

böhlau

WALTER PUCHNER

Studien zur Volkskunde
Südosteuropas
und des mediterranen
Raums

böhlau

Walter Puchner

Studien zur Volkskunde Südosteuropas
und des mediterranen Raums

BÖHLAU VERLAG WIEN · KÖLN · WEIMAR

Gedruckt mit der Unterstützung durch den

FWF Der Wissenschaftsfonds.

Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-205-78369-5

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2009 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar

<http://www.boehlau.at>

<http://www.boehlau.de>

Umschlaggestaltung:

Judith Mullan

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Druck: Druckallianz s.r.o., 602 00 Brno

In memoriam
Leopold Kretzenbacher

Inhalt

Vorwort 11

Kapitel 1

Einleitung

Vergleichende Volkskunde – Ethnologia Europaea – Home-Anthropology, oder:
Sind Namen Schall und Rauch? 19

Teil I: Komparative Studien

Kapitel 2

Im Namen der Rose

Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel 47

Kapitel 3

Die »Rogatsiengesellschaften«

Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den

Kontinentalzonen des Balkanraums 107

Kapitel 4

Frauenbrauch

Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas 151

Kapitel 5

Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung.

»Dionysos« im Länderdreieck Bulgarien – Griechenland – Türkei 177

Kapitel 6

Anastenaria/nestinari – Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeeres
und der nördlichen Ägäis

Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption eines Ikonenritus 193

Kapitel 7

Giostra und *barriera*

Ostmediterrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen

Entwicklung und machtpolitischen Funktion 213

Kapitel 8

Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa

Vom Dromenon zum Drama 253

Kapitel 9

Religiöse Ikonographie und balkanische Volkskultur

Gesten, Posen, Requisiten 299

Kapitel 10

Der Grieche in den südslawischen Volkserzählungen

Ein Beitrag zur Entwicklung von Ethnostereotypen 321

Kapitel 11

Maskenraum Kleinasien

Von der Relativität ethnischer Grenzen 327

Kapitel 12

Zwischen den Sprachen

Etymologische Fragen südosteuropäischer Brauchmorphologie 341

Kapitel 13

Adoptio in fratrem

Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und

gelebter Pastoralpraxis 353

Kapitel 14

Zu Rezeptionswegen populärer (Vor-)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa

im 18. und 19. Jahrhundert 385

Teil II: Studien zu Griechenland

Kapitel 15

Apokrypher Judas – christlicher Ödipus

Vom Leben mit der prophezeiten Schuld 441

Kapitel 16

»Das Alte und Neue Testament«

Eine kretische Verserzählung (16./17. Jahrhundert) an der Kulturdrehscheibe

zwischen Ost und West im äußersten Süden Europas 461

Inhalt	9
Kapitel 17	
Die vergessene Braut.	
Mediterraner Kulturtransfer zwischen Schriftlichkeit und Oralität	479
Kapitel 18	
Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur	
Zu Dramaturgie und Inszenierung des Gefühlslebens	531
Kapitel 19	
Grotekkörper und somatische Verunstaltung in der Volkspheantasie	
Zur Dämonologie der griechischen Volkskultur	541
Kapitel 20	
Gesten, Gebärden, Körpersprache	
Am Beispiel Griechenlands	557
Kapitel 21	
<i>Vita exemplativa</i> : Die apologetischen Memoiren des griechischen	
Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843)	
Orale Autobiographie in Form einer Handschrift	565
Kapitel 22	
»Hündisches« aus griechischer Tradition	
Aporien zu einer traditionellen Tierquälerei	591
Kapitel 23	
Der griechische Märchenkatalog von Georgios Megas	
Zur Geschichte und Bedeutung eines unvollendeten Projekts	603
Kapitel 24	
Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur	
im 19. Jahrhundert	621
Schlußwort	637
Anhang	
Quellennachweis	643

Abbildungsverzeichnis	649
Literaturverzeichnis	651
Personenregister	657
Ortsregister	693
Titelregister	705
Register der Märchentypen und -motive	711
Sachregister	727
Bildtafeln nach S. 384	

Vorwort

Die österreichische Volkskunde ist unter einem anderen kulturhistorischen Stern angetreten als die deutsche. Die historisch gewachsene Verbundenheit mit den Ländern und Kulturen des südosteuropäischen und mediterranen Raums, vorgegeben durch die jahrhundertelange Symbiose in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, hat sich auch über die k.u.k.-Zeit hinaus als wissenschaftliche Kooperation mit den Nachfolgestaaten dieses vielfältigen Kulturraums erhalten. Allein die Bestände des Österreichischen Museums für Volkskunde beweisen dieses diachronische grenz- und sprachübergreifende Interesse, sowie auch die Inhaltsverzeichnisse des wissenschaftlichen Publikationsorgans des Österreichischen Vereins für Volkskunde, der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, die in ihren über hundert bis heute vorliegenden Bänden, Zeugnis davon ablegen. Diese historische Tradition eines weiteren kulturräumlichen Denkens über die nationalen, sprachlichen und konfessionellen Grenzen hinweg, die den österreichischen Kulturwissenschaften auch in der Zeit des Kalten Krieges europaweit eine Sonderstellung einräumten, trifft sich nach dem Fall des Eisernen und aller anderen Vorhänge, der europäischen Einigung und der Erweiterung des Europa-Begriffs mit dem neuen transnationalen kulturräumlichen Denken, mit dem neu entfachten Interesse an Kulturinterferenzen und mit dem a priori multiethnischen Zugang zu Regionalkulturen, in welchem Rahmen der balkan-mediterrane Raum mit seiner ethnischen, sprachlichen und religiösen Mannigfaltigkeit eine besondere Rolle spielen sollte. Dies allein schon aus der Tatsache heraus, daß der neue Europa-Begriff, der nun auch den politischen Tatsachen entspricht, ohne Byzanz und die orthodoxen Länder gar nicht adäquat formulierbar ist. Die historischen Gegebenheiten in diesen Kulturbereichen unterscheiden sich zum Teil gravierend von dem konventionellen Europa-Bild der Schulbücher und der Journalistik und stoßen auf Verständnisschwierigkeiten; darüberhinaus besteht ein eklatantes Forschungs- und Informationsdefizit, sobald man über die populärwissenschaftliche und dem politischen Tagesinteresse verpflichtete Balkanpublizistik hinausgelangen will, die Ereignisse und Mentalitäten an der Achillesferse Europas und im Mittleren Osten unter den Vorzeichen der herrschenden Euro-Zentrik wahrnimmt und beurteilt.

Mehrere wissenschaftliche Südost-Institutionen und Forschungsprogramme arbeiten diesem bestehenden Trend seit vielen Jahren entgegen, aber die Volkskunde als integrative Kulturwissenschaft ist in balkanologischen Komparationsprojekten, mit einigen rühmlichen Ausnahmen, nicht immer ausreichend vertreten. Der Faszination der Kulturvielfalt in diesem Raum in Geschichte und Gegenwart sind in der Vergangenheit viele bedeutende Forscherpersönlichkeiten erlegen. Einer der konsequentesten Vertreter der so oft propagierten und so schwer einlösbaren »Ethnologia Europaea«, die auch den balkan-mediterra-

nen Raum bevorzugt miteinzubeziehen hat, war zweifellos Leopold Kretzenbacher (1912–2007), dem auch dieser Band gewidmet sein soll. Mit Kollegen, Studenten oder auch allein hat er noch in der Zeit des Kalten Krieges Feldforschungs-Expeditionen in praktisch alle Gebiete des Balkanraums unternommen, und seine übergreifenden Sprachkenntnisse und stupende Belesenheit haben eine Reihe von Monographien hervorgebracht, die in ihrer historischen und kulturellen Reichweite in Einzelthemen das gemeinsame europäische Kulturfundament von Altertum und Christenheit, Mittelalter und Neuzeit, West und Ost, *latinitas* und Orthodoxie allein aus den Fakten heraus nachzeichnen konnten. Südosteuropäische Komparatistik stößt immer wieder auf die Hindernisse der notwenigen Kenntnis zahlreicher Kleinsprachen, der intranationalen Forschungstraditionen und der mühsamen Bibliographiebeschaffung, die von elektronischen Datenbanken kaum unterstützt ist und zu Reisen vor Ort oder persönlichen Kontakten in den Einzelländern zwingt. Dazu kommen forschungsinterne Schwierigkeiten, die von vernachlässigten Rezeptionsmechanismen bis zur notwendigen Ideologiekritik reichen können.

Von einem Handbuch zur südosteuropäischen Volkskunde ist man nach wie vor weit entfernt, auch wenn manche Sammelbände den Eindruck erwecken, in größerem Maßstab flächendeckend zu sein. Es fehlt nicht an komparativen Vorarbeiten in verschiedenen Einzelbereichen, doch auch hier hat sich die »Wende« nicht unbedingt als wirklich zäsursetzendes Ereignis erwiesen, das zu einer stärkeren Kooperation oder zu forciert komparativer Methodik Anlaß gegeben hätte. Die Einstellung des Nachrichtenorgans »Demos« sowie der Internationalen Volkskundlichen Bibliographie weisen eher auf eine gegenläufige Tendenz; und die Ereignisse seit 1990 haben den alten Begriff der *balkanizacija* wieder ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gerufen; das Pulverfaß scheint weiter zu schwellen und die Minderheitenfrage zu immer kleineren, bald schon mikroskopisch zu nennenden staatlichen Entitäten zu führen. Für Kulturvergleich bietet sich wenig Raum und beschränktes Interesse. Die *case studies* der Sozialanthropologie sind von ihrer Methodik her eher komparationsfeindlich. Eine Ausnahme bildet hier die Schule der Grazer Historischen Anthropologie Südosteuropas sowie die Forschungsprogramme des Instituts für Deutsche und Vergleichende Volkskunde in München (heute Volkskunde/Europäische Ethnologie). Im Rahmen dieser Forschungssituation bilden die in diesem Band zusammengestellten 24 Studien, von denen die meisten vergleichend angelegt sind, einen programmatischen Beitrag zur balkan-mediterranen Kulturkomparatistik und mögen einen Vorgeschmack liefern über die mögliche Reichweite von Themen und Fragestellungen, die sich in Geschichte und Gegenwart des ältesten europäischen Kulturraums Europas stellen, den es für eine interessierte Leserschaft vielfach noch zu entdecken gilt. Kulturgeographisch ist Südosteuropa vom Ostmittelmeerraum kaum abzugrenzen, was auch im EU-Beitritt Zyperns und der Beitrittsperspektive der Türkei seinen geopolitischen Ausdruck gefunden hat.

Unter methodischen Gesichtspunkten reicht die Vielfalt der Studien über den traditionellen thematischen Kanon der Vergleichenden Volkskunde hinaus: neben theoretischen und terminologischen Fragen wird in die Kulturgeschichte bis zur Spätantike ausgeholt,

theologische Fragestellungen kommen neben Masken- und Brauchforschung zu stehen, alterssoziologische und gender-zentrierte Problematiken treffen auf die Methodenkritik der Viktorianischen Schule der Ethnographie, Sportgeschichte und ihre symbolisch-macht-politische Funktionen kommen zur Sprache, das Volksschauspiel als genetische Struktur eine möglichen Theaterentwicklung ist thematisiert, die byzantinische Ikonographie wird in Einzelbeispielen auf ihre Auswirkung auf die balkanische Volkskultur analysiert, Untersuchungen zu Ethnostereotypen finden sich neben Formen und Funktionen der Wahlbruderschaft in ihrer langen Geschichte, die Rezeptionachsen populärer Lesestoffe werden großräumig nachgezeichnet; dazu treten Studien zur mittelalterlichen Legendenbildung in West und Ost, religiöse Verserzählungen zwischen Orthodoxie und Katholizismus, Märchentypen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Fragen der öffentlichen Inszenierung persönlicher Gefühle, Dämonologie und Schimpfgebärden, Formen der oralen Autobiographie, etymologische und semantische Fragen, die Vorstellung einzelner Großforschungsprojekte wie auch die ideologische Funktion der Beschäftigung mit der Volkskultur im 19. Jahrhundert. Die Mehrzahl dieser Studien ist komparativ angelegt, die Beiträge 15–24 beziehen sich spezifischer auf die griechische Tradition bzw. Griechenland, ohne daß aber die vergleichenden Perspektiven gänzlich fehlen würden.

Der Band umfaßt vielfach Studien, die z. T. entlegen oder in anderen Sprachen erschienen sind, sich an ein anderes Leserpublikum richten und ihm Rahmen anderer Wissenschaftszweige geschrieben sind; andere sind vollkommen umgearbeitet oder speziell für diesen Studienband verfaßt. Generell wurden alle Beiträge nachhaltig überarbeitet, die Diskussion in den Fußnoten und die Bibliographie sind auf den neuesten Stand gebracht. Über Form und Ausmaß dieser Überarbeitung der Erstveröffentlichungen gibt der Quellenachweis am Ende des Bandes Auskunft. Bei einer solchen Zusammenstellung von Studien kommt es unumgänglich zu thematischen Überschneidungen, doch konnte hier die Überarbeitung und Neufassung aller Studien unerwünschte Wiederholungen weitgehend ausmerzen. Von einer Übersetzung der bibliographischen Studientitel ins Deutsche wurde aus Respekt vor der Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Kleinsprachen abgesehen, das kyrillische Alphabet wurde ins lateinische Buchstabensystem übertragen. Griechisches wird im Original, allerdings in der nun gültigen monotonischen Akzentsetzung, gebracht. Der Erste Teil widmet sich vorwiegend komparativen Aspekten, der Zweite Teil speziell griechischen Thematiken, obwohl auch hier die komparativen Ausblicke nicht fehlen.

Der Studienband beginnt mit einer allgemeinen Einleitung, die theoretischen Fragestellungen gewidmet ist. Das erste Kapitel, »Einleitung. Vergleichende Volkskunde – Ethnologia Europaea – Home-Anthropology, oder: Sind Namen Schall und Rauch?«, bringt eine Methodendiskussion um die Fachbezeichnung der komparativen Kulturanalyse der Alltagswelt und Festkultur des Kleinen Mannes, geht spezifisch auf die südosteuropäischen und mediterranen Perspektiven der Fragestellung ein (Balkanologie, Mediterranistik), um dann den Fall Griechenland spezifischer zu analysieren, wo moderne Volkskunde und Home-Anthropology vehement aufeinandertreffen.

Der erste Teil mit den komparativen Studien umfaßt insgesamt 13 Kapitel (2–14). Das zweite Kapitel, »Im Namen der Rose: Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, widmet sich den verschlungenen Traditionsfäden um das Weiterleben des römischen Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel und im byzantinische Kleinasien in mittelalterlicher Zeit, und führt hin bis zu Seelenzeiten (*psychosabbata*, *rusalia*) der Vorpfindzeit, Feenvorstellungen (*rosalii[le]*, *rusalki*) und Maskenterminen (*russalia*) der Türkenzeit, wobei Namen und Sachen (Festinhalt) durchaus verschiedene Wege gehen. Das dritte Kapitel, »Die ›Rogatsiengesellschaften‹: Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, untersucht morphologisch und onomatologisch die z. T. martialischen und paramilitärischen Mittwinderverkleidungen und -umzüge am Zentralbalkan mit ihren religiösen Liedern, symbolischen Handlungen und rudimentären Spielnummern, unternimmt auch etymologische Erklärungsversuche und bringt einen Feldforschungsbericht aus Nordthessalien, der für die rezente Brauchregression charakteristisch ist. Das vierte Kapitel, »Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas«, analysiert Mädchen- und Frauenbräuche vor allem des Frühlingsabschnittes unter Kriterien der Altersschichten, wobei die Hochzeit im sozialen Rollenverständnis eine zäsursetzende Rolle spielt: die Riten der unverheirateten Mädchen sind auf die Rolle der Braut hinorientiert, die Riten der verheirateten Frauen auf die Teknogonie; in den Händen der erfahrenen Frauen und Matronen liegt ein ganzes sekundäres Wertsystem, unterhalb der Vitrine der patriarchalisch-offiziösen Schaukultur, das die Krisen des menschlichen Lebens verwaltet (Geburt, Hochzeit, Krankheit, Tod) und für die Beziehung zu den metaphysischen Instanzen zuständig ist (Magie, Kirchengang, Grabpflege, Lamentation usw.). Das fünfte Kapitel, »Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung. ›Dionysos‹ im Länderdreieck Bulgarien – Griechenland – Türkei«, analysiert das komplexe karnevaleske *Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey*-Brauchzeremoniell in der türkenzeitlichen Kulturlandschaft Thrakien und ihre Überlebensformen in den drei Nationalstaaten, auf die Thrakien aufgeteilt worden ist; überdies verfolgt es die wissenschaftliche »Verwertung« dieses performativen Ritus in den Theorien der Altertumskunde zur antiken Religion und zu den dunklen vorthespischen Phasen der altgriechischen Theaterentwicklung, die auf die Brauchbeschreibung des thrakischen Dichters Georgios Vizyinos (1888) zurückgehen sowie auf die Autopsie des englischen Archäologen Richard Dawkins (1906), die beide das Brauchspiel mit dem Dionysoskult in Zusammenhang gebracht haben. Das sechste Kapitel nimmt sich ebenfalls einen ehemals thrakischen Ritus zum Thema: »*Anastenaria/nestinari*. Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeeres und der nördlichen Ägäis. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption eines Ikonenritus«; das als häretisch und idolatrisch zeitweise von der orthodoxen Kirche verbotene Zeremoniell am Festtag des Hl. Konstantin, das nach dem Bevölkerungsaustausch zwischen Bulgarien und Griechenland nach den Balkankriegen in Griechisch-Makedonien wiederaufgelebt ist, ist vor allem durch das Unverbrennbarkeits-Phänomen bekannt geworden, das vielfach auch zu neurophysiologischen und psycholo-

gischen Spekulationen Anlaß gegeben hat und eine bedeutende Bibliographie aufweisen kann. Dem kavalleresken Sportfest und Schaubrauch des Lanzenstechens ist das siebente Kapitel gewidmet: »*Giostra* und *barriera*: Ostmediterranes Turnierspiel von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion«, wobei sich der Bogen von spätbyzantinischen Turnierspielen und der mittelalterlichen *Serenissima* bis zum Eiland der Aphrodite, Kreta und die Jonischen Inseln spannt, von der hinreißenden Turnierbeschreibung im zweiten Teil des barocken kretischen »*Erotokritos*«-Versromans bis zum rezenten Volksschauspiel des karnevalesken »*Homilien*«-Theaters im Dorf Skoulikado auf der Insel Zante.

Das achte Kapitel des Ersten Teils, »Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa. Vom Dromenon zum Drama«, bietet eine flächendeckende länderweise Übersicht von Ost- und Südösterreich über Ungarn, Rumänien und Bulgarien bis nach Kleinasien im Osten und über die ehemals jugoslawischen Länder, Albanien und Griechenland bis nach Kreta im Süden, angefangen von termingebundenen Ritualformen, die noch im Vorfeld des Theatralischen anzusiedeln sind, bis zu ausgebildeten Formen professionellen Volksschauspiels und Volkstheaters. Das neunte Kapitel ist der ikonographischen Symbolik der orthodoxen Kirchenmalerei und ihren Einflüssen auf die Volkskultur gewidmet: »Byzantinische Ikonographie und balkanische Volkskultur. Gesten, Posen, Requisiten«; hier kommt die uterusförmige Lazarus-Grabhöhle zur Sprache (ähnlich der Kline, auf der die Gottesmutter im Christgeburtbild liegt), die auf die Lazarusbräuche eingewirkt hat, welche den Erweckten gewöhnlich als Neugeborenen darstellen, auf das Motiv »Christus als Magier« mit der Zaubergerte, das die Metamorphoselegenden bei seiner Gefangennahme beeinflusst hat, sowie die Darstellung der Mumien-Seelen in der Auferstehungssikone und bei Maria Entschlafung, die in den gewickelten Lazarus-Puppen und Lazarus-Gebildbrotten ihre Entsprechung finden. Dem Negativbild des griechischen Geistlichen im Volksmund der Südslawen ist das zehnte Kapitel gewidmet: »Der Grieche in den südslawischen Volkserzählungen. Ein Beitrag zur Entwicklung von Ethnostereotypen«, während das elfte, »Maskenraum Kleinasien. Von der Relativität ethnischer Grenzen«, ausgehend von den reichen Volksschauspielformen der Pontus-Griechen an der Südküste des Schwarzmeeres und im Hinterland, nach ihrer Umsiedlung auch in Anatolien und im südlichen Kaukasus, versucht, affine Formen und Manifestationen bei anderen Bevölkerungsteilen Kleinasiens aufzuspüren und zu vergleichen; die ungenügende bibliographische Situation beschränkt allerdings die Belegdichte und den geographischen Radius solcher Komparationen. Das zwölfte Kapitel, »Zwischen den Sprachen. Etymologische Fragen südosteuropäischer Brauchmorphologie«, ist der Ethnolinguistik gewidmet und schlägt neue etymologische Ableitungen für die *ro[u]gats[ar]ia* vor, den Regenritus der *dodola* und *perperuna*, sowie für die bulgarisch-rumänische Idolpuppe des *kalojan* bzw. *scalejan*. Das vorletzte Kapitel des ersten Abschnitts (13.), »*Adoptio in fratrem*. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, geht der Geschichte eines an sich verbotenen Kirchenbrauchs nach, von den Verdik-

ten im *Codex Justinianus* und den byzantinischen Rechtserlässen bis zu den patriarchalen Enzykliken des 19. und 20. Jahrhunderts, die die ekklesialen Benediktionen des archaischen Brauchs einer *cognatio spiritualis*, welche auf der Balkanhalbinsel in Krisenzeiten verschiedene soziale Funktionen annehmen konnte, nach jahrhundertelanger Praxis zum Erliegen brachten; das Beispiel ist lehrreich für die gravierende Mentalitätsdifferenz und Pastoralpraxis zwischen niederem und höherem orthodoxen Klerus in byzantinischer und osmanischer Zeit. Das letzte Kapitel des ersten Teils (14.), »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, beschäftigt sich mit Buchproduktion und -distribution während der Türkenzeit, Subskriptionslisten und Lesemotivationen, Rezeptionsachsen und Übersetzungsstrategien, Buchhandel, Buchpreisen und Handelswegen, Auflagenzahlen und Häufigkeit der Nachdrucke, Angebot und Nachfrage, handschriftliche und druckschriftliche Überlieferung, thematische Präferenzen und Leserpsychologie usw.; während der westliche Teil der Balkanhalbinsel seine Vorbilder der Popularlektüre direkt aus Italien, Frankreich und Mitteleuropa bezieht, scheinen im orthodoxen Teil Südosteuropas die griechischen Adaptationen eine Relais-Stellung bei den Westkontakten einzunehmen, zumal die griechische Buchproduktion (vor allem in Venedig) im genannten Zeitraum ein vielfaches der anderen orthodoxen Balkanvölker ausmacht.

Der Zweite Teil der Studien, die spezieller der griechischen Tradition bzw. Griechenland gewidmet sind, umfaßt zehn Studien (15–24). Das erste Kapitel dieses Abschnitts (Kap. 15), »Apokrypher Judas – christlicher Ödipus. Vom Leben mit der prophezeiten Schuld«, geht auf die mittelalterliche apokryphe Judas-Vita ein, die aus dem spätantiken und byzantinischen Ödipus-Mythos entstanden zu sein scheint und im oralen Ödipus-Märchen der Balkanhalbinsel seine Fortsetzung findet, wo die beiden Erzverbrecher des Altertums und der Christenheit nicht mehr auseinanderzuhalten sind; der Märchentypus AaTh/ATU 931 (Ödipus) erweist sich dabei als eine vom Schreibtisch aus konstruierte humanistische Reminiszenz, die an der lebendigen Erzählwirklichkeit Südosteuropas vorbeigeht, da der Thebanerkönig von den anonymen Schicksalshelden der prophezeiten Schuld (Inzest, Elternmord) im balkanischen Schicksalsmärchen (AaTh/ATU 930–934) nicht mehr zu unterscheiden ist. Das nächste Kapitel (16.), »Das Alte und Neue Testament. Eine kretische Verserzählung (16./17. Jahrhundert) an der Kulturdrehscheibe zwischen Ost und West im äußersten Süden Europas«, analysiert den kürzlich veröffentlichten Text einer umfangreichen kretischen Verserzählung (5.327 Verse) und untersucht anhand des apokryphen Judaslebens die Einflußquellen dieser Komposition; der unbekannte Verfasser, wahrscheinlich aus dem unteren katholischen Klerus der Großinsel, muß die »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine gekannt haben, schöpft aber auch aus der byzantinischen synaxarischen Tradition um den Christusverräter sowie aus der mündlicher Überlieferung seiner Zeit. Das siebzehnte Kapitel führt ebenfalls ins venezianische Kreta: »Die vergessene Braut. Mediterraner Kulturtransfer zwischen Schriftlichkeit und Oralität«; es geht um den griechischen Märchentyp AaTh/ATU 313c, der in über 100 Varianten vorliegt und

direkt auf die italienische Hochliteratur der Renaissance zurückgeht; als Sekundärquelle vor allem der an die 30 kretischen Versionen kommt eine unbekannte kretische Komödie des späten 16. oder 17. Jahrhunderts in Frage, denn viele der kretischen Märchenvarianten enden mit dialogischen Verspartien, die einer dramatischen Gerichtsszene um die Wiedererkennung der Vergessenen Braut entstammen dürften. Kapitel 18, »Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur. Zu Dramaturgie und Inszenierung des Gefühlslebens«, analysiert Lachen und Weinen in ritualisierten oder spielhaften Situationen der Volkskultur, vom Totenbrauch über das spielhafte Einlernen des Klageverhaltens und die Hochzeitslamentationen zu karnevalesken Leichnams-Parodien und der Satire unkontrollierter Sexualität bis zum komischen Schattentheaterhelden des Karagiozis, den somatischen und mentalen Defekten der verschiedenen Märchenhelden und den grotesken Gestalten der Volksdämonologie, die ambivalent zwischen Lächerlichkeit und Bedrohlichkeit schwanken. Letzteren ist auch das folgende Kapitel (19.) gewidmet: »Groteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zur Dämonologie der griechischen Volkskultur«; die Morphologie dieser Phantasiegestalten der abweichenden Körperlichkeit schöpft aus Volklied, Märchen, Schwank, Brauchspielen und Volksglauben; die hervorgerufenen Affekte sind charakteristisch ambivalent: Furcht/Grauen und Spott/Lächerlichkeit. Das zwanzigste Kapitel, »Gesten, Gebärden, Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands«, untersucht das »griechische« Nein im Ostmittelmeerraum, die Schimpfgebärde des Fingerspreizens (*sphakela*, *phaskela*, *mountza*) und ihre byzantinische Herkunft, sowie den *aspos*, das rituelle Wangenküssen, und seinen ursprünglich christlich-religiösen Kontext. Kapitel 21, »*Vita exemplativa*: die apologetischen *Memoiren* des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843)«, analysiert die orale Autobiographie in Schriftform nicht als historische Quelle einer der wesentlichen handelnden Figuren des griechischen Freiheitskampfes und politischen Exponenten der Opposition während der Bayernherrschaft in Griechenland, sondern unter kultur- und sozialanthropologischen Vorzeichen, indem die Werthaltungen, Handlungsregulative, Rollenvorstellungen und Staatsmodelle einer exemplarischen Persönlichkeit der traditionellen Volkskultur beschrieben und verglichen werden. Kapitel 22, »Hündisches« aus griechischer Tradition. Aporien zu einer traditionellen Tierquälerei«, geht anfänglich auf die sogenannte »Hundeschaukel« (*kynomartyrion*) am »Reinen Montag« in Bulgarien und Griechenland ein, verfolgt den »Namen des Hundes« bzw. der »Hündischen« auch bei Faschingsverkleidungen, kynokephalen Dämonen der Volkphantasie, im thrakischen »Köpek-Bey« und im »Stinkenden Hund«-Spiel im zypriotischen Bergland. Das vorletzte Kapitel stellt das laufende Großprojekt der griechischen Märchenforschung vor: »Der griechische Märchenkatalog von Georgios A. Megas. Zur Geschichte und Bedeutung eines unvollendeten Projekts«, in dem auch eine tabellarische Auflistung der über 20.000 erfaßten Märchenvarianten nach dem Aarne-Thompson-System enthalten ist. Das letzte Kapitel (24.), »Ideologische Dominanten in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert«, geht auf die spezifische Ausgangssituation dieser Wissenschaft ein, die nicht nur, wie bei anderen

Balkanvölkern auch, in der »Wiedergeburtzeit« dazu angehalten war, die staatliche Ideologie zu stützen, sondern auch das Kontinuitätstheorem der Philhellenen gegen die Thesen Fallmerayers von der Slawisierung der Griechen zu verteidigen hatte; von der *survival*-Suche löste sich die griechische Volkskunde nur langsam, nach Maßgabe des Nachlassens des ideologischen Druckes und der Einsicht, daß sich manche Sektoren der Volkskultur wie Eschatologie, Totenbrauchtum, Sprichwort, Sprache usw. für einen tatsächlichen Kontinuitätsbeweis geradezu anbieten, andere aber (Materialkultur, Nomenklatur des Hirtenlebens und des Seefahrtswesens, Kleidung, Nahrung usw.) kaum dazu geeignet sind.

Für den freundlich gewährten Druckkostenzuschuß habe ich dem Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung in Wien zu danken, für die gefällige Aufmachung und den sorgfältigen Druck dem Böhlau Verlag.

Im verschneiten Athen, Februar 2008

Einleitung

VERGLEICHENDE VOLKSKUNDE – ETHNOLOGIA EUROPAEA – HOME-ANTHROPOLOGY, ODER: SIND NAMEN SCHALL UND RAUCH?

Eine Fachbezeichnung wäre an sich belanglos, wenn sich die Fachinhalte bloß durch Arbeitsvorhaben und Forschungsergebnisse gleichsam von alleine definieren würden. Namen sind aber auch Symbole; und Träger von Konnotationen. Oder Assoziationspunkte, wie Helge Gerndt es faßt¹. Und da beginnt die Notwendigkeit der Erklärungen. Die onomatologische Aufsplitterung in den langen Nachfolgediskussionen der Falkensteiner Protokolle² in Empirische Kulturwissenschaft, *Ethnologia Europaea*, Volkskunde und

-
- 1 H. Gerndt, »Zur Perspektive volkskundlicher Forschung«, in: *Fach und Begriff »Volkskunde« in der Diskussion*, Darmstadt 1988, S. 352–371, bes. S. 353.
 - 2 Vgl. in Auswahl und chronologischer Anordnung: H. Bausinger, »Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde«, *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969) S. 232–250, ders., »Zur Theoriefeindlichkeit der Volkskunde«, *Ethnologia Europaea* 2/3 (1968/69) S. 55–58, I.-M. Greverus, »Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 60 (1969) S. 11–28, G. Heilfurth, »Zu kultur- und sozialanthropologischen Problemen der Volksforschung«, *Ethnologia Europaea* 2/3 (1968/69) S. 180–183, G. Lutz, »Volkskunde und Ethnologie«, *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969) S. 251–263, der Sammelband H. Bausinger (ed.), *Abschied vom Volksleben*, Tübingen 1970, die Diskussionen in der *Zeitschrift für Volkskunde* 66 (1970) S. 1–59, H. Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Berlin/Darmstadt 1971, W. Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Frankfurt/M. 1971, W. Brückner (ed.), *Falkensteiner Protokolle*, Frankfurt/M. 1971, I.-M. Greverus, »Zu einem Curriculum für das Fachgebiet Kulturanthropologie«, *Ethnologia Europaea* 5 (1971) S. 214–244, K. Ilg, »Volk, Volkskunde, Europäische Ethnologie«, *Studien zur Namenkunde und Sprachgeographie, FS Karl Finsterwalder*, Innsbruck 1971, S. 445–455, G. Lutz, »Volkskunde und Kulturanthropologie. Zur Frage der Ortsbestimmung unseres Faches«, *Zeitschrift für Volkskunde* 67 (1971) S. 1–13, B. Stoklund, »Europäische Ethnologie zwischen Skylla und Charybdis«, *Ethnologia Scandinavica* 1972, S. 3–14, H. Strobach, »Positionen und Grenzen der »kritischen Volkskunde« in der BRD«, *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 16 (1973) S. 45–91, B. Weissel, »Volkskunde zwischen Kulturanthropologie und empirischer Kulturanalyse«, *Evolution und Revolution der Weltgeschichte. FS Ernst Engelberg*, Berlin 1976, Bd. 1, S. 379–414, G. Wiegmann et al., *Volkskunde. Eine Einführung*, Berlin 1977, H. Bausinger et al., *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt 1978, I.-M. Greverus, *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*, München 1978, H. Bausinger, »Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit«, *Zeitschrift für Volkskunde* 76 (1980) S. 1–21, H. Gerndt, »Zur Perspektive volkskundlicher Forschung«, *ibid.*, S. 22–36, A. Niederer, »Vergleichende Bemerkungen zur ethnologischen und zur volkskundlichen Arbeitsweise«, *Beiträge zur Ethnologie der Schweiz*, Bern 1980, S. 1–33, H. Gerndt, *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten*, München 1981, H. Nixdorff/Th. Hauschild (eds.), *Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer Sicht*, Berlin 1982, H. P. Fielhauer, »Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung«, H. Chr. Ehalt (ed.), *Geschichte von unten*, Wien etc. 1984, S. 59–79, I. Weber-Kellermann/A. C. Bimmer, *Einführung in die*

Kulturanthropologie³, in Französische Ethnologie⁴, in Englische Folklore, in Ost- und Südosteuropa Folklore und Ethnologie, hat Aufgabenstellungen und Methoden eigentlich nicht gravierend beeinflusst, wohl aber umgekehrt. Somit sind Umbenennungen eher symbolische Akte mit programmatischer Zielsetzung in medienwirksamer Form. Signale an die Fachwelt. Die Verständigung darüber, was was eigentlich bedeutet und mit welchen Inhalten es zu füllen ist, ist fast durchwegs den nachfolgenden Arbeitsprozessen und Veröffentlichungen anheimgestellt. Und hier scheint es sich doch in den letzten Jahrzehnten zu zeigen, daß die Kohärenz von Forschungstraditionen, die schon in der Nachkriegszeit letztlich zum »Abschied vom Volksleben« geführt haben⁵, die zentrifugalen Identitätssetzungen großteils aufzufangen in der Lage waren. Das mehr oder weniger stillschweigende Einverständnis darüber, die neue alte Wissenschaft vom »Volk«, das es nicht mehr gibt und nicht mehr geben darf⁶, als integrative Kulturanalyse aufzufassen⁷, stellt die so verstandene Volkskunde nicht nur neben die Soziologie, die Ethnologie, die Alltagsgeschichte,

Volkskunde/Europäische Ethnologie, Stuttgart 1985, J. R. Dow/H. Lixfeld (eds.), *German »Volkskunde«. A Decade of Theoretical Confrontation, Debate, and Reorientation (1967–1977)*, Bloomington/Ind. 1986, H. Gerndt (ed.), *Fach und Begriff »Volkskunde« in der Diskussion*, Darmstadt 1988, R.-W. Brednich (ed.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988 usw.

- 3 G. Korff, »Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer Entnationalisierung«, S. Weigel/B. Erdel (eds.), *Fünfzig Jahre danach*, Zürich 1996, S. 403–434. Vgl. weiters den Sammelband von R. Jöhler und B. Tschöfen (eds.), *Europäische Ethnologie*, Innsbruck/Wien/Bozen 2004. Zur rezenten Situation H.-P. Zimmermann (ed.), *Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten. Deutschland – Österreich – Schweiz*, Marburg 2005.
- 4 Chr. Bromberger, »Lethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tatonnements et jeunesse d'une discipline dérangeante«, *Ethnologie française* 27 (1997) S. 294–313, M. Segalen, »Ethnologie française – ethnologies européennes«, *ibid.*, S. 367–373, ders., *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris 1989, W. von Hinten, »Ethnologie de la France«. Ein Situationsbericht«, *Zeitschrift für Volkskunde* 78 (1982) S. 246–256, *L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Paris 1979.
- 5 Ich denke hier an grundlegende Aufsätze wie »Volkskunde als Geisteswissenschaft« von Leopold Schmidt, in *Mitteilungen der österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie* 73/74 (1947) S. 115–137 und im *Handbuch der Geisteswissenschaften*, Bd. 2, Wien 1948, S. 1–128, von Hans Moser, »Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1954, S. 208–234, Jorge Dias, »The Quintessence of the Problem: Nomenclature and Subject-matter of Folklore«, in: *Europäische Ethnologie*, Arnheim 1956, S. 1–14 (sowie die meisten Beiträge dieses Bandes), Gerhard Heilfurth, »Volkskunde jenseits der Ideologien. Zum Problemstand des Faches im Blickfeld empirischer Forschung«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 53 (1962) S. 9–28, K. Ranke, »Über einige Aufgaben der europäischen Volkskunde«, *Laographia* 21 (1964) S. 351–366 usw.
- 6 Emmerich z. B. rät vom Gebrauch des Begriffes »Volk« überhaupt ab (W. Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Frankfurt/M. 1971, S. 178 f.).
- 7 Th. Hengartner, »Kulturwissenschaftler sind wir alle«. Selbstbehauptung und Selbstverständnis eines (kleinen) Faches in einer leistungs- und marktorientierten Hochschullandschaft«, G. König/G. Korff (eds.), *Volkskunde 00*, Tübingen 2001, S. 30–50.

die Kulturanthropologie⁸, sondern neuerdings auch neben die Sozialanthropologie, die als *home anthropology* oder *European Anthropology* den traditionellen Fächern der »eigenen« Kulturforschung den Rang abzulaufen sucht. Dies verläuft in Ländern mit starker akademischer und universitärer Repräsentanz der Volkskunde in allen ihren Facetten und ihrer langen Forschungstradition eher unterschwellig, in den »exotischen« Bereichen des Alten Kontinents aber, vor allem in Ost-, Süd- und Südosteuropa mit z. T. bemerkenswerter Vehemenz⁹. Die Einsicht, daß die »Eingeborenen« selbst die besten Erforscher ihrer Kultur sind – eines der tröstenden Ergebnisse des Eingeständnisses der Unangepaßtheit der struktural-funktionalen Oxforder Schule und ihres abstrakten Begriffsapparats, als einem etwas verfeinerten Instrumentarium der Verwaltungsrichtlinien und -praktiken des Imperialismus der Kolonialzeit an die Lebenswelt der zu untersuchenden Kultur¹⁰ – und die neue »Angst des Forschers vor dem Feld«¹¹ in der *New* oder *Critical Anthropology*¹², der seinem geschulten Auge und selbst der »einfühlenden Beobachtung« nicht mehr traut,

-
- 8 Die kulturanthropologische Zugehörigkeit der Volkskunde hat vor allem Ina-Maria Greverus vertreten (siehe oben). Vgl. dies., »Kulturelle Ordnung«, K. Beitzl (ed.), *Volkskunde. Fakten und Analysen. FS Leopold Schmidt*, Wien 1972, S. 6–13. Zur Abgrenzung zur Ethnologie und Ethnologia europaea vgl. auch G. Wiegmann, *Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle*, Münster 1995, W. Brückner, »Ordnungsdiskurse in den Kulturwissenschaften«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 102 (1999) S. 457–497.
- 9 Vgl. die Beiträge des Sammelband von K. Köstlin, P. Niedermüller, H. Nikitsch (eds.), *Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989*, Wien 2002, S. 63 ff., 83 ff., 94 ff., 110 ff., 122 ff., 135 ff. sowie in Auswahl: Chr. Hann, »After Communism: Reflections on East European Anthropology and the ›Transition‹«, *Social Anthropology* 2 (1994) S. 229–249, T. Hofer, »National Schools of European Ethnologies and the Question of ›Latent Ethnicity‹«, *Ethnologia Europaea* 26 (1996) S. 89–96, Y. V. Bromley, »Ethnography and Contiguous Disciplines«, *ibid.* 16 (1986) S. 87–95, ders., *Ethnos und Ethnographie*, Berlin 1977, Chr. Vakarelski, »Notizen über die heutige bulgarische Ethnographie«, *Ethnologia Slavica* 6 (1974) S. 238–242, G. Geana, »Enlarging the Classical Paradigm. Romanian Experience in Doing Anthropology at Home«, *Anthropological Journal on European Cultures* 8 (1999) S. 61–78, L. Jakubowska, »Writing About Eastern Europe. Perspectives from Ethnography and Anthropology«, H. Driessen (ed.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing*, Saarbrücken 1993, S. 143–159 usw.
- 10 Vgl. die vielfach unakademischen Ansichten, die Victor Turner in seinen Schriften vertreten hat (*The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago 1969, *Drama, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982 usw.).
- 11 R. Lindner, »Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß«, *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981) S. 51–66, frei nach Peter Handkes »Die Angst des Tormannes vor dem Elfmeter«.
- 12 P. Metcalf, *Anthropology: the Basics*, London/New York 2006, N. Rapport/J. Overing, *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, London/New York 2006. Charakteristisch für diesen Trend sind die Überlegungen, die Michael Herzfeld, Lehrstuhlinhaber für Social Anthropology an der Harvard University in seinem Buch über die Altstadt von Rethymno anstellt (*A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton 1991). Vgl. auch K.-H. Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München 1993, K.-P. Koeping, »Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft«, H. P. Duerr (ed.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt/M. 1987, S. 7–37.

was mehr zu Protokollen des subjektiven Innenlebens in Reaktion auf die Felderlebnisse oder zu einer Art höheren Reiseberichts führt, aber alle älteren Quellen als ideologisch belastet beharrlich ausklammert, bringt den Volkskundler wiederum in eine privilegierte Position, da seine Sach- und Feldkenntnis unübertroffen ist¹³, und der kultur- und sozialanthropologische Begriffs- und Methodenfundus inzwischen zum Allgemeinwissen der Kulturforschung gehört. Der Volkskundler verfügt auch über die Möglichkeit, zwischen Arbeitsmethoden und -begriffen der »großen« Distanz und der intime Nähe hin- und herzupendeln¹⁴ und sich sein methodologisches Werkzeug je nach Themenstellung sachgerecht und ergebnisorientiert zusammenzustellen.

Während die *Ethnologia Europaea* in ihrem skandinavischen Ansatz der 50er Jahre eine vertraute Forschungstradition darstellt, die von Natur aus vergleichend angelegt war¹⁵, schafft die *Home-Anthropology*¹⁶ und die *European Anthropology*¹⁷ vorwiegend der Amerikaner mit ihrem hochgestochenen Wahrheitsanspruch und dem akademischen und medialen Image der neuen Universalwissenschaft eine Situation, die unter den Vorzeichen der Globalisierung und *westernization* mit akademischem Imperialismus und theoretischem Kolonialismus in Zusammenhang gebracht werden könnte¹⁸. Dabei erweist sich das ab-

13 Vgl. z. B. K. Narayan, »How Native is a ›Native‹ Anthropologist?«, *American Anthropologist* 95 (1993) S. 671–686.

14 Vgl. die Beiträge des Sammelbandes von Klara Löffler (ed.), *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde*, Wien 2001.

15 Trotzdem sind die nationalen Tendenzen seit den 70er Jahren, wie z. B. in Schweden, wieder deutlich ausgeprägt (O. Löfgren, »Linking the Local, the National and the Global. Past and Present Trends in European Ethnology«, *Ethnologia Europaea* 16 (1996) S. 157–162 und ders., »Life after Postmodernity. Volkskunde in the New Economy«, G. M. König/G. Korff (eds.), *Volkskunde* 00, Tübingen 2001, S. 151–162). Zur »Ethnologie europaea« in Auswahl: B. Stoklund, *Europäische Ethnologie*, München 1981, H. Nixdorff/Th. Hauschild (eds.), *Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht*, Berlin 1982, R. Johler, »Telling a National Story with Europe. Europe and the European Ethnology«, *Ethnologia Europaea* 29 (1999) S. 67–74, P. Niedermüller, »Europäische Ethnologie. Deutungen, Optionen, Alternativen«, *Die Wende als Wende?, op. cit.*, S. 27 ff., W. Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München 1999, Chr. Giordano/J. Rolshoven (eds.), *Europäische Ethnologie/Ethnologie Europas*, Fribourg 1999, Kl. Roth, »Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 91 (1995) S. 163–181

16 A. Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, London/New York 1987.

17 V. A. Goddard et al. (eds.), *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries of Conflict*, Oxford 1995, Th. Wilson/M. E. Smith (eds.), *Cultural Change in Europe. Perspectives on the European Community*, Boulder/San Francisco/Oxford 1993, E. Bellier/Th. Wilson (eds.), *Anthropology of the European Union. Building, Imagining and Experiencing the New Europe*, Oxford/New York 2000 usw.

18 Auf der Landkarte des zientifischen Neoimperialismus nimmt sich Europa folgendermaßen aus: »It seems that the map of the discipline shows a prosperous mainland in British, American, and French anthropologies, and outside the archipelago of large and small islands – some of them connected to the mainland by sturdy bridges or frequent ferry traffic, others rather isolated« (T. Gerholm/U. Hannerz, »Introduction: the Shaping of National Anthropologies«, *Ethnos* 47, 1982, S. 5–35). Vgl. auch R. Johler, »Ethnological Aspects of ›Rooting‹ Europe in a ›De-Ritualised‹ European Union«, R. Bendix/H. Roodenburg (eds.), *Managing Ethnicity. Perspectives from Folklore Studies, History and Anthropology*, Amsterdam 2000, S. 171–184.

strakte Begriffsinstrumentarium der »großen« Distanz für die Kulturvölker des Alten Kontinents vielfach als zu grobmaschig und unflexibel, die hohe Neigung zu allgemeiner Theoriebildung auf schmaler empirischer Basis geht vielfach an der Geschichte vorbei¹⁹, die weiterhin eine der Schwachstellen der *case studies* bleibt. Weitere Schwachstellen sind die vielfach ausgeklammerte Komparation, selbst im mikroregionalen Bereich oder bestimmte Phänomene betreffend, sowie die Methoden der Feldforschung, besonders das Verstehen und das Durchschauen von kulturellen Inszenierungen, sei es für den Tourismus, aus regionalem Selbstverständnis heraus, für die Identitätsdarstellung in der Kommunikation, oder als Inszenierung für den Anthropologen selbst²⁰. Nicht alle oralen Autobiographien sind frei von theatralischen Manipulationen des Informationsmaterials, um den Interviewer zu beeindrucken oder sich selbst zu rechtfertigen. Allein die Anwesenheit des orts- und landesfremden Forschers führt vielfach zu einer Verzerrung der Situation. Inzwischen hat man sich freilich auch im letzten griechischen Dorf an die Anwesenheit solcher eigenwilligen Fremdlinge gewöhnt und das Leben geht seinen Gang.

Für die Vergleichende Volkskunde scheint die Situation etwas zu differieren, als sie von vornherein dem komparativen Anliegen einer *Ethnologia europaea* nähersteht. Programatisch ist eigentlich nur der Münchner Lehrstuhl auf die Komparatistik hin angelegt, theoretische Fundierung und eingehendere Methodenproblematik hat im wesentlichen Helge Gerndt geliefert²¹. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als er der Nachfolger am

19 Die Untersuchungen aus der »großen« Distanz bergen ihre eigenen Schwierigkeiten. So z. B. schreibt der afrikanische Literat und Intellektuelle, Prof. an der Universität von Stanford, V. Mudimbe, nach der Lektüre des Buches von Peter Rigby, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, London 1985, sei er zu dem Schluß gekommen, daß es sich um eine der wenigen Monographien afrikanischer Anthropologie handle, wo man nicht entweder an der Aufrichtigkeit des Autors zu zweifeln habe, an seiner Feldkenntnis oder auch an seinem psychischen Gleichgewicht bzw. vor allem an der Authentizität der angeführten Fakten (V. Mudimbe, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa*, Madison 1991, S. 167).

20 A. Lehmann, *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*, Frankfurt/New York 1983, ders., »Rechtfertigungsgeschichten. Über die Funktion des Erzählens eigener Erlebnisse im Alltag«, *Fabula* 21 (1980) S. 56–69, R.-W. Brednich et al. (eds.), *Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung*, Freiburg 1982.

21 H. Gerndt, »Die Anwendung der vergleichenden Methode in der Europäischen Ethnologie«, *Ethnologia Europaea* 10/1 (1977/78) S. 2–32 und ders., »Vergleichende Volkskunde. Zur Bedeutung des Vergleichs in der volkskundlichen Methodik«, *Zeitschrift für Volkskunde* 68 (1972) S. 179–195. »Nicht jedes In-Beziehung-Setzen von Objekten im bestimmten Kontext mit anderen Objekt/Kontext-Konstellationen erfüllt nach Gerndt eo ipso die Grundbedingungen einer vergleichenden Methode. Nur unter der Voraussetzung, daß die Objekte aus ihrem sozial-historischen Kontext heraus interpretiert werden und daß entweder die Objekte selbst oder zumindest die Kontexte vergleichbar sind, ist eine vergleichende Methode sinnvoll«. Solche Vergleichen können im Raum vor sich gehen (Kulturraumforschung), in der Zeit (Kulturgeschichtsforschung) oder im psychischen Feld (Kulturethnologie). Unter den Methoden läßt sich die historische Vergleichung von der typologischen abheben (vergleichbare Objekte ohne die Kontexte) bzw. von einer symbolischen (Objekte in vergleichbaren kulturellen Kontexten) (R.-W. Brednich, »Quellen und Methoden«, in: ders. (ed.), *Grundriss der Volkskunde, op. cit.*, S. 74–94, bes. S. 76). Dieser Entwurf stellt freilich eine Reaktion auf unreflektierte Komparatistik dar und bedarf weiterer Spezifizierung.

Lehrstuhl von Leopold Kretzenbacher ist, dem man wohl das Prädikat des Altmeisters der Vergleichenden Volkskunde und der *Ethnologia europaea* nicht absprechen kann, was eine große Anzahl von Monographien beweist, die in die Antike zurückreichen, nach Byzanz und in die Orthodoxie ausgreifen, und mit besonderer Liebe den südosteuropäischen Raum umfassen²², der für das neue Europaverständnis so wesentlich ist, weil hier manche Institutionen der Volkskultur ins erste Jahrtausend zurückreichen, und durch das Fehlen von Reformation, Gegenreformation und z. T. auch durchgreifender Aufklärung die Frage nach der »Kontinuität« sich anders stellt als in Mittel- und Westeuropa²³. Kretzenbacher hat es vermieden, eine umfassende theoretische Grundlegung seiner komparatistischen Arbeiten vorzulegen, die tatsächlich annähernd den gesamteuropäischen Raum und die gesamteuropäische Geschichte umfassen²⁴. Doch seine Forschungsergebnisse, vor allem aus der Bild- und Legendenforschung, aber nicht nur, sind gestützt auf persönliche Feld-

22 Hier seien einige einschlägigen Monographien mit weiterreichendem Komparationsradius angeführt: *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966, »Südosteuropäische Primitivinstrumente vom »Rummelpott«-Typ in vergleichend-musikvolkskundlicher Forschung«, W. Wunsch (ed.), *Volksmusik Südosteuropas*, München 1966, S. 50–97, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci*, München 1968, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt 1971, *Kettenkirchen in Bayern und in Österreich. Vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der »cinctura« an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden*, München 1973, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, *Mystische Einhornjagd. Deutsche und slawische Bild- und Wortzeugnisse zu einem geistlichen Sinnbild-Gefüge*, München 1978, *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des »Losbetens« zwischen Kirchenlehre und erzählen-dem Volksglauben*, Wien 1980, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerreter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos*, Wien 1983, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, *Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria. Kulturträume, Patronate, Sondermotive der Volksüberlieferungen um Job und sein biblisches und apokryphes Schicksal in den Südost-Alpenländern*, München 1987, *Geheiligt. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien etc. 1988, *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantinisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Herakleios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vaticanum*, München 1995, *Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen*, München 1997, *Sterbekerze und Palmzweig-Ritual beim »Marienod«*. *Zu Apokryphen in Wort und Bild bei koimeesis, dormitio, assumptio der Gottesmutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen*, Wien 1999. Vgl. H. Gerndt et al., *Leopold Kretzenbacher – Vergleichende Volkskunde Europas. Gesamtbibliographie mit Register 1936–1999*, Münster etc. 1999 (mit 417 Eintragungen ohne die Buchbesprechungen, die sich auf mehrere hundert belaufen).

23 Vgl. dazu den Sammelband H. Bausinger/W. Brückner (eds.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin 1969. Zur differentiellen Situation der Kontinuitätsmöglichkeiten in Südosteuropa W. 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, Bd. 1, S. 14 ff.

24 Vgl. die Einleitung in den Band *Ethnologia Europaea*, op. cit.

forschung, minutiöse Quellenerfassung und Bibliographiezusammenstellung sowie umfassende Sprach- und Sachkenntnisse (Altphilologie, Altgermanistik, slawische und romanische Sprachen und Geschichte). Komparative Ausblicke haben auch Leopold Schmidt und Robert Wildhaber geliefert²⁵, Felix Karlinger im romanischen Raum²⁶, unter anderen Vorzeichen auch Ingeborg Weber-Kellermann und Ina-Maria Greverus²⁷, doch kaum jemand hat so umfassend flächendeckend und selbstverständlich grenzüberschreitend gearbeitet wie Kretzenbacher.

Umso erstaunlicher ist es, daß sein Name in den neuen Diskussionen um die *Ethnologia Europaea* überhaupt nicht vorkommt oder nur *in margine* genannt wird. Es scheint, als ob sich die propagierte *Ethnologia Europaea* als europaweite Komparatistik nicht so leicht einlösen ließe, denn die Forschung verbleibt weiterhin vorwiegend in nationalen Bahnen, in Sprachkulturbereichen mit »kleinem Grenzverkehr«. Die europaweiten Migrationsströme lassen freilich die Komponente der Komparation unvermeidlich erscheinen²⁸. Auch die »Wende« in Ost- und Südosteuropa hat zu keiner wirklichen wissenschaftlichen »Wende« geführt, und Komparation wird vielfach auf einer Meta-Ebene betrieben durch die Zusammenstellung von Bänden, in denen Forscher aus verschiedenen Nationen Beiträge über ihr Land liefern²⁹. Doch das sukzessive Zusammenwachsen Europas, zumindest auf einer administrativen und ökonomischen Ebene, aber auch durch Schulprogramme, Tourismus, Information und auf der psychologischen Ebene des (Selbst-)Bewußtseins, gibt der *Ethnologia Europaea* teilweise einen anderen Inhalt, der das Vergleichende auf das Verbindende festlegt und programmatisch auf die Zukunft orientiert ist. Das macht jedoch umfassende europäische Monographien zu spezifischen Themen wie die von Kretzenbacher keineswegs

25 Z. B. L. Schmidt, »Der Eselsreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugsspiel und Maskenbrauch«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) S. 77–98, *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965, »Volksüberlieferung, Kulturaufbau, Weltgefühl. Bemerkungen zu einer Notiz über Schwerttanz und Drachenkampfspiel in Konstantinopel, 1582«, *Dona Ethnologica FS L. Kretzenbacher*, München 1973, S. 34–46. R. Wildhaber, »Zur Problematik eines slowenischen Maskenattributs«, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 56 (1960) S. 40 ff., ders. (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel [1968] usw.

26 Z. B. *Einführung in die romanische Volksliteratur, 1. Teil. Die romanische Volksprosa*, München 1969.

27 I. Weber-Kellermann, »Probleme interethnischer Forschung in Südosteuropa. Eine methodische Betrachtung«, *Ethnologia Europaea* 1 (1967) S. 218–231, dies., *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*, Frankfurt/M. 1978, I.–M. Greverus, »Die Settimana Santa in Sizilien«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 67/XVIII (1964) S. 61–75.

28 Diese Tatsache macht auch die *case studies* zunehmend problematisch, wie überhaupt die lokale Verortung von Bevölkerungsgruppen. Vgl. in Auswahl: M. Auge, *Non-places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, London 1995 (französisch 1992), A. Appadurai, »Global ethnoscares: Notes and queries for a transnational Anthropology«, R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe 1991, S. 191–210, A. Gupta/J. Ferguson, »Culture, power, place: Ethnography at the end of an era«, In: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London 1997, S. 1–29.

29 Vgl. z. B. den Band *Die Wende als Wende?*, *op. cit.*

überflüssig; im Gegenteil: die Erhellung des gemeinsamen Fundaments lassen das »Haus Europa«³⁰ und das Bewußtsein seiner Bewohner stabiler werden. Es darf als historischer Glücksfall aufgefaßt werden, daß nun auch Länder von Ost- und Südosteuropa in die Föderation aufgenommen werden und damit der historische Europabegriff, aus dem Byzanz und die Orthodoxie nicht auszuschließen sind, ja auch die Türkei und der Vordere Osten eine gewisse Europeanähe beanspruchen können, rehabilitiert wurde, der für lange Zeit durch den Eisernen Vorhang auf Mittel-, West- und Nordeuropa reduziert war, hinter dem auch alle orthodoxen Länder zu liegen kamen. Die einzige Ausnahme war hier Griechenland.

Anders war die Ausgangssituation der Kultur- und Sozialanthropologie: Der Verlust der Kolonien hat sie um ihren eigentlichen Forschungsimpetus und ihre natürlichen »Lebensraum« gebracht³¹. Die postkoloniale Wissenschaftsentwicklung in der Dritten Welt hat auch die teilweise Inkommensurabilität von Sichtweisen und Begriffsinstrumentarien deutlich gemacht³², die Vielfalt und Variabilität der zu analysierenden Lebenswelten³³, die Verengung der Wahrnehmung durch die ethnologischen Schulbildungen³⁴, die unausgesprochene und uneingestandene Subjektivität jeglicher Feldforschung aus der »großen« Distanz; auf der Suche nach neuen Anwendungsfeldern ist die heimatlose Disziplin »nach Hause« zurückgekehrt bzw. über den Atlantik und den Ärmelkanal in den Alten Kontinent umgesiedelt, mit großer Vorliebe an die exotischen »margins of Europe«, wo man noch archaische Lebensformen anzutreffen hoffte, die den Eingeborenen vergleichbar sind³⁵. Aufgrund des Kalten Krieges war der Zugriff auf Kommunitäten in Ost- und Südosteuropa beschränkt, und so wurde Griechenland zum Eldorado vorwiegend amerikanischer und französischer Anthropologen, die bisher eine umfangreiche Bibliographie produziert haben³⁶.

30 Vgl. den Katalog der Ausstellung des Hamburger Ethnologischen Museums »Das gemeinsame Haus Europa« und den umfangreichen Katalogband (1248 Seiten) von W. Köpke und B. Schmelz (eds.), *Das gemeinsame Haus Europa*, München 1999 sowie den Beiband *Das gemeinsame Haus – Fundgrube Europa. Bibliographie zur europäischen Kulturgeschichte*, Bonn 1999.

31 Vgl. auch A. Ahmed/C. Shore, *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*, London 1995.

32 Vgl. Mudimbe, *op. cit.*

33 Dies hat Victor Turner in mehreren Monographien zum Gegenstand seiner Ausführungen gemacht. Vgl. wie oben.

34 In einer seiner frühen Studien hat Roland Girtler den Nachweis geführt, daß im Zeitraum 1850 bis 1950 über den gleichen australischen Stamm von Buschmännern ganz verschiedene Theorien und Modelle aufgestellt wurden, die jeweils der ethnologischen »Schule« des spezifischen Forschers entsprach, in welcher er seine Ausbildung genossen hatte; der Forscher im Feld sieht genau das, was er gelernt hat zu sehen (R. Girtler, »Ethnosoziologische »Paradigmata« und ihre wissenssoziologische Dynamik gezeigt am Beispiel der politischen Struktur australischer Wildbeuterguppen«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 26, 1974, S. 567 ff.).

35 Der Ausdruck ist einem Titel von Michael Herzfeld entnommen: *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge U. P. 1987; mit »margins of Europe« ist hier Griechenland gemeint.

36 Vgl. W. Puchner (with the collaboration of Manolis Varvounis), »Greek Folk Culture. A Bibliography of Lite-

Obwohl die *Home Anthropology* und *European Anthropology* eher eine Sekundärentwicklung darstellen, die durchaus für die Kritik der Kultur- und Sozialanthropologie selbst anfällig ist³⁷, beginnt sich der Trend abzuzeichnen, daß das, was in Griechenland passiert ist, auch anderswo eintreffen könnte: die Denunzierung der Volkskunde als ideologisch belastet, theoriefeindlich, überholt³⁸. Man hat jedoch den Eindruck, daß es letztlich dabei weder um die Namen noch um die Inhalte geht, sondern um die Lehrstühle und die Forschungsgelder. Doch in der Anwendung des Begriffsinstrumentariums der »großen« Distanz aus der Kolonialzeit »zu Hause« zeigen sich die Schwachstellen und auch die besondere Geschichtlichkeit der etwas steifen struktural-funktionalen Systembegriffe, die unausgesprochen im Dienste der Manipulierbarkeit und Verwaltbarkeit stehen; die Ergebnisse mancher Untersuchungen sind entweder banal oder ins Theoretische verallgemeinert. Es wird materialarm auf der Basis der *case study* gearbeitet, andere Quellen werden meist vermieden. Belangloses wird für wichtig erachtet, Sachfehler unterlaufen. Komparation auch im regionalen Bereich wird eher vermieden, Verbreitungskarten sind verpönt. Auf Ästhetik läßt man sich ungern ein, Geschichte wird nur einbezogen soweit unbedingt nötig³⁹.

Diese Symptomatologie kennt freilich viele Ausnahmen, wenn man etwa die Historische Anthropologie betrachtet oder die Humangeographie⁴⁰, oder die Arbeiten einzelner charismatischer Forscherpersönlichkeiten. Auch gibt es Gebiete der Volkskultur, wo die Kultur- und Sozialanthropologen auf volkskundliche Quellensammlungen zurückgreifen

ature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922) and the Diaspora. First Part«, *Laographia* 40 (2004-06) S. 545-773, bes. Nr. 1138-1889.

37 D. Gefou-Madianou, »Mirroring ourselves through Western texts: The limits of an indigenous anthropology«, H. Driessen (ed.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*, Saarbrücken 1993, S. 160-177 und dies., »Disciples, discipline and reflection: Anthropological encounters and trajectories«, M. Strathern (ed.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, London/New York 2000, S. 256-277.

38 B. Kirshenblatt-Gimblett, »Folklore's Crisis«, *Journal of American Folklore* 111 (1998) S. 281-327. Vgl. den Sammelband *Επιστημονικό Συμπόσιο: Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Athen 2003, wo die sozialanthropologischen Beiträge der Volkskunde generell Unfähigkeit zur Theoriebildung vorwerfen. In einem Widmungsheft der *Nea Hestia* zum griechischen Volkslied findet sich einleitend die Formulierung, das die Tage der Volkskunde gezählt seien und die Sozialanthropologie ihre Nachfolge bereits angetreten habe (*Νέα Εστία*, Bd. 154, Heft 1762, Dez. 2003, S. 755-891, bes. S. 755).

39 W. Puchner, »Ideologische Dominanten in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert«, *Zeitschrift für Balkanologie* 35 (1999) S. 46-62, ders., »Η λαογραφία στον 21^ο αιώνα«, *Laographia* 40 (2004-06) S. 13-20.

40 Z. B. die Arbeiten von Helmut Riedl und seinen Schülern über Griechenland in den Publikationsreihen der Salzburger Beiträge zur Geographie des Mediterranen Raums, den Salzburger Geographischen Arbeiten und den Salzburger Geographischen Materialien: vor allem die *Beiträge zur Landeskunde Griechenlands I-VI* (1979, 1981, 1989, 1993, 1995, 1998) sowie die Monographien über Santorini und Mykonos (1980), Syros (1981), Naxos (1982), Siphnos (1983), Athen (1986), Seriphos (1986), Epanomi und Nea Kallikrateia (1988), Attika (1990), Thasos (1994).

müssen, wie etwa die Liedforschung⁴¹ bzw. die Folklore im allgemeinen. Generell lassen sich wenig länderübergreifende Aussagen machen, wie sich das Zusammenspiel von *Home* oder *European Anthropology*⁴² und Europäischer Volkskunde/Ethnologie entwickeln wird, da sie im Grund denselben Forschungsgegenstand haben und mit ähnlichen Mitteln arbeiten. Es scheint jedoch allgemein für die europäischen Ethnologen/Volkskundler eher leichter zu sein, sich das Methoden- und Begriffsarsenal der Kultur- und Sozialanthropologie anzueignen, was für die Theorie der Kulturanalyse als polymethodischem Unterfangen ohnehin unumgänglich ist, als für die Kultur- und Sozialanthropologen, sich mit historischen und volkskundlichen Quellen und Arbeitsweisen (kritisch) anzufreunden, die als ideologieverdächtig abgetan werden. Das Argument der Ideologielastigkeit zwingt freilich jedem Historiker ein Lächeln ab, denn es gibt kaum Quellen der Historiographie, die nicht kritisch zu hinterfragen sind und auf deren Aussagen man sich blind verlassen könnte. Überdies hat gerade die deutsche Volkskunde in den letzten Jahrzehnten stärker in Vergangenheitsbewältigung investiert⁴³ als jegliche Spielart der Kultur- und Sozialanthropologie, deren koloniale Vergangenheit noch vielfach aufzuarbeiten ist.

Namen also. Doch Schall kann Bedeutungen indizieren und Rauch kann ein Zeichen sein. Insofern ist der Streit um die Namen auch ein Ringen um die Kraft der Symbole

-
- 41 Dies gilt in besonderem für die Arbeiten von Michel (Guy) Saunier und E. Karagiannis-Moser. Vgl. in Auswahl: G. Saunier, *Les chansons de nocés à thèmes funebres. Recherches sur la famille et la société grecques*, Paris 1968, »Adikia«. *Le Mal et l'Injustice dans les Chansons Populaires Grecques*, Paris 1979, *Της Ξενιτιάς*, Athen 1983, »Perspectives de la recherche sur les chansons populaires grecques«, *Revue des Études Néo-Helléniques* 2 (1993) S. 9–38, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα Μοιρολόγια*, Athen 1999, der Sammelband von Studien *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, E. Karagiannis-Moser, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997, sowie die Studien im Sammelband *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005. Zur Forschungsübersicht vgl. W. Puchner, »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 223–294 und ders., »Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970–2000. Τάσεις – μέθοδοι – προβληματισμοί«, *Laographia* 40 (2004–06) S. 257–412.
- 42 Th. Schippers, »A History of Paradoxes. Anthropologies of Europe«, H. F. Vermeulen/A. A. Roldan (eds.), *Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European Anthropology*, London/New York 1995, S. 234–246.
- 43 Beginnend mit H. Bausinger, »Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde«, *Zeitschrift für Volkskunde* 61 (1965) S. 177–204. Weiters in Auswahl: R.-W. Brednich, »Das Weigelsche Sinnbildarchiv in Göttingen. Ein Beitrag zur Geschichte und Ideologiekritik der nationalsozialistischen Volkskunde«, *ibid.* 81 (1985) S. 22–39, W. Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Frankfurt/M. 1971, W. Jacobeit/U. Mohrmann, »Zur Geschichte der volkskundlichen Lehre unter Adolf Spamer an der Berliner Universität (1933–1945)«, *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 23 (1982) S. 283–298, A. Oesterle, *Anpassung und Widerstand. Zur Biographie John Meiers*, unveröff. Tübingen 1987, *Volkskunde an der Münchner Universität 1933–1945*, München 1986, U. Jeggle, »Volkskunde im Nazismus«, 3. Kap. aus »Volkskunde im 20. Jh.«, R. W. Brednich (ed.), *Grundriss der Volkskunde*, *op. cit.*, S. 51–72, bes. S. 59–65, H. Gerndt (ed.), *Volkskunde und Nationalsozialismus*, München 1987, W. Jacobeit/H. Lixfeld/O. Bockhorn (eds.), *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar 1994, J. R. Dow/H. Lixfeld (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in the Third Reich*, Bloomington/Indianapolis 1994, usw.

und das Image der Zeichen. Unter diesem medialen Aspekt kann die Volkskunde nicht mithalten, da sie einen Begriff im Namen führt, den es nicht mehr gibt, es sei denn man recurriert auf die politische Philosophie der Romantik. Die teilweise Beibehaltung des Namens beruht auf einem akademischen Konsens, der sich nach so vielen Diskussionen in der Folge von 1968 herausgebildet hat. Kultur- oder Sozialanthropologie ist a priori ein medienwirksameres Konzept, umfaßt es doch im Titel schon den Gesamtmenschen. *Ethnologia Europaea* hat den Vorteil der Affinität der Ethnologie zur Volkskunde (die ältere deutschsprachige Verwendung für die Wissenschaft von den nichteuropäischen Völkern bildet eher eine Ausnahme) und die programmatische Zukunftsperspektive, ein Fach zu sein, das für das weitere Zusammenwachsen Europas arbeitet⁴⁴. Was hinter diesen Namensschildern wirklich betrieben wird, darüber geben die Veröffentlichungen Aufschluß; und dies kann großteils unabhängig von der Bezeichnung sein.

SÜDOSTEUROPÄISCHE UND MEDITERRANE PERSPEKTIVEN

Im Rahmen der komparativen Balkanistik ist immer schon auch Volkskunde betrieben worden, und wichtige Namen der Balkanologie wie Alois Schmaus, Anton Cvijić, Josef Matl, Milovan Gavazzi, Michael Arnaudov, D. Antonijević, Leopold Kretzenbacher u. a. waren vorwiegend und zumindest auch Volkskundler. Die kulturspezifischen Gegebenheiten des Balkanraums – Überschneidung von Sprachen, Kulturen, Religionen und Konfessionen auf z. T. engstem Raum, Relativität von wechselnden Grenzen und administrativen Einflußbereichen, das römisch-byzantinische Fundament und die Jahrhunderte der Türkenherrschaft, das Fehlen von Reformation, Gegenreformation und z. T. Aufklärung, die Erringung der staatlichen Unabhängigkeit erst im 19. Jh. usw. – mit der höheren Geschichtslastigkeit (Gegenwärtigkeit des Vergangenen), der Armut an Institutionen vor allem in der Türkenzeit und der gravierenden Rolle der Familie (Großfamilie) führen zur Tatsache, daß Fragenkomplexe wie Kontinuität von Traditionen, Schriftlichkeit/Oralität, die zeitliche Kapazität der Überlieferung, die Tradierung von Institutionen, Texten und Riten des Ersten Jahrtausends bis zum Beginn des 20. Jh.s usw. a priori anders eingeschätzt werden müssen als in Mittel- und Westeuropa⁴⁵.

Anders im Mittelmeerraum und den Wissenschaften, die der *méditerranité* verpflichtet sind. Vergleichende Perspektiven sind weniger in volkskundlichen Arbeiten zu finden⁴⁶

44 R. Johler, »Telling a National Story with Europe. Europe and the European Ethnology«, *Ethnologia Europaea* 29 (1999) S. 67–74.

45 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit., S. 14 ff., ders., *To laïkó théatro sthn Elláda kai sta Balánia. Synagoriká meléti*, Athen 1989, S. 19–26 (mit der einschlägigen Bibliographie).

46 Eine Ausnahme bilden z. B. die Wallfahrts- und Votivstudien von R. Kriss und H. Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neobellenica. (Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und Unteritalien)*, Wien 1955 und dies., »Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens«, *Rhei-*

als in sozialanthropologischen. Dafür stehen die Namen von Peristiany⁴⁷, Pitt-Rivers⁴⁸, Damianakos⁴⁹, Sant Cassia⁵⁰, McNeill⁵¹ u. a.⁵². Doch scheint die historische Relevanz und Signifikativität der Völker und Kulturen, die rund um das Mittelmeerbecken lagern, noch keine ausreichende Basis für eine gewisse Dichte der Vergleichbarkeit abzugeben, wie sie etwa auf dem linguistischen Sektor der balkanische Sprachenbund bietet. Die Achsen der Komparabilität beruhen demnach in sozialen Werten wie Ehre und Schamhaftigkeit, in Verwandtschaftsnetzungen und der Rolle der Familie, in extrovertierter Emotionalität und dem Leben »vor der Haustür« usw. Die klassischen Fragefelder der Kultur- und Sozialanthropologie zusammen mit der strukturalistischen Herangehensweise sind hier etwa ab 1960 nachzuweisen.

In der Balkanologie sind solche Methoden schon früher, vor allem in der Linguistik anzutreffen, im Vergleich der Volkslieder etwa durch K. Dieterich schon um die Jahrhundertwende⁵³, oder durch Philip Mosely in der Zwischenkriegszeit⁵⁴, der vor allem den Verbreitungsradius und die temporären Erscheinungsformen der stark mythisierten *zadruga*-Großfamilien untersucht hat⁵⁵. Es handelt sich weder um eine serbische oder südslawischen Spezialität, sondern ist gleichfalls anderswo anzutreffen, kennt also keine spezifische ethnische Zugehörigkeit, noch ist sie in den Kerngebieten ihrer Verbreitung immer und überall manifest. Ihre Erscheinung und Funktion ist als Überlebens- und Sicherungsstrategie sowie als Produktionseinheit an die Unsicherheit der Zeiten und das Fehlen anderer Institutionen gebunden; ihre Aufgaben werden anderswo von der Dorfkommunität und

nisches Jahrbuch für Volkskunde 12 (1961) S. 135–210, dies., *Volks Glaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960/62. Siehe auch L. Kriss-Rettenbeck, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich/ Freiburg 1972.

- 47 J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965, ders. (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976.
- 48 J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963.
- 49 St. Damianakos (ed.), *Aspects du changement social dans la campagne grecque*, *Greek Review of Social Research*, Numéro special, Athènes 1981, *Théâtre d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986.
- 50 P. Sant Cassia/C. Bada, *The Making of Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge 1992, P. Sant Cassia, »Property in Greek Cypriot Marriage Strategies 1920–1980«, *Man* (n. s.) 17 (1982) S. 643–663.
- 51 J. R. McNeill, *The Mountains of the Mediterranean World. An Environmental History*, Cambridge 1992.
- 52 O. Katsiardi-Hering, »Historische Familienforschung in Südosteuropa. Pluralität der Forschungstendenzen im internationalen Kontext«, *Historische Anthropologie* 5/1 (1997) S. 139–155.
- 53 K. Dieterich, »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 2–4 (1904) S. 145–155, 272–291, 403–415.
- 54 *Communal Families in the Balkan, the Zadruga*. Essays by Philip Mosely and essays in his honor, Notre Dame, Indiana 1976.
- 55 Vgl. vor allem seine Aufsätze »The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint-Family in the Balkans and Its Recent Evolution« und »The Distribution of the Zadruga within Southeastern Europe« in *Communal Families in the Balkan, the Zadruga*, *op. cit.*, S. 19 ff. und 58 ff.

ihrer Selbstverwaltung übernommen⁵⁶. Noch ist sie von temporärer Stabilität gekennzeichnet: *extended families* in Form der *zadruga* können durch den Generationswechsel auseinanderbrechen in kleinere Einheiten, die sich auch neuerlich wiederzusammenschließen können, wenn die voraussetzenden Bedingungen für einen solchen Prozeß eintreffen. Die Vernetzungsstrategien in einer institutionsarmen Gesellschaft während der Türkenzeit, in den Anfangszeiten der Nationalstaatlichkeit und in der nachkommunistischen Phase umfassen nicht nur die Blutsverwandtschaft, sondern auch die spirituelle Verwandtschaft wie Taufpatentum und Wahl- oder Blutsbrüderschaft⁵⁷, ja selbst Milchbrüderschaft⁵⁸. Allein kann niemand überleben; die kleinste soziale Einheit der individuellen Identität ist die Generationen-Familie, selten die mittel- und westeuropäische Kernfamilie. Dies äußert sich im Begriff des »Fremden«⁵⁹, der schon mit dem Nachbarn beginnt. Zu diesen Überlebensstrategien kommen noch soziale Mechanismen der Selbstverwaltung wie Nachbarschaftshilfe, Nothilfeverpflichtung, Kollektivhaftung bei den fiskalen Abgaben während der Türkenzeit usw.⁶⁰ Sonderfälle bilden auch die privaten Schlichtungen im Falle der *vendetta*-Ketten in Nordalbanien, Westkreta und Mani, wo die herumreisenden »Alten« ihren Rat geben oder der Ritus des »psychiko« eingesetzt wird, wo der jeweils letzte in die Racheakte verwickelte »Mörder« von der Familie des Opfers an Sohnes statt aufgenommen wird⁶¹. Solche Mechanismen treten in Kraft, wenn die Ketten der Rache- und Vergeltungsakte die männliche Bevölkerung der Region oder des Dorfes zu dezimieren drohen⁶².

Solche Phänomene sind immer wieder untersucht worden, zuletzt von E. P. Alexakis⁶³. Vergleichende Untersuchungen hat natürlich die Transhumanz hervorgebracht, der A.

56 Vgl. jetzt die ausgezeichnet belegte Monographie zu den Familienstrukturen in den Ostrhodopen auf der nördlichen bulgarischen Seite von U. Brunnbauer, *Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./ 20. Jahrhundert)*, Wien etc. 2004, S. 23 ff.

57 Vgl. L. Kretzenbacher, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, München 1971, »Serbisch-orthodoxe ›Wahlverbrüderung‹ zwischen Gläubigenwunsch und Kirchenverbot von heute«, *Südost-Forschungen* 38 (1979) S. 163–183, W. Puchner, »Griechisches zur *adopio in fratrem*«, *ibid.* 53 (München 1994), σσ. 187–224.

58 Im Band von E. P. Alexakis, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Athen 2001 (vgl. meine Bespr. in *Südost-Forschungen* 61/62, 2002/03, S. 489–493).

59 W. Puchner, »Das Motiv des ›Fremden‹ (xenos) und der ›Fremde‹ (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 73–88.

60 K. Kaser/S. Gruber/R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien etc. 2003, S. 40 ff., 151 ff. und *pass.*

61 E. P. Alexakis, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980, mit der reichhaltigen älteren Bibliographie.

62 Alexakis, *op. cit.*

63 Alexakis, *op. cit.*

Weigand schon Ende des 19. Jh. im Falle der Vlachen und Aromunen nachgegangen ist⁶⁴, dann aber mit besonderer Gründlichkeit über die Wanderhirten der Sarakatsanen Angeliki Hatzimichali⁶⁵ und nach dem Zweiten Weltkrieg durchaus im Sinne des französischen Strukturalismus Kavadias⁶⁶. Wesentliche *case studies* und Regionalstudien haben A. Stahl und Joel Halpern schon früh geliefert⁶⁷. Anthropologische Fragestellungen tauchen in Periodika wie den kroatischen *Narodna Umjetnost*, der ungarischen *Ethnographia*, den serbischen *Balkanica* und den bulgarischen *Bŭlgarski Folklor* und *Bŭlgarski Etnografija* auf. Neuere Periodika wie die deutsch/bulgarischen *Ethnologia Balkanica*⁶⁸, *Kodovi Slovenskikh Kultura*⁶⁹, *Peri Thrakis*⁷⁰ usw., neben den traditionellen eher historisch ausgerichteten *Südost-Forschungen* und der eher balkanlinguistisch geprägten *Zeitschrift für Balkanologie*, haben durchaus interethnische Ausrichtung und überwinden gleich mehrfach die nationalen und nationalistischen Grenzziehungen.

Dazu treten noch vielversprechende Neuansätze wie die Grazer Schule der Historischen Anthropologie Südosteuropas; das Konzept geht von der regionalen Mikroforschung aus und endet bei strukturellen Weitraumvergleichen von Familientypologien, Produktionsstrategien, Kommunitätsprofilen usw., die im Falle der Berggesellschaften auch bis in die Alpen, die Anden und den Himalaja reichen⁷¹. Die akribische Miteinbeziehung von Lokalgeschichte, historischen Statistiken und administrativen Aufzeichnungen, Gesetzeserlassen, Reiseberichten, Literaturdarstellungen, Bibliographie und Abfrageaktionen mit statistischer Auswertung sowie einführender Beobachtung im Feld, führen zu einer neuen Qualität der Darstellung und entmystifizieren eine Reihe von Klischees der nationalen Geschichtsschreibung, gehen aber auch über manche Berührungspunkte der Volkskunde hinaus, wenn z. B. ohne Scheu von »Dorfgemeinschaften« gesprochen wird. Der Ausdruck entspricht, zumindest im türkenzeitlichen Balkanraum, am besten der administrativen Minimalmonade mit ihren Strategien der interfamiliären Solidarität, dem regionalen Selbstbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl. Karl Kaser hat eine ganze Reihe

64 G. Weigand, *Die Aromunen*, 2 Bde., Leipzig 1894/95.

65 A. Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957.

66 G. B. Kavadias, *Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Saracatsanes de Grèce*, Paris 1965.

67 H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque, monographie sociologique*, Bucarest 1939, ders., *Sociétés traditionnelles balkaniques*, Paris 1979, *Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe*, New York 1986, J. Halpern, *A Serbian Village: Social and Cultural Change in a Yugoslav Community*, New York 1956.

68 Seit 1997 als »Journal of Balkan Ethnology« geführt, nach dem dritten Band auf »Journal for Southeast European Anthropology« umgetauft.

69 Seit 1996 in Belgrad herausgegeben von Dejan Ajdačić, das editorial board sitzt in Belgrad und Moskau. Der englische Titel: »Codes of Slavic Cultures. Journal of Slavic Folkloristics and Ethno-Linguistics«.

70 Seit 2001 im nordgriechischen Xanthi vom Thrakischen Kultur- und Entwicklungszentrum herausgegeben, mit programmatisch grenzüberschreitenden Zielen; die veröffentlichten Arbeiten erstrecken sich auf die gesamte Altlandschaft Thrakien und Istanbul selbst.

71 Brunnbauer, *op. cit.*, Kaser, *op. cit.*

von Monographien dieses Profils vorgelegt und auch Sammelbände herausgegeben⁷²; Ulf Brunnbauer hat letzthin eine eindrucksvolle Regionalstudie zu den Familientypen in den Ostrhodopen vorgelegt, die die übliche *case study* weit übersteigt und vor intrabalkanischen Vergleichen aber auch typologischen Weitraumbezügen nicht haltmacht. In der Literaturbeherrschung über andere Balkangebiete macht sich noch ein gewisses Defizit bemerkbar⁷³, doch wird hier demonstriert, wie anthropologische Methoden und Fragestellungen die (keineswegs ideologiefreien) Lokal- und Regionalgeschichten in ihre Forschungsstrategien und ihren Quellenhorizont miteinbeziehen und wie man von volkskundlichen Quellen- und Archivbeständen, Zeitungsartikeln, Reiseberichten, älteren volkskundlichen Lokalartikeln usw. fruchtbar (und natürlich kritisch) Gebrauch machen kann, ohne sich von ihrer Ideologielastigkeit, den Interpretationszwängen der Zeit oder des Autors, der mangelnden Zuverlässigkeit im allgemeinen Ergebnisse diktieren zu lassen, die nicht den Tatsachen entsprechen. Hier stellt es sich z. B. heraus, daß manche orale Biographie oder mündliche Angabe in eklatantem Gegensatz zur aus den Quellen rekonstruierbaren Realität stehen kann; diese individuellen oder auch kollektiven Eigeninterpretationen sind selbst einer Interpretation bedürftig. Manche der vorgetragenen Thesen sind freilich noch Zukunftsmusik und bedürfen der Abstützung durch detaillierte Forschung, doch scheint hier eine Qualitätsstufe und Aussagehaltigkeit erreicht, die zwischen der Tendenz zu raschen Verallgemeinerungen in der theoretischen Kultur- und Sozialanthropologie und der eng gefaßten *case study* vermittelt. Aus der berühmten Fallstudie von Ernestine Friedl über ein böotisches Dorf im Einzugsbereich von Athen 1965⁷⁴ ist z. B. wenige Jahre später ein Artikel hervorgegangen, der die Vitrinenhaftigkeit der Patriarchalität überhaupt und der Mannesrollen in traditionellen Gesellschaften aufzeigt, während hinter den vier Wänden vielfach das schwache Geschlecht in vielen und wesentlichen Angelegenheiten der Familie das Sagen hat⁷⁵. Ganz zu schweigen von dem der balkanischen Patriarchalität zugrundeliegenden zweiten Wertsystem, das die Krisenpunkte des menschlichen Lebens, Geburt, Hochzeit, Krankheit, Tod, Beziehung zum Jenseits, ganz in die Hände der alten und

72 *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats*, Wien etc. 1992, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Wien etc. 1995, *Freier Bauer und Soldat. Die Militarisierung der agrarischen Bevölkerung an der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535–1881)*, Wien etc. 1997, *Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900)*, Wien etc. 2000, *Südosteuropäische Geschichte und Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*, Wien/Köln 2000, *Freundschaft und Feindschaft auf dem Balkan. Euro-balkanische Herausforderungen*, Klagenfurt/Celovec 2001, Mitherausgeber von Sammelbänden wie *Albanien. Stammesleben zwischen Tradition und Moderne*, Wien etc. 1995, *Stammesgesellschaften in Nordalbanien. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861–1917)*, Wien etc. 1996, *Between the archives and the field: a dialogue on historical anthropology of the Balkans*, Belgrade/Graz 1999 sowie den oben zitierten Sammelband einer Einführung in die Historische Anthropologie Südosteuropas.

73 Vgl. meine Buchbesprechung in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVIII/107 (2004) S. 275–279 und ausführlicher in *Laographia* 40 (2004–06) S. 1061–1069.

74 *Vasilika. A village in modern Greece*, New York 1965.

75 »The Position of Women: Appearance and Reality«, *Anthropological Quarterly* 40/3 (1967) S. 97–108.

erfahrenen Frauen legt⁷⁶, ein Wertsystem, das in den Riten mit ausschließlich femininer Beteiligung zum Tragen kommt⁷⁷.

DER FALL GRIECHENLAND

Griechenland bildet insofern einen Sonderfall, als es für lange Zeit das einzige südost-europäische Land gewesen ist, daß der westlichen Hemisphäre zugeordnet war, obwohl ihm von seiner Geschichte und geographischen Lage her eher eine Drehscheibenfunktion zwischen Ost und West zukommt. Die mediterranen Verbindungen waren durch die Lateinerherrschaft nach 1204 und die Venezianerherrschaft auf Kreta (bis 1669), Zypern (bis 1571) und den Jonischen Inseln gegeben (früher auch Euböa u. a. Inseln, Franzosen und Genueser auch auf den Kykladen und Chios), während der Rest des heutigen Staatsterritoriums nach dem Fall von Byzanz dem Osmanischen Reich zufiel⁷⁸. Somit stand Griechenland als ein für Mittel- und Westeuropa bzw. die Westliche Welt eher untypisches Land, mit seinem vorwiegend byzantinisch-orthodox-türkenzeitlichem Kulturprofil und dem antiken Erbe, das die Philhellenenbewegung vor und nach der Griechischen Revolution von 1821 der europäischen Öffentlichkeit als Pflichtschuld der Hilfestellung des Abendlandes ins Bewußtsein brachte⁷⁹, für die sozialanthropologische Feldforschung offen; Naturschönheiten, Altertümer, die Freundlichkeit der Leute und die traditionelle *philoxenia* führten darüber hinaus zu einem *boom* von Feldforschungen aller Schattierungen⁸⁰. Dazu kam noch die Präsenz von fast etwa vier Millionen Griechen in Amerika, die das Interesse der Forscher auf dieses kleine Land mit der großen Vergangenheit und ihren exotischen *Zorba*-artigen Einwohnern auf sich zog. Von einer Rezeption der eigentlichen griechischen Volkskunde wurde vorerst Abstand genommen. Die Bibliographie von Julia Miller zur Greek Folklore⁸¹, umfaßt ganze zwei griechischsprachige Studien zur griechi-

76 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.

77 W. Puchner, »Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976) S. 146–170, ders., »Normative Aspekte der Frauenrollen in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums«, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Berlin 1987, S. 133–141.

78 G. Stadtmüller, *Geschichte Südosteuropas*, München/Wien 1976, E. Eickhoff, *Venedig, Wien und die Osmanen. Umbruch in Südosteuropa 1645–1700*, München 1973.

79 R. Quack-Eustathiades, *Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes 1821–1827*, München 1984, W. Puchner, »Die griechische Revolution von 1821 auf dem europäischen Theater. Ein Kapitel bürgerlicher Trivialdramatik und romantisch-exotischer Melodramatik im europäischen Vormärz«, *Südost-Forschungen* 55 (München 1996), ss. 85–127 (mit reichhaltiger Bibliographie zum europäischen Philhellenismus).

80 Vgl. Puchner, »Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature«, *op. cit.*

81 J. E. Miller, *Modern Greek Folklore. An Annotated Bibliography*, New York/London, Garland Publishing 1985, 433 Eintragungen.

schen Volkskunde, kaum eine einzige nicht-englischsprachige, und überwiegend Publikationen über Amerika-Griechen oder von Amerika-Griechen⁸². Im Zuge der Ideologiekritik gegen nationalistische Forschung, der auch ein Alan Dundes erlegen ist⁸³, wurden die reichhaltigen Ergebnisse dieser traditionsreichen Wissenschaft, die im 19. Jh. als Reaktion auf die Fallmerayer-Thesen, daß in den Adern der Neugriechen kein einziger Tropfen altgriechischen Blutes mehr fließe⁸⁴, ähnlich wie auch die historischen Wissenschaften, die dem Kontinuitätsaxiom der offiziellen Staatsideologie verpflichtet waren⁸⁵, einfach beiseitegelegt und werden heute noch ungenutzt zitiert. Diese ideologische Hilfestellung der Wissenschaften und Künste in der Zeit der »Wiedergeburt« der Balkanstaaten ist freilich ein gemeinsamer Zug fast aller Balkanvölker im 19. Jh., ob sie nun dem Halbmond oder dem Doppeladler unterstanden haben; im zweiten Fall waren es nicht militärische Operationen, die zur territorialen Unabhängigkeit führten, sondern Revolten gegen die deutschsprachige Hegemonialkultur und die Zensur, die die nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen der Länder der Habsburger Monarchie im 19. Jh. kennzeichnen⁸⁶. Die sukzessive Ablösung aus dieser ideologischen Hilfestellung im Laufe des 20. Jh.s, durch Forscherpersönlichkeiten wie Nikolaos Politis, Stilson Kyriakidis, Georgios Megas und anderen ist im 24. Kap. deutlich dargestellt und braucht hier im Detail nicht analysiert zu werden⁸⁷. Es ist freilich zu betonen, daß das griechische Kontinuitätskonzept nicht das gleiche Schicksal wie die Germanische Mythologie der Brüder Grimm erfahren kann, und einfach durch das Gegenkonzept einer Diskontinuität zu ersetzen ist, wie dies manche Sozialanthropologen vorschlagen, denn manche Teile der griechischen Volkskultur, wie Klage-Habitus, Begräbnisriten und Eschatologie, Sprichwörter, z. T. auch Rhythmus- und Tanzformen u. a. scheinen tatsächlich ins Altertum zurückzureichen⁸⁸. Und über das Kontinuum der griechischen Sprache kann sich niemand hinwegsetzen.

Also gilt es zu differenzieren: archaische Vorstellungen wie das Jenseits im Hades haben nicht einmal christliche Überformungen erlebt⁸⁹, andere Institutionen wie die von

82 Vgl. meine Buchbesprechung in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXI/90 (1987) S. 347–349.

83 A. Dundes, »Modern Greek Folklorists: an Outsider's View«, *Laographia* 39 (1999–2003) S. 55–75.

84 J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, 1. Teil, Stuttgart/Tübingen 1830. Dazu im historischen Kontext nun E. Skopetea, *Fallmerayer. Τεχνάσματα του απεικόνιτου δέους*, Athen 1997.

85 G. Veloudis, »Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus«, *Südost-Forschungen* 39 (1970) S. 43 ff. (in Griechisch als selbständige Publikation Athen 1982).

86 Zum balkanweiten Vergleich W. Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*, Frankfurt/M. etc. 1993.

87 Vgl. auch W. Puchner, »Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jh.«, *op. cit.*

88 Vgl. in Auswahl: M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2nd ed. revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos, Lanham etc. 2002 (erste Auflage 1973), H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979, S. Baud-Bovy, *Δοξίμο για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Nauplion 1984.

89 Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*, *op. cit.*

der Kirche gesegnete Wahlbruderschaft⁹⁰ oder die »Rosalien« gehen auf die hellenistisch-römische Zeit zurück⁹¹, andere Teile der Volkskultur auf das byzantinische Jahrtausend⁹², auf die Venezianer- und Türkenherrschaft, auf die Verbürgerlichung im 19. und 20. Jh. usw. Französische und amerikanische Kultur- und Sozialanthropologen sind rasch bei der Hand, den historischen Ballast über Bord zu werfen, um ungestört ihre Modelle »am Feld« demonstrieren zu können. Die Diskussion um die Nationalbezeichnung der Griechen, Hellenen oder Rhomäer⁹³, wie sie Michael Herzfeld ausgelöst hat⁹⁴, indem er sämtliche historischen und philologischen Argumente über den Haufen geworfen hat⁹⁵, ist ein gutes Beispiel dafür⁹⁶. Diese reichlich verspätete Nationalismuskritik hat auch in griechischen Kreisen um sich gegriffen (Damianakos, Dermentzopoulos u. a.), was freilich nur dem Geschichtsdefizit der anthropologischen Forschung anzulasten ist. Das zeigt z. B. eine

90 Puchner, »Griechisches zur *adoptio in fratrem*«, *op. cit.*

91 W. Puchner, »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 46 (1987) S. 197–278. Vgl. hier Kap. 2.

92 P. Schreiner, »Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse*, Jahrgang 2001, Nr. 9, S. 569–662 (auch als selbständige Publikation). Vgl. auch meine Anzeige in *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003) S. 785–786 und *Laographia* 40 (2004–06) S. 813–826.

93 Die wesentlichen Aussage dazu hat schon Karl Krumbacher getroffen: »Gewiß fühlten sich die Griechen politisch als Römer, und der Name Rhomäer behauptete sich durch die Schreckenszeit der Türkenherrschaft hindurch bis auf den heutigen Tag als die wirklich lebendige und am weitesten verbreiteten Benennung des griechischen Volkes, neben welcher das da und dort vorkommende *Γραικοί* eine geringe und das durch die Regierung und die Schule künstlich wieder eingeführte *Ἕλληνες* gar keine geschichtliche Bedeutung hat. Aber gerade der Umstand, daß noch die heutigen Griechen sich Rhomäer nennen, mahnt uns zur vorsichtigen Beurteilung der Bedeutung dieses Namens im Mittelalter. Es ist kein Zweifel, daß der ursprüngliche Sinn desselben nach der vollständigen Gräzisierung des Ostrieches dem Bewußtsein des Volks allmählich entschwand und daß man später unter einem Rhomäer mehr und mehr den *griechisch* sprechenden Bürger des Römerreiches, und schließlich den *Griechen* überhaupt verstand« (K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, S. 3). Der Ausdruck »Hellene« findet sich in der Volkskultur in pontischen Akritis-Liedern und Sagen um riesenhafte Vorfahren, die die Bauwerke der Antike hinterlassen haben sollen (Joh. Th. Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967).

94 »Romios is to Ellinas as inside to outside as female is to male as self-knowledge is to self-display ...« (M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass, Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge 1987, S. 113, schon in der Monographie *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin 1982, S. 18 ff.).

95 Zur Bibliographie der Kontroverse um 1900 vgl. auch N. Politis, »Ἕλληνες, ἢ Ρωμιοί;«, veröffentlicht in *Λαογραφικά Σύμμικτα*, Athen 1920, S. 122–133 sowie die Bibliographie von M. Mantouvalou, »Ρωμαίος – Ρωμῶς και Ρωμιόσση. Κοινωνική βιβλιογραφία«, *Mantatophoros* 22 (1983) S. 34–72. Zum Thema differenzierend auch A. Kyriakidou-Nestoros, »Ρωμιοί, Ἕλληνες και φιλῆλληνες [1966]«, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Athen 1975, S. 221 ff. und *pass.*

96 Vgl. die vernichtende Kritik von O. Sant Cassia/C. Bada, *The Making of the Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge 1992, S. 254 ff., daß es sich dabei um ein strukturalistisches Konstrukt handle, das keiner Wirklichkeit entspreche. Vgl. auch meine Einwände in *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 254.

Gegenüberstellung der Monographien von Michael Herzfeld und Alexis Politis zu den ersten griechischen Volksliedsammlungen⁹⁷, die in Wien und Paris erstellt wurden. Im ersten Fall werden die Prologe unter dem Aspekt der Nationalismuskritik untersucht, im zweiten Fall wird die Sammlung von Werner von Haxthausen und Claude Fauriel in ihrer Entstehung und Funktion untersucht⁹⁸: nach Herderscher Auslegung war die Existenz einer Volkspoese Beweis für die Existenz eines Kulturvolkes und damit seines Anspruchs auf Selbstbestimmung und territoriale Unabhängigkeit⁹⁹. Volksliedsammlungen waren ein eminent politisches Unterfangen. Der Nachweis der Kontinuität zum Altertum war für die Neugriechen in ihrem Zwergstaat nach 1830 eine notwendige Strategie der Sympathiesicherung im philhellenischen Europa, um nicht gleich wieder als kleine Figur auf dem Schachbrett der Großmächte um die Anatolische Frage aus dem Feld geschlagen zu werden¹⁰⁰. Es ist leicht, Nationalismuskritik ohne historisches Verständnis zu betreiben, ohne die historische Rolle der Nationen in der Herausbildung der europäischen Kultur zu würdigen¹⁰¹, entspricht aber keineswegs dem heutigen Wissensstand und europäischem Selbstverständnis. Hier entspricht die europäische Perspektive nicht der amerikanischen: die Länder des Kontinents sind trotz aller Migrationsbewegungen noch einigermaßen weit davon entfernt, übergreifende interethnische *melting pots* zu bilden, in denen Ethnozentrismus und andere trennenden Identifikationsgruppierungen bloß die reibungslose Symbiose der *citizens* unterminieren und die zentrale Administration erschweren. Dem Erinnern der *roots* sind hier ideologische Barrieren des amerikanischen Nationalismus vorgegeben. Das Vereinte Europa wird vermutlich an wesentlich mehr kulturellen Differenzierungen festhalten, als dies in den USA der Fall ist.

Das Überstülpen westlicher Modelle auf Gesellschaftsstrukturen, die sich in einem Zwischenbereich befinden, in einem Stadium oberflächlicher Verbürgerlichung und nicht allzu tiefgreifender Verwestlichung, mit Symbiosen und Legierungen verschiedenster

97 Herzfeld, *Ours Once More*, *op. cit.*, A. Politis, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Προϊποθέσεις, δοκιμές και η δημοσιογία των πρώτων συλλογών*, Athen 1984.

98 Die Sammlung Haxthausens ist erst sehr viel später veröffentlicht worden: K. Schulte-Kemminghausen/G. Soyter, *Neugriechische Volkslieder gesamt von Werner von Haxthausen*, Münster 1935. Die Sammlung von Claude Fauriel ist Paris 1924/25 erschienen, nun in kritischer Ausgabe mit einem zweiten Band unveröffentlichter Lieder von Alexis Politis, Heraklion 1999 (Claude Fauriel, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Α' Η έκδοση του 1824–1825, Β' Ανέκδοτα Κείμενα, Αναλυτικά κριτικά σχομνήματα, Παράρτημα και Επίμπετρα*, Heraklion 1999). Zum Vergleich beider Monographien Puchner, »Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1870–2000«, *op. cit.*, S. 305–314, 320 ff.

99 H. Sundhaussen, *Der Einfluß Herderscher Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.

100 Puchner, »Ideologische Dominanten«, *op. cit.* und Kap. 24 des vorliegenden Bandes. Vgl. auch den tiefeschürfenden Artikel von Ph. Sherrard, »Η ιδέα του ελληνικού έθνους«, *Λογίμα για το Νέο Ελληνισμό*, Athen 1971, S. 13–77.

101 Was heute auch von amerikanischer Seite geschieht. Vgl. z. B. Gr. Jusdanis, *The Necessary Nation*, Princeton/Oxford 2001.

antithetischer Elemente, ist eine Taktik, die vielfach zu beobachten ist. Komplexität und Anderssein ist auch für die Forschung ein Problem. Andere Anthropologen entwickeln feinere Methoden, wie z. B. Vernier und du Boulay¹⁰², indem instinktiv erkannt wird, wie wenig die abstrakte Begrifflichkeit der Variabilität und Komplexität, der Ambiguität und Polyvalenz der Lebenswelten entspricht. Nicht alle Forscherpersönlichkeiten, die von der englischen *social anthropology* oder dem französischen Strukturalismus ausgingen, waren der Kontinuitätsthese abgeneigt: Angeliki Hatzimichali nicht in ihren Arbeiten zur Volkskunst¹⁰³, Katerina Kakouri in ihren Arbeiten zu den vorästhetischen Vorformen von Theater, die in einem umfangreichen ethnologischen Kompendium ausmündete, »Vorgeschichte des Theaters« (1974), das Material aus allen fünf Kontinenten zusammenträgt; ihre Dissertation über die Anastenaria und die thrakischen Karnevalsriten, »Dionysiaka« (1963), war programmatisch dem Kontinuitätsdenken verpflichtet¹⁰⁴. Dasselbe gilt für den Religionswissenschaftler und Ethnologen Panagis Lekatsas¹⁰⁵. Ohne Scheu versucht auch Michalis Meraklis, von der Bausinger-Schule und den Diskussionen nach 1968 beeinflusst, als Dissertant von Kurt Ranke gegenüber den Kontinuitätstheoremen kritisch eingestellt, auf manchen Kultursektoren Traditionslinien in die Antike zurückzuverfolgen¹⁰⁶. Unkritisch wird ein solcher Ansatz erst, wenn er die konkreten Erscheinungen verläßt und sich auf das Totum etwa der Wertssysteme erstrecken will¹⁰⁷. Solche Arbeiten vor Augen unterstreicht dann A. Kyriakidou-Nestoros in ihren Arbeiten die Wichtigkeit der Türkenzeit für die traditionelle griechische Volkskultur, methodisch an die englische Schule angelehnt¹⁰⁸,

102 B. Vernier, *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris 1979 (griechisch Athen 2001), ders., »Emigration et dérèglement du marché matrimonial«, *Actes de la Recherche en Science Sociales* 15 (1977) S. 31–58, ders., »Putting Kin and Kinship to Good Use: the Circulation of Goods, Labour, and Names on Karpathos (Greece)«, H. Medick/D. W. Sabeau (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge 1984, S. 28–76, J. du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford 1974.

103 A. Hatzimichali, *Greek Popular Art*, Athens 1931, *L'art populaire grec. La sculpture sur bois*, Athènes 1950 usw.

104 K. Kakouri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946 (wiederaufgelegt Athen 2000), *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974 (vgl. meine Anzeige in *Maske und Kothurn* 23, Wien 1977, S. 79–82), *Διονυσιακά*, Diss. Athen 1963.

105 Zu Persönlichkeit und Werk A. Lentakis, »Παναγής Λεκατσάς, Θεμελιωτής της εθνολογίας στην Ελλάδα«, *Anthropos* 3/1 (1976) S. 158–176 und Chr. Boulotis, »Ο Λαβύρινθος. Απ' το δημοτικό τραγούδι στις πανάρχαιες ιερουργίες«, *Διαβάζω* 166 (1987) S. 47–56. Monographien in Auswahl: *Η καταγωγή των θεσμών, των εθίμων και των δοξασιών. Κεφάλαια της κοινωνικής ιστορίας των Ελλήνων και των άλλων λαών*, Athen 1951, *Η μητριαρχία και η σύγκρουσή της με την ελληνική πατριαρχία*, Athen 1970, *Το Θεϊόν Δράμα. Θρησκευολογική μελέτη*, Athen 1976 usw.

106 Werkdarstellung in W. Puchner, »Einleitung«, M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, S. 7–11, vgl. seine dreibändige Einführung die griechischen Volkskunde, Athen 1984, 1986, 1992, nun in einem Band Athen 2004 (vgl. meine Besprechung in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LX/109, 2006, S. 97 ff.) und den deutschen Auszug M. G. Meraklis, *Damals – Heute – Damals. Einführung in die griechische Volkskunde*, Köln 2000.

107 P. Walcot, *Greek Peasants, Ancient and Modern. A Comparison of Social and Moral Values*, Manchester 1970 (und meine Besprechung in *Südost-Forschungen* 33, 1974, S. 532–534).

108 A. Kyriakidou-Nestoros, *Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1975, *Λαογραφικά Μελετήματα*, *op. cit.*, ein zweiter Band postum Athen 1993. Zur Ideologiekritik vgl. auch »Introduction to Modern Greek Ideology and Folk-

während Stathis Damianakos in seinem Buch zu den *rebetika*-Liedern (1976) die traditionelle Volkskunde vehement angreift¹⁰⁹.

In den 70er und 80er Jahren sind freilich eine Vielzahl von anthropologischen Arbeiten aller methodischen Schattierungen erschienen: von den ausländischen Forschern nach Ernestine Friedl (1965) und John Campbell (1964)¹¹⁰, den Sammelbänden von Peristiany und Pitt-Rivers¹¹¹, waren es Juliet du Boulay¹¹², vor allem aber Michael Herzfeld, der auf

lore«, *Journal of Modern Hellenism* 3 (1986) S. 35–46 und in der Folge G. M. Siphakis, »Folklore and History in Modern Greece«, *To Eλληνικόν, Studies in honor of Speros Vryonis*, vol. 2, New York 1993, S. 393–406, R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Cambridge 1980, S. 1 ff., Herzfeld, *Ours Once More*, *op. cit.*, S. 97–122, 145 ff., L. Danforth, »The ideological context of the search for continuities in Greek culture«, *Journal of Modern Greek Studies* 3 (1984) S. 53–87. Die Hinterfragung des traditionellen Kanons der Griechischen Volkskunde hat jedoch mit M. G. Meraklis eingesetzt, mit seinem Buch zur heutigen griechischen Volkskultur (*Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1973, wiederaufgelegt 1983). Solche übergreifenden Aspekte hat es jedoch schon früher gegeben: z. B. von Dem. Loukatos, *Folklore contemporanea*, Athen 1963 zu Gegenwarts- und bürgerlicher Stadtvölkerei, oder balkanvergleichend zur Hausarchitektur von G. A. Megas, *The Greek House, its Evolution and its Relation to the Houses of Other Balkan Peoples*, Athens 1951, und zur Ballade von der Arta-Brücke ders., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976 (Institute for Balkan Studies 150).

- 109 St. Damianakos, *Κοινωνιολογία του ρεμπέτικου*, Athen 1976. Die Bibliographie zu diesen ostmediterranen urbanen Unterschichtenliedern ist inzwischen enorm angewachsen. Die Bibliographie von K. Vlisidis, *Για μια βιβλιογραφία του Ρεμπέτικου (1873–2003)*, Athen 2002, zählt 2396 Eintragungen.
- 110 Friedl, *Vasilika*, *op. cit.*, dies., »Fieldwork in a Greek village«, P. Golde (ed.), *Women in the field: anthropological experiences*, New York 1990, dies., »Lagging emulation in post-peasant society«, *American Anthropologist* 66 (1964) S. 569–582, dies., »Kinship, Class and Selective Migration«, J. G. Peristiany, *Mediterranean Family Structure*, Cambridge 1976, S. 363–387. J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964 (vgl. auch »Fieldwork among the Sarakatsani, 1954–55«, J. de Pina-Cabral/J. Campbell, eds., *Europe observed* 9, 1992, S. 148–166, »Traditional Values and Continuities in Greek Society«, R. Clogg (ed.), *Greece in the 1980s*, London 1983, S. 184–207). Es scheint, daß die ersten anthropologischen Studien, wie die von I. T. Sanders, *Rainbow in the Rock. The People of Rural Greece*, Cambridge, Harvard UP 1962 nicht ganz unabhängig vom Marshall-Plan und der amerikanischen Nachkriegs-Hilfe waren (W. H. Mc Neill, *Greece: American Aids in Action 1947–1956*, New York 1957). Die massive Einflußnahme der USA auf die griechische Innenpolitik und die Stützung der Rechtsregierungen in den 50er und 60er Jahren bis hin zur Obristen-Diktatur von 1967 ist inzwischen historisch aufgearbeitet; der Zusammenhang von wissenschaftlicher Kultur- und Sozialanthropologie und politischen Zielsetzungen im Rahmen von Großmachtstrategien ist auch hier nicht ganz zu leugnen.
- 111 Wie oben. Vgl. auch Pitt-Rivers/J. Alfred, *The People of the Sierra*, Univ. of Chicago Press 1971, J. G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, The Hague/Paris 1968, ders./J. Pitt-Rivers (eds.), *Honour and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992.
- 112 *Op. cit.* Vgl. weiters »Lies, Mockery and Family Integrity«, J. G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structure*, Cambridge 1976, S. 382–398, »The Meaning of Dowry. Changing Values in Rural Greece«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) S. 243–270, »The Blood: Symbolic Relationship between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kin in Greece«, *Man* 19/4 (1984) S. 533–556, »Women – Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece«, J. Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, S. 139–168, »Strangers and Gifts: Hostility and Hospitality in Rural Greece«, *Journal of Mediterranean Studies* 1/1 (1991) S. 130–134.

vielen Gebieten der Volks- und Alltagskultur gearbeitet hat und sich durch ausgezeichnete Feldkenntnis und ein Talent zur Theoriebildung auszeichnet¹¹³, Guy Burgel¹¹⁴, B. Kayser¹¹⁵, Michel Sivignon¹¹⁶, M. Dimen-Schein¹¹⁷, Peter Allen¹¹⁸, Susanna Hoffman¹¹⁹, Harold Koster¹²⁰, Susan Buck Sutton¹²¹, H. A. Forbes¹²², Françoise Saulnier¹²³, Marie-

-
- 113 Vgl. in Auswahl zu den schon genannten Monographien: *Categories of Inclusion and Exclusion in a Rhodian Village*, Ph. D. thesis, Univ. of Oxford 1976, »The Dowry in Greece: Terminological Usage and Historical Reconstruction«, *Ethnohistory* 27/3 (1980) S. 225–241, »Honour and Shame: Problems in the Analysis of Moral Systems«, *Man* 15 (1980) S. 339–351, »When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity«, *Journal of Anthropological Research* 38 (1982) S. 288–302, »Interpreting Kinship Terminology: The Problem of Patriliney in Rural Greece«, *Anthropological Quarterly* 56 (1983) S. 157–166, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985, »Within and without: the Category of ›Female‹ in the Ethnography of Modern Greece«, Dubisch (ed.), *Gender and Power, op. cit.*, S. 215–233, »Closure as Cure: Tropes in the Exploration of Bodily and Social Disorder«, *Current Anthropology* 27/2 (1986) S. 107–120, »As in Your Own House: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society«, D. D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D. C. 1987, S. 75–89, *A Place in History: social and monumental time in a Cretan town*, Princeton 1991 usw.
- 114 *Pobia: Étude Géographique d'un Village Crétois*, Athènes 1965 (2. Aufl. 1988).
- 115 *Margariti, Village d'Épire*, Paris 1965.
- 116 *Les Pasteur du Pinde Septentrional*, Lyon 1968, B. Kayser, Y.-P. Péchoux, M. Sivignon, *Trois Études sur la Grèce rurale: Margariti, la plaine du Nestos, Samarina, vers 1960–1980*, Athènes 1989.
- 117 *Change and Continuity in a Greek Mountain Village*, Ph. D. Diss. Columbia Univ. 1970, »Social Stratification in a Greek Village«, A. L. La Ruffa et al. (eds.), *City and Peasant: A Study in Sociocultural Dynamics, Annals of the New York Academy of Sciences* 220/6 (1974) S. 438–495, »The State, Work, and the Household: Contradictions in a Greek Village«, *Michigan Discussions in Anthropology* 6 (1981) S. 102–125.
- 118 *Social and Economic Change in a Depopulated Village in Southern Greece*, Ph. D. Diss. Brown Univ., Providence 1973, »Aspida: A Depopulated Maniat Community«, E. Friedl/M. Dimen (eds.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Towards a Perspective on the Ethnography of Greece, Annals of the New York Academy of Sciences* 268 (1976) S. 168–198, »Internal Migration and the Changing Dowry in Modern Greece«, J. T. A. Koumouli- des (ed.), *Greece: Past and Present*, Muncie 1979, S. 142–156, »Female Inheritance, Housing, and Urbanization in Greece«, *Anthropology* 10/1 (1986) S. 1–18, usw.
- 119 *Kypseli: Women and men apart, a divided reality*, Dokumentarfilm 1973, »The ethnography of the islands: Thera«, Dimen/Friedl, *op. cit.*, S. 328–340.
- 120 *The Ecology of Pastoralism in Relation to Changing Patterns of Land Use in the Northeast Peloponnese*, Ph. D. Diss. Univ. of Pennsylvania 1977.
- 121 *Migrant Regional Associations: an Athenian Example and its Implications*, Ph. D. Diss., Univ. of North Carolina at Chapel Hill 1978, »The Franchthi Region in Modern Times«, V. Andel et al. (eds.), *Landscape and People of the Franchthi Region*, Bloomington 1987, S. 65–79, »What is village in a nation of migrants?«, *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1991) S. 187–216.
- 122 *Technology, Production, and Environment in the Peninsula of Methana, Greece*, Ph. D. Diss., Univ. of Pennsylvania 1982.
- 123 *Anoya, un village de montagne Crétois*, Paris 1980.

Elisabeth Handman¹²⁴, Eleni Zatz¹²⁵, Mari H. Clark¹²⁶, Stanley Aschenbrenner¹²⁷, Roger Just¹²⁸, Loring Danforth¹²⁹, Roberta Shapiro¹³⁰, Jill Dubisch¹³¹, Hans Eberhard Crueger¹³², Colette Piault¹³³, Jane Cowan¹³⁴, Renée Hirschon¹³⁵, J. D. Faubion¹³⁶, Roland Moore¹³⁷ und viele andere¹³⁸. Aber auch viele Griechen dissertieren an ausländischen Universitäten

-
- 124 *La Violence et la Ruse: Hommes et Femmes dans un Village Grec*, Aix-en-Provence 1983.
- 125 *Kinship. Property and Intrapersonal Relations in a Urban Milieu: The Case of Exarchia*, Athens, Ph. D. Diss., London School of Economics 1983.
- 126 *The Transformation of Households on Methana, Greece, 1931–1987*, Ph. D. Diss., Univ. of North Carolina at Chapel Hill 1988.
- 127 *A Study of Ritual Sponsorship in a Greek Village*, Ph. D. Diss. Univ. of Minnesota 1979.
- 128 *Spartohori: the Constitution of a Greek Ionian Island Village Community*, Ph. D. Diss. Univ. of Oxford 1981.
- 129 *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1982, *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton 1989.
- 130 *Le Dot en Crète*, Thèse à 3ème cycle, Paris VIII 1984.
- 131 *The Open Community: Migration from a Greek Island Village*, Ph. D. Diss. Univ. of Chicago 1972. Herausgeberin des Sammelbandes *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, »The Domestic Power of Women in a Greek Island Village«, *Studies in European Society* 1/1 (1974) S. 23–33, »The Ethnography of the Islands: Tinos«, Friedl/Dimen, *op. cit.*, S. 314–327, »The City as a Resource: Migration from a Greek Island Village«, *Urban Anthropology* 6/1 (1977) S. 65–81, »Greek Women: Sacred of Profane«, *Journal of Modern Greek Studies* 1/1 (1983) S. 185–202, *In a different place: pilgrimage, gender and politics at a Greek island shrine*, Princeton 1995, »Anthropology as Pilgrimage«, *Etnofoor* X/2 (1996) S. 66–77, »Europe Through the Back Door: Doing Anthropology in Greece«, S. Parman (ed.), *Europe in the Anthropological Imagination*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1998.
- 132 *Perama, eine Zuwanderergemeinde am Stadtrand von Groß-Athen. Ein Beitrag zur Entwicklungsproblematik sogenannter Barackensiedlungen*, Diss. Bonn 1978.
- 133 Herausgeber des Sammelbandes *Familles et Biens en Grèce et à Chypre*, Paris 1985.
- 134 *Embodiments: the social construction of Gender in Dance Events in a Northern Greek Town*, Ph. D. Diss. Indiana Univ. 1988 (*Dance and Body Politics*, Princeton 1990).
- 135 *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford 1989 (Ph. D. Diss. Univ. of Oxford 1976), »Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality«, Sh. Ardener (ed.), *Defining Females*, New York 1978, S. 66–88, »Under One Roof: Marriage, Dowry and Family Relations in Pireas«, M. Kenny/D. Kertzer (red.), *Urban Life in Mediterranean Europe*, Urbana 1983, S. 299–323, *Women and Property – Women as Property*, ed., London 1984, »The Woman-Environment Relationship: Greek Cultural Values in an Urban Community«, *Ekistics* 52/2 (1985) S. 15–21.
- 136 *Sovereign Time: Political Experience, and Modern Projects of Self-Formation in Greece*, Ph. D. Diss. Univ. of California, Berkely 1990.
- 137 *From Shepherds to Shopkeepers: The Development of Tourism in a Central Greek Town*, Ph. D. Diss., Univ. of California, Berkely 1992.
- 138 In Auswahl: R. L. Carrier, *Themes of Interaction and Social Structure in a Greek Island Village*, Ph. D. Diss. Univ. of California 1974, Margaret Kenna, *Property and ritual relationship on a Greek island*, Kent 1971, dies., »Houses, Fields and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island«, *Ethnology* 15 (1976) S. 21–34, dies., »Changing Places and Altered Perspectives: Research on a Greek Island in the 1960s and in the 1980s«, J. Okely/H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*, London 1992, S. 147–162, dies., »Greek Internal Migrants«, *Archives Européennes de Sociologie* 24 (1983) S. 263–287, C. Safilios-Rothschild, *The modern Greek family: the dynamics of the husband–wife relationship and parent–child relations and family modernity*, 3 vols. Athens

mit Themen »at home«: Alexandra Bakalaki¹³⁹, Sofia Capetanaki¹⁴⁰, Stavroula Christodoulou¹⁴¹, Maria Couroucli¹⁴², Sibylla Demetriou¹⁴³, Marina Iossifides¹⁴⁴, Pavlos Kavouras¹⁴⁵, Vasilis Nitsiakos¹⁴⁶, Eleni Papagaroufali¹⁴⁷, Evthymios Papataxiarchis¹⁴⁸, Constantina-Nadia Seremetakis¹⁴⁹, Virginia Skiada¹⁵⁰ usw.¹⁵¹ (vgl. auch die einschlägigen Bibliogra-

-
- 1974–75, J. St. Salamone, *The Institution of Dowry in Amouliani*, Greece, Master's thesis 1978, P. Sant Cassia, »Property in Greek Cypriot Marriage Strategies 1920–1980«, *Man* 17 (1982) S. 643–663, Laurie Hart, *Time Religion, and Social Experience in Rural Greece*, Lanham 1992, Hans Vermeulen, »Urban Research in Greece«, M. Kenny/D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives*, Urbana etc. 1983, S. Zinovieff, *Dealing in Identities. Insiders and Outsiders in a Greek Town*, Ph. D. Diss. Univ. of Cambridge 1989. H. Paxon, *Making Modern Mother: Sex, Gender and Ethics in Urban Greece*, Berkeley 1998.
- 139 *The History and Structure of a Feminized Profession: Hairdressing in Athens and Thessaloniki*, Ph. D. Diss., State Univ. of New York, Buffalo 1984.
- 140 *Parenté et Organisation Sociale à Elymbos de Carpathos*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, EHESS, Paris 1979.
- 141 *Continuity and Change among the Anastenaria, a Firewalking Cult in Northern Greece*, Ph. D. Diss., State Univ. of New York at Stony Brook 1978.
- 142 *Les Oliviers du Lineage*, Paris 1985.
- 143 *Gender Roles and Symbolic Systems in a Aegean Community*, Ph. D. Diss., Univ. of London 1989.
- 144 *Earthly Lives and Life Everlasting: Secular and Religious Values in two Convents and a Village in Western Greece*, Ph. D. Diss., London School of Economics 1990.
- 145 »Glendi« and »Xenitia«: *The Poetics of Exile in Rural Greece (Olymbos, Carpathos)*, Ph. D. Diss., New School for Social Research, New York 1991.
- 146 *A Vlach Pastoral Community in Greece: The Effects of its Incorporation into the National Economy and Society*, Ph. D. Diss., Univ. of Cambridge 1985.
- 147 *Greek Women in Politics: Gender Ideology and Practices in Neighbourhood Groups and the Family*, Ph. D. Diss., Columbia Univ. 1990.
- 148 *Kinship, Friendship and Gender Relations in two East Aegean Village Communities*, Ph. D. Diss., Univ. of London.
- 149 *Women, Death Ritual and the Oral History of The Imaginery in Inner Mani*, Ph. D. Diss., New School of Social Research, New York 1988, *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago 1991.
- 150 *Gender and Material Culture: the Social History of Wealth in Olymbos, a Greek Insular Village*, Ph. D. Diss., New School for Social Research, New York 1991.
- 151 J. Lambiri-Dimaki, »The impact of industrial employment on the position of women in a Greek country town«, J. G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, The Hague/Paris 1968, S. 261–268, St. Damianakos, *Comportement politique et relations de patronage dans un village grec*, Mémoire pour de DEA, Paris 1969, J. Photiadis, »Stavroupolis Revisited: the Restudy of a Mountainous Greek Village«, *The Greek Review of Social Research* 14 (1972) S. 138–162, N. Skouteri-Didaskalou, *On Greek Dowry: Spatio-temporal Transformations*, Post-Graduate Diploma thesis, Univ of London 1976, V. Varisdakis, *Tradition und sozialer Wandel auf der Insel Kreta*, Meisenheim/Glan 1977, M. Petronoti, *The Economic Autonomy of Rural Women: A Survey of the Mediterranean with Specific Reference to Three Greek Islands*, M. Phil. Thesis, Univ. of Kent 1980, D. Ipsen, »Die Kultur der Improvisation. Ethnosozioologische Betrachtungen auf griechischen Inseln. Überlegungen zu Flexibilität und Ordnungsprinzip«, *Prisma* 39 (1987) S. 44–50, S. Dimitriou-Kotsoni, *Gender Roles and Systems on an Aegean Island*, Ph. D. thesis, Univ. of London 1988, F. Tsibiridou, *Tradition et transition. Études de la formation économique et sociale d'une communauté mixte de réfugiés (Thrace-Grèce)*, Thèse, Paris EHESS 1990, E. Papataxiarchis/P. Loizos (eds.), *Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton 1991, R. Caftantzoglou, »The Household Formation Pattern of a Vlach Mountain Community of Greece: Syrrako 1898–1929«, *Journal of Family History*

phien)¹⁵². Auch die Theorie der Anthropologie wird zunehmend rezipiert¹⁵³, wobei es zu vielfachen Schnittstellen mit der volkskundlichen Theoriebildung kommt¹⁵⁴.

Bezeichnenderweise sind Sonderbereiche der Volkskulturforschung wie die Liedforschung¹⁵⁵ oder die Märchenforschung¹⁵⁶ dieser Tendenz nicht in dem Ausmaße gefolgt. In den 90er Jahren des 20. Jh.s setzt dann der Konflikt mit der Volkskunde vehementer ein, obwohl die Schule der Sozialen Volkskunde an der Universität Ioannina eine vermittelnde Stellung bezieht. Die Sozialanthropologie als Kulturanalyse »at home« hat nun auch auf die griechische Forschung selbst übergegriffen, ein eigener Lehrstuhl wurde an der Ägäischen Universität errichtet, ein anderer (an der Univ. Thessalien) umbenannt. Die *Home-Anthropology* beginnt die Zähne zu zeigen; Volkskunde, im Griechischen in einem geglückten Neologismus als »Laographia« seit 1909 bekannt¹⁵⁷, muß sich Ethnozentrismus, Theoriefeindlichkeit, mangelndes Begriffsinstrumentarium usw. vorwerfen lassen, von

-
- 19/1 (1994) S. 79–98, E. Deltsou, *Praxes of Tradition and Modernity in a Village in Northern Greece*, Ph. D. Diss., Indiana Univ. 1995.
- 152 S. P. Allen/A. P. Bialor, »Bibliography of Anthropological Sources on Modern Greek and Cyprus (Special Report)«, *Modern Greek Studies* 4/1 (1976) S. 6–60, St. Damianakos, *Études Rurales et Monographies Locales en Grèce*, Paris 1978, Puchner, »Greek Folk Culture«, *op. cit.* S. 657–719, St. Damianakos (ed.), *Aspects du changement social dans la campagne grecque. Pour une approche pluridisciplinaire, The Greek Review of Social Research*, Numéro spécial, Athens 1981, Allen in Constantinidis, *op. cit.*
- 153 Z. B. D. Gefou-Madianou, *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, Athen 1998 (vgl. meine Besprechung in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LIV/103 (2000), ss. 132–134), der Sammelband der Griechischen Gesellschaft für Ethnologie *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Athen 2004, der Sammelband *Ανθρωπολογία, Κοινωνία και Πολιτική*, Athen 2004 usw. Zum *fieldwork* von Gefou-Madianou siehe »From agriculture to tourism: property, labor, gender and kinship in a Greek island village«, *Journal of Modern Greek Studies* 11/2 (1993) S. 241–270, 12/1 (1994) S. 113–131; vgl. auch *Alcohol, Gender and Culture*, London 1992.
- 154 Vgl. in Auswahl: V. Nitsiakos, *Χιζόντας το Χώρο και το Χρόνο*, Athen 2003, E. Avdikos, *Το λαϊκό παραμύθι. Θεωρητικές προσεγγίσεις*, Athen 1994 (vg. meine Bespr. in *Fabula* 36 (1995), ss. 108–109), A. Lydaki, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Athen 2001, M. Varvounis, *Θεωρητικά της Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1997 usw.
- 155 Vgl. die Übersicht bei Puchner, »Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970–2000«, *op. cit.* Die erste strukturalistische Untersuchung zum rezenten kretischen historischen Lied hat E. Kapsomenos geliefert: *Το σύγχρονο κρητικό ιστορικό τραγούδι. Η δομή και η ιδεολογία του*, Athen 1976. Weniger Jahre vorher hatte der Schweizer Musikwissenschaftler Samuel Baud-Bovy seine bedeutende Monographie *Chansons populaires de Crète occidentale*, Genève 1972 veröffentlicht, die methodisch völlig anders orientiert ist.
- 156 Hier beginnt sich das AaTh System langsam gegen die Proppschen Funktionen durchzusetzen (vgl. M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992 und ders., »Märchen in Griechenland«, D. Röth/W. Jahn (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa*, Frankfurt/M. 1993, S. 99–105, 308 ff.) und die Methodik der *Enzyklopädie des Märchens* gegen rein strukturalistische Unterfangen (z. B. M. Xanthakou, *Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stakhobouta maniotte (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*, Paris 1988, M. Papachristophorou, *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*, Helsinki 2002, FFC 279).
- 157 Dazu mit der gesamten Bibliographie M. A. Alexiadis, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Athen 1988.

einem Dialog der Disziplinen kann bislang wenig die Rede sein. Im Bereich der Fachzeitschriften wurden Gegengründungen gegen die *Laographia* (seit 1909 nun im 40. Band) und dem *Jahrbuch des Forschungszentrum für Griechische Volkskultur der Akademie Athen* (ehem. *Laographisches Archiv*) vorgenommen, die jedoch von relativ kurzer Dauer waren (*Ethnographika* 1978–2000, *Anthropologica* 1980–1985, *Ethnologia* 1992 ff.). In der Öffentlichkeitsarbeit ist die Volkskunde der Sozialanthropologie jedoch immer noch voraus.

An sich ist diese Dichotomie, die erst in den letzten Jahren an Schärfe gewonnen hat, gar nicht notwendig: die meisten griechischen Volkskundler der jüngeren Generation, wie Nitsiakos¹⁵⁸, Lydaki¹⁵⁹, Avdikos¹⁶⁰, Varvounis¹⁶¹, Alexakis¹⁶², Alexiadis¹⁶³, Sergis¹⁶⁴ und viele andere haben Monographien vorgelegt, die durchaus sozialanthropologische Methoden und Kategorien verwenden, und haben in eigenen Veröffentlichungen theoretischen Charakters reflektiv auf ihre Tätigkeit Bezug genommen und greifen selbst klassische Thematiken der Kultur- und Sozialanthropologie auf¹⁶⁵. Die Vertreter der *Home-Anthropology* weigern sich zum Teil, diese Arbeiten zur Kenntnis nehmen bzw. volkskundliche Quellen aus den Archiven zu benutzen. Dabei fehlt es nicht an kritischen Stimmen aus den eigenen Reihen, die darauf hinweisen, daß das eigentliche Forschungsfeld der Disziplin in der Dritten Welt liege und nicht »vor der Tür«¹⁶⁶. Auf der anderen Seite ist auch das Eingeständnis zu hören, daß man Studenten wohl schwer davon überzeugen könne, eine Studienrichtung zu verfolgen, die einen Aborigines-Stamm in der Subsahara-Region im Zustand der

158 V. G. Nitsiakos, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάκρειας*, Athen 1991 (über Bergdörfer im Nordpindus-Gebiet), zusammen mit Ch. Kasimis, *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, Athen/Konitsa 2000 (zu Gebirgsräumen auf der Balkanhalbinsel, vgl. meine Bespr. in *Südost-Forschungen* 59/60 (2000/2001 [2002]) S. 550–553).

159 A. Lydaki, *Μπαλάμε και Ρόμα. Οι Τσιγγάνοι των Άνω Λιουσίων*, Athen 1997 (über Stadtzigeuner in West-Athen), dies., *Οι Τσιγγάνοι στην πόλη. Μεγαλώνοντας στην Αγία Βαβάρα*, Athen 1998 (vgl. meine Bespr. in *Südost-Forschungen* 59/60 (2000/2001 [2002]) S. 684–685).

160 Vgl. seine Monographie über die westgriechische Stadt Preveza 1945–1990, Preveza 1990, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο*, Alexandroupoli 1998 und *Χάλασε το Χωριό μας Χάλασε*, Alexandroupoli 2002 (über Dörfer im thrakischen Evros-Becken zwischen Türkei und Griechenland).

161 Viele seiner zahlreichen Arbeiten sind in balkanologischen und volkskundlichen Zeitschriften besprochen.

162 E. P. Alexakis, *Τα παιδιά της σιωπής. Οικογένεια, συγγένεια και γάμος στους Αρβανίτες της ΝΑ Αττικής – Λαορευτικής (1850–1940)*, Athen 1996 (zu Familienstrukturen und Hochzeitsstrategien bei den Albanophonen in Nordost-Attika).

163 M. A. Alexiadis, *Δωδεκάνησα. Λαϊκός πολιτισμός*, Athen 2003, ders., *Κάρπαθος και Λαογραφία*, Athen 2003 (vgl. meine Bespr. in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVIII/107 (2004) S. 285–287).

164 M. G. Sergis, *Εφημερίδες και Λαογραφία. Η ταυτότητα μιας Ναξιακής εφημερίδας. Διαθλάσεις της Ιστορίας και της Ελληνικής Κοινωνίας τον 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού*, Athen 2000 (volkskundliche Untersuchung zum Identitätsprofil einer Provinzzeitung auf Naxos vor und nach 1900, vgl. meine Bespr. in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LV/104, 2001, S. 75–78).

165 Wie z. B. Alexakis (vgl. wie oben).

166 Vgl. die Beiträge im Sammelband *Επιστημονικό Συμπόσιο: Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Athen 2003.

heutigen Transformation analysiert, wenn man die eigene, auch hier historisch gewordene Volkskultur nicht kenne, geschweige denn den Staat, eine solche Studienrichtung zu finanzieren. Der Streit um die Zuständigkeit der akademischen Disziplin für die Erforschung der neugriechischen Volkskultur im diachronen und synchronen Vergleich – der Schritt zur Gesamtkultur ist hier nicht so groß wie in Mittel- und Westeuropa – wird sicherlich zu einem Kompromiß kommen, wenn die Stellenfrage gelöst und ein Gespräch in Gang gekommen ist. Vorerst tritt die *Home-Anthropology* noch mit dem Anspruch der höherem Wissenschaftlichkeit auf, besser im internationalen Trend liegend und ein szientifisches Modell der Globalisierung und *westernization* vertretend, und reduziert die Volkskunde auf laienhafte Sammeltätigkeit und nebulös romantische Theorien. Die gesamte deutsche Theoriediskussion seit 1968 ist, mit Ausnahme von Michalis Meraklis¹⁶⁷, nicht rezipiert worden und die Blicke gehen weiterhin über den Atlantik und an die beiden Seiten des Ärmelkanals.

Auch hier dominieren die Namen. Weniger die Inhalte. Namen sind auch Wissenser-satz. Stehen für die Inhalte. Das Ringen um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der tonangebenden Instanzen spielt sich an der Oberfläche ab, hat aber institutionelle Konsequenzen. Die erste Generation der ausländischen Anthropologen hat ihr Werk vielfach abgeschlossen¹⁶⁸, die einschlägige Bibliographie umfaßt einige hundert Arbeiten und ist in Englisch und Französisch, selten in Deutsch oder in einer anderen Sprache verfaßt. Diese Monographien werden manchmal auch ins Griechische übersetzt und von einem breiteren Leserpublikum rezipiert, das sich auf diese Weise seine eigene Meinung bilden kann. Es ist dies freilich keine leichte Lektüre, weil die abstrakte Begrifflichkeit und der theoretische Höhenflug im Griechischen der Volkssprache (*demotike*) nicht leicht wiederzugeben ist. Das aus dem Westen kommende wissenschaftliche Modell mit seinem selbstbewußten Geltungsanspruch zeigt jedoch in Kreisen der *intelligentsia* und der über die Bildungsinstitutionen entscheidenden Instanzen eine gewisse Wirksamkeit. Volkskunde ist weniger *trendy*, wird aber vielleicht den längeren Atem haben; auf gewissen Sektoren zeichnet sich, wie bei den Märchenausgaben und in der Märchenforschung, ein bemerkenswerter *boom* ab.

Die griechische Situation ist in ihrer momentanen Zugespitztheit sicher nicht charakteristisch für die allgemeine europäische Lage. Aber man kann vielleicht an die Tatsache erinnern, daß die Umbenennungen des Faches nach 1968 nicht unbedingt die Inhalte betroffen hat, sondern eher die mediale und programmatische Seite der Dinge. Was eine Disziplin ist, darüber entscheiden letztlich die veröffentlichten Arbeiten. Und da zeigt es

167 Die einschlägigen Arbeiten zitiert in meiner Einleitung zu M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 7–11.

168 Vgl. die Beiträge von Peter Allen, Margaret Kenna, Bernard Vernier, Hans Vermeulen und Jill Dubisch im Sammelband *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Athen 2004, die über ihre Forschungsaufenthalte in Griechenland memorieren und reflektieren.

sich, daß die alte und erneuerte Volkskunde und die importierte *Home-Anthropology* in Griechenland nichts Grundverschiedenes betreiben als Kultur- und Gesellschaftsanalyse im breitesten Sinn. Das Zusammenwachsen der konkurrierenden Disziplinen scheint also auch hier bloß eine Frage der Zeit zu sein. Und darüber hinaus: Vielfalt ist ein Zeichen des Lebens, Einheitlichkeit eher das Gegenteil.

Im Namen der Rose

ZUM NACHLEBEN DES ROSALIENFESTES AUF DER BALKANHALBINSEL

In einer denkwürdigen Akademierede am Beginn des 20. Jh.s zum römischen Rosenfest und seinem Nachleben in Südosteuropa hat der schwedische Erforscher der altgriechischen Religion, Martin Nilsson, auf die *survivals* des Namens und der Festform, *rosalia*, *rusalia*, *rosalii*, *rosaliile*, *rusalki*, *rosolides* usw., hingewiesen, doch schienen ihm die komplexen Traditionszusammenhänge noch wie ein wirres Knäuel, das zu entwirren ein viel größeres Material erfordert. Der panbalkanische Volksbrauch scheint mit dem antiken Toten- und Blumenfest nur mehr den Namen gemeinsam zu haben (ροσσιαλιού), kann es doch praktisch jedes Frühlingsfest, unabhängig von seinem Inhalt, bezeichnen¹. Nilsson konnte sich damals auf die Arbeiten von Tomaschek², Miklosich³, Perdrizet⁴, Šapkarev⁵, Arnaudov⁶, Murko⁷ und Carolidis⁸ stützen, wesentliches Material findet sich auch in

-
- 1 »Die Fäden scheinen sich sehr bunt ineinander zu schlingen ... ich mache nicht den leisesten Versuch, die Fäden zu entwirren, dazu ist ein viel größeres Material nötig, als dasjenige, das mir zu Gebote steht. Eins aber ist sicher: die Rosalien, die im heutigen Volksbrauch vorkommen, haben mit dem alten römischen Fest nichts als den Namen gemeinsam; ja ich bin nicht sicher, ob man eine Spur des antiken Totenfestes der Rosalien in der Benennung suchen darf, die in einigen griechischen Gegenden Europas dem Seelensonabend beigelegt wird, Ρουσαλιού: der Name Rosalien scheint auf der Balkanhalbinsel eine so weite Bedeutung erhalten zu haben, daß er jedes in der Zeit des Frühlings gefeierte Fest ohne Rücksicht auf den Inhalt bezeichnen kann« (M. P. Nilsson, »Das Rosenfest«, *Opuscula selecta* I, Lund 1951, S. 311–329, bes. S. 329; auch in *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* II/1, 1914, Sp. 1111–1115). Nilsson schließt noch Überlegungen zur Metonymie an: »Und diese leichte Übertragung eines Festnamens ist lehrreich für jeden, der sich mit modernen Festgebräuchen und Volksfesten beschäftigt; sie wird gegen voreilige Schlüsse auf innere Verwandtschaft aus dem Festnamen warnen« (*ibid.*). Insbesondere die letzte Bemerkung wird sich bestätigen lassen, da Namen und Sachen in der Tradition oft verschiedene Wege gehen.
 - 2 W. Tomaschek, »Über Brumalia und Rusalia«, *Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kaysertlichen Akademie der Wissenschaften* 60 (Wien 1869) S. 351–404.
 - 3 F. Miklosich, »Die Rusalien. Ein Beitrag zu slavischen Mythologie«, *ibid.* 46 (Wien 1864) S. 386–405.
 - 4 P. Perdrizet, »Les rosaliés«, *Bullétin de Correspondance Hellénique* XXIV (1900) S. 299 ff.
 - 5 K. Šapkarev, *Russalii, drevni i tvürde interesen bülgarskij običaj, zapazen i do dones v južna Makedonija*, Plovdiv 1884, S. 7–20.
 - 6 M. Arnaudov, »Kukeri i Rusalii«, *Sbornik za Narodni Umotverenija i Narodopis* XXXIV (Sofija 1924) S. 1–242, bes. S. 138 ff.
 - 7 M. Murko, »Das Grab als Tisch«, *Wörter und Sachen* II (Heidelberg 1910) S. 79–160.
 - 8 P. Carolidis, *Bemerkungen zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Straßburg 1913.

Koukoules⁹ und Tailliez¹⁰, zu den Seelenmessen am *kenotaphion* des in der Fremde Verstorbenen Barjaktarović¹¹ und Kretzenbacher¹². Die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten sind streng geregelt¹³, die »Kommunikationswege« der pseudodialogischen Lamentation¹⁴, wo auch der Tote antwortet, führen auf den Friedhof und zur Grabplatte (*πλάκα*), bis hin zur Exhumierung und der Aufbewahrung der Gebeine im *osteophylakion* des Dorfes¹⁵. Die Totenseele hat weiterhin körperliche Bedürfnisse, nach Nahrung und menschlicher Gesellschaft, und das Mahl am Grab bzw. der Besuch der Lebenden gehört zu den selbstverständlichen Gegebenheiten des Alltagslebens und des Festkalenders. Manchmal wird auf der Grabplatte selbst getafelt, und der Leichenschmaus an den *mne-mosyna*-Tagen kann durchaus fröhlich verlaufen, ja als eine dem Friedhof gegenläufige Vitalmanifestation zuweilen sogar im Überschwang enden¹⁶.

Dieses mit geweihten Speisen gleichsam »kulinarische« Memorieren des Verstorbenen zu gewissen Ritualterminen, wo man ihn am Grab besucht und mit ihm ißt und trinkt, ist in besonderer Dichte in Südosteuropa in der jüngsten Vergangenheit noch nachgewiesen und ruft frühchristliche Kultmähler am Grabe der Märtyrer bzw. das römische Rosalienfest ins Gedächtnis, das freilich ursprünglich ein reines Blumenfest gewesen ist. Die *survivals* des römischen Festnamens *rosalia* in den verschiedenen Balkansprachen bezeichnen allerdings unterschiedliche, spezifisch südosteuropäische Erscheinungsformen: neben dem Mahl am Grabmal ist der Festname für die Pfingsten zu nennen (του ρουσαλιού), für einen der Seelensamstage (*psychosabbata*), Vorstellungen von Totengeistern, schädlichen

9 Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, Bd. 2, S. 217 ff.

10 F. Tailliez, »Rusaliile, les Rosalies et la Rose«, *Cahier Sextil Pușcariu* I/2 (Roma 1952) S. 301–317 (für die Beschaffung dieses Artikels danke ich herzlich Dr. A. Lazarou).

11 M. R. Barjaktarović, »Prazan grob – Leeres Grab«, *Zbornik Filozofskog Fakulteta* VI/1 (Beograd 1960) S. 355–357, ders., »Das leere Grab – ein alter Brauch bei den Serben«, *Zeitschrift für Ethnologie* 85 (1960) S. 47–53.

12 L. Kretzenbacher, »Serbisch-orthodoxes Totengedenken zwischen Überlieferung und Neuprägung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 85/XXXVI (1982) S. 5–18, ders., »Balkanischer Totenkult für den in der Heimat Grablosen«, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, S. 143 ff.

13 Dazu die materialreiche Dissertation von A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Eine kulturosoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961.

14 Dazu nun für den hellenophonen Bereich wegweisend G. Saunier, *Ta Μουσολόγια*, Athen 1999, für die griechische Tradition die in zweiter Auflage erschienene Monographie von M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second Edition, revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos, Lanham etc. 2002 (Cambridge 1974).

15 Zur spezifischen Bedeutung der Exhumierung, wo der »Dialog« mit dem Toten an der Grabplatte endet, vgl. L. Danforth/A. Tsiaras, *The death rituals in rural Greece*, Princeton 1982, S. 90 ff.

16 Zu Besäufnissen an serbischen Gräbern Kretzenbacher, *Ethnologia europaea*, *op. cit.*, S. 145 und 149 Anm. 7. Dort auch zu den in der Šumadija beobachteten Tischen und Bänken über und neben dem Grab, die die Gelege »mit den Toten« erleichtern (*ibid.*, S. 145). Zu den Totenmählern an den Gräbern in Serbien allgemein B. Drobñjaković, *Etnologia naroda Jugoslavije*, Bd. I, Beograd 1960, S. 158–168 und S. Kulišić/P. Petrović/H. Pantelić, *Srpske mitološki rečnik*, Beograd 1970, Stichwort *daća* (S. 102 f.) und *zadušnice* (S. 132 f.).

Feen (*rosaliile, rusalki*), Flußnixen, komplexen Brauchhandlungen, die rituelle Trancetänze umschließen, Maskierungsformen zu verschiedenen Terminen usw. Die kulturhistorischen und assoziationslogischen Querverbindungen zwischen diesen heterogenen Erscheinungsformen herzustellen, soll Aufgabe dieser Studie sein. Die Zusammenhänge sind freilich kaum rationaler oder kausallogischer, sondern assoziativer und proxemischer Natur, mehr nach Denkfiguren wie *pars pro toto* und *similia similibus* als nach Mentalaxiomen wie Ursache-Wirkung und Identität-Antithese verlaufend¹⁷, wie dies der Denkweise traditioneller Volkskultur im südosteuropäischen Raum entspricht.

HISTORISCHE QUELLEN

Der reiche epigraphische Befund spricht dafür, daß die *rosalia* oder *rosaria* (griech. *ροδισμός*) anfänglich ein religiös indifferentes römisches Frühlingsblumenfest etwa im 1. Jh. unserer Zeitrechnung waren, das mit besonderer Intensität von Kult- und Gewerbevereinen kleiner Leute getragen wurde, die sich zu Kultvereinigungen mit Sterbekassen organisierten (*collegia funeralia, collegia tenuiorum*), um dem anonymen Armengrab zu entgegen¹⁸. Dieses steigende individuelle Seligkeitsbedürfnis erklärt sich aus den massiven Populationsverschiebungen der späten Kaiserzeit, die zu einem sukzessiven Verlust des familiären Ahnenkults führte, welche Funktionen nun dieses Armenfest mit Festschmaus (*parentatio*)¹⁹

17 W. 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), Bd. 1, S. 117 ff., 121 ff.

18 Dazu vor allem Nilsson, *op. cit.* Die Inschriften aufgelistet in *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften*, *op. cit.* Vgl. auch M. P. Nilsson, »Der Ursprung der Tragödie«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXVII* (1911), speziell S. 680 ff. (*Opuscula selecta, op. cit.*, S. 120 ff.). Die Mitglieder dieser »burial clubs« sind meist »of the lower order of society (tenuiores), mainly slaves and freed-men, whose members, theoretically, met only once a month for the payment of the contributions – for example that of the *cultores Dianae et Antinoi* at Lanuvium ... and, in practice, they are also engaged in some social activities such as dining together on certain occasions. The members of a club were sometimes men who all practised the same craft or trade; or they are all the dependants of some great family or of the Imperial House ... The remains of persons belonging to these groups were often laid to rest in communal *columbaria*« (M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca, New York 1971, S. 54 f. mit Nachweisen; vgl. auch J. J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*, Paris 1951, S. 77 ff.).

19 Die *parentatio*-Schmauserei, die an Gedächtnistagen, dem Geburts- und Todestag des Verstorbenen, dem Stiftungstag des Sterbevereins oder dem Geburtstag des Wohltäters stattfanden, wurde im Staatskult auch zu einer Allerseelen-Zeit, den *dies parentales*, systematisiert (14.–21. Feb.), die mit einer Feier der Verwandtschaft, der *cura cognatio*, abgeschlossen wurden. Zur *parentatio* als Speiseopfer vgl. Nilsson: »Wer in Pompej gewesen ist, hat das Grab mit den drei aufgemauerten Speisesofas und dem Tischuntersatz gesehen, die ständig für das Gastmahl am Grabe bereitstehen. Tertullian *de testimonio animae* schildert lebendig die Sitte, wo er sich gegen die Heiden richtet, die die Toten arm nennen; denn »du nennst sie selig, wenn du aus dem Stadttor nach dem Grab hinaus mit Fleischspeisen und Leckerbissen gehst, um, eher für dich selbst als für den Toten, zu parentieren und angeheitert vom Grabe zurückkehrst;– denn bei ihrem Gastmahl, wo sie gleichsam anwesend sind und mit dir

und Blumenschmuck²⁰ erfüllen konnte²¹. Diese latente Beziehung zum Totenkult²² erinnert freilich an das altgriechische Frühlingsfest der Anthesterien²³. Dazu kommt noch

-
- zu Tische liegen, kannst du ihr Geschick nicht beklagen, du mußt schöne Worte von denjenigen sprechen, um deren willen du üppiger lebst« (Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 318 f.). Auch Kretzenbacher hat auf dem Bergfriedhof von Ramača in der serbischen Šumadija feste Bänke und Tische an den Gräbern angetroffen (Kretzenbacher, *Ethnologia europaea, op. cit.*, S. 145). Die Feststimmung schwankt dabei zwischen *memento mori* und *carpe diem*, wie die Skelette auf den Trinkbechern von Bosco Reale nahelegen und die besinnlichen Verse des *Trimalchio* (Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 319). Festfreude am Grab ist dahingegen nichts Unpietätisches, ganz im Gegenteil: man läßt den Toten an den Vitalsteigerungen der Lebenden teilhaben.
- 20 Dieser Rosenschmuck konnte sogar in Form von »Rosengärten« an die Grabwände gemalt sein. Vgl. Toynbee, *op. cit.*, S. 63: »The same idea must have lain behind the painted showers of roses and rose-gardens on the walls and vaults of tombs ... These counterfeited flowers perpetuated, as it were, all the year round the offerings of actual roses that were often associated with the feast of roses (*Rosalia, Rosaria*) held in May and June when roses are chiefly in season (*suo tempore*) in the Mediterranean world ... Also by no means exclusively connected with the dead, the *Rosalia (dies Rosalium, Rosariorum, Rosationis)* undoubtedly afforded specific occasions for scattering roses on the grave and decking the funerary portrait-statue with them« (*ibid.*, mit weiteren Nachweisen).
- 21 Nilsson hat diese recht modern anmutende Entwurzelung der Großstadtbevölkerung vom lokalen Ahnenkult und dem Totenkult der eigenen Vorfahren im engen dörflichen Rahmen sehr eindrucksvoll und überzeugend vor Augen gestellt (Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 321 ff.).
- 22 Dieser ist nicht unbedingt immer gegeben. Schmausereien finden in der »Rosenzeit« auch ohne Bezug zum Totenkult statt. Diese privaten Vereinsveranstaltungen zum Zwecke der Geselligkeit etwa am Geburtstag des Kaisers oder des Vereinsstifters nehmen erst dann funebreale Züge an, wenn es sich um einen Begräbnisverein handelt (die allerdings nach dem Inschriftenbefund überaus zahlreich gewesen sein dürften), der die Fürsorge für den Totenkult der verstorbenen Mitglieder übernimmt. Finanziert werden diese Feste am Grab aus Testamentszuwendungen reicher Bürger, die damit ihre eigenen private Totengedächtnisfeier organisieren, welche gleichzeitig dem geselligen Zusammensein der Vereinsmitglieder dient. So kommt das Rosenfest des Frühlingsinzuges in die Nähe der Allerseelen-Zeit im Februar, dem Totenfest der *parentalia*. Rosen sind darüber hinaus, zusammen mit Veilchen, der häufigste römische Grabschmuck (*Realenzyklopädie, op. cit.*, Sp. 1112 f.). »Roses ... are one of the gifts most frequently mentioned, along with food and drink, in funeral inscriptions – gifts for which the departed person's fellow members of a burial club ... were often made responsible ... That roses were regarded as pledges of eternal spring in the life beyond the grave is suggested by one of Ausonius' epitaphs ...« (Toynbee, *op. cit.*, S. 63 mit weiteren Nachweisen).
- 23 Die beiden letzten Tage des dreitägigen dionysischen Festes im Anthesterienmonat des attischen Kalenders (15. Feb. – 15. März), *choes* und *chytroi*, waren den Toten geweiht. Der zweite Tag umschloß eine Weintrink-Agon (Aristophanes, *Acharnae*, 1000–1003), eine *pompa* mit der Statue des Dionysos Limnaios und den Hieros Gamos im Boukolikon. Am dritten Tag wird in den »Töpfen« (*chytroi*) eine *panspermia*, eine Totenspeise aus Feldfrüchten gekocht und der *Omphalos*-Kuchen dem chthonischen Hermes dargeboten (J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, New York 1955, S. 32 ff., 74 ff.). Unter den Totengaben befanden sich auch *enagismata* (Opfer), *melitoussai* (Honigkuchen) und die *chytroi* (gekochte Speisen) (L. R. Farnell, *Greek hero cults and the idea of immortality*, Oxford 1921, S. 345 ff.). Die *Choen*-Vasen stellen freilich ganz andere Details dar, die allerdings z. T. strittig sind (bes. G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden 1951 mit Aufarbeitung der älteren Literatur). Das Fest ist sowohl mit rezentem griechischem Karnevalsbrauchtum (K. A. Romaios, *Μεγάλα Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 288) als auch mit den Maiumzügen in Zusammenhang gebracht worden (z. B. A. Phouriotis, »Ανοθεστήρια – Ανοθεσφορία – Πρωτομαγιά«, *Ελληνική Λημουργία* 11, 1953, S. 551–554), wobei die Anwesenheit der Totenseelen, *panspermia*-Opfer und Blüten-Schmuck (*anthos*) in beiden Argumentationsführungen eine

die Bedeutung von Rot (Rose) und Schwarz (Mischfarbe Violett – Veilchen) als Farbe der Toten²⁴. Zusammen mit dem Totenfest der Parentalien (und den *violiaria*) werden die *rosalia* zum heortologisch fixierten und zu Privatterminen abgehaltenen Friedhofsfest mit Rosenstreuung über dem Grab²⁵. Nach dem Inschriftenbefund lagert sich das Rosenfest in Thrakien und Mösien an den Dionysoskult an und wird sehr populär²⁶. Der Brauch der Grabgelage dieser Volksvereine geht bruchlos in den frühchristlichen Märtyrerkult des *Agape*-Festes in den Katakomben²⁷, aber auch in den Heiligenkult über (z. B. wird in den

gleich konstante Rolle spielen (vgl. auch G. A. Papadiamantopoulos, »Ανθεστήρια – Διονύσια – Ανθεσφόρια«, *Περυγητική* 42, 1962, S. 46 f.).

24 A. C. Rush, *Death and burial in Christian antiquity*, Washington D. C. 1941, S. 208 ff. und E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1924 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXII).

25 Das ist aus den Andeutungen der Inschriften zu entnehmen (bes. *Realenzyklopädie*, *op. cit.*, II/1, Sp. 1113 f.).

26 So lautet der Schluß von Nilsson aus dem epigraphischen Befund. Dazu auch R. Krautheimer, »Mensa – Coemeterium – Martyrium«, *Cahiers Archéologiques* XI (1960) S. 31 ff. Die griechischen Inschriften aufgelistet bei Perdrizet, *op. cit.* (vgl. auch *Realenzyklopädie*, *op. cit.*, S. 1114). Tomaschek (*op. cit.*, S. 373 ff.) bringt auch zwei lateinischen Inschriften aus der Gegend von Drama (L. Heuzey, »Le panthéon des rochers de Philippes«, *Revue archéologique* VI, 1865, S. 449–460, bes. S. 451 und 452), wobei den Thiasoten des Dionysos bestimmte Summen gespendet werden, aus deren Zinsen alljährliche Festmähler am Grabe der Spender abzuhalten seien, und zwar *rosalibus*, am Tage der Rosen. Die zweite Inschrift besagt, daß eine kleine Summe gestiftet werde, »damit jährlich ein Becher vor dem Grab gefüllt und das Grab am Fest der Mänaden bekränzt werde« (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1974³, Bd. II, S. 365, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 325 mit weiteren Inschriftenbelegen). Nilsson hat auf diese Inschriften weitreichende Überlegungen gestützt: »Die Rosalien haben hier ein Bündnis mit dem Dionysoskult geschlossen ... Die Nachwirkung des Dionysoskultes dürfte der Grund sein, warum die Rosalien in Thrakien und Mösien populär geworden sind ...« (»Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 325). Perdrizet hatte noch die Häufung der Belege durch die geographische Nähe zur römischen Stadt Philippi erklärt (*op. cit.*). Aber auch Nilssons Formulierungen bleiben ambivalent: in der berühmten Studie zum »Ursprung der Tragödie« (1911) spricht er noch von einem »unleugbaren geschichtlichen Zusammenhang mit dem Dionysoskult« (*op. cit.*, S. 126) und befindet, »daß der Dionysoskult in Thrakien so eingewurzelt war, daß er die Rosalien zu einem dionysischen Fest zu machen vermocht hat, das auch nach dem Sieg des Christentums als dionysisch empfunden wurde« (*ibid.*, S. 127), während er im »positivistisch« gehaltenen Artikel in der *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* (1914) den Ton der Überzeugung stark zurücknimmt: »Ich habe a. u. a. O. vermutet, daß in den R. der Balkanhalbinsel alte dionysische Gebräuche sich fortgesetzt haben; einen, wenn auch schwachen Anhalt gibt die Verbindung der R. mit den bakchischen Mysterienvereinen aus dem alten Makedonien (s. o.)« (*ibid.*, Sp. 1115). Diese These um das Weiterleben »dionysischen« Ritualguts beziehen sich mit Wace, Dawkins, Lawsons u. a. auf den thrakischen *kalogeros*, den *geros* auf Skyros, thessalische Karnivalsvermummungen usw. Zur Validität und Apodiktik solcher Langzeitthesen W. Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (Thessaloniki 1983) S. 107–122, zu den Verkleidungen selbst W. Puchner, *Brauchumerscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18), *pass.*

27 P. Lekatsas, *Η ιδέα της ψυχής και της αθανασίας και τα έθιμα του θανάτου*, Athen 1957, S. 407 ff., *Realenzyklopädie*, *op. cit.*, Sp. 1115, Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 323 ff., E. Freistadt, »Altchristliche Totengedächtnistage«, *Li-*

»Acta S. Nicolai« der 9. Mai mit του καιρού των ροσσαλίων erwähnt)²⁸; in den anakreon-tischen Gedichten 4 und 5 des Johannes von Gaza im 6. Jh. wird der *dies rosarum* mit η ημέρα των ρόδων wiedergegeben²⁹. Zur christlichen Adaptation hilft auch die Rosen-Blut-Identifikation der Farbsymbolik: Rosenkrone, Rosengürtel und Rosenkranz sind Symbole des Martyriums, Zeichen der Auferstehungshoffnung (Christi Blut als unsterblich)³⁰. In der frühchristlichen Blutsymbolik sind das Frühlingsrosenfest und der Totenkult mit der Gemeinschaftsfeier am Grabmal eine Verbindung eingegangen, die als stabiler und in sich »logischer« Symbolkontext vom Christentum sanktioniert weitertradiert wird; die Träger-schichten der Vorstellung sind weiterhin die kleinen Leute – und rote Blumen hatte schon Äneas seinem Vater Anchises aufs Grab geworfen³¹. Im frühchristlichen Rosentag und Rosenfest treffen also zwei heortologische Traditionen aufeinander: 1. das Totenfest der griechischen *nekysia*³², der römischen *parentalia* bzw. der Allerseelezeit der *lemuria* (9.–13.

turgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24 (1928), E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, S. 318 ff. usw.

- 28 Zitiert bei Tomaschek, *op. cit.*, S. 379 nach *Sancti confessoris pontificis et celeberrimi thaumaturgi Nicolai acta primigenia nuper detecta et eruta ex unico et vetere cod. mbr. Vaticano per Nic. Arminium Falernium*, Neapoli 1751, S. 31 (siehe auch F. M. Avellino, *Opuscoli diversi*, Bd. III, Napoli 1836, S. 265). Eine ähnliche Erwähnung zum »Rhodismos« erfolgt auch am 8. Mai, dem Tag des hl. Johannes Brontogeros (Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 324, Tomaschek, *op. cit.*, S. 380), welcher Tag von den Bollandisten (*Acta SS Mai*, Tom. II, S. 359) auch als »S. Timothei Patriarchae ροδισμός« als Translationstag der Reliquien des Patriarchen verzeichnet ist (zum Zusammenhang mit dem Rosenfest Mazochi, *In vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium Commentarius*, Neapoli 1794, tom. I, S. 54).
- 29 Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig 1882⁴, S. 342 ff. Textauszüge in Übersetzung bei Tomaschek, *op. cit.*, S. 369 ff.
- 30 Rush, *op. cit.*, S. 147; E. Owen, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs*, Oxford 1927, S. 148, Nr. 97. Auch F. Dölger, *IXΘΥΣ. Der heilige Fisch in den Antiken Religionen und im Christentum*, Münster/Westfalen 1922, Bd. II, S. 287, Nr. 5 (zu Rot als Symbolfarbe der christlichen Liturgie S. 355 ff.). In den Märtyrerakten der *SS. Mariani et Jacobi* ist eine Vision beschrieben, wo der künftige Märtyrer von Christus zwei purpurne Gürtel überreicht bekommt, oder ein bereits toter Märtyrer erscheint mit einem Kranz aus Rosen um den Hals (R. Knopf/G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929, S. 72; *Martyrium SS Mariani et Jacobi* 11,5). Die Rosenkrone gilt als Symbol des für Christus vergossenen Blutes. Der hl. Hieronymus vermerkt in seinen Briefen, daß die Märtyrerkrone aus Rosen und Veilchen gewirkt sei: »illa corona de rosis et uiolis plectitur ...« (I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum*, Bd. 54–56, Wien 1910–1918, Bd. 55, S. 349: epistula 108, 31); Rosen und Veilchen werden auch auf die Märtyrergräber gestreut: »Ceteri mariti super tumulos coniugum spargunt uiolas, rosas lilia floresque purpureos ...« (*ibid.*, Bd. 43, S. 653: epistula 66, 5).
- 31 »purpureosque iacit flores ac talia fatur« (Vergil, *Aeneis*, V 79). »The red, therefore, in the cult of the dead was regarded as a substitute for blood with which the ancients were accustomed to appease the spirits of the dead. Blood was necessary because it was looked upon as the seat of life and it was thought to give a new vitality to the shade of the diseased« (Rush, *op. cit.*, S. 214; vgl. auch F. Cumont, *After life in Roman paganism*, New Haven 1922, S. 51).
- 32 Im attischen Monat *Boithromion*, genau beschrieben bei Lukian (A. M. Harmon, *Lucian*, Cambridge 1953, S. 440 ff.). Vgl. zu den griechischen Totenfesten auch D. C. Kurtz/J. Boardman, *Greek burial customs*, Ithaca 1971, S. 147 ff. und C. B. Gulick, *Modern traits in old Greek life*, New York 1927.

Mai)³³, und 2. das Blumenfest der griechischen *anthesteria* und der römischen *floralia* (bzw. der gleichzeitigen *rosaria*), und gehen eine dauerhafte Verbindung ein: die Rose als Zeichen der wiederbelebten Natur und als Zeichen von Christi vergossenem Blut, Garant der Unsterblichkeit. Die österliche Auferstehung ist Frühlingszeit.

Doch die Traditionsstränge scheinen sich im Übergang zum Hoch- und Spätmittelalter komplexer zu verschlingen. Während mit der Einsetzung von Pfingsten/*Pentekoste* 50 Tage nach Ostern im Westen das Fest als *pasqua rosata* oder *rosarum*, als *dominica de rosa*, Rosen-sonntag, Rosenostern, Blumenostern usw.³⁴, in der zu Pfingsten getauften hl. Rosa in Spanien und der im Mittelalter in Palermo hochverehrten hl. Rosalia³⁵ wenigstens nominale und datumsmäßige Anklänge gegeben sind³⁶, scheinen die Inhalte in den byzantinischen ekklesiastischen, den zentralbalkanischen, kleinasiatischen und russischen Quellen in gravierender Weise zu divergieren.

Doch schon bei den christlichen Gedenkfeiern an den Märtyrergräbern dürfte in manchen Gebieten des byzantinischen Reiches etwas von der überschäumenden Lustbarkeit der römischen *rosalia* erhalten geblieben sein. So berichtet der hl. Basileios von »schädlichen Liedern und obszönen, Wollust erregenden Bewegungen« bei den kappadokischen *symposia* (14. Homilie »Gegen die Betrunkenen«)³⁷, wo in der Epiphanie-Woche und der Nachosterwoche (της Διακαινησίμου)³⁸ vor der Stadt an den »heiligen Stätten der Märtyrer« öffentliche Tänze veranstaltet wurden, wobei der Boden verunreinigt wurde von unreinem Trank und den stampfenden Füßen der Tanzenden³⁹. Der 63. Kanon der Synode von Kartagene (461) heißt diese *symposia* von den Städten und Kirchen fernhalten⁴⁰; an diesen Tagen, wo selbst das Sprechen unstatthaft sei, fänden auf Feldern und Plätzen ekelhafte

33 Harrison, *Prolegomena*, *op. cit.*, S. 35 ff. Dieses Totenfest fällt in die Zeit der *floralia* im Mai (G. H. Bianchi, *The mythology of Greece and Rome*, London 1887, S. 136; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, S. 45). Diese Gleichzeitigkeit dürfte zu den erwähnten Überlegungen beigetragen haben (zu den Rosen auf den Gräbern vgl. auch J. G. Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead*, London 1927², S. 399 ff.).

34 Miklosich, *op. cit.*, Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.* Siehe auch G. Anrich, *Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Leipzig 1917, S. 444.

35 *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg 1964, S. 43. Zum Rosalienkult auch J. Rittsteuer, »Rosalienkult im Burgenland«, *Burgenländische Heimatblätter* 16 (Eisenstadt 1954) S. 102 ff.

36 Nilsson hat einen inneren Zusammenhang angezweifelt: »Sehr zweifelhaft scheint mir, ob die italienisch-spanische Bezeichnung des Pfingstsonntages, *domenica* oder *pascha rosata*, mit unseren Rosalien zusammenhängt« (Nilsson, »Das Rosenfest«, *op. cit.*, S. 324 f.).

37 Ed. Garnier, Paris 1721 ff., II, S. 228.

38 K. Sathas, *Ιστοριζόν δοξίμων περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venetia 1878, S. π'.

39 Garnier, *op. cit.*, III, S. 128 f.

40 »Daß sogar an den Geburtstagen der seligen Märtyrer in einigen Städten und an den heiligen Stätten selbst diese Verstöße ohne Arg durchgeführt werden« (Sathas, *op. cit.*, S. πβ'; wenn nicht anders angeführt, stammen diese Übersetzungen vom Autor). Mit »heiligen Stätten« ist in diesem Kontext wohl das Märtyrergrab gemeint, das freilich auch mit der Kirche identisch sein kann.

Tänze statt⁴¹. Diese *symposia* werden noch von zwei anderen Konzilien verboten⁴². In ähnlichem Zusammenhang zu sehen ist auch der Festschmaus der *agape* im *naos* der Kirche selbst, ebenfalls verboten vom 72. Kanon des *Trullanums* (691/92)⁴³, oder auch im Vorhof der Kirche abgehalten mit Sang und Tanz, was dann Balsamon im 12. Jh. in seinen kodifizierten Synodalkommentaren ebenfalls untersagt⁴⁴. Diese bisher nur von Sathas beachteten Belege⁴⁵, die sich bei systematischer Untersuchung wahrscheinlich noch vermehren ließen⁴⁶, tragen zwar nicht den Namen der Rosalien, stimmen aber in der Sache mit dem römischen Gräberfest überein. Neu ist die offizielle kirchliche Verdammung der Festmanifestationen mit Sang und Tanz, die in zelotischem Eifer mit den anrühigsten Ausdrücken belegt werden⁴⁷. Evident ist auch die Vertreibung des Festes »von den heiligen Stätten« von Kirche und Grab auf »Felder und Plätze«, wo die ursprünglich dem Märtyrergedanken geweihte Mahlfeier mit anderen »Lustbarkeiten«, Fest- und Umzugsmanifestationen kontaminiert. Aus dem anfänglichen Märtyrergedanken wird sukzessive eine allgemeine Totenfeier⁴⁸. So kommt es, daß in der spätbyzantinischen und altslawischen Quellengruppe ekklesiastischer Verordnungen mit *rusalia* sowohl burschenbündische Umzugsbräuche als auch die Allerseelenzeit der Pfingstwoche bezeichnet werden.

Doch dazu noch später. Vorerst noch ein ebenfalls zu wenig beachteter Beleg: Karolidis⁴⁹ hat als erster eine Stelle in einer Rede von Johannes Mauropus, Metropolit im kleinasiatischen Euchaita im 11. Jh., auf den Hl. Theodor Teron ausgemacht⁵⁰, die der bekannte Rhe-

41 Sathas, *op. cit.*, S. πβ'. Damit ist nicht nur die Volkstümlichkeit dieser Lustbarkeiten an den Märtyrer-Totengedenktagen, sondern auch ihre »Ländlichkeit« angesprochen. Der »Ausflug« auf den Friedhof oder die Felder spielt im Assoziationsfeld Toten – Blumen – Fest in den rezenten Brauchmanifestationen eine wichtige Rolle (z. B. »Reiner Montag«, 1. Mai, Allerseelen usw.). Zum Zusammenhang der Stelle mit den Rosalien vgl. auch W. Puchner, »Byzantinischer Mimos, Pantomimos und Mummenschau im Spiegel der griechischen Patristik und ekklesiastischer Synodalverordnungen«, *Maske und Kothurn* 29 (1983) S. 311–317, bes. S. 315.

42 Im Kanon VII des Konzils von Ankara (314) und im Kanon LV des Konzils von Laodikeia (zwischen 343 und 381).

43 Sathas, *op. cit.*, S. πβ'. Das *agape*-Mahl symbolisiert ursprünglich das Liebesmahl mit Christus.

44 Im Kommentar zum 72. Kanon des *Trullanums*. Sathas glaubt, daß aus dem aus der Kirche vertriebenen *agape*-Fest später die im Freien gehaltenen *kurban*-Feste mit Tieropferung und Symposion (die allerdings bei praktisch allen traditionellen orthodoxen Patrozinien-Festen im Balkanraum anzutreffen sind) hervorgegangen sind, die im *Ταμείον της Ορθοδοξίας* verurteilt werden (Theophilos, Erzbischof von Kampania, *Ταμείον της Ορθοδοξίας*, Venetia 1780, S. 134–136 und 137f.). Dazu auch G. N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αματηρές θοαίες*, Diss. Athen 1979, S. 179f.

45 Zum Zusammenhang mit den Rosalien vgl. auch Puchner, »Byzantinischer Mimos«, *op. cit.*, S. 315f.

46 Dazu das Material bei H. Reich, *Der Mimos*, Berlin 1903, das allerdings kritisch gesichtet werden muß.

47 Zur Unsicherheit der Terminologie Puchner, »Byzantinischer Mimos«, *op. cit.*

48 Vgl. auch die Belege bei Ph. Koukoules in *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 16 (1940) S. 63f.

49 P. Karolidis, »Η εορτή των ρόδων (ροδισμού, ανθισμού, ανθηφόρεια, Rosalia, Ρουσάλια)«, *Αρμονία* 1 (1900) S. 201–206 und P. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Straßburg 1913, S. 178ff. und *pass.*

50 *Logos*, Nr. 180 der Ausgabe P. de Lagarde/J. Bollig, *Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice graeco 676 supersunt*, Göttingen 1882 (Abhandlungen der histor.-philolog. Klasse der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28), S. 130ff.

tor, Gelehrte und Schriftsteller (und Zeitgenosse von Michael Psellos)⁵¹ in der Kreisstadt Euchaita (an der Stelle des heutigen türkischen Dorfes Avkat oder Avhat)⁵², an der Heerstraße von Konstantinopel nach Amaseia, um 1050 hielt⁵³. Die damals nicht unbedeutende Stadt war kleinasiatisches Wallfahrtszentrum des hl. Theodor (des Teron, Rekruten⁵⁴; seit

- 51 Die wichtigste Literatur zu Leben und Werk: J. Dräseke, »Johannes Mauropus«, *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1891) S. 461–493, J. Dreves, »Johannes Mauropus. Biographische Studie«, *Stimmen aus Maria Laach* 26 (1884) S. 159–179, A. Gudeman, »Johannes Mauropus«, *Realenzyklopädie, op. cit.*, IX/2 (1916) Sp. 1750–1760, R. Reitzenstein, *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita*, Leipzig 1901, M. Jugie, »Jean Mauropus«, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI/1 (1928) S. 443–447, S. Eustratiadis, »Ἰωάννης ὁ Μαυρόπουρος«, *Εὐαγγέλιον Χρ. Παπαδοπούλου*, Athen 1931, S. 405–437, J. Hussey, »The Writings of John Mauropus: A Bibliographical Note«, *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) S. 278–282, H.-G. Beck, »Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia«, *Antike und Abendland* 15 (1969) S. 91–101, J. Lefort, »Rhétorique et Politique: trois discours de Jean Mauropus en 1047«, *Travaux et Mémoires* 6 (1970) S. 265–303, J. N. Ljubarskij, »K Biografij Ioanna Mavropoda«, *Byzantinobulgarica* 4 (1973) S. 1–14, A. Karpozilos, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ἰωάννη Μαυρόπουδος*, Diss. Ioannina 1982.
- 52 H. Grégoire, »Géographie byzantine. I. Euchaita«, *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910) S. 59–62. Die Stadt dürfte im 11. Jh. gut besiedelt und wohlhabend gewesen sein (einzige Quelle dafür bilden die *Logoi* des Joh. Mauropus), teils durch die St.-Theodor-Wallfahrt, die viele Fremde anzog, teils durch Zuzug von Flüchtlingen aus anderen kleinasiatischen Gebieten, auf der Flucht vor nomadischen Turk-Scharen, die das Innere von Mikrasia schon lange vor 1071 (Schlacht bei Mantzikert) unsicher machten (S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971, S. 86 ff.).
- 53 Zu den Datierungsproblemen der Übersiedlung Mauropus' nach Euchaita (schwankend zwischen 1044 und 1054) vgl. die Diskussion bei Karpozilos, *op. cit.*, S. 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.*, S. 147 ff.).
- 54 Die Entwicklung der Theodoros-Legende in der Hagiographie beginnt mit einer Enkomion-Homilie des Hl. Gregor von Nyssa († 394) (*Patr. gr.* 46: 736–748) und einem anonymen Martyrium (H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, S. 127–135), auf das sich das »Enkomion auf den hl. Theodoros Teron« von Chrysippos († 479), Presbyter von Jerusalem, stützt (textkritische Ausgabe von H. Starck, *Theodoros Teron*, Freising 1912 und A. Sigalas, »Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron«, *Byzantinisches Archiv* 7, 1927, S. 50–79). In dieser ursprünglichen Ausformung besteht die 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 (R. Benz, *Die Legende aurea des Jacobus von Voragine*, Heidelberg 1975⁸, S. 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, S. 1170). Im Hymnus des Theodoros Studites († 826) wird der Drachenkampf vor dem Martyrium eingeschoben (spätere Versionen bei Delehaye, *op. cit.*, S. 136–150, 183–201 etc.). Zum gesamten Legendenkomplex K. 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, S. 217–379 sowie W. Hengstenberg, »Der Drachenkampf des heiligen Theodoros«, *Oriens Christianus* N. S. 2 (1912) S. 76–106, 3 (1913) S. 241–280.

dem 9. Jh. wird von ihm auch der hl. Theodor Stratelates⁵⁵ unterschieden; ersterer wird am 17. Feb. gefeiert, zweiterer am 8. Feb.⁵⁶), beide zusammen als Hagioi Theodoroi am Samstag der ersten Fastenwoche der *quadragesima*⁵⁷, wenn auch der *megalomartyr* ursprünglich nur eine Person gewesen sein dürfte⁵⁸, der nach der Lokalsage hier einen Stadt und Land verwüstenden Drachen überwältigt habe soll⁵⁹ und Schutzheiliger (*poliouchos*) der nachdem aufblühenden, nach ihm benannten »Theodoroupolis« geworden ist⁶⁰. Die Gebeine des Märtyrers sollen durch die Hosiä Eusebia⁶¹ von Amaseia, dem Ort seines Martyriums

55 Die Legenden um den hl. Theodor, den Stratelaten (ein höherer byzantinischer Militärbeamtentitel), 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. Theodor 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. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzanz*, München 1959, S. 405. Zu späteren Versionen Delehaye, *op. cit.*, S. 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 (H. Lohse, *Die Ikone des hl. Theodor Stratilat zu Kalbensteinsberg*, München 1976, B. 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) S. 243–253, B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, S. 160–166 usw.).

56 F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957³, vol. II, S. 277 ff., 281 ff.

57 Vgl. das Maß-Typikon *Ακολουθία των Αγίων ενδόξων μαρτύρων Θεοδώρων Τήρωνος και Στρατηλάτου*.

58 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.*, S. 45). Vgl. auch N. Oikonomides, »Le dedoublement de S. Théodore et les villes d'Euchaita et d'Euchaneia«, *Analecta Bollandiana* 104 (1986) S. 327–335 und neuerdings Chr. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate, Aldershot 2003, S. 44–66.

59 Die Zusammenstellung der Legendenversionen bei H. Delehaye, »Euchaita et la légende de St. Theodore«, *Anatolian Studies presented to W. M. Ramsey*, Manchester 1923, S. 129–134 (wiederabgedruckt in *Mélanges d'Hagiographie Grecque et Latine*, Bruxelles 1966, S. 275–280).

60 Nach Zonaras XVII, 3, 17–18 und Skylitzes (ed. Thurn) S. 309, 19–33 unter Kaiser Tsimiskes. Vgl. auch *Logos* 184, 15–20 und 180, 132 von Mauropus. Euchaita hatte den Status einer Stadt seit 515–558 (Grégoire, »Géographie Byzantine«, *loc. cit.*) und scheint in den byzantinischen Episkopatslisten im 11. Jh. an 51. Stelle unter den Metropolitensitzen auf (V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Les Actes de Patriarches*. Vol. II. *Les Regestes de 715–1043*, Paris 1936, no 527). Doch schon im 14. Jh. besitzt die Stadt keinen Erzbischof mehr, und sinkt unter den Seldschukeneinfällen zur Bedeutungslosigkeit herab (A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert*, Leipzig 1903, S. 14).

61 Der sonst unbekannt und im orthodoxen Heortologion auch nicht gefeierten Hosiä Eusebia ist die euchaitische Rede 188 (Bollig/de Lagarde) von Johannes Mauropus gewidmet. Mauropus nennt seine Quellen nicht, gibt aber zu, daß wenig Gesichertes über die »philomartyr« bekannt sei (*op. cit.*, S. 201 § 1). Sie soll aus kaiserlichem Geblüt stammen und wegen ihres Glaubens nach Euchaita verbannt worden sein. Nach dem »Martyrion des hl. Theodor Teron« von Nikophoros Ouranos (um die Jahrtausendwende) befreit der hl. Theodor den Ort, wo die Hosiä Eusebia lebt, von dem Drachen und fordert von ihr, sein Märtyrertum voraussehend, sie möge seinen Leib an der Stelle bestatten, wo er das Untier getötet habe (R. Halkin, »Un opuscule inconnu du magistre Nécéphore Ouranos. La vie de S. Théodore le Conscrit«, *Analecta Bollandiana* 80, 1962, S. 316 ff.).

im Jahre 306, nach Euchaita überführt worden sein⁶², deutlich auch in Zusammenhang mit dem erfolgreichen Drachenkampf⁶³ (solche Drachenkampfmotive finden sich in den Synaxarien und Volkslegenden des Hl. Georg⁶⁴, 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. Paraskeue⁶⁵). Die 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 hatte⁶⁶ und die der pontische Reiterheilige und Nothelfer befreite. Während die Abspal-

- 62 Die *translatio* wird am 8. Juni im orthodoxen Heortologion gefeiert. Schon im 5. Jh. wird hier in Euchaita eine Grabkirche errichtet (H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933², S. 169 f.). »La rapide extension du culte de S. Théodore« (Delehaye, *Saints militaires*, *op. cit.*, S. 13) führt dazu, daß schon im 5. Jh. auch in Konstantinopel eine Theodorskirche errichtet wird, dann in Amaseia, Edessa, in Jerusalem, im 6. Jh. auch in Rom. In der Wallfahrtskirche in Euchaita über dem Grab wird die Reliquie verehrt. Die Reliquien der beiden hl. Theodoroi sind in bedeutender geographischer Streuung über die gesamte ostkirchliche Welt verbreitet (O. Meinardus, »A Study of Relics of Saints in the Greek Orthodox Church«, *Oriens Christianus* 54, 1970, S. 139–278, bes. S. 255 ff.)
- 63 Zum Drachenkampf des hl. Theodor in Euchaita siehe Delehaye, »Euchaita et le légende de S. Théodore«, *op. cit.*, S. 276 f. und ders., *Saints militaires*, *op. cit.*, S. 40 f. In den älteren Legendenfassungen (des 5. Jh.s) fehlt die Drachenkampfepisode. Die hagiographische Tradition, die das Motiv einführt, identifiziert gleich auch die vom hl. Theodor befreite Jungfrau mit der Hosia Eusebia, die seine Gebeine vom pontischen Amaseia nach Euchaita überführt haben soll (Karpozilos, *op. cit.*, S. 154 f.) Während die *translatio/anakomide* der Reliquien am 8. Juni gefeiert wird, ist ein Festtermin der Hosia Eusebia nur für Euchaita nachgewiesen: am Samstag der »Mittfasten« (*mesonestimou*), wie Mauropus in seiner Rede auf das Gedenken der Hosia Eusebia (Bollig/de Lagarde Nr. 188) berichtet. Also ein Fest eines kleinasiatischen christlichen Lokalkults.
- 64 Vor allem K. Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung*. Aus dem Nachlasse herausgegeben von A. Ehrhard, München 1911 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philol.-philolog. und histor. Classe XXV, 3) und B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911. Die Episode um den Drachenkampf des kappadokischen Reiterheiligen, die erst im 12. Jh. in das hagiographische Vitenmaterial eingeflochten wurde, steht deutlich im Zusammenhang mit dem pontischen Reiterheiligen von Euchaita. In der synaxarischen Tradition schläft der Held Georg auf den Knien der dem Drachen zu opfernden Frau ein und wird von ihren Tränen geweckt, da sie bei Annäherung des Untiers schweigend zu weinen beginnt; auch beim hl. Theodor ist es eine vom Drachen gefangengehaltene Frau, die den schlafenden Helden weckt (N. G. Politis, »Τα δημώδη ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laographia* 4, 1912/13, S. 185–235, bes. S. 211 f., Delehaye, *Saints militaires*, *op. cit.*, S. 137, 154, 188). Aus der unüberschaubaren Literatur zum Hl. Georg: G. Schubert, »Der hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* XXI/1, 1985, S. 80–105, L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerreter*, Wien 1983 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften 421), S. 7–35 usw.
- 65 Vgl. entsprechend N. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. I, S. 75, Nr. 141, S. 212, Nr. 379, S. 212 f., Nr. 380, S. 213 f., Nr. 381 und D. V. Oikonomidis, »Η αγία Παρρασκευή εις τον βίτον του ελληνικού και ρουμανικού λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 9/10 (1955/57) S. 65 ff. Für Bulgarien auch P. Stefanov, »Sveci zmeeborci v búlgarski folklor«, *Búlgarski Fólklor* VIII/1 (1982) S. 75–84.
- 66 Der Drache lebt mit der Frau zusammen, hat sie auf einem goldenen Bett. Zum Draken/Drachen (*δράκων/δράκων*), der im ersten Falle menschenähnlich ist, im zweiten schlangenähhlich (N. G. Politis, *Νεοελληνική Μυθολογία*, Athen 1874, S. 154 und ders., *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Bd. II, S. 990 ff.). Die Drachenepisode existiert auch unabhängig

tung des *Stratelates*, des Generals, vom *Teron*, dem gemeinen Rekruten, eine Art Rangerhöhung für die im Hoch- und Spätmittelalter so populären Reiterheiligen darstellt⁶⁷, wird St. Theodor in Euchaita auch als Fußsoldat, als Schützer des Volkes und der Armen verehrt⁶⁸. Darüber und über andere Themen⁶⁹ 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 Mauropus⁷⁰, der hier insgesamt wohl an die 25 Jahre verbracht haben dürfte. In der »Gedenkrede auf den Hl. Großmartyrer Theodor Teron oder dem Anthismon«⁷¹ (ανθισμός – Blütenfest) wird ein Festzug im Mai oder Juni beschrieben⁷², 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 nachgewiesen⁷³. Das zusammenströmende Volk wird hier beschrieben, Opfergaben, Kreuze, 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 besungen⁷⁴. Die Blumenwallfahrt

von der synaxarischen Theodoros-Vita als Lokalsage von Euchaita (Delehayé, *Saints militaires*, *op. cit.*, S. 37 f., Politis, »Δημώδη άσματα«, *op. cit.*, S. 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 (N. G. Politis, »Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laographia* 1, 1909, S. 169–273, bes. S. 180 ff.).

67 A. Ioannidis, »Κοινωνιολογική προσέγγιση ενός πολιτιστικού προϊόντος: κοινωνικές δομές και στρατιωτικοί άγιοι στη βυζαντινή εικονογραφία«, *Anthropologica* 5 (1984) S. 7–19.

68 Mauropus, *Logos* 189 auf den »Hl. Theodor den Fußsoldaten« (Karpozilos, *op. cit.*, S. 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.

69 Eine Rede ist auch dem sonst unbekanntem Hosios Dorotheos dem Jungen, dem Errichter des Dreifaltigkeitsklosters in Chiliokomos, gewidmet (Bollig/de Lagarde, Nr. 190, Karpozilos, *op. cit.*, S. 155 f.).

70 Vgl. auch die Gedichte von Mauropus: *Joannes Mauropus, Erzbischofs von Euchaita, Gedichte*, ausgewählt und metrisch übersetzt von A. Berndt, Plauen i. V. 1887.

71 Bollig/de Lagarde, Nr. 180, S. 130 ff., Karpozilos, *op. cit.*, S. 150 ff.

72 Karolidis nennt ohne ersichtlichen Grund den 9. oder 24. Juni (*Bemerkungen*, *op. cit.*, S. 145). Aus der Rede selbst läßt sich bloß Frühlingsende bzw. Sommeranfang erschließen (Karpozilos, *op. cit.*, S. 150).

73 So im Kult des hl. Nikolaos und des hl. Johannes. Vgl. Anrich, *Hagios Nikolaos*, *op. cit.*, S. 443 ff. und Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, *op. cit.*, Bd. II, S. 29 ff. Zum »idolatrischen« Blumenschmuck der Ikonen in Byzanz vgl. auch D. Savramis, »Der abergläubische Mißbrauch der Ikonen in Byzanz«, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960) S. 174–192.

74 Bollig/de Lagarde, *op. cit.*, S. 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« (Ü. d. A.).

des St. Theodor von Euchaita, von der wir sonst keine Nachricht haben, geschieht, wie ausdrücklich erwähnt, zum Segen von Feldern und Haus⁷⁵.

Vom Blumenschmuck der frühchristlichen Märtyrergräber über den *anthismos* der byzantinischen Heiligenikonen bis zum Blumenbaldachin der rezenten Epitaphprozessionen in der orthodoxen Karfreitagsnacht läuft eine Konstante, die die Blumen mit dem christlichen Kultritual verbindet. Blumen als Grabbeigaben sind in der griechischen Tradition von der Antike bis heute geläufig⁷⁶. Nun war es eben jener in Euchaita des 11. Jh.s blumengeschmückte St. Theodor, dem das *kollyba*-Wunder zuzuschreiben ist⁷⁷, die im ganzen orthodoxen Bereich heute noch bei Begräbnis und Gedenkmessen, an Allerseelentagen und zu Festzeiten verteilte Totenspeise (der antiken *panspermia* nicht unähnlich)⁷⁸; und am Festtag der hl. Theodoroi wird die *kollyba*-Weihe vorgenommen, an einem der wichtigsten *psychosabbata*⁷⁹, Seelensamstage, an dem wichtigsten neben dem Pfingstsamstag, το σάββατο του ρουσαλιού (Rusalien-Samstag). Die Blumenwallfahrt im mittelalterlichen Euchaita, »von machen *rhodismos* genannt«, stellt also ein wichtiges Bindeglied im Beziehungsnetz von Festdaten und Festinhalten um Rose, Rosalia und Totenkult im Übergang vom Paganismus zum Christentum dar. Tomaschek und Miklosich

75 Bollig/de Lagarde, *op. cit.*, S. 179 f.

76 Z. B. M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, S. 39 und *pass.*

77 Die hagiographische Entstehungslegende der *kollyba* (gekochter Weizen) will, daß Kaiser Julian Parabates als neues Mittel der Christenverfolgung eine geheime Verordnung erließ, nach der in der »Reinen Woche« (erste Fastenwoche der Quadragesima, jene Woche, die mit dem »Reinen Montag« [Καθαρή Δευτέρα] beginnt) die auf dem Markte den Christen angebotene Nahrung durch Vermischung mit »Idolopfergaben« »verunreinigt« werden sollte. Dem Bischof Eudoxos von Konstantinopel erschien der hl. Theodor Teron im Traum und setzte ihn in Kenntnis von der Verordnung des Kaisers und riet ihm, die Christen vor dem Kauf von Nahrungsmitteln zu warnen und ihnen zu empfehlen, sich mit *kollyba*, gekochtem Weizen, zu behelfen (Nectarius, Patriarch, »Ad Festum S. Theodor«, *Patr. gr.* 39: 1829). Das *kollyba*-Wunder wird unter die *thaumata* des Heiligen gereiht und in der hagiographischen Vitentradition überliefert (Delehaye, *Saints militaires, op. cit.*, S. 20 ff.). Im 51. Kanon der Synode von Laodikeia wird am ersten Samstag der Osterfasten, dem Festtag der hl. Theodoroi (ab 1166 Halbfesttag), durch Meßordnung festgelegt, die Weihung der *kollyba* vorzunehmen. Ursprünglich war kein Zusammenhang mit den Toten gegeben; erst durch das »Volk« und »ungebildete« Priester sei der Eindruck entstanden, daß dieser Tag den Verstorbenen gewidmet sei (G. Bekatoros, *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια*, vol. 6, 1965, S. 202 f.). Weitere Quellen zum *kollyba*-Wunder in der hagiographischen Tradition: »Synaxarium de colybis« (F. Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1968, S. 181 f., 8e), Patriarch Philotheos (Act. SS. Noem. IV, S. 76 ff., *Patr. gr.* 39: 1821–1840), G. Werndorf, *Manuelis Philae carmina graeca*, Leipzig 1766, S. 14–50, M. Treu, »Theodori Pediaisimi eiusque amicorum quae exstant«, *Programm des Viktoria-Gymnasiums zu Potsdam* 1899, S. 17–25 usw.

78 Der Name κόλλυβος kommt aus dem Altgriechischen und bedeutet so viel wie Nachtsch, Naschwerk (B. Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaften* 24, 1926, S. 281–318, 25, 1927, S. 52–82, bes. S. 52 ff.). Zum Gebrauch der *kollyba* in der orthodoxen Kirche auch D. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1893, S. 170. Dazu noch ausführlicher im folgenden.

79 Vgl. Anm. 77.

war die Stelle noch nicht geläufig. Nilsson geht nur kurz darauf ein⁸⁰. Am ausführlichsten hat sich Karolidis mit dem Beleg beschäftigt⁸¹, der freilich einen Zusammenhang mit den römischen Rosalien leugnet⁸², vielmehr im *rhodismos* eine »sachliche« Übersetzung⁸³ des armenischen *vartuvar*-Festes sieht⁸⁴ und einen Zusammenhang zwischen *rusalia* und

80 *Realenzyklopädie*, *op. cit.*, II/1 (1914) Sp. 1115, Nilsson, »Rosenfest«, *op. cit.*, S. 328 f.

81 Karolidis, »Η Εορτή«, *op. cit.*, ders., *Bemerkungen*, *op. cit.*, S. 145 ff. und *pass.*

82 Für Karolidis hat der pontisch-kappadokische *rhodismos* keine Beziehung zu den zentralbalkanischen *rusalia*, wie sie Balsamon und Chomatianos (siehe dazu in der Folge) anführen, bloß eine wörtliche, nicht aber sachliche (*Bemerkungen*, *op. cit.*, S. 184). Auch gingen die *rusalia* nicht auf die römischen Rosalien zurück, sondern direkt auf die altgriechischen Anthesterien. Die Argumentation verläuft folgendermaßen: »Ob dieser Name Ρουσαλιού als Name eines religiösen Totenfestes, wie er bis heute nur in einigen Ländern des europäischen Griechenlands bekannt ist, bis nach der byzantinischen Zeit hinaufgeht, kann man nicht behaupten, nachdem wir bei D. Chomatianos und Th. Balsamon die ρουσαλία als ein unchristliches Fest verdammt sehen« (*ibid.*, S. 179). Dieser Einwand kann heute, bei besserer Materialkenntnis im Balkanraum, als entkräftet gelten.

83 »Was den Namen »Ροδισμός und »Ρόδων ημέρα« betrifft, so scheint ebenso sehr unwahrscheinlich, daß diese Namen eine Übersetzung von »Rosalia« sind. Dagegen scheint ροδισμός eine zwar nicht wörtliche, doch sachliche Übersetzung von *Vartuvar* zu sein, wie dies in den oben angeführten Worten des Bischof Johann von Euchaita deutlich hervortritt [- S. 161: »Dagegen scheint εξηθισμένος eine wörtliche Übersetzung des heimischen *Vartuvar* zu sein, und darauf findet der Bischof Johann diese wörtliche Übersetzung etwa ἀγροικιον und erklärt den Namen durch διτηθισμένος – der tatsächlich in seiner Formulierung etwas seltsam umständliche Passus kann freilich kaum für eine solche Erklärung dienen, Übersetzung siehe oben]. Wäre *Rosalia* identisch mit »Ρόδων ημέρα« oder »Ροδισμός, so würden D. Chomatianos und Th. Balsamon keinen Gebrauch eines fremden Namens (ρουσαλία) machen, um die Sache zu verdammen. Wie könnte es sonst geschehen, daß, während einerseits ροδισμός in Kleinasien noch am Ende des 11. Jahrhunderts von einem sehr gelehrten, theologisch gründlich gebildeten großen Redner der orientalisches-griechischen Kirche, wie es der Metropolit Johann von Euchaita war, als ein großes kirchliches, mit dem Gedächtnis des sehr verehrten hl. Theodor verbundenen Fest, als eine »περλάμπρος τελομένη μυσταγωγία« gefeiert und durch eine große feierliche Lobrede (die auch den Namen selbst des Blumenfestes bringt – »εις Ανθισμὸν) verherrlicht wird, andererseits in Anfängen des 13. Jahrhunderts das angeblich gleichbedeutende Ρο(υ)σαλία von zwei großen Theologen und Kirchenfürsten derselben griechischen Kirche, nämlich Chomatianos und Balsamon, als ein unchristliches und unsittliches Fest verdammt und streng verboten wird?« (*ibid.*, S. 181). Die derart formulierte Aporie löst sich erst auf, wenn man das Inhaltliche vom Sprachlichen trennt. Die Linie der Linguisten, die gegen Miklosich (und mit Šafařík) eine Herleitung der balkanischen *rusalia* von den römischen *rosalia* anzweifeln, führt bis in die Gegenwart (z. B. F. Tailliez, »Rusaliile, les Rosalies et la Rose«, *Cahiers Sextil Pușcariu* V/2, Roma 1952, S. 301–317 und T. D. Zlatkovskaja, »Rosalia – rusalii? O proischozdenie vostočno-slavjanskich rusaliij«, in: *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov*, Moskva 1978, S. 210–226; doch dazu noch im folgenden), doch kann die Herleitung von armen. *vartuvar* im Raum Euchaita nicht überzeugen (*vard* = Rose).

84 Dieses Blumenfest ist identisch mit dem gemeingriechischen Κλήδονας-Brauch (armen. *vitzag*) und hat mit der Blumenwallfahrt des hl. Theodor wenig zu tun. Karolidis selbst weist darauf hin, daß dieser Brauch unter diesem Namen in Westkleinasien üblich sei (dieser Bezug zum *Klidonas*-Orakelbrauch hat Nilsson dazu gebracht, die These Karolidis' von der Feier der Theodoros-Blumenwallfahrt am 24. Juni, der Sommersonnenwende, ohne nähere Textprüfung zu übernehmen, siehe »Rosenfest«, *op. cit.*, S. 328); im *Logos* selbst ist nur von Spätfrühling und Frühsommer die Rede. Über den mantischen Mädchenbrauch des *klidonas* wird noch zu sprechen sein. *Vartuvar* wird am sechsten Sonntag nach Ostern begangen, am Vorabend vor Christi Himmelfahrt: junge Mädchen gehen auf die Felder und bezeichnen die *vartuvaria*, »d. h. sie wählen sieben Ährenhalme und binden

rhodismos bestreitet⁸⁵ (dabei war der hl. Nikolaos seiner Vita nach vom Kloster Sion in Lykien zu seiner Metropolis Myra im Südosten Kleinasien genau am »Rusalien«-Tag gezogen)⁸⁶. Die These hat an sich wenig Verifikationschancen, als die griechisch-byzantinische

um diese sieben siebenfärbige Fäden, schneiden zugleich ein Stückchen von der Spitze der Halme ab, indem sie glauben, es werde dieses bis zum folgenden Morgen wieder zuwachsen. Nach drei Tagen, nämlich Samstag abends, nach der Vesper, gehen die Mädchen wieder aufs Feld und sehen die gezeichneten Halme nach; finden sie, daß diese nichts von ihrem Grün verloren haben, so brechen sie sie ab, bringen sie nach Hause und legen sie in den Wasserkübel. Am folgenden Tag (Sonntag) von Mittag bis zum Untergang der Sonne feiern sie dann die *Βαγτουβάρια* folgenderweise: Um den Wasserkübel oder »Gefäß der Vartuvaria«, das mit einem roten oder weißen (zur Bezeichnung beider Farben der Rose) undurchsichtigen Tuch zugedeckt wird, sammeln sich die am Fest teilnehmenden Frauen und Mädchen (auch männliche Personen können sich beteiligen). Eine Jungfrau, die zugleich die Erstgeborene ihrer Mutter sein muß, als *Vartuvar*(in) (d. h. rosenbedeckt, *διηγοισμένη* (s. unten), *αποεστηρίας* (s. d. W. bei Hesychius) [der Zusammenhang ist konstruiert] wird gewählt und setzt sich bei dem Gefäß nieder. Dann wirft jeder der Mitfeiernden in das Gefäß durch die *vartuvar* einen kleinen Gegenstand hinein. Die *Vartuvar*(in), durch deren Hand diese Gegenstände hineingeworfen und wieder herausgezogen werden, steckt ihren Kopf unter die rote und weiße Decke in der Weise, daß sie weder die in das Gefäß geworfenen Gegenstände sehen, noch mit ihrer Hand jedes dieser Gegenstände nach ihrem Belieben herausziehen kann. Alles dabei wird dem Schicksal überlassen. Dem Herausziehen eines jeden der hineingeworfenen Gegenstände geht ein Gesang der Festteilnehmerinnen junger Damen voraus, in dem die guten und bösen Schicksale der Menschen besungen werden; dieser Gesang gilt als Weissagung für das Schicksal desjenigen, dem der jedesmal herausgezogene Gegenstand gehört« (Carolidis, *Bemerkungen*, *op. cit.*, S. 140f.). Damit ist auch der *klidonas*-Brauch ausführlich beschrieben. Man braucht nur die Deskription von Thumb danebenzuhalten, um die Identität beider Schicksalsorakel zu erkennen (A. Thumb, »Zur neugriechischen Volkskunde. III. Der Klidonas«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* II, 1892, S. 392 ff.).

85 Vgl. Anm. 82 und 83.

86 Karolidis begegnet dem Argument, daß der Autor der Nikolaos-Vita wahrscheinlich ein Italo-Grieche gewesen sei und daß die Stelle nicht als Beweis für die Existenz der *rusalia* in Kleinasien dienen könne. An dieser wie an anderen Stellen wird deutlich, daß Karolidis für die kleinasiatischen Themata von Byzanz, die bis zur Lateinerherrschaft und den Türkeneinfällen hin zu den zentralsten Landschaften des Reiches zählten, einen »östlichen« Kultureinfluß zu konstruieren versucht, der in dem Maße, wie er ihn postuliert, zumindest für Euchaita, an der Heerstraße zum pontischen Amaseia, nicht gegeben sein kann: »... steht es über allem Zweifel, daß das Vartuvarfest von Kleinasien einen sehr älteren Ursprung hat und Überbleibsel eines alten, in ganz arisch Vorderasien dem Licht-, Blumen- und Fruchteggott geweihten Blumenfestes ist« (*ibid.*, S. 184). Warum sollte aber der gelehrte Erzbischof Mauropus den bekannten Terminus aus dem Armenischen konstruieren? Die kleinasiatischen Substratsprachen sind bekanntlich nach dem 6. Jh. vom Griechischen fast völlig verdrängt worden (P. Charanis, »Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century«, *Dumbarton Oaks Papers* 13, 1959, S. 23–44, bes. S. 26), und Arethas, Erzbischof des kappadokischen Kaisareia, erwähnt schon ein Jahrhundert vor Mauropus, daß bei den »verfluchten Paphlagoniern« Sänger von Haus zu Haus zögen, die gegen Bezahlung Lieder über die Abenteuer ruhmreicher Männer sangen (S. B. Kougeas, »Ερευνα περί της ελληνικής λαογραφίας κατά τους μέσους αιώνας. Α'. Αι εν τοις σχολείοις του Αρέθα λαογραφικαί ειδήσεις«, *Laographia* 4, 1913, S. 236–270, bes. 239). Daß es sich dabei um die griechisch-byzantinischen Heldenlieder um Digenes Akrites handelt, darüber besteht heute wenig Zweifel (die Bedenken von R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Cambridge 1980, S. 77 zurückgewiesen von W. Puchner, »Neue Studien zur griechischen Volksliedforschung« *Südost-Forschungen* XVI, 1982, S. 333–345, bes. S. 338 und St. Alexiou, *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης (κατά το χειρόγραφο του Εσσωριάλ) και το άσμα του Αρμόρη*, Athen 1985, S. 91').

Festnamenklatur bis in die kaukasischen Hochtäler Georgiens hinein verbreitet war, wie die Namen für das mittwinterliche »Basileios«-Gefolge⁸⁷ (*vasilicari* auf dem Balkan)⁸⁸ und die Neujahrsumzüge⁸⁹ (*calendae/kalanda, colinde/koljada* usw. auf der Balkanhalbinsel)⁹⁰ zeigen⁹¹.

Schwieriger ist schon der Umstand zu erklären, daß in den ekklesiastischen Synodalakten die *vota* und *brumalia* (eigentlich die Saturnalien) und anderes »hellenisches« Teufelspiel verurteilt werden, die *rusalia* (als Name, als Festinhalt sehr wohl wie oben ausgeführt) nirgendwo aufscheinen, auch nicht im berühmten 62. Kanon der Synode »in der Kuppel« der Hagia Sophia (*Trullanum* 691)⁹². Erst im Balsamon-Kommentar zum *kalanda*-Verdikt dieses Kanons im 12. Jh. sind die *rusalia* eingefügt: »Dieses Fest ist befremdlich, wie die sogenannten Rusalía, die nach der hl. Pascha aus schlechter Gewohnheit auf dem Land stattfinden«⁹³. Ziemlich gleichlautend äußert sich Matthaios Blastares in seinem alphabetischen Handbuch des Kirchenrechts (um 1335)⁹⁴. Es geht um ein »befremdliches« Fest nach Ostern, ähnlich wie die kappadokischen *symposia*, die in der Nachosterwoche an den Märtyrergräbern stattfanden. Doch die Bezeichnung *rusalia* für diesen Festtermin und seine »schlechten Gewohnheiten« muß auch hier bereits wesentlich älter sein: in einer Homilie des »Glagolita Clozianus« (10. Jh.) des Ioanĵ Prozviterĵ eksarchĵ des Exarchats Bulgarien bedeutet »na rusaliju« zu Pfingsten⁹⁵; in der altrussischen Kiever Chronik von 1015 findet sich die Eintragung, daß Volodimir am Tage der *rusalnaja*-Woche im Mai gestorben sei⁹⁶. Die Ipatievsche Chronik bringt Eintragungen bei den Jahren 1174, 1177 und 1195,

87 *Basilti* werden bei den Ossen die zu Neujahr herumziehenden Burschen genannt (R. Bleichsteiner, »Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI (1952), Kongreßheft, S. 3–76, bes. S. 41 ff.).

88 Z. B. M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, S. 23 ff.

89 *K'alanda* bzw. *k'alinda* bei den Abchasen, *k'alandoba* bei den Guriern in Westgeorgien (Bleichsteiner, *op. cit.*, S. 44, S. P. Tolstoj, »Kalandas: bei den chwaresnischen Christen zu Beginn des XI. Jh.« (russ.), *Sovjetskaja Etnografija* 2 (1946) S. 87–108).

90 Dazu in Übersicht Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 123 f.

91 So ist auch bei dem Gebirgsvolk der Swanen noch der *k'esar*, der byzantinische Kaiser, als Figur beim rituellen Gruppenkampf geläufig (Bleichsteiner, *op. cit.*, S. 22 ff.).

92 G. Rallis/M. Potlis, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 vols., Athen 1862–1856, Bd. II, S. 448. Zur Analyse des *Trullanums* als Quelle für idolatrische Reste und Schauspielwesen vgl. F. Tinnefeld, »Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691)«, *Byzantina* 6 (1974) S. 321 ff. und W. Puchner, »Το βυζαντινό θέατρο«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Μελετών* XI (Nicosia 1981/82) S. 160–274, bes. S. 198 f.

93 Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. II, S. 450, Bd. VI S. 243). Der erste Satzteil bezieht sich noch auf die vorher verbotenen Mittwinterumzüge der *kalanda*.

94 Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 vols., Athen 1948–1955, Bd. II, S. 29 ff. Hier heißt es klar: εν τοις αγρόταις γινόμενα (bei der Landbevölkerung).

95 Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 389.

96 F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939, S. 326.

daß als *rusalnaja nedelja* die Woche vor dem Pfingstsonntag zu verstehen sei⁹⁷. Die Kiever Nestor-Chronik bringt schon im Jahre 1068 die Eintragung: »... leben wir nicht heidnisch ... ? [Aufzählung abergläubischer Handlungen] ... Aber der Teufel verführt mit diesen und anderen Mitteln, mit allerlei Verlockungen uns von Gott abwendend, mit Trompeten und Narren und Harfen und Rusalien. Denn wir sehen bei uns Volksbelustigungen mit Tänzen (Tanzunterhaltungen?) und eine Menge Menschen nimmt daran teil, indem sie einander stoßen und das vom Teufel erdachte Spiel ansehen ...«⁹⁸. Zusammen mit diesen teuflischen »griechischen« Spielen⁹⁹ werden immer wieder auch die *koljada*-Umzüge verdammt¹⁰⁰.

97 V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen*, Helsinki 1922 (FFC 43) S. 96 f.

98 Mansikka, *op. cit.*, S. 106, das Original bei Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 390.

99 Zu den »griechischen« (idolatrischen) Festen Mansikka, *op. cit.*, S. 253 (»... und es geziemt sich nicht, die Koljada und die Rusalien zu feiern ...« 14. Jh.; diese Verbote sind deutlich durch das kodifizierte kanonische Kirchenrecht, bei Balsamon etwa, beeinflusst).

100 Schon in den Verordnungen des Bischofs von Novgorod Ilja-Joann (1166) begegnen wir der folgenden Bestimmung: »Ihr Priester, ermahnt eure Kinder, daß sie nicht Auerochsen ... noch koljada-Umzüge noch widergesetzlichen Kampf veranstalten« (Mansikka, *op. cit.*, S. 251), welche bis ins 18. Jh. konstant bleibt (*ibid.*, S. 256). Nähere Details erfahren wir aus anderen Erlässen: »... versammelt sich das einfache Volk am Weihnachtsabend und sie singen gewisse Lieder, in denen die Geburt Christi wohl erwähnt, aber mehr der Teufel koljada geehrt wird« (*ibid.*, S. 117). Und in einem Sendschreiben des Johann von Višnja heißt es: »schafft die Koljady in den Städten und Dörfern durch Belehrung ab; denn Christus will nicht, daß an dem Tage seiner Geburt teuflische koljady stattfinden ...« (*ibid.*, S. 235). Und in einer Klageschrift der Priester von Nišni Novgorod lesen wir: »Am Weihnachtsabend und am Vorabend des Epiphaniestages geht man gleichfalls auf den Straßen in Mengen umher und es werden teuflische Lieder gesungen, »koleda« wird gerufen und teuflische Dinge werden getrieben ...« (*ibid.*, S. 237; vgl. auch die Quellen aus dem 17. Jh., S. 239 f.). Nun ist die Herkunft der *koljada/koleda* aus den römischen *calendae* evident, und auch der Charakter des Festes in byzantinischer Zeit bekannt. Noch Balsamon (12. Jh.) führt im Kommentar zum 62. Kanon der Synode im Trullo (691) an, daß bei diesem »griechischen« Fest auch manches Unanständige (*ἀσεμνα*) zur Ausführung komme (Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. II, S. 450), worunter die erlauchten Kirchenväter freilich Verschiedenes verstanden. Der Passus im Kanon selbst spricht von Vermummungen, öffentlichen Tänzen, Geschlechtswechselverkleidungen usw. – hier ergeben sich auch Querverbindungen zur *diapompeusis*, dem Schand- und Prangerumzug im byzantinischen Hippodrom, sowie zu rezenten balkanischen Karnevalsformen (vgl. auch P. Constantelos, »Canon 62 of the Synode in Trullo«, *Byzantina* 2, 1970, S. 23–35 und I. Rochow, »Zu »heidnischen« Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanums«, *Klio* 60/2, 1978, S. 483–497). Entsprechende Angaben macht hier schon der Erzbischof des kleinasiatischen Ama-seia 300 Jahre vorher (um 400 n. Chr.) in seiner vierten Homilie »Sermo adversus Kalendarum festum« (*Patr. gr.* 40: 220 D): »öffentlich Umherziehende und Gaukler der Orchestra, sich in Gruppen und Abteilungen formierend, stören jedes Haus; sie huldigen und akklamieren zwar, bleiben aber, vor den Türen der Kaufleute hartnäckiger, bis der innen Belagerte, abgeschnitten, das Silberstück, das er hat, herausrückt, das nicht gegebene wird ihm abgenommen. Nacheinander nähern sie sich den Türen, die einen folgen den anderen, und bis zum Abend läßt das Übel nicht nach; denn Gruppe folgt auf Gruppe, Lärm auf Lärm und Schaden auf Schaden« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 140). Die »teuflische und lächerliche Komödie« (Chrysostomos) unterscheidet sich an sich wenig von den heutigen *kalanda*-Umzügen. Tzetzes (*Chiliad.* XII. 475) gibt im 12. Jh. ein ganz ähnliches Bild. Daß sich in diesem Falle die altrussische Pastoralpraxis die spezielle Terminologie

Ein ekklesiastischer Richtspruch aus dem byzantinischen Thema Moliskos¹⁰¹ im südlichen Zentralbalkan, von Demetrios Chomatianos (13. Jh.), Erzbischof von »Bulgarien« mit dem Sitz Ohrid, ist ausführlicher: »Vom Thema Moliskos kommend, sowohl der eine wie auch der andere, die heilige Kirche Gottes aufsuchend und vor unserem heiligsten Erzbischof von ganz Bulgarien erscheinend, gestanden sie ein Vergehen, indem sie sagten, daß nach einem alten Brauch, der im Lande herrscht, Rusalia genannt, sich in der Woche nach Pfingsten eine Gruppe junger Burschen bildet und durch die Dörfer des Landes zieht, und mit irgendwelchen Spielen und Tänzen und bacchischen Sprüngen und szenischen Obszönitäten heischen sie Geschenke von den Einwohnern zu ihrem Gewinn. Auch in diesem Jahr waren sie auf Umzug gegangen, sich in Gruppen formierend, um auf dem Land Vorstellungen zu geben. Während des Umzuges gingen zwei von ihnen in eine Schafhürde, die zu sehen war; dort angekommen, heischten sie Käse vom Hirten; dieser wollte nichts geben, so daß jeder von ihnen Hand anzulegen versuchte; sodann erhob sich ein Streit, der sogleich in Handgreiflichkeiten ausartete; einer dieser Spieler, mit Namen Chrysilos, schlug den Schäfer mit einem Holzstock, da zog dieser das Messer und stieß es in den Bauch des Schlagenden; zwischen dem Messerstich und dem Tod verstrich kaum Zeit; auf der Stelle starb der Mann«¹⁰². Es geht ziemlich deutlich um ländliche burschenbündische Sammelumzüge mit Waffentänzen, Verkleidung, Pantomimen, Musik und Gesang¹⁰³, wie sie von den Kontinentalzonen der Balkanhalbinsel zu Mittwinterterminen und zur Karnevalszeit her bekannt sind, oft als *rugatsia* oder mit ähnlichen Namen versehen¹⁰⁴. Ein russischen Synaxarion des 13. Jh.s erwähnt Vermummungen und Hochzeitsparodien: »Il réunit les diables, les transforma en hommes qui allaient en nombreux groupes bigarrés dans la

für ähnliche Mittwinterumzüge aus der griechischen Patristik bzw. dem byzantinischen Quellensektor entlehnt hat, daran kann kein Zweifel bestehen.

- 101 Das byzantinische Reichsthema Moliskos ist etwa mit dem Gebirgsstock des Bermion (heute in Griechisch-Makedonien, Hauptstadt Veroia) zu identifizieren (Tailliez, *op. cit.*, S. 34).
- 102 Griechischer Text in J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensis parata*, tom. VII. *Jurii ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena: Δημητρίου αρχιεπισκόπου πάσης Βουλγαρίας του Χωματιανού τα πονήματα*, Parisii et Romae, Roger et Chernowitz 1891, Sp. 509–512. Ü. d. A. In der Folge des Schriftstücks wird der Schäfer des Totschages für schuldig erkannt, aber nicht des Mordes. Er hat den Streit nicht angefangen; auch der andere sei nicht ausgezogen, um Blut zu vergießen, sondern παύγνια abzuhalten. Dazu erklärt Chomatianos im Sinne der Kirchenväter, daß solche Spiele wie *Vota* und *Brumalia*, eben auch *Rusalía* als dem christlichen Leben fremd verboten seien. Zur Reinigung von dieser Befleckung werden den »Spielern« dreijährige Bußübungen, Fasten und Kommunionseenthaltung auferlegt. Zu dem Passus auch K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 11 (1944/45) S. 1–131, bes. S. 120 ff., Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 288 f., K. Jireček/J. Radonić, *Istorija Srba*, Beograd 1952, S. 291, F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 5 vols., Paris 1820/1821, Bd. II, S. 170 usw.
- 103 Materialzusammenstellung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, pass.
- 104 W. Puchner, »Die »Rogatsiengesellschaften«. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Südost-Forschungen* 36 (1977) S. 109–150 (vgl. das folgende Kapitel).

ville, les uns battaient de grosses-caisses, d'autres jouaient à la cornemuse, les troisièmes jouaient avec des chalumeaux, d'autres masqués faisaient des gestes indicents, incouvenants pour l'homme ... et ils appelaient ces jeux *rusalia*.«¹⁰⁵ Hervorzuheben bleibt die Tatsache, daß diese teuflischen Belustigungen in der Nachpfingstwoche stattfinden.

Ab wann die ekklesiastische Terminologie, die in ihren Synodalverböten und rechtlichen Erlässen zwischen Mimus, Theater, öffentlichen Unterhaltungen, Ritualformen der Häresien und idolatrischen Festen kaum differenziert¹⁰⁶, den Terminus *rusalia* gebraucht (jedenfalls zwischen dem *Trullanum* 691 und den altslawischen Chroniken, deren Festterminologie wiederum auf griechische Quellen zurückgeht)¹⁰⁷, ist nach der derzeitigen Quellenlage nicht festzustellen. Die Anwendung des Terminus deckt, vor allem im konstantinopelfernen Zentralbalkan, unterschiedliche »hellenistische« Manifestationen. Auch ist die Verwendung der Sammelnomenklatur *rusalia* keineswegs konsequent. Im »Slovo« des hl. Nifont (älteste Abschrift aus dem 14. Jh.), ein stilistisch bearbeiteter Auszug aus der entsprechenden griechischen Vita des Bischofs von Konstanz auf Zypern (4. Jh.), deren altslawische Übersetzungen schon ins 12. und 13. Jh. zurückreichen müssen, ist ein ganzes Kapitel den Rusalien gewidmet in Form einer Vision des Heiligen, die mit einem Gebet endet, die Menschen mögen ablassen von »teuflischen Spielen, von der Verführung des Teufels, aber besonders von der Sitte, sein Eigentum dem hinterlistigen Teufel, d. i. den Rusalien, aber auch den Gauklern zu geben« (unser Terminus ist hier vom russischen Kompilator hinzugefügt und findet sich auch nicht in der Abschrift von Izmaragd)¹⁰⁸. In einer russischen Bekehrungsschrift des 13. Jh.s heißt es: »Und da während der Narrenspiele und Rusalien kein entsprechendes Dach zu finden ist, müßt ihr oft im Regen

105 Zitiert nach Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) S. 121–142, bes. S. 137.

106 Siehe Puchner, »Byzantinischer Mimos«, *op. cit.*

107 Dafür bildet der offiziöse Zusatzkommentar zum 62. Kanon des *Trullanums* von Balsamon ein Indiz, sowie die Herleitung der russ. *koleda* aus den *calendae* (vgl. wie oben), die bei den griechischen Kirchenvätern wohl belegt sind (vgl. die Chrysostomos-Homilie »Λόγος ταις Καλάνδαις«, die Rede des Erzbischofs von Amaseia Asterios, »Λόγος κατηγορικός της εορτής των Καλάνδων« usw.). Gegen die slawische Herkunft des Terminus stellte sich schon Miklosich (»Die Rusalien«, *op. cit.*) in seinem wegweisenden Aufsatz; seine Argumentation (dazu noch in der Folge) wird bekräftigt durch die Tatsache, daß Name (ροσάλια in den *Acta S. Nicolai*, ροδισμός bei Johann von Euchaita, als Übersetzung des lat. *rosalia*) und Sache (vgl. die Synodalerlässe gegen die Lustbarkeiten an den Märtyrergräbern, das Zeugnis des hl. Basileios über die kappadokischen *symposia*) im ersten christlichen Jahrtausend in der hellenophonen Welt bekannt sind (eine spezifische Überprüfung des unüberschaubaren Quellenmaterials würde hier wahrscheinlich noch weitere Evidenzen beibringen). Das Kap. CCX in der kirchlichen Rechtsprechung des Chomatianos »Περί των Ρουσαλιων« ist demnach zurecht mit »De Rosaliis« ins Lateinische übersetzt (Pitra, *op. cit.*, S. 509). Es spricht vieles dafür, daß der Terminus von den ekklesiastischen Autoritäten auf affine Erscheinungen im slawischen Raum angewendet wurde (die russischen Quellen sind kirchliche Erlässe, Mahnschriften und »Chroniken«). Zu den slawischen Ursprungsthesen noch im folgenden.

108 Mansikka, *op. cit.*, S. 213 ff., Haase, *op. cit.*, S. 326.

ausharren«¹⁰⁹. Durch die offizielle Verwendung des *rusalia*-Terminus im griechischen Balsamon-Kommentar zu den Synodalakten (hier ist der Nachostertermin festgehalten) tauchen die *rusalia* in altslawischen ekklesiastischen Belehrungsschriften immer wieder auf, in einer russischen Quelle von 1551 interessanterweise auch für »Orgiastisches« zum Johannesfest (24. Juni), zu Weihnachten und zum Epiphaniefest¹¹⁰.

Daß auch diese heortologischen Termine mit ihren Umzugsmanifestationen mit den »toten Seelen« und ihrer Anwesenheit auf der Oberwelt zu tun haben, dafür wird der Nachweis noch zu führen sein. Und daß die altrussische *rusalnaja nedelja* ihren inhaltlichen Zusammenhang mit den römischen und frühchristlichen Rosalien als Friedhofsfest zu Ehren der Toten nicht eingebüßt hat, dafür bürgt dieselbe Quelle: »Am Pfingstsonnabend versammeln sich in den Kirchdörfern und Kirchspielen Männer und Frauen auf den Friedhöfen und beweinen die Verstorbenen auf den Gräbern mit viel Geschrei, und wenn die Narren und die Fiedler zu spielen anfangen, hören sie auf zu weinen und fangen an zu springen und zu tanzen und in die Hände zu klatschen und teuflische Lieder zu singen und all dies tun sie auf denselben Friedhöfen, diese Betrüger und Schurken«¹¹¹. Von solchen »Unanständigkeiten« auf den Grabhügeln am Pfingstsonntag berichtet auch die Klageschrift des Mönches Grigoriu an den Zaren Aleksej Michailovič¹¹². Solche Zeugnisse reichen bis tief in die Neuzeit¹¹³.

Aus den bisherigen historischen Belegen, noch ohne Berücksichtigung der gegenwärtigen bzw. jüngstvergangenen Situation, lassen sich in bezug auf Nilssons eingangs ausgeführte Aporie zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel gewisse Schlußfolgerungen ziehen: zum einen, daß es methodisch sinnvoll erscheint, zwischen Festno-

109 Mansikka, *op. cit.*, S. 311, Original bei Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 390 (nach P. A. Lavrovski, *Opisanije semi ruko pisejji*, Moskva 1859, S. 22). Zu den altrussischen *skomorochi* und ihren Festbelustigungen vgl. auch A. A. Belkin, *Russkie skomorochi*, Moskva 1975 und J.-Cl. Roberti, *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, Paris 1980.

110 »Zur Feier der Rusalien zu Johanni oder am Weihnachtsabend oder am Vorabend des Epiphaniefestes versammeln sich Männer und Frauen und Jungfrauen zum nächtlichen Lärm und zum unanständigen Schwatzen und zum Singen teuflischer Lieder und zum Tanz und zum Springen und zu gottlosen Taten, und Knaben werden dabei geschändet und Jungfrauen entehrt, und wenn die Nacht vergangen ist, begeben sie sich zum Flusse mit viel Geschrei, wie Besessene, und waschen sich mit Wasser, und wenn zum Frühgottesdienste geläutet wird, kehren sie in ihre Häuser zurück und fallen wie Tote, infolge der großen Anstrengung« (Haase, *op. cit.*, S. 326, Mansikka, *op. cit.*, S. 258, Original bei Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 391). Daneben fungiert der Terminus auch als bloße Zeitbezeichnung für die Woche vor oder nach Pfingsten (Mansikka, *op. cit.*, S. 106, Haase, *op. cit.*, S. 387, Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 392). Zum Totengedenktag am Dienstag der Thomaswoche Fr. Miklosich, »Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen«, *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 24 (1876) S. 1–58, S. 25 f. Die Theorie von Cottas, daß sich die »Rusalien« dem Ostertermin angeschlossen hätten (V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris 1931, S. 30) ist schon bei St. Kyriakidis (*Laographia* XI, 1934–37, S. 282) zurückgewiesen.

111 Mansikka, *op. cit.*, S. 257.

112 »Eine andere Belustigung findet am Pfingsttage statt: man begibt sich außerhalb der Stadt auf die Grabhügel und es wird Unanständiges getrieben« (Mansikka, *op. cit.*, S. 214).

113 Mansikka, *op. cit.*, S. 255, 312, 376 und *pass.* (16. Jh. »es ist eine Sünde ... an Rusalienfeiern zu tanzen« S. 312).

menklatur, Festtermin und Festinhalt zu unterscheiden, zum andern, daß der Übergang vom spätantiken Paganismus zum Christentum keine wesentliche Zäsur in der Traditionsdynamik des Vorstellungskomplexes *rosalia* bildet¹¹⁴. Das schon in Rom bivalente Toten/Blumen-Fest lagert sich an verschiedene heortologische Termine des christlichen ekklesiastischen Jahreslaufes an, vorwiegend im Winter- und Frühlingsabschnitt, mit Schwerpunkt um Pfingsten. Doch scheinen diese Festlegierungen gewissen kontinuierlichen Leitideen und nachvollziehbaren Vorstellungskomplexen zu folgen, und nicht jenen Beliebigkeitscharakter zu besitzen, den Nilsson indiziert. Dies wird im zweiten Teil der Studie noch deutlicher werden. Die Festnomenklatur überträgt sich auf die Pfingstwoche, was epochenmäßig in etwa dem paganen Usus entspricht, und auch inhaltlich affine Züge trägt: die Blumenhandhabung im Mai- und Pfingstbrauch, die Beziehung zu den Totenseelen, die nach der christlichen Legende der Straferleichterung zwischen Ostern und Pfingsten an der Oberwelt weilen dürfen, am »Rusalien«-Samstag aber zurück in die Hadeshölle müssen (dazu noch genauer im folgenden); der spezifische Bezug zur Rose geht verloren; die hochbyzantinische Blumenwallfahrt des hl. Theodor von Euchaita findet zur gleichen Zeit statt, das von ihm unter Kaiser Julian Parabates vollbrachte *kollyba*-Wunder wird am ersten Fastensamstag vor Ostern (των αγίων Θεοδώρων) gefeiert, nach dem Pfingst/Rusalien-Samstag der zweitwichtigste Allerseelentag (*psychosabbato*) der Orthodoxie; mit *rosalia* werden auch (sowohl nach altrussischen wie auch in rezenten Quellen) mittwinterliche Zwölftenumzüge (auch am Tag des hl. Johannes, der Sommersonnenwende) bezeichnet, was auf die undifferenzierte Anathematisierung aller idolatrischen Festmanifestationen (von Bühnenspiel bis zur Tierverkleidung und öffentlichem Tanz) durch frühchristliche und vorikonoklastische Synodalkanone und das byzantinisch-orthodoxe Pastoralchriftum zurückzuführen sein dürfte; doch nicht nur, denn die balkanische Maskenzeit *katexochon*, Zwölften und Fastnachtswochen, sind geprägt von der Vorstellung der Präsenz der Totenseelen auf der Oberwelt. Der »Name der Rose« offenbart also eine ganz Palette von Blütenblättern, semantischen und pragmatischen Ausfaltungen in der zweitausendjährigen Tradition der Balkanhalbinsel.

MORPHOLOGISCHER UND SEMANTISCHEN KONTEXT

Nilsson bemerkt gegen Schluß seiner Akademie-Rede zum Rosenfest: »Hier sollte ich eigentlich schließen, denn ich bin vor verschlossenen Türen angelangt, zu denen ich den Schlüssel nicht habe«¹¹⁵. Es folgen noch einige Anmerkungen zu rezenten *survivals* der

114 Weitere Beispiele analysiert bei W. Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997 (zum Rosalien-Komplex hier S. 38 ff.).

115 Nilsson, »Rosenfest«, *op. cit.*, S. 326.

Festnomenklatur im griechischen und südslawischen Raum, in der Hoffnung, daß sich einmal jemand weiter für die Frage interessieren und die Sache weiter fördern werde. Schon damals lagen die grundlegenden Studien von Šapkarev¹¹⁶ und Politis¹¹⁷, von Karolidis¹¹⁸ und Murko¹¹⁹ vor, Arnaudov¹²⁰ und Koukoules¹²¹ sollten noch folgen, doch erlaubte das damalige Material nicht viel mehr als hypothetische Zuordnungen. Erst das breitflächigere Quellenangebot der letzten Jahrzehnte und eine sachgerechtere (d. h. nicht bloß im strengen »szientifischen« Kausalnexus sich bewegende) komparatistische Methodik¹²² erlaubt etwas sicherere Ergebnisse. Die Formenvielfalt ist tatsächlich erstaunlich, die Zusammenhänge nicht immer *prima vista* einsichtig. Festnomenklatur und Festinhalt gehen verschiedene, allerdings nicht völlig voneinander unabhängige Wege. Das sprachliche Etymon von *rusalia* stellt eine ehrwürdige Kontroverse der Balkanlinguistik dar. Schon Miklosich kannte den Ausdruck *rsai* (*ršali*) bei den Albanern¹²³, die altslovenische Pfingstbezeichnung¹²⁴, im Neuslovenischen *risalček*, *risalšček*, *risalščok* als Pfingstmonat¹²⁵, im Altserbischen als Bezeichnung für ein heidnisches Fest¹²⁶, kannte *rusalje* im Raum Dubrovnik und *rusalji* (plur.) in der Kotorbucht¹²⁷, die altrussischen Quellen (siehe oben), veröffentlichte 14 ruthenische und weißrussische Rosalienlieder¹²⁸, wußte um die Ausdrücke *rusadljé* und *rusadla* bei den Slowaken¹²⁹; seine *conclusio* richtete sich gegen die Lehrmeinung der älteren Slawistik bis herauf zu Šafařík¹³⁰, daß das Pfingstfest der *rusalia* von den *rusalki*, den slawischen Wassernymphen, abzuleiten sei¹³¹. Diese Vorstellung der See- und Flußnixen

116 K. Šapkarev, *Russalii, drevni i tvórdé interesen búlgarskij običaj, zapazen i do dnes v južna Makedonija*, Plovdiv 1884, S. 7–20.

117 N. Politis, »Προλήψεις και δοξασίαι του ελληνικού λαού. Ρουσαλίου«, *Ανατολική Επιθεώρησις* Jg. I Bd. V (1. 1. 1873) S. 97–101.

118 Carolidis, *Bemerkungen*, *op. cit.*

119 M. Murko, »Das Grab als Tisch«, *Wörter und Sachen* II (Heidelberg 1910) S. 79–160.

120 M. Arnaudov, »Kukeri i Rusalii«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* XXXIV (Sofija 1920) S. 1–242, bes. S. 138 ff.

121 Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος*, *op. cit.*, Bd. II, S. 29 ff., Bd. V, S. 217 ff.

122 Vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 116 ff.

123 Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 389 nach G. Bellarmino, *Dottrina cristiana tradotta in albanese*, Roma 1845, S. 56.

124 Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 389; zum Glagolita Clozianus auch ders., »Christliche Terminologie«, *op. cit.*, bes. S. 5–8.

125 Im westlichen Ungarn (*ibid.*, S. 389).

126 *Ibid.*, S. 389 f.

127 *Ibid.* mit Quellen.

128 *Ibid.* S. 393 ff. (mit Quellen). Aus diesen Liedern ist eine Personifikation der *rusalki* nicht zu erschließen.

129 *Ibid.*, S. 400 (mit Quellen).

130 Aufgelistet bei Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 402. Siehe P. J. Šafařík, *Časopis českého Museum* 1833, S. 257–273.

131 Šafaříks Argumentation baut auf eine Prokopios-Stelle (Kaisareia, ausgehendes 6. Jh.), nach der die Slawen Flüsse verehren, Feen und andere Dämonen (referiert bei Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 402). Von ru-

rusalki, die nach vielfach bezeugten Nachrichten auch die Totenseelen vorstellen¹³², ist in den altslawischen Quellen jedoch nicht nachzuweisen¹³³; dies vor allem gegen Šafařík¹³⁴. Tailliez kommt in einem gelehrten Aufsatz zu den rumänischen Feen *rosaliile/rusaliile*¹³⁵ zum Schluß, daß dieser Ausdruck nicht vom Lateinischen käme, sondern vom südslawischen *rusalia*; die Handschrift des »Glagolita Clozianus« und die Chomatianos-Stelle (siehe oben) verleiten ihn zur Feststellung: »Les *Rousalia* ne sont aucunement un terme grec ni un usage grec ... Il s'agit d'un usage »extérieur«, non citadin, non byzantin; un usage local des »thèmes« de Bulgarie, dans un milieu de pâtres, donc facilement valaque.«¹³⁶

Hier wird freilich zwischen Festterminologie und Festinhalt nicht unterschieden; und so ergibt sich der Trugschluß, daß, wenn die wilden Männerumzüge im byzantinisch-griechischen Kulturbereich nicht nachzuweisen sind, der Name *rusalia* auch nicht vom Griechischen kommen könne. Dabei benennt der Terminus doch ebensogut und dichter belegt die »Totenzeit« der Pfingstwoche¹³⁷. Ein weiteres Argument läuft darauf hinaus, daß

salki ist bei Prokopios allerdings nicht die Rede. Auch interpretiert er Balsamon und Chomatianos in diesem Sinne. »Die Ansicht, daß die Rusalky Göttinnen der Flüsse und Bäche seien, hat Šafařík durch sprachwissenschaftliche, aus der Etymologie des Wortes *rusalia*, *rusalka* hergeholte Gründe zu stützen unternommen« (*ibid.*, S. 404). Die Argumentation zielt auf das urslawische *rusa* (Fluß), das als Eigenname für Flüsse, Bäche und Ortschaften bei Russen, Polen, Tschechen, Slowaken, Serben und Bulgaren in onomatologischer Vielfalt nachzuweisen ist (*ibid.*, S. 404). Miklosichs Konklusion läuft darauf hinaus: »Ich will nicht etwa leugnen, daß die heidnischen Slaven Flüsse und Bäche verehrten; ich leugne nur, daß sie sie unter dem Namen *Rusalky* verehrt haben« (*ibid.*). Die Sache ist freilich so unvereinbar nicht, wenn man bedenkt, daß die *rusalki* auch Totenseelen darstellen, die Pfingstwoche, die *rusalnaja nedelka*, eine Festzeit des Totenkults ist. Daß auch die Festbezeichnung *koljada* personifiziert worden ist, dafür bringt Miklosich ein Beispiel (*ibid.*, S. 405); vergleiche auch den »Teufel *Koljada*«, der in einem russischen Beleg des 17. Jh.s am Weihnachtsabend verehrt worden sein soll (Mansikka, *op. cit.*, S. 117). Zu dem Problemkomplex aus slawistischer Sicht auch D. B. Šelov/T. D. Zlatkovskaja, »K voprosu o proischozdenii vostočnoslavjanskogo obrjada Rusalij«, in: *Drevnjaja Rus' i slavjana*, Moskva, ANSSSR Inst. archeol. 1978, S. 426–433 und T. D. Zlatkovskaja, »Rosalia – rusalii? (O proischozdenii vostočnoslavjanskich rusalij)«, in: *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov*, Moskva 1978, S. 210–226.

132 Dazu vorerst nur Haase, *op. cit.*, S. 153 f. Dazu genauer noch im folgenden.

133 Miklosich, »Die Rusalien«, *op. cit.*, S. 401. Vgl. auch die oben angeführten Beispiele.

134 *Ibid.* und gegen die Lehrmeinung der älteren Slawistik. Dazu in Auswahl: V. N. Tatiščev, *Istorija Rosskaja s samych drevnejsich vremen*, Moskva 1768–1773, F. Buslajev, *Istoričeskie očerki ruskoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, Moskva 1861, Bd. II, S. 231–242 u. a.

135 Tailliez, *op. cit.*

136 *Ibid.*, S. 316. In Thrakien und Makedonien seien die *rusaliile* »une réalité autochthon« (*ibid.*, S. 306).

137 *Rusalii* im Rumänischen bedeutet die Pfingstwoche ganz wie die *rusalnaja sedmica* im Südslawischen. Tailliez bringt aber auch den Regenritus der *perperuna/dodola* mit ins Spiel. Bei Mazon (A. Mazon, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud*, Paris 1836, S. 355) ist eine Regenlitanei veröffentlicht (Nr. 95), die als »L'appel de la pluie ou Rosica« tituliert ist. Tailliez konstruiert daraus einen Zusammenhang zwischen *rosalia*, *rusalki* und *rosica*, und spricht von »une fête slave de pluie ou des divinité aquatiques« (*ibid.*, S. 302). Von *rosica* (bulg. Tau, feiner Regen, serb. *rosa*, Tau, vom altslaw. *rusa*, siehe oben) ist in diesen Regenlitaneien jedoch häufig die Rede; vgl. »Bože li gospodu/i sveti Ilie/da letna rosica« (St. Šiškov, *Rodopski starini* II,

das Rumänische das lateinische *rosa*, Rose, nicht kenne, sondern *trandafir* (vom neugriech. τριαντάφυλλο), während das Serbokroatische und Bulgarische *ruža* bzw. *roza* (allerdings aber auch das volkstümliche *trendafil*) besitze¹³⁸. Die *rosaliile*-Feen können daher nicht von *rusalia/rosalia* kommen, sondern von dem slawischen *rusalki*, während die Meglenoromänen und Aromunen mit *arusal'e* und *aresalye* Erbwörter des Lateinischen besäßen¹³⁹. Es bleibt freilich das lateinische Lehnwort *roza* im Südslawischen, das (wie eben auch *rusalia/rosalia*) in der jahrhundertelangen Lateinerherrschaft auf dem Zentralbalkan eine ausreichende Erklärungsmöglichkeit besitzt (und nicht bloß im romanisierenden Einfluß auf dem mittellalterlichen Westbalkan)¹⁴⁰. Die mit viel linguistischer Spezialliteratur geführte Argumentation ist verwickelt und nicht in allen Punkten klar. Die Schlüsse, die die Forschung aus dieser Arbeit gezogen hat, sind auch recht unterschiedlich¹⁴¹. »Wörter und

S. 55). Zu diesen Litaneien W. Puchner, »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei unter besonderer Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) S. 100–111. Die *rosica* hat allerdings ebensowenig mit Pfingsten (*rusalii*) zu tun (außer der möglichen zeitlichen Koinzidenz) wie die *rosomanka*, *rosomankja* in Jugoslawisch-Makedonien (FYROM), die ebenfalls auf den Stamm *rosa* (Tau/feiner Regen) zurückgeht (»Tauregen« nach E. Schneeweiß, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935, S. 222). Dazu M. Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 185–202, bes. S. 198, A. P. Marinkov, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 49, S. 739, W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (19872) S. 98–125, bes. S. 111 und ders., »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, in: *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 89–124.

138 Tailliez, *op. cit.*, S. 306 f.

139 *Ibid.*, S. 304 mit Nachweisen. Die Voranstellung des *a* vor die Stammsilben ist etwa auch bei den *rogatsia* zu beobachten: *arugutsaria* im Raum Kastoria (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 104, ders., »Rogatsiengesellschaften«, *op. cit.*, S. 126, vgl. auch *arugutshari* bei A. J. B. Wace, »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19, 1912/13, S. 248 ff., bes. S. 258 f.). Das Etymon der Umzugsgruppen *rogatsia* kommt von der byzantinischen *roga*, dem Extralohn, dem Soldatensold (vgl. dazu das nächste Kapitel). Überhaupt scheint in der balkanischen Brauchterminologie die byzantinische Kulturschicht eine bisher vielleicht etwas unterschätzte Rolle gespielt zu haben: so kommt die *perperuna* von den Goldmünzen der *hyperpyra* (W. Puchner, »Beleški kŭm onomatologijata i etimologijata na bulgarskite i grŭckite nazvanija na obreda za dŭžd dodola/perperuna«, *Bŭlgarski Folklor* IX/1, 1983, S. 59–65), die rumänisch/bulgarischen *scalojan/caloi* an Idolbestattungen vom bulgarischen Zaren Kalojan, dem Belagerer Thessalonikis, der auf der St. Demetrios-Ikone vom Reiterheiligen überwunden wird (L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter*, Wien 1983, S. 45 f. und *pass.* und G. Ivănescu, »O influența bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. Caloiianul«, *Folklor Literar* 1 (1967) S. 13–23), die Mittwinterumzüge der *coleda/kalanda* von den römisch-byzantinischen *calendae* (zur Morphologie Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 123 f.) usw.

140 Dies wohl zu Recht gegen Miklosich, *op. cit.*, S. 390. Die Rolle der römischen Soldaten bei der Übertragung des Festnamens deutet Tailliez selbst an: »Les Rosalies romaines et les Agapes chrétiennes des morts ont été transmises en éventail à toute l'Europe orientale par les descendants des sujets et soldats romains qui gardaient l'Empire sur le Danube, de Saint Démétrius de Sirmium à Saint Dimitrios de Salonique« (*ibid.*, S. 317).

141 So konstatiert etwa M. Wenzel (»The Dioscuri in the Balkans«, *Slavic Review* XXVI, 1967, S. 363–381): »The *rosalia* is, however, not mentioned in Ovid's *Fasti* among official Roman celebrations, and there is confusion about its date. It may have been imported into Rome from the Balkans, rather than the Balkan ritual deriving from

Sachen« werden nicht streng genug auseinandergehalten. Auf linguistischer Seite bleibt nach Tailliez festzuhalten, daß zwischen den Feen, *rusaliile* (*rosaliile*) und der Pfingstbezeichnung *rusalii* im Rumänischen zu unterscheiden sei, da die Etymologie des ersteren Ausdrucks aus lautgesetzlichen Gründen nicht auf das Lateinische zurückgehen könne, sondern auf das Südslawische (aber auch diese Diskussion ist hinfällig, da die Feen ebenso gut unter dem Namen *rusalii* nachgewiesen sind)¹⁴². Das heißt nun freilich nicht, daß der inhaltlich genetische Zusammenhang beider Phänomene auseinandergerissen werden darf, die Totenseelen/Feen der *rosaliile* von der Totenzeit der Pfingsten/*pentekoste/rusalii* (das Bindeglied bilden hier die rituell institutionalisierten *călușari*), denn sonst ist man über den Zirkelschluß der älteren Balkanistik nicht hinausgekommen, der da heißt: die *rusalki* müssen aus einer urslawischen Wurzel kommen, denn der lateinisch/griechisch/christliche Terminus *rusalia* bezeichnet damit keine Wassernixen¹⁴³. Hier ist die Dynamik von Metonymie und Transformation von Festinhalten nach assoziationslogischen »Gesetzen« durch ein im philologischen Stemma-Denken wurzelnden statischen Kausalmodell nicht sachgerecht erfaßt. Man darf weder die sprachliche Linie allein verfolgen noch nur die inhaltliche allein, noch beide ständig voneinander abhängig machen (ein affines Phänomen gehört nur dann zum Rosalienkomplex, wenn es auch seinen Namen trägt, und umgekehrt), denn Signifikat und Signifikant gehen z. T. unterschiedliche Wege. Dazu kommt noch die epochale und heortologische Terminabhängigkeit: der »Name der Rose« wird nicht nur im Frühling genannt.

1. Der »Name der Rose«: *Blumenschmuck und Farbsymbolik in den balkanischen Frühlingsbräuchen*. In der rituellen Blumenhandhabung äußert sich wahrscheinlich eine der Konstanten menschlicher Kultur überhaupt, charakteristisch für die Interdependenz von Natur und Kultur. Davon sind die begrabenen Toten, Herren über alles, was aus der Erde sprießt, nicht ausgenommen. Blumen werden aufs Grab geworfen, heute wie in der Antike¹⁴⁴, ja als Totengabe dem Leichnam mit auf die Reise gegeben¹⁴⁵ (mit Blumen wird z. B. auch die

Rome. Certainly, modern authorities recognize that the problem of the *Rusalje* is far more complicated than admitted by Miklosich« (es folgt der Hinweis auf Tailliez; *ibid.*, S. 369, Anm. 52). Dr. A. Lazarou hat in dem unveröffentlichten Kongreßreferat beim IV. Laographischen Symposium des Nordgriechischen Raumes (Ioannina 1979) mit dem Thema »Die Rosalien bei den Vlachen (Aromunen)« die Ansicht vertreten, daß das panbalkanische Fest nicht aus dem Lateinischen komme, sondern aus einer vorklassischen griechischen Kulturschicht.

142 Zu dieser Frage auch schon St. Romansky, »Lehnwörter lateinischen Ursprungs im Bulgarischen«, *15. Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig*, 1909, S. 127.

143 Die Ableitung der *rusalki* aus südslaw. *rosa* (serbokroat. *ruža*, bulg. *roza*) hat schon Miklosich abgetan (*op. cit.*, S. 404f.).

144 Besonders rote Blumen mit Blutsymbolik; Blut als Sitz der Seele (vgl. Servius, *Eneide* V, 79: »ad sanguinis imitationem ubi est sedes animae«). Vgl. auch Cumont, *op. cit.*, S. 29–54 sowie die eingangs zitierte Literatur.

145 Der Zweck der Blumen ist in den neugriechischen Totenklagen explizit erwähnt: »that the flower and ornaments help the dead on his journey to Hades and facilitate contact with the world of the dead ...« (M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, S. 39; dort auch ein Text in englischer Übersetzung:

zu Grabe getragene *Lidinos*-Puppe auf Ägina geschmückt¹⁴⁶, mit Blumen wird das »tote« *Zafiris*-Mädchen in Epirus bedeckt¹⁴⁷), mit Blumen werden Ikonen geschmückt, der Baldachin über dem österlichen orthodoxen Grablinnen Christi, dem *plaičanical/epitaphios*-Tuch, ist aus Blumen geflochten¹⁴⁸, die primitiven Karfreitags-Umzugskreuze der den *planctus Mariae* (Θρήνος της Μεγάλης Παρασκευής, μοιρολόγι της Παναγίας)¹⁴⁹ singenden Knaben sind mit Blumenkränzen behangen¹⁵⁰, die Eierkörbe der Lazarus-Mädchen¹⁵¹ (in Epirus sogar dem Epitaph nachgebildet)¹⁵² am *lazarou den*¹⁵³ sind blumengeschmückt, das Regenmädchen der *perperuna/dodola* geht in Trockenperioden blumen- und grünverkleidet im ganzen Balkanraum von Haus zu Haus, wird mit Wasser begossen und singt die Regenlitanei¹⁵⁴. Und letzteres leitet schon über zu rein paganen Blumenfesten wie die Maiumzüge mit dem »Maikind«, der Ausflug ins Grüne, der Maikranz¹⁵⁵. Bei fast keinem Frühlingsfest fehlt die apotropäische und fertilitätspromovierende Blume¹⁵⁶. Oft sind es

»Grigoris, heavy is your burden, heavy your load of flowers./Grigoris, do not allow their fragrance to scatter/keep them, and give them to the young ones in the Underworld,/and they'll wear them in their jackets when they go far a stroll«.

- 146 N. P. Iriotis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνη«, *Laographia* 8 (1921–25) S. 289–296, Ch. B. Lykouris, »Ο Λειδινός«, *Κήρυξ της Αιγίνης* III (1949) H. 33, S. 140–142, K. Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίδας, Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών 27 (1952) S. 216 ff., dies., »«Dromena» champêtres. Le »Leidinos«, *L'Hellénisme contemporaine* 10 (1956) S. 188–212, G. A. Megas, *Greek Calendar Customs*, Athens 1982³, S. 156 (Abb. XV/2 deutlich als phallische Puppe zu erkennen), Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 165 ff.
- 147 D. M. Sarros, »Λειψανα λατρείας του Λίνου και Αδώνιδος εν Ηπειρώ. Ο Ζαφείρης«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* V (1900) S. 347–351, K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, S. 38 ff., dies., *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, S. 150, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 199 ff.
- 148 Dabei spielen gewöhnlich Violetten, Veilchen, Rosen und Zitonenblüten die wichtigste Rolle. Der »Leichnam« Christi wird auch mit Blüten bestreut, die Mädchen in großen Körben halten (G. A. Megas, *Ελληνικά εορτά και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 159).
- 149 Dazu die Monographie von B. Bouvier, *Le moirologue de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976 (vgl. auch meine Bespr. in *Laographia* XXXI, 1976–78, S. 389–400, wo auf die Umzugskreuze eingegangen wird).
- 150 Materialzusammenstellung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 93 f.
- 151 Materialien *ibid.*, S. 89 ff., 98 f., 103 ff., 150, 167, 200 ff. Zu den nordgriechischen Belegen speziell W. Puchner, »Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου«, *Δ' Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου, Ιωάννινα 1979*, Thessaloniki 1983, S. 225–273, bes. S. 237, 243 f., und *pass.*, und im panbalkanischen Vergleich, ders., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 48–54.
- 152 Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, *op. cit.*, S. 28 ff.
- 153 Das bulgarische, rumänische, serbische und slawisch-makedonische Material mit der umfangreichen Bibliographie zusammengestellt bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 48–54.
- 154 Dazu in südosteuropäischer Übersicht Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, »Liedtextstudien«, *op. cit.*, und in *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 89–124.
- 155 Zu den griechischen Belegen Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 96 f. Der »Maikranz« wird meist im »Feuer des hl. Johannes« am 24. Juni verbrannt.
- 156 Dazu gehören auch die blumengeschmückten Palmzweige am Palmsonntag (*ibid.*).

sogar bestimmte Blumen, nicht mehr nur Rosen freilich¹⁵⁷. Gelb ist die Totenfarbe für den »viertägigen« Lazarus¹⁵⁸, aber auch manchmal Rot¹⁵⁹; wie Rot auch immer noch Christi Blut bedeutet¹⁶⁰. Im universellen Blumenschmuck der Frühjahrsriten¹⁶¹ verliert sich freilich die Entwicklungslinie von den Rosalien her, wie ja auch die Rosalien keineswegs das einzige Blumenfest des römischen Festkalenders darstellen. Doch bleibt die Blume häufiges Ingrediens von Bräuchen, die spezifischer mit dem Rosenfest zu tun haben. Dies gilt im besonderen für den Totenkult.

2. »Nekrolatria«: Gedenkmesse, Grabbesuch und Speiseopfer. Dem Toten wird nicht nur mancherort auch heute noch eine Münze unter die Zunge gelegt¹⁶² (als Obulus für den Fährmann Charon)¹⁶³, sondern auch eine Blume mit ins Grab gegeben¹⁶⁴. Am Grab wird Wein

157 Am Epitaph-Schmuck sind meist Veilchen, Rosen, Lilien und Zitronenblüten beteiligt, so daß die Schattierungen von Rot doch vorherrschen (Alexiou, *The ritual lament*, *op. cit.*, S. 77).

158 Besonders auf Zypern wird dafür die Blume *similludkia* verwendet (M. Paraskevopoulou, *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosia 1978, S. 205). Zu den Symbolfarben bei den Lazarusmärschen auch W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978) S. 17–40, bes. S. 25 f. und die Übersichtskarte in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 275.

159 So manchmal auf Zypern, wo der Symbolzusammenhang mit dem Blut Christi evident ist (A. I. Thrasylvoulou, »Το Σάββατο του Λαζάρου και η Κυριακή του Βαΐων εις το χωριό Λάπιθο«, *Laographia* 17, 1957/58, S. 281 ff.); die roten »Lazarusblumen« werden in Töpfen im Hause aufgestellt und am nächsten Tag weggeworfen (G. N. Hatzikostis, »Το Σάββατο του Λαζάρου και η Κυριακή των Βαΐων εις χωρία τινά της Πάφου«, *Laographia* 15, 1953/54, S. 463 ff.).

160 Siehe auch Anm. 157. Dies ist bei der Ostereierfärbung evident, die in Griechenland ausschließlich rot gefärbt werden, und zwar am Gründonnerstag, welcher Tag deshalb auch Κοκκινοπέφτη, »roter Donnerstag« genannt wird. In Griechenland und Bulgarien werden an diesem Tag auch die Fenster mit roten Tüchern verhängen (Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 154 f.).

161 Dazu St. Kyriakidis, »Ο ελληνικός λαός και τα λουλούδια«, *Πειραϊκά Γράμματα* I (1940) H. 2, S. 86–91 (nachgedruckt in *Ελληνική Τέχνη* 1, 1970, S. 36–41). Zur Herleitung des Maifestes (St. Sperantza, »Η γιορτή των λουλουδιών«, *Ελληνική Δημοσιογραφία* Jg. 6, Bd. 11, 1953, S. 555 ff.) aus dem Maiumas-Fest vgl. M. Kollonaiou, »Ο Μαΐουμάς«, *Αίξονή* 3 (1953) S. 57 f.

162 Als ein historischer Beleg aus dem Rumänien des 17. Jh.s Joh. Tröster, *Das alt- und neu-teutsche Dacien*, Würzburg 1666 (unver. Nachdruck Köln/Wien 1981, S. 352). Zu den archäologischen Funden in Griechenland D. C. Kurtz/J. Boardman, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen*, Mainz 1985, S. 15, 129, 189, 193 f., 241, 246, 249 f., 258, 403. Neben der Überfahrt über den klassischen Unterweltsfluß ist auch die »Haarbrücke« (της τριχας το γεφύρι) anzutreffen, über die nur die gute Seele kommt. Dazu R. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973 und zum griechischen Material in Auswahl: D. Daniel, »Της τριχας το γεφύρι«, *Κορινθιακά Γράμματα* 4 (1939/40) S. 490 f., I. M. Kythreotou, »Της τριχας το γιοφύρι«, *ibid.* 10 (1945/46) S. 79–82, D. K. Papadopoulos-Stavriotis, »Της τριχας το γεφύρι«, *Αρχαίον Πόντου* 1943/44, S. 186 f. usw.

163 Zur Entwicklung von *Charon* zu *Charos*, der byzantinisch-griechischen Personifikation des Totengottes vgl. M. Alexiou, »Modern Greek Folklore and its Relation to the Past. The Evolution of Charos in Greek Tradition«, in: S. Vryonis (ed.), *The »Past« in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, S. 321–336 mit der gesamten einschlägigen Literatur.

164 Alexiou, *The ritual lament*, *op. cit.*, S. 39 ff.

oder Wasser ausgegossen¹⁶⁵, ein Tongefäß zertrümmert¹⁶⁶; manchmal wird auch eine Puppe mit ins Grab gelegt¹⁶⁷; Funeraltänze werden abgehalten¹⁶⁸, Kranke werden am Grab

- 165 Schmidt, »Totengebräuche«, *op. cit.* Bei den Begräbnisriten besteht in der griechischen Tradition hohe Konservativität bis in die jüngste Gegenwart (Alexiou, »Ritual lament«, *op. cit.*). Zu den byzantinischen Quellen G. K. Spyridakis, »Γα κατὰ την τελευταίην ἔθιμα των Βυζαντινῶν εκ των αἰτιολογικῶν πηγῶν«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 20 (1950) S. 75–171, Ph. Koukoules, »Γα κατὰ την ταφήν των βυζαντινῶν βασιλέων«, *ibid.* 15 (1939) S. 52–78 (sowie ders., »Βυζαντινὰ νεκρικὰ ἔθιμα«, *ibid.* 16, 1940, S. 3–80) und D. Loukatos, »Λαογραφικὰ περὶ τελευταίης ενδείξεως παρὰ Ἰωάννη τῷ Χρυσοστόμῳ«, *Επετηρίς του Λαογραφικοῦ Αρχείου* 2 (1940) S. 30–113. Zum neugriechischen Totenbrauchtum in Auswahl: St. Athanasiadis, »Ἡ κηδεὶα στη Σάντα«, *Γροντιακή Ἐστία* 13 (1962) S. 663 ff., A. Xanthinakis, »Νεκρικὰ ἔθιμα καὶ δοξασίεις στην Κρήτη«, *Κρητικὴ Πρωτοχρονιά* II (1962) S. 181–293, E. Stamouli-Saranti, »Ἀπὸ τα ἔθιμα της Θράκης«, *Θρακικά* 2 (1929) S. 131–145, 254, E. Phelouki, »Νεκρικὰ ἔθιμα ἀπὸ την Αλεξανδρουπόλη«, *Λαογραφία* 10 (1929/32) S. 459–463, M. Lioudaki, »Ἡ τελευταίη στην Κρήτη«, *Επετηρίς Κρητικῶν Σπουδῶν* 2 (1939) S. 403–427, S. Lianidis, »Νεκρικὰ καὶ ταφικὰ στη Σάντα του Πόντου«, *Αρχεῖον Πόντου* 26 (1964) S. 158–176 usw.
- 166 N. Politis, »Γο ἔθιμον της θραύσεως ἀργείων κατὰ την κηδεῖαν«, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, vol. II, Athen 1921, S. 268 ff. Vgl. auch St. Kyriakidis, »Γα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία«, *Λαογραφία* 12 (1938–48) S. 503–546, bes. S. 530.
- 167 In Koroni an der Südspitze der Peloponnes wird im Falle eines zweiten Todesfalles in einer Familie dem Leichnam eine Puppe in die Tasche gesteckt und mitbegraben, damit sich das Übel nicht zum drittenmal wiederholt (G. A. Megas, *Ζητήματα Ἑλληνικής Λαογραφίας*, Athen 1975, dritte Seitenzählung S. 179). Von einem andern interessanten Fall berichtet Schmidt, »Totengebräuche«, *op. cit.*, S. 304, wo beim Begräbnis von Ertrunkenen die Frauen eine Puppe formen und beklagen. Auch Gebädbrote können manchmal Menschenform haben und zum Wohl der Seele des Verstorbenen verteilt werden, wie im Falle der »Lazarusbrote« in Bulgarien und auf den Ägäisinseln (R. Angelova, »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofija 1960, S. 709–730, Abb. 3–5, Megas, *Ἑλληνικὰ εἰσοδα*, *op. cit.*, S. 125). Die Brote sollen auch bei der Auffindung von Ertrunkenen helfen, wie schon im »Geoponikon« von Agapios festgehalten (Ἀγαπίου μοναχοῦ της Κρήτης, *Γεωπονικόν*, Venedig 1856⁶, S. 137). Zu neueren Belegen A. Defteraios, *Ὅμοτος κατὰ την γέννησιν καὶ την τελευτήν*, Diss. Athen 1979, S. 125 ff. Zur Vorstellung der Puppen als Totenseele vgl. auch die *kukla*-ähnlichen Frauengrabkreuze (sie werden auch *kukli* genannt; Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 308; zu *kukla*-förmigen Gebädbrotten in Bulgarien auch I. Željaskov, »Obrednite chljabove ot Elchovsko«, *Folklor i istorija*, Sofija 1982, S. 259–262). Diese Vorstellung ist auch wesentlich von der byzantinischen Ikonographie bestimmt (Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 30ff., ders., *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, S. 28 ff.) Zu dem ganzen Fragenkomplex vgl. auch W. Puchner, »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) S. 229–244.
- 168 In der Hercebosna etwa bei »Scheinbegräbnissen« (M. Obradović, »Mrkvac u nekim društenim igrata na području bosne i hercegovine«, *Rad XI-og Kongresa saveza folkloristu Jugoslavije u Novom Vinodolskom* 1964, Zagreb 1966, S. 371–374). Zu »Scheinbegräbnissen« auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 164 ff. und *pass.* Zu den Totenritualen *pomana* und *privog* in Ostserbien S. Zečević, »Igre našeg posmrtnog ritualna«, *ibid.*, S. 375–383, bes. S. 382 f. Zu rumänischen Totenwachespielen S. F. Marian, *Immormântarea la Români*, București 1892 (insbesondere zum *facușor*-Spiel S. 196 ff.) und weiters O. Flegont, »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1966) S. 119–131; das Auftreten der maskierten Ahnen auch als *unchiași* in der Moldau (H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque, monographie sociologique*, vol. II: *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939, S. 291–296). Vgl. auch M. Vulcănescu, »Gogiu un spectacol funerar«, *Revista de Etnografia și Folclor* 10 (1965) S. 613–625, P. Bogatyrev, »Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique«, *Le monde slave* 11 (1926) S. 196–224 und M. Wenzel, »Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia«, *Folklore* 73 (1962) S. 1–12 (mit weiterer Literatur).

geheilt¹⁶⁹, auf das Grab wird geweihtes oder gestempeltes Kultbrot (*prosporon*)¹⁷⁰ oder *kollyba/koljiva*¹⁷¹ geworfen¹⁷², auf und am Grab werden Kultbrote und *kollyba* verteilt¹⁷³

- 169 Megas bringt ein interessantes Beispiel von der Westküste Kleinasiens (Kotyora, Aivali): dort wird der Kranke dreimal über das Grab gewälzt und spricht: »Nimm meine Krankheit und gib mir deine Kraft« (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 99). Das Wälzen im taunassen Grab bringt in Südostbulgarien den Frauen Fruchtbarkeit und den Mädchen Hochzeit (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Lemma »Maikugeln«).
- 170 Zu solchen kirchlichen Brotstempeln vgl. etwa die Studie von Th. Provatakis, »Γέχνη και παράδοσις των προσφοριών σφραγίδων του βορειοελλαδικού χώρου«, *Α' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, S. 219–234 (vgl. auch zur Geschichte der Kultbrotstempel G. Galavaris, *Bread and Liturgy: the Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison/London 1970). Zur Schutzfunktion dieser vielfältigen Kultbrote Defteraios, *op. cit.*, *pass.* (dazu L. Kretzenbacher, »Heiliges Brot und Heilbrot. Gedanke zu einer neugriechischen Brotmonographie«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* IV, 1981/82, S. 261–267). Zur Brot-Eulogie noch im folgenden.
- 171 Zur panbalkanischen *kollyba/koljiva* (im russ. *kutja*, die Grütze, als Totenspeise) vgl. N. G. Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, vol. 3, Athen 1930, S. 323 ff. Alexiou, *Ritual lament*, *op. cit.*, S. 45 f., J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, S. 535 ff., Schneeweis, *op. cit.*, S. 152, Schmidt, »Totengebräuche«, *op. cit.*, S. 52 ff. usw. Zum *kollyba*-Wunder des hl. Theodor Teron vgl. oben, ebenso zur Identität mit der antiken *panspermia* (vgl. auch das Weizenkorngleichnis Joh. 12, 24). Vgl. weiters: L. Petit, »Le grande controvers des colybes«, *Échos d'Orient* 2 (1898) S. 321–331 und N. Turchi, »Κόλυβοι ε περιδειπνον«, *Studie Bizantini e Neoellenici* VI (1940) S. 244 ff. Als Toten- und Dankopfer wird *κερώνς* schon in den minoischen Gräbern Kretas gefunden (St. Xanthoudidis, *The Annual of the British School of Athens* XII, 1905/06, S. 9–23). Die Zubereitung der *kollyba* variiert heute beträchtlich; zwei Rezepte: »Weizen, feiner Zucker, Rosinen, Korinthen, gestoßener Zwieback oder an Stelle dessen geröstetes Mehl oder Grieß, weiße Mandeln oder Haselnüsse, die Kerne des Granatapfels, gehackte Petersilie, gemahlener Zimt, geröstete oder gestoßene Sesam- oder Korianderkerne« (Aranca, *Christos Anesti*, Zürich 1968, S. 52); »... in Wasser aufgekochte Weizenkörner, die aber in der Regel noch mit einigen anderen Früchten oder sonstigen Erzeugnissen untermischt werden, wie namentlich mit Rosinen, Granatapfelkernen, Mandeln, Nüssen, Kichererbsen ... , Sesamkörnern, kleinen Fichtenzapfen ... Anis, Honig oder Manna; auch Zimmet und kleines Zuckerwerk sind bisweilen hinzugefügt« (B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. 1. Theil, Leipzig 1871, S. 55 ff.). Auch einfachere Herstellungsweisen sind bekannt (Sp. Synkollitis, »Ο νεκρός εις την Ανασελίτσα«, *Laographia* 11, 1934/37, S. 387–414, bes. S. 409 ff., E. Stamouli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laographia* 14, 1952, S. 169–200, bes. S. 199). Ganz ähnliche Funktion hat die Totenspeise der *kutja* (Grütze) bei den Russen (Haase, *op. cit.*, S. 327), die *pomană* der Rumänen (R. Don, »Practici magici în com. Sviñița«, *Revista de Etnografie și Folclor* 15, 1970, S. 417–421), die *žito/coljivo* der Serbokroaten (M. Wenzel, »Graveside Feasts and Dance in Yugoslavia«, *Folklore* 73, 1962, S. 1–12).
- 172 Defteraios, *op. cit.*, S. 149 ff. Auf Zypern wird gleich das ganze *kollyba*-Backblech in die Grube geworfen, in Südostbulgarien wird auch Wein ausgegossen, in Thrakien Geld nachgeworfen (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 154 f.).
- 173 »Nekropsoma« (Totenbrote) und *kollyba* spielen vom Augenblick des klinischen Todes an eine wesentliche Rolle. Sie werden schon neben den Toten oder an der Stelle, wo er gestorben ist, aufgestellt, beim Waschen und Anziehen des Leichnams, bei der *ekphora* (Defteraios, *op. cit.*, S. 133 ff., 141 ff., 147 ff. mit Aufarbeitung des griechischen Materials, bes. S. 149 ff.). Neben den Dahingeschiedenen werden auch Wassergläser gestellt und Speisen (Beispiele bei Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 175 ff.), in Bulgarien stehen Wasserkrüge auf den Gräbern (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 309). Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Totenseelen bis zur Vollendung ihres rituellen Übergangs ins Jenseits durchaus leibliche humane Bedürfnisse haben (dazu

oder auch der Totenschmaus gehalten¹⁷⁴, der sonst im Hause des Verstorbenen stattfindet¹⁷⁵, am Boden sitzend¹⁷⁶, wobei dem Toten auch Speise und Trank zugedacht sind¹⁷⁷ (die *μακκρία* oder *παρηγοριά*, die *περιδειπνα* der Antike)¹⁷⁸. Die Totenseele bedarf noch vieler Fürsorge, bis sie zur Ruhe kommt¹⁷⁹, d. h. bis der *rite de passage* zum Jenseits richtig und vollständig vollzogen ist¹⁸⁰. Dazu gehören die *mnemosyna*-Gedenkmessen am dritten,

Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Eine kultursoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, *op. cit.*, D. Petrakakos, *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodox morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands*, Leipzig 1905).

- 174 *Συχώριο*, *σχώριο* (»Vergebung«) oder *μακκρία* (»Seligkeit«). Meist wird *kollyba* und »verschiedenen Totenbrote« (auch *ψυχούδια*, Seelenbrote genannt) verzehrt. Dies geschieht zur Vergebung der Toten. Im Raum Adrianopel taucht der Priester hartgebackenes Brot in Wein und spricht das *trishagion* über dem Grab; aus demselben Glas »kommunizieren alle Anwesenden« (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 185 f.). Neben dem Grab werden auch Tische errichtet und andere Speisen angeboten (Defteraios, *op. cit.*, S. 149 f.; dies war in Griechenland bis 1900 überall üblich).
- 175 Nach einer griechischen Legende soll die *Theotokos* nach der Kreuzigung Christi diesen Brauch eingeführt haben (Politis, *Λαογραφικά σύμμετα*, *op. cit.*, Bd. 3, S. 343 f.). Verschiedene Brote, Pfannkuchen usw. werden hier mit Wein und Fleisch gegessen. Meist besteht die Vorstellung, daß diese Brote »süß« sein müßten, im Gegensatz zur »Bitterkeit« des Todes (Defteraios, *op. cit.*, S. 159 ff.). Dieses Mahl wird manchmal schon bei der Totenwache von Verwandten und Nachbarn, am Boden sitzend, mit Fastenspeisen durchgeführt; die Überreste des Mahls werden nicht aufgeräumt, denn in der Nacht kommen die Seelen und stärken sich (in Thrakien, Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 177).
- 176 Vielfach wird Wert darauf gelegt, daß die Speisen die Erde berühren, daher wird auch kein Tisch verwendet, ja nicht einmal ein Tischtuch. Oft wird auch Brot während des Mahles zu Boden geworfen und dem Toten Vergebung gewünscht (Defteraios, *op. cit.*, S. 159 ff.).
- 177 Auf Euböa werden von jedem Speisenden Brotkrumen in der Mitte des Tisches, ausdrücklich für den Toten, übriggelassen (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*). In Ätolien stellt man ein Glas Wein in die Mitte für den Toten; nähert sich eine Fliege dem Glas, so hält man sie für die Seele des Verstorbenen (dazu gibt es auch russische Parallelen: Haase, *op. cit.*, S. 331).
- 178 Zu den Namensformen Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 308. Siehe auch G. Ch. Papacharalampous, »Perideipna in Cyprus«, *Neo-Hellenika* 1 (1970) S. 55–67. Die Speisen sind ziemlich variabel; meist wird geschlachtet, oft wird nur mit den Fingern gegessen (siehe auch Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 308).
- 179 Dazu zählen vor allem die Almosen/*ελεημοσύνη*. Zur Vergebung der Totenseele wird den Armen Brot geschenkt, Kleider, Weizen usw. (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 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 durstet; in Sphakia 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. Chrysoulaki, »Ἐθίμα των Σφρακιῶν της Κρήτης«, *Laographia* 16, 1958, S. 383–404, bes. S. 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.*, S. 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, »Γο φτάρονισμα«, *Κρητικά Γράμματα* 9, 1944/45, S. 59 f., N. K. Kyriazis, »Δεισιδαμονία«, *Κρητικά Χρονικά* 4, 1926, S. 261 f.).
- 180 Ein Fehler oder eine Unterlassung im Ritual, ein nicht eingelöstes Versprechen oder eine nicht erfüllte soziale

neunten, vierzigsten Tag, nach drei, sechs und neun Monaten, nach einem Jahr¹⁸¹, wo nach der Messe geweihte Kultbrote und *kollyba* an alle (auch zufällig) Anwesende verteilt werden¹⁸². Es folgt der Besuch am Grab, wo man dem Toten »Gesellschaft« leistet, ihn segnet, ihm Speise und Trank darbringt, seiner gedenkt¹⁸³. 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 Grab¹⁸⁴. 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

oder familiäre Verpflichtung kann zum Wiedergängertum führen (dazu ausführlich Wopmann, *op. cit.*); die nicht vollzogene Taufe bzw. der »unnatürliche« gewaltsame Tod führt zu Dämonenwesen verschiedener Art (balkankomparatistisch D. Burkhart, »Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan«, in: *Beiträge zur Südost-europa-Forschung*, München 1966, S. 211 ff.).

- 181 Diese Gedenkmessen werden oft gleich nach dem Datum benannt, ähnlich wie die *trita, enata* und *triakostia* des Altertums (T. Barla, »Τὰ μνημόσυνα, τὰ ψυχασάββατα καὶ τὸ πένθος εἰς τοὺς ἀρχαίους«, *Τηλιος* 8, 1948, S. 706, Alexiou, *Ritual lament, op. cit.*, S. 47, Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα, op. cit.*, Bd. 3, S. 341 ff.; zu den Blutopfern und Panspermien der Alten an den *choes* vgl. die Stellenauflistung bei I. Sp. Anagnostopoulos, *Ὁ θάνατος καὶ ὁ Κάτω Κόσμος στη δημοτικὴ ποίηση*, Diss. Athen 1984, S. 244, Anm. 1), als *trita/tretini, niata/devetini, saranta* (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, S. 308 gibt auch *dvedeset*, »zwanzigster« an, ähnlich für die Christen Kleinasiens Megas, *Ζητήματα, op. cit.*, S. 194), *trimina* usw. oder auch einfach *συχώρα* (Vergebung, Erlösung) bezeichnet. Diese Gedenkmessen sind in der Dogmatik der Orthodoxen Kirche verankert (P. Trembelas, *Λογμιατικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1956², S. 260, 421 ff., vgl. auch hl. Nektarios, *Μελέτη περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ τῶν ἱερῶν μνημόσνων*, Thessaloniki 1973², S. 113 ff.; zu diesem letzten Heiligen der Griechisch-Orthodoxen Kirche vgl. auch W. Puchner, »Der Himmelsbrief des hl. Nektarios. Eine Notiz zur modernen Kultverbreitung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXIII/82, 1979, S. 115–119). Aus der umfangreichen Literatur in Auswahl: X. Xenitis (=Akoglou), »Τὰ μνημόσυνα στα Κοτύωρα«, *Ποντιακά Φύλλα* II (1937/38) H. 24, S. 481–484 (auch in *Λαογραφία Κοτύωρων*, Athen 1939, S. 233 ff.), I. Karapatakis, *Ἡ θανὴ στὴν Κρήτη*, Heraklion 1960, S. 78 ff., N. Perdika, *Σώρος*, Bd. I, Athen 1940, S. 120 ff., Synkollitis, *op. cit.*, S. 40ff., Phelouki, *op. cit.*, S. 462 f. usw. Zu den byzantinischen und postbyzantinischen Quellen auch die Literatur in Anm. 165 und Petrakakos, *op. cit.*, S. 161, Koukoules, *Βυζαντινὸν βίος, op. cit.*, Bd. IV, S. 208 ff., E. Papadakis, *Μορφὰ τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ τῆς Κρήτης τοῦ 15^{ου} καὶ 16^{ου} αἰῶνος κατὰ τὰς γραμματειακὰς πηγὰς*, Athen 1976, S. 92 ff. usw.
- 182 Es wiederholt sich dasselbe wie beim Begräbnis: verschiedene Weih-Kultbrote (*λειτουργιές*) werden zum Heil der Seele des Verstorbenen angeboten; diese Totenbrote führen spezifische Namen (*Defteraios, op. cit.*, S. 171); die Armen werden beschenkt, am Grab wird Wein und Wasser vergossen, bei den großen *mnemosyna* (meist am dritten und am vierzigsten Tag) findet nach der Totenmesse in der Kirche noch ein Leichenschmaus im Hause des Verstorbenen statt. Im bürgerlichen Bereich werden diese Ankündigungen der Totenmesse gedruckt und öffentlich angeschlagen oder auch in der Zeitung annonciert.
- 183 Fallbeispiele bei Megas, *Ζητήματα, op. cit.*, S. 194 f. Im Raum Adrianopel/Edirne wurden früher auch Tieropfer (*kurban*) am Grab vorgenommen (Vakarelski, *op. cit.*, S. 308 f.).
- 184 Vakarelski, *op. cit.*, S. 309, Megas, *Ζητήματα, op. cit.*, S. 198 f., L. M. J. Garnett, *Balkan home-life*, New York 1917, S. 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. D. Loukopoulos, »Σύμμεικτα Ἀιτωλικά Λαογραφικά«, *Λαογραφία* 8, 1921, S. 32 f.).

Weise »heimgekehrt«, in einer anderen auf ewig »hinweggegangen«¹⁸⁵. Das »Gespräch« am Grab (verbal, rituell, emotionell) ist verstummt; das *μνημείον* ist wieder ein 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 *συχώριον* (zur Lossprechung, Vergebung) der Seelen auf den Friedhof zieht und an den Gräbern ißt und trinkt wie beim Totenmahl. Solche Gräbergeläge (manchmal auch nur mehr symbolisch durchgeführt) finden – und nun kommen wir von allgemeinen Zusammenhängen um Blumen und Totenkult zu den spezifischeren um das Rosalienfest – bevorzugt am Rusaliensamstag zu Pfingsten statt und am Samstag der hl. Theodore in der ersten Fastenwoche, wo in der Kirche das Andenken an das *kollyba*-Wunder¹⁸⁶ gefeiert wird.

3. »Allerseelen« – das heortologische System der »*psychosabbata*«: liturgische Brotweihe, *kollyba*-Gabe und Hochzeitsorakel. Der Sabbath gilt im balkanischen Volksglauben als Tag der Magie und der Kontakte mit dem Überirdischen¹⁸⁷. Als Seelensamstage, an denen Seelenmessen für alle Toten gelesen werden, gelten vier: der Samstag der »Fleischwoche« (της Κρεατινής) der Fastenzeit, der Samstag der »Käsewoche« (της Τυρινής, *masljjanica*), der darauffolgende erste Samstag der *quadragesima* (των Αγίων Θεοδώρων, *Tudorica* oder *San Toader*) und der balkanweit so genannte Rusaliensamstag vor Pfingsten/*pentekoste*¹⁸⁸. Daneben gibt es freilich noch andere Termine, wo Grabbesuch und Umzüge unter dem Namen *rusalia* stattfinden¹⁸⁹. Die ersten beiden *psychosabbata* fallen in die Allerseelenzeit

185 Zu dieser Ambivalenz vor allem L. Danforth/A. Tsiaras, *The death rituals in rural Greece*, Princeton 1982, S. 117ff.

186 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 (E. Stamouli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laographia* 13, 1950, S. 100–114, bes. S. 104f.). Die *kollyba* bestehen hier nur aus Weizen (nicht Zucker); der Weizen darf auch nicht am Sonntag gereinigt werden (dies., »Προλήψεις της Θράκης«, *Laographia* 14, 1952, S. 169–200, bes. S. 171). Als Hagelabwehr sind die *kollyba*-Körner schon in einem kirchlichen Nomokanon des 17. Jh.s erwähnt (MS 734, fol. 88v–99r des Athosklosters Iviron): am Gründonnerstag werden *kollyba* verteilt und es wird dem Hagel (als Personifikation) »vergeben«, damit er nicht fällt (N. G. Politis, »Εν κεφάλαιον νομοκάνονος περί γοητείων, μαντείων και δεισιδαιμονιών«, *Laographia* 3, 1911/12, S. 381–389, bes. S. 387 Zeile 19 ff.). Im April werden *kollyba*-Körner aufs Dach geworfen, damit es nicht regnet (Stamouli-Saranti, *op. cit.*, S. 106). Dasselbe geschieht, wenn im Hause ein Sterbender liegt – es ist dem Besucher verboten, *kollyba* mitzubringen, so wirft er sie aufs Dach (*Laographia* 11, 1934–37, S. 657).

187 Dies gilt z. B. auch für magische Handlungen wie Bindezauber und dergleichen. Zu solchen »Samstagsformeln« in einer Handschrift des 16. Jh.s Ph. Koukoules, »Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοί«, *Laographia* 8 (1925) S. 302–346, bes. S. 308, 8 (1926) S. 52–108 450–508, bes. S. 63, Anm. 2, 70, 79, 87, 472, 476.

188 Dazu differenzierend Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 197.

189 In Megara in Attika gehen die Kinder am Ostermontag mit einem blumen- und tuchgeschmückten Holzkreuz in kleineren Gruppen von Haus zu Haus und fragen, ob sie die *rusalia* singen dürfen; beim Absingen des Ru-

der Fastnacht¹⁹⁰, der Festtag der heiligen Theodore gilt als Totentag, da an diesem Tag das *kollyba*-Wunder des hl. Theodor Teron gefeiert wird¹⁹¹, der Samstag der Rusalien-Woche endlich ist der Tag, an dem die Seelen nach ihrem fünfzig-tägigen Aufenthalt auf der Oberwelt – Christus befreit sie bei der österlichen Überwindung der Höllenpforten¹⁹² und die Panagia erwirkt ihnen in ihrer Rolle als *mediatrix gratiarum* Straferleichterung und Hadesurlaub¹⁹³, ein Legendenmotiv, das auf den apokryphen »Gang Mariae zu den

salienliedes fassen sie sich an der Schulter (A. Vlachou, »Μεγαρικά ἠθῆ καὶ ἔθιμα«, *Laographia* 18, 1959, S. 543–550, bes. S. 543 ff.; D. Sakkas, *Κοινωνογράφημα Μεγάρων*, Athen 1966, S. 173, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 177). Das Lied, abgedruckt bei Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 177, kann auch am Samstag der Nachosterwoche gesungen werden und hat keinen inhaltlichen Bezug zum Totenfest. Ein anderes »Rusalienlied« aus Chalkidike ist ein Konglomerat verschiedener Motive, u. a. eine Priestersatire (D. Mavropeidou – F. S. Kyriakidis, »Γραγοῦδια καὶ παραμῦθια ἀπὸ τοῦ Λειβάδι τῆς Χαλκιδικῆς«, *Laographia* 12, 1938–48, S. 378–385, bes. S. 381). Am Samstag nach Ostern (*hypapante*-Fest) auf Lesbos geht man an die Gräber, betet, psalmodiert und legt Blumen nieder (Handschrift des *Laographikon Archeion* der Akademie Athen, in der Folge LA 2332, S. 376; für die Einsichtnahme in die unveröffentlichten Sammlungen des Volkskunde-Instituts der Akademie Athen habe ich dem ehem. Dir. Prof. Dr. Stephan Imellos zu danken). In Bithynien verteilen an diesem Tag die Familien, die im Vorjahr einen Todesfall hatten, Kuchen mit einem roten Ei in der Mitte auf großen Blechen, mit Blumen und einem gestickten Tuch verziert, auf dem Friedhof (LA 1132, S. 156 f.).

190 Literaturzusammenstellung zur Onomastik und Etymologie des griechischen Karnevals, zur Ursprungstheorie usw. bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 208 ff., 257 ff.

191 G. Bekatoros, *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐργασιοπαίδεια*, Bd. 6 (Athen 1965) S. 202 f.

192 Zur zentralen Wertigkeit des *descensus ad inferos* in der orthodoxen Ostertheologie vgl. W. Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi. Byzantinische Katabasis-Ikonographie und rezenter Osterbrauch«, *Zeitschrift für Balkanologie* XV (1979) S. 98–133 (mit weiterer Literatur).

193 Dazu ein Überlieferungsbeispiel aus dem Raum Vonitsa in Ätoloakarnanien: »Als die Panagia nach ihrer Entschlafung in den Himmel aufstieg, hat sie ihren einzigen Sohn gebeten, ihr zu gestatten, mit dem Engel die Unterwelt aufzusuchen. Und so geschah es auch. Was gab es da aber zu sehen! Fürchterliche Dinge. Zuerst sah sie einen Feuerstrom, und in seiner Mitte Tausende von Menschen, die brennen und stöhnen. Da fragte die Panagia den Engel: Warum brennen diese Erbarmungswürdigen im Feuerstrom? Was haben sie getan? – Da antwortete ihr der Engel: Alle diese sind Mörder. – Sie gehen weiter und sehen Frauen an den Brüsten aufgehängt; da fragt sie wieder: Warum sind diese derart gestraft? Der Engel antwortet: Weil sie keine fremden Kinder säugen wollten, deren Mütter milchlos waren. – Ein Stück weiter sahen sie andere Frauen in Betten liegend und darunter Feuer. – Warum brennen die in ihren Betten? – Die brennen, weil sie am Sonntag nicht in die Kirche gegangen sind, statt dessen schliefen. – Mag sein, daß sie krank waren. – Nein, sagte der Engel, die waren nicht krank, und selbst wenn sie krank wären, müßten sie zur Kirche gehen, außer sie könnten sich nicht mehr erheben, wenn ihr Haus an allen vier Ecken Feuer gefangen hätte. – In der Folge sahen sie Menschen mit ausgerissenen Augen und abgeschnittenen Ohren, und sie fragt wieder: Was haben die Übles getan? – Da antwortete ihr der Engel: Diese haben in fremde Häuser durchs Schlüsselloch geguckt und gelauscht, was der eine über den anderen sagt. – In der Folge sehen sie Menschen mit abgeschnittenen Händen und sie fragt: Warum sind diese ohne Hände? – Weil sie gestohlen haben und ihre Hand zum Meineid aufs Evangelium gelegt. – Und die, warum kochen die in Pechkesseln? – Weil sie, so sprach der Engel, alle Übel verbrochen haben, die wir kennen, und auch die, die der menschliche Erfindungsgeist nicht ausdenken kann. – Da verließen sie die Hölle, die Panagia und der Engel, und gehen zu Gott, und die Panagia fällt ihm zu Füßen und bittet: Mein Gott, gewähre mir die Gnade und befreie die Hölle jedes Jahr von heute an, Karsamstag, bis zum Pfingstsams-

Höllensqualen« zurückgeht¹⁹⁴ – wieder in die Hadeshöhle zurück müssen¹⁹⁵. Daher die verschiedenen Sprichwörter, die mit der Formel enden: »und der Rosaliensamstag möge niemals kommen«¹⁹⁶. Das Handlungssystem der *psychosabbata* unterscheidet sich nicht wesentlich von den familiengebundenen *mnemosyna*, ist bloß etwas komplexer und die Betei-

tag von der Finsternis und laß die Verdammten ein wenig ausruhen von den Foltern, die Du ihnen auferlegt hast. Und Gott tat seinem Mütterchen, der Panagia, tatsächlich den Gefallen, und so sehen die Toten jedes Jahr 50 Tage das Licht und sind befreit von den Foltern der Hölle« (Ü. d. A. LA 2005, S. 465 f.). Zu weiteren griechischen Höllenüberlieferungen, die auf dieselbe Quelle zurückgehen, Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 186–188, Anm. 518–520, zur Straferleichterung »ot vúzkrēsje do pentikost« *ibid.* S. 102 f. Dieselbe Legende im südslawischen Raum V. Stojčevska-Antić, »Od eschatologiškite apokrifni za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na Južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) S. 207–218, ebenso in Kleinasien D. Petropoulos/E. Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ασπιδά-Γκέλβεση*, Athen 1970, S. 127, wo auch der Seelen-Termin der Zwölften auf dieselbe Weise erklärt wird.

- 194 Zu diesen apokryphen Legenden in Südosteuropa vgl. L. Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, S. 119 ff., F. Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*, München 1969, S. 32, ders., »Der Gang Mariens zu den Qualen. Ein rumänisches Volksbuch des 16. Jh.«, Salzburg 1976, L. Müller, »Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen«, *Die Welt der Slaven* 6 (1961) S. 26–39, R. M. Dawkins, »Κρητική αποκαλύψις της Παναγίας«, *Κρητικά Χρονικά* 2 (1948) S. 487–500 usw.
- 195 Die üblichste Version zu dieser Überlieferung ist, daß die Straferleichterungsperiode mit dem Gründonnerstagstermin einsetzt und bis zum Pfingstamstag dauert (dazu noch im folgenden), manchmal aber auch schon am Faschingssamstag (»Fleischsamstag«) beginnt und so beide Seelenzeiten verbindet (in einer ausführlichen Version aus der Provinz Hermionis, Peloponnes, haben auch die Seelen im Paradies »Ausgangserlaubnis«, LA 1898, S. 159 f. und 309 f.). Bei den Russen zählt auch deshalb der Gründonnerstag zu den Totentagen (und nicht nur, weil er einen einstigen Neujahrstermin bezeichnet, siehe A. Zelenin, *Russische Volkskunde*, Berlin 1927, S. 364), dasselbe bei den Ukrainern (A. G. Mykytiuk, *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum*, Wiesbaden 1979, S. 101). Die frühesten Belege von Totenopfern an diesem Tag reichen ins 11. Jh. (Mansikka, *op. cit.*, S. 178 f.); auch vom »Totenrufen« ist die Rede (Haase, *op. cit.*, S. 320). Nachweise für Griechenland: LA 2758, S. 113 (für Kimolos; von Ostern bis Αγίων Πάντων), LA 2050, S. 33 (für den Raum Sintiki bei Serres: Ostern bis Pfingsten), LA 2394, S. 265, 409 (für Promachoi und Loutraki im Raum Pella: Gründonnerstag bis Pfingstsonntag), LA 2449, S. 277 (für Ikaria: seit der Anastasis), LA 2394, S. 41 (für Nision im Raum Pella: Ostern bis Pfingsten), LA 1100, S. 8 f. (Chroupista, Epirus: ebenso), LA 2304, S. 327 (Milos: ebenso) usw.
- 196 Dieser Spruch wird den »Seelen« in den Mund gelegt und lautet üblicherweise: »Alle Samstage mögen kommen, mögen kommen und vergehen/der Seelensamstag des Mai soll nicht kommen, nicht vergehen« (Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 208). Varianten dazu: »Der Samstag des Mursela (verballhorntes Rusalia) soll besser nicht kommen« (LA 2764, S. 207, Amorgos), »Alle Samstage sollen kommen und wiederkehren, der Pfingstsamstag soll nicht kommen und auch nicht wiederkehren« (LA 2135, S. 95 Raum Argolis); ähnlich in Prasinon im Raum Gortynia mit dem Zusatz: »wo man die Seelen einsperrt/die unglücklichen Toten« (LA 2012, S. 80 f.). Ausführlicher in Maniaki: »Alle Samstage mögen kommen, kommen und vergehen,/Fleischsamstag und Käsesamstag und der hl. Theodore,/des hl. Rusaliu (also personifiziert) der Samstag möge vergehen und nicht kommen« (LA 1478, S. 83). Oder kurz auf Kythera: »Christus! Karsamstag, aber nicht der Tag des Hl. Geistes« (d. h. der Pfingstmontag, LA 2327, S. 175). In Sarantaporo im Raum Elasson in Nordthessalien: »Gründonnerstag soll dreimal kommen im Jahr/der *rusaliu* soll kein Mal kommen im Jahr« (LA 1982, S. 13). »Der Samstag des hl. Rusaliu soll nicht kommen, nicht wiederkehren« (LA 1159B, S. 101 Raum Pyllia) usw.

ligung universeller¹⁹⁷. Bei den Seelensamstagen der Karnevalsperiode kontaminieren die Inhalte auch mit den Fastnachtsaktivitäten¹⁹⁸ bzw. sind auf die Sonntage¹⁹⁹ und auch auf

197 Zur Übersicht, unter dem besonderen Aspekt der Brotherstellung und Brotweihe Defteraios, *op. cit.*, S. 175 ff., Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 197f.

198 Vgl. in Übersicht Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, 5. Seitenzählung, S. 6 f., 8 f. In Koroni z. B. wird am Faschingsamstag nicht der Toten gedacht, nur Schmausereien und das übliche Faschingstreiben findet statt (LA 1159, S. 29 und LA 1378, S. 171). Grundlegend ist die *kollyba*-Herstellung und -verteilung zum Heil der Seelen (in Auswahl: LA 1953, S. 243 Amorgos, LA 1976, S. 59 Trikala, LA 1955, S. 133 Paros, LA 2758, S. 92 Kimolos, LA 2135, S. 85 Raum Argolis), daneben werden auch gestempelte *prospora*-Brote, Oliven, Käse und Wein im Vorhof der Kirche verteilt (LA 1892, S. 32 Euböa, LA 1891, S. 49 Chalkida, LA 2076, S. 192 Chios, LA 3358, S. 146 Kozani), speziell von Familien, die einen Todesfall hatten (LA 2394, S. 407 Raum Pella); man besucht die Gräber (LA 2394, S. 408 Raum Pella), entzündet Lämpchen (früher wurden auch Blumenkränze auf das Grab gelegt, damit die Seelen »riechen« LA 2385, S. 92 Raum Kalambaka), verteilt Almosen an die Armen (LA 2975, S. 83 Chios), die Hirten verteilen Milch und Käse (LA 2382, S. 245 Kalentzi bei Ioannina), füttern die Schafe mit *kollyba* (LA 1446c, S. 58 Agiassos auf Lesbos), Gedenkmessen für alle Toten werden gelesen (LA 1898, S. 158f. Hermionis), »Seelenkerzen« und »Seelenzettel« werden verteilt (LA 2012, S. 73 Gortynia), die *kollyba* werden aufs Dach geworfen (LA 1898, S. 158f. Raum Hermionis), der Priester schickt *kollyba* mit einem Knabenumzug in jedes Haus (LA 2081, S. 147 Santorini); es ist verboten zu arbeiten (LA 1898, S. 158f. Hermionis), sich die Haare zu waschen (E. Phrangaki, *Συμβολή στη Λαογραφία της Κρήτης*, Athen 1949, S. 26 f. mit ätiologischem Mythos), weil man sonst taub wird. An diesen Tagen sowie den dazugehörigen Sonntagen darf man nicht niesen (Aberglaube wie beim Begräbnis: LA 1889, S. 10 Chalkida – der Niesende muß ein Stück seiner Kleidung abschneiden, LA 2327, S. 207 Kythera – der Niesende zieht sich einige Haare aus, LA 1665b, S. 20 Südalbanien – zerreißt sein Kleid, LA 2303, S. 122, 173 Naxos, LA 2327, S. 320 Kythera – Haare ausreißen, LA 2276, S. 410 Leucas – Reiß ins Kleid, LA 1479c, S. 229 f. Agia Anna, LA 2206, S. 108 Vonitsa Ätoloakarnanien – ein anderer muß sterben, daher darf der Niesende niemand in die Augen sehen), auch werden die vom Schmaus übriggebliebenen Speisen nicht abgeräumt (Speiseopfer: LA 2758, S. 93 Kimolos, LA 2748, S. 50 Thesprotia, Epirus – die Brösel werden in alle Himmelsrichtungen verstreut, LA 2327, S. 320 Kythera, LA 51, S. 92 Epirus) usw.

199 Besonders am Käsesonntag werden Speisen (Pfannkuchen, Brote, Käse, Fische, Weibrote-*liturgies*, *kollyba*) und Wein in der Kirche gesegnet, dann aufs Grab gelegt und schließlich verteilt (LA 2057 Raum Serres, *Laographia* 6, S. 136 Makedonien). Die Priester lesen an den Gräbern das *trishagion* und man verteilt die Speisen zur Vergebung der Toten (LA 2049, S. 5 Raum Sintiki bei Serres). Am Abend wird in der Kirche die *συγχώρησις* (Vergebung) gefeiert (LA 1953, S. 244 Amorgos). Diese wird auch in den Familien selbst gefeiert: in Loutraki im Raum Pella erhebt sich die Hausfrau nach dem Essen und küßt dem Hausherrn die Hand, küßt die Kinder und sagt: »Vergebt mir«; alle Getauften gehen am Abend zu ihren Taufpaten, alle Neuvermählten zu ihren Verwandten »um Vergebung« (LA 2394, S. 424). In Lankadas, im Raum Elasson und im Bereich Adrianopel gehen die Frauen festlich gekleidet »um Vergebung«, zuerst zur Hebamme, dann zu ihren Müttern, Schwiegermüttern und älteren Verwandten und schenken Orangen, Ouzo und *halva* (Fasten-Süßspeise) (LA 2738, S. 36, LA 1969 S. 17, LA 2343, S. 432); die Jungvermählten gehen zum Beistand »um Vergebung«. In Griechisch-Ostmakedonien wird dieselbe *Agape*-Handlung *metanoia* (Reue) genannt. In Karne Kavakli in Bulgarien werden bei dieser Gelegenheit Hochzeiten und Übertretungen öffentlich ausgerufen (Slg. Louloudopoulou, Varna 1903, S. 139 f.). Dies geschieht in diesen Tagen auch in Rumänien: während man die Feuerräder die Hänge hinunterlaufen läßt, wird »übers Dorf geschrien« (*strigare peste sat*), und zwar die Namen unverheirateter Mädchen (G. Manolescu, »Despre originarea, remunificațiile și tipologii unui obicei străvechi: strigare peste sat«, *Folclor Literar* 1 (1967) S. 111–150; vgl. auch V. Păcală, *Monografia satului Rășinari, jud.*

den »Reinen Montag« (Καθαρό Ἁγίου Ἐυτέρου) verlagert²⁰⁰. Anders am Theodors-Samstag: im Zentrum der Brauchhandlung steht die *kollyba*-Segnung²⁰¹ und Brotweihe für die Verstorbene in der Kirche²⁰², der »Erhöhung«-Ritus (ὕψωμα) der beiden Heiligen²⁰³, die

Șibiu, Șibiu 1915, S. 189) oder auch offizielle Anzeigen von Übertretungen. In Transilvanien werden diese Missetaten der *quadragesima* (Trunkenheit, Diebstahl usw.) in der Osterzeit mit einem Scheinprozeß abgestraft, wobei der Schuldige meist auf die Fußsohlen geschlagen wird (A. D. Culea, *Datini și muncă*, 2 vols., București 1944, Bd. I, S. 159 f., S. F. Marian, *Sărbătorile la Români*, vol. 1–3, București 1898–1901, Bd. III, S. 117–129, N. Drăganu, »Cuvinte și Obiceiuni«, *Revista Filologica* 1, 1927, S. 104–116, T. Mirza/G. Petrescu, »Cîntenul vergelului«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1969, S. 137–149 usw.). Dieses burschenbündische Fastnachtsriten mit Scheinprozeß und Verurteilung wird auch in Kroatien geübt, wo die *mesopušt*- (Karnevals-)Puppe in einer gereimten Jahreschronik *žitak* (= *život*) angeklagt und schließlich hingerichtet (verbrannt) wird (N. Bonifačić-Rožin, »Žitak ili pokladno sudjenje«, *Rad XI-og Kongresa saveza folkloristika Jugoslavije u novom Vinodolskom* 1964, Zagreb 1966, S. 83–91). Ein solcher Scheinprozeß mit Puppenverbrennung findet auf Zypern zu Ostern als Judas-Gericht statt (W. Puchner, »Das Judasgericht auf Zypern«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 85, 1982, S. 402–405; solche karnevalske Gerichtsspiele sind vor allem auf Chios und Samos, aber auch in der Peloponnes, auf Heptanesos und in Thessalien nachgewiesen, Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, S. 252 ff. mit Quellen, auf Zante schon im Jahr 1666, W. Puchner, »Karnevalsprozess und Theatertod des Sabatai Zwi im apokalyptischen Jahr 1666 auf der Insel Zante«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LX/109, 2006, S. 63–70).

- 200 Der »Reine Montag« ist der letzte Höhepunkt des Karnevals und zugleich Fastenbeginn. Man fährt ins Freie und feiert mit Wein und Fastenspeisen, mimetisch-obszönen Tänzen und satirischem Gesang, Maskierungen und Pantomimen, den sogenannten *koulouma* (Sathas, *op. cit.*, S. πε' leitet von lat. *cumulus* ab; vgl. auch D. Moutsos, »Modern Greek Koulouma: a joyous festivity of possible lugubrious origin«, *Neo-Hellenika* III, Austin 1978, S. 127–139). Der »Reine Montag« ist auch der erste Tag eines Triduums absoluter Fasten, *aithodorisman* im Pontusgebiet genannt, oder *theodorisma* (LA 1152, S. 22, Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 15), wobei die alten Frauen die ganze Woche fasten, um am St.-Theodors-Samstag zu kommunizieren (Θοδωριζουσι). In Bulgarien werden die Eier in der »Reinen Woche« auch nicht unter die Bruthennen gelegt, weil sie sonst hohl werden (Sig. Louloudopoulou, *op. cit.*, S. 137).
- 201 Schon am Vortag werden die *kollyba* zubereitet (zu den verschiedenen mit rituellen Vorschriften verbundenen Zubereitungsarten Beispiele bei Megas, *Ζητήματα*, 3. Seitenzählung, S. 188f.; neben den *kollyba* schickt man auch *sperma* in die Kirche zur Segnung der Lebenden); es gilt als große Unterlassung, keine *kollyba* zuzubereiten – den Vergesslichen erscheinen die Toten im Traum (LA 2332, S. 349 f., Lesbos).
- 202 Der Theodorssamstag wird auch τ'αψυχού genannt oder »Samstag der Orthodoxie« (am ersten Fastensonntag, Sonntag »der Orthodoxie«, wird der Sieg über die Bilderstürmer gefeiert); Megas, *Ζητήματα*, 5. Seitenzählung, S. 16, Defteraios, *op. cit.*, S. 178 (S. 214 weitere Spezialliteratur), D. V. Oikonomidis, *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια* 6 (Athen 1965) S. 203 ff., LA 2135, S. 87 (Argolis), LA 2502, S. 102 (Kozani), LA 1953, S. 246 (Amorgos), LA 1908c, S. 55 (Konitsa) usw. Dieses *mnemosynon* kann auch in der Friedhofskapelle stattfinden (LA 1150a, S. 34 Koroni, Peloponnes). In Loutraki im Raum Pella bringen die neuvermählten Frauen die *prospora* und *liturgies* in die Kirche, Mütter und Mädchen beschenken einander in der Kirche. Es herrscht der Glaube, daß die hl. Theodore Bauern gewesen seien und vor allem *kollyba*, Brot und Früchte erwarten (LA 2394, S. 408 f.).
- 203 Z. B. LA 1976, S. 60 (Trikala). Die »Erhöhung« wird hier schon am Vortag gefeiert. In Kappadokien wird in der Theodoros-Kapelle von Pharasa den Reiterheiligen öfter im Jahr eine Messe gelesen (D. Loukopoulos/D. Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, S. 101 f.). Diese »Erhöhung« (*hypsoma*) ist eine eigene kirchliche Brotweihe, die zu verschiedenen Anlässen (Namenstagen, Namensheiligen, Reisen, Zunftfesten,

Almosen-Umzüge²⁰⁴, Grabbesuch- und Speisenverteilung²⁰⁵, auch Gedenkmessen für die eines »unrechten« Todes Gestorbenen²⁰⁶. Es besteht strenges Arbeitsverbot, teilweise auch Waschverbot²⁰⁷. Im zentralen Balkan wird der Tag auch »Pferde-Ostern« (*konski ve-likden*) genannt²⁰⁸ und Pferdewettrennen werden abgehalten²⁰⁹. Der hl. Theodor ist auch der Schutzheilige der Wahlverbrüderten²¹⁰. Feuer werden angezündet²¹¹, mit Kringel und Pfannkuchen werden magische Handlungen vorgenommen²¹², vor allem aber mit den *kol-*

Geburt usw.) auch zu Haus vorgenommen wird (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 36, Defteraios, *op. cit.*, *pass.*). In Ätolien z. B. wird die Erhöhung am Namenstag gefeiert; dazu gehört ein Teller ungekochten Weizens, ein Weihbrot (*liturgia*) und zwei Gläser Wein; der Priester segnet das Brot und gibt jedem davon ein Stück (wie das *antidoron* nach der Messe); das Hausherrnehepaar bekommt Brot und Wein (Kommunion); dann heben alle den Weizenteller hoch und das Brot und der Priester segnet sie (D. Loukopoulos, »Σύμμεικτα Λαογραφικὰ ἐξ Αἰτωλίας«, *Laographia* 12, 1938–48, S. 1–61, bes. S. 15 f.).

- 204 Frauen und Kinder verteilen *kollyba*, Brot und Käse vor der Kirche (LA 2049, S. 6 Sintiki bei Serres), auch schon am Vortag (LA 2392, S. 179 f. Griechisch-Makedonien); in Wein getauchte Pfannkuchen werden auf der Straße verteilt (LA 2340, S. 221 Kea) usw.
- 205 Auf Syra verteilt man die *kollyba* über einer leeren Zisterne, wobei jeder einzelne Tote ausgerufen wird (LA 1378c, S. 107); bei den Griechen in Pergamon kochte man vor 1922 im Kirchhof in großen Kesseln Kichererbsen, die geweiht und verteilt wurden; zum Prinzip der »Vollständigkeit« gehört, daß auch Türken und Gefangene davon essen mußten (L. Thivaiopoulos, »Γὰ ροβίθια των Αγίων Θεοδώρων«, in: *Πέργαμος*, Athen 1929, S. 265 f.). In Amouri im Bezirk Elasson verteilte man *bobolia*, gekochten Weizen und Brot vor der Kirche (LA 1974, S. 62). In Pharasa in Kappadokien fanden auch Tieropfer bei der St.-Theodoros-Kapelle statt (Loukopoulos/Petropoulos, *op. cit.*, S. 101 f.). An den Gräbern wurden auch gekochte Fische und Pfannkuchen angeboten (LA 2006, S. III Ätoloakarnanien) oder auch eigene spinat-, käse- und rosinengefüllte Brote (LA 2279, S. 359, 377 Leros). Schnapstrinken zum Heil der Seelen (LA 1975, S. 89 im Raum Elasson); dem Toten wird Brot und Käse angeboten (LA 2057, S. 6 im Raum Serres), *kollyba* (LA 1891, S. 50 Chalkis), alte Frauen richten ein Mahl zu Hause an (LA 2344, S. 417 f. Othonoi bei Korfu). In Panormon läuft eine Kindergruppe um und verteilt *kollyba* (Megas, *Ελληνικά σορτά*, *op. cit.*, S. 126 f.).
- 206 LA 1898, S. 292 (Hermionis), LA 1853, S. 246 (Amorgos), LA 1159 a, S. 34 (Koroni); zum »unrechten« Tod Saunier, *Adikia*, *op. cit.*
- 207 LA 2340, S. 221 (Kea), LA 2315, S. 68 (Kalentsi bei Ioannina), LA 2394, S. 22 (Raum Pella: Waschverbot auch am Lazarussamstag), LA 2392, S. 210 (Abdera, Thrakien – Waschverbot, sonst Kopfschmerzen), LA 110 Z, S. 49, 126 (Kastoria, Waschverbot) usw.
- 208 Vakarelski, *op. cit.*, S. 321; LA 1104c, S. 231. In der Moldau findet ein Pferdewettlauf bei der Hochzeit statt (S. F. Marian, *Nunța la români*, București 1890, S. 610 f.), aber auch am Theodors-Tag (O. Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, S. 66 ff.). Pferdewettrennen finden im hellenophonem Raum auch zu St. Georg statt (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 223).
- 209 Vakarelski, *op. cit.*, S. 321. Zu Ehren der Pferde wird ein Kuchen gebacken in Form eines Hufes, eines Pferdes mit oder ohne Reiter; dieser Kuchen wird von den Frauen ausgetragen und ausdrücklich zur Gesundheit der Pferde verzehrt.
- 210 Die »Reine Woche« ist die Zeit der Schließung der Blutsbrüderschaften. Der Reiterheilige selbst wird »das große Pferd« genannt (Buhociu, *op. cit.*, S. 67). Sein Gefolge bilden die zentaurenhaften *santoaderi* (dazu im folgenden).
- 211 Buhociu, *op. cit.*, S. 67, LA 1977, S. 19 (Python, Elasson).
- 212 Auf Lesbos werden die geweihten *kollyba* mit einem Faden durchzogen und als Kringel auf die Bäume gehängt,

lyba (dazu noch im folgenden). In Südmakedonien kommt es auch zu ausschweifenden nächtlichen Tanzgelagen der Frauen unter Ausschluß der Männer²¹³, ganz ähnlich wie am zentralbalkanischen *babin den*²¹⁴ und ähnlichen »weiberfastnacht«-artigen Brauchmanifestationen²¹⁵.

Ähnliches geschieht am balkanweit so genannten Rusaliensamstag²¹⁶. An den Gräbern werden Kerzen entzündet, Seelengebete (*trishagia*) gesprochen, Wein wird ausgegossen,

was gegen den bösen Blick helfen soll; zu dieser Vorstellung neuerdings der Sammelband von C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, New York 1976 und speziell M. Herzfeld, »Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations«, *American Ethnologist* 8 (1981) S. 560–574. In Thrakien wird in die gesegneten Käsekuchen ein Loch gemacht und auf jeweils ein Horn von zwei Rindern gesteckt; die Tiere reißen den Kuchen auseinander und werden damit gefüttert (LA 2392, S. 437 f.). Vgl. auch N. Perdika, »Η βοϊδοκολούρα«, *Πειραιϊκά Γράμματα* 1 (1940) S. 86–91.

213 *Μακεδονία*, 25. III. 1926 (Katerini). Der hl. Theodor Stratelates gilt als Patron der Frauen, bes. der Unverheirateten. In der Nacht gehen die Frauen in Gruppen herum, trinken und schmausen und schlagen über die Stränge. Nur Instrumentenspieler sind von der Männerwelt zugelassen.

214 Dazu M. Michail-Dede, »Οι διαστάσεις της γυναικοκρατίας σε μερικά έθιμα«, Γ' *Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 493–500, W. Puchner, »Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976) S. 146–170, N. Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frau«, *ibid.* 68/69 (1972/73) S. 334–347, W. Puchner, »Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums«, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, S. 133–141. Vgl. auch Kapitel 4.

215 Unter Aufarbeitung der älteren Literatur G. A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμμής«, *Laographia* 25 (1967) S. 534–556; weiters: Vakarelski, *op. cit.*, S. 319, Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 152 ff., I. I. Anastasiadou, »Deux cérémonies de travestissement en Thrace: le jour de Babo et les Caloyeri«, *L'Homme* XVI (1976) S. 69–101, G. Kraev, »Za smešnoto v babindenskata obrednost«, *Muzikalni horizonti* 1981/1–2, S. 104–110, M. Arnaudov, »Babinden vñv Velingradsko«, *Vñprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, S. 91–100, P. Photas, »Η γυναικοκρατία στην Ξυλαγανή Ροδόπης και Νέα Κενάκη Ξάνθης«, Γ' *Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 675–680.

216 Του ρουσαλιού, τ'αρσαλιού (Epirus), μαγρόψυχος (Pontus), του μυροθανάτου (Pontus) (Megas, *Ζητήματα, op. cit.*, S. 68 f.), τ'αψυχού, τ'Αη-Ρουσαλιού, του Ρουσαλιόνε (F. K. Litsas, »Rousalia: The Ritual Worship of the Dead«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human*, The Hague/Paris 1975, S. 447–465, bes. S. 453), *rusalii* (Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *op. cit.*, S. 207 ff.) usw. Rusalien-Woche wird auch die gesamte Vorpfingstwoche genannt (Vakarelski, *op. cit.*, S. 326 f.), *rusalii* in Rumänien (G. Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Roumanian Ritual*, Chicago/London 1981, *pass.*), *sūmbati di Rsalja* für die Aromunen, *rsaë* für die Albaner (*Laographia* 4, 1914, S. 749), *ruzicalo* oder *rusalna nadelja* in den einstigen jugoslawischen Ländern (Wenzel, *op. cit.*); zu den russischen Belegen der *rusalija* siehe oben. Zu weiteren Namensvarianten noch im folgenden. *Ai-Rusali* ist auch als *toponymicon* in der Südwestpeloponnes nachgewiesen (vgl. D. G. Georgacas/M. A. McDonald, *Place names of the southwest Peloponnes*, Athens 1967, S. 98). – Es ist nicht uninteressant, daß das Mahl am Grab auch in der Hochzeitszeremonie vorkommt: in den Galičnik-Bergen an der jugoslawisch-albanischen Grenze geht der Bräutigam (meist am *petrouden*) mit *coljivo*, Wein und Raki zum Familiengrab, beklagt den Letztverstorbenen und bittet um Nachsicht für seinen Wunsch, heiraten zu wollen; dann schüttet er Wein aufs Grab, ißt und trinkt, während der Instrumentenspieler ununterbrochen spielt; erst dann wird die Braut geholt (K. P. Manojević, »Svadbeni običaji u Galičniku«, *Glasnik Etnografskog Muzeja Beogradu* I, 1926, S. 87 ff. und P. Z. Petrović, »Svadbeni običaji u Galičniku«, *ibid.* VI, 1931, S. 93 ff.).

kollyba und Speisen verteilt²¹⁷. Die gestempelten *prospora*-Brote und λειτουργιές werden in der Kirche gesegnet²¹⁸. 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.²¹⁹. Der Pfingstsonntag, Hl.-Geist-Sonntag oder »Kniefall«-Sonntag (της Γο-

217 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, Sauer Milch, 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« (V. Lazar, *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910, S. 171). In Vonitsa werden die »Seelenbrote« in Wein getaucht, von einem Kinderumzug in die Häuser getragen, wobei sie den Vergebungswunsch für die Toten sprechen (*Laographia* 12, 1938–48, S. 599). Im Raum Verbiani besucht man auch die Verwandten des Toten und bringt ihnen ein Gefäß mit Wein oder Milch (G. Kapsalis, »Λαογραφικά της Βέροιας«, *Laographia* 4, 1914, S. 403–413, bes. S. 407); vgl. auch LA 2394, S. 409 (Raum Pella), spezieller Blumenschmuck der Gräber LA 2485, S. 3 (Raum Kozani), schon am Vorabend werden auf den Gräbern Kerzen entzündet, der Priester betet und schüttet Wein auf die Gräber (LA 2394, S. 265 Promachoi bei Pella), verteilt *kollyba* und Brot (*ibid.*, S. 365); wer den Seelen nicht an diesem Tag zu essen gibt, wird dazu keine Gelegenheit mehr haben (LA 1478, S. 83 Maniaki), LA 2510, S. 26 (Kastoria), LA 1976, S. 64 (Trikala) LA 1969, S. 20 (Elasson); Pfannkuchen in der Kirche verteilt (LA 1965, S. 13), LA 2394, S. 41 (Pella), LA 1975, S. 93 (Elasson), LA 1104c, S. 101 (Bulgarien); früher auch Fleisch verteilt, heute nicht mehr (LA 1159b, S. 101), LA 2272d, S. 1 (Popovo); Fleisch, Käse (I. Lambridis, *Ζαγορικά*, Athen 1870, S. 117).

218 LA 2050, S. 32 f. (Sintiki bei Serres), LA 2315, S. 136 (Kalentzi, Ioannina), LA 2486, S. 16 (Raum Kozani), Hühnerfleischsegnung in der Kirche LA 2056, S. 6 (Raum Serres), die Speisen werden in der Kirche verteilt LA 2394, S. 265 (Raum Chalkidike), LA 2758, S. 311 (Kimolos), für den Priester werden eigene Brote gebacken (LA 2394, S. 264 f.), LA 2135, S. 95 (Argolis), »Seelenzettel« mit dem Namen der Toten werden vorgelesen (LA 2012, S. 80 f. Gortynia), Kultbrote aus gesiebtetem Mehl (*Thrakika* II, S. 146 ff.), LA 2449, S. 288 f. (Ikaria), A 2340, S. 368 f. (Kea), »um die Seelen von den Sünden zu erleichtern« (S. 1898, S. 159 Hermionis, LA 2005, S. 465 f. Vonitsa), LA 2310, S. 74 (Kastoria), LA 2304, S. 328 f. (Milos) usw.

219 Näh- und Waschverbot LA 1971, S. 62 f. (Elasson), Seifen-Verbot, damit die Seelen nicht ausrutschen und fallen (*Thrakika* II, S. 147 ff.); Bauer berührt die Erde nicht (LA 2394, S. 265 Pella); Weinranken nicht schneiden (*ibid.*, S. 145 f.); Nähen und Waschen (LA 2076, S. 209 Chios), Arbeitsverbot (LA 1508, S. 52 Maniaki), Näh- und Waschverbot (LA 1977, S. 22 Elasson); unter anderem auch Kämm-Verbot, um den Tisch der Verstorbenen nicht zu beschmutzen (LA 2135, S. 95); weiße Wäsche wird vor Sonnenuntergang eingeholt (LA 2057, S. 9 Serres). Zu diesen Verboten allgemein D. Loukatos, »Άγιοι και άγιοι τιμωροί«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) S. 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.*, S. 455 f.); alte Leute müssen wachen, denn während sie schlafen, könnten die Toten auch ihre Seele gleich mitnehmen (zum Schlafverbot auch L. Kretzenbacher, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, S. 99). Zu den »körperlichen«

νυκλισιάζ)²²⁰ ist der Tag der endgültigen Trennung von den Seelen. In den Kirchen kniet man auf Nußblättern²²¹, unbeweglich mit gesenktem Blick, denn in diesem Augenblick ziehen die Seelen vorüber²²² und müssen über die »Haarbrücke« ins Jenseits²²³. Die Nußblätter haben verschiedene Verwendung²²⁴; man kniet auch auf oder neben Rosen oder Blättern und bedeckt sich die Augen damit²²⁵. Ein Stein im Rücken soll gegen Kreuz-

Seelenvorstellungen vgl. auch R. M. Dawkins, »Soul and body in the Folklore of Modern Greece«, *Folk-Lore* 53 (1942) S. 131–147.

- 220 Της Παναγιάς της Γονατιστής (LA 1892, S. 36 Euböa), τα γονατισακα (LA 965, S. 43 Plovdiv), auch τ'αροσαλιού genannt (Epirus, Makedonien), auch *rusalia* (LA 2510, S. 9 Kastoria); Reminiszenzen der ganzen Rusalien-Woche (*rusalska sedmica*, Vakarelski, *op. cit.*, S. 324f.) bestehen auch in der Südwestpeloponnes: »Also from the mountainous Triphylyia 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.*, S. 455 Anm. 14). In Anaselitsa begibt sich das ganze Dorf, die Hirten mit Schafen und Hunden, nach der Messe auf den Friedhof, wo der zweite Teil der Liturgie, mit dem Kniefall, abgehalten wird. An den Gräbern werden Kerzen entzündet, die Gaben abgestellt, die Nußblätter werden in die Kirche gebracht. Die Leute knien neben den Gräbern, den Kopf auf die Erde gebeugt, während der Priester die Messe liest. Dann werden die Speisen verteilt und gemeinsam aufgegessen (Synkollitis, *op. cit.*, S. 412 f.). Ein Nußzweig wird in Händen gehalten (LA 2394, S. 123 Pella), LA 2279, S. 384 (Leros); erst nach der Messe gekniet (LA 2304, S. 329 Milos); man darf nicht zur Decke blicken, sonst Unglück (LA 2385, S. 72 Kalambaka), Jungverheiratete knien auf ihren Bettlinnen (LA 1612, S. 8 Euböa).
- 221 LA 2057, S. 9 f. (Serres), man kniet dreimal (LA 2302, S. 485 Kreis Ioannina), LA 1976, S. 64 (Trikala), auch die Bäume knien an diesem Tag (LA 1480, S. 97, 100 Livisi in Kleinasien); das Knien soll gut gegen Erntemüdigkeit sein (LA 2143, S. 338 Limnos); ein Nußblatt wird in die Naosmitte gelegt, damit auch die Seelen darauf knien können (LA 1965, S. 14 Elasson), LA 1570, S. 558 (Negades).
- 222 Vgl. *Laographia* V (1916) S. 652, G. Kapsalis, »Λαογραφικά ἐκ Μακεδονίας«, *ibid.* VI (1918) S. 452–537, bes. S. 465 f., *ibid.* IV (1914 S. 749). Die Seelen wollen nicht zurückkehren, werden von den Engeln aber zusammengetrieben; der gesenkte Blick deshalb, damit sie nicht gesehen werden (LA 2394, S. 409 f. Raum Pella); der Erzengel Michael selbst holt die Seelen zurück (*ibid.*, S. 265); der hl. Petrus (*ibid.*, S. 266 Pella); während des Kniens nimmt man eine bittere Blume in den Mund (LA 1100Z, S. 9 Chroupista); LA 1967, S. 21 (Elasson), LA 2394, S. 313 (Pella); dreimal wird niedergekniet, bis alle Seelen in die Unterwelt eingezogen sind (LA 1755, S. 312 Kimolos, LA 1103a, S. 36 Kozani); erst zur Anastasis kommen sie wieder aus den Gräbern (LA 2959, S. 266 Raum Kozani); die Seelen ziehen über die Kienden hinweg ins Jenseits (LA 1969, S. 20 Elasson); man spürt sie über den Köpfen der Knienden (LA 1973, S. 7 f. Elasson).
- 223 So z. B. in Thrakien (Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 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.*, S. 454 ff.). Wenn man sich bewegt, erschrecken die Seelen und fallen von der Haarbrücke (LA 2392, S. 180 Thrakien).
- 224 Sie kommen in den Wäschschrank gegen die Schaben (*Thrakika* II, 1929, S. 145 f.), werden als Naphthalin verwendet (LA 2394, S. 313 Pella); gegen Schaben (LA 1976, S. 64 Trikala); die beknierten Nußblätter kommen ins Haarwaschwasser der Mädchen, damit ihre Haare länger wachsen (LA 2502, S. 120 Raum Kozani); gegen Wanzen (LA 2076, S. 209 Chios); in Schränke (LA 2272, S. 301 Ikaria), zur Wäsche (LA 1151, S. 89 Sinope, Pontusgebiet); in den Schrank (LA 2332, S. 383 Lesbos) usw.
- 225 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 69. Nußbätter (Litsas, *op. cit.*, S. 456 für Südwestpeloponnes), mit Nußblättern, damit sie die Seelen nicht erkennen und ins Jenseits nicht zurückwollen (LA 2442, S. 100 Raum Kozani); auf Blumen gekniet (die der Priester verteilt), damit man von den Toten nicht gesehen wird (LA 2050, S. 33 und

schmerzen helfen²²⁶. Man nimmt auch Erde mit in die Kirche, damit die Obstbäume besser wachsen²²⁷; die Ikonen werden mit Blumen geschmückt²²⁸. Nach der Messe geht man an die Gräber und verteilt *kollyba* und Speisen²²⁹. Ähnliches geschieht auch am Dreifaltigkeits-Tag (*Hagia Triada*), dem Pfingstmontag²³⁰. Zu Pfingsten findet bei den Vlacho-Pharasa die liturgische Darstellung des Opfers Abrahams²³³, am Pfingstmontag auf Zante

-
- LA 2045, S. 21 Sintiki bei Serres); mit Rosen die Augen bedeckt – alte Frauen, die beim Knien eingeschlafen sind, haben die Toten gesehen (LA 1100c, S. 113 Kostarazi, auch LA 2394, S. 123); man kniet neben Blumen (LA 2394, S. 123 Edessa); man hält Nußblätter in Händen, um den Seelen Schatten zu spenden (*ibid.*); man kniet auf Oregano (Oregano wird auch auf die Gräber getan gegen Vampirtum, Litsas, *op. cit.*, S. 454) oder Oleander (LA 2335, S. 24 Leros) usw.
- 226 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 70. Die Mädchen schieben beim Knien die Hände unter die Knie, damit sie ihnen beim Sticken nicht schweißig werden (LA 2304, S. 329); für die Feigenbäume (LA 2272, S. 301 Ikaria); die geweihte Erde läßt die Jungbäume rascher Wurzeln fassen (LA 2441, S. 45, Kreta); für Gemüse und gegen Krankheit (*Rhodiaka* I, 1936, S. 126); für Feigenbäume (LA 2272, S. 301 Ikaria) usw.
- 227 Z. B. in Euböa (LA 2042, S. 114).
- 228 LA 2076, S. 209 (Chios), mit Milchkuchen (LA 1975, S. 93 Elasson), Milchkuchen mit Blumen und Kirschen in der Kirche (LA 2959, S. 73 f. Raum Kozani); »*philia*«-Schmaus bei den Gräbern (LA 2493, S. 15 Raum Kozani); Hirten bringen gestockte Milch in die Kirche, um sie für die Toten segnen zu lassen, auch Kultbrote und Weizen, »damit den Toten vergeben wird und die Schafe leben« (LA 1432, S. 259 Lozetsi in Epirus); Milchkuchen (*Αρχαίον του Θρακιώτου Γλωσσαίου και Λαογραφικού Θησαυρού* III, 1936/37, S. 78); ein Priester liest das *trishagion* am Grab (LA 2486, S. 16 Raum Kozani); Frauen bereiten im Narthex den Totenschmaus zu (LA 1980, S. 20 Elasson); die Kinder sammeln bei Hirten (LA 1982, S. 8 Elasson; vgl. die Chomatianos-Stelle); Messe am Friedhof (LA 2272, S. 301 Ikaria) usw.
- 229 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 69, LA 1568, S. 51 (Rhodos), LA 2135, S. 96 (Argolis), LA 2449, S. 277 (Ikaria), eine alte Frau reibt die Frauen mit einer kleinen Marmorplatte der Kirche (*Rhodiaka* I, 1939, S. 126), Frauen schlagen sich mit Nußzweigen (LA 242, S. 160, 175 Ano Amisos im Pontusgebiet) usw.
- 230 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 70. An den Gräbern wird Milchreise und Sauermilch angeboten, der Priester psalmodiert das *trishagion* an den Gräbern und verteilt Nußblätter und Blüten in der Kirche (*Πιοντιακά Φύλλα* III, S. 2); Schlafverbot, man darf sich nicht im Meer waschen, nicht auf die Bäume klettern (X. Akoglou, *Λαογραφικά Κωτιώρων*, Athen 1939, S. 266). »Am Hl.-Geist-Tag schlafen wir nicht, damit wir nicht das ganze Jahr über schlafen« (LA 2392, S. 180 Thrakien). Man wirft geweihte Erde an die Bäume (*Ἐωθενεανησιακόν Αρχαίον* 3, 1958, S. 250).
- 231 Zu den »Vlachen« in Griechenland vgl. in Auswahl A. Keramopoulos, *Τι εἶναι οἱ Κουτσόβλαχοι*, Athen 1939, A. Koutsogiannis, *Περί των Βλάχων των ελληνικῶν χωρῶν*, Thessaloniki 1964, G. Weigand, *Die Sprache der Olympos-Wallachen nebst einer Einleitung über Land und Leute*, Leipzig 1888, A. Lazarou, *Η Αρομμονική και αὐτὰ μετὰ τῆς Ἑλληνικῆς σχέσεις αὐτῆς*, Athen 1976 usw.
- 232 Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 129 ff., *Ἑλληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 210 f. »Nach einem gemeinsamen Essen verkleidet sich eine alte Frau mit Blättern, Zweigen und Blüten, wirft einen Netzschleier über ihr Gesicht, hängt sich einen leeren Wasserkürbis um den Hals und tanzt, ein Holzstück in Händen, der Reihe nach mit allen Männern. Sie führt den Tanz an, während die anderen singen. Mit obszönen Redensarten usw. dauert das Fest die ganze Nacht« (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 203).
- 233 »Wir werden Schafe« sagt man für Pfingsten, das als Erinnerungsfest für das Opfer Abrahams gilt. Der Kniefall symbolisiert zugleich die Opferhaltung Isaaks bzw. des statt seiner geopfertem Schafes. Man geht mit den

der *roda*-Brauch²³⁴ und auf Zypern das komplexe Blumen- und Wasserfest des *kataklysmos* mit Pferderennen und poetischen Sängertwettstreiten (*tsiattismata*), heute auch Ausstellungen von Agrarprodukten²³⁵.

Die kleinasiatische Blumenwallfahrt des Hl. Theodor von Euchaita hat freilich noch eine andere Beziehungen zur *kollyba*-Weihe am Samstag der beiden hl. Theodore: nach Karolidis stand sie in Bezug zum *klidonas*-Fest, das als Heiratsorakelritus der Mädchen überall im hellenophonen Raum am Johannistag und zu anderen Frühjahrsterminen mit Pfandziehen aus einem bedeckten Krug und dem Absingen von Orakel-Distichen²³⁶ begangen wird²³⁷; ganz ähnliche mantische Bräuche finden am Theodorssamstag (bzw. am

Kindern (um sie zu »opfern«) zur Kapelle des Hl. Abraham, die Kinder müssen knien, die Hände aufstützen und den Nacken beugen. Der Priester verliest den Segen, sodann werden die *kurbania*, die Opfertiere geschlachtet; man schmaust und feiert. Die Kinder sagen: »Wir sind Schafe geworden, kurbania für Isaak«. Die *Hagiasma*-Quelle der Kapelle soll gegen Krätze helfen (Loukopoulos/Petropoulos, *op. cit.*, S. 127 f., Puchner, *Brauchumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 150). Es ist nicht uninteressant, daß die Türken ein *kurban bayram* (Tieropfer) für Abraham kennen, das am 12. Tag des 12. Monats des islamischen Kalenders stattfindet (A. Gianoullatos, *Ισλάμ*, Athen 1975, S. 185 ff., J. E. Pierce, *Life in a Turkish Village*, Stanford Univ. Pr. 1967, S. 53 ff.).

234 In der Hl. Dreifaltigkeits-Kirche der Stadt Zante werden am Hl. Geist-Tag die von schwerer Krankheit sich erholenden blumenkranzgeschmückten Kindern im Keller der Kirche auf die *ρόδα*, das »Rad« gesetzt, eine radartige Vorrichtung, wo sich bei jeder Drehung die Sitze auf- und abbewegen (*Laographia* 2, 1910/11, S. 131).

235 Vgl. zu diesem komplexen Fest G. Cirili, »La fête du »Cataclysmos« à Chypre«, *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) S. 72 ff., V. Phrixou, »Η εορτή του κατακλυσμού«, *Ελληνική Κύπρος* 1 (1949) H. 3, S. 10 f., Th. S. Christis, »Κυπριακός κατακλυσμός«, *ibid.* 3 (1951) H. 27, S. 161, K. Hatzigioannou, »Αι εορταί του κατακλυσμού εν Κύπρω και η καταγωγή των«, *Laographia* 20 (1962) S. 3–10 (auch in *Ta en Διασπορά*, Nicosia 1969, S. 165–171 und S. 527–531: »The Cataclysmos feasts in Cyprus and their origin«, E. Exadakyliou, »Η γιορτή του κατακλυσμού στην περιοχή Κερύνητσας«, *Μόρφωσις* XXVII (1971) H. 313/314, S. 19 ff., D. Ch. Rousounidis, »Εθίμα του Κατακλυσμού«, *Κυπριακός Λόγος* 3 (1971) S. 54 f., G. K. Giankoullis, *Ρίζες και ιστορία. Κατακλυσμός*, Larnaka 1979 (mit improvisierten Gedichten aus den *tsiattismata*), K. Kyris, *Το πανηγύρι του Κατακλυσμού στην Κύπρο, Κατακλυσμός*, Larnaka 1980 (mit ausführlicher Spezialbibliographie); Gedichtsammlung und Preisverleihung auch in: *Κατακλυσμός*, Larnaka 1981 (vgl. auch Paraskevopoulou, *op. cit.*, S. 67–78). Zu den zypriotischen Volksdichtern (ποιητάριδες) siehe auch die Studie von D. A. Petropoulos, »Οι ποιητάριδες της Κύπρου και της Κρήτης«, *Laographia* XV (1953/54) S. 395 ff., K. Giankoullis, *Οι ποιητάριδες 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 (vgl. meine Anzeige in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105, 2002, S. 471–474).

236 Zu den *klidonas*-Liedern S. Sophianos, »Τραγούδια του Κλήδονα«, *Πέργαμος* 1929, S. 277–280, Pseud., »Ο Κλήδονας«, *Μικρασιατικά Χρονικά* 3 (1940) S. 390–406, *Laographia* 2 (1910/11) S. 469 (Kefalonia), D. Loukopoulos, »Σύμμεικτα Λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laographia* 6 (1917) S. 99–168, bes. S. 119–126 (griechische und aromunische Orakelieder aus dem Pindusgebiet), P. D. Sopherlis, »Τραγούδια της Αιγίνης, του Άργους και άλλων τόπων«, *ibid.* 4 (1913) S. 60–144, bes. S. 142 ff., G. Soyter, »Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen«, *ibid.* 8 (1925) S. 379–426, bes. S. 421. Vgl. auch das entsprechenden Kapitel in den großen Liedsammlungen.

237 Zum *klidonas*-Brauch gibt es keine umfassende Monographie. Die entsprechende Bibliographie ist überaus umfangreich. Vgl. in Auswahl: Carolidis, *Bemerkungen*, *op. cit.*, S. 142 ff., N. Politis, »Η εορτή του Αγίου Ιωάννη«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 1 (Athen 1920) S. 86 ff., Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, S. 74 ff., Thumb, *op. cit.*, N. Politis, »Κλήδο-

Vortag) mit den geweihten *kollyba*-Körnern statt: die Mädchen legen dieselben unter den Kopfpolster und glauben, in derselben Nacht ihren Zukünftigen im Traum zu sehen²³⁸. Dasselbe geschieht auch am zweiten *psychosabbato* des Karnevals mit den Spaghetti der »Käsewoche«²³⁹. Die Weizenkörner der *kollyba* werden auch zu demselben Zweck in einem komplizierten Ritus unter Absingung von Liedern ausgesät²⁴⁰. Zur Hervorrufung der

νες», *Παρθενών* 1 (1871/72) S. 224–227, S. 377–382, K. G. Kourtidis, »Ο Κλήδονας εν Αδριανουπόλει«, *Θρακική Επετηρίς* 1 (1897) S. 169–172, V. Skordelis, »Ο Κληδονισμός εν Στενημάχω«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 4 (1892–95) S. 722 ff., K. D. Mylonas, »Περί Κληδόνων«, *Εφημερίδα Φιλομαθών* 3 (1855/56) S. 504 f., A. M. Tatarakis, »Οι Κληδονισμοί«, *Νεοελληνικά Ανάλεκτα* 1 (1870) H. 6, S. 333 ff., Ch. Christovasilis, »Ἡθὴ καὶ ἔθιμα θεσσαλικά. Τὰ Κληδόνια«, *Ἡμερολόγιον Κορίων* 3 (1890) S. 37–42, A. D. K(arkavitsas), »Ἐὰ ῥιζικά-ρια«, *Εβδομάς* 2 (1885) H. 72, S. 327 f., Chr. Gougousios, *Laographia* 4 (1913) S. 307 f., Loukopoulos, *op. cit.* Th. I. Athanasopoulos, »Μαντεία καὶ μαντικά τελεταί«, *Laographia* 8 (1925) S. 563–566, St. Kyriakidis, »Δεισιδαιμονία καὶ δεισιδαίμονες συνήθειες«, *ibid.* 2 (1910/11) S. 405–432, bes. S. 408 ff., 419 ff., St. G. Korres, »Ἡ εορτὴ τοῦ Κληδόνου εἰς τὴν Νάξον«, *Κρητικὰ* 1 (1930/31) S. 9 ff., M. Lioudaki, »Λατρεία στὴν ἀνατολικὴ Κρήτη«, *Επετηρὴς Κρητικῶν Σπουδῶν* 1 (1938) S. 489–499, M. Pitykakis, »Ο Κληδωνας στα χωριά μας«, *Διήρης* 3 (1939/340) S. 985 ff., 4 (1940/41) S. 25–29, E. Varika-Moskovi, »Ο Κλειδωνας στὴν Κάροπαθο«, *Λωδεκωνησιακῶν Ἀρχείων* 3 (1958) S. 236–239, D. Kalokairinos, »Ο Κληδωνας«, *Κρητικὴ Ἐστία* 8 (1956) H. 62, S. 11 ff (siehe auch *ibid.* 9, 1957, H. 69, S. 16 ff.), A. Vrontis, »Οι φωτιές τ' Ἀγῆ Γιάννη καὶ ο Κληδωνας«, *Λωδεκάνησος* 1 (1957) H. 6, S. 21 f., A. Mavriotis, »Ο Κληδονας (Καλλιτίτσα)«, *Ἀναστροφῆσις* 4 (1957) H. 9 S. 143 f., P. Papachristodoulou, »Ο Κληδωνας«, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Ἐθναροῦ* 17 (1952) S. 287–294, V. Athanasopoulos, »Ο Κληδονας«, *Φιλιατρὰ* 5 (1961) H. 19, S. 19 ff., K. Karapatakis, »Ἐὰ Κληδονα στὴν περὶοχὴ Γρεβενῶν«, *Β' Συμπόσιον Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 167–186 usw.

238 Grundlegend zu den Heiratsorakeln N. Politis, »Μαγικά τελεταί πρὸς πρόκλησιν μαντικῶν ονειρῶν«, *Laographia* 3 (1911/12) S. 3–50, bes. S. 13 ff. (Beispiele aus Makedonien, Kalamata, Tirnavos, Amorgos und Chios). Statt des Spruches an die *moira* (Schicksal) kann auch ein Lied an den hl. Theodor zum Vortrag kommen: »Lieber hl. Theodor/guter und bescheidener/durch die Wüste gehst du/und die Moiren grüßt du;/wenn du auch meine Moira siehst/grüße sie mir« (*ibid.*, S. 14) Als *moira* (Schicksal) wird gewöhnlich der Ehemann bezeichnet (Literatur auch in Defteraos, *op. cit.*, S. 214 f.). Dieses Heiratsorakel kann auch mit Bindezauber zusammen auftreten: in Bithynien werden drei oder neun Weizenkörner der *kollyba* in einem weißen Säckchen mit schwarzem Bindfaden an die Ikone des hl. Theodor in der Kirche gehängt, erst dann unter den Kopfpolster gelegt (Megas, *Ελληνικὰ εορταί*, *op. cit.*, S. 126 f.). Vgl. auch LA 1891, S. 50 (Chalkidike), LA 2049, S. 6 (Sintiki bei Serres), LA 1100c, S. 127 (Chios, auch mit Stücken vom Dachziegel), LA 2394, S. 141 (Pella), LA 1446, S. 220 (Lesbos), LA 1132, S. 1211 (Bithynien), *Thrakika* 1, S. 448 (Saranta Ekklisies), LA 1100c, S. 127 (Kastoria), LA 1100b, S. 8 (Kostarazi), LA 1358, S. 70 f. (Kydonies, Kleinasien), LA 1160b, S. 138 (Limnos), LA 1163b, S. (Arachova), LA 2143, S. 60, 305 (Limnos), LA 1602, S. 31 (Siteia), LA 1976, S. 60 (Trikala), LA 1378c, S. 107 (Syra), *Εταιρεία Κρητικῶν Σπουδῶν* 3 (1940) S. 335, LA 1972, S. 17 (Elasson), LA 2449, S. 128, 252 f., 443 (Ikaria), LA 1953, S. 148 (Amorgos), *Laographia* 12 (1938–48) S. 6 (Ätolien) usw.

239 Politis, »Μαγικά τελεταί«, *op. cit.*, S. 10 ff. (Peloponnes, Ägina, Athen, Konstantinopel, Edirne, Griechisch-Makedonien). Weiters: LA 1892, S. 20 (Euböa), LA 2135, S. 86 (Argolis), LA 2006, S. 108 (Vonitsa), LA 1962, S. 7 (Nafpaktia), LA 1378b, S. 108 (Methoni), LA 2268, S. 80 ff. (Achaia), LA 1375c, S. 221 (Agia Anna), LA 1612, S. 11 (Euböa), LA 2182, S. 7 f. (West-Peloponnes), LA 1479d, S. 65 (Agia Anna) usw. Zu verschiedenen anderen Orakelterminen werden noch andere Gegenstände unter den Kopfpolster gelegt wie ausgekämmte Haare, Spiegel, dicke Bohnen, Seife usw. (Politis, *op. cit.*, S. 15 ff.).

240 Politis, *ibid.*, S. 18 f. (Peloponnes, Samos, Skiathos). Die Weizenkörner werden dabei von drei Johannes (oder einem Johannes und zwei Theodoren – der Taufnahme des hl. Johannes ist eine Anspielung auf den *klidonas*-

Orakelträume wird auch (besonders am »Reinen Montag«) ein Salzkringel gegessen, wobei der Bräutigam *in spe* (»mein Schicksal«) der dürstenden Schlafenden im Traume Wasser reichen wird²⁴¹. Der stolze Reiterheilige und Drachentöter ist auch Hochzeitsprophet und Schutzpatron der Unverheirateten.

In Rumänien, wo ähnliche Hochzeitsorakel am Theodorstag nachzuweisen sind²⁴², verschlingen sind die Fäden zwischen den *moşii* (Totentag)²⁴³ des *San Toader* und dem Rusalienfest noch enger: genau zwischen Ostern und Pfingsten wird das Fest *Todorusale* gefeiert, wo nach dem Volksglauben die *rosaliile* den *săntoaderi*, zentaurenartigen Pferdemenchen, die die sieben Söhne des hl. Theodor darstellen, nach Spiel und Tanz eine Heilpflanze überreichen, die *todoruse* (*melites melissophyllum*), die von der Besessenheit, die dieselben Feen hervorrufen, heilt²⁴⁴. Doch führt dies in einen rein volksmythologischen Bereich, in dem das Rosalienfest auf der Balkanhalbinsel ebenfalls tiefe Spuren hinterlassen hat.

4. Rusalki und rusalii(le), padalice und căluşarii: *Feenzauber und Tanztherapie zu Pfingsten*. Der bisher besprochene Kontext war vorwiegend ekklesiastisch-liturgischer bzw. pastoralpraktisch-volksreligiöser Natur²⁴⁵. Die folgenden Ausführungen dringen tiefer in pagan-

Termin) gestohlen und dann abendlich oder nächtlich unter verschiedenen Zeremoniellen ausgesät (dabei kann auch das »ungesprochene Wasser«, ἀμίλητο νερό, wie beim *klidonas* eine Rolle spielen, z. B. in Arachova LA 1153b, S. 4). Vgl. auch LA 1160c, S. 80 (Limnos), LA 2135, S. 87 (Argolis), LA 4042, S. 87 (Euböa), *Laographia* 3 (1911/12), S. 685 (Kalavryta), *ibid.* 20 (1962) S. 79 (Rhodos), *ibid.*, S. 523 (Zagori-Dörfer), Megas, *Ελληνικά εορτά, op. cit.*, S. 126 f. usw.

241 Politis, »Μαγικά τελετά«, *op. cit.*, S. 6 ff. (Peloponnes, Athen, Ioannina, Milos, Samos), S. 46 ff. (Arkadien), *Laographia* 3 (1911/12) S. 511 (Kalavryta), *ibid.* 6 (1918) S. 476 (Makedonien, allerdings am Johannistag), D. Kambourouglos, »Αι μαγείαι της Αθηναίας κόρης υπό Τουρκοκρατίας«, *Αττικών Ημερολόγιον* 1896, S. 327 ff., LA 2135, S. 86 (Argolis), LA 1892, S. 20 ff. (Euböa), LA 2041, S. 15 (Kymi auf Euböa), LA 2301, S. 473 (Ioannina, mit gestohlenem Mehl), LA 2302, S. 587 f. (Pramantas, Epirus), LA 2012, S. 74 (Gortynia), LA 1160b, S. 140, 260 (Limnos), A 2392, S. 241 f. (Kalentzi, Epirus), LA 1479c, S. 221 (Agia Anna), LA 1479d, S. 66 (dass.), LA 2269, S. 807 ff. (Achaia), LA 202, S. 10, 91 (Kreta), LA 1891, S. 50 (Chalkidike), LA 2315 (Kalentzi), LA 2385, S. 94 (Kalambaka), LA 2302, S. 233 (Chouliarades), K. Krystallis, *Άπαντα*, vol. 2, Athen 1948, S. 169 (Ioannina), E. Phrangaki, *Συμβολή στη Λαογραφία της Κρήτης*, Athen 1949, S. 27 usw.

242 O. Buhociu, *Le folklore roumain de printemps*, Thèse Paris 1957, S. 175 (mit weiterer Literatur).

243 Die *moşii* verkörpern als Maskierungen zugleich die Ahnen. Vgl. O. Flegont, »The Moş in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1966) S. 119–131 (mit weiterer Literatur).

244 Dazu M. Eliade, »The Fairies and the Căluşarii«, *International Journal of Rumanian Studies* 2 (1980) H. 3/4, S. 5–12, bes. S. 11 f.

245 Daher auch das Überwiegen der griechischen Quellen. Es läßt sich auch nachweisen, daß auf gewissen Gebieten der Volkskultur wie Brauchleben, Überlieferungen, volksreligiöse Vorstellungen usw. der Einfluß der kirchlichen Lehre in Griechenland stärker ist als etwa in den zentralbalkanischen Gebieten. So gibt es in diesen Zonen z. B. kein religiöses Lazaruslied mehr (dazu W. Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24, 1979, S. 81–126) und die gesamten Vorstellungskomplexe um Judas (Brauch, Lied, Sprichwort, Legende) sind unterentwickelt (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 87 ff, 103 ff., 108 ff.).

mythologische Vorstellungsschichten und ihre brauchhaften Materialisationen ein. Diese »Bivalenz« des Rusalien-Komplexes war schon in den altslawischen Quellen vorgegeben.

Unter *rusalki* verstand die ältere Slawistik weibliche Fluß- und Seenixen (nach der Ableitung von der hypothetischen urslawischen Wurzel *rusa* – Fluß)²⁴⁶, die ähnlich den balkanischen *vilen* und *neraiden* eine Art Wunschprojektion nichtdeprivierter Weiblichkeit darstellt (mit sowohl orgiastischen wie auch verspielten Zügen)²⁴⁷, die den Menschen nicht unbedingt wohlwollen, aber mit Kreuz und Weihrauch auch in ihren Dienst gezwungen werden können²⁴⁸. Die volksetymologische Vorstellung ist freilich viel komplexer, als darunter auch sich auf Ästen schaukelnde Waldgeister verstanden werden (Seelen)²⁴⁹, Herrinnen über Saat und Ernte, durch die Luft fliegende Seelen ungetaufter Kinder, und endlich – und hier wird der fundamentale Zusammenhang offenbar – Totenseelen von gewaltsam und plötzlich verstorbenen Menschen (insbesondere Frauen), die den Übergang zum Jenseits rituell nicht »richtig« vollzogen haben²⁵⁰. Daneben gibt es den Brauch der *provožanie*, der Verabschiedung der *rusalka*, wo an Terminen vor und nach Pfingsten eine *rusalka*-Puppe von Mädchengruppen herumgeführt, vor der Stadt dann zerrissen und in den Fluß geworfen oder mit einem »christlichen« Scheinbegräbnis begraben wird²⁵¹. Im Maskenbrauch *vošdenie rusalki* erscheint auch eine Equidenmaske mit Reiter (ähnlich den südosteuropäischen Kamel-Verkleidungen) im Umzug, der am Fluß endet, wo das »Pferd« ins Wasser geworfen wird²⁵². Im Pfingsttriduum der *rusalija* wird auch die Gevatterschaft mit den *rusalki* gefeiert²⁵³; bei der *semik*-Feier der Mädchen werden zu Orakelzwecken Kränze ins Wasser geworfen²⁵⁴, die Kuckuckstaufe (*krešćenie kukučki*) vorgenommen und

246 Die *rusalki* gelten schon im 16. Jh. als archaisch. Zu den vielen z. T. widersprüchlichen Überlieferungen vgl. E. Pomeranceva, »Russkij folklor o rusalkach«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) S. 303–318.

247 Zu dieser paneuropäischen Nixen- und Elfentypologie neuerdings Ch. Stewart, »Nymphomanie: Sexuality, Insanity and Problems of Folklore Analysis«, M. Alexiou/V. Lambropoulos (eds.), *The Text and its Margins: Post-Structuralist Approaches to Modern Greek Literature*, New York 1985, S. 219–252.

248 Haase, *op. cit.*, mit Literatur und Beispielen.

249 A. Zelenin, *Očerki russkoi mifologii*, Moskva 1916, S. 118 ff., E. Kagarov, »Zametki po russkoi mifologii«, *Izvestija otd. Russk. jazyke i slovesnosti russ. Akad. Nauk.* 23 (1918) S. 113–124, bes. S. 113 ff. Vgl. auch D. Zelenin, *Russische (Ostslawische) Volkskunde*, Berlin/Leipzig 1927, S. 368 f., Mykytiuk, *op. cit.*, S. 107 (sie werden in der Ukraine auch *navky* von altkirchenslaw. *nav* = Toter, genannt).

250 Haase, *op. cit.*, S. 153 f., Kagarov, *op. cit.*, S. 113.

251 Zelenin, »Očerki«, *op. cit.*, S. 229, 253, A. Afanasiev, *Poetičeskija vozžrenija slavjan na prirodu*, 3 vols., Moskva 1865/69, Bd. 3, S. 150, M. Zabylin, *Russkij narod, ego obyčaj, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, Moskva 1880, S. 66. Abbildungen dieser Puppen auch in P. Grinkova, »Obrjad »vošdenie rusalki« v sele B. Vereika Voroneškoj oblasti«, *Sovjetskaja Etnografija* 1 (1947) S. 178–184.

252 T. A. Krukova, »Vošdenie rusalki« v sele Oskine Voroneškoj oblasti«, *Sovjetskaja Etnografija* 1 (1947) S. 185–192.

253 Zelenin, *Russische Volkskunde, op. cit.*, S. 368 f.

254 Vgl. Haase, *op. cit.*, S. 198 ff. (mit weiterer Literatur).

eine geschmückte Birke durchs Dorf getragen²⁵⁵. Die *semickaja* oder *rusalskaja* scheinen nach älteren Quellen auch quasi-orgiastischen Charakter gehabt zu haben²⁵⁶. Das *ku-movstvo* der Mädchen unter den Birken im Wald, auch mit dem Kuckuck, hängt mit den *rusalki* und der *rusalnaja nedelja* zusammen: der Kuckuck als Seelenvogel wird auf den Gräbern gefüttert (übrigens auch in einer der *masljanica*-Puppe ähnlichen Form begraben)²⁵⁷; beim *semik*-Fest zu Pfingsten werden Leichenfeiern veranstaltet, den unreinen Toten werden Geld und Eier geopfert, in den Städten verkauft man Pfeifen (Apotropäum gegen die herumziehenden Toten)²⁵⁸; eine Quelle aus dem 17. Jh. berichtet von fröhlichen Gedenkmessen für die fremden Toten vor der Stadt, wobei man einander mit Lehmkugeln und gebackenen Eiern bewirft und Lehm puppen verkauft²⁵⁹.

Aus dem Angedeuteten geht hervor, daß das semantische Konnotationsfeld von *rusalki* multivalent ist und mit der *rusalija*-Periode zu Pfingsten über die vielfältigen Totenseelenvorstellungen mehrfach in Kontakt steht. Dies gilt *mutatis mutandis* auch für die *rusalje* des südslawischen Raums, die als *dubove* und *vile* Wasserfeen darstellen können, Totenseelen, auch als Terminus für das Pfingstfest fungieren können, für einen bestimmten Tanz (der nicht nur in dieser Periode getanzt wird) oder für bestimmte Tänzer²⁶⁰. Dieses Metonymie-Phänomen ist gleichermaßen ausgeprägt bei den Rumänen: als *rusalii* (*rusaliile*, *iele*, *șoimane*, *zine*) gelten hier böse Zaubergeister, die den Menschen schlimme Krankheiten (meist in Form von Besessenheit) zufügen können, wenn ein Gebot (bes. die Arbeitsverbote) der Rusalienzeit (Vorpfingstwoche) übertreten wird²⁶¹; diese Krankheiten können durch Tanztherapie in

255 Die geschmückte Birke soll bei der Vertreibung der *rusalki* helfen (Mansikka, *op. cit.*, S. 237 f.).

256 Haase, *op. cit.*, S. 201 ff. mit weiteren Nachweisen.

257 Ein Passus aus einer Klageschrift eines Priesters von Nižnij-Novgorod aus dem Jahre 1636: »Sie begeben sich in das Pečerskij-kloster – denn da befindet sich die Kirche zu Ehren der Himmelfahrt Christi, von der Stadt zwei Werst entfernt –, es kommen aus der Stadt Männer und Frauen, aus den Kirchdörfern und Dörfern versammeln sie sich, und Schenkwirte mit ihren Krügen und mit allerlei berausenden Getränken und Schauspielern und Bärenführer und Narren, auf teuflische Art ausgerüstet, und nach dem sie sich versammelt haben ... feiern sie nach ihrer Sitte das Fest folgendermaßen: die Bärenführer mit den Bären und mit den tanzenden Hündinnen und die Narren und Schauspieler in Masken und mit schändlichen unzüchtigen Ausrüstungen, mit Schellentrommeln und mit Trompeten und mit allerlei satanischen unzüchtigen Reizen, führen schlechte teuflische Reigen auf, besaufen sich, tanzen und schlagen die Schellentrommel und blasen die Trompeten, in Masken herumgehend und in Händen Schandbares tragend und anderes Unerlaubte machend, wie der Satan sie gelehrt hat, das Fest Christi zu entheiligen« (Mansikka, *op. cit.*, S. 237). Haase hat wohl recht, wenn er an »männliche Schamteile als Fruchtbarkeitszauber« denkt (Haase, *op. cit.*, S. 199). Im thrakischen Maibrauchtum, beim bulgarisch/griechischen Hebammentag, beim rumänisch/bulgarischen *scalojan*-Begräbnis, beim ägäischen Karneval und bei den nordgriechischen Mittwinterversummungen spielen Holz- und Tonphallan eine nachweisbare Rolle (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Index »Phallus«).

258 Zelenin, *Russische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 369.

259 Zelenin, »Očerki«, *op. cit.*, S. 106 ff., Haase, *op. cit.*, S. 324.

260 Bes. M. Majzner, »Dubocke Rusalje, poslednii tragovi iz kulta velike majke bogova«, *Godišnjica Nikole Čupića XXXIV* (1921) S. 226–257, bes. S. 227 f. und L. S. Janković/D. S. Janković, *Narodne Igre*, Beograd 1948, IV, S. 185.

261 *Iele* bedeutet einfach »jene«, *șoimane* die Falken, *zine* soll von Diana abzuleiten sein (Eliade, »The Fairies and

der Ritualperiode der *rusalii* von den *călușarii*-Trancetänzern geheilt werden²⁶²; *rusalii* heißt auch das *pentecoste*-Fest, an welchem Tag man die Toten der Familie (*neam*) auf den Gräbern hinter den Häusern ehrt und ihnen Gaben darbringt²⁶³. Es ist im wesentlichen der gleiche Kontext um Totenseelen und Allerseelenzeit; darauf deutet auch der Ausdruck *strodul rusaliilor*, die »Mitte« zwischen Ostern und Pfingsten, was bedeutet, daß *rusalii* auch die Fünfzigtageperiode (*pentecoste*) der Seelenzeit nach der christlichen Straferleichterungslegende um den apokryphen Höllenbesuch der Gottesmutter konnotiert. Zu Pfingsten finden die *kraljice*-Blumenumzüge der Mädchen (auch als *ljelje* oder *rusalije*) mit Königinnenwahl usw. statt, die im ganzen Nord- und Westbalkan geläufig sind, und ähnlich wie die Birken- und Kuckucksgevvatterschaft der jungen Mädchen in Rußland zu Pfingsten stattfindet²⁶⁴. Genau am *strodul rusaliilor* aber treffen nach der Volksvorstellung die *rusalii*(*le*) mit der zentaurschen Gefolgschaft des hl. Theodor, dem »Großen Pferd«, Patron der Wahlverbrüdereten²⁶⁵, zum Fest zusammen und übergeben den *sântoaderi* jenes Zauberkraut, das von der Besessenheit heilt²⁶⁶. Der pontische Reiterheilige und Märtyrer, an dessen Festtag das *kollyba*-Wunder gefeiert wird, das als *psychosabbaton* auch zum Allerseelentag des Totengedenkens geworden ist²⁶⁷, ist hier zum Pferddegott geworden. Das Pferd spielt in Brauch und Mythos des Nordbalkans eine große Rolle²⁶⁸; Equidenmasken sind in vielerlei Ausprägungen anzu-

the Călușarii», *op. cit.*, S 5ff., vgl. auch ders., *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, S. 115–122).

262 In Übersicht G. Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981; dazu genauer noch im folgenden.

263 Zu den Mählern an den Familiengräbern vgl. auch B. Drobnjaković, *Etnologia naroda Jugoslavije*, Bd. 1, Beograd 1960, S. 158 ff. und S. Kuličić/P. Petrović/H. Pantelić, *Srpska mitološki rečnik*, Beograd 1970, S. 102 f., 132 f.

264 Dazu in Übersicht M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodni običaja*, Zagreb 1939, S. 69 ff., N. Kuret, »Frauenbünde und maskierten Frauen«, *op. cit.*, S. 342 ff., J. Lovretić, »Kraličari ili Kraljice«, *Zbornik za narodni život i običaji* 2 (Zagreb 1897) S. 408 ff., Drobnjaković, *op. cit.*, S. 216 ff., B. Gušić, *Ljelje – Kraljice kao historijski spomenik*, Zagreb 1967, V. Karadić, »Trojice ili duhovi«, in: *Život i običaji naroda srpskoga*, Neuausgabe Beograd 1957, S. 38–51 u. a.

265 Buhociu, *Folklore*, *op. cit.*, S. 159 ff. (mit weiterer Spezialliteratur).

266 Eliade, »The Fairies«, *op. cit.*, S. 12: »In sum, there is a curious rapport between the Rusalii and the Santoaderi: both groups travel by night at a specific date, singing, dancing and accompanied by fiddlers (with the difference that one of the most characteristic sounds of the Santoaderi is that of chains and hooves, and the Rusalii are afraid of iron); both bring specific diseases, punishing those who break certain interdictions; both are mysteriously related to magical and medicinal plants (in the case of Rusalii, a few specific herbs keep them afar, and other plants, collected in the name of Saint Theodor, make the girls' hair grow and hasten their marriage). In spite of the fact that the Santoaderi incarnate an antagonistic »principle« par excellence (the horse and the iron), the Rusalii meet and play with them and before separating offer each of them a bouquet of flowers. The feast of Todorusalii emphasizes the desire to bring together two classes of supernatural beings, who represent, for the human society, different but equally malicious forces«.

267 In Rumänien *moșii de San Toader* genannt, wobei *moș*, den alten Mann, den Ahn, den Toten bedeutet (Flegont, *op. cit.*).

268 Zu einer solchen *sântoader*-Maske R. Vulcanescu, *Măștile populare*, București 1970, S. 172. Am Theophanietag

treffen²⁶⁹. Die Vorstellung des wilden Gefolges der *sântoaderi* findet auch ihre Realisation in der Vielfalt burschenbündischer Gruppenbildungen zwischen Siebenbürgen und der Mol-

werden in Rumänien Pferderennen abgehalten, auch der orthodoxe Weihritus Κατάδουσις του Τιμιου Σταυρου, der Wasserweihe des Kreuzes, wird mit Pferden durchgeführt (vgl. Buhociu, *Rumänische Volkskultur*, op. cit., S. 67 ff. mit weiteren Beispielen). Zu ungarischen Pferdmasken Z. Ujváry, »A ló az alföldi fálvak dramatikusk néps zokásaiban«, *Műveltség és Hagyomány* 15/16 (1972–74) S. 299–340 und ders., »Zum Problem der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten«, *ibid.* 6 (1964) S. 129 ff.

- 269 Der Begriff der Equidenmaske umfaßt nicht nur die vierbeinigen Verkleidungen wie Kamele, »Hirsche«, »Aurochs«, usw., sondern auch die zweibeinigen (N. Kuret, »Zwei Boviden-Masken in Valsavors Kupferstichsammlung«, *Dona Ethnologica. FS L. Kretzenbacher*, München 1973, S. 53–59, bes. S. 56). Die zweibeinigen Schnappböcke und Habergeißformen sind praktisch zwischen Slowenien und Kleinasien/Armenien überall anzutreffen (vgl. die slowenischen *rusa*: L. Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela« als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 1965, S. 49–74; zur *aiiditsa* im Pontusgebiet Chr. Samouilidis, *To laïkó paradosiakó théatro ston Plóvto*, Athen 1980, S. 80 f., vgl. auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., S. 209; zu Armenien S. Lisician, *Starinnje plianski i teatrolnje predstavlenija armjanskogo naroda*, vol. 1, Jerewan 1958, Abb. CXXVII), speziell in Rumänien als *turcă*, *capră* oder *brezaiă*; vgl. in Auswahl: M. Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 162 f., Z. Ujváry, »Turkajárász az erdélyi és a magyarországi romanok körében«, *Népi kulturo – népi társadalom* 7 (1973) S. 391–413 zu Siebenbürgen und Ungarnrumänien; weiters T. Burada, »Privelisti și datini stramoșești«, *Arhiva* 20 (Iași 1909) S. 289–306, G. Vrabie, *Folclorul. Obicet, principii, metodă, categorii*, București 1970, S. 526 ff., S. Alterescu, *Istoria teatrului în România*, vol. I, București 1965, S. 42, 67 ff., V. Adăscăliței/I. H. Ciubotaru, »Date privind varedatea și raspindirea teatrului folcloric în județele Iași și Vanui«, *Anuarul de Lingvistica și Istorie literara* 19 (1968) S. 151–157, I. G. Pitiș, »Turca la Perșani«, *Revista Nouă* 6, Nr. 8–9 (1894) S. 344 ff., M. Pop, »Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore«, *FS W. Steinitz*, Berlin 1965, S. 314 ff., W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romanen Siebenbürgens*, Hermannstadt 1866, S. 7 f. usw. usw.; die Habergeiß-Fellmaskierung ist nicht nur schon der »Descriptio Moldaviae« von Dimitrie Cantemir beschrieben, sondern als *turica* im 16./17. Jh. schon in Dubrovnik nachgewiesen (dazu *Opere principului Demetriu Cantemir*. T. 1. *Descriptio Moldaviae*, București 1872, S. 129 und weiters: A. de Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*. III. *Riti de' Valachi*, Venezia 1718, S. 60, N. Batusić, *Povijest brvatskoga kazališta*, Zagreb 1978, Abb. S. 32). Seltener ist die spezifische Hirschmaskierung (V. Adăscăliței, »Jocul Cerbului în Moldova«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1968, S. 421–433, T. Schmidt, »Turcă în comitatul Hunedoarei«, *Transilvania* 41, 1910, S. 139–145, A. Bombaci, »Rappresentazioni drammatiche in Anatolia«, *Oriens* 16, 1963, S. 171–193, bes. S. 189 f., G. Sebestyén, *A regösök*, Budapest 1902, S. 204 ff., 243 f., 491; zu den Überlieferungen T. Dömötör, »Les variants des légendes médiévales du cerf«, *Littérature hongroise – littérature européenne*, Budapest 1964, S. 63 ff., St. Kyriakidis, »Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις«, *Laographia* 6, 1917, S. 189–215), sehr häufig allerdings die vierbeinige Esels- und Kamelverkleidung (*gamela*, *camelă*, *girafă*, *kamelcë*, *džamala*) von den altinnerösterreichischen Südländschaften bis Thrakien, und vom Altertum und Byzanz bis zur Athener Karnevalsunterhaltung des frühen 20. Jh.s (in Auswahl: *Realenzyklopädie*, op. cit., X/2, Sp. 1824 ff., T. Rice, *Everday life in Byzantium*, London/New York 1967, S. 146, Ph. Koukoulos, »Λαϊκά θεάματα και λαϊκά διασκεδάσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 2 (1938) S. 5–29, bes. S. 9, L. Schmidt, »Der Eselsreiter von Moschendorf«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) S. 77 ff., V. von Geramb, *Die Knäffl-Handschrift*, Berlin/Leipzig 1928, S. 50 f., Kretzenbacher, »Rusa«, op. cit., S. 61 ff., N. Kuret in L. Schmidt (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, S. 201 ff., bes. S. 218, Vulcanescu, »Măștile populare«, op. cit., S. 55 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., Index: »Kamel«, »Dschamali« und »τζαμάλα« usw.).

dau, zwischen Karpathen- und Balkangebirge²⁷⁰. Die vielleicht ausgeprägteste Form sind die »Pferdemenschen« der *călușarii* (rumän. *cal* bedeutet Pferd), die zur Rusalienzeit zusammenzutreten, ihre rasanten Tanzvorstellungen geben und durch Trancetänze jene Krankheiten heilen, die die *rusalii(le)*-Feen verursachen²⁷¹. Dieser Trancetanz ist oft mit Schamanentum in Zusammenhang gebracht worden, wie auch jener der Csangö in der Moldau²⁷², doch geht es wesentlich um paraekstatische Zustände²⁷³ (solche Phänomene finden wir auch bei den südostbulgarischen und nordostgriechischen Feuer-, Trance- und Therapietänzen der *nestinari/anastenaria*)²⁷⁴, freilich mit völligem Bewußtseinsverlust, wie der Pfingstschlaf

270 Dazu vor allem Buhociu, *Rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, S. 44 ff., 54 ff., 62 ff., 73 ff. mit einer Fülle von Spezialliteratur. Vgl. auch I. Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, Cluj 1930, G. Pitiș, »Sărbătoarea junilor la Paști«, *Revista Nouă* 1899, S. 278 ff., 299 ff., ders., »Junii la Crăciun«, *Convorbiri Literare* 24 (1890) S. 1056–63, V. Adăscăliței, »Teatru folcloric cu subiecte de război în Moldova«, *Limba și Literatura* 10 (1965) S. 328 ff., I. Chelcea, »Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre«, *Revista Fundatiei Regale* 5 (1942) S. 356 ff.

271 Zu den *călușarii* vgl. folgende Literatur: R. Vuia, »Originea jocului de călușarii«, *Dacoromanica* 2 (1921/22) S. 215–254 (Wiederabdruck in *Studii de Etnografie și Folclor* 1975, S. 110–140 und englische Übersetzung S. 141–154), P. Papahagi, »Călușerii sau aruguciarii«, *Graiul Brun* 1 (1906) S. 32–36, Arnaudov, »Kukeri«, *op. cit.*, S. 155 ff., T. Gherman, »Tovărășiile de Crăciun de feciorilor români din Ardeal«, *Anarul Arhivi de Folklor* 5 (1939) S. 57 ff., G. Focșa, »Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver«, *Zalmoxis* 3 (1940–42) S. 61–102, Buhociu, *Rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, S. 55., ders., *Le folklore*, *op. cit., pass.*, T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la Români*, București 1910, S. 54–75, T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, Iași 1905, S. 62–70, A. Bușan, »Contribuții la studiul jocurilor călușarești«, *Revista de Etnografie și Folclor* 21 (1976), Eliade, »The Fairies«, *op. cit.*, H. B. Opreșan, *Călușarii*, București 1969, Kligman, *op. cit.*, der Sammelband *Studii, referati și comunicari de la festivalul Călușului*, Slatina 1969 ediert von M. Pop, E. Bernea, A. Giurescu, G. Sulițeanu und G. Stoica; I. Aurel, »Călucienul sau Căluceriul«, in: I. Pop (ed.), *Legende, povestiri și obiceiuri românești*, București 1973, E. Elefterescu, »Originea și istoricul jocului Călușarilor«, *Revista Șezatoarea* 18 (1922) S. 296–303, A. Giurcescu, »The Căluș«, *Balkan Arts and Traditions* 1 (1974) S. 25–29, G. Kligman, »From the village to the stage: ritual dance and dancers«, *ibid.* 2 (1977) S. 32–36, E. Petruțiu, »O ceată de Călușeri din cîmpia Transilvaniei«, *Anuarul muzeului etnografie al Transilvaniei*, Cluj 1979, S. 409–417, ders., »Forme tradiționale de organizare a tineretului: Călușarii (din materiale Arhivei de folclor, Cluj-Napoca)«, *ibid.* (Cluj 1976) S. 263–273, M. Pop, »Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc«, *Despre medicină populară românească*, București 1970, S. 213–223, ders., »Călușul: Lectura unui text«, *Revista de Etnografie și Folclor* 20 (1975), S. 15–32, T. Speranția, *Miorița și Călușarii, urme de la Daci*, București 1914 usw.

272 Vgl. die Beschreibung der *incantatores* beim Missionar Bandinus (Mitte 17. Jh.), siehe V. A. Ureche, »Codex Bandinus«, *Analele Academiei Române, Memorii, Secțiunea istorică*, seria 2 Bd. XVI, 1893/94 (București 1897) S. 1–335, bes. S. 328, I. Györfy, »A bubájolás a moldvaia knál«, *Ethnographia* XXXVI (1925) S. 169 f., R. Róheim, »Hungarian Shamanism«, *Psychoanalysis and Social Sciences* 3 (1951) S. 131–169, bes. S. 147. Doch geht es um die ungarische Gruppe der Csangö (vgl. auch J. Teutsch, »Der Boritzatanz der Csangö Magyaren in den Siebendörfern bei Kronstadt«, *Jahrbuch der Siebenbürgischen Karpathenvereine* 5, 1903, S. 23); bei den Ungarn werden schamanische Reste in manchen Tänzen stark diskutiert (vgl. z. B. V. Dioszegi, »Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1955, S. 97–135).

273 M. Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, Köln/Löwenich 1982, S. 201 ff.

274 Zur Bibliographie vgl. W. Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analy-

der *padalice* (»Fallenden«) im Raum Duboka bei Timok in den Homoljebergen nahe dem Donaudurchbruch in Ostserbien²⁷⁵. Dieser Trancetanz der vlachischen Bergbauernfrauen, auch *rusalje* genannt, endet mit einem hypnotischen Schlaf, in dem die Befallene auch die Zukunft prophezeien kann²⁷⁶. Das ganze Ritual, das während des Triduums der *rusalje*-Zeit

tische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1981) S. 47–75. Seither wesentlich: L. Danforth, »The Rôle of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 5 (1979) S. 141–163 (vgl. auch seine Dissertation *The Anastenaria: A Study in Ritual Greek Therapy*, Ph. D. diss. Princeton Univ. 1978), E. Scharankov, *Feuergeben, psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*, Stuttgart 1980, M. Michail-Dede, »Σκέψεις για το Αναστενάρι από έρευνα στην Ανατολική Ρωμυλία«, *Δ' Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, S. 205–225, dies., »Ερευνητικές δυσχέρειες στο Αναστενάρι«, *Σεραϊκά Χρονικά* 8 (1979), L. Szilárd, »K voprosu o kornjach nestinarstva«, *Artes populares* 7 (Budapest 1981), S. 164–186 (zur Ursprungsfrage).

- 275 Diese interessante Zeremonie ist zuerst vom serbischen Lehrer Riznić um 1890 beobachtet worden (F. S. Krauss, »Rusalije«, *Am Urquell* 1, 1890, S. 145). Der zweite Bericht steht in den Reisenotizen »Kraze narumne« des serbischen Autors T. Georgevici, der die Region von Timok 1902 besuchte (1943 von C. Constante ins Rumänische übersetzt: T. Georgevici, *Printre Românii noştri. Note de călătorie*, vol. 3, Bucureşti 1943, S. 25–147, zitiert in französischer Übersetzung von Buhociu, *Le folklore, op. cit.*, S. 262 ff.). Daneben sind mehrere Augenzeugenberichte und Studien erschienen: G. A. Küppers, »Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland«, *Zeitschrift für Ethnologie* 79 (1954) S. 212–224, S. Milosavljević, »Srpski narodni običaji iz sreda Omoljskog«, *Srpski etnografski zbornik* XIX (1913) S. 315 ff., D. Gligorić, »Rusalje, srbovlaski narodni običaji iz srpskog kraja u zviždu u Srbiji«, *Bosanska Vila* 8 (Sarajevo 1893), M. Dj. Miličević, *Kneževina Srbija*, Beograd 1876, S. 1085 f., M. Majzner, »Dubočke Rusalje, posledni tragovi iz kulta velike majke bogova«, *Godišnjica N. Čupića* 34 (Beograd 1921) S. 226–257, L. Janković, »Rusalije«, *Glasnik etnografskog muzeja* 14 (Beograd 1934), S. Zečević, »Predanja o rusalijski grobljima u Istočnoj Srbiji«, *Narodni stvaralaštvo folklor* 1 (Beograd 1962) S. 235–243, vgl. auch Kligman, *op. cit.*, S. 59, 67, Eliade, *Dschingis-Kahn, op. cit.*, S. 209 ff., Buhociu, *Völkultur, op. cit.*, S. 33, Puchner, »Rogatsiengesellschaften«, *op. cit.*, S. 145. Zu dionysischen und schamanistischen Thesen vgl. Arnaudov, »Kukeri«, *op. cit.*, S. 171 ff., M. Vasić, »Dionisos i naš folklor«, *Glas SAN* 214, Beograd 1935, S. 133 ff., D. Bandić, »Šamanistička komponenta rusalskog rituala«, *Etnološki Pregled* 15 (1977), V. Nikolić-Stojanović, »Dubočke ›rusalje‹ ili ›padalice‹ kao predmet kompleksnih naučnih studija«, *Razvitak* 2 (Zagečar 1967), V. Jakovljević, »Prezivali obličji orgiastičkog vidu arhaičnih Rusalskih obreda – Homoljske – Rusalje, Padalice«, *Etnološki Pregled* 2 (1960) (auch französisch: »Le survivance de certaines formes orgiaques de rite archaïque de russalies – russalies de Homolje«). Zum thrakisch-hellenistischen Ursprung D. Banolić, *Etnološki Pregled* 15 (1975). Nüchtern zusammenfassend S. Kostić, »An archaeological approach to the examination of the old Balkan elements in Folklore«, *Makedonski Folklor* 23 (1979) S. 159–169, vgl. auch C. Călin, »Condica limbii româneşti«, *Revista de Etnografie şi Folclor* 21 (1976) S. 89–107, bes. S. 98. Zum hypostasierten Zusammenhang mit Darstellungen auf den Bogomilensteinen M. Wenzel, »Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia«, *Folklore* 73 (1972) S. 363–381, bes. S. 369 ff. (mit weiterer Literatur). Vgl. auch A. Closs, »Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über ekstatisches Brauchtum«, *Wiener Ethnohistorische Blätter* 3 (1971) S. 3–22.

- 276 Wenzel, »Dioscuris«, *op. cit.*, S. 374. Ähnlich sind auch die *anastenarides* während ihres Ekstasezustandes zu Prophezeiungen fähig (vgl. den Literaturbericht in Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 171–185). Küppers beschreibt den »Pfingstschlaf« wie folgt: »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 Kraft-

stattfindet und deutlich die charakteristische Bivalenz von Totenfest und Pfingstblumenfest trägt, gliedert sich in folgende Teile: 1. Grabbesuch und Speiseopfer²⁷⁷, 2. Blumenprozession mit Pfingstkönig und -königin²⁷⁸, 3. Musik und Tanz am Dorfplatz²⁷⁹, Gelage und stell-

ausbrüche unterbrochen ist« (Küppers, *op. cit.*, S. 223). Georgevici hatte gehört, daß solche Ohnmachten auch in anderen Dörfern von Timok und Krajina stattfanden, und nicht nur zum Pfingsttermin. Besonders im Dorf Volenia habe es eine Zauberin gegeben, die an allen großen Festtagen in Ekstase verfallen sei und dann von weit herkommenden Leuten Krankheiten und Schicksal voraussagte, mit den Toten gesprochen und Medikamente verordnet habe (Georgevici, *op. cit.*, S. 99).

277 An den Gräbern hinter dem Haus werden die Toten direkt angesprochen: »Come, Dad, for supper and lunch. We have come to meet you, and we are all waiting for you. Here is water for you to clean yourself. For a long time you haven't been washed« (Wenzel, »Dioscuri«, *op. cit.*, S. 379).

278 Hier weicht die ältere Beschreibung Riznićs stark von der Küppers (Autopsie 1938–39) ab. Riznić spricht von einem Blumenfest in einer Höhle, heiligen Waschungen, der Wahl des Rosalienerlöserchors (als der Tänzer, die die *padalice* wieder erwecken), von einer Blumenritterschaft mit König und Königin. Am *bijalski petak* (»Pflanzenfreitag«) werden die Königinnen gewählt, die dann in der Rosalienwoche die *padalice* auserwählen. Riznić berichtet auch von Waschungen am Fluß. »Er betont ausdrücklich, daß die Geschlechter sich getrennt aufstellen, daß dann fünf der schönsten Jungfrauen sich der vorjährigen Rosalienkönigin gesellten und diese den schönsten Burschen (möglichst einen jungverheirateten) zum König krönte und ihm das Schwert verlieh« (Küppers, *op. cit.*, S. 212). Von diesen vorbereitenden Zeremonien hat Küppers selbst nichts mehr gesehen. – Wenzel, auf serbische Quellen und Autopsie gestützt, beschreibt den Zug von den Gräbern zum Dorfplatz folgendermaßen: voran eine Reihe von weiblichen Verwandten (des Toten) mit Speise und Trank; es folgt eine Reihe mit drei Mädchen und 2–3 Burschen, beschlossen von einem schwertragenden Burschen. Es folgen die tanzenden Pfingstkönige und -königinnen, die mit eingehängten Armen, in Händen Büschel von Pflanzen, auch Knoblauch und Kräuter, halten, aber auch Weinflaschen, Eier oder Kerzen; auf dem Rücken haben sie weiße Tücher gebunden mit kleinen Spiegeln. Es folgen zwei Violinspieler, früher Dudelsackpfeifer. »The whole procession moves with a curious halting gait, involving a forward thrust of the shoulders in time to the music. The impression is of people trying to draw some heavy or reluctant object behind them« (Wenzel, »Dioscuri«, *op. cit.*, S. 370).

279 Dieses Stadium ist ausführlich bei Küppers beschrieben. Im Dorf wird die Glocke geläutet (auf einem hölzernen Turmgerüst als Ersatz für die Kirche), laubartige Hütten als Mahlunterkunft für die in Sippen geschlossenen aus den Bergen kommenden Hirten werden errichtet, Spanferkel gebraten, dazu gibt es Brot, Knoblauch, Lauch und Wein. Es gibt auch ein Zelt mit Süßwaren. Im Wirtshaus wird ein großes Gebildbrot mit einer einen Meter hohen Kerze aufgestellt (das pfingstliche Kultbrot), kleinere verkauft der Bäcker. Im Wirtshaus postiert sich auch eine Bläsergruppe (Zigeuner): unter den Instrumenten spielen Dudelsack und Violine die wichtigste Rolle. Beim Eintreffen der Pfingstkönigprozessionen wird die Glocke geläutet, eine Fahne mit Spiegeln und Sprüchen wird unter einem Tusch von Musik in einem Kübel aufgepflanzt (dies entspricht dem *delegarea*-Ritus der *caluşarii*; auch der vielfache Knoblauch-Gebrauch erscheint in affinen Funktionen); sodann werden Kerzen und Räucherwerk aufgestellt, Weihwasserbesprengungen vorgenommen (bei Riznić noch vom Priester) (Küppers, *op. cit.*, S. 213–215).

vertretendes Speiseopfer der Tanzenden²⁸⁰, 4. ganznächtlicher *kolo*-Tanz am Dorfplatz²⁸¹ und 5. gelegentlich der Trancetanz der *padalice*²⁸², der vom »Maikäfertanz« (*cărăbița*)²⁸³ der Pfingstkönige und- königinnen um die Schlafende gefolgt wird (ähnliche Funeraltänze²⁸⁴ will Wenzel auch auf manchen Bogomilensteinen erkennen)²⁸⁵ sowie dem Erweckungsritual, wobei Knoblauch, Kräuter und Absinth (ähnlich wie bei den Therapieritualen der *călușarii*) der Schlafenden ins Gesicht gespuckt werden, Pflanzen, die für die *rusalii* ein Apotropäum darstellen²⁸⁶; nach älteren Quellen wurde die *padalica* auch durch den Fluß getragen, bevor

280 Wenzel beobachtet, daß auf der Fahne die Photographien der zu ehrenden Toten angebracht sind. In einem nahen Dorf, Neresnica, hatte er 1963 eine ähnliche Fahne, allerdings fast ohne Tänze, gesehen. Vor den Tänzen zu Ehren der Toten wird ein Preislied auf sie gesungen. Dann haken die Tänzer einander unter und vollführen dieselben Figuren wie bei der Prozession. In diesem Stadium substituieren sie offenbar die Toten selbst. »While they are dancing, they are fed with food and wine from the table by the female relatives of the deceased. The end of this dance, which may be repeated several times, terminates the proceedings as far as an individual dead person is concerned. There may be as many as a dozen of these individual rites going on in the square at the same time, and in some cases the deceased may not be deceased at all but lying under the table listening to everything. The explanation given for this odd proceeding is that the person fears that this may not be done for him after he is dead and since it is important that it should be, he himself pays to have it done« (Wenzel, »Dioscuri«, *op. cit.*, S. 372). Wenzel gibt auch die Information, daß in der Morava-Region eine *slava* für jemand noch nicht Verstorbenen abgehalten worden sei, dem dann allerdings kein Leichenschmaus mehr bei seinem wirklichen Ableben zustehe.

281 Die Nachtzeit ist die Zeit der Feen (*iele, vile, rusalije*) (vgl. L. Şaineanu, *Iele sau dînsele rele după credințele poporului român, Studii folklorice*, Bucureşti 1898). Nur ganz wenige Tänze finden in der Nacht statt (vgl. S. Zečević, »Ljeljenovo kolo«, *Narodno stvaralaštvo* 9–10, Beograd 1964, S. 708). Für verheiratete Frauen ist die Teilnahme an diesem Tanz obligatorisch.

282 Georgevicis Nachforschungen und Abfragungen wissen auch zu berichten, daß die Frauen am Pfingstsonntag gegen drei Uhr nachmittags in Ohnmacht fallen, am Montag gegen Mittag und am Dienstag schon gegen neun Uhr morgens, wobei sich diese Krisen bis zum Einbruch der Dunkelheit fortsetzen und auch kleine Kindern und alte Frauen befallen. »Bevor eine zitternde Frau in Ohnmacht fällt, legt sie sich auf den Boden, wird unruhig und schlägt sich mit den Händen, wohin sie nur kann« (Georgevici, *op. cit.*, S. 97, zitiert nach Eliade, *Dschingis-Khan, op. cit.*, S. 209 f.).

283 Buhociu, *Le folklore, op. cit.*, S. 259 ff. Vgl. auch R. Vulcanescu, »Gogiu« un spectacol funerar«, *Revista de Etnografie și Folclor* 1965, S. 613–625.

284 Zu solchen Funeraltänzen oder Pseudofuneraltänzen Wenzel, »Graveside« *op. cit.* und Z. Ujváry, »Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/60 (1966) S. 267–278 und ders., *A tétetés parádiája*, Debrecen 1978 (vgl. auch K. Sachs, *World History of Dance*, London 1938, S. 106 f.).

285 Wenzel, »Graveside« *op. cit.*, »Dioscuri«, *op. cit.*, ders., *Ukrasni motivi na stećcima* (Ornamental Motifs on Tombstones from Medieval Bosnia and Sanonerding Regions), Sarajevo 1965, ders., »Medieval Mystery Cult in Bosna and Herzegovina«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24 (1961), S. 102–143. Die weitere Literatur zu den Bogomilen und ihren rätselhaften Grabquadern sei hier ausgepart.

286 »Nachdem die von Rosalienschlaf Befallenen niedergebrochen sind, sammelt sich um sie eine Gruppe von Tänzern und Tänzerinnen. In dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöserchor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der in der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermut, Knoblauch, Kamille, schließt sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nachdem

sie erwachte und weitertanzte²⁸⁷; nach Angaben der Tanzenden wird der Trancezustand dadurch hervorgerufen, daß eine *vile* von der *padalica* Besitz nimmt²⁸⁸; umgekehrt kann die Tänzerin aber auch von den Feen verursachte Krankheiten der Rusalienzeit auf sich nehmen, wobei sie durch das Erweckungsritual aus der gefährlichen Zone zwischen Tod und Leben zurückgeholt wird, während die befallene Person geheilt ist²⁸⁹.

Genau dieser Projektionsmechanismus unterliegt aber der Tanztherapie der *cahuşarii*, nur daß es sich in diesem Fall um Männer handelt (und zwar in ihrer Virilität noch potenziert),²⁹⁰

der Anführer mit dem kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuß auf den Leib der Schlafenden bzw. er stößt mit seiner Fußspitze an ihre Fußsohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes geändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten«. Soweit Küppers (*op. cit.*, S. 323). Es geht um den *cărăbița*-Tanz, den Georgevici so beschreibt: zwei »Maikäfer-Könige« mit blanken Säbeln und drei Pfingstköniginnen tanzen unter Instrumentbegleitung um die Ohnmächtige, etwa fünf Minuten lang (Georgevici, *op. cit.*, S. 97, Buhociu, *Le folklore, op. cit.*, S. 262 f.). Es folgt der Erweckungsritus, den Küppers wieder detailliert aufgenommen hat: »Der Anführer der Erlöserschar zerkaut einige Blätter der Kräuter, Wermut, Kamille und Lauch. In einem Krug wurde Wasser aus dem Fluß geschöpft. Dieses Wasser ließ man über die gekreuzten Messerklingen und dazugehörigen Kräuter rinnen. Es wurde in der hohlen Hand des Anführers aufgefangen und aufgeschluckt. Durch Zerkauen der Kräuter, vermischt mit diesem Wasser des Dubokaflusses, dem geheimnisvolle Kraft zugesprochen wird, bildet sich im Munde des Anführers ein Saft. Diesem Saft kommt die erweckende und belebende Kraft zu. Sind die Kräuter lange genug zerkaut, so tritt der Anführer vor die Schlafende hin. Nach abermaligem Kreuzzeichen mit dem kräutergeschmückten Messer stellt sich der Anführer vor die Liegende und speit sie mehrmals an, wovon sie langsam erwacht« (Küppers, *op. cit.*, S. 224). Man hilft ihr freudig erregt auf und sie tanzt weiter.

287 Georgevici, *op. cit.*, S. 97, Buhociu, *Le folklore, op. cit.*, S. 262 f. Beim Überqueren des Wildbaches hält der Anführer dreimal an.

288 Dazu Material bei Janković/Janković, *op. cit.*, S. 184 und P. Tomić, »Vilarke: i »vilari« kod vlaških cigana u Temniću i Belčići«, *Zbornik radova Etnografski Inst. SAN 4* (Beograd 1950) S. 237–262 (auch Arnaudov, »Kukeri«, *op. cit.*, S. 165 ff.).

289 Diese »Krankheit« kann auch auf ein Tier übertragen werden, das dann getötet und unter einem Rosenbusch begraben wird; dieser Rosenbusch wird mit der *rusalia* oder *vila* identifiziert (P. Kempf, *Healing Rituals: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slaves*, London 1955, S. 78 ff., 91 ff.). Wenzels Erklärung »the purpose of the trance-women is to remove death from the dead person« (»Dioscuri«, *op. cit.*, S. 374) ist irgendwie unstimmig, eher geht es darum, mit den Toten in Kommunikation zu treten, ebenso wie mit dem Reich der Feen. Die *padalice* haben insofern eine ähnliche Mittlerfunktion zwischen Kommunität (Familien) und ihren Toten, von denen die *rusalii/vile* eine Ausformung, eine Erscheinungsform sind.

290 Interessant für die Genese des Ritus und seine Beziehung zu den *rusalii* ist, daß die älteste Beschreibung in der »Descriptio Moldaviae« die »Pferdemenschen« als weiblich verkleidet beschreibt (*Opere principelui Demetriu Cantemir, op. cit.*, S. 129 f.; vgl. auch J. Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daziens*, Wien 1782, vol. II, S. 407). Nach Eliade sei davon nur mehr das Verstellen der Stimme geblieben (»The Fairies«, *op. cit.*, S. 7). Vgl. Cantemirs Deskription (ich benutze die deutsche Übersetzung von 1771): »Die Tänzer werden Kalutschienij genennet, versammeln sich einmal des Jahrs, und kleiden sich in Weibskleider: auf dem Kopf setzen sie eine Krone von Wermuth geflochten, und mit andern Blumen ausgezieret; sie reden wie Weibslute, und damit man sie nicht erkennen kann, so bedecken sie mit weißer Leinwand das Gesicht. Alle haben einen bloßen Degen in der Hand, mit welchem sie einen jeden Bürgerlichen, der sich unterstünde, das Gesicht ihnen aufzudecken, auf der

Stellen durchstechen würden. Denn dieses Vorrecht hat ein altes Herkommen ihnen verstatet; so, daß sie nicht einmal eines solchen Mordes wegen vor Gericht gefordert werden können. Der Anführer des Haufens heißt Staritza, der zweyte Primicerius, dessen Amt ist, zu fragen, was der Staritza für eine Art von Tanz haben wolle, und es hernach den Tänzern heimlich zu sagen, damit nicht das Volk den Namen des Tanzes eher höre, als es ihn mit Augen siehet. Denn sie haben mehr als hundert verschiedene Takte, und einige so artig darauf eingerichtete Tänze, daß diejenigen, die ihn tanzen, kaum die Erde berühren und in der Luft zu schweben scheinen. Auf solche Art werden die zehn Tage, welche zwischen Himmelfahrt Christi und dem Pfingstfest sind, mit beständiger Bewegung zugebracht, und alle Flecken und Dörfer tanzend und springend durchlaufen. Während dieser Zeit schlafen sie nie anders, als unter dem Kirchdache, und glauben, daß, wenn sie an einem anderen Orte schliefen, sie gleich von Hexen geplagt werden. Wenn ein Haufen solcher Kalutschaner dem andern auf dem Weg begegnet, so müssen beide miteinander streiten. Die Ueberwundenen machen den Siegern Platz, und wenn sie Friedensbedingungen festgesetzt haben, so müssen sie sich neun Jahre lang für Untergebene des andern Haufens bekennen. Sollte einer bey solchem Gefechte ums Leben kommen, so wird darüber kein Gericht erstattet, noch vom Richter nach dem Thäter gefragt. Wer einmal in einem solchen Haufen aufgenommen ist, muß neun Jahre lang sich jedesmal bey eben demselben einfinden: versäumt er solches, so geben sie vor, daß er vom bösen Geist oder von Hexen geplagt werde. Der abergläubische Pöbel schreibt ihnen die Macht zu, chronische Krankheiten zu vertreiben. Es geschieht aber die Heilung auf folgende Weise: Der Kranke wird auf die Erde niedergelegt, jene fangen ihre Sprünge an, und bey einer gewissen Stelle des Gesanges betreten sie einer nach dem andern den Liegenden vom Kopfe bis auf die Fersen; zuletzt brummen sie ihm einige mit Fleiß zusammengesetzte Worte in die Ohren, und befehlen der Krankheit zu weichen. Wenn sie dieses dreymal an dreym Tagen wiederholt haben, so erfolgt die gehoffte Wirkung gemeinlich, und die schwersten Krankheiten, welche lange Zeit der Kunst der Aerzte widerstanden haben, werden auf solche Art mit leichter Mühe gehoben. Soviel wirket das Zutrauen auch beym Aberglauben« (Dimitrie Cantemir, *Beschreibung der Moldau*. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1771, Bukarest 1973, S. 292 ff.). – Der Bericht enthält einige interessante Punkte: 1) daß sich die *călușarii* in »Weibskleider« kleiden, nach Art der »Weibsleute« reden, eine weiße Gesichtsmaske tragen und beim Tanz in der Luft zu schweben scheinen: sie dürften wohl in irgendeiner Form ursprünglich die *rusalii* selbst symbolisiert haben, denn diese haben folgende Eigenschaften: »The fairies are immortal, but look like beautiful girls, playful and fascinating. They are clothed in white, with their breasts nude and are invisible during the day. They are provided with wings and they fly through the air, especially at night. The fairies love to sing and dance and on the field where they danced the grass looks as if burnt by fire. They make sick those who see them dancing or do not respect specific interdictions. Among the diseases which they cause the most common are psycho-mental affections, rheumatism, hemiplegia, epilepsy, cholera and plague« (Eliade, »The Fairies«, *op. cit.*, S. 5); trotzdem geht es nicht um Identität, sondern um enge ambivalente Relationiertheit; 2) daß die Anonymität so streng gewahrt bleibt, daß sogar Tötungsrecht auftritt (zu verschiedenen Abstufungsgraden des »agnostischen Effekts« Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 262 ff., 277 ff.); die Rigorosität der Reaktion auf die Tabubrechung weist auf einen hohen Ritualisierungsgrad des Kulturfeldes (P. Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung*, Basel 1965); daß der Anführer *starec*, der Alte, und nicht *vâtaf* heißt (die *starci* sind in Bulgarien geläufige Mittwinderverkleidungen, die die »Alten«, die »Ahnen« vorstellen, wie die *didi*, *didici*, *moșii*, *unchiașii*, *kukeri*, *babușari*, *geri*, *babogeri*, *kalogeri*, *momogeri* usw. (vgl. Puchner, »Rogatsiengesellschaften«, *op. cit.*, S. 140f. und N. Kuret, »Die »Alten« in den Maskenumzügen Südosteuropas«, *Etnografski i folkloristični izsledvanija*, *FS Chr. Vakarelski*, Sofija 1979, S. 215–228; die *călușarii* sind auch in Nordbulgarien verbreitet (seit dem 16.–18. Jh. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 327f.); 4) daß der Kampf bei Aufeinandertreffen zweier Gruppen Tote fordern kann, die an Ort und Stelle begraben werden, ist gemeinbalkanisches Charakteristikum der burschenbündischen Mittwinterumzüge (vgl. folgendes Kapitel).

die die Opfer der gefährlichen *rosaliile/rusalii*²⁹¹ heilen, indem sie das Übel auf sich nehmen²⁹². Die streng männerbündische Organisationsform, gruppiert um den *vătaf* (Anführer)²⁹³ und seinen komischen Gegenspieler *mutul* (den Stummen)²⁹⁴ sowie um die Gruppenfahne (*steag*)²⁹⁵, mit ihren komplizierten Konstituierungs- und Auflösungsriten (*legarea steagului, deslegarea*)²⁹⁶, dem paramilitärischen und von vielen Verboten regulierten Verhaltenscode während der Rusalienzeit²⁹⁷, die akrobatischen Tänze und Tanzrituale²⁹⁸, die die mit dem Symbolstock (*cioc*)²⁹⁹ bewaffneten Männer in Haushöfen, Cafés und auf Plätzen, heute auch auf Folklorebühnen vollführen, zwischen dem gefährlichen Ernst der Tranceheilung (*vindecare*) 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

291 Interessant ist, daß diese Krankheiten durch die Übertretung von Verboten der *rusalii* bzw. auch der *căluşarii* (durch Übertreten des Ritualkreises, den der *mut* zu Beginn der Tänze zieht) entstehen (was wiederum auf eine gewisse Identität deutet). Auch die *căluşarii* selbst können von der Rusalienkrankheit befallen werden; der *vătaf* stellt hier die Diagnose (die Möglichkeiten aufgelistet bei Kligman, *op. cit.*, S. 68 ff.). Die geheilten Frauen werden *crăițe* (wie die südslawischen *krajce*, die Pfingstmädchen) genannt und sind den heilenden *căluşarii* durch Blutsbrüderschaft verbunden; sie ziehen auch mit der Gruppe mit und leisten bei neuen Therapietänzen Hilfe. Das *doborire*, »Fallen« (wie die *padalice* in Duboka) des Tänzers geschieht durch Hypnose und Autosuggestion, wobei die Fahne (*steag*) und der Stock (*cioc*) eine wesentliche Rolle spielen.

292 Der *vătaf* verrät die Geheimnisse des komplizierten Rituals, vor allem der Heilung, an keinen *căluşar*, sondern gibt sein Wissen nur wieder an Anführer weiter.

293 In Siebenbürgen auch *bloj*. Wenn die Figur fehlt, übernimmt der *vătaf* selbst die latenten komischen Funktionen.

294 Zu Fahnen und Fahnenräger (*bajraktar*) als Gruppensymbol bei Mittwinter- und Karnevalsprozügen Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 190, 223. Diese mit Knoblauchgebunden behangene Fahne darf während der Ritualzeit um keinen Preis »fallen«, d. h. den Boden berühren.

295 Zu Fahnen und Fahnenräger (*bajraktar*) als Gruppensymbol bei Mittwinter- und Karnevalsprozügen Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 190, 223. Diese mit Knoblauchgebunden behangene Fahne darf während der Ritualzeit um keinen Preis »fallen«, d. h. den Boden berühren.

296 Die »Aufrichtung« der Flagge geschieht am *simbata Rusaliiilor* in einer eigenen Zeremonie bei Sonnenuntergang; da leisten die Männer auch den »Schwur« (*juramint*) (Beschreibung dieser Zeremonien ausführlich bei Kligman, *op. cit.*, S. 19 ff.). Dieser Schwur der Teilnahme bindet meist für neun Jahre. Der genaue Wortlaut bleibt meist geheim (in einem Fall heißt es, daß die Tänzer »Brüder« bis in den Tod blieben; *ibid.*, S. 22). Zur »Niederlegung« der Flagge Kligman, *op. cit.*, S. 39 ff.

297 Dazu gehört die absolute Befehlsgewalt des *vătaf* und sein Strafrecht für die Mitglieder der Ritualgruppe (aber auch die sexuelle Enthaltensamkeit). Zu spezieller Kleidung, Anzahl usw. Kligman, *op. cit.*, S. 1 ff.

298 Zu den akrobatischen Tänzen schon ein Bericht um 1600 (B. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, Iași 1905, S. 68 f., Vulcanescu, *Măștile populare*, *op. cit.*, S. 165 f.). Zu den Tänzen weiters: A. Giurhescu, »Une contribution à l'étude comparée du folklore choréographique roumain et celui de la Yougoslavie. La danse de »Căluşari«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folkloristika Jugoslavije u Prizrenu 10.–13. IX. 1967*, Beograd 1974, S. 377–385 (zum Reigentanz auf den Schultern); A. Ilieva/I. Račeva, »Istoričeski aspekti za ritmoobrazovaneto v bulgarskija tancov folklor«, *Bulgarski Folklor VIII/3* (1982) S. 28–37 (zum Einfluß der *căluşarii* in Bulgarien schon Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 326 f.).

299 Dieser Stock kann während des Rituals auch phallische Bedeutung annehmen (zum konnotativen Horizont dieser Umzugsstöcke Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 86 ff.).

der halb weiblich halb männlich gedachte Clown fehlt)³⁰⁰, die sich zu ganzen fertilitätsmagischen Dialogspielen ausweiten können³⁰¹ – all das bildet ein hochstrukturiertes und straff organisiertes Handlungssystem, das in mehrfachem Sinne auf die gefährlichen Zauberfeen der *rusalii* oder *rosaliile* und die Allerseelenzeit von Pfingsten hinorientiert ist³⁰². In den »Pferde«-Tänzen der *călușarii* sind gleich mehrere Traditionsfäden des spätrömischen Rosalienfestes verknotet: *rusalii* als Allerseelenzeit vor Pfingsten mit den Blumenumzügen der Mädchen und dem Grabbesuch, *rusalii* als die unberechenbaren Totenseelen-Feen, deren Schaden nur durch besonderen Einsatz wiedergutzumachen ist, die zentaaurische Natur von *călușarii* und *săntoaderi*, dem Gefolge des Reiterheiligen St. Theodor, an dessen *psychosabbaton* die Einsetzung der Totenspeise *katexochen*, der *kollyba*, gefeiert wird; dessen Blumenwallfahrt im hochmittelalterlichen Kleinasien den Übergang bildet zu den frühchristlichen Gelagen an den Märtyrergräbern. Die markant burschenbündische Organisationsform der *călușarii* führt freilich noch zu einem anderen Überlieferungsweig, bei dem allerdings *prima vista* die Termine nicht mehr stimmen: den zentralbalkanischen Mittwinterumzügen³⁰³ mit dem namen *rusalia*. Zu den Mechanismen der Metonymie und der Kontagiosität affiner Festinhalte tritt hier die Substituierbarkeit der Festtermine.

5. *Rusalia: Maskenzeiten und Vermummungsformen*. Viel Verwirrung hat in der Forschung eine Stelle aus Aravantinos' »Epirotischer Chronik« gestiftet, nach der in den ersten acht Tagen des Monats Mai in Parga *rusalia*-Spiele abgehalten wurden, komische Darbietungen unter der Aufsicht eines Anführers; unter anderem wurde ein fingierter Kampf zwischen Christen und Türken dargestellt, bei dem am letzten Tag der Sultan gefangen wurde³⁰⁴. Tomaschek meinte, es handle sich bloß um »eine neue Darstellungsweise des alten dramatischen Streites von Sommer und Winter; an Stelle des Winters ist der blutdürstige Paschah getreten, welcher schließlich selbst Freiheit und Leben verliert«³⁰⁵. Aufgrund des

300 Zu den Requisiten des *mut* gehört ein hölzernes Schwert oder ein roter Holzphallus, mit denen er seine Späße treibt und Frauen und Kinder schlägt.

301 Zusammenstellung bei Kligman, *op. cit.*, S. 84 ff.: Pferdespiel, Strafspiel (für sexuelle Übertretung), die Hochzeitsparodie, Tod/Auferstehungsspiel, Kampfspiel (mit einem Kosaken, Türken, Frau, Priester und Arzt usw.); zu solchen Volksschauspielen vergleiche das folgende Kapitel).

302 Ausführlich bei Kligman, *op. cit.*, S. 107 ff., 121 ff., 139 ff. Zu den *rusalii*-Feen vgl. Șaineanu, *op. cit.*, T. Pamfile, *Mitologie românească: dușmani și prieteni ai omului*, București 1916, Vuia, *op. cit.*, C. Eretescu, *Ființele supranaturale în legende populare românești*, Diss. București 1976 usw. Neben ihrer Abstammung vom Teufel wird ihre Existenz auch mit einer Alexander-Legende in Zusammenhang gebracht: Alexander der Große soll auf seinen Eroberungszügen bis ins Paradies vorgestoßen sein. Da machte er bei einem Brunnen halt und die Engel erzählten ihm, daß, wer vom Wasser des Brunnens trinke, unsterblich werde; seine Diener tranken davon und wurde *rusalii* (Kligman, *op. cit.*, S. 48).

303 Von den *călușarii* gibt es in Siebenbürgen auch eine Mittwintervariante (Kligman, *op. cit.*, S. 58).

304 P. Aravantinos, *Χρονολογία της Ηπειρώς*, 2 vols, Athen 1857, Bd. II, S. 191.

305 Tomaschek, *op. cit.*, S. 371.

Namens – Aravantinos gibt sogar »ροζάλια« an³⁰⁶ – wird das Volksschauspiel direkt in Bezug gesetzt mit dem Rosalienfest. Doch verlaufen die Überlieferungsstränge anders. Ein Hinweis darauf ist in dem *passus* selbst zu finden: während der achttägigen Festzeit hoben die Maskierten die Handelszölle der Schiffe im Hafen ein, welches Geld für die Durchführung der Festivitäten verwendet wurde. Hier geht es deutlich um eine Form des Scheinobrigkeitsrechtes, wie es für die Fastnachtszeit charakteristisch ist und etwa in vielen südbalkanischen Karnevalsriten nachzuweisen ist³⁰⁷. Die Terminverschiebung Karneval – Maianfang ist so ungewöhnlich nicht³⁰⁸; bei Überprüfung größeren Materials zeigt es sich, daß im thessalischen Peliongebirge ein ganz ähnlicher Fall vorliegt: in den dortigen Maiazügen sind die Typen der Karnevalsmaskierungen anzutreffen³⁰⁹. Scheingefechte dieser Art gehören zu den Standardnummern mediterraner Karnevalsunterhaltungen³¹⁰.

Martialische Burschenumzüge während der Zwölften mit Anführer, absoluter Befehlsgewalt, Straf- und Ausschlußrecht, latenter Initiationsfunktion und sozialer Hilfeleistung sind nicht nur in Rumänien geläufig³¹¹, sondern auch unter dem spezifischen Namen *rusalia* bei den Aromunen³¹², in Jugoslawisch- und Bulgarisch-Makedonien³¹³, im Vardar-

306 Die Frage nach der Glaubwürdigkeit gerade dieser Namensform ist insofern nicht von der Hand zu weisen, als sie sonst nicht nachzuweisen ist (zur Maibaumprozession in Parga Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 277).

307 Z. B. bei *Bey*-Spiel in Südbulgarien (*ibid.*, S. 234 ff.).

308 Gerade in Epirus und Südalbanien ist die Verschiebung der Mittwinterumzüge auf den *sabbato ante palmas*, den Lazarus-Samstag, nachzuweisen: A. Ch. Mammopoulos, *Ἑπειρος. Λαογραφικά - Ἱθρογραφικά - Ἐθνογραφικά*, 2 vols., Athen 1964, Bd. I, S. 138 f., Bd. II S. 177 ff. J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, Heft I-III, Jena 1854, I, S. 156, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 222 f., 246 f.

309 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) S. 232 ff., bes. S. 242 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 246 (mit weiterer Literatur).

310 Vgl. in Auswahl: W. Hoenerbach, *Studien zum »Mauren und Christen«-Festspiel in Andalusien*, Walldorf/Hessen 1975, *Moreška. Das Korčulaner Ritterspiel*, Korčula 1974, I. Ivančan, *Narodni običaj korčulanskih kumpanija*, Zagreb 1967, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, *pass.*

311 Im paneuropäischen Vergleich R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, Kassel 1936; spezifischer z. B. das *privog*-Spiel in der bessarabischen Moldau (V. S. Zelenčuk, *Očerki moldavskog narodnoj obrjadnosti*, Kišinev 1959). Zur Übersicht auch G. Vrabie, *Folclorul*, *op. cit.*, S. 511–531, R. Wolfram, »Altersklassen und Männerbünde in Rumänien«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 64 (1934) S. 112–128 (und die bisher angeführte Literatur).

312 Als *rusaliile*, vgl. Vuia, *op. cit.*, S. 229, L. Marcu, »Quelques aspects des anciennes coutumes d'hiver dans la vallée de Moglena«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975) S. 69–79, bes. S. 77 ff., Chr. Kuffu, »Obiceiri și datini la românii megleniti cu ocazia sărbătorilor Craciunului«, *Țară Nouă* II/1 (Siliștru 1932), S. 7 f. »Soll eine Kirche oder Schule gebaut werden, so tun sich mehrere Jünglinge, *rusalii*, zusammen, ziehen Feiertagskleider an, einer von ihnen maskiert sich mit einem Bärenfell und so ziehen sie in den Nachbargemeinden herum, wo sie einen dem nordrumänischen *călușar* ähnlichen Tanz aufführen. Dieses Herumziehen dauert bis zum 6. Januar. Das bei dieser Gelegenheit eingesammelte Geld und Getreide wird zugunsten des Baus verwendet« (V. Lazar, *Die Südumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910, S. 188).

313 Arnaudov, »Kukeri«, *op. cit.*, S. 138 ff., Šapkarev, *Rusalii* (siehe auch *Sbornik ot bulgarski narodni umotvorenija* I, 1968, S. 711–725), B. Kličkova, »Rusalski običaji v Gevgelisko«, *Makedonski Folklor* 34 (1969) S. 377–385 mit

Gebiet³¹⁴, in Nordgriechenland³¹⁵ und in anderen Kontinentalzonen des Balkanraums³¹⁶. Die gesammelten Gelder werden entweder während eines nächtlichen Gelages verzehrt oder kommen dem Kirchenbau und anderen gemeinschaftlichen Zwecken zugute. Diese Gruppen werden manchmal vom Priester vereidigt und am Ende der Periode, am Epiphanie- oder Theophanietag wieder losgesprochen. Während dieser Periode gelten spezifische Verbote, unter anderem dürfen die Burschen nicht mehr zu Hause schlafen. Beim Aufeinandertreffen zweier Gruppen muß sich eine unterwerfen, geschieht dies nicht, so kommt es zum bewaffneten Kampf, wobei Tote an Ort und Stelle ohne kirchliches Begräbnis bestattet werden. Viele *toponymica* zeugen von solchen Scharmützeln. Oft sind die Umzugsgruppen auch maskiert, wobei an die Maskenfiguren von Braut, Bräutigam und Araber sich auch komplexere »Szenen« und Figuren anlagern könne, bis hin zu dialogischen Umzugsspielen³¹⁷. Diese Gruppen sind im Gesamtbalkanraum geläufig als *rugatsia*, *vasiličari*, *zvončari*, *survavnici*, *koudounades*, *kukeri*, *karkantzari*, *babogeri*, *kalogeri*, *momogeri*, *starci*, *koledari* usw. und gehen auch zur Fastnachtszeit um³¹⁸ (in einem Fall sogar am St.-Theodors-Tag)³¹⁹. Der Maskentermin der Zwölften steht, wie aus Verkleidungsnamen, Dämonenvorstellungen und damit zusammenhängenden Verboten hervorgeht, deutlich in Zusammenhang mit der Anwesenheit der Totenseelen auf der Oberwelt³²⁰. Die *kalikantzaroi*, *karakondžule*, *karakondžolos*, *karakondžori*, *karakondžula*, *kondžolki* usw.³²¹ als gefährli-

genauer Bibliographie, N. Dimoski, »Nekoi etnokoreološki karakteristiki na rusalskite igri v seloto Bogdanci (Gevgelisko)«, *ibid.* 15/16 (1975) S. 159–162, ders., »Russalskite običai i igri v s. Sekirnik (Strumsko) i nivnite karakteristiki«, *ibid.* 13 (1974) S. 165–182.

314 M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche, Leipzig 1917, S. 30 ff.

315 »Rosolides« im Dorf Ida im Bezirk Pella (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 190).

316 I. Beležkaja, »Ot obraženii svjazej kul'ta predkov s agrarnjimi kul'tami v slavjanskoj pogrevalnoj obrjadnosti«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavija u Prizrenu 10.–13. LX. 1967*, Beograd 1974, S. 603–610. Zur latenten Initiationsfunktion vgl. auch A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris 1948, S. 122.

317 Puchner, »Rogatsiengesellschaften«, *op. cit.*, S. 132 ff., ders. *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 262 ff. Vgl. das folgende Kapitel.

318 *Ibid.*, Kuret, »Die Alten«, *op. cit.*, Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 312 ff. Zusammenstellung auch bei W. Puchner, »Παραστατικά δρώμενα, λαϊκά θεάματα και λαϊκό θέατρο στη Νοτιοανατολική Ευρώπη«, *Laographia* 32 (1979–81), S. 304–369 (hier Kapitel 8).

319 So z. B. die ziegenverkleideten »Kämpfer des hl. Theodor« in Socho bei Thessaloniki (G. F. Abbott, *Macedonian Folklor*, Cambridge 1903, S. 31, K. Kakouri, »Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα«, *Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελληνικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 113–126, bes. S. 122 und G. Aikaterinidis, »Το καρναβάλι του Σοχού Θεσσαλονίκης«, *Γ' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελληνικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 13–23). Nach (rationalisierender) lokaler Überlieferung soll der heilige Theodor das Dorf von türkischer Belagerung befreit haben; er erschien dem Feind in schwarzen Bocksfellen vom Berg Vertisko herunterkommend. Der Brauch wird heute wegen polizeilichen Verbots während der Karnevalszeit abgehalten.

320 Vgl. E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948, S. 92 f ff. Die weitere Literatur sei hier ausgespart.

321 Die materialreichste Zusammenstellung der griechischen Namensformen mit der gesamten älteren Bibliographie nun bei E. Moser-Karagiannis, »Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. A.

che, störende, aber auch lächerliche Quälgeister weisen eine ähnliche Ambivalenz in ihrer Attitüde den Menschen gegenüber auf wie die weiblichen *rusalii*, – Projektion letztlich der Gefühlsambivalenz der Lebenden den Toten gegenüber³²². Der »Name der Rose«, essentiell gebunden an einen Allerseelentermin, hat sich hier einfach an eine andere Totenseelenperiode angelagert, die Zwölften, und deren Inhalte übernommen. Die Maskierten sollen nach älterer Maskentheorie die Totenseelen selbst vorstellen³²³, wofür sich im besonderen auch onomatologische Indizien beibringen lassen³²⁴. In diesen martialischen Mittwinterumzügen hat das Rosenfest seine vielleicht weitläufigsten Traditionsausläufer gefunden: es ist nichts geblieben als der Name und der Bezug zu den Totenseelen.

Neben der Namensform *rosalia* in diesem Traditionsnetz von verschiedenen Phänomenen bleibt also noch ein zweiter, semantischer, allerdings manchmal etwas vager Bezugsbereich konstant: die Relation zu den Toten. Dieser verborgene semantische Zusammenhang in der Morphologie so unterschiedlicher Erscheinungsformen auf der Balkanhalbinsel, die alle den »Namen der Rose« tragen, konnte zur Zeit von Nilssons eingangs erwähnter Akademierede aufgrund der Beschränktheit der Materialübersicht noch nicht lokalisiert werden. Mit diesem Ergebnis, daß hinter dem Namen der Rose immer auch der Tod steht, ist unser Gang durch das südosteuropäische Überlieferungs-Labyrinth – geleitet von Namen, Terminen und Festtypologien – zu Ende gekommen. Wir hoffen, doch einen Blick hinter Nilssons »verschlossene Tür« getan und einige der Traditionsfäden entwirrt zu haben. Und an einem Paradigma gezeigt zu haben, wie komplex zum Teil die Überlieferungsstränge im Balkanraum verlaufen, wie wenig man sich auf ethnische Zugehörigkeiten verlassen kann, wie sehr gerade Südosteuropa methodisches Exerzierfeld für die Komparatistik ist.

Le Kalikantzaros, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450. Zu weiteren Namensformen der balkanischen Zwölftendämonen S. Zečević, »Les douze jours«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975) S. 51–54, M. Ribeyrol, »Le cycle des douze jours dans la Macedoine du dix-neuvième siècle«, *ibid.*, S. 55–61, D. Burkhart, »Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan«, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*, München 1966, Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971) S. 217–249, L. Kretzenbacher, *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968, S. 129 ff., K. A. Romaios, *Μεγάλα Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 264 ff. Zur Morphologie Moser-Karagiannis, *op. cit.*, zur Etymologiediskussion Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, S. 122 f. (mit der einschlägigen Literatur).

322 S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt 1956.

323 K. Meuli, »Bettelumzüge im Totenkult, Opferritual und Volksbrauch«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1928) S. 1–38, ders., »Maske, Maskereien«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* V (1932/33) Sp. 1744–1852.

324 Wenn die Verkleideten selbst den Namen der Zwölftendämonen besitzen (vgl. Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, S. 260, Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 33 ff., J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, S. 226 f.). Von einer greifbaren Identität kann indes lange nicht mehr gesprochen werden (vgl. das folgende Kapitel).

Die »Rogatsiengesellschaften«

THEORIOMORPHE MASKIERUNG UND ADOLESZENTER UMZUGSBRUCH IN DEN KONTINENTALZONEN DES SÜDBALKANRAUMS

Die vergleichende Maskenforschung im mittel- und südosteuropäischen Raum hat durch die Sammelwerke von L. Schmidt und R. Wildhaber¹ eine gesicherte Basis erhalten, die die Einordnung regionaler Phänomene in einen übergreifenden Zusammenhang mit einiger Sicherheit gestattet. Gerade die einzelnen Kulturzonen des europäischen Südostens haben sich als Maskenlandschaften von seltener Vielfalt und Eigenprägung erwiesen, so daß die gezielte Regionalforschung in diesem Bereich nicht nur Detailerkennnisse auf dem Materialsektor beistellen, sondern aufgrund des Kulturschichtenprofils auch einen Beitrag zum historischen Werden des rezenten Maskenwesens liefern kann.

Unter der Vielzahl der zeremoniellen Umzüge im Zeitraum von Weihnachten bis zur Theophanie, mit dem Schwer- und Höhepunkt des Neujahrsbeginns, die in verschiedenen Namensformen im ganzen Balkanraum auftreten², läßt sich eine Gruppe isolieren, die sich durch eine z. T. rigoros geregelte Exekutionsform auszeichnet. Der im wesentlichen burschenbündischen Prozessionszug von Haus zu Haus, oder von *mahala* zu *mahala* (Wohnviertel), der unter strenger Gruppenbildung und absoluter Gehorsampflcht das Weihnachts-, Neujahrs- oder Theophanielied singt und dafür Gaben erhält, ist unter dem Namen *rogatsia* (mit vielen Variationen) in den historischen Kulturlandschaften Thrakiens, Makedoniens und Thessaliens (vereinzelt auch des Epirus) anzutreffen³. In Thrakien scheint die noch komplexere Karne-

1 L. Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, ders., »Maskenwesen, Maskenbrauch und Maskenspiel seit 1960«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XX/69 (1969), S. 203 ff., R. Wildhaber, *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968.

2 Eine systematische und zusammenfassende Übersicht über die Morphologie der Umzugsformen der *Colinde/Kalanda*-Gruppe in den einzelnen Balkanzonen steht noch aus. Eine solche wäre auch deshalb so wünschenswert, weil sich vielleicht in größerem Zusammenhang nachweisen ließe, wie die überaus vielfältigen Erscheinungsformen der Zwölftenumzüge mit der Wirtschafts- und Gesellschaftsform der einzelnen Landschaftsräume kongruieren oder differieren bzw. der Wandel der letzteren gewisse Brauchmutationen bedingt.

3 Die heutigen Staatsgrenzen sind für diese Brauchsicht historisch nachrangig, aber nicht für ihren Wandel. Die verschiedenen politischen Systeme führen zu einem differenten Industrialisierungsrhythmus und zu unterschiedlicher Mechanisierungsintensität (Auswirkungen auf das Brauchleben); Säkularisierung und Neuordnung des Kommunalwesens, Abwanderungen und gezielte regionale Nachholinvestitionen schaffen eine mentale und demographische Mobilität, die erhebliche Traditionskontaminationen und Traditionsverluste nach sich zieht. Diese industrielle und säkularisierende Phasenverschiebung in der Brauchentwicklung bzw. im Brauchschwund

valsszene (*kuker* oder *kalogeros*) einiges von der Umzugsaktivität angezogen zu haben, da hier die Streudichte zum genannten Termin geringer ist⁴: der kontinuierliche Zusammenhang der Fastnachtsszene mit der Zwölften-*pompe* ist durch Beispiele bei den historisch vorgängigen Brauchformen der *momogeria* an der Südküste des Schwarzen Meers evident⁵.

Allen diesen panbalkanischen Umzugsvarianten zum Zwölftentermin, ob sie nun *koledari*⁶ oder *rusalia*⁷, *starci*⁸ oder *vasiličari*⁹ genannt werden, ist die maskuline Exklusivität der aktiven Brauchträger gemeinsam, mit Ausnahme vielleicht der infantilen Erscheinungsformen, da das Kind noch »geschlechtslos«, nicht Träger einer Sexusrolle ist¹⁰. Die Teilnahme oder alleinige Brauchausübung durch Kinder muß nicht in allen Fällen Ergebnis eines funktionsmindernden Infantilisierungsprozesses bedeuten¹¹, sondern kann auch eine Parallelbegehung der vorpubertären Altersgruppen sein¹² oder ist durch die Initiative eines Schullehrers entstanden¹³. Der Offenheit zur unteren Altersgrenze hin über die Pubertätsschwelle zurück entspricht eine gewisse Offenheit in bezug auf die obere Altersgrenze: über den Status der Agamie hinaus¹⁴. Erwachsene oder verheiratete Männer können auch im Burschenbrauch eine führende

gehört zu den größten Schwierigkeiten der rein rezenten komparativen Brauchforschung im bezeichneten Raum.

- 4 Zur Beschreibung des Brauchkomplexes vgl. W. Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (Thessaloniki 1983) S. 107–122, zur umfangreichen Bibliographie ders., »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (*Anastenaria/Nestinari*) und zur thrakischen Karnevalsszene (*Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey*). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1982) S. 47–75. Die Komplementärrelation beider Maskenzeiten, Zwölften und Karneval, die sich auch in Vermummungsattributen und Verkleidungstechniken nachweisen läßt, hat eine ihrer Ursachen in der Vorstellung von der Anwesenheit der Seelen auf der Oberwelt an beiden Terminen.
- 5 Als historische Bezugsdimension darf man wohl das griechische Reich von Trapezunt ansprechen, das die *Halosis* Konstantinopels nur kurz überdauerte (A. E. Vakalopoulos, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, vol. 1, Thessaloniki 1974², S. 357 ff.).
- 6 A. J. B. Wace, »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) S. 248 ff., bes. S. 262.
- 7 M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917 (Bulgarische Bibliothek 4), S. 30 ff. Vgl. das vorige Kapitel.
- 8 Zu Plovdiv V. Skordelis, »Ανάλεκτά τινά της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Πανδώρα* XI (1861) S. 259, 447–453.
- 9 Arnaudoff, *op. cit.*, S. 23 ff.
- 10 Zum Verhaltenscode der beiden Sexusrollen im angesprochenen Kulturraum u. a. R. - E. Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, S. 171 ff.
- 11 Wie z. B. in manchen kretischen Gebieten (Th. Spantidakis, »Γὰ Κρητικά κάλαντα«, *Κρητική Εστία* VI, 1954, H. 47, S. 2 f.).
- 12 So unternahmen früher kleine Kinder und halbwüchsige Burschen getrennt einen Sammelumzug in Kastoria (Südmakedonien) (Handschrift des Forschungszentrums für griechische Laographie der Akademie Athen, in der Folge LA [Λαογραφικόν Αρχεῖον] 1101a, S. 9).
- 13 Z. B. an der südlichen Schwarzmeerküste Ende des 19. Jh.s (N. Ch. Theiopoulos, »Χριστούγεννα στην Πουλαντζάκη«, *Ποιητική Εστία* 5, 1954, S. 2390 f.).
- 14 Vgl. die Beispiele aus Bulgarien und Rumänien bei M. Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 34 (Sofija 1920) S. 1–242, bes. S. 138 ff.

Rolle spielen, nicht nur als Organisatoren wie Lehrer und Priester¹⁵, sondern auch als aktive Brauchträger¹⁶. Die Zäsur der nuptialen Statusänderung und Familiengründung scheint sich auf die Exklusivität der Altersgruppen weniger auszuwirken¹⁷ als der Anspruch auf potentielle maskuline Potenz und die Übernahme von Pflichten und Rechten der balkanpatriarchalischen Mannesrolle¹⁸. Dieser Anspruch und die bezügliche Rolleneinübung setzen denn auch schon im Schulalter ein¹⁹. Auf die soziale Sonderstellung der Brauchträgerschicht der Burschengruppen und ähnlicher Altersverbände im Europa früherer Jahrhunderte, ihren exklusiven Charakter und ihre speziellen Aufgaben für die Brauchausübung im Rahmen einer begrenzten Öffentlichkeit ist bereits von älteren Forschergenerationen hingewiesen worden²⁰. Die höhere Mobilität, die der adoleszente Agamiestatus mit sich bringt, wird in temporären Rollenverbindlichkeiten und Gruppenbildungen gebunden, die zwar quer zur intra- und interfamiliären Positionshierarchie verlaufen, aber öffentlichen (ökonomischen oder rituellen) Zielen dienen. Damit ist in gewissem Sinne eine Initiation in eine begrenzte Öffentlichkeit (Dorf, Stadt, Region) verbunden, die Übernahme und Nachahmung eines verbindlichen Mannesideals sowie die Beitragspflicht zu gewissen Gemeinschaftsleistungen²¹. Zu solchen Leistungen, die die Dorfjugend für die Kommunität erbringt, zählt die Organisation und Durchführung der

15 So etwa bei den Theophanicumzügen, wo der Priester in Begleitung von Kindern oder Burschen den *bagiasmos*, die Weihwasserbesprengung von Haus, Stall, Vieh und Menschen vornimmt.

16 In vielen Deskriptionen wird denn auch zwischen ledigen Burschen und verheirateten jungen Männern bei diesen Umzugsformen gar nicht unterschieden; es ist für den Beobachter auch gar nicht so leicht möglich, eine solche Unterscheidung zu treffen, außer wenn sie von Bedeutung ist, wie etwa bei den Umzügen der *kuker*-Gruppe in Thrakien.

17 Dies ganz im Gegensatz zu den Mädchenbräuchen, die mit der Eheschließung strikt ihr Ende finden. Vgl. das folgende Kapitel.

18 Der Gültigkeitsgrad bzw. die Änderung dieses allgemeinen Verhaltensideals ist heute zonenmäßig zu differenzieren. Die historischen Grundlagen dieser älteren Rollenvorstellung gehen meist auf den Typ des Türkenkämpfers zurück (G. Gesemann, *Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*, Berlin 1943; zur Vitrinenhaftigkeit dieser Rollenvorstellung vgl. das nächste Kapitel).

19 Dafür legt der Typ des panegyrischen Ansingeliedes auf das männliche Schulkind deutlich Zeugnis ab: »Frau, du hast einen hübschen Kleinen, in Moschus großgezogen, / man wäscht ihn, schmückt ihn, du schickst ihn zum Lehrer, / der Lehrer erwartet ihn mit einer goldenen Rute, / die Lehrerin erwartet ihn mit zwei Duftzweigen. / »Mein Kind, wo sind deine Kenntnisse, mein Kind, wo sind deine Gedanken?« / – Meine Kenntnisse auf dem Papier und meine Gedanken quälen sich drüben / drüben bei den Mädchen den schönen, drüben bei den Schwarzäugigen, / die Augen haben wie Oliven und Brauen wie eine Schnur« (N. G. Politis, *Επιλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914, Nr. 193, S. 161 Ü. d. A.). Wie noch ausführlichere Varianten aus Epirus zeigen (D. A. Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 vols, Athen 1958/59, Bd. II, S. 25 f.), trifft die Erwartung eines Interesses am anderen Geschlecht schon beim Schulkind auch auf den südbalkanischen Kontinentalraum zu. Das Loblied skizziert idealisierte Verhaltenserwartungen für den Träger der jeweiligen Position. Der Anspruch auf die Mannesrolle schon im frühpubertären Alter wird von den Älteren wohlwollend akzeptiert und erwartet.

20 Die einschlägige Literatur der Zwischenkriegszeit bezieht durchwegs auf das Germanen-Ideologem. Ethnologische Nachweise seien hier ausgespart.

21 Diese Verpflichtungen, die das Ehrideal mit sich bringt, sind im Handlungskorrektiv des *philotimo* angesprochen.

Zwölftenumzüge, deren Erträge entweder der Umzugsgruppe selbst oder öffentlichen Zwecken (Schule, Kirche, Bauvorhaben) zugute kommt²².

Aber auch religiöse, mythologische und »abergläubische« Vorstellungen spielen in unterschiedlichem Ausmaße im Motivationshorizont der Umzugsaktivität ihre Rolle. In dieser Hinsicht stellen die »Heischegänge« und Sammelumzüge von Weihnachten, Neujahr und Theophanie nur einen Ausschnitt eines ganzen Spektrums von mantischen und apotropäischen Aktionen, Verhaltensvorschriften und Verboten während des Zeitraums des *dodekahemerons* dar²³. Die zyklische Prozession der *rogatsia* gehört damit terminmäßig der großen Gruppe der panbalkanischen *Colinde/Kalanda*-Formen²⁴, bewegt sich aber auch im Vorstellungshorizont der Fastnachtsumzüge und der *rusalia*²⁵. Letztere Gemeinsamkeiten stehen in Zusammenhang mit Vorstellungskreisen von der Anwesenheit der Toten auf der Erde zu gewissen Jahrestermen²⁶, erstere beziehen sich auf den heortologischen Sinnhintergrund, die Umzugsmorphologie, Brauchträger, Symbolik von Attributen und Handlungen, Lieder, Tänze, Verkleidungsformen und Szenentypen. Um die kulturgeographische und alterssoziologische Prozessionsvariante der Rogatsiengesellschaften in Besonderheit und Affinität besser kontrastieren zu können, seien zuvor generell die Möglichkeiten der Brauchmorphologie der südbalkanischen Zwölftenumzüge ausgesteckt²⁷.

I.

Die Umzüge werden von Kleinkindern²⁸, Kindern (Schulalter)²⁹, Burschen³⁰ oder erwachsenen Männern³¹ ausgeführt, einzeln³², paarweise oder in Gruppen verschiedener

22 Um den Wert der Gaben zu steigern, nehmen bei größeren Bauvorhaben auch die Dorfhonoratioren am Umzug teil (z. B. Spantidakis, *op. cit.*).

23 Dazu allgemein G. A. Megas, »Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 1941/42, S. 77–195.

24 Sowohl die südslawische wie auch die griechische Bezeichnung geht auf die römischen *calendae* zurück.

25 Vgl. das vorige Kapitel.

26 In das Beispielmateriale sind auch mediterrane Übergangszonen miteinbezogen.

27 An den *psychosabbata*, vgl. das vorige Kapitel.

28 Z. B. beim Weihnachtsumzug in Pharsala (Thessalien) (LS [=Handschrift des Seminars für Griechische Volkskunde an der Universität Athen] 1043, S. 99).

29 Die Neujahrsumzüge (*surva*) der Knaben mit geschmücktem Olivenzweig fast überall in Makedonien (N. E. Petrovits, »Σύμμεικτα λαογραφικά Σερρών«, *Σεραϊκά Χρονικά* V, 1969/70, S. 149–165, bes. S. 155 f.).

30 In Südostthrakien, der heutigen Europäischen Türkei, gingen vor dem Zweiten Weltkrieg am Theophanietag Burschen im Alter von 17–20 Jahren mit einem blumengeschmückten Kreuz von Haus zu Haus und sagen das Troparium des Tages (D. A. Petropoulos, »Λαογραφικά Συκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσλονίκου* 5, 1939/40, S. 145–229, bes. S. 157).

31 In Keramidi (Thessalien) gingen am Theophanietag um 1900 neben der üblichen HeischeprozeSSION auch alte Männer in Masken um (A. D. Papachatzopoulos, »Λαογραφικά του Κεραμιδίου της επαρχίας Βόλου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2, 1931, S. 114–138, bes. S. 131 ff.).

32 Z. B. bei den Weihnachtskalanda in Ätolien (D. Douzos, *Λαογραφία ορεινής Ναυπακτίας*, Athen 1961, S. 63).

Größe³³, oft auch gestaffelt³⁴. Die Heischetätigkeit setzt am Vorabend des Weihnachtstages ein³⁵, in Ausnahmefällen auch schon früher³⁶, wird am Vorabend des Neujahrstages³⁷ und an diesem selbst³⁸ fortgeführt und findet in der *hagiasmos*-Prozession am Vor- und Festtag der Theophanie³⁹ ihren Abschluß. Die von Haus zu Haus Ziehenden sagen Heischesprüche auf⁴⁰, singen die bezüglichen Festlieder⁴¹ oder panegyrische Preislieder auf einzelne Personen und Familienmitglieder⁴², wünschen Glück und Prosperität⁴³ und erhalten Geschenke verschiedener Art⁴⁴. Die Lieder werden z. T. von Instrumen-

33 Im allgemeinen sind kleine Gruppen von zwei bis vier Mitgliedern weit häufiger als größere Formationen. Nur selten ist die Teilnehmeranzahl symbolisch wie z. B. die zwölf Männer beim Weihnachtsumzug der *rugatsia* in Lavara in Griechisch-Thrakien, die die zwölf Apostel darstellen (A. Papazoglou, »Τὰ Ὑρουγάτσια τῶν Λαβάρων Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43, 1969, S. 204–221).

34 So unternehmen in Uskiup (Ostthrakien) die 12–15jährigen Burschen und die 17–20jährigen zu verschiedenen Zeitpunkten ihre eigenen Umzüge (Petropoulos, *op. cit.*, S. 204–221).

35 Im Falle von Weihnachten ist der Vortag sogar häufiger frequentiert als der Festtag.

36 In Siatista (Makedonien) schon ab 6. Dez. (G. Th. Ganoulis, »Τὰ Κόλιαντα«, *Μακεδονικὸν Ημερολόγιον* 1934, S. 223–227).

37 Auch hier übersteigt die Häufigkeit der Umzüge am Vorabend die des Neujahrstages um ein Vielfaches.

38 Hier sind besonders die verschiedenen *surva*-Handlungen zu nennen, das Schlagen von Mensch und Vieh mit der Kornelkirschrute, was körperliche Robustheit und Gesundheit, bei Frauen Fruchtbarkeit bringen soll.

39 Im Anschluß an den *hagiasmos* (Wasserweihe) in der Kirche geht der Priester in Begleitung einiger Kinder durch das Dorf, singt das Tauftroparium und besprengt die Räumlichkeiten der Häuser mit Weihwasser. So in Koukouli in Epirus (K. P. Lazaridis, »Από τα λαογραφικά στοιχεία του Κουκουλιού-Ζαγοριού για τα Δωδεκαήμερα«, *Ηπειρωτική Εστία* 7, 1958, S. 890–896). Dieser Umgang vertreibt nach dem Volksglauben die *kalikantzaroí*, schädlich-dümmliche Totendämonen, die während der zwölf Tage auf der Oberwelt ihr Unwesen treiben (K. Karapatakis, *Το δωδεκάήμερον των Χριστογέννων*, Athen 1971, S. 258 ff.).

40 So z. B. bei den Weihnachtsumgängen in Kallipeki in Thessalien (LS 1665, S. 112).

41 Ein Christgeburtslied zu Weihnachten, das Lied von Hl. Basileios am Neujahrstag und das Tauftroparium oder ein Lied, das die Taufe Christi im Jordan schildert, am Theophanietag. Vgl. W. Puchner, »Kalanda: Religiöse Ansingelieder des griechischen Dodekahemerons«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 197–212. Näheres dazu im folgenden.

42 Diese Lieder, deren Aufbau, je nach der Zusammensetzung der angesungenen Familie wechselt, werden gewöhnlich nach den Festliedern gesungen, und sind an keinen religiösen Termin gebunden (dieselben Lieder können am Neujahrstag von Burschen und am Lazarussamstag von Mädchen gesungen werden). Vgl. W. Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 169–184.

43 Die einfachen Neujahrgrüße beziehen sich durchwegs auf langes Leben: *χροόνα πολλά, εις πολλά έτη (σπολάτη), za mnogo godini, surva godina* usw. Die Aspekte der Eueterie, des Guten Jahrs, bestehen in Gesundheit, Fertilität und Prosperität von Mensch und Vieh sowie Eukarpie der Felder.

44 Neben der monetären Entlohnung spielen Nüsse, Mandeln, Feigen usw. eine große Rolle, für die *rogatsia* speziell aber Lebensmittel: Wein, Fleisch, Würste, Pasteten, Brot, Butter, usw.

ten begleitet⁴⁵ oder von rhythmischen Stockschlägen auf den Boden⁴⁶, nichtöffnenden Häusern⁴⁷ wird gedroht⁴⁸, oder die Bewohner werden verspottet⁴⁹; man droht mit dem Einschlagen der Türen und Fenster⁵⁰, was in einigen Fällen auch ausgeführt wird⁵¹. Zum Zwecke des An-die-Tür-Schlagens (Alarmfunktion)⁵² verwendet man Stöcke mit einer großen Verknotung⁵³, welche spezielle Namen tragen⁵⁴; auch Äxte und Hämmer sind im Gebrauch⁵⁵. Der Umgang geschieht häufig mit großer Lärmentwicklung⁵⁶, entweder durch mitgeführte Viehglocken⁵⁷ oder durch Kirchengeläute⁵⁸, und ist im allgemeinen sehr störend⁵⁹. Kinder stehlen auch Holz⁶⁰ für das Weihnachtsfeuer⁶¹. Man führt auch

45 Hier ist vor allem der Dudelsack (*gajda*) zu nennen, z. B. in Thrakien (A. Eskitzoglou, »Λαογραφική μελέτη Σιταρίας Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 42, 1968, S. 259–303, bes. S. 286, Sitaria im Raum Didymotichon), aber auch die Trommel (z. B. auf der Insel Skyros um 1850, vgl. M. Konstantinidis, *Η Νήσος Σκίρος*, Athen 1901, S. 171; weitere Beispiele bei L. Kretzenbacher, »Südosteuropäische Primitivinstrumente vom »Rummelpott«-Typ in vergleichend-musikvolkskundlicher Forschung«, W. Wünsch, *Volksmusik Südost-Europas*, München 1966, S. 50 ff.). In anderen Fällen bilden sich auch kleine Orchester, so in der Stadt Karditsa in Thessalien mit Klarinette, Violine und Mandoline (LS 1414, o. S.).

46 So z. B. beim *koliada*-Umzug in Epirus (LA 1908 III, S. 49).

47 Bei manchen *rogatsia*-Prozessionen in Thrakien besteht im Gegenteil sogar Anwesenheitspflicht aller Familienmitglieder (E. Grammatikoglou, »Λαογραφικά Πυθίου Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43, 1969, S. 180–203, bes. S. 186 ff.).

48 In Grintades (Griechisch-Makedonien) droht man mit dem Raub der Tochter des Hauses (D. Loukopoulos, »Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laographia* 6, 1917, 18, S. 13–168, bes. S. 130 ff.).

49 Vgl. das Beispiel bei Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *op. cit.*, Bd. II, S. 32.

50 So beim Weihnachtsumzug der Kinder in Mesolakkia (Griechisch-Makedonien) (LS 1689, S. 169 f.).

51 Bei Geschenkverweigerung in Damaskinia (Griechisch-Makedonien) (LA 1103 a, S. 5)

52 G. A. Megas, *Ελληνικά εορτά και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 44 ff. In Thessalien schlägt man an die Haustüren der Verwandten heftiger als an andere (euergetische Funktion des Schlagens?) (Petropoulos, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 157)

53 So in Epirus (N. V. Lolis, *Το »δωδεκαήμερο« στην Ήπειρο*, Athen 1965, S. 10 ff.) In Thessalien versuchen die Kinder, Stöcke mit möglichst großer Verknotung zu finden (LS 1409, S. 16 ff.).

54 Die Namen der Knüppel gehen in der Regel auf das griechische *ματσούκι* oder das bulgarische *surva* zurück. Die Knorren werden in Thrakien *ντομούτσι*, in Makedonien *στούμπο* genannt.

55 Z. B. in Makedonien (P. Papadakis, »Λαογραφικά Αμυνταίου«, *Αριστοτέλης* 3–4, 1957, S. 73 f.).

56 Z. B. bei den Weihnachtsumzügen in Nordthessalien (LA 1971, S. 55).

57 Diese werden entweder umgehängt (LS 1407, S. 63 Thessalien) oder in der Hand gehalten (LS 1408, S. 57 Thessalien). Man fädelt auch Eisenstücke an eine Schnur und schlägt sie gegeneinander (LS 1808, S. 111 f. Zentralgriechenland). Für Lärmumzüge bevorzugt man die großen Viehglocken (LS 1665, S. 113 Thessalien). Das Schlagen des Triangels ist nur bei den Kinderumzügen der Mediterranzone zu finden.

58 So in der Neujahrnacht in Damaskinia (Griechisch-Makedonien) (LA 2442, S. 83 f.).

59 Ein eigenartiges Beispiel aus der Peloponnes (Karytaina): Alte Männer mit Flöten, Spitzhacken und Feuerzangen durchstöbern am Vortag vor Weihnachten jedes Haus von oben bis unten und singen das Christgeburtslied (LS 1766, S. 144).

60 So bei Weihnachtsumzügen in Magoula/Thessalien (LA 1980, S. 14 f.).

61 In Statista/Makedonien *πλαδαριά* genannt (D. N. Papanauom, *Λαογραφικά Στατίστης*, Thessaloniki 1968, S. 27), in Aposkepos/Makedonien *παλέσια* (LA 1102, S. 5).

Dochtlampen⁶², Kartonkirchen⁶³, Schiffe⁶⁴, Kreuze⁶⁵, Ikonen⁶⁶ u. a. mit sich; Gebildbrote werden gebacken und verteilt⁶⁷. Die Umziehenden schüren das Feuer auf⁶⁸, schlagen Vieh und Mensch mit der Kornelkirschrute⁶⁹, lesen verstreuten Weizen auf⁷⁰ und ahmen Tiere nach, die sich dadurch vermehren sollen⁷¹. Man schwärzt sich auch die Gesichter mit Ruß⁷², tanzt am Dorfplatz zu Instrumenten⁷³, kleidet sich festlich⁷⁴ oder in Lumpen⁷⁵.

62 So bei den Neujahrsumzügen der Karagounides, der Seminomaden der thessalischen Tiefebene (Ch. A. Kolotios-Dimophilos, *Λαογραφία Καραγούνιδων Δυτικής Θεσσαλίας*, Trikala 1962, S. 54 f.).

63 Dieser Umzugstyp ist für den Inselraum charakteristisch. Griechische Flüchtlinge von der Westküste des Schwarzen Meers haben den Brauch stellenweise auch in Makedonien eingebürgert (z. B. in Nymphopetra, LA 2339, S. 149).

64 Nur für die Mediterranzone typisch, so z. B. in Athen des 19. und 20. Jh.s (R. Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London 1892, S. 137).

65 Mit einem blumengeschmückten Kreuz singen die Burschen die Theophanie-Kalanda in Thrakien (Petropoulos, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 157).

66 In Monodendri im Gebiet der Zagori-Bergdörfer in Epirus gehen kleine Kinder am Neujahrstag mit der Ikone des Hl. Basileios um (LA 2266, S. 18 f.). Dasselbe trifft man bei der griechischen Restbevölkerung in Kappadokien an (Th. Theodoridis, »Γα φαροασιώτικα κάλαντα«, *Μυρασιατικά* I, 1970/71, S. 133 ff.).

67 Z. B. in Epirus zu Weihnachten (LS 1679, S. 73).

68 Z. B. in Griechisch-Makedonien (LA 1102, S. 7 f.).

69 In Promachoi/Zentralmakedonien gehen die Kindern nach dem Absingen des Weihnachtsliedes in den Stall und schlagen jedes Tier dreimal mit ihrem Stock, »damit es im Sommer von den Fliegen verschont bleibt« (LA 2394, S. 254 f.). Mit der *surva*-Ruta schlägt man in Thrakien und Makedonien am Neujahrstag die Leute auf den Rücken (LS 1690, S. 124).

70 Ein Teller Weizenkörner mit Schnee vermischt spielt bei den thrakischen *surva*-Umzügen eine gewisse Rolle. In Mikro Derio geht ein Knabe mit einer Kornelkirschrute, einem Teller mit Weizen und kleinen Münzen am Silvesterstag zu den Verwandten ans Bett, schlägt sie dreimal mit der Rute und verstreut Weizenkörner mit Schnee vermischt im Zimmer, wobei er reiche Ernte wünscht. Am Neujahrstag schlagen die Kinder die aus der Kirche Kommenden mit blühenden Kornelkirschwäzgen auf den Rücken und sagen: neue Füße, neues Kreuz, eiserne Knochen (»Μελέτη από τη ζωή και τα ήθη των κατοίκων του Μικρού Δερείου«, *Θρακικά* 42 (1968) S. 105–110, bes. S. 109). Dasselbe ist auch für Bulgarien nachgewiesen (D. K. Vogazlis, »Ηθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοικίων τους Βουλγάρων«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 21, 1956, S. 177–234, bes. S. 199 f.).

71 In Amouri (Thessalien) setzen sich die Kinder in einem Zimmer des Hauses auf den Boden und ahmen Schaf-, Ziegen-, Rinder- und Hühnerlaute nach (LA 1974, S. 58 f.). In Avgerinos setzen sich die Burschen wie Legehühner um das Feuer und blöken (!). Kastanien, Nüsse und Äpfel werden durch das Zimmer geworfen, die Burschen lesen blökend und auf allen Vieren kriechend die Gaben auf (I. D. Taris, »Γα κόλλιντα στον Αυγερινό (Βοΐου Κοζάνης)«, *Καλλιτέχνης* I, 1947 S. 17 f.).

72 So beim Theophanieumzug in Balaftsa/Makedonien (N. B. Kosmas, »Λαογραφικά της Μπαλάφτσας«, *Μακεδονικά* 6, 1964/65, S. 211–236, bes. S. 225).

73 Z. B. in Nymphopetra/Makedonien (LA 2738, S. 19 f.).

74 So die *kapetanaraiοi* in Pythio/Thessalien am Neujahrstag (LA 1977, S. 18).

75 In Ermakia/Makedonien verkleiden sich Kinder einen Tag vor Neujahr in Lumpen und Fustanellen und ziehen herum (A. N. Defteraios, »Εκθροσεις λαογραφικής ερευνής εις την περιοχήν βορείως της Κοζάνης«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνής της Ελληνικής Λαογραφίας* XX–XXI, 1967/68, S. 347 ff., bes. S. 352).

Von diesem sehr flüchtig skizzierten Erscheinungsfeld heben sich die Rogatsiengesellschaften im allgemeinen durch folgende Kriterien ab: Nomenklatur, spezieller Verbreitungsraum, strenge Gruppenorganisation mit hierarchischer Struktur, lose Terminorientiertheit im Zwölftenabschnitt, Lied, Tanz, (Waffen), Festkleidung oder Maskierung, festgelegte Verkleidungstypen bzw. archetypische Darstellungsszenen. Eine charakteristische Eigenheit stellt auch der erbitterte Kampf dar, der sich beim zufälligen Zusammentreffen zweier Umzugsgruppen entspinnt; in der regionalen Toponomastik taucht der Name der *rogatsia* als Örtlichkeit solcher Gemetzel und als Begräbnisstätte der Gefallenen des öfteren auf⁷⁶.

Wie alle komplexeren Brauchphänomene, so erfüllt auch der Rogatsienumzug Funktionen in ganz verschiedenen Lebensbereichen: ökonomische, religiöse, mythologische, soziologische, sozialpsychologische, individualethische u. a. Damit der Einzelfall in seiner Bedeutungsvielfalt plastischer vor Augen treten kann, sei einzelnen solcher Sinnperspektiven kurz nachgegangen.

Die zunächst am leichtesten greifbare ätiologische Schicht ist die Gabenkollektion, für die die Umzugsgruppe gewissen Gegenleistungen vollbringt: Liedabsingen, Tanz, gewisse eueterische Handlungen⁷⁷, Glücks- und Prosperitätswünsche, Verkleidungen usw. Die Zwölftenprozession stellt sich aus dieser Sicht als eine Art temporärer Dienstleistung an der Öffentlichkeit dar, für die die organisierte Gruppe entlohnt wird. Häufig wird das Honorar in Münzen oder Lebensmitteln ausgefolgt, oft aber nicht in einem Festgelage verzehrt, sondern der Kirche oder Schule abgeliefert. Bei anstehenden öffentlichen Bauvorhaben geht auch manchmal der Kirchenvorsteher oder Bürgermeister selbst einsammeln, um den Wert der Gaben unter Ausnützung des interfamiliären Antagonismus zu steigern⁷⁸. Diese Art der »Kreditanleihe« muß nicht unbedingt Produkt eines sekundären pragmatischen Utilitaritätsprozesses sein, sondern gehört einfach zu den Finalitätsmöglichkeiten der Brauchform⁷⁹. Als Honorar der Leistungstauschaktion in der Zwölftenperiode überwiegt die monetäre Entlohnung gegenüber den verschiedenen Lebensmittelgaben, wobei die Münzen durchaus nicht nur Realwert, sondern auch Symbolwert haben können⁸⁰.

76 Die Opfer solcher Zusammenstöße pfllegt man an Ort und Stelle zu begraben.

77 Ευετηρία – das Gute Jahr.

78 So z. B. auf Kreta (Spantidakis, *op. cit.*, S. 2 f.). Zum interfamiliären Antagonismus J. K. Campbell, »The Kindred in a Greek Mountain Community«, B. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963, S. 73 ff., bes. S. 80 ff.

79 Es sei nur daran erinnert, daß die Kinder zu byzantinischer Zeit im Auftrag des Lehrers solche Umzüge veranstalteten, der auf diese Weise die bei Festtagen ihm zustehenden Sonderzahlung (*voga*) eintrieb (Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, vol. I–VI, Athen 1958–55, Bd. I, S. 87). Die Organisation der *kalanda*-Umzüge von und für die Schule ist auch bei den rezenten Formen wieder verstärkt im Schwange.

80 Dies wird besonders deutlich beim Brauch der sogenannten *vasilopita*, dem Festkuchen des Hl. Basilios, des Kirchenvaters aus Kappadokien, der am 1. Januar gefeiert wird. In den kreisrunden Kuchen wird eine Münze eingebacken, der Kuchen am Neujahrstag in gleich große Stücke zerschnitten und an die Familienmitglieder

Der sich in allen Detailmanifestationen der Umzugshandlung spiegelnde Finalitätshorizont der Förderung von Prosperität und Fertilität im kommenden Jahr ist vor dem vorwiegend agrarwirtschaftlichen Hintergrund von Ackerbau und Viehzucht zu sehen. Die Analogiehandlungen beziehen sich auf Schaf- und Geflügelzucht, die Eukarpiewünsche auf Saatgut allgemein. Den Männern wünscht man Robustheit und Arbeitskraft, den Frauen Fruchtbarkeit und viele männliche Nachkommen⁸¹. Der dörfliche und agrare Wirtschaftshintergrund, das Bangen um die Karpophorie der Pflanzungen und die Gesundheit des Viehs ist in den Brauchaussagen deutlich greifbar, obwohl der Ritus in gleicher Form auch in größeren Städten mit ausgebildetem Dienstleistungsgewerbe durchgeführt wird.

Die gleiche gewerbliche Undifferenziertheit spiegeln auch die panegyrischen Ansingelieder an einzelne Personen, die gewöhnlich nach dem auf den religiösen Festanlaß bezogenen Liedteil gesungen werden. Dieses Liedgut spielt deutlich auf Wirtschaftsformen, auf Ideale und Lebensführung der Großgrundbesitzer (*koçabasi*) der Osmanenzeit an⁸², deren Lebensstandard und Verhaltensweisen dem ärmeren Landwirt als Wunschziel vorgeschwebt haben mag; in der Überhöhung dieser realen Lebensformen in noch idealere Sphären eines fast schon ritterlich-feudalen Idealanspruches, schmeichelte man natürlich den mit der türkischen Lokalverwaltung kooperierenden Grundherren und versuchte, sie zum Schenken wertvollerer Gaben zu veranlassen. Der Hausherr etwa erscheint in diesen Liedern als eine Art Landaristokrat, dem eine große Dienerschaft die kleinsten Handgriffe abnimmt⁸³, der in Märchenpalästen wohnt und dessen Großzügigkeit und Gastfreund-

verteilt. Der Finder soll im kommenden Jahr besonderes Glück haben. Der im ganzen Südbalkanraum und im christlichen Ostmittelmeer verbreitete mantische Neujahrsbrauch kennt folgende ätiologische Sage: zur Zeit Basileios des Großen unterstand Kaisareia einem gefürchteten Eparchen, der die Städte der Statthalterschaft systematisch ausplünderte. Ein solches Schicksal drohte nun auch Kaisareia. Der weise Kirchenvater schlug vor, den raubgierigen Statthalter zu kaufen, ihm so viele Geschenke zu überreichen, daß er von einer Plünderung der Stadt Abstand nehme. Jede Familie solle einen wertvollen Gegenstand oder eine Goldmünze spenden. So geschah es denn auch. In der Unterredung des Eparchen mit dem Hl. Basileios begann die Habgier des ersteren einer gewissen Beschämung zu weichen, und er verschonte die Stadt ohne jegliche Bezahlung. Bei der Rückgabe der wertvollen Geschenke an die einzelnen Familien stellte sich nun das Problem der Eigentümerschaft, denn niemand hatte auch seinen Namen abgegeben. Da ließ der Hl. Kirchenvater kleine Brote herstellen und je einen Gegenstand einbacken. Nach der Messe am Neujahrstage ließ er die Brote verteilen. Die Leute wunderten sich über das seltsame Geschenk, doch fanden sie, als sie das Brot verzehrten, einen kostbaren Gegenstand eingebakken. Und der Wunderglaube will es, daß auf diese Art jedem Spender seine eigene Gabe zugekommen sei.

81 Der Wunsch für eine hohe Geburtenrate betrifft in Viehzuchtgebieten das Vieh; in Ackerbaugebieten betrifft der Wunsch für die Fruchtbarkeit Frau und Feld gleichermaßen. Indizien für diese Bedeutungskongruenz sind die Pflügungsszenen im Karneval und die symbolische Rolle des Pfluges im Hochzeitsbrauchtum (K. A. Romaios, »Τὸ πρὶ στον γάμο«, *Laographia* 7, 1923, S. 346–368). Die bulgarische *surva*-Rute wird sterilen Frauen oder jungvermählten Bräuten sowie dem Vieh aufgelegt.

82 Als Entstehungszeit wird man hier wohl am ehesten an das 17.–18. Jh. denken können, als sich der wirtschaftliche und bildungsmäßige Aufschwung der *rajabs* vollzog.

83 »Fünf halten deinen Rappen und acht deine Pluderhose/und fünf bitten dich: ›Mein Herr, steige auf!‹« (E. Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρωσσού)*, Athen 1939, S. 94).

schaft einfach überwältigend ist⁸⁴. Die Bekanntheit seines Namens in Venedig und Konstantinopel wird gerühmt ebenso wie die vollen Vorratskammern im Haus⁸⁵. Die Hausfrau tritt als hochgewachsene schlanke Landgräfin auf, die sich zum Kirchgang schmückt, deren Gesicht mit der Sonne verglichen wird⁸⁶, ihre Haut mit dem Schnee⁸⁷; als Ring steckt sie sich den Morgenstern an⁸⁸, Straße und Kirche erfüllen sich voll Rosenduft, und die Diakone vergessen ihre Litaneien⁸⁹. Dieser Erscheinungsanspruch stand natürlich in keiner möglichen Relation zur harten Arbeitswirklichkeit der Frau zwischen Haus und Feldarbeit, Viehversorgung und Kinderfürsorge. Wohl werden hier aber feminine Leitbilder der patriarchalen Provinzgesellschaft als in die soziale Vertikale projizierte Wunschvorstellungen sichtbar. An beruflichen Kriterien kennen die panegyrischen Ansingelieder charakteristischerweise nur den Bauer und Viehzüchter⁹⁰. Die Werkzeuge des Landmannes werden gelobt, seine Kunst zu pflügen, seine Tiere, und nicht zuletzt wünscht man ihm den ersehnten Ernteerfolg⁹¹. Des Hirten Herde soll wimmeln wie ein Ameisenhaufen, man lobt seinen Stolz und seine Wachsamkeit⁹².

84 Vgl. A. Passow, *Popula carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, S. 233, Nr. CCCII.

85 »Effendi, Herr [Name], unsre hohe Zypresse, / dein Name wird gehört in Ost und West, dein guter Name steht geschrieben in der Stadt (Konstantinopel) / in der Stadt und in Venedig steht er gemalt. / Wie die Aprikose leuchtet im Aprikosenbaum / so leuchtet unser Herr in unsrer Stadt« (V. 1–6). »Du hast deine Kinder, die Gott dir schenken möge / und die Allheilige die Königin lange leben lasse. / Du hast Fässer voll Wein und Krüge voll Öl / und Truhen bis oben voll Weizen. / Wir hoffen auf Gott, daß er dir Gnade schenke / und männliche Erben zu dir geleitet« (V. 11–16, *Laographia* 10, 1932 / 33, S. 29). Das Lied aus dem Handelshafen Korfu unter venezianischer, nicht türkischer Herrschaft scheint auf den ersten Blick einen anderen historischen Hintergrund zu indizieren. Der intensive Binnenhandel der makedonischen Städte im 17. und 18. Jh. schafft aber einen vergleichbaren, ökonomischen und kulturellen Kontext wie der Seefahrtshandel von Heptanesos mit Westeuropa (A. E. Vacalopoulos, *History of Macedonia 1354–1833*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies 1973, S. 288 ff.).

86 Spandonidi, *op. cit.*, S. 86.

87 »Silberne Frau, goldene Frau, Frau vergoldete, / als Gott die Schönheit in der Welt verteilte / standst auch du an der Tür, bekamst ein gutes Teil. / Bekamst Granatäpfel vom Baum, das Weiß des Schnees. / bekamst auch die Augenbraue der Schwalbe« (Politis, *Εκλογή από τραγούδια του ελληνικού λαού*, *op. cit.*, S. 193, Nr. 160).

88 Vgl. *Ηπειρωτικά Χρονικά* 2, S. 194.

89 »Hohe Frau, schlanke Frau bewunderswerte, / meine Frau, als du zur Kirche gingst, / war die Straße voll Rosenduft und die Kirche voll Moschus / und von dem viele Moschus bekamen die Wände Risse. / Priester, Diakone sehen dich an, vergessen ihre Litaneien, / ihre Psalter vergessen Psalmensänger, Kantoren« (Politis, *op. cit.*, S. 192, Nr. 152).

90 Größere Vielfalt tritt nur im Mittelmeerraum auf, so z. B. auf Rhodos (Ch. I. Papachristodoulou, »Λαογραφικά Σύμμεικτα Ρόδου Β'«, *Laographia* 21 (1963/64) S. 113–214, bes. S. 181) und in den Küstenzonen der Europäischen Türkei (K. Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσαυρού* 26, 1961, S. 181–329, bes. S. 207).

91 Beispiele bei Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *op. cit.*, S. 30f., Spandonidi, *op. cit.*, S. 92, Politis, *op. cit.*, S. 191, Nr. 156.

92 Vgl. etwa *Ηπειρωτικά Χρονικά* 2, S. 199. Zu dem gesamten Abschnitt auch Puchner, »Lob und- Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 169 ff.

Zu der agrarwirtschaftlichen und zootrophischen Abhängigkeit des Brauches und seiner Lieder gesellt sich die religiöse, d. h. die Anlaßbindung an Termine der ekklesiastischen Heortologie. Die Entstehung der einzelnen Feste aus dem römischen Festkalender bzw. dem paganen Fest der Wintersonnenwende ist von der älteren Religionswissenschaft postuliert worden, wenn sich auch nicht in allen Fragen letzte Übereinstimmung hat erzielen lassen. Durch die Substitution idolatrischer Festtermine durch christliche⁹³ und durch die dogmatischen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte haben sich die orthodoxen Festtermine des Zwölftenabschnittes in ihrer heutigen Form herausgebildet: Christgeburtstfest (Weihnachten), Fest des Hl. Basileios (Neujahr), Fest der Erscheinung und Taufe Christi (Theophanie, Epiphanie)⁹⁴.

Die Brauchhandlungen dieser Festtermine, jenseits ihrer rein religiösen Akzentsetzung, sind voneinander abhängig und bis zu einem gewissen Grad austauschbar; ihr Sinnkontext kreist um die kritische Phase des Jahreswechsels. Diese datumsmäßige Interdependenz und Substituierbarkeit liegt auch den *rogatsia*-Umzügen zugrunde, die in vielen Fällen auch während des ganzen Zeitraums abgehalten werden. Die Termingebundenheit bezieht sich noch am ehesten auf das abgesungene Lied: Christgeburtstlied, Lied vom Hl. Basileios oder die Theophaniekalanda⁹⁵; doch ist auch diese Zuordnung keineswegs verbindlich.

Das Weihnachtstlied kündigt die Geburt Christi an und geht in Bildwelt und Sprachgebung auf die panegyrischen Lieder⁹⁶ oder die ekklesiastische Hymnik zurück: »Guten Abend, ihr Herren, wenn's beliebt, / so sing ich euch von Christi göttlicher Geburt. / Christus wird heute in der Stadt Bethlehem geboren, / die Himmel jubeln, es freut sich die ganze Schöpfung. / In der Grotte wird geboren, in einer Pferdekrippe / der König des Himmels und Schöpfer aller Dinge. / Eine Engelschar singt »Ruhm in den Höhen«, / als erster würdigt ihn der Glaube der Hirten ...«⁹⁷. Eine ausgedehnte Gabenforderung degradiert die Christgeburt machmal zum bloßen Proömion⁹⁸.

Größere Variabilität weist das Neujahrstlied auf, das die Wunderlegende vom blühenden Wanderstock des Hl. Basileios zum Inhalt hat, aber überganglos die verschiedenen per-

93 Dazu nun W. Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.

94 Letzteres entspricht termingemäß dem westlichen Dreikönigsfest.

95 So nennt man im griechischen die dem Tauftroparium nachgestalteten Umzugs- und Ansingelieder (vgl. auch Puchner, »Kalanda: Religiöse Ansingelieder des griechischen Dodekahemerons«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 197 ff.).

96 »Christgeburt, Erstgeburt, erstes Fest des Jahres. / Kommt raus, seht, hört, Christ wird geboren, / wird geboren und aufgezogen mit Honig und Milch, / den Honig essen Fürsten, die Milch die großen Herren. / Öffnet eure Büchsen die wohlversperren / und gebt uns für die Mühe aus euren Geldsäckeln« (Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *op. cit.*, Bd. II, S. 3).

97 Passow, *Popula Carmina*, *op. cit.*, S. 217, Nr. CCXCI. Das Lied endet mit einer Aufforderung zu offener Gabenspende und der Ermahnung, die Mitternachtsmette nicht zu versäumen.

98 Z. B. in den vlachophonen Weihnachtliedern (V. I. Vikas, »Εθιμα παρά Βλαχοφώνοις«, *Laographia* 6, 1917 / 18, S. 169–188, bes. S. 182).

sönlichen Enkomia auf die Angesungenen anschließt⁹⁹. Für Makedonien und Thrakien ist folgende Variante repräsentativ: »Monatsanfang und Jahresanfang, Anfang des Januar / am Anfang stieg Christus herab, die Welt zu bereisen. / Der Hl. Baslios kommt aus Kaisareia, / zieht zwölf Maulesel, mit Weihrauch beladen. / Drei Fürsten treffen ihn am Kreuzweg droben: / – Mein Vasilis, woher kommst du, mein Vasilis wohin gehst du? / – Von meinem Ort komm ich, zum Hl. Grab geh ich / zu wallfahrten, auch wenn's mühsam ist. / – Mein Vasilis, du kannst lesen? Sing uns ein Lied. / – Beim Lehrer wo ich war, lernt man keine Lieder, / das Alphabet (gemeint sind die ekklesiastischen Alphabetarien) hab ich gelernt und im Psalter gelesen. / Und stützt seinen Stock auf, das Alphabet zu sagen / und der Stock der trockene treibt grüne Sprossen«¹⁰⁰. Das Kommen des Hl. Basileios aus Anatolien steht in Zusammenhang mit seiner Weihnachtsmannfunktion: er ist es nämlich, der den Kindern die Geschenke bringt.

Die Theophaniekalanda gehen inhaltlich auf das kirchliche Tauftroparium »Εν Ιορδάνη βαπτίζομένου Σου Κύριε« zurück und schildert die Taufe Christ im Jordan¹⁰¹. Lied oder Troparium werden während des *bagiasmos*-Umganges des Priesters abgesungen. Wesentlich für die folgenden Zusammenhänge ist aber ein kleines Lied, das Kinder in eigenen lärmenden Umzügen ausrufen: »Fleht, laßt uns fliehen/denn es kommt der dicke Pfarrer mit seinem Weihwedel/mit seinem Weihwedel/und wird uns besprengen/und wird uns besudeln«¹⁰². Diese Schreckensrufe sind den *kalikantzaroï*, den Zwölfendämonen des Südbalkanraums¹⁰³ in den Mund gelegt, die durch den Weiheumgang des Priesters wieder in die Unterwelt zurückgetrieben werden sollen¹⁰⁴. Die Vorstellung dieser alles verunreinigenden, lästigen, aber auch gefährlichen, haarigen, häßlichen, dummen, mit verschiedenen somatischen Gebrechen behafteten *kakodaimones*, die in den Kaminen hängen, auf Dächern herumklettern, Eßwaren verunreinigen und die Menschen belästigen¹⁰⁵, steht ursprüng-

99 Z. B. in Epirus (G. Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1886, S. 194 ff.).

100 Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *op. cit.*, Bd. II, S. 5 f. Von einer genaueren Analyse des Liedinhaltes muß hier Abstand genommen werden (vgl. Puchner, »Kalanda«, *op. cit.*, S. 203 ff.). In den Mediterranzonen sowie beim kleinasiatischen Resthellenismus ist auch ein völlig abweichender Liedtyp anzutreffen, der den Hl. Basileios als Bauer schildert (G. A. Megas, »Ο Αηβασίλης ζευγολάτης«, *Νέα Εστία* 25, 1939, S. 36 ff.).

101 Vgl. Spandonidi, *op. cit.*, S. 94.

102 *Μεγάλη Ελληνική Εργονοσοπάθεια* 13, S. 534 ff.

103 Zu Namens- und Erscheinungsformen der griechischen *kalikantzaroï* vgl. nun E Moser-Karagiannis, »Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce modern. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450. Im balkanischen Vergleich D. Burkhart, »Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan«, *Beiträge zur Südosteuropaforschung*, München 1966, S. 211 ff.,

104 Zu diesem Zweck sind bisweilen eigene Schreck-Umzüge, verbunden mit großer Lärmentwicklung notwendig (Karapatakis, *Το δωδεκαήμερον*, *op. cit.*, S. 258 ff.).

105 Vgl. dazu auch E. Schneewis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celju 1935, S. 155, G. Eckert/P. E. Phormozis, *Mazedonischer Volksglaube*, Thessaloniki 1843 (Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike), S. 33 ff., dies., *Geister- und Dämonenglaube im Pontus*, Thessaloniki 1943 (Volkskundliche Miscellen aus Mazedonien 3), S. 24 f.

lich in Zusammenhang mit der Vorstellung der Anwesenheit von Totengeistern auf der Oberwelt¹⁰⁶ oder im Rahmen eines eschatologischen Dualismus¹⁰⁷. Die in Variationen gemeinbalkanische Namensform hat etymologisch vielleicht mit dem »Käfer« zu tun¹⁰⁸, wie Hypertrichose, miasmatische Tätigkeit und Eukinesie (Wendigkeit) dies auch plausibel machen, aber auch den burschenbündischen Verkleidungsformen der *rogatsia*¹⁰⁹, da auch diese manchmal den Namen der Albgeister tragen¹¹⁰. Die Frage der historischen Vorrangigkeit von Dämonenvorstellung oder wüsten Umzügen der Burschengilden scheint offen zu sein¹¹¹. Eine scharfe geographische Verbreitungsgrenze beider Erscheinungsformen, die eine organische Interdependenz von Brauch und Dämonenvorstellung stützen würde, läßt sich aber nicht verifizieren, da sowohl die *kalikantzaroi*-Vorstellung im Übergang zu Vampir sagen¹¹², kynokephalen Dämonen¹¹³ und Werwolfs-Erscheinungen¹¹⁴ steht, als auch der Umzugsbrauch einer größeren Gruppe männerbündischer Privileghandlungen angehört¹¹⁵, welche Phänomengruppen sich beide in ihrer Variationsfähigkeit und Kontaminationsbereitschaft in Form und Inhalt in verschiedenen Volkskulturen zonengeographisch oder epochenhistorisch kaum noch effizient scheiden lassen. Hier kommt in vielen Fällen nur die Nomenklatur als Differentialkriterium zu Hilfe bzw. die gewollte kulturlandschaftliche Beschränkung. In beiden Erscheinungsweisen, 1. der Horror- und Terrorfunktion der Umzugsgestalten sowie der Dämonensagen, und 2. der Groteskkomik und Lächerlichkeit von Maske und Mythos, spiegelt sich die ambivalente Angsttätigkeit gegenüber den Toten: man fürchtet sie und fürchtet sie nicht mehr¹¹⁶. Der gewußte Konnex zur Nekrolatrie

106 Zo z. B. explizit im Raum Kappadokien, der im allgemeinen historisch ältere Vorstellungsschichten tradiert (D. Loukopoulos/D. Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσιων*, Athen 1949, S. 65). Vgl. auch das vorige Kapitel.

107 Das ganze Jahr sägen diese Geister am Pfeiler des Kosmos. In den Zwölfsten, da sie die Erde besuchen, ruht ihr Werk. Wenn sie nach der Theophanie wieder in den Hades zurückkehren, finden sie die Stützen der Welt unversehrt vor und beginnen von neuem ihr Werk (im Zusammenhahng mit der Wintersonnenwende D. S. Loukatos, »Το Δωδεκαήμερον και τρεις γιορτές του στην Κεφαλλονιά«, *Επτανησιακόν Ημερολόγιον* 1960). Die Zwölfsten werden daher auch *καλικαντζάρμερα* (*kalikantzaroi*-Tage) genannt.

108 Zur Geschichte der etymologischen und linguistischen Kontroversen und mit abschließender Arbeitshypothese K. A. Romaios, »Οι Καλικαντζάρμοι«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 19 (1947) S. 49–78. Die griechische Namensform ist allerdings nicht vor dem 17. Jh. nachzuweisen.

109 N. G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 vols, Athen 1904, Bd. II, S. 1240 ff.

110 So z. B. in Ligaria in Thessalien (LS 1565, S. 96).

111 Der Byzantinist Ph. Koukoules hält die Dämonenvorstellung der Volksphantasie für aus den z. T. sehr störenden byzantinischen Kalenden- und Fastnachtsumzügen entstanden (Ph. Koukoules, »Καλικαντζάρμοι«, *Laographia* 7, 1923, S. 315–328). K. A. Romaios (»Καλικαντζάρμοι«, *op. cit.*) denkt an wechselweise Beeinflussung.

112 Dazu Burkhart, »Vampirglaube«, *op. cit.*

113 L. Kretzenbacher, *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968.

114 B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Altertum*, 1. Teil, Leipzig 1871, S. 142 ff.

115 Kretzenbacher (*Kynokephale Dämonen, op. cit.*, S. 129) versucht Brauch und Vorstellung auf eine archetypische Mythoskonfiguration zurückzuführen, die der Angst der Bauern und Hirten vor reißenden Raubtieren entspringt.

116 In psychologischen Termini ausgedrückt entsprechen die beiden Haltungen einer introvertierten und einer extrovertierten Aggressivität.

ist aber schon längst unterbrochen, die *kalikantzaroï* haben denn auch nur die negativen Vorzeichen geerbt¹¹⁷: die einst mächtigen Ahnen, Herren über das chthonische Reich von Saat und Ernte, sind zu Störenfrieden aus dem Hades degradiert, vor denen man sich durch Schutz- und Verbotshandlungen vorsehen muß. Der Verlust des ambivalenten Aspektes deutet darauf hin, daß die Vorstellung nicht mehr in einer primitiven Agrargesellschaft ausgereift ist, sondern – nach Maßgabe der kulturhistorischen Situation – in der byzantinischen Stadtkultur zur Ausformung gelangte¹¹⁸, rückgreifend auf eventuell ältere Vorstellungen. Von den libertinistischen Ausschreitungen der Adoleszenzumzüge ist in den bekannt gewordenen Brauchformen des späten 19. und des 20. Jh.s nur selten eine Spur vorhanden, da die Organisation häufig der Kirche oder der Gemeinde untersteht und der würdige und festliche Teil des Umzugs zumindest gleichwertig behandelt wird. Gerade der strenge Gruppencharakter mit absoluter Befehlsgewalt des Anführers scheint den byzantinischen Berichten von solchen terrorisierenden Übergriffen zu widersprechen. Es wird aber schwer nachzuweisen sein, ob der initiatorische Rigorismus auch in älterer Zeit brauchimmanent war oder Reaktion der Brauchträger auf Ausschreitungen bzw. behördliche Eingriffe ist¹¹⁹, ob das wüste Treiben, das die byzantinischen Quellen beschreiben, Mißbräuche urbaner Jugendgruppen waren oder einfach ekklesiastische Polemik gegen idolatrische Restzeremonielle.

In jedem Fall weisen die quellenmäßig zugänglichen Brauchformen, die in ihrer vorliegenden Form in den Kulturlandschaften von Thessalien, Makedonien und Thrakien mit Gewißheit auf osmanische Zeit zurückgehen, Spuren einer adoleszenten Initiation auf: Entfernung von der Familie, temporäre Gültigkeit einer speziellen hierarchischen Ordnung, Erbringung einer besondere Leistung unter z. T. rigorosen Vorschriften und erschwerenden Bedingungen. Es scheint sich auch, überblickt man das gesamte zugängliche Brauchmaterial, eine gewisse Tendenz abzuzeichnen, die dämonische Lumpenmaskierung mit ihren lasziven Narreteien durch die würdige männliche Festkleidung, in einem gesit-

117 Allerdings in erstaunlicher Variationsbreite: von ekelhafter Schädlichkeit und Dummheit bis zu lebensgefährlicher Brutalität und Willkür. Der zentraleuropäische Typ der Teufelsbegegnungssage weist eine ganz ähnliche Palette negativer Eigenschaften auf.

118 Das entspricht auch den wenigen historischen Zeugnissen, die auf den intensiven Störcharakter der byzantinischen Umzüge hinweisen, sowie den Ansichten von Politis (*Παράδοσις*, *op. cit.*, Bd. II, S. 1240 ff.) und Koukoules (*Βυζαντινών βίος*, *op. cit.*, Bd. II, S. 16 f.).

119 Hier sind verschiedene Einflußfaktoren in Rechnung zu stellen: etwa die lokalautonome Verwaltung mit Kollektivhaft in der Osmanenzeit, die klerikale Einflußnahme und das lokale Prestigedenken der aufgeklärten Behörde sowie die Gesetzgebung bezüglich öffentlicher Ärgerniserregung nach der nationalen »Wiedergeburt«. Heute sind diese Brauchveranstaltungen zumindest theoretisch von der Bezirksbehörde bzw. der Polizei bewilligungspflichtig, weil sie mit Geldsammlungen verbunden sind, auch wenn dies weitgehend nicht der Praxis entsprechen dürfte. Eine solche Erlaubnis kann im allgemeinen nur der Kirchenvorsteher, der Bürgermeister, der Lehrer, der Vorstand des lokalen Kulturvereins oder sonst eine hochgestellte Persönlichkeit der Gemeinde erwirken.

teten Umzug zur Schau gestellt, zu ersetzen¹²⁰. Die Betonung des spektakulären Aspektes der Brauchhandlung und des Distanzverhaltens der Zuschauer begünstigt nicht nur eine ästhetische Würdigung der Darbietung, sondern – durch den Wegfall der Fellmaskierung und Gesichtsschwärzung sowie des pandämonischen Herumlaufens und -springens – auch die kritische Taxierung der Burschen nach Aussehen, Körperkraft, Verhalten, Geschicklichkeit im Tanz usw. In diesem Sinn kommt dem Schaubrauch hoher Informationswert auf dem Felde der Heiratsspekulationen zu. Die Burschen bemühen sich denn auch um mustergültiges Verhalten und Demonstration von Ernst und Männlichkeit. Das allseits verbindliche Mannesideal des *leventi* gibt den individualethischen Hintergrund der Brauchübung ab. Dieses Ideal ist gekennzeichnet durch Körperkraft, gezügelt durch Selbstdisziplin¹²¹, charakterisiert durch schlanken hohen Wuchs, Geschicklichkeit in Tanz und Waffenumgang, manifestiert sich in überlegenem Urteil und tatkräftigem Eingreifen bei Problemsituationen. Die Identifikation mit einem idealen Selbst beantwortet auch schon die fiktive Insultion mit Gewalttätigkeit¹²²; das Zeigen von Schwäche oder Mitleid wird als Schande empfunden¹²³. So ist denn auch die Tatsache jener blutrünstigen Gemetzeln zu erklären, die beim zufälligen Zusammentreffen zweier Umzugsgruppen entstehen, wenn sich nicht eine Gruppe freiwillig ergibt und unter den gekreuzten Schwertern der anderen durchmarschiert, was sie aber niemals tun darf, will sie nicht ihrer Ehre verlustig gehen; jeder einzelne würde seinen Anspruch auf die Identifikation mit dem Mannesideal aufgeben, welches aber gerade eine der Sinnkomponenten des Umzugsbrauches, die männliche Selbstdarstellung, bildet. Der Eingriff der Behörden und »aufklärererischer« Vernunft haben zu Übergangslösungen geführt: Zweikämpfe der Anführer, Festlegung von Routen und Zeiten, so daß ein Zusammentreffen vermieden wird, geregelte sportliche Agone.

In vielen Fällen handelt es sich um eine Mischform der dämonischen und der festlichen Spielart. Dadurch erweitert sich der Funktionsbereich: zur karnevalesken Maskenkomponente des Nicht-Erkant-Werdens tritt die Demonstration einer sozialen Statusrolle, des ausgereiften Mannes; zur dionysisch anonymen Atmosphäre der unklar empfundenen Dämonenverkörperung, die für die Betroffenen in vielen Fällen sicher nur Gelegenheit zur Abführung pubertärer Emotionsgespanntheit bzw. Freude am straflosen Auskosten der Maskenprivilegien (Stehl- und Heischerecht, Belästigung der Mädchen) ist, mit Alkoholgenuß, Rede- und Handlungsfreiheit, tritt die apollinisch-stolze Präsentation einer Dorfjugend als Verkörperung des idealen Selbst des Mannes. Die fruchtbarkeitsmagische

120 Solche Züge einer gewissen Ästhetisierung machen sich auch bei den Fellmaskierungen der *kukeri* im heutigen Bulgarien bemerkbar (P. Petrov, »Kukeri v s. Püdarevo«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 50, Sofija 1963, S. 345–368).

121 Vgl. J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964.

122 J. K. Campbell, »Honour and Devils«, C. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965, S. 139 ff., bes. S. 151 f.

123 Dazu auch E. Friedl, »The Role of Kinship in the Transmission of National Culture to Rural Village in Mainland Greece«, *American Anthropologist* 61 (1959) S. 569–586.

Analogiehandlung tritt in der Zeit des Traktors vor dem verbalen Prosperitätswunsch zurück. In solcher Form wird der Brauch auch von den rezenten Dorfhonoratioren, die auf den Ruf ihrer Gemeinde bedacht sind, viel leichter akzeptiert¹²⁴. Zwischen einer solchen »dionysischen« und »apollinischen« Erscheinungsform spielen sich nun die tatsächlichen Brauchvorkommen ab.

Die Umzugsgruppe überträgt das Familienfest in die Dimension der Gemeinde oder ganzer Siedlungsgruppen, das durch die Miteinbeziehung der Obrigkeit (spezielle Ansingelieder für Pfarrer, Bürgermeister und Lehrer) öffentlich sanktioniert wird. Die Darbietungen am Hauptplatz einer Siedlung richten sich an die Bewohner als Gesamtheit und lassen so das charakteristische Wir-Gefühl der Festzeit entstehen, das die interfamiliären Spannungen und Differenzen temporär aufhebt. Die Ansingelieder wenden sich an jeden gleichermaßen und egalisieren so die interfamiliäre und mikrosoziale Positionshierarchie. Der symbolische Gang zu jedem Einwohner unterstreicht das Zusammengehörigkeitsgefühl, die Umzugsgruppe als repräsentatives Organ der Kommunität und Gesandtschaft einer idealisierten Lebensgemeinschaft trägt Glück und Kraft in jedes einzelne Haus¹²⁵. Dahinter mögen dynamistische Vorstellungsdimensionen stehen, die in Abfragetechnik und Tiefeninterviews nicht immer ganz klar werden¹²⁶, sich aber aus anderen Brauchhandlungen des Zeitabschnittes erschließen lassen. Das Neue Jahr ist immer wieder der Beginn der Neuen Zeit.

II.

Die Zwölftenumzüge lassen sich ihrer Ausführungsform nach schematisch in drei Gruppen teilen: die unmaskierten, die theriomorphen und die anthropomorphen¹²⁷. Das End-

124 Vgl. dazu in der Folge.

125 Eine solche Motivationsschicht wird dann genauer artikulierbar, wenn die Entlohnung wegfällt, wie z. B. bei den verkleideten Theophanie-Umzügen in Nikisiani/Ostmakedonien (A. Papafentidou, »Οι »Αρχάπ’δεις’ της Νικήσιανης στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του δωδεκαημέρου«, Β’ Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου, Thessaloniki 1976, S. 383–392).

126 Als Indiz für solche latente Sinndimensionen mag aber die Reaktion auf die Verweigerung der Geschenkausfolgung stehen: die Spott- und Schimpflieder sowie das symbolische Hauseinreißen implizieren den Ausschluß der Familie aus der Gruppenzugehörigkeit. Ausgeschlossen vom Umzug bleiben in vielen Fällen auch die Familien, die vor kurzem eine Toten zu beklagen hatten; der Status der rituellen Trauer der ersten vierzig Tage bedeutet offenbar auch eine gewissen Abständigkeit von der Gemeinschaft.

127 Die nicht veröffentlichten Materialanzeigen wurden aus verschiedenen griechischen Archivbeständen in den Jahren 1971–74 erarbeitet. Stichproben davon kamen schon in der Monographie W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 18) zum Abdruck. Neuere Arbeiten bei G. N. Aikaterinidis, »Μεταμφιέσεις δωδεκαημέρου εις τον βορειοελλαδικόν χώρον«, Β’ Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου, Thessaloniki 1976, S. 13–27.

ziel der Brauchhandlung, die Sicherstellung des »Guten Jahres«, wird davon nicht berührt.

Unmaskierte Zwölftenumzüge

Am Vortag vor Weihnachten wurden in Lavara in Griechisch-Thrakien noch bis in die jüngste Zeit zwei Burschengruppen zu je 12 Mann und einem Anführer gebildet¹²⁸, dazu kam ein Dudelsackspieler, ein Buchführer für die Gabeneingänge und ein Geschenksammler. In der Kirche sang die Gruppe zuerst das »Christuslied«¹²⁹ und begab sich im Anschluß daran auf Sammelumzug. Die Familienväter traten jeweils aus dem Haus und forderten die Gruppe zum Singen auf. Man kannte eine Vielzahl enkomiastischer Speziallieder¹³⁰. Am Nachmittag des Festtages erfolgte dann öffentlicher Tanz am Dorfplatz¹³¹.

Eine Gruppe von ähnlicher Größe geht in Giannitsa in Makedonien die ganzen Zwölften über um. Man hat einen Anführer, tanzt einen Schwerttanz und singt Lieder. Beim Zusammentreffen zweier Gruppen kommt es zum Kampf¹³². Die Prozession kann auch mit rituellem Alkoholgenuß enden¹³³. Manchmal sind die Gruppen auch kleiner¹³⁴, und die Lieder werden mit verstellter Stimme gesungen¹³⁵. Eine besondere Rolle kommt dem Anführer der Gruppe zu: er muß gewöhnlich der Älteste, Stärkste und Klügste sein¹³⁶, denn er muß bei eventuellen Zusammenstößen mit Gruppen aus Nachbardörfern seine eigene im Zweikampf vertreten können¹³⁷. Die Burschen beginnen ihren Umgang im allgemeinen bei den Häusern der Dorfhonoratioren, singen Neujahrs- und Loblieder und ahmen Tierlaute und -bewegungen nach; fremde Dörfer betritt man niemals bei Nacht;

128 Sie sollen laut Beschreibung Christus und die zwölf Jünger darstellen.

129 Das Lied beschreibt auch die Leiden und den Tod Christi.

130 Auf den Pfarrer, den Schreibkundigen, den Offizier, den Mann mit weißem Haar, den jungen Mann mit der häßlichen Frau, mit der ihn liebenden Frau, ein satirisches Lied für junge Männer, die ihre Braut ohne den Rat der Eltern suchen, auf das Schulkind, die säugende Mutter, für Kaufleute, Beamte, die heiratsfähige Tochter, die verlobungsfähige Tochter, die Mutter mit einer einzigen Tochter, auf den alten Haudegen, das kleine Mädchen, die kleine einzige Tochter, Viehzüchter; den Maurern wird eine Variante des Volkslieds »Το γερφύρι της Άρτας« gesungen (G. A. Megas, »Το τραγούδι της γερφουριού της Άρτας«, *Laographia* 27, 1971, S. 25–212, ders., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976, Institute for Balkan Studies, Nr. 150).

131 A. Papazoglou, »Τὰ Πουγκάσια των Λαβάρων Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43 (1960 S. 204–221, Anonym, »Λαογραφικά Λαβάρων«, *ibid.* 42 (1968) S. 110–123, bes. S. 118; zu den Instrumenten LA 2343, S. 298.

132 LS 1684, S. 147 ff. Die Burschengruppe wird *rusalia* genannt. Daneben gehen auch noch Kinder mit verknoteten Stöcken um, mit denen sie an die Türen schlagen.

133 Megali Doxapara, Thrakien (LA 2374, S. 85).

134 So die *rugatsia* im thrakischen Pythion (Grammatikoglou, *op. cit.*, S. 186 ff.).

135 So die *rugatsiaria* in Kastoria (LA 1101a, S. 9).

136 So bei den Zwölftenumzügen in Grevena/Südmakedonien (Karapatakis, *Λωδευκαίημερον*, *op. cit.*, S. 40 ff.).

137 So in Sarakina/Südmakedonien (Karapatakis, *op. cit.*, S. 109 ff.).

man singt dort Lieder auf der Straße, um die Mädchen aus den Häusern zu locken; von den Müttern werden die Burschen zum Essen eingeladen¹³⁸. In Sarakina (Südmakedonien) halten verschiedenen Burschengruppen Wettkämpfe mit Sprung, Tauziehen und Ringkampf (zuletzt die Anführer) ab¹³⁹.

Theriomorphe Zwölfenumzüge

Als Komplementärelement der theriomorphen Verkleidung darf die Festkleidung¹⁴⁰ gelten oder das Anlegen alter Lokaltrachten¹⁴¹; beide Elemente, das festlich-spektakuläre und das dämonisch-lächerliche, können in ein- und derselben Umzugsgruppe zur Darstellung kommen¹⁴², oder auch in einer einzigen Verkleidung¹⁴³. Die festliche Verkleidung verlangt nach der Waffe; das osmanische Waffenverbot hat aber in vielen Fällen Imitationen zugelassen¹⁴⁴. So trägt auch die hermetisch geschlossene Burschengruppe in Ida (Griechisch-Makedonien) beim Zwölfenumzug, den sie zur Geldsammlung für eine zu erbauende Kirche unternimmt, nur ein Holzschwert. Die streng hierarchisch gegliederte Gruppe (mit Anführer¹⁴⁵, Unterführer, Verwalter und Kassier) wird am zweiten Weihnachtstag vom Priester vereidigt, d. h. sie darf bis zum Epiphanietag nicht mehr zu Hause schlafen, solange die Sammelumzüge in die Nachbardörfer wahren. Erst nach der Eidentbindung durch den Priester dürfen die Teilnehmer das Haus ihrer Familie wieder betreten. Wird jemand krank, so pflegen ihn die Burschen; wenn jemand stirbt (bei Zusammenstößen), wird er von der Gruppe begraben¹⁴⁶.

138 Auf den Informationswert dieser Besuche wurde schon hingewiesen.

139 Karapatakis, *op. cit.*, S. 109 ff.

140 Bei den *kapitanaraioi* in Pythio/Thessalien am Neujahrstag fehlen die Lumpenverkleidungen (LA 177, S. 18).

141 In den meisten Fällen die *justanella*, so in Agios Georgios in Südmakedonien (A. N. Defteraios, »Εκθεσις Λαογραφικής ερευνής εις περιόχας Ν. Γρεβενών«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* XVIII–XIX, 1965/66, S. 316 ff., bes. S. 324 und M. Karamesinis, »Πρωτοχρονιά στον Άγιο Γεώργιο Γρεβενών«, *Ελληνική Ψυχή* 2, 1972, S. 55 ff.) Vgl. auch Abb. 14 bei Aikaterinidis, »Μεταμφέσεις«, *op. cit.*, die »Prodromiten« am 7. I. in Südmakedonien. Zur älteren Brauchform G. Papageorgiou, »Οι Προδρομίται«, *Εστία* 25 (1888) S. 251–253.

142 So etwa wird in Amouri/Nordthessalien die Gruppe der *kapetanaraioi* (in Fustanellen) gebildet, die aus den festlich Gekleideten und den »Dummköpfen« (*χαζοί*) besteht, die in Lumpen- und Fellmaskierungen umgehen (LA 1974, S. 60).

143 So tragen die *dyligari* in Kastanies in Ostthrakien die alten Trachten mit einem roten Gürtel, eine Gesichtsmaske aus Hasenfell, eine Mütze aus Schaffell, um die Mitte große Glocken gebunden, um den Hals kleine, in den Händen dicke Stöcke. Ihr Anführer, der »Rote« (*Κόκκινος*), ist ganz in einen roten Gürtel eingewickelt (E. Stamouli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Λαογραφία* 13, 1951, S. 2 f.). Die Figur seiner Frau mit dem Baby im Arm und die Pflügings-Saatzszenen sind deutlich dem thrakischen Karneval entnommen.

144 Vgl. Abb. 3 bei Papafentidou »Αρσπιδις«, *op. cit.* Waffenverbot erlassen späterhin auch die lokalen Behörden.

145 Er hat absolute Befehlsgewalt sowie Straf- und Ausschlussrecht.

146 Zu den *rosolides* LA 2394, S. 360 f.

Bei den Zwölfmaskierungen treten zwar auch zoomorphe Verkleidungen wie der Bär¹⁴⁷ (Abb. 1), das Kamel¹⁴⁸ (Abb. 5, 7) oder die Habergeiß¹⁴⁹ (Abb. 6) auf, im wesentlichen ist es aber doch die Figur der theriomorphen »Arabers«, des Schwarzen, des Mohren, die die dämonisch-groteske Seite der Umzüge prägt¹⁵⁰ (Abb. 9, 10). Zu den Standardattributen des »Arabers« gehört der umgestülpte Fellüberwurf mit dem Pelz nach außen, die umgehängten Viehlocken, die heftig geschlagen werden (Abb. 8), die Gesichtsmaske aus einem Fellstück mit ausgeschnittenen Löchern für die Augen und Mund¹⁵¹, Knüppel, Holzschild oder andere Waffen¹⁵², und oft auch ein Aschensack, aus dem die Leute be-

147 Die »Bärin« tritt immer mit dem Bärenführer, einem »Zigeuner« (mit geschwärztem Gesicht) auf, ihre Pelzhaare haben Amulettfunktion (z. B. LA 2301, S. 39). Sie ist häufiger bei den Karnevalsmasken zu sehen (*mecka* in Bulgarien, vgl. Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 386).

148 Auf der Halbinsel Chalkidiki wurde früher zu Neujahr das »Kleine Kamel« herumgeführt, zum Theophaniefest das »Große Kamel« (LA 769A, S. 88, *Χρονικά της Χαλκιδικής* 19/20, 1970, S. 104). In Thourio, wo man griechische Flüchtlinge aus Ostthrakien ansiedelte, steht das Umführen des Kamels in Zusammenhang mit dem Kommen des Hl. Basileios aus Kappadokien (LA 3041, S. 46f.). Gewöhnlich formen zwei Burschen das Umzugstier, aber auch größere Formen sind belegt: »Wir versammelten uns, etwa 10 Mann, nahmen eine Leiter (aus Holz), legten sie hin, warfen Lumpen darüber, nahmen auch einen Sattel von einem Tier. Als Kopf nahmen wir einen Eselsschädel von einem toten Esel. Wir machten ihm Ohren u. a. Den Sattel banden wir gut fest und stellten uns aufrecht darunter, alle 10 Mann, und fragten: »Wer will reiten?«. Einer gab zwei Drachmen und wir ließen ihn reiten. Es gab auch einen Kameltreiber, der das Kamel führte und für alles sorgte. Am Ende, wenn es soweit war, daß wir das Kamel auflösten, warfen wir ihn zu Boden« (Kedros in Thessalien, LA 2301, S. 38f., Ü. d. A.). Dieses Ungeheuer, das alle Vorübergehenden »beißt« (D. Salamangas, »Γαυνιώτικες αποκριές«, Ioannina 1957, S. 22), wird meist zur Fastnachtszeit herumgeführt. Die westbulgarischen *džamalari* ziehen dahingegen zu Neujahr um (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, op. cit., S. 386), die *tžamala* der Europäischen Türkei am 26. Okt. (Megas, *Ελληνικά έορτά*, op. cit., S. 24ff., Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, op. cit., S. 204ff.). Manchmal werden die Verkleideten auch so genannt, ohne daß ein Umzugskamel mitgeführt wird (LA 3569, S. 24).

149 Die Habergeißmaske ist für Makedonien nicht so sehr charakteristisch als für Nordbulgarien (Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1, 1969, S. 121–142, bes. S. 131ff.), Rumänien (*turcă, capră*, Gh. Vrabie, »Teatrul popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI/3–4, 1957, S. 485–562, bes. S. 493ff., 504ff.) und süddeutsch-slawische Übergangszonen (L. Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela« als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 31 1965, S. 49–74). Die Erscheinung der Habergeißmaske (ἑσθιδίτσα) in Makedonien geht auf kleinasiatische Flüchtlinge zurück (G. K. Hatzopoulos, »Λαογραφικά Χωρίου Αντρεαντών«, *Αρχαίων Πόντου* 30, 1970/71, S. 34–70, bes. S. 40f.).

150 Ein Mohrenkopf steht als apotropäisches Zeichen über dem Ofenloch der Tonbrenner (R. Hampe/A. Winder, *Bei Töpfern und Töpferinnen in Kreta, Messenien und Zypern*, Mainz 1962, pass.) und dient beim *corse alla quintana* auf Zante als Ziel des berittenen Lanzenstechens der *giostra* (D. Konomos, »Το παλιό Ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, S. 263–275; zur Tradition des Ringelstechens im Ostmittelmeerraum vgl. Kapitel 7). Unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Zusammenhängen tritt der glockenbehängene und fellverkleidete Umzugsdämon in ganz Südosteuropa auf.

151 In manchen Fällen bildet man durch das teilweise Scheren des Fellstückes den Eindruck von Bärten, Schnurrbärten, Augenbrauen u. a. In anderen Fällen werden bloß Gesichter mit Ofenruß geschwärzt (LS 1813, S. 98).

152 Eine ältere Deskripton (aus Lakkovikia am Pangaion-Gebirge) gibt den Umzug der *babogeri* am 7. I. folgendermaßen wieder: »Eine Gruppe von Menschen kleidet sich in Lumpen, hängt sich Glocken um und alles,

worfen werden. Manchmal geht dieser Verkleidungstyp auch Kontaminationen mit der Festkleidung ein¹⁵³.

Die entscheidende Rolle für die Selektion der Brauchträger, die Organisation des Umzuges sowie die geplante Verwendung des eingehobenen Geldes spielen vielfach die Kirchenvorsteher¹⁵⁴ (Abb. 3), so daß der Repräsentations- und Ventilbrauch einer Altersgruppe mit dämonologischem und fertilitätspromovierendem Sinnhintergrund aus dem Kompetenzbereich des losen Burschenverbandes in eine institutionalisierte Zweckrationalität mit folkloristischer Tönung übergeht¹⁵⁵. Im allgemeinen kommen Gaben wie Fleisch, Mais, Früchte, Wein usw. den aktiven Brauchträgern zu, das Geld der Kirche oder der Öffentlichkeit¹⁵⁶.

Die Araber schlagen mit ihren Glocken und Stöcken einen wahren »Heidenlärm«, indem sie herumlaufen und -springen¹⁵⁷ und die Leute erschrecken¹⁵⁸ (Abb. 10). In den Pausen dieses Pandämoniums werden die Festlieder gesungen¹⁵⁹. Man trägt auch Scheinkämpfe mit Holzschwertern aus¹⁶⁰, schlägt auf Trommeln¹⁶¹ und bläst in Dudelsäcke¹⁶², nimmt auch Leute fest und läßt sie zahlen¹⁶³, stiehlt den Hühnern die Eier, Würste aus

was den übrigen Menschen Schrecken einjagen kann, und geht durch Straßen und in Häuser, wo sie Geld bekommt« (A. Gousios, *Η κατά το Πάργαρον χώρα, Λαογραφιών*, Leipzig 1894, S. 40 f. Ü. d. A.).

153 So z. B. bei den *arapides* in Thrakien (Raum Didymoticho) vor 80 Jahren. Die »Araber« trugen die *fustanella*, verschiedene Tücher und einen Fez, ein hölzernes Krummschwert in Händen und eine Glocke um die Taille gebunden. Am 3 Uhr früh in der Neujahrsnacht tanzten sie an den Wegkreuzungen, wetzten die Messer und sangen Weihnachtslieder (I. Paraskevopoulos/I. Koutoudis, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 41, 1967, S. 290–293). Die Funktionsverschränkung von Apotropäum und christlicher Festbegehung ist hier besonders augenfällig.

154 So in Siatista/Südmakedonien (Papanaoim, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 31 ff.).

155 Unter einem gewissen Aspekt betrachtet, handelt es sich um einen Prozeß äußerlicher »Verchristlichung«. In den Gebieten, die durch säkularisierte Gesellschaftssysteme verwaltet wurden, spielten die Lokalbehörden eine ähnliche Rolle im »aufklärerischen« Sinn.

156 Z. B. in Amouri/Nordthessalien (LA 1974 S. 60) und Verdikoussa, im selben Raum (LA 1979, S. 57 f.).

157 In der thessalischen Ebene gehen sie unter dämonischem Glockengeläute und Schreien um (LS 1485, S. 101 ff.). Bei den Theophaniekalanda in Arnissa/Makedonien bringen die Burschen die umgegürteten Viehglocken durch Hochspringen zum Läuten (LA 2394, S. 92 f.). In Damaskinia haben die *koudounades* (Glockenmänner) sogar mehrere Reihen verschieden hoch gestimmter Glocken umgehängt (LA 2442, S. 84 f.).

158 In Pythio/Thessalien schrecken die *babusareoi* vor allem die Mädchen auf der Straße (Grammatikoglou, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 186 f.). In Ostmakedonien üben die Verkleideten eine Art Scheinterror aus (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 85).

159 LS 1813, S. 91.

160 Im Raum Didymoticho in Thrakien tanzen, lärmern und springen Gruppen von etwa 10 Burschen mit geschwärtzten Kürbismasken und Pelzüberwürfen, führen Scheinkriege aus und tanzen zu Dudelsack und Trommel (D. Manakas, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 31, 1959, 255–282, bes. S. 256 ff.).

161 So in Nikisiani/Ostmakedonien (St. Karakasis, »Μουσική αποστολή εις την περιφέρειαν Παγγαίου Μακεδονίας«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* XIII–XIV, 1960/61, S. 421 ff.).

162 Manakas, *op. cit.*, S. 256 ff.

163 Solche maskierten Straßenbanden, die die Passanten mit furchterregendem Gehabe zum Zahlen zwingen, wie

der Selchkammer usw.¹⁶⁴ und bewirft die Leute mit Asche¹⁶⁵. Handtrommel (*dübelek*) und Sackpfeife (*gajda*) werden dabei gleichermaßen als Lärm- und Musikinstrumente verwendet¹⁶⁶, wie auch die Glocken zur Liedbegleitung dienen können. Die umgehängte Viehglocke in Form der konischen »Doppelkypros«¹⁶⁷ wird manchmal auch in phallischer Bedeutung gehandhabt¹⁶⁸. Für die Fellverkleidung werden im allgemeinen Schafs-, Ziegen-, Bocks- und Widderfelle verwendet, in älteren Zeiten wahrscheinlich auch Raubtierfelle¹⁶⁹. So erscheint die theriomorphe Verkleidungsform in Sinnhintergrund und Maskenattribut an Zonen extensiver Viehwirtschaft mit ausgedehntem Weideland gebunden zu sein.

Anthropomorphe Zwölftenverkleidung

Kurz nachdem der englische Archäologie R. M. Dawkins 1906 die thrakische Karnevalsszene für die wissenschaftliche Öffentlichkeit entdeckte¹⁷⁰, schenkte sein Kollege A. J. B. Wace auch den rudimentäreren Formen des südbalkanischen Volksschauspiels seine Aufmerksamkeit. Seine Materialsammlungen und Autopsie-Berichte decken Teile von Thessalien¹⁷¹ und Makedonien¹⁷² und beziehen sich auf griechische und vlachische, transhumante und sesshafte Bevölkerungsteile gleichermaßen¹⁷³. Als Grundstruktur der Verkleidungstypen ließ sich damals aus den variablen Erscheinungsformen das Hochzeitspaar (Braut-

Verrückte herumspringen und die Messer ziehen, waren früher vor allem auch für den Karneval typisch (K. Tsourkas/St. P. Kyriakidis, »Η αποκριά στο Βογατόνιο«, *Μακεδονικά* 3, 1953–55, σ. 382–402). Hier scheint u. a. auch das kontinentale Räuberwesen an den südosteuropäischen Handelswegen persifliert.

164 Zu verschiedenen Formen des Stehlrechts um 1900 bei Griechen und Vlachen in der Provinz Elasson/Thessalien vgl. A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914, S. 137 ff.

165 G. K. Spyridakis/G. N. Aikaterinidis, »Λαϊκά λατρευτικά τελετά εις Μακεδονίαν«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 40 (1965) S. 237 f.

166 So bei den *eskari* im Raum Kastoria (Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, *op. cit.*, S. 23 ff.).

167 Zu den verschiedenen Glockenformen und –namen A. Hatzimichali, *Οι Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, S. 120 ff.

168 Evidenzen für einen solchen Bedeutungshintergrund sind vor allem aus der thrakischen Karnevalsszene bekannt.

169 Bär-, Wolfs- und Fuchsfelle, wie sie in älteren Beschreibungen der thrakischen Karnevalsszene auftauchen oder bei den bulgarischen *džamalari*, deren Holzmasken aber im vorliegenden Raum nicht anzutreffen sind (Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, *op. cit.*, S. 13).

170 R. M. Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906) S. 191–206. Zur bibliographischen Karriere dieser Brauchbeschreibung vgl. W. Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (Thessaloniki 1983) S. 107–122.

171 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) S. 232 ff.

172 A. J. B. Wace, »Mumming Plays in Southern Balkan«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) S. 248 ff.

173 Die Namensformen weisen daher auch einen gewissen Variationsspielraum auf: *ρουγγατσάνοι*, *arugutshari*, *ligutshari*, *ishk'nari*, *džamalari* (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 250, 258 ff., 260 ff., 262).

Bräutigam) in Begleitung eines theriomorphen Arabers ablesen¹⁷⁴, wobei sich der Araber auch als entbehrlich herausstellte¹⁷⁵ oder mit der Figur des Bräutigams zusammenfiel¹⁷⁶. Dieses Figurenrepertoire konnte sich in indifferenziert Vermummte auflösen¹⁷⁷ oder im Verband mit noch mehr Verkleidungstypen auftreten¹⁷⁸.

Wace's Angaben sind deshalb von einiger Wichtigkeit, da Makedonien zur Zeit seiner Brauchaufnahmen am Jahrhundertbeginn des 20. Jh. noch unter osmanischer Herrschaft stand und sich somit eine historische Realität widerspiegelt, die in ihren Traditionen bis auf die massive Südwanderung der Albaner und Arvanitovlachen im 14. Jh. und später zurückgehen könnte¹⁷⁹. Ihr rurales Kulturprofil ist auch vor den weitreichenden Transhumanzbewegungen der Aromunen, Sarakatsanen, Pomaken und Juruken zu sehen, deren Freizügigkeit erst nach der Bildung der einzelnen Balkanstaaten rigoros beschränkt wurde¹⁸⁰. Aber auch in den wohlhabenden makedonischen Handelsstädten wurden diese Aufzugsspiele in repräsentativerer Form weitertradiert; der Kulturkontakt mit anderen Balkanzonen gestaltete sich entlang der stark frequentierten kontinentalen Handelswege

174 So die *dzhamalari* in Lumnitsa/Makedonien (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 262).

175 So bestand in Serfje/Makedonien eine Spielgruppe aus sechs Bräutigamen und sechs Bräuten (verkleidete Burschen), die den Bänder-Tanz des *gaitani* tanzten, wobei rund um einen Pfahl, von dem zwölf bunte Bänder herabhängen, die die Tänzer fassen, in jeweils eine Richtung ein zyklischer Reigen gebildet wird, so daß die Bänder einen kunstvoll verschlungenen Knoten bilden, der tanzend wieder aufgelöst wird. Während des Tanzes versucht ein mit Fuchsfell Maskierter (Rest einer Araber-Figur) den Tanzenden auf den Rücken zu springen (Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 250).

176 So in Platanos/Thessalien. Hier 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.*, S. 236 ff.).

177 So bei den 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.*, S. 260 ff.).

178 Etwa bei den zentralpindischen Vlachen, wo sich Gruppen von 15–20 Verkleideten bilden, die unter dem Instrumentenspiel eigens angestellter türkischer Zigeuner am Neujahrstag durchs Dorf ziehen. Die Masken bestehen aus Hochzeitspaaren, türkischen Soldaten und zwei *zdrugamani*, Fellverkleideten mit umgehängten Glocken, die Passanten festnehmen und sie Lösegeld zahlen lassen, womit die Musikanten bezahlt werden (Wace, »Mumming plays«, *op. cit.*, S. 258 f.).

179 T. Jochalas, *Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland*, München 1971.

180 Vgl. G. Weigand, *Die Aromunen*, 2 vols., Leipzig 1894/95; die kartographische Erfassung der Transhumanzwege der Sarakatsanen bei Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, *op. cit.*; vgl. weiters: N. I. Xyrotyris, »Αρχαίνοις και Πομάκιοι, Θράκες ή Σλάβοι;«, *Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 333–358, P. Boev, *Die Rassentypen der Balkanhalbinsel und der Ostägäischen Inselwelt und deren Bedeutung für die Herkunft der Bevölkerung*, Sofia 1972, Chr. Vakarelski, »Charakteristische Merkmale der bäuerlichen Volkskultur in Bulgarien«, *Die Volkskultur der südosteuropäischen Länder*, München 1962 (Südost-Europa-Jahrbuch 6), S. 125–133, bes. S. 129 usw.

nach Mitteleuropa im 17. und 18. Jh. überaus dicht¹⁸¹. Die Umzugsformen sind denn auch in ähnlicher Weise in allen Gebieten anzutreffen, die dem europäischen Teil des Osmanischen Reiches für längere Zeit angehörten¹⁸². Erst die Minderheitenverschiebungen nach den jeweiligen »nationalen Wiedergeburten« (*preporod/anagenesis*), die Grenzschließung sowie die spätere landwirtschaftliche Rationalisierung und Mechanisierung haben in die Erscheinungsweise der Umzüge einschneidend eingegriffen und sie infantilisieren bzw. verschwinden lassen.

Auch die nachfolgende Regionalforschung konnte für Thessalien¹⁸³, Makedonien¹⁸⁴ und z. T. auch für Thrakien¹⁸⁵ die von Wace herausgestellte Grundstruktur der Verkleidungstypen von Braut, Bräutigam und Araber bestätigen. Die seither zahlreich aufgebrachten Fallstudien differenzieren aber das Bild noch wesentlich: so läßt sich eine Kerngruppe und eine erweiterte Gruppe unterscheiden¹⁸⁶. Die Kerngruppe entspricht im wesentlichen der von Wace konstatierten Grundstruktur¹⁸⁷. Die Figur des Arabers kann sich der Masken-

181 Zur Rolle des balkanischen Händlers als Kulturträgers J. Stoianovich, »The Conquering Balkan Orthodox Merchant«, *The Journal of Economic History* 20 (1960) S. 243–313, K. Papatjanasis-Mousiopoulos, »Οι Καροπατζήδες φορείς του Διαφωτισμού«, Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου, Thessaloniki 1976, S. 359–382. Zu den Handelswegen vgl. Karte 5 in A. Vakalopoulos, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, Bd. IV, Thessaloniki 1973, S. 175.

182 Die im wesentlichen stagnierende Kulturdynamik dieser Regionen war für eine ungebrochene Tradierung von älteren Brauchformen günstige Voraussetzung. Die Rolle der Türken bei der Organisation und Durchführung dieser Umzüge scheint – wie auch manche Quellen bestätigen – eher eine passiv-duldende als aktiv-formende gewesen zu sein.

183 Für Nordthessalien K. Phaltaitis, »Μαμπαριούρδοι και Λογκατσάρια«, *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια Περιοδικό Ε/2* (1928) H. 163, S. 22, für Thessalien Karapatakis, *Λωδεναϊήμερον*, *op. cit.*, S. 237 ff.

184 Loukopolos, »Σύμμεικτα λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 127.

185 Zu osmanischer Zeit waren im heutigen Bulgarisch-Thrakien folgende Umzugsfiguren üblich: 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. (Vogazlis, *op. cit.*, S. 238 f.).

186 In Kornopholia 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. Christoudis, »Λαογραφικά θέματα Κορονοφωλίας«, *Θρακιικά* 41, 1967, S. 294–306).

187 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 (LS 1375, S. 201 f.). In Pisoderi/Makedonien übernimmt der *kapetanius* (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.*, S. 224 ff.). In Palaiokastro/Thessalien besteht eine Maskengruppe (4.–6. I.) 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 (»Τα ρογκάτσια«, *Laographia* 4, 1913/14, S. 311 f.).

form des Bräutigams in Aussehen¹⁸⁸ oder Funktion¹⁸⁹ annähern oder auch vervielfältigen¹⁹⁰, ebenso kann der Bräutigam dämonisch erscheinen¹⁹¹ oder sich multiplikativ zu einer festlich gekleideten Gruppe entwickeln¹⁹². Fast niemals fehlt die Maske der »Braut«¹⁹³ (ein verkleideter Bursch), die vor Zudringlichkeiten beschützt wird¹⁹⁴.

In den verschiedenen Formen der erweiterten Gruppe, bestehend aus Arzt, dem Alten, der Alten u. a. Figuren des Alltagslebens¹⁹⁵, wird sie auch ohnmächtig und vom Arzt »wiedererweckt«¹⁹⁶, oder man treibt laszive Späße mit ihr¹⁹⁷ (Abb. 21). Die Bräutigame

188 So in Anakasia/Thessalien: der Araber trägt die *justanella*, einen Fez mit Gesichtsmaske, in der rechten Hand ein Messer und große Glocken um die Taille gebunden (SL 1253, S. 98). Die Maskierung dient hier auch dem Nicht-Erkant-Werden.

189 Aufgabe des Bräutigams ist die Beschützung der Braut vor Anzüglichkeiten. In Kalochi/Makedonien achtet ein Fellverkleideter (Araber) mit einem Knüppel darauf, daß niemand die Braut küßt (Loukopoulos, »Σύμμετκα λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 127 ff.). In Keramidi/Thessalien springt der Araber wild um die tanzende Braut und treibt laszive Scherze mit ihr (Papachatzopoulos, *op. cit.*, S. 131 f.). In Elati übernehmen zwei verlobte Burschen die Rolle des Arabers und der Braut, während die übrigen Mitglieder der Umzugsgruppe noch nicht verlobt sind (LA 2465, S. 1 ff.).

190 So in Kallipefki/Thessalien (LA 1665, S. 115).

191 So der phallische *rugatsiaris* mit Fellmaskierung in Statista (K. A. Romaios, *Μικρά μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 284).

192 Auch die Bräute können sich vervielfältigen. In Domeniko/Nordthessalien verkleidet sich die Hälfte der Umzugsgruppe als Bräutigame (*tsoliades*), die andere als Bräute (*dames*) (LA 1972, S. 16).

193 Im Gebiet südlich von Glykomilea/Thessalien gehen 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.*, S. 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 Höker, 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 Holzschild (Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.). Dem Zug voran gehen zwei Fustanellenträger. In Nikisiani sind diese *kapetane* (in Ordnungsfunktion) in den letzten Jahren verschwunden (Papafentidou, *op. cit.*, S. 383 ff.).

194 Bei den *rogatsia* in Georgiko/Thessalien schützen die Bräutigame (*kapetanaioi*) die (einzige) Braut vor dem Versuch der Zuschauer, sie zu küssen. Dabei kann es zu wüsten Schlägereien kommen (Karapatakis, *op. cit.*, S. 237 ff.). Ähnlich in Lykorrachi/Epirus, wo auch eine *babo* (alte Frau) den Zug begleitet (LA 1908 C, S. 52).

195 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 (LS 1565, S. 96). In den Bergdörfern von Pieria/Südmakedonien ein Hauptmann und ein Unterführer sowie handlesende Zigeunerinnen (Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.).

196 So begleitet in Almyros/Thessalien das Brautpaar eine bucklige Schwiegermutter, ein Araber mit Holzschild und ein Arzt mit Weinflasche (K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσπυριού* 11, 1944/45, S. 1–131, bes. S. 107 ff.).

197 Meist der Bräutigam oder der Araber. In Agiopiagi 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

erscheinen auch phallisch¹⁹⁸, die Araber »bestrafen« im Falle des Brautraubs die Entführer aus dem Publikum¹⁹⁹; oft entspinnt sich auch ein Zweikampf zwischen »Araber« und Bräutigam um die Braut, wobei einer der beiden »getötet« wird²⁰⁰; die Braut beweint ihn, und ein »Arzt« erweckt ihn wieder zum Leben²⁰¹. Ein »Priester« nimmt eine Hochzeitsparodie vor usw.²⁰². Ein Zigeuner mit einem Tanzbären (Abb. 1) und anderen Masken kompletieren das Bild²⁰³. Diese Maskengruppe kann auch eingebettet sein in den Umzug von in alten Lokaltrachten festlich gekleideten Burschen und Männern, die Lieder singen und tanzen²⁰⁴.

Kinder. Braut und Bräutigam ergehen sich in Anzüglichkeiten, die Braut küßt die Hände und sammelt Geld (Karatakis, *op. cit.*, S. 237 ff.).

- 198 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 herumzeigt und sich damit auch der Braut nähert. Ein Arzt mit Heilkräutern und eine bucklige Alte (*baba*) sowie viele festliche Gekleidete bilden den Zug. Alle achten darauf, daß sich niemand dem Brautpaar nähert (Karatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.).
- 199 Solche Entführungsspiele und Scheinhochzeiten scheinen der Karnevalsszene »entnommen« zu sein. Eine scharfe Grenze zwischen Brauchinhalten und Begehungsterminen wird sich hier nicht ziehen lassen. So gehen bei den Neujahrsumzügen in Iliolousto in Makedonien ein greises Paar mit Kleinkind, ein Arzt mit Arzneien, zwei »Mädchen« und einige Beschützer (*topagades*) 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 in die »Mädchen« mit Stricknadeln (I. Leonidas, *Το Ηλιόλουστον του Κιλίκis*, o. O. 1967, S. 55). Zum Brautraub auch Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 254.
- 200 »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.*, S. 233 ff. 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.*, S. 131 ff.).
- 201 Die erheiternden Therapiebemühungen des pompösen und hochgelehrten Arztes gehören zu den komischen Höhepunkten vor allem der Karnevalsszene. Ausführlich beschrieben bei Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 255 f. Weiter Beispiele bei W. Puchner, »Η μορφή του γιαιτρού στα ελληνικά δρώμενα και στο λαϊκό θέατρο«, *Η μορφή του γιαιτρού στο νεοελληνικό θέατρο. Μια δραματολογική αναδρομή*, Athen 2004, S. 49–67.
- 202 Die Ausführung der Hochzeitsparodie ist in den Umzugfiguren des Pseudopriesters und des Brautpaares schon *in nuce* angelegt.
- 203 Der Zigeuner mit der Schellentrommel, dem dressierten Affen oder dem Tanzbären an der Kette gehört zu den stehenden Unterhaltungsformen der balkanischen Jahrmärkte und Heiligenfeste. Die Berührung des Bären hat dann auch oft therapeutische Wirkung, das gerupfte Haar aus dem Bärenfell Amulett-Bedeutung.
- 204 So besonders im Raum Elason/Nordthessalien.

Das Brautpaar scheint einem fruchtbarkeitsmagischen Finalitätshorizont anzugehören²⁰⁵, der Araber eventuell der mythologischen Vorstellung von der Existenz dämonischer Totengeister²⁰⁶. Vor dieser (nicht mehr abfragbaren) nekrolatrischen Sinndimension ist auch die Verteidigung der Ausschließlichkeit des Maskenprivilegs beim Aufeinandertreffen zweier Verkleidungsgruppen zu sehen. Noch zu Beginn des 20. Jh.s mußte eine der beiden Gruppen unter den gekreuzten Waffen der anderen gebückt durchmarschieren, sonst entspann sich ein rücksichtsloser Kampf Mann gegen Mann²⁰⁷. Die dämonische Wildheit der Umzüge hat aber seither, wie eine chronologische Staffelung der Quellen zeigt, weitgehend abgenommen²⁰⁸. In manchen Fällen ziehen auch nur mehr die Kinder derart verkleidet um²⁰⁹.

Einen lebendigen Eindruck vom Charakter der Umzüge während der Türkenzeit gibt ein Augenzeugenbericht aus dem Raum Siatista in Griechisch-Makedonien: »Bei uns am Hl. Basileios-Tag 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 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 un-

205 »Damit Bräute und Bräutigame das ganze Jahr über werden, so sagten sie, deswegen verkleiden sie sich« (LS 1669: 30ff. Ü. d. A.).

206 Eine etwas rationalisierende Sekundärinterpretation will die wilde Maskengruppe mit den kindermordenden Soldaten des Herodes in Zusammenhang bringen (LS 1485, S. 101 ff.); eine andere gibt an, daß die Umzüge zwar die *kalikantzaroi* vertreiben, aber auch die Geheimversammlungen der *rajabs* während der Türkenzeit symbolisierten (LS 1251, S. 125 ff.).

207 »Werdet kleiner«, lautet die diesbezügliche Aufforderung, sich zu ergeben. Die Stöcke der Araber waren als Schlagwaffen auch mit Hufnägel gespickt (Loukopoulos, »Σύμμεικτα«, *op. cit.*, S. 134 f.). In Lykoudi/Thessalien trat im Falle, daß sich keine der beiden Gruppen freiwillig ergeben wollte, jeder Maskierte mit der entsprechenden Maskenfigur der gegnerischen Gruppe zum Zweikampf an. Die Anführer (*kapetane*) kämpften mit Messern, die anderen mit Stöcken und Steinen. Gibt es Tote, so werden sie an Ort und Stelle begraben. In späterer Zeit wird im vorhinein ausgehandelt, welche Gruppe schwächer ist. Kommt es trotzdem zu Auseinandersetzungen, so kämpfen nur die Anführer mit hölzernen Messern. Routen und Zeiten des Umzugs werden vereinbart, um ein Zusammentreffen zu vermeiden (LA 1975, S. 84 ff.).

208 Manche Quellen weisen auf diese Differenzierung eigens hin (z. B. LS 1191, S. 59 ff. für Thessalien).

209 K. Marinis, »Δωδεκαήμεριτικά πανηγύρια«, *Ελληνικοί ανθολογοί* 1 (Athen 1958), S. 86 ff.

fruchtbaren Frau, dann, erinnere ich mich, gab der *rugatsiaris* der Frau seine *tziumanika* zu küssen«²¹⁰.

Als Bräutigam wird im allgemeinen der Stärkste der Gruppe ausgewählt, als Braut der Hübscheste²¹¹. In Karditsa (Thessalien) bildeten sich etwa um 1960 Umzugsgruppen, bestehend aus einem Bräutigam in *fustanella* oder schwarzen Kleid, 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 Zusammenstößen der Gruppen wird die Stadt in Umzugsdistrikte unterteilt²¹².

In manchen Fällen sind die dämonischen und die festlichen Figuren fast choreographisch kunstvoll placiert, und der Umzug nähert sich einem rudimentären Stationsdrama in prozessionaler Aufführung, das bei seinen Aufenthalten immer wieder die gleiche Szene repetiert. 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 wechselnder 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 Lärm²¹³.

Die Zwölftenprozession der *rogatsia* scheinen somit einen historisch-geographisch lokalisierbaren Erscheinungsbereich zu decken, vom heortologisch fixierten und oft kirchlich organisierten Lieder- und Sammelumzug bis zur paganen Dämonen- und Totenverkör-

210 Romaios, *Μικρά μελετήματα*, *op. cit.*, S. 284 (Ü. d. A.).

211 LA 2154 A S. 193 f.

212 LS 1414, o. S.

213 Ch. K. Priakis, »Γα Κάλαντα των Θεοφαναίων εν τη περιφερεία Αλμυρού«, *Laographia* 5 (1915/16) S. 225–232.

perung mit apotropäischen und fertilitätsmagischen Sinnakzenten, wobei den während der Maskenzeit Verstorbenen (oder Gefallenen) nicht einmal ein christliches Begräbnis zukommt. Die Ambivalenz dieser Erscheinungsformen mag nicht nur auf einen flüssigen Zustand zwischen Christianisierung und Repaganisierung solcher Umzugsriten hindeuten, sondern offenbar auch auf verschiedene Herkunftsfelder und zeitliche Tiefenschichten.

III.

Das in Stichproben vorgelegte Brauchmaterial deckt einen Zeitraum von ca. 1880 bis in die jüngere Vergangenheit. Während sich die älteren Quellen auf eine ethnisch heterogene Population unter der *turkokratia* beziehen²¹⁴, tritt mit der engültigen Grenzziehung und Minderheitenaussiedlung nach dem Ersten Weltkrieg und dem Kleinasienfeldzug (1921/22) eine gewaltsame ethnische Entflechtung ein, die tiefe Spuren im Brauchleben hinterlassen hat²¹⁵. Die Staatsgrenze entspricht jedoch noch immer nicht ganz der Sprachgrenze, obwohl das auch ins Perfekt projizierte Nationalbewußtsein darauf abzielt²¹⁶, noch weniger ist sie signifikante Schranke für die Volkskultur²¹⁷. Daraus ergibt sich die für die komparative Balkanologie selbstverständliche Berechtigung eines Vergleichens der Braucherscheinung mit verwandten Formen in kulturgeographisch affinen Zonen. Im weiteren Sinn reichen die vergleichbaren Formen nach Westen zu nicht nur bis zur dalmatinischen Küste und nach Unteritalien und Sizilien, sondern auch nach Osten in breiten Streifen über Nord- und Zentralkleinasien bis in den Kaukasus; nach Norden

214 So endete für Makedonien und Thrakien die Türkenherrschaft erst mit dem Ersten Balkankrieg. Die nach dem Ersten Weltkrieg erfolgte Aufteilung Makedoniens auf ehem. Jugoslawien, Bulgarien und Griechenland bzw. Thrakiens auf Bulgarien, Griechenland und die Türkei führte zu wechselseitigen Aussiedlungen von Bulgaren und Griechen (Vertrag von Neilly 1919) und Türken und Griechen (Vertrag von Lausanne 1923). Zu den Populationsverschiebungen vgl. Karte 2 in A. E. Vacalopoulos, *History of Macedonia 1354–1833*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies 1973, S. 11.

215 Ein bedeutender Teil der jeweiligen Volkskunde der beteiligten Nationen ist demnach Volkskunde der Heimatvertriebenen: so die der Griechen von der West- und Südküste des Schwarzen Meers, Kappadokiens und der kleinasiatischen Ägäisküste, die der Yürüken, Serben und Bulgaren Südmakedoniens, ferner die der latrophonen Vlachen (Koutzovlachen, Aromunen, Cincaren), die vielfach in ihren Siedlungsräumen verblieben sind, sowie die der Albaner (Arvanitovlachen, Arnauten).

216 Dies ist nicht nur eine Frage der Zeit und der Pressionen, sondern auch des spontan gezeigten Zugehörigkeitswillens von Kleingruppen zu einem übergreifenden Identitätsverband. So bezeichnet sich etwa eine albanische Siedlungsgruppe in Doxato (Raum Drama) als von den alten Griechen abstammend (Blum, *The Dangerous Hour*, *op. cit.*, Vorwort).

217 Die verschiedentlich unternommenen Kulturzonengliederungen des Balkanraums folgen auch keineswegs den Staatsgrenzen; zur Übersicht M. Gavazzi, »Die Kulturzonen Südosteuropas«, *Südost-Forschungen* 15 (1956) S. 5 ff.

zu bildet die orthodoxe Glaubensgrenze sowie die wechselnden byzantinischen Herrschaftsgrenzen und die 500jährige osmanische Kulturgrenze eine breite Übergangszone zu ostmitteleuropäischen Kulturzentren (von Nordbulgarien bis zum Karpathenbogen), nach Süden zu endet das Verbreitungsgebiet, zumindest im späten 19. Jh., ziemlich scharf mit der thessalischen Südgrenze²¹⁸. Die theriomorphen karnevalesken *zvončari*²¹⁹, die Glockenmänner im dalmatinischen Küstenstreifen und Südwestkroatien, gleichen nicht nur in Aussehen und Gehabe den *rogatsia*, sondern finden sich auch als Namensform von Verkleideten im Raum Florina wieder²²⁰. Der Maskentyp des grotesken »Alten« ist nicht nur als *didi*, *didici* in Kroatien²²¹, als *moș*, *moșneag* und *unchiaș* in Rumänien²²², als *babușar*, *kuker* und *kalogeros* in Thrakien²²³ (Abb. 12) sowie als *momogeros* an der Südküste des Euxinischen Pontus²²⁴ geläufig, sondern weist als Ahnendarstellung vermutlich auch hohes Alter auf²²⁵. Die Maske in der Bedeutung der Verkörperung der Vorfahren scheint durch die dämonisch-groteske Funeralmaskierung bei Totenwachespielen in Rumänien und dem slawischen Osten ausreichend gesichert²²⁶. Ähnlich »prähistorisch«-universelle

218 Dieser Feststellung, die Wace und Thompson (*The Nomads of the Balkans*, *op. cit.*, S. 137) getroffen haben, ist von K. A. Romaios (»Λαϊκὴς λατρεῖες«, *op. cit.*, S. 107 ff.) widersprochen worden, welcher erst späte historische Umstände für das Entstehen dieser »Kulturgrenze« verantwortlich macht (die Gründung des griechischen Zwergstaates, dessen Nordgrenze bis 1878 bis in den Süden Thessaliens reichte) und solche dämonische Umzugs- und Volksschauspielformen für den gesamten griechischen Süden beansprucht. Der historischen Quellenlage nach bleibt diese Annahme Hypothese, da den dokumentierten Umzugsbräuchen der hellenophonen Mediterranzone der dämonische Charakter weitgehend abgeht. Gegenüber dem einseitigen Schluß eines »griechischen« (Romaios) bzw. nichtgriechischen (Wace/Thompson) Ursprungs der Brauchform sind ethno-geographische und historische Bedenken anzumelden.

219 N. Bonifačić-Rožin et al., *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963, S. 67 ff., I. Jardas, »Kostovski zvončari«, *Riječka revija* 3 (1954) S. 16–18.

220 τζβονγάροι in Xino Nero (Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.).

221 N. Bonifačić-Rožin, »Pokladne maskare u Konavlna«, *Narodna Umjetnost* 4 (1966) S. 153–173.

222 T. Gălușcă, »Mocanii – un joc dramatic al românilor din Dobrogea«, *Annarul Arbivei de Folklor* 5 (1945) S. 12–34, R. Vulcănescu, *Măștile populare*, București 1970, S. 161 ff.

223 Arnaudov »Kukeri«, *op. cit.*, S. 138 ff., Vakarelski, »Jeux et coutumes«, *op. cit.*, S. 126 ff., G. A. Megas, »Αναστανάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960–61) S. 472–534. Die gesamte Bibliographie in W. Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (Berlin 1982) S. 47–75.

224 Im Überblick Chr. Samouilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Θέατρο* 33 (1973) S. 36–40 und ders., *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980.

225 Flegont denkt an ein indoeuropäisches Stratum (O. Flegont, »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 3, 1966, S. 119–131).

226 Als einst ernsthafte Manifestation der Totenverehrung durchläuft der Maskentyp den bekannten Prozeß des Lächerlichwerdens und verliert auch den Zusammenhang mit dem Totenbrauch (A. D. Avdeev, *Proischozhenie teatra*, Moskva/Leningrad 1959, S. 88 ff.). Funerale Grotesktänze bei Bestattungen durch die russischen *skomorochi* sind schon für das 11. Jh. nachgewiesen, ebenso in der Ukraine des 16. Jh.s durch die *peregubnizi* (V. N.

Aspekte kommen der grotesken Dämonenfigur des »Arabers« zu: als *harapis*²²⁷, *arapul*²²⁸, *arapin*²²⁹, *arapis*²³⁰ usw. ist er nicht nur in den Maskengruppen aller Balkanzonen, sondern auch als *arap oyunu*²³¹ in den Wintersonnwendspielen der islamischen Volkskultur Kleinasiens²³² sowie in den Hochzeitsspielen Anatoliens anzutreffen²³³. An die archetypische chthonische und uranische Farbsymbolik von Licht/Dunkel mögen sich hier auch historisch greifbarere Schichten anlagern, wie christliche Teufelsvorstellungen, byzantinische Sarazenenkämpfe, Negersklaven, die dunkelhäutigeren Zigeuner usw. Der Zigeuner (als eigener Maskentyp mit geschwärztem Gesicht und der Schellentrommel) und der Tanzbär bilden ein ebenso unzertrennliches Paar²³⁴ wie der Alte mit der Ziege im Norden des

Vsevolodski-Gherngross, *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1959, S. 29), in Rumänien im 17. Jh., wo ihr orgiastischer Charakter betont wird (Flegont, *op. cit.*, S. 215). In Moldau, Oltenien und Maramureş ist das Totenwachspiel mit den *unchiaşii* noch im 20. Jh. erfaßt (H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque, monographie sociologique ...*, vol. II., *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939, S. 291–296). »With long staffs in their hands, wrapped in rugs, girded with plaited ropes and walnut leaves, and wearing wooden masks carved by skilled coopers and wooden-pail makers, the mountain peasants represented the procession of the old dead men returning to the village to watch the dead ... The villagers gathered round the fire lit in the dead man's courtyard and alms were given; the feasting followed and dances, culminating in the performances of the group of unchiaşi« (Flegont, *op. cit.*, S. 124).

- 227 V. Adăscăliţei/L. Cireş, »Mocănaşii«, Datină-Spectacol, in *Moldova*, *Revista di Etnografie și Folclor* 15 (1970) S. 232–333.
- 228 Gh. Vrabie, »Teatrul popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI/3–4 (1957) S. 385–562, bes. S. 505 ff.
- 229 Vakarelski, »Jeu et coutumes«, *op. cit.*, S. 133.
- 230 Zur griechischen Sagenfigur des *arapis* E. 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, S. 451–462.
- 231 M. And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, S. 53 ff.
- 232 P. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) S. 83–88.
- 233 Bei der Bevölkerung des Dorfes Sığircı (im Raum Belikesir) handelt es sich um bäuerliche Rückwanderer aus Bulgarien im Zuge der Populationverschiebungen 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 schrien. 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 ...« (L. Kosswig, »Hochzeitsgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14, 1960/61, S. 240–250, bes. S. 246 f.). In der Folge kommt es zu einer Hochzeitsparodie mit Brautpaar und Standesbeamten, auch das bekannte Umzugskamel mit einem festlich gekleideten *deve başi* (Kamelführer) in Yürükenart tritt auf. – Die Grundformen der variablen südosteuropäischen Karnevalsszene zeichnen sich klar ab.
- 234 Die Bärenmaske ist eine der häufigsten zoomorphen Verkleidungen in Rumänien (Vulcănescu, *Măștile populare, op. cit.*, S. 55 ff.), der »Bärenanzug« (*mezeško horo*) als mimetischer Solotanz ist in Bulgarien bekannt (A.

Balkanraums²³⁵. Die lächerliche Figur des Arztes, der in irgendeiner Form mit einer gefürchteten Heilmagiervorstellung in Relation gebracht werden kann, da er »Kranke« mit Sicherheit heilt und selbst »Tote« zum Leben erweckt, ist sowohl im transdanubischen Raum²³⁶ wie auch beim Stamm der Chewsuren im fernen Kaukasus bekannt²³⁷. Daß dieser Weitraumbezug kein konstruierter ist, sondern auf ein früh- und mittelbyzantinisches Stratum zurückgeht, beweist der Name der umherziehenden Burschen bei den Ossen im selben Gebiet, die nach dem Hl. Basileios *basilti* genannt werden, oder die Tatsache, daß der Stamm der Abchassen zu Neujahr *k'alanda* feiert²³⁸. Die Arztfigur im Südbalkanraum, mit Zylinder, Frack und Arzttasche, ist allerdings deutlich um die Mitte des 19. Jh. entstanden²³⁹.

Die archaisch-frühchristlichen Reliktzonen der Hochtäler Georgiens tradieren aber noch jene soziale Institution, die im Mittelalter die tragende Organisationsform der Maskenumzüge darzustellen scheint und von der im Südbalkanraum noch einige zeremonielle Reste vorhanden sind. Eine rumänische Statistik gibt zwar an, daß das häufigste Verklei-

Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, Paris 1873, S. 138 ff.). Da die Anwesenheit der Zigeuner erst ab Anfang des 14. Jh..s auf der Balkanhalbinsel belegt ist, ergibt sich hier ein historischer Anhaltspunkt.

235 Neben dem *urs* (Bär) ist die »Ziege« (*capră, turcă*) oder in größeren Formen das »Kamel« (*camilă, girafă*) in Rumänien die häufigste zoomorphe Verkleidung (Vulcănescu, *Măștile populare, op. cit.*, S. 55 ff.), aber auch Hirsche und Wölfe sind als Partner des Alten geläufig. Der Übergang zwischen zweibeinigen Habergeißformen und der vierbeinigen Equidenmaske (*džamal* in Bulgarien) ist offenbar gleitend (zu den südsteirischen und kroatisch-slowenischen Formen Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela«, *op. cit.*, S. 49 ff.). Das *moș/turcă*-Paar ist schon zu Beginn des 18. Jh.s in der *Descriptio Moldaviae* von Dimitre Cantemir beschrieben: »Namque die natalitiis Domini sacra, cervino capiti cornuto larvam attextunt e variegato linteo consutam, et sat longam, ut pedes quoque portantis tegat. Hanc ita constructam alius senis gibbosi larvam gerens ascendit, et magno cum comitatu cunctas plateas domosque saltando et ludendo peragrat« (*Opere principelui Demetriu Cantemir, t. I, Descriptio Moldaviae*, București 1872, S. 129). Ähnliches ereignet sich zu gleicher Zeit in der Walachei.. »Due sono i principali Personaggi che rappresentano l'azione; uno che ha adattato alla bocca un becco di Cicogna, e che a tempo di suono fa battere come nachere; e di quando in quando va saltellando, e montando addosso all'altro, il quale ha una lunga barba, appellasi, *Unchiàs*, e questo ultimo nome in Lingua nostra significa, *Vecchiardo*« (Antonmaria del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia, III. Riti de' Valachi*, Venice 1718, S. 60). Ziegentänze mit dem fellverkleideten Alten sind im 19. Jh. auch für Armenien (S. Lisician, *Stariunje pljaski i teatroluje predstavlenija armjanskogo naroda*, vol. I, Jerewan 1958, pl. CXXVII) und Sizilien nachgewiesen (*Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane XIV*, 1889, S. 46). Hirschtänze etwa sind für Edirne im späten 17. Jh.. belegt (A. Bombaci, »Rappresentazione drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16, 1963, S. 171–193, S. 189 f.).

236 Adăscăliței/Cireș, »Mocănașii«, *op. cit.*, S. 323 ff.

237 Hier besitzen die am 2. I. umziehenden Männer das Stehrecht. Bei rituellen Kämpfen kommt es zu Scheintötungen; der Arzt erweckt die »Gefallenen« wieder zum Leben (R. Bleichsteiner, »Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI, 1952, Kongreßheft S. 3–76, bes. S. 16 ff.).

238 Oder *k'alandoba* bei den Guriern in Westgeorgien (Bleichsteiner, *op. cit.*, S. 41 ff., 44).

239 Vgl. Puchner, »Η μορφή του γιατρού«, *op. cit.*

dungsalter auch heute noch beim 20.–24. Lebensjahr liegt²⁴⁰, doch ist damit noch kein sozialer oder historischer Kontext angesprochen. Bei den Kubatschinnern existiert noch die Institution der Jungmännerbünde mit strenger Disziplin und Teilnahmepflicht²⁴¹. Die Burschen schlafen den Sommer über im Jungmännerhaus, das von älteren Männern geleitet wird; außerhalb des Hauses, beim Erbringen von sozialen Leistungen, haben die Burschen Sprechverbot. Am Ende der jährlichen »Initiationsfrist« wird ein Maskenumzug mit den Figuren des »Schahs« und seiner Frau sowie einer Pferdeatruppe abgehalten. Es kommt zu Scheinkämpfen um die Frau, sie wird geraubt und wiedergewonnen²⁴². Maskulines Masken- und Umzugsrecht sowie die Dienstleistung für die Allgemeinheit (im Falle der Geldsammlung für Kirche und öffentliche Zwecke) sind auch noch bei den *rogatsia*-Formen anzutreffen, ohne daß aber der Burschenverband als strukturierte dauerhafte Institution greifbar wäre. Die streng geregelte Maskenzeremonie der adoleszenten Altersgruppe mit stark agonalem Charakter und fertilem und initiatorischem Sinnhintergrund hat sich vermutlich schon in der spätrömisch-byzantinischen Stadtkultur aufgelöst zu maskierten Terroraktionen von Jugendbanden einerseits, und reinen Bettelumzügen von Kindern andererseits²⁴³. Dieser Brauch der Städte blieb wahrscheinlich nicht ohne Einfluß auf die Brauchgestaltung der Ruralgebiete²⁴⁴.

Die Maskenfiguren der *arnăuții* könnten auf das 14. Jh. als den Beginn der massiven Süd- und Ostwanderung der Albaner weisen²⁴⁵, die Figur des *kapetan, căpitanul* usw. scheint auf Räuber-, Klephten- und Haiduckenwesen hinzudeuten. Das Brautpaar als Verkörperung potentieller Fertilität als Agrarritus läßt sich historisch kaum fixieren.

So deuten die Verkleidungsfiguren der Maskengruppe, die überdies in vielen Fällen aus der ruralen Karnevalsszene übernommen sind, auf ganz verschiedene »mythische« und historische Zeitschichten, ohne daß sich eine einheitliche Herkunftsschicht identifizieren ließe. Solche Zuweisungen sind überdies selbst kulturhistorisch bedingt: während ältere Forscher der bulgarischen Volkskunde etwa das *kukeri*-Spiel mit antiken Kultzeremonien

240 Am zweithäufigsten 25–29 Jahre (Vulcănescu, *Măștile populare*, *op. cit.*, S. 55 ff.). Das Fehlen der sonst so gravierenden Infantilisierungsprozesse in dieser rezenten Studie über Rumänien ist überraschend.

241 Die untere Altersgrenze liegt bei 10–12 Jahren.

242 Bleichsteiner, *op. cit.*, S. 48 ff.

243 Beide Erscheinungen sind bekanntlich auch heute in den Groß- und Kleinstädten westlichen Typs anzutreffen. Zum Kinderumzug als Kollektion der Sonderzahlung für den Lehrer in byzantinischer Zeit siehe G. K. Spyridakis, »Το άσμα της χελιδόνας (χελιδόνισμα) την πρώτην Μαρτίου«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* XX–XXX (1967/68) S. 25 ff.

244 Indizien dafür liegen z. B. bei der *diapompeusis* im Hippodrom von Konstantinopel vor, deren Elemente im Ruralkarneval imitiert werden (Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, *op. cit.*, III, S. 73 ff., 184 ff., V, S. 6 ff.) oder bei der Umführung der Umzugskamels, das schon bei der byzantinischen Stadtbevölkerung Staunen hervorrief (T. T. Rice, *Everyday Life in Byzantium*, London, New York 1967, S. 157). Im allgemeinen aber ist die Quellenlage für die ruralen Lebensformen der Balkanhalbinsel in byzantinischer Zeit so extrem ungünstig, daß man über Hypothesen kaum hinausgelangen dürfte.

245 Adăscăliței/Cireș, »Mocănașii«, *op. cit.*, S. 323 ff.

in Zusammenhang brachten²⁴⁶, sieht es schon die nächste Forschergeneration als Reflexion der sozialen Wirklichkeit der Türkenzeit an, ohne sich über tiefere Zeitschichten eine Aussage zu gestatten²⁴⁷.

Andere Wege einer historisch-geographischen Eingrenzung führen über affine Brauchformen, deren Entstehungsweg bekannt ist, über die Namensform oder die demographische Geschichte der Brauchträger. Im Bezirk Pella (Makedonien) wird die streng organisierte Gruppe *rosolides* genannt²⁴⁸, im Raum Jenidsche-Wardar *Russalien*²⁴⁹. Über die Aromunen heißt es: »Soll eine Kirche oder eine Schule gebaut werden, so tun sich mehrere Jünglinge, *rusalii*, zusammen, ziehen Feiertagskleider an, einer von ihnen maskiert sich mit einem Bärenfell und so ziehen sie in den Nachbargemeinde herum, wo sie einen dem nordrumänischen *călușer* ähnlichen Tanz aufführen. Dieses Herumziehen dauert bis zum 6. Januar. Das bei dieser Gelegenheit eingesammelte Geld und Getreide wird zugunsten des Baues verwendet«²⁵⁰. – Diese *Rusalien*-Umzüge, mit den *rogatsia* praktisch identisch, sind in weiten Bereichen des Südbalkanraums anzutreffen²⁵¹ und hängen namensmäßig mit den Grabbräuchen des *Rusalien*-Samstags zwischen Ostern und Pfingsten²⁵² sowie mit den mythischen Feen der *rusalki* zusammen²⁵³. Sowohl der Umzugsbrauch wie auch der Friedhofsbrauch gründen auf der Vorstellung von Gedenktagen der Seelen bzw. ihrer Anwesenheit auf der Oberwelt, sowohl während des Zwölftentermins als auch an den *psychosabbata* gegen Karnevalsende und zwischen Ostern und Pfingsten²⁵⁴. Zur Geschichte dieses Festes vgl. das zweite Kapitel des vorliegenden Bandes.

Die Nachzeichnung der Entwicklungszusammenhänge der *rusalia* ergibt mehr ein vertieftes Verständnis für die Dynamiken der Metonymie als eine historisch-geographische Lokalisierung der Braucherscheinung. Der Zwölftentermin, der ein ganzes Bündel idolatrischer Feste des römisch-hellenistischen Festkalenders deckt, ist darüberhinaus seit dem Ausgang der Antike eine Zeitperiode verschiedenster Heischeumzüge und Verklei-

246 Arnaudov, »Kukeri«, *op. cit.*, S. 97 ff.

247 Vakarelski, »Jeux et coutumes«, *op. cit.*, S. 134.

248 LA 2394, S. 360 ff.

249 Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, *op. cit.*, S. 30 ff.

250 V. Lazar, *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910, S. 188. Der Zusammenhang der *călușarii* mit den *rusalii* wird auch von Vrabie betont (*op. cit.*, S. 51 f.). Vgl. das vorige Kapitel.

251 Vgl. Šapkarov, »Russalii«, *op. cit.*, S. 7–20, Arnaudov »Kukeri«, *op. cit.*, S. 138 ff.

252 Vgl. das vorige Kapitel.

253 Siehe Kapitel 2.

254 Die Zwölften gelten schon in der Antike als Zauberzeit, der Februar als Monat der Unterirdischen; am 13. Feb., dem Parentalienfest in Rom, kamen die Voreltern auf die Oberwelt (E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948, S. 92 ff.) Die Allerseelestage in Rumänien zu Pfingsten, im Herbst und Winter werden *moși*, ganz wie die Verkleidungstypen des Greises, genannt. Am Ende des 19. Jh.s wurden an diesem Tage auch kleine Gebäckbrote in Menschenform mit Honig bestrichen und an die Armen verteilt (»Seelen«)(Flegont, *op. cit.*, S. 122 f.).

dungen²⁵⁵. Die kargen Nachrichten aus den verschiedenen Jahrhunderten geben aber kein zusammenhängendes Bild, das eine zeitliche oder räumliche Konstanz sicherstellen würde, oder eine Zäsur der Änderung greifbar werden ließe²⁵⁶. Diese Quellenpassagen indizieren zwar die Existenz mimischer Bräuche zu byzantinischer Zeit, ohne aber – über allgemeine Hypothesen hinaus – konkrete Zusammenhänge mit dem spätrömischen Mimos, dem hellenistischen Festkalender, ländlichen Dionysien usw. zu ergeben²⁵⁷.

Die Untersuchung der Namensform scheint auf den ersten Blick vielversprechender. Denn neben sekundären Bezeichnungen dieser Zwölftenumzüge, die auf einzelne Umzugsfiguren²⁵⁸

255 Die Saturnalien am 17. Dez., Brumalien am 25. Dez., Calendae Ianuariae am 1. I., Vota am 3. I. Larentalien am 4. I., Janusfest am 7. I. (Politis, *Παράδοσεις*, *op. cit.*, II, S. 1263 ff.).

256 Solche bruchstückhafte Nachrichten sind vor allem der patristischen Literatur zu entnehmen. Klemens von Alexandria etwa protestiert im 2. Jh. gegen die maskierte *pompa* (Koukoules, *Βυζαντινών βίος*, *op. cit.*, Bd. VI, S. 156); gegen den Mimos wendet sich ausführlich Chrysostomos im 4. Jh. (G. J. Theoharidis, *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel*, Thessaloniki 1940). Störende Heischeumzüge erwähnt eine Predigt von Asterios, Erzbischof von Amaseia in Kleinasien 400 n. Chr. (*Patr. gr.* 40, S. 220 D). Der Bischof von Tapharon Gregentios spricht von Fellmaskierungen am Marktplatz (6. Jh.) (Koukoules, *op. cit.*, III, S. 264). Im 62. Kanon des *Trullanums* sind Geschlechtwechselverkleidungen erwähnt (G. Rallis/M. Potlis, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 vols., Athen 1852–1856, Bd. II, S. 448). Das Martyrologium des Hl. Dasius (10. Jh.) beschreibt Ziegenfellverkleidete beim Neujahrsumzug (Politis, *op. cit.*, II, S. 127 f.), Balsamon endlich (12. Jh.) erwähnt, daß sich auch Kleriker dem Mummenschanz in der Kirche hingegeben hätten (Rallis/Potlis, *op. cit.*, II, S. 451). Die Wertigkeit dieses Quellenmaterials kritisch gesichtet bei W. Puchner, »Byzantinischer Mimos, Pantomimos und Mummenschanz im Spiegel griechischer Patristik und ekklesiastischer Synodalverordnungen. Quellenkritische Anmerkungen aus theaterwissenschaftlicher Sicht«, *Maske und Kothurn* 29 (1983) S. 311–317.

257 Vgl. die Ergebnisse von F. Tinnefeld, »Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (1691)«, *Βυζαντινά* 6 (1974) S. 321 ff. Kritisch zu benutzen sind die älteren Werke von K. N. Sathas, *Ιστορικόν δοξίμων περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venedig 1878, H. Reich, *Der Mimos*, Berlin 1903, V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris 1931. Vgl. nun W. Puchner, »Zum Theater in Byzanz. Eine Zwischenbilanz«, G. Prinzing/D. Simon (eds.), *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1990, S. 11–16, 169–179.

258 So vor allem die *babogeri* (*babo* – die Alte, *geros* – der Greis) in ihren Varianten: *babogeri* (Lakkovikia/Ostmakedonien, Gousios, *op. cit.*, S. 40 f., *Megas*, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 85), *baboerides* (Kantsiko/Epirus, LA 1908, S. 39, Lykorrachi, Drosopigi, LA 1908, S. 52, 293), *babugeri* (Kali Vrysi Dramas/Makedonien, Spyridakis/Aikaterinidis, »Λαϊκά λατρευτικά«, *op. cit.*, S. 237 f., Kato Orini, Bezirk Serres, LA 2946, S. 9), *babuger'* (Mesolakkia/Makedonien, LS 1689, S. 172), *babajuris* (Lykoudi/Thessalien, LA 1975, S. 83), *babajuri* (Tyrnavos/Nordthessalien, Marinis, »Δωδεκαήμεριτικά πανηγύρια«, *op. cit.*, S. 56), *babajurides* (Kallipefki/Thessalien LS 1665, S. 115), *babaiurdes* (Lykoudi/Thessalien LA 1975, S. 84 ff.), *babaiurdis* (Trikala/Thessalien, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2, 1931, S. 67), *babaluria*, *babaliur'dis* (Kronea/Nordthessalien, A. Papamichail, »Αγερμοί κατά την 1ην του νέου έτους εις Κρανέαν Ελασσώνος«, *Αρχείον Θεσσαλικών Μελετών* 1, 1972, S. 32–39). Aus der gleichen Wurzel scheint die Form *babusareoi* (Pythio/Thessalien, Grammatikoglou, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 186 f.) zu stammen, die überleitet zu: *bubusaria* (Rigio/Makedonien, LA 3094, S. 26 f.), *bubusaria* (Siatista/Makedonien LA 2442, S. 84 f.), *bubaros* (Pentalophos/Makedonien LA 169 B, S. 147), *bibusaria* (Makedonien, Abbot, *Macedonian Folklore*, *op. cit.*, S. 80). – Auf die Umzugsfigur des »Arabers« gehen zurück: *arapides* (Didymoticho/Thrakien, Paraskevopoulos/Koutoudis, *op. cit.*, S. 290, Manakas, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 256 ff.), *arapkoι*

oder Dämonenvorstellungen zurückgehen²⁵⁹, dominieren deutlich Namensformen, die durch Vokal- und Konsonantenverschiebung, unter Abzug von Präfix- und Suffixbildungen auf die Form *rogatsia* zurückführen: *rogatsia*²⁶⁰, *rogatsaria*²⁶¹, *rogatsiaria*²⁶², *rogatzia*²⁶³, *rogatsaria*²⁶⁴; durch Lautwechsel *ragotsia*²⁶⁵; durch Lautverschiebung in den nordgriechischen Idiomen o → u *rugatsia*²⁶⁶, *rugatsaria*²⁶⁷, *rugatsiaria*²⁶⁸, *rukatsaria*²⁶⁹, *rugatsiariaioi*²⁷⁰, *rukantzaria*²⁷¹, *rugatsiaria*²⁷²; durch Präfixbildung *arugatsiaria*²⁷³; durch Konsonantenwechsel r → l *logatsaria*²⁷⁴, *lokatz-*

- (Bezirk Kavala/Ostmakedonien, Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.), *arapades* (Keramidi/Thessalien, Marinis, »Δωδεκαμερτικά πανηγύρια«, *op. cit.*, S. 86 ff.). Auf die umgehängten Glocken spielen an *koudounades* (Siatista, Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.) und *kountounades* (Litochoro/Südmakedonien, *Μακεδονική Ζωή* 80, 1973, S. 24 f.). Auf das Umzugskamel gehen zurück *tzamalides* (Monoklissia, Bezirk Serres LA 3569, S. 24) und *tzamaloi* (D. Petropoulos, »Λαογραφικά Σκοπέλου – Πέτρως Ανατολική Θράκη«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσφαίου* 8, 1941/42, S. 148) sowie die *gamila* auf der Halbinsel Chalkidike (LA 769 A, S. 88, LA 3041, S. 46 f., *Χρονικά της Χαλκιδικής* 19–20, 1970, S. 104). Der Ausdruck *gaitanaki* für die Maskengruppen im Raum Elasson (*Περραιβία* 2, 1973, S. 12–15) geht auf den Bändertanz zurück, die *svrovari* (Aposkepos Grevenon LA 1102, S. 90) und *survatzides* (Sitochori/Südmakedonien LA 2763, S. 96) stehen mit dem bulgarischen Neujahrsgruß in Zusammenhang, die *kapetanaraiioi* (Sarantaporo/Thessalien, LS 1565, S. 96) und *kapitanaraiioi* (Pythio/Thessalien LA 1977, S. 18) bezeichnen die Festverkleideten.
- 259 So die *karkantzalia* (Lygaria/Thessalien LS 1565, S. 96), *karkantzali* (Nordthessalien, Karapatakis, *op. cit.*, S. 233 ff.) und *kall'kantzar'* (auf der Insel Limnos mit Bevölkerung vom Kontinent, LA 1160 C, S. 65, LA 1160 D, S. 117, LA 1100 D, S. 83 f.). Der Lächerlichkeit wegen nennt man sie auch manchmal *karnavalialia* (Agia Paraskevi im Bezirk Serres, LA 2897, S. 62), *karavas'lades* (Halbinsel Chalkidike, Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.), *kalindrades* (im Raum Almyros/Thessalien, Romaios, »Λαϊκές λατρείες«, *op. cit.*, S. 107 ff., Priakis, *op. cit.*, S. 225 ff.) usw.
- 260 Thessalien (Karapatakis, *op. cit.*, S. 237 ff.), Palaiokastro (*Laographia* 4, 1913/14, S. 311 f.).
- 261 Im Raum Elasson (K. Papamichail, *Η εκ των λαϊκών παραδόσεων ιστορία Αελέβου (Θεσπρωτικού) και της περιφέρειάς του*, Athen 1955, S. 32 ff.) und allgemein D. Loukopoulos, »Γα ρογιατσάρα«, *Νεοελληνικά Γράμματα* 10. XI. 1935.
- 262 Lykoudi/Thessalien (LA 1975, S. 84 ff.), Edirne (LA 180, S. 82).
- 263 LA 1975, S. 84 ff.
- 264 Kastoria (*Καστοριανή Ζωή* 1, Jan. 1937).
- 265 Didymoticho/Thrakien (Manakas, »Λαογραφικά«, *op. cit.*, S. 256 ff.).
- 266 Thessalische Ebene (LS 1485, S. 101 ff.), Kornopholia/Thrakien (Christoudis, *op. cit.*, S. 198 ff.), Rumluiki-Delta (A. Hatzimichali, *Ελληνική λαϊκή τέχνη*, Athen 1931, S. 128 f.), Karditsa/Thessalien (*Laographia* 19, 1960, S. 561 ff.).
- 267 Vogatsiko/Makedonien (LA 1100 E, S. 5, 8 f.), Kalochi/Makedonien (Loukopoulos, *Σύμμεικτα*, *op. cit.*, S. 127 ff.), Karditsa/Thessalien (LS 1971, o. S.), Velventos/Makedonien (LA 2154 A, S. 93 f., LA 2460, S. 15), Pentalophos/Makedonien (LA 2154 A, S. 93 f.), Damaskinia/Makedonien (LA 1103 A, S. 9).
- 268 LA 2442, S. 84 f., Romaios, »Λαϊκές λατρείες«, *op. cit.*, S. 284 für Siatista, Karamesinis, *op. cit.*, S. 55 ff., *Μακεδονική Ζωή* 68 (1972) S. 21 f. für Deskati, *Laographia* 19 (1960) S. 561 ff. für Karditsa.
- 269 Pentalophos/Makedonien (LA 2154 A, S. 93 f.).
- 270 Kornopholia/Thrakien (LA 3061, S. 9–13).
- 271 Elati/Makedonien (LA 2465, S. 1 ff.).
- 272 Damaskinia/Makedonien (LA 2442, S. 87).
- 273 Kastoria (LA 1101 a, S. 74).
- 274 Nordthessalien (Phaltings, *op. cit.*, S. 122).

aria²⁷⁵; durch Vokalverschiebung o → u *lukatzaria*²⁷⁶, *lugatsaria*²⁷⁷, *lukatsiaria*²⁷⁸, *lugatsar*²⁷⁹; durch Lautwechsel und Suffizbildung *lagatsiaraioi*²⁸⁰; durch Konsonantenkombination l → lj *ljugatsiaria*²⁸¹, *ljukantzaria*²⁸². K. A. Romaios hat in einer onomatologischen Studie versucht, die wechselweise Beeinflussung der Namensform der Verkleideten und der *kalikantzaro*i nachzuweisen²⁸³. W. Liungman führt die Namensreihe auf das bulgarische *rogač* zurück²⁸⁴, Karapatakis weist auf die slawische Wurzel *rog* (Horn) hin²⁸⁵, Th. Photiadis glaubt die etymologische Wurzel im ital. *ruga* (Platz, Straße) zu finden²⁸⁶. N. Politis greift auf die lateinische *rogatio* zurück und setzt sie in Beziehung zum Heischecharakter der Umzüge²⁸⁷. Damit wären spekulativ römisch-hellenistische Kulturschichten angesprochen, aber noch keine christlich-mittelalterlichen, die eine solche Namenskontinuität ermöglichen würden. Diese finden sich allerdings in den Flur-, Bitt- und Bußprozessionen der *rogationes*.

*Rogationes*²⁸⁸ nannte man frühchristliche Prozessionslitaneien²⁸⁹ mit Pönitentialcharakter²⁹⁰ oder mit dem Ziel der Abwendung von Naturkatastrophen an verschiedenen Terminen des Vorfrühlings- und Frühlingsabschnittes²⁹¹. Die *litaniae minores*, wie sie auch

275 Kallipefki/Thessalien (LS 1665, S. 115).

276 Grintades/Makedonien (Loukopoulos, »Σύμμεικτα«, *op. cit.*, S. 134 f.).

277 Tyrnavos/Thessalien (Marinis, »Δωδεκαήμεριτα πανηγύρια«, *op. cit.*, S. 86).

278 Domeniko/Thessalien (LA 1972, S. 16).

279 Kalochi im Raum Pieria (*Laographia* 6, 1917, S. 128).

280 Bezirk Pieria (Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.).

281 Theopetra/Thessalien (Karapatakis, *op. cit.*, S. 224 ff.).

282 Agioi Theodoroi/Thessalien (LS 1667, S. 138 ff.).

283 Romaios, *Μικρά μελετήματα*, *op. cit.*, S. 264 ff. Seine Ableitung des Dämonennamens von *καλός κάνθαρος* (Schönkäfer) steht die Ableitung aus dem türkischen *korkunç* (Monstrum) gegenüber (Vakarelski, »Jeux et coutumes«, *op. cit.*, S. 133 f.).

284 W. Liungman, »Das Kukeri-Spiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) S. 21–29. Die Hirschmaske ist aber bei den Verkleidungen nicht nachzuweisen.

285 Karapatakis, *op. cit.*, S. 203 ff. In einem zweiten Ansatz will derselbe Autor die *runganades* als onomatopoetische Form des Glockenlärms gedeutet wissen. Die genannte Namensform ist nun aber keineswegs repräsentativ für die ganze Wortgruppe.

286 Th. Photiadis, »Χαροτογράφηση «διονυσιακών» επιβίσεων-ειδηλώσεων στο βορειοελλαδικό χώρο», *Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 505–510, bes. S. 508 (gegen Nik. Politis).

287 Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Bd. II, S. 1242 ff.

288 Nachweise bei C. du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae & infimae Graecitatis*, I-II, Lugduni 1688, II S. 206.

289 J. A. Jungmann, »Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie VII«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951) S. 347 ff.

290 Schon die Frühkirche hatte am 1. I. gegen das Treiben der *Calendae Ianuariae* einen Bußtag eingeführt (*Lexikon für Theologie und Kirche* VII, S. 909 ff.).

291 »Litanies (processions) were held on Station days, every day in Lent, on many feasts, on Ember Days and vigils, and on special occasions (calamities and dangers of a usual and unusual kind) when God's mercy and protection was implored with particular fervor« (F. X. Weiser, *Handbook of Christian feasts and Customs. The Year of the Lord*

genannt wurden, führte Bischof Mamertus von Vienne in Südgallien wegen verheerender Naturkatastrophen als jährliche Pönitentialübung mit Gebeten, Fasten und Prozessionen für die drei Tage vor Christi Himmelfahrt ein²⁹². Dieses *Triduum* der Bußprozessionen und Flurumzüge, die sich oft über Stunden hinzogen und Nachbarparfarreien besuchten, wo die Umziehenden bewirtet wurden²⁹³, breitete sich im 6. Jh. aus²⁹⁴, wurde im 9. Jh. in den römischen Ritus übernommen und existiert als enorm populäre Bußübung unter dem Namen *Rogations-* oder *Kreuztage* das ganze Mittelalter hindurch bis in die jüngere Vergangenheit²⁹⁵. Die semiliturgische Wetterprozession mit Weihwasserbesprengung der Felder und Gärten, die der Bauer oft für sich allein wiederholt, und der nachfolgenden *Rogationsmesse*²⁹⁶ geht dabei über das Christentum hinaus auf römische Flurprozessionen mit agrarfertilem Ziel am 25. April und im Mai zurück²⁹⁷. Daß gemäß der Agrarmythologie mit der Bitte um Erntesegen auch die Totenanrufung verbunden ist, beweist eine Rogationsprozession aus Barcelona im Jahr 1383²⁹⁸. Am 4. Juli 1447 wurde bei einer Bittprozession um gedeihliche Witterung in Köln sogar das Sakrament mitgeführt²⁹⁹. Sebastian Franck beschreibt die Brauchübung bei den Franken im 16. Jh. folgendermaßen: »Auff diß

in *Liturgy and Folklore*, New York 1958, S. 38 ff.).

292 *Patr. lat.* 59, S. 289 ff. »In der Sprache der Liturgie heißen die Bitttage *Rogationes* oder *Litaniae* nach dem Hauptbestandteil ihres Gebetsinhaltes, der Allerheiligenlitanei. Sie hat ihren Namen nach dem jüngsten Teil dieser Anrufungen, die seit dem 7. Jahrhundert an Heilige gerichtet sind, während die beiden anderen Teile, Christusanrufungen und –bitten, bis tief in die altchristliche Zeit zurückreichen« (W. Henrichs, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr*, Düsseldorf 1967, S. 52).

293 Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1958) S. 518 ff.

294 Die Synode von Orleans 511 schreibt die Abhaltung der Bittprozessionen für das fränkische Reich verbindlich vor, Karl d. Gr. legt später das Zeremoniell fest (Belege im *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* I, S. 1348 ff.). Die Diözese von Milano hält die drei Bußtage eine Woche vor Pfingsten ab, im Spanien des 6. Jh.s liegt das *Triduum* in der Woche nach Pfingsten. Das Konzil von Mainz (813) führt die Bußprozessionen auch für den deutschen Teil des fränkischen Reiches ein.

295 Zu den Kreuztagen z. B. N. Gross, *Ostern in Tirol*, Innsbruck 1957, S. 110.

296 A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg 1909, Bd. II, S. 71, B. Scholz, »The Sacramentals in Agriculture«, *Orate Fratres. A Liturgical Review* 5 (1931) S. 323 ff.

297 Die *amburbalia* (*Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* Bd. I, Sp. 1816), die *ambarvalia* zu Ehren der *Ceres* und des androgynen Erntegottes *Robigus* (*ibid.* Bd. I, Sp. 1796) mit der Priesterschaft der *arvales fratres* (*ibid.* Bd. II, Sp. 1463–86) sowie die *robigalia* (*ibid.* Bd. II, Sp. 949 ff.). Unter dem Namen *ambarvalia* läuft sogar noch eine mittelalterliche Verordnung der Äbtissin Marksvid im Kloster Schildesche bei Bielefeld (10. Jh.) (*Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, Bd. I, S. 1348 ff.).

298 G. Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamtsfeier besonders in Spanien*, Münster 1962, S. 47 ff. – »Mehr erfahren wir bereits von den Rogationsprozessionen, zu denen im Jahre 1332 der Bischof von Mallorca gemeinsam mit dem Domkapitel aufrief. Alle Geistlichen der Stadt sollten an ihnen teilnehmen, mit Ausnahme eines Priesters aus jeder Pfarrei. Auch sollten die Pfarrektoren und die Vikare das Volk zur Teilnahme an diesen Prozessionen einladen, unter Verheißung von 20 Tagen Ablass« (*ibid.*). Zum frühchristlichen Prozessionswesen allgemein L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien. Étude sur la liturgie latin avant Charlemagne*, Paris 1925, S. 493 ff.

299 Matern, *Vorgeschichte*, op. cit., S. 47 ff.

fest (Ostern) kompt die creütz woch, da gehet die gantz statt mit dem creütz wollen auß der statt, ettwan in ein dorff zu eynem heyligen, daß er das treyd wöll bewaren vnd wolfeyle zeit vmb got erwerben. Das geschicht drei tag an eynander, da isset man eyer vnd was man guts hat im grünen graß auff dem kirchhoff vnd ermeyen sich die leüt wol«³⁰⁰. Die Bittprozession während des *Triduum*s vor Christi Himmelfahrt hat sich nicht nur bei den Sprachinseldeutschen in Südosteuropa erhalten³⁰¹, sondern als folkloristischer Schaubrauch auch im Weingartner Blutritt.

Dem Pönentialtriduum der *rogationes* vergleichbare Bußtage kennt der griechisch-orthodoxe Ritus in der Karnevalsepoche: das Fest Adams (zu Ehren des ersten Enthaltungsgesetzes, das Gott dem Urelternpaar auferlegte, Gen. 2, 17) als Vorbereitung auf die strengen Frühlingsfasten³⁰². Fiel der Termin der westlichen Rogationsprozessionen in die *Pentekoste* (Ostern – Pfingsten) und war unter anderem auch an die Toten gerichtet, so läßt er sich eventuell mit den Rusalien-Grabbräuchen desselben Zeitabschnittes in Beziehung setzen; diese standen wiederum in Namensbeziehung mit Umzugsformen der Zwölften und der Fastnacht; eine christlich-liturgische Einflußnahme auf die Umzugsbräuche, vergleichbar dem blühenden Prozessionalwesen des lateinischen Mittelalters, wird man aus dieser Tatsache aber doch nicht ableiten können, auch wenn man die spätbyzantinische »Franken«- und Katalanenherrschaft mit lateinischem Proselytentum in Rechnung stellt. Vielleicht handelt es sich aber, ähnlich wie bei den Rusalien, um bloße Namensübertragung: *rogatio* heißt im Altfranzösischen *rouvaison*, im Provenzalischen *roazo*, im Rumänischen *rugăciune*, im Meglenitischen *rugăšuni*, im Aromunischen endlich *ncl'inătsune* oder *prusefhie* (griech. *προσευχή*)³⁰³. Damit wären zum erstenmal die Vlachen und Arvanitovlachen als potentielle historische Brauchträgerschicht angesprochen.

Aber eine andere, noch plausiblere Ableitung scheint den etymologischen Überlegungen bisher entgangen zu sein: die der byzantinischen *roga* (*ρογά*)³⁰⁴. Das aus dem Spätlateinischen *erogatio* (Verleihung, Erteilung) gebildete Wort bedeutet den Soldatensold oder Lohn bei Vertragsarbeit³⁰⁵, in einer Nebenbedeutung dann auch die Sonderzahlung, das Trinkgeld. So war der Kaiser verpflichtet, dem Heer und dem Senat jährlich am Palmsonn-

300 S. Franck, *Weltbuch*, 1534, S. 132.

301 K. Kraushaar, *Sitten und Bräuche der Deutschen in Ungarn, Rumänien und Jugoslawien ...*, Baden bei Wien 1932, S. 47.

302 M. Nilles, *Kalendarium Manuale Utriusque Ecclesiae, Orientalis et Occidentalis*, 2 vols, Oeniponte (Innsbruck) 1896, Bd. II, S. 6 ff.

303 S. Puşcuriu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, Heidelberg 1905, S. 132, Nr. 1479.

304 Vgl. W. Puchner, »Ετρομον και έθιμον: Τρεις περιπτώσεις«, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994 (Laographia, Beiheft 11) S. 129–142, bes. S. 130 ff. mit Beispielen des Vorkommens dieses byzantinischen Ausdrucks als Substantiv und als Verb (*ρογάζω*) im rezenten griechischen Volkslied.

305 Die *soldati* werden auch direkt *rogatores* (also Söldner) genannt. Im Neugriechischen bedeutet das Wort u. a. auch den Dienstbotenlohn, das Verb *ρογάζω*, *ρογάζομαι* = in den Dienst (gegen Entlohnung) aufgenommen werden (*Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια* 21, Athen 1933, Sp. 181).

tag oder Gründonnerstag aus seiner Privatschatulle ein solches Geschenk in Goldmünzen oder kostbaren Stoffen zu machen³⁰⁶.

Aus dem bisher Ausgeführten geht deutlich hervor, daß die Quellenlage zu einer näheren Lokalisierung der Herkunft des Umzugsbrauches nicht ausreicht, daß man vielmehr annehmen muß, ein Agglomerat ganz verschiedener historischer Zeitschichten vor sich zu haben. Diesen Befund scheint auch die Geschichte der Brauchträger zu bestätigen. Die lateinische Wurzel der *rogatsia* sowie die starke Beteiligung latinophoner Populationsschichten (Vlachen, Koutzovlachen oder Gräkovlachen, Arvantovlachen, Aromunen, Cincaren)³⁰⁷ an der Brauchübung indiziert eine besondere Rolle der Vlachen bei der Entstehung und Entwicklung des Brauches. Die Herkunft dieser Sprachgruppe ist umstritten: wahrscheinlich handelt es sich um latinophone Restenklaven aus der 700jährigen römischen Okkupation der Balkanhalbinsel mit ihrer Latinisierung des Substrats, verstärkt durch die transdanubischen Populationsgruppen, die im Zuge der Slawenwanderung, aber vor allem durch die albanische Süd- und Ostwanderung vom 14. bis zum 17. Jh. ins Land drangen und sich vor allem im Pindusgebiet ansiedelten³⁰⁸. Die osmanische Invasion in Makedonien und Thessalien Ende des 14. Jh.s, die die Griechen und die Serben vom Restkönigreich Stefan Dušans nach Westen in die Berge trieb, führte zu einer weiteren Verbreitung der sprachlich und/oder ethnisch heterogenen Bevölkerungsteile. Die nachfolgende osmanische Zwangsbesiedlung Thrakiens mit Populationsgruppen aus allen Balkanzonen sowie der spätere Zuzug in die wohlhabenden makedonischen Handelsstädte mag diesen Prozeß vollendet haben³⁰⁹. Aber die demographische Geschichte der südbalkanischen Kontinentalzonen war vermutlich schon unter Kral Stefan Dušan (1331–1355), der große Teile Makedoniens, später von Epirus und Thessalien zu seinem Kleinkönigreich zählen durfte, als Massen albanischer Sippen die Ruralräume verwüsteten und sich die Substratbevölkerung in die Kastelle der Lateinerherrschaft rettete, so bewegt, daß jedes komplexere Brauchleben aus byzantinischen Tagen eigentlich nur in den Städten hätte überleben können³¹⁰. Das osmanische Bewirtschaftungssystem der anbaufähigen Flächen mit Sklaven, Douloparöken (*ortaçki*) und Freibauern, die bedeutende Kopf- und Grundsteuern zu entrichten hatten, trieb nicht nur ganze Bevölkerungsteile in einem Seminomadismus der Steuerflucht und

306 Auch der Patriarch hatte ähnliche Verpflichtungen. Diese Institution hielt sich bis ins 11. Jh. und wurde von Konstantin IX., dem Monomachen, abgeschafft. – *Rogalia* nannte man in Rom auch die Tage öffentlicher Beihilfen und sozialer Unterstützung für die Mittellosen.

307 Besonders in den Deskriptionen von Wace, »North Greek Festivals«, *op. cit.*, und »Mumming Plays«, *op. cit.*, die den Zustand während der Türkenzeit wiedergeben.

308 Die Frage ausdiskutiert bei Vakalopoulos, *op. cit.*, Bd. I, S. 34 ff. Die umfangreiche Spezialliteratur zu dieser Frage bleibe hier ausgespart.

309 V. Babinger, *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.–15. Jahrhundert)*, Wien/München 1944, S. 46 ff., L. Jireček, *Geschichte der Serben*, 2 Bde., Gotha 1911–18, G. Ostrogorsky, »La prise de Serrès par les Turcs«, *Byzantion* 35 (1965) S. 302–319.

310 A. Gegaj, *L'Albanie et l'invasion turque au XV^e siècle*, Paris 1937, S. 25 ff.

Arbeitslosigkeit durch das ganze Reich, sondern unterband wahrscheinlich auch jedes kontinuierliche Brauchleben³¹¹.

Von den Bergen ergoß sich ein Strom von Arbeitssuchenden in die Städte, die im 16. und 17. Jh. rasch anwuchsen, und widmete sich hier hauptsächlich dem Handel und Gewerbe. Vlach, Griechen und Albanern verdingten sich als Saisonarbeiter auf den türkischen *çiftlik* in Makedonien, Thessalien, Zentralbulgarien und den transdanubischen Ländern³¹². Die Handelswege reichten bis nach Zentraleuropa³¹³ und der Mobilitätswinkel der nordepirotischen und westmakedonischen Maurergilden ist an der Verbreitungskarte des Volksliedes von Bau der »Arta-Brücke« abzulesen³¹⁴. Der florierende Handel mit Mitteleuropa und gewisse Manufakturbildungen in späteren Jahrhunderten konzentrierten in den makedonischen Städten einen gewissen Wohlstand, der eine bürgerliche Kaufmannschaft mit aufklärerischen Idealen hervorbrachte, eine Entwicklung, die erst die Terrorbanden der albanischen Söldner Ali Paschas gegen Ende des 18. Jh.s unterbrechen sollte³¹⁵. Die Handwerkerzünfte dieser Stadtkultur mochten für die komplexere und festlichere Ausformung der Zwölftenumzüge eine fördernde Rolle gespielt haben. Die Berggebiete waren von transhumanten Populationsschichten sowie Partisanen (Klephten), die zwischen

311 Zu den ökonomischen Verhältnissen in den Ruralzonen im 16. und 17. Jh. Vakalopoulos, *op. cit.*, Bd. II, S. 11–51. Das osmanische Steuersystem war dem byzantinischen nicht unähnlich (H. Inalcik, »The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation«, *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958*, München 1960, S. 237–242).

312 Vakalopoulos, *op. cit.*, Bd. II, S. 423 ff.

313 Als Transportmittel der Karawanen wurde neben dem Maultier auch das Kamel verwendet, so daß hier vielleicht das karnevalische Umzugstier (z. B. Steiermark) als reale Erfahrung anzusetzen ist. In Şibiu/Hermannstadt und Braşov/Kronstadt bildeten sich ab dem 16. Jh. eigene kleine, von den Habsburgern unterstützte Handelsgilden (*compagnies*), die von einem zwölfköpfigen Ausschuß und einem Vorsitzenden verwaltet wurden. Die Vermittlungsorgane zwischen Verwaltung und Mitgliedern wurden interessanterweise *kapetani* genannt; ein Steuereinheber trieb die Mitgliedsbeiträge ein; ein Verwaltungsausschuß wurde vom Kirchenvorsteher vereidigt; die Gilde achtete auch auf die Sitten der Mitglieder, verbot Glücksspiele usw. (N. Camariano, »L'organisation et l'activité de la compagnie des marchands Grecs de Şibiu«, *Balkanica* 6, 1943, S. 201–241, M. Dan/S. Goldenberg, »Marchands balkaniques et levantines dans le commerce de la Transylvanie aux XVIe et XVIIe siècles«, *Actes des Ier Congrès Internationale des Études Balcaniques* 3 (1969) S. 641–648 usw.). Sollte dieses streng gruppierte Zunftwesen in irgendeinem Zusammenhang mit der hermetischen Gruppenbildung der umziehenden *rogatsia*-Gruppen stehen?

314 Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, *op. cit.* Vgl. auch G. A. Megas, »Ο λεγόμενος κοινός βαλκανικός πολιτισμός«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 6 (1950/51) S. 297–324, bes. S. 300. Zur Geheimsprache dieser Mauergilden Ch. Rebelis, *Κοιτισιώτικα*, Athen 1953, S. 350–356. Zu den wandernden Zünften im allgemeinen E. Vourazeli-Marinakou, *Αι εν Θράκη συντεχνίαι των Ελλήνων κατά την τουρκοκρατίαν*, Thessaloniki 1950, S. 21 ff. Sollten wandernde Handwerker- und Arbeitergilden der späten Türkenzeit diese Masken-Umzüge zur Einhebung von Feiertagsgeldern veranstaltet haben? Eine solche – nach mitteleuropäischen Gegebenheiten – mögliche Auslegung bleibt aufgrund der Quellenlage aber Spekulation.

315 Vakalopoulos, *History*, *op. cit.*, S. 437 ff. Davon war das *paşalik* von Thessaloniki und Chalkidike (Bergbau) nicht betroffen.

Widerstandskämpfern und Räuberbanden anzusiedeln sind, bewohnt. Auch hier dürfte ein Strang der Brauchtradition, vielleicht primitiv-dämonischer Formen, weitergelebt haben, wie es sich etwa am Brauchleben der nomadischen Sarakatsanen ablesen läßt³¹⁶. Gewißheiten sind uns in beiden Fällen versagt. Die größte Entwicklung der südbalkanischen Volkskultur im 17. und 18. Jh. war, wie Kleidung und Architektur deutlich beweisen, an den Reichtum von Städten wie Moschopolis, Krušovo, Manastir (Bitola), Kozani, Siatistia, Kastoria, Grevena, Stromnitsa, Meleniko und die Bergbauggebiete der Chalkidike gebunden³¹⁷. In dieser Kulturschicht wird man auch die heute greifbaren Brauchformen anzusiedeln haben. Sollte etwas von den störenden byzantinischen Kalendenumzügen in den Städten überlebt haben, so ging es in den Ruralzonen mit der Einwanderung von Vlachen und Albanern schon in der Palaiologenzeit und mit der osmanischen Okkupation mit Sicherheit verloren. Diese heteroethnischen Adstratgruppen brachten ihr eigenes Brauchwesen mit, das sich von dem der Substratschicht nicht unbedingt wesentlich unterschieden haben muß³¹⁸. Symbiose und Vermischung der teilmobilen Bevölkerungsgruppen mit transhumanter Lebensführung in den südbalkanischen Montanzonen haben vermutlich zu verschiedenen Formen der theriomorphen Fellverkleidung während der Türkenzeit geführt, wie dies die extensive Viehwirtschaft und die Dämonenvorstellungen des Zwölfentertins nahelegen; eine solche Vermummungsform ist sogar mit steinzeitlichen Jagdattrappen verglichen worden³¹⁹. Die festliche und repräsentative Form des Umzugs als Schaubrauch wurde aber mit einiger Wahrscheinlichkeit in den makedonischen, epirotischen und thessalischen Städten des 17. und 18. Jh.s ausgebildet, als einiger Wohlstand und die begrenzte Lokalautonomie nach stolzer Selbstdarstellung verlangten. Diese Formen der prozessionalen festlichen Selbstdarstellung mögen – vor allem nach dem Ende der osmanischen Herrschaft, die in einigen Teilen des bezeichneten Gebietes bis ins 20. Jh. reichte – auf die dämonischen Burschenumzüge der Dörfer zurückgewirkt haben, so daß jener labile Zustand der Braucherscheinung zwischen Theriomorphie und Eumorphie, wie er uns in den Brauchbeschreibungen entgegentritt, erklärlich wird. In Anrechnung der Unterschiedlichkeit der lokalen Verhältnisse unter den langen Jahrhunderten der Türkenzeit

316 Dazu Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, *op. cit.*

317 A. Kyriakidou-Nestoros, »Γοπινιές φορεσιές της Μακεδονίας«, *Μικρά Μελετήματα*, Athen 1975, S. 141 ff.

318 Über das byzantinische Dorfleben allgemein können ja nur Vermutungen angestellt werden; vgl. die unterschiedlichen Ergebnisse bei G. Weiss, »Beobachtungen zur Sozialgeschichte von Byzanz«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) S. 3–25. Jetzt auch P. Schreiner, »Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse*, Jahrgang 2001, Nr. 9, S. 569–662 sowie als eigenständige Publikation, vgl. auch die Bibliographieergänzungen meiner Buchbesprechung in *Laographia* 40 (2004–2005) S. 813–826.

319 N. Kuret, »Zwei Boviden-Masken aus Valsavros Kupferstichsammlung«, H. Gerndt/G. R. Schroubek (eds.), *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. L. Kretzenbacher zum 60. Geburtstag*, München 1973 (Südosteuropäische Arbeiten 71) S. 53–59, bes. S. 54 ff.

und der Lückenbezirke im Quellenmaterial muß aber auch diese historische Zuordnung Hypothese bleiben.

IV.

Der Erfassung des rezenten Standes der Brauchübung diente eine Exploration am 31. 12. 1976 und 1. 1. 1977 in den Bezirk Elasson (Nordthessalien), in dem quellenmäßig auch nach dem Zweiten Weltkrieg starke Umzugstätigkeit nachgewiesen ist. Die Bevölkerung des kargen weiträumigen Berglandes südwestlich des Olymp-Massivs, neben den ansässigen Griechen und hellenisierten Vlachen auch ein Großteil Kleinasienflüchtlinge von 1922, betreibt neben der Viehzucht auch Tabakanbau in den Flußebenen des Titarisios und neuerdings durch Bewässerungsanlagen auch die Zucht von Mandelbäumen. Ein Großteil der ehemaligen Population ist nach Tirnavos und Larisa abgewandert oder arbeitet in Deutschland.

Bei einer Vorerkundung am Vorabend des Neujahrstages erfahren wir schon in Tirnavos, daß im Bezirk Elasson tatsächlich noch theriomorphe Neujahrsumzüge abgehalten werden, und zwar südlich der Bezirkshauptstadt mehr als nördlich davon, wo vielfach die Pontusgriechen überwiegen. Die Exploration ergab dann, daß die Umzüge in allen mündlichen Berichten greifbar sind, sich in den letzten Jahren aber im Zustande des Aussterbens befinden. Als Informationszentren dienten die jeweiligen Dorfplätze, wo die ärmlich gekleideten Männer in den Kaffeehäusern ringsum saßen und bei Raki und Kaffee die Mitternachtsstunde erwarteten. Die ersten Reaktionen auf die Frage nach dem Brauchvorkommen waren von einer gewissen Scheu gekennzeichnet³²⁰, die einer bereitwilligen Auskunftsfreude wich, sobald wir uns als aus der Hauptstadt kommend und an dem Brauch interessiert zu erkennen gaben³²¹. In den Dörfern Damasi, Amouri, Domeniko und Evangelismos südwestlich von Elasson konnten wir positive Erhebungen durchführen. Als beste Informationsspender erwiesen sich jeweils die Gemeinde- und Kirchenvorsteher sowie die Dorfkrämer.

In Damasi tanzten »früher« in alten Trachten gekleidete *tsoliades (kapetanaioi)* am Dorfplatz oder in den Kaffeehäusern in der Neujahrsnacht nach 12 Uhr und am Neujahrstag nach der Messe den Bändertanz. In Amouri war in Erfahrung zu bringen, daß die Männer sich in Männertrachten (*fustanelles*) und Frauentrachten verkleideten. Man tanze am Dorfplatz zu Instrumentenmusik und gehe auch in fremde Dörfer, sowie auch von dort andere

320 Die Aufzüge werden von den Lokalbehörden offenbar als lächerlich und einer Gemeinde unwürdig betrachtet; die Informanten versuchten auch immer wieder, die dämonisch-grotesken Elemente in ihren Berichten zu übergehen und strichen die schönen alten Trachten und Tänze heraus.

321 In einigen Fällen hielt man uns für Journalisten und bedauerte, daß wir nicht drei Tage früher angerufen hätten, man hätte den Umzug für unsere Photoapparate organisiert.

Gruppen kämen. Man gehe auch mit einer Büchse von Haus zu Haus und sammle für Kirche und Schule. Heuer (1976/77) sei der Umzug nicht zustande gekommen, weil sich die Burschen nicht darüber verständigt hätten.

In Domeniko, dem Hauptspielort dieser Umzüge, war vom Kirchenvorsteher zu erfahren, daß für die Durchführung des Brauches eine Erlaubnis der Bezirkshauptmannschaft vorliegen müsse, da eine Geldsammlung durchgeführt wird. Die Spielgruppe bestehe aus zwei Teilen: dem Bändertanz (*gaitanaki*) mit sechs Fustanellträgern und sechs »Mädchen«, und den »Dummköpfen« (*χαζοι*) mit dem Greisenpaar, dem Tanzbär und seinem Führer. Die Stange für den Bändertanz sei etwa 6m hoch, jeder Tanzende halte ein Band; die Bänder würden durch die Tanzbewegung zu einem kunstvollen farbigen Knoten verschlungen. Hier sei der beste Bändertanz des ganzen Gebietes zu sehen; man habe auch schon Vorstellungen in Katerini und Larisa gegeben. Leider würden diesmal am Neujahrstag nach der Messe nur die »Dummköpfe« zu sehen sein, da die Burschen sich nicht bereit erklärt hätten, den Tanz in den alten Trachten auszuführen, weil am Neujahrstag vormittags ein Fußballmatch angesagt sei.

In Evangelismos wird die Maskengruppe *logatsaria* genannt; sie besteht aus 15 Fustanellträgern und 15 »Mädchen« sowie den »Dummköpfen«: dem Greisenpaar, dem Tanzbär mit Führer und dem Arzt. Auch eine Scheinhochzeit wird gespielt. Am Neujahrmorgen, vor den Burschen, organisieren die Kinder einen Umzug in Gruppen zu fünf: ein *tsolias* (Bräutigam), eine »Braut«, ein »Araber« (*μασσαράς*), zwei Gabensammler, die Geld, Mais und andere Lebensmittel an sich nehmen. Nach Auskunft des Gemeindevorstehers findet der Umzug nicht mehr statt, weil die Trachten fehlen. Viele seien im Bürgerkrieg abhanden gekommen, andere habe man einem Filmproduzenten geliehen und nicht mehr zurückbekommen. Früher hätten diese Umzüge auch in Nachbardörfern bis zum Theophanietag gedauert; das gesammelte Geld sei für die Kirche oder Schule verwendet worden.

Am Neujahrmorgen besuchten wir wieder das Dorf Domeniko, um die Reste des stolzen Umzugsbrauches aufzunehmen. Die Maskengruppe bestand aus drei Personen, zwei Burschen und dem Kirchenvorsteher mit einer Pappschachtel mit Einwurfschlitze; man sammelte Geld für den Bau einer Kirche. Die Burschen stellten Tanzbär und Zigeuner dar: der eine in einem locker zusammengenähten Kostüm aus Schafhaar, mit einem Knoblauchgebilde am rechten Oberschenkel und einer kleinen Glocke in der linken Kniekehle, einem Strick um den Hals und einer Trompete in der Hand. Beim Gang von Haus zu Haus blies er schrill in die Trompete, während ihn der Bärenführer am Strick zog³²². Dieser, als Zigeuner etwas buntscheckig festlich gekleidet, ging mit geschwärztem Gesicht um, schlug die Trommel und führte den Tanzbären. Beide Verkleidungsfiguren dienten nicht mehr sosehr dazu, mit komischen oder grotesken Effekten Gelächter zu erregen, als viel-

322 Der Bursch bemühte sich auch nicht, die Tanzbewegungen des Bären nachzumachen. Das hätte früher ein dicker Mann besonders gut beherrscht, der aber jetzt in der Bundesrepublik arbeite. Für das Anfertigen des Bärenkostüms seien zwei Tage notwendig gewesen.

mehr Lärm zu machen, um die Annäherung des Kirchenvorstehers mit der Geldschachtel anzukündigen, der den Masken voranging. Einzige Zuschauer an diesem Vormittag waren denn auch nur einige kleine Kinder; die Dorfjugend befand sich durchwegs beim Fußballmatch.

Es ist mit einiger Gewißheit vorauszusehen, daß diese Brauchform in Kürze aussetzen wird, sollten nicht mit einer neuen Folklorismuswelle lokalpatriotische und ökonomische Interessen ins Spiel gebracht werden, wie dies vor allem in den größeren makedonischen Städten zur Steigerung des Binnentourismus der Fall ist³²³. Im vorliegenden Fall waren es nur die finanziellen Erwägungen des Kirchenvorstehers, die zur Brauchübung motivierten. Die männliche Dorfjugend hat ein anderes agonales Zeremoniell mit Gruppenidentifikation und »Verkleidung« gefunden, das einem gewandelten Mannes- und Kampfidéal besser entgegenkommt als der alte balkanpatriarchale Waffenheros: das Fußballspiel. Die Vereinsorganisation mit ihrem Veranstaltungsprogramm, ihren Symbolen, Pokalen, Fahnen und Spieldressen, dem ritualisierten Verhalten während des Spielablaufs, der intensiven Kommunikation und Geselligkeitsfreude unter Ausschluß der Frauen am Stammtisch und im Kaffeehaus, dem Initiationsritus der Vereinsaufnahme und den Geschicklichkeitsprüfungen in den ersten Spielen usw. bieten befriedigendere Identifikationsmöglichkeiten an sowie die Chance, zum (in den Sportzeitungen) besungenen Volksheros zu werden: dem Fußballhelden.

Eine Betrachtung der heutigen Dorfkultur im Südbalkanraum wird die überragende Bedeutung des Fußballs für den Burschenbrauch nicht übersehen können. In diesem Sinne gehört die burschenbündische Festaktivität der maskierten Zwölftenumzüge zum Teil schon der Geschichte an.

323 In Siatista und Kastoria, in Nikisiani sowie in den Dörfer Monastiraki und Kali Vrysi im Bezirk Drama wurden die Umzüge vom Fernsehen aufgenommen. Eine rezente Brauchstudie über die Theriomorphieverkleideten im ostmakedonischen Nikisiani gesteht aber ein, daß die Existenz der Brauchübung nur dem Verein der »Nikisianer in Thessaloniki«, also einer urban gesteuerten Organisation, zu verdanken sei (Papafentidou, *op. cit.*, S. 390 ff.). Zur rezenten Situation vgl. die Arbeiten von G. N. Aikaterinidis, »Εθιμολογικά της αποκριάτικης περιόδου στον βορειοελλαδικό χώρο«, *Σερραϊκά Χρονικά* 16 (2007) S. 189–210, »Αράπηδες«, *ένα ενετηριώ δρώμενο στο Μοναστηράκι Δράμας*, Drama 1998, *Δρώμενα Θεοφανείων στην Καλή Βρώση Δράμας*, Athen 1995, *Γιορτές και δρώμενα στο νομό Δράμας*, Drama 1997.

Frauenbrauch

ALTERSSOZIOLOGISCHE BETRACHTUNGEN ZU DEN EXKLUSIV FEMININEN RITEN SÜDOSTEUROPAS

Volkskulturen mit ihrem hohen Ritualisierungsgrad des Kulturfeldes¹ geben im allgemeinen ein dankbares Anwendungsfeld ab für die soziologische Rollentheorie². Die Ausdefiniertheit des Weltbildes, die bis ins Detail geregelte Alltagswelt, die rituelle Bewältigung der Festzyklen und der Krisenmomente des Lebens wie Geburt, Hochzeit, Krankheit und Tod, lassen das Dasein geordnet erscheinen, ohne Zweifel über Pflichten und Rechte jedes Einzelnen in jeder konkreten Situation. Insofern stellt jede soziale Rolle tatsächlich ein durchstrukturiertes Set von Verhaltensvorschriften dar, die für den Inhaber der sozialen Rollenposition absolut verbindlich sind. Rollenkonflikte, Rollenverweigerung, Rollenspiel als bewußter Täuschung der Umwelt, um den negativen Sanktionen des abweichenden Verhaltens zu entgehen, (oder gar neue Rollenkreation), wie sie für pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart so charakteristisch sind, sind eher selten, fraglose Rollenidentifikation schon während der Enkulturations- und Sozialisationsprozesse des Pubertätsalters ist die Regel. Die alternativlose Eindimensionalität der Rollenvorlagen resultiert aus den Überlebensstrategien der Mikrosozietät, die ihrerseits von historischen, wirtschaftlichen, geographischen und klimatologischen Gegebenheiten determiniert sind.

Elementare Rollenvorlagen wie die geschlechtsspezifischen Rollen von Mann und Frau können dabei in ihren normativen Setzungen weiträumigen translokalen Charakter annehmen. In der vergleichenden Balkanologie ist das Schlagwort von der balkanischen Patriarchalität geprägt worden, die tatsächlich in ihren Grundzügen in weiten Teilen des südosteuropäischen Raums eine gewisse beschränkte Variabilität und eine eher stabile Typologie aufweist³. Ähnliches gilt für die Frauenrollen und ihre rituellen Manifestationen, für die

-
- 1 Der hohe Ritualisierungsgrad eines Kulturfeldes, in der Terminologie von Weidkuhn, führt zu einer Reduzierung der Adiaphora und einer Ausdefinierung und Durchstrukturierung der gesamten Lebenswelt; nichts bleibt dem Zufall und nur wenig der freien Entscheidung überlassen (P. Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung*, Basel 1965).
 - 2 B. J. Biddle/E. J. Thomas, *Role theory: Concepts and research*, New York 1966, O. Claessen, *Rolle und Macht*, München 1968, R. Dahrendorf, *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorien der sozialen Rolle*, Köln/Opladen 1970⁹, H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Wiesbaden 1978³ usw.
 - 3 Das gilt vor allem für die ältere Literatur, z. B. J. Cvijić, *Le péninsule balkanique*, Paris 1918, G. Gesemann, *Heiroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*, Berlin 1943, aber auch neuere Literatur wie J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963, C. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame*.

die ältere Volkskunde in Anlehnung an den ideologiebeladenen Begriff des »Männerbundes«⁴ den ungeschickten und fast misogynen Ausdruck »Weiberbund« kreierte hat⁵. Dabei geht es bei den exklusiv femininen Riten und Bräuchen des Balkanraums keineswegs nur um Hexenspuk und Walpurgisnacht-Treiben. Diese typologische Vergleichbarkeit in ihrer Teilhomogenität über größere Regionen hinweg hat ihre historische Dimension: sie beruht auf intensiver Kulturinterferenz als Produkt ständiger Populationsverschiebungen im balkanischen Raum seit spätbyzantinischer Zeit. Erst die Kulturumbrüche im Balkanraum seit der Zeit der Staatenbildung im 19. Jh. sprengen die geschlossenen Normsysteme der traditionellen türkenzeitlichen Volkskultur auf und machen die überlieferten Rollenmuster, als nun hinterfragbar, fragwürdig und überholt, bewußt und änderbar. Diese Entwicklung ist an der rezenten Problematik der Frauenrolle in den Agrarräumen und der Stadtkultur besonders gut abzulesen⁶. Zu den historischen Komponenten der relativen Stabilität der Rollenvorstellungen tritt noch die rituelle Inflexibilität und mythologische Überhöhung im Bereich der Brauchhandlungen.

Anthropologische Studien der letzten Jahrzehnte legen den Schluß nahe, – etwas was der gelebten Empirie ohne weiteres einsichtig ist – daß das Bild von der hierarchisch struk-

The Values of Mediterranean Society, London 1965, J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964, E. Friedl, *Vasilika. A village in modern Greece*, New York 1965, G. B. Kavadias, *Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965, St. Damianakos (ed.), *Aspects du changement social dans la campagne grecque*, Athènes 1981 (mit weiterer Literatur) usw.

- 4 Vgl. H. Schutz, *Alterklassen und Männerbünde im Kult*, 1902, L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweiben und Männerbünde*, Bühl 1927, O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1. Bd., Frankfurt 1934, R. Stumpf, »Der Ursprung des Fastnachtsspiel und die kultischen Männerbünde der Germanen«, *Zeitschrift für Deutschkunde* 48, S. 286 ff., R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, Kassel 1936 usw.
- 5 R. Wolfram, »Weiberbünde«, *Zeitschrift für Volkskunde* 4 (1933) S. 137–146. Für die Balkanologie vgl. N. Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frauen«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (Basel 1972/73) S. 334–347.
- 6 In Auswahl: M. H. Clark, »Variations on Themes of Male and Female: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece«, *Women's Studies* 10 (1983) S. 117–133, J. Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, M. Doumanis, *Mothering in Greece: From Collectivism to Individualism*, New York 1983, J. Dubisch, »Greek Women: Sacred or Profan?«, *Journal of Modern Greek Studies* 1/1 (1983) S. 185–202, D. Burkhart, »Die soziale Stellung der Frau auf dem Balkan und ihre Manifestation im semantischen Feld »Heiraten« sowie einigen Komplementärfeldern«, *Zeitschrift für Balkanologie* 20 (1984) S. 41–72, S. P. Allen, »Femal Inheritance, Housing and Urbanization in Greece«, *Anthropology* 10/1 (1986) S. 1–18, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, E. Varikas, *Le revolte des dames: Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce au 19e siècle (1830–1907)*, Lille 1988, M. Sarris, »Death, Gender and Social Change in Greek Society«, *Journal of Mediterranean Studies* 5/1 (1995) S. 14–32, F. Tsibiridou, »Women's Alterity in Cultural Constructions of Identities: A Case Study from Greek Thrace«, *Mediterranean Journal of Human Rights* 1/2 (1997) S. 217–237, H. Paxson, *Making Modern Mother: Sex, Gender and Ethic in Urban Greece*, Berkely 1998, R. Hirschon, *Women and Property – Women as Property*, New York/London 1984 usw. Vgl. auch den Abschnitt »Women, role and status« in der Bibliographie von W. Puchner (with the collaboration of M. Varvounis), »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. First part«, *Laographia* 40 (2004–2006), S. 545–773, bes. S. 688 ff. (auch »Family, Gender, Ritual Kinship« S. 679 ff.).

turierten Patriarchalität der traditionellen Mikrogruppe der Dorfbewohner zu eindimensional ist, um der greifbaren Wirklichkeit zu entsprechen (intersexueller Antagonismus, der sich nur auf dem Feld der Familienehre neutralisiert, die Beschränkung des femininen Aktionsradius auf die Privatsphäre, Haus und Haushalt, Nachbarschaft, die weibliche Lebenszielvorstellung maskuliner Polyteknik – Kinderlosigkeit als Rollenverfehlung usw.). Vor allem die Studien von R. und E. Blum zu heilmagischen Narrationen sind zu dem bemerkenswerten Ergebnis gelangt, daß dem offiziellen patriarchal-autoritären Wertsystem, das sich in der Welt des Kaffeehauses, der Jahrmärkte, der Lokalpolitik usw. manifestiert, ein zweites, verdecktes und verstecktes Wertsystem zugrundeliegt, ein heilmagisch-religiöses, das zur Gänze in den Händen erfahrener alter Frauen liegt und in Krisenperioden des Lebens zum Tragen kommt: Geburt, Krankheit und Tod, Heilwissen und Volksmedizin, Metaphysik und Lebenspraxis, wie sie sich in der oralen Kulturüberlieferung in Erzählung und Sprichwort manifestiert⁷. Dies ist die Welt von Haus und Hof, Brunnen, Kirche und Friedhof. Nimmt man nun mit Eliade an, daß auch der Jahreslaufbrauch krisenhafte Übergangszeiten (sowohl kalendermäßig wie epochenmäßig) deckt⁸, so nimmt es nicht mehr wunder, daß Teile desselben ausschließlich von »Weibern« geübt werden, und zwar nicht bloß im Sinne der »Verkehrten Welt« des Karnevals⁹, sondern in reell gemeinter Exklusivität. Im Zentrum aller Brauchhandlungen steht in irgendeiner Form die gefährdete und zu sichernde Fertilität, handelt es sich doch um die weibliche Fekundität oder den Ernteertrag. Nach Maßgabe der Epochenfixiertheit der Brauchaktionen geht es mehr oder weniger um die jeweilige Phase des Vegetationszyklus, wobei die kritischste Phase in den Frühlingsabschnitt fällt. Die unmittelbaren Brauchanlässe sind meist durch das Heortologion, den Festkalender der orthodoxen Kirche fixiert¹⁰. Die wichtigsten Frauenfeste fallen im südbalkan-mediterranen Raum auf den 8. Januar (Hl. Domnike), den Samstag vor dem Palmsonntag (»Lazarussamstag«), diesen selbst, auf den 1. Mai, den 24. Juni (Hl. Johannes) und den 14. September (Tag der Kreuzerhöhung)¹¹.

Doch zurück zu den Rollennormen: im Zentrum aller Überlebensstrategien steht immer die Mutterschaft; dies wird an der sozialen Achtung, die die Maternität, unter Präferenz der maskulinen Teknogonie (was sich in der Wertschätzung der *agoromana*, der Mutter von Söhnen, niederschlägt), im sozialen Rahmen der Dorfgruppe genießt, au-

7 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.

8 M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, S. 438 ff.

9 Über die antiken Ursprünge dieser Vorstellung H. Kenner, *Das Phänomen der Verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt 1970.

10 Mit Ausnahme des Regenbittganges und des *zafiris*, die keine religiöse Anlässe besitzen. Manche dieser paganen Formen sind in das christliche Brauchtum eingedrungen (vgl. W. Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997).

11 Daneben in zweiter Linie noch Neujahr, 25. III. (Mariä Verkündigung), die Ostertage und Pfingsten.

genfällig. Die potentielle Fekundität der Mädchen wie die reale Fertilität der Frauen hat demnach normregulierende Bedeutung in der Konzeption femininen Rollenverhaltens; die pejorative Attitüde gegenüber der Altjungfernschaft (Rollenverweigerung), der Sterilität (Kinderlosigkeit als Rollenverfehlung) und des Witwentums (vor allem ohne Nachkommenschaft, als verspielte, ausgespielte Rolle) ist in diesem axiologischen Koordinatensystem rund um die Frau erklärlich. Derart wird auch deutlich, daß Sexualität *per se* kein erwünschtes Verhalten ist, sondern Zeichen von Stupidität und der Groteskkomik der mangelnden Triebbeherrschung¹²; die Verspottung dieses Verhaltens reicht von den karnevalesken priapischen *gamotragouda*¹³, die z. T. harten Porno bringen, bis zu den Sprichwörtern über die lüsterne Alte und die gerontalen Sexszenen in den improvisierten Karnevalszenen der Landgebiete¹⁴.

Diese maternitätszentrierte Normachse der Frauenrolle in der traditionellen Volkskultur des balkan-mediterranen Raums ist nicht nur dem alltäglichen Rollenverhalten zu entnehmen, sondern auch in den rituellen Festzyklen evident, an denen nur Frauen oder Mädchen teilnehmen. Solche öffentliche, exklusiv feminine Riten finden, wie erwähnt, vor allem im Frühlingsabschnitt mit mehr oder weniger intensiver Fertilitätssymbolik statt¹⁵. In einer altersschichtenspezifischen Behandlung stellt vor allem die Hochzeit des Mädchens die entscheidende Zäsur dar, wo es aus seiner sozialen »Präexistenz« als Unperson heraustritt und eine Rollenposition in der Sozietät einnimmt, d. h. eine Funktion in der übergreifenden Überlebensstrategie der Dorfgruppe. An diesen Status paradiesischer Asozialität knüpfen sich viele Rechte und keinerlei Verpflichtungen. Die Brauchträgerkategorie »Kleines Mädchen« ist daher auch nicht streng geschlechtsbezogen und zum sexuslosen Begriff des »Kindes« hin offen. Die »Hochzeitslamentationen«, die von der Braut gesungen werden, trauern diesem Status nach, und der der Verheiratung zustimmenden Mutter wird in unverhüllter Weise vielfach Verrat an der Tochter vorgeworfen¹⁶.

Die Geburt einer Tochter gilt im allgemeinen als ein kleines Unglück. Der griechische Dichter A. Papadiamantis beschreibt in seiner Novelle »Die Mörderin« eine alte Hebamme, die weibliche Neugeborene heimlich umbringt und glaubt, damit der Welt und den Mädchen selbst etwas Gutes zu tun¹⁷. Dies hängt z. T. mit der wenig attraktiven Frauenrolle

12 Dazu W. Puchner, »Schwank und »Pornographie« im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 213 ff.

13 Z. B. M. Lelekos, *Παράπειρα*, Athen 1868, M. Michail-Dede, *Το Άσεμνο – Ανέργο – Υβριστικό στο Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Athen 1991.

14 Z. B. K. Romaios, »Αποκορύφω«, *Περιοχητική* 14 (1960) S. 24 f.

15 Zum neugriechischen Jahreslaufbrauchtum ausführlich W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde Bd. 18).

16 G. Saunier, *Les chansons de nocés à thèmes funebres. Recherches sur la famille et la société grecques*, Paris 1968.

17 A. Papadiamantis, *Η Φόνισσα*, Athen 1903. Französische Übersetzung M. Saunier, *Les petites filles et la mort*, Paris 1976.

zusammen, aber vor allem mit den in der Geschichte allerdings stark schwankenden Mitgiftverpflichtungen der Familie¹⁸ sowie dem Risiko, das der Virginitätswang der geltenden Ehrvorstellungen für junge Mädchen in unsicheren Zeiten darstellt. Diesen Risiken und Belastungen wird durch die Institution der Frühehe oder Frühverlobung begegnet, die im allgemeinen mit der Geschlechtsreife der Mädchen (also etwa 12 Jahre) einsetzt, aber auch als Kleinkindverlobung praktisch von der Wiege weg nachgewiesen ist¹⁹. Von offiziell kirchlicher Seite waren solche Praktiken nicht gern gesehen; sie stellen auch nicht die Regel dar.

In den Ansingeliedern der Festumzüge der orthodoxen Heortologie, die sich an einzelne Familienmitglieder wenden²⁰, wird die Kategorie »Kleines Mädchen« von der Kategorie »heiratsreife Tochter« unterschieden²¹. Mit dem Einsetzen der Menstruation (also der potentiellen Fekunditätsperiode) endet die paradisische Asozialität des Kindesalters, das keine prägnanten geschlechtsspezifischen Rollenvorschriften kennt; die Mädchenrolle ist gekennzeichnet von einer Reihe von Restriktionen, strengem Verhaltenscode, Beschränkung der Bewegungsfreiheit, Aussteuerproduktion usw., alles hinorientiert auf die kommende Hochzeit. Das erste öffentliche Auftreten bei den rituellen Mädchenumzügen erfolgt unter den kritischen Blicken der älteren Dorfbewohner und ist willkommenen Anlaß für Heiratspekulationen. Virginität, Schönheit, potentielle Fekundität, somatische Robustheit, Geschicklichkeit in Lied, Tanz und Handarbeit (Tracht, Tücher) sowie die Aussteuereinschätzung spielen hier selektive Richtpunkte. Die altersspezifische Schichtung der Brauchträgergruppe reicht etwa vom 12. bis zum 16. Lebensjahr, in besonderen Fällen aber auch bis zum 20. Lebensjahr²². Neben diesen Auftritten auf der Bühne der Öffentlichkeit gibt es auch Mädchenriten, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit begangen werden, wie Idolbestattungen, die dem Einlernen der Lamentationen und Threnosattitüden dienen (neben dem vermeintlichen magischen Zweck der Handlung). Manche dieser Riten, wie die Lazarusumgänge, zeigen auch Spuren latenter Initiationsfunktion (Absonderung von der Familie und der übrigen Gesellschaft, Unterweisung, Prüfung) und sind häufig mit verschiedenen Formen von Heiratsorakeln verwoben²³.

Die altersmäßige Trennung der »Großen Mädchen« von den kleinen ist nicht grenzscharf zu ziehen, auch treten häufig kombinierte Formen auf, wo das Kind im Mittelpunkt steht. Charakteristisch ist für diese Altersgruppe, daß den Mädchen oft in streng rituali-

18 Dazu z. B. E. Friedl, »Some Aspects of Dowry and Inheritance in Boeotia«, *Mediterranean Countrymen*, *op. cit.*, S. 113 ff. Vgl. zur Bibliographie Puchner, »Greek folk culture«, *op. cit.*, S. 679 ff. (Nr. 1371–1479).

19 E. Thanatsis, *Αρθρωμένες και γάμοι μικρής ηλικίας*, Athen 1983 (mit weiterer Literatur).

20 W. Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 169–196.

21 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 148 ff. (mit weiterer Literatur).

22 Zum tatsächlichen Heiratsalter, Thanatsis, *op. cit.*, und N. Politis, »Ο γάμος παρά τοις νεωτέροις Έλλησι«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 3 (Athen 1930), S. 232 ff.

23 Dazu ausführlich W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Probleme und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/87 (1978) S. 17–40.

sierter Form ein männlicher Beschützer, ein junger Bursche in der Fülle seiner Kraft und Männlichkeit zugesellt wird, so daß sich der Umzugsbrauch als Kontaktfläche potentiellen Kennenlernens der Jugendlichen erweist²⁴. Die doppelte Präsentation des Nachwuchses vor den einzelnen Familien reicht so weit, als die Heiratsinteressen (Radius der Endogamie) reichen: eine oder mehrere Kommunitäten (Mikroregion)²⁵. Die Brauchübung durch fahrende Zigeunermädchen ist eher eine Ausnahme²⁶. Die Grenze zu den Frauenbräuchen läßt sich durch den gegebenen Statuswechsel der Verehelichung ziemlich scharf ziehen. Durch die Dysfunktionierungs- und Infantilierungsprozesse, wie sie für die Regressionsphasen der Volkskultur typisch sind, wenn sich Verschwundenes und Abgekommenes noch eine zeitlang in Kinderbrauch und Kinderspiel weitererhält, finden sich auch Frauenriten im Kreise der Mädchen. Die Altersdifferenzierung in der Kategorie der unverheirateten Mädchen ist bei den Lazarusumzügen besonders ausgeprägt: hier kommt es zu Parallelscheinungen am *sabbato ante palmas*, wo in den elaborierten Formen des Umzugs jede Altersstufe ihren eigenen Sammelumzug vornimmt²⁷. An den »Heischegängen« der Lazarus- und Palmsonntags-*kalanda* nehmen, je nach Ausprägung, kleine und große Mädchen teil. Die Mädchen in der Festtracht singen die Lazaruslieder sowie panegyrische Ansingelieder, in Bulgarien und den ehem. jugoslawischen Landschaften auch Frühlings- und Liebeslieder²⁸, tanzen, tragen einen blumengeschmückten Korb für die Eier herum, oder auch eine Lazaruspuppe, die als Kleinkind gewiegt wird. Die Ausschließlichkeit der Mädchen als brauchexekutierende Organe wird sekundärätiologisch damit begründet, daß Lazarus nur Schwestern hatte²⁹. Doch dazu noch in weiterer Folge.

Bei den Ritualen, an denen ausschließlich Frauen teilnehmen, steht die sexuelle Fekundität sowie die Mutterschaft im Mittelpunkt. Bei den ausgeprägtesten Formen ist nicht nur die Virginität ein ausschließender Grund der Partizipation, sondern auch die Sterilität oder Kinderlosigkeit³⁰. Das Bild dieser Riten widerspricht dem Frauenbild der offiziellen patriarchalen Werthierarchie, dem eines fürsorgenden milden Matronentums, wie es dem sakralen Prototyp der Heiligen Familie nachgebildet sein soll³¹; es ist charakterisiert von

24 Darauf wird in manchen Studien eigens hingewiesen.

25 Hier bleiben freilich die Auswanderungs- und Gastarbeiterwellen unberücksichtigt, die die zonenregionale Endogamietendenz späterhin aufgelöst haben (D. G. Tsoumis, *Μορφολογία της νεοελληνικής κοινωνίας*, Athen 1971).

26 Beispiele für Thrakien und den Zentralbalkan in K. Chourmouziadis, »Γραφήλι (Πετροχώρι) της επαρχίας Μετρώων«, *Θρακικά* 9 (1938) S. 310–362, bes. S. 316 und A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914, S. 132 u. a.

27 So etwa in Griechisch-Makedonien (K. E. Siampanopoulos, *Οι Λαζαρίδες*, Thessaloniki 1973).

28 Zu den verschiedenen Liedformen W. Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) S. 81–126.

29 Z. B. L. M. Arnott, »Σάββατο του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 58 (1956) S. 562–566.

30 Zum Beispiel beim Hebammenfest am 8. Januar (dazu G. A. Megas, »Εθίμα της ημεράς της μαμμής«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7, 1952, S. 3–27).

31 Dazu besonders J. K. Campbell, »Honour and the Devil«, in: *Honour and Shame, op. cit.*, S. 139 ff. und C. G. Peristiany, »Honour and Shame in a Cypriot Highland Village«, *ibid.* S. 171 ff.

»chthonischen« und latent orgiastischen Zügen³². Diese »mänadische« Attitüde trägt ihr Telos allerdings nicht in sich, sondern ist wieder auf das Gebären zurückbezogen; manche Loblieder der *kalanda* preisen jene Mutter glücklich, die Sohn und Tochter besitzt³³; generell steigt das Ansehen der Frau, je mehr Kinder sie besitzt, mit Präferenz des maskulinen Elements³⁴. Der feminine Reduktionismus auf die Mutterschaft, für den Sexualität für sich grotesk ist³⁵, zeigt schon an, daß der »Frauenbund«, wie er hier gefaßt ist, keine libertäre Emanzipation über die Patriarchalität hinaus anstrebt (obwohl solche rezenten Weiterentwicklungen durchaus nachzuweisen sind), sondern nur eine libertaristische Komplementärform im Rahmen desselben darstellt. Die historische, oder besser a-historische Dimension matriarchaler Herrschaftsformen anzusprechen, geht heute nicht mehr an³⁶. Die »frauenbündische« Organisation ist daher temporär und thematisch stark begrenzt, keine dauerhafte, sondern erst durch den Anlaß aktualisierte Institution, die überlieferte Sicherungsstrategien der Fertilität, die Förderung und Erhaltung von Leben, in Wissen und Praxis zu tradieren und anzuwenden zur Aufgabe hat. Ihre Fähigkeit, neues Leben in die Welt zu setzen, sichert der Frau die Beziehung zu den Elementen alles Lebendigen, Erde und Wasser, und zum Zyklus alles Lebenden, Geburt, Tod und Wiedergeburt³⁷. So spielen auch die Frauen die Hauptrolle in den Auferstehungsvorgängen der Osterzeit sowie im Frühlingsbrauch und in der Regenmagie.

In besonderem Maße aber verwalten die alten Frauen die Anfangs- und Endzeiten des Lebenszyklus. Jenseits der weiblichen Fekunditätsphase befindlich, haben sie den Normen der Sozietät ihren Tribut gezollt (Teknogonie) und sind aufgrund ihrer Erfahrung und ihres Heilwissens unentbehrlich. Analog ihrer Wertschätzung gesteht ihnen ihre gesellschaftliche Position weitgehende Freiheiten zu; sie werden in hohem Maße zu Kulturträgern und sorgen für die orale Tradierung von Werten und Mythen, wobei manchmal die mittlere Generation übersprungen werden kann³⁸. Diese außerordentliche Funktion für die Intaktheit und Kontinuität der Volkskultur kommt im Jahreslaufbrauchtum nicht so sehr zum Ausdruck, da die Grenze zur Kategorie der »Frau« hin auch überaus fließend ist: dieselben Funktionen können schon von der erfahrenen Frau mittleren Alters erfüllt

32 R. u. E. Blum erklärten dasselbe Phänomen bei heilmagischen Narrationen als Artikulation von Wunschträumen in einer Fluchtwelt vor dem erdrückenden patriarchalischen System (Blum, *The Dangerous Hour*, *op. cit.*, S. 171 ff.).

33 Z. B. E. Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρωσσός)*, Athen 1939, S. 191.

34 Die idealtypischen Normen dieser Lieder entsprechen freilich keiner einlösbaren Wirklichkeit mehr, da sich Familienplanung auch auf dem Lande durchgesetzt hat und die Geburtenrate unter zwei Kindern liegt (Tsaousis, *op. cit.*, S. 17 ff.).

35 Vgl. wie oben.

36 Zur Problematik allgemein E. Fromm, »Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart«, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1970, S. 71 ff.

37 Z. B. E. Neumann, *Zur Psychologie des Weiblichen*, München o. J.

38 Zum Kulturtransfer Großmutter – Kind Blum, *The Dangerous Hour*, *op. cit.*, S. 171 ff.

werden; überdies ist das Klimakterium ein sozial irrelevantes Scheidungskriterium, da sich viele Frauen auch bei noch bestehender Fekundität den Gefahren einer Schwangerschaft nicht mehr aussetzen. Das Wertgefälle zur mittleren Lebensperiode ist graduell gestaffelt und auch von der einzelnen Persönlichkeit (Idealrealisierung) abhängig. Das Prädikat der ehrwürdigen Matrone ist daher nur bedingt vom tatsächlichen (hohen) Alter abhängig.

Der Zeitraum, auf den sich die im weiteren folgenden Quellen erstrecken, reicht von etwa 1880 bis 1920, seltener bis in die jüngere Vergangenheit. Es handelt sich zum Teil auch um bisher nicht veröffentlichte Quellen³⁹.

I. KLEINE MÄDCHEN

I.1 Lazarus- und Palmsonntagskalanda

Während die Neujahrs- und Zwölftenumzüge fast durchwegs von der männlichen Jugend durchgeführt werden⁴⁰, steht die Auferweckung des Lazarus (Palmsamstag) und der Einzug in Jerusalem (Palmsonntag) unter den Ägiden der Jungfrauen⁴¹. Das bei dem Umgang von Haus zu Haus gegen eine Gabenspende gesungene Lied beschreibt die Ereignisse der Hl. Schrift getreu vom Einzug Christi in Bethanien bis zur neugierigen Frage der Menge, was der auferstandene Lazarus im Hades gesehen habe, worauf dieser mit einer stereotypen Unsäglichkeitsformel antwortet; es folgen entweder panegyrische Liedteile auf Familienmitglieder⁴² oder Gabenforderung und Glückwunsch. An den »Heischegängen« können auch größere Mädchen teilnehmen, doch kommt es bei der infantilen Exekutionsform zu

39 Zur Zitationsweise der Handschriften: LA bezeichnet Sammelhandschriften des Forschungszentrums für griechische Volkskunde (Laographie) der Akademie Athen, LS die Sammelhandschriften des Seminars für griechische Volkskunde an der Universität Athen.

40 Vgl. das vorige Kapitel. Exklusive Mädchenumzüge zu diesem Zeitpunkt erfolgen nur auf der Insel Kastellorizo, nahe der kleinasiatischen Küste (Anonymus, »Πρωτοχρονιά στο νησάκι μας«, *Η Μεγίστη* 27, 1939/40, S. 7f.). In Sinope an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste wirft ein Mädchen im Hause von Verwandten einen Lorbeerzweig ins Feuer und bekommt dafür eine Orange, gespickt mit einer Münze. Dieser mantische Bauch wird normalerweise von Knaben ausgeführt (G. A. Megas, *Ελληνικά εορτάι και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 55 ff.).

41 Ausnahmen davon sind eher selten. So ziehen etwa in Maniaki in der Peloponnes arme Frauen herum und singen das Lazaruslied gegen eine Geldgabe (LA 1508, S. 39); in Tsakili in der heutigen Europäischen Türkei übernimmt ein verkleidetes Zigeunermädchen diese Aufgabe (Chourmouziadis, *op. cit.*, S. 316), in Pasa in der Peloponnes kommen Frauen aus Mani mit einem lorbeerbesetzten Holzkreuz und singen die *kalanda* (LS 1441, S. 49). In diese Fällen ist die bloß pekuniäre Finalität des Umgangs ganz deutlich.

42 Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 169 ff. Zu den Lazarusliedern ders., »Südosteuropäische Versionen des Liedes von »Lazarus redivivus«, *op. cit.*, und »Das griechische Lazaruslied. Vom religiösen Erzählgedicht zum gesungenen Gabenbittlied«, *ibid.* S. 125–168.

keiner zahlenmäßigen Beschränkung. Die *pompe* kann schon am Freitag stattfinden⁴³ oder auch mit den Umzugsbräuchen des Palmsonntags zusammenfallen⁴⁴. Die Mädchen tragen dabei häufig die Festtracht⁴⁵, schwingen Tücher und tanzen⁴⁶ oder halten einen blumengeschmückten Korb in Händen⁴⁷ oder eine auf verschiedene Weise geformte Lazaruspuppe⁴⁸, die manchmal wie ein Kleinkind im Arm gewiegt wird⁴⁹ (Abb. 18). In den Korb wird zuweilen schon vor dem Umzug ein Ei gelegt, damit es sich durch die Geschenke (ungefärbte Eier) vermehre⁵⁰. Die Ausschließlichkeit der Mädchen als Brauchausführende wird dadurch erklärt, daß auch Lazarus nur Schwestern hatte⁵¹. In Analogie zur Auferstehung

43 Zum Beispiel in Kastri in der Provinz Phthiotis (LS 1351, S. 27).

44 Z. B. in Balafsa im Raum Thessaloniki, wo aber das eigentliche Lazaruslied schon verlorengegangen ist (N. B. Kosmas, »Λαογραφικά της Μπαλάφτσας«, *Μακεδονικά* 6, 1964/65, S. 211–236, bes. S. 226). Die terminbezogene Nähe läßt beide Brauchkomplexe häufig zusammenfallen: so ziehen die Mädchen manchmal schon am Samstag mit Lorbeerzweigen (Palmzweigen) um (z. B. in Mileai in Thessalien, LS 1825 a, o. S.) und singen das Palmsonntagslied (es weist in den meisten Fällen bloß auf den kommenden Ostersonntag hin, z. B. E. Kalokardou, »Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακιού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσσαρού* 13, 1946/47, S. 129–192, bes. S. 158).

45 Z. B. in den thrakischen Umzugsformen (E. Grammatikoglou, »Λαογραφικά Πυθίου Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 43, 1969, S. 180–203, bes. S. 196).

46 Kosmas, *op. cit.*, S. 226.

47 Der Korb wird mit verschiedenen Frühlingsblumen, gefärbten Papierbändern u. a. geschmückt und dient gleichzeitig als Behälter für die entgegengenommenen Gaben. Als zentrale Brauchlandschaften dieser Form darf man Thessalien und die südlich anschließenden Kernprovinzen Griechenlands von Ätolien bis Attika ansehen. Einige Beispiele: für Rumelien G. Anagnostopoulos, *Λαογραφικά Ροίμης*, Athen 1955, S. 56 ff., für Megara D. Sakkas, *Κοινωνιογραφία Μεγάρων*, Athen 1966, S. 169, für Karoplesi im Bezirk Eurytanien D. St. Tolis, *Το χωριό Καροπλέσι και η περιοχή Αγράφων*, Thessaloniki 1969, S. 199, für Polyneri im Bezirk Larisa LS 1407, S. 74., für Ano Lechonia im Bezirk Trikala LS 1518, S. 144 f., für Agioi Theodoroi ebd. LS 1667, S. 151 ff., für Malakasi ebd. LS 1836, S. 61, für Trikala LA 1976, S. 60 f. usw.

48 Diese Form der körperlichen Darstellung des Wiedererstandenen und seine Umführung durch kleine Mädchen ist in fast ganz Griechenland anzutreffen (Megas, *Ελληνικά εορτά, op. cit.*, S. 140 ff.). Zur gleichen Zeit werden auch menschenförmige Gebäckbrote gebacken, die den Namen Lazarus tragen.

49 Die Vorstellung des wiedererweckten Lazarus als Kleinkind (obwohl er nach der Legende im Alter von 30 Jahren starb), dürfte auf den ikonographischen Darstellungstyp Η Έγερσις του Λαζάρου zurückzuführen sein, der dem *Dodekaeortion*-Zyklus angehört und in fast jeder orthodoxen Kirche zu finden ist, wo Lazarus als eine in Leinentücher und Bänder hilflos eingewickelte Mumie erscheint. Dieser Mumientyp ist schon auf frühchristlichen Katakomben- und Sarkophagdarstellungen anzutreffen (A. Pératé, »La Résurrection du Lazare dans l'art chrétien primitif«, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 1892, Suppl. offert à J. B. De Rossi, S. 272–279). Zur Entwicklung des ikonographischen Typs auch W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), S. 23 ff.

50 LS 1565, S. 100 ff. für Lygaria in Thessalien, LA 2301, S. 44 für Kedros im Bezirk Karditsa, wo mit Zunahme der Geldgeschenke das größte Mädchen auch eine Sammelbüchse mitführt. Die Eier bleiben deshalb ungefärbt, weil Lazarus eines natürlichen Todes verstorben ist und die Symbolfarbe Rot (Blut) Christus vorbehalten bleibt (für Arachova in Böotien L. M. Arnott, »Σάββατο του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 59, 1956, S. 562–566, bes. S. 563).

51 »Dieses Lied wird nur vor befreundeten Häusern gesungen, denn man glaubt, daß die Wundertat Christi, Laza-

Christi wird der Brauch auch die »Passion Lazari« genannt⁵². Die Lazaruspuppe, die aus einem mit Leinen umwickelten Holzstrunk besteht⁵³, einem ebenso eingekleideten Wäscheschlegel mit bunten Papierstücken geschmückt⁵⁴, aus zwei gekreuzten Stäben⁵⁵ oder ganz aus Stoffballen⁵⁶, wird in den Korb gelegt⁵⁷ oder in Händen gehalten⁵⁸ und gewiegt⁵⁹, oder man tanzt mit ihr während des Singens⁶⁰. Die partielle Substituierbarkeit der Lieder⁶¹, soweit sie dem Frühlingszyklus angehören, der Blumenschmuck sowie die überwie-

rus von den Toten aufzuerwecken, eine freundschaftliche Geste war und deshalb muß dieser Tag den Befreunden gewidmet werden. Desgleichen singen nur Mädchen diese Lieder, denn Lazarus hatte nur Schwestern« (Arnott, *op. cit.*, S. 262 f., Livadia in Böotien).

52 Τα πάθη του Λαζάρου (I. Samaras, *Λαογραφία Κλειστού Ευρωτανίας*, Athen 1964, S. 101).

53 LA 1612, S. 11 für Galtsades auf Euböa.

54 Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 140 ff.

55 Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 140 ff.

56 A. Kostakis, »Οι Νιοφάδιδ' και τα Βάρια στο Τρίκερι«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 1965, S. 768 f.

57 T. Mor., »Εθιμα«, *Έθνος* 16.4.1938, o. S. (Attika). Hier findet der Kompetenzbereich der weiblichen »Herrschaft«, die Krisenpunkte des Lebenszyklus, sinnfälligen Ausdruck im Geschenkkorb; er ist Wiege und Grab zugleich. Ähnlich ist die Identität von den Windeln und Leichentüchern Christi in der Marienklage gängiger Topos. Schon im »Christus patiens« (12. Jh.) heißt es: *Κείσαι γὰρ υφάσμασι τοισδ' ειλγιμένος/ο (εν) σπαργάνοις πριν εντεταρανωμένος* (Vers 1464–65, Grégoire de Nazianze, *Le Passion du Christ*. Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier, Paris 1969, S. 246 f.). Vgl. auch Lukas, 2, 7: »Hüllte ihn in Windeln ...«.

58 K. Marinis, »Ανοιξιάντικες ειδορομές«, *Ηχώ της Ελλάδος* 24. 4. 1935, o. S. (Kriekouki auf der Peloponnes) (Kostakis, *op. cit.*, S. 769, Trikeri bei Volos). Hier wird eigenartigerweise das »Schwalbenlied« gesungen, das üblicherweise durch Knaben bei einem Umzug mit einem Schwalbenidol am 1. März zum Vortrag kommt (dazu G. K. Spyridakis, »Τὰ ἄσμα της χειλιδώνος (χειλιδόνημα) την πρώτην Μαρτίου«, *Επετηρίς του Κέντρου Ειρένης της Ελληνικής Λαογραφίας XX–XXI*, 1967/68, S. 25 ff. mit ausführlicher Bibliographie).

59 A. Eskitzoglou, »Λαογραφική μελέτη Σιταρίας Διδυμοτείχου«, *Θρακικά* 42 (1968) S. 259–303, bes. S. 289 (im Raum von Edirne). Das abgesungene Lied steht hier ebenfalls ohne Beziehung zum Festtermin.

60 St. Stam(atopoulos), »Πάσχα και πρωτομαγιά στην Εύβοια«, *Έθνος* 1. 5. 1937, o. S. Hier auf Euböa erscheint die Lazaruspuppe auch blumengekrönt, und die Mädchen tragen gelbe Tücher (Totenfarbe). Dieselbe Farbensymbolik taucht auch beim Blumenschmuck der Lazarusdarsteller auf Zypern auf (G. A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Sonderabdruck Athen 1951, Heft 3, S. 90).

61 Wie das Beispiel von Ventzia (Westmakedonien) zeigt, spielt auch die Bildvorstellung von der »Ankunft« eine große Rolle: mit dem Beginn der Osterquadragesima laufen, sobald ein Fremder ins Dorf kommt, alle Mädchen zu ihm und singen ihm das Loblied für Fremde aus den Lazaruskalanda (Megas, *Ελληνικά εορτά*, *op. cit.*, S. 125). Ein weitverbreitetes Sprichwort (»με τη φωνή κι ο Λάζαρος«), das dann angewendet wird, wenn jemand plötzlich erscheint, von dem man soeben gesprochen hat oder ihn beim Namen genannt hat (- eine spätere pejorative Variante ersetzt den Lazarus durch den Esel, wodurch das Sprichwort dem Deutschen »Wenn man den Esel beim Namen nennt ...« entspricht -) und auf die Anrufung Lazari im Grab durch Christus zurückgeht, rekurriert gleichfalls auf das Bild von der »unerwarteten Ankunft« (zu diesem Sprichwort und dem Lazarusdromenon G. K. Spyridakis, »Συμβολή εις την μελέτην των ελληνικών παροιμιών«, *Κρητικά Χρονικά* 11, 1957, S. 267–276). Die Assoziationskette Lazarus – Fremder – Soeben Genannter – Frühling ist demnach in diesem Zusammenhang evident. Zu diesem Sprichwort auch Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 108 f. Zur Lazaruspuppe auch speziell ders., »Primitivideole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel.

gende Beteiligung jugendlicher Brauchteilnehmer weisen darauf hin, daß die Assoziation: Auferweckung Lazari – Erwachen der Natur nicht abwegig ist⁶².

1.2 *Maiumzüge*

Rein pagane Vorstellungsschichten werden im Maibrauch evoziert: das in Blütenschmuck und Blätter- und Grünverkleidung unter Liedern und Tänzen herumgeführte kleine Mädchen stellt dabei nur einen Teil der Festmanifestationen dar. Im Raum Phthiotis etwa wird das kleinste Mädchen (5–7 Jahre) als »Mai« gekleidet: ein weißes Kleid voll Blumengirlanden, eine Blütenkrone und einen Schleier über das Gesicht, damit es nicht erkannt wird. Man geht in zwei Gruppen um und singt, von Schnarren oder von einem bimmelnden Glöckchen begleitet, das Mailied⁶³. Währenddessen wird die Schönste des Dorfes als Maikönigin gewählt, und die Ältesten tanzen am Dorfplatz⁶⁴. Eine interessante Sonderform stellt der auf die Epirus beschränkte Maibrauch des »Zafiris« dar⁶⁵. Die Benennung dieser Tod/Auferstehungs-Szene durch den grünen Saphir deutet schon auf die Analogie zum Vegetationsablauf⁶⁶.

1.3 *Regenbittgang*

Die Grünverkleidung findet auch bei den Regenbittumzügen in Trockenperioden im Früh-

(Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) S. 229–244.

62 Vgl. Puchner, »Lazarus redivivus und österlicher Blumenheld«, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, S. 60 ff.

63 LS 1580, S. 151 Dorf Xylikoi. Es kommen auch Loblieder für den Priester, den Lehrer, den Hirten, den einzigen Sohn und die einzige Tochter zum Vortrag. Zum Mailied Politis, *Επιλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, *op. cit.*, S. 194, Nr. 164, A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, S. 229, Nr. CCCX, D. A. Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1958/59, Bd. II, S. 20 ff.

64 Palaiochori in Phthiotis LS 1809, S. 107. Ähnliche Umzüge finden auch in Makedonien (Nestorion) statt (P. I. Angelis, *Νεστόριον μια εθνοική έπαλξις του Γραμμού*, Nestorion 1959, S. 46).

65 Nur die älteste Beschreibung (D. M. Sarros, »Λειψανα της λατρειας του Αίνου και Αδώνιδος εν Ηπειρω. Ο Ζαφειρης«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* V, 1900, S. 347–151) setzt die Altersgrenze der Teilnehmer unter 12 Jahre an. Geographisch bleibt dieser Maibrauch auf das Weideland der Zagori-Dörfer nördlich von Ioannina beschränkt. Eine ausführlichere Besprechung wird im Abschnitt »Große Mädchen« gegeben.

66 Der von der älteren Forschung angenommene Bezug zum Adoniskult (Sarros, *op. cit.*, S. 347 ff.) wird heute in Zweifel gezogen und bloß das allgemein fruchtbarkeitsmagische Telos herausgestrichen (K. Kakouri, *Προϊστορία του θεάτρον*, Athen 1974, S. 140 ff.). Dieser Trend zu einer realistischeren Einschätzung läßt sich auch bei einem anderen Brauch nachweisen, »Krantonellos« auf der Insel Mykonos. Bis um 1900 wurde dort von Kindern, hauptsächlich kleinen Mädchen, aus Sand eine Menschenfigur geformt, beweint und mit Sand wieder zugeschüttet (St. I. Makrymichalos, »Υπολείμματα της λατρειας του Αδώνιδος εν Μυκόνω. Ο Κραντωνέλλος«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 14, 1941, S. 229–232). Während der wissenschaftliche Entdecker der Brauchhandlung eine Beziehung zum Adoniskult herstellte, kann die nachsetzende Forschung durch neue Abfragungen nachweisen, daß der Brauch schon immer als Kinderbrauch geübt wurde und der angesprochene rituale Bezug demnach zweifelhaft ist (K. Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 27, 1952, S. 216 ff.).

jahr oder Frühsommer statt: ein kleines Mädchen wird ganz in Olivenzweige und Blätter gekleidet; am Kopf trägt es einen Blätterkranz. Auf dem Umgang von Haus zu Haus wird es von anderen Mädchen begleitet, tanzt, singt das Regenbittlied⁶⁷ und wird von den Hausfrauen mit Wasser begossen⁶⁸ (Abb. 23–25, 27). In vielen Fällen trägt das Mädchen eine Pfanne auf dem Kopf, auf die Wasser geschüttet wird (Regengeräusch), das dann überlaufend zu Boden tropft⁶⁹. Um das Mitleid des Herrn zu erregen, wird dafür auch oft ein Waisenmädchen ausgewählt⁷⁰, das aber auch durch eine Puppe ersetzt werden kann⁷¹.

2. GROSSE MÄDCHEN

Die Brauchtermine der Altersgruppe der geschlechtsreifen Mädchen sind im wesentlichen die gleichen wie die der infantilen, die Heiratsorakel ausgenommen, die Brauchmorphologie unterscheidet sich aber wesentlich: sie ist von einer Reihe von Vorschriften und Verboten gekennzeichnet, die auf eine höhere Ritualisierung des Aktionsfeldes hinweisen⁷². Die nahende Hochzeit läßt jeden öffentlichen Auftritt bedeutsam erscheinen; die Umzüge der Jungfrauen finden auf der sozialen Bühne der Kommunität, unter den prüfenden Blicken kritischer Zuschauer statt.

2.1 Lazarus- und Palmsonntagskalanda

Der Umzug mit dem blumengeschmückten Korb⁷³ findet parallel zu dem der kleinen Mäd-

67 Zum Regenbittlied und dem bezüglichlichen Umgang vgl. W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78/1–2 (182) S. 98–125, ders., »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) S. 100–111, ders., »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 89–124.

68 Z. B. A. Th. Tsaknakis, »Επιανομή«, *Χρονικά της Χαλκιδικής* 17–18 (1969) S. 5–209, bes. S. 124, I. K. Oikonomou, »Η Πελοπόννησος εν Χαλκιδική«, *Laographia* 4 (1913/14) S. 736 f.

69 Für Thessalien LA 291, S. 47 f. und LS 310, S. 117 f., für Thrakien A. E. Sitaras, »Λαογραφικά. Α'. Μαδύτου«, *Αρχαίον Θρακικό Γλωσσικό και Λαογραφικό Θησαυρό* 13 (1946/47) S. 228–237.

70 LS 310, S. 117 f. (Thessalien), G. Eckert/P. E. Phormozis, *Regenzauber in Makedonien*, Thessaloniki 1943 (Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike 3), M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, S. 65 ff.

71 G. Eckert/P. E. Phormozis, *Mazedonischer Volksglaube*, Thessaloniki 1943 (Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike 2), S. 49 ff.

72 Zum Begriff der Ritualisation im Zusammenhang mit Sakralität und Säkularisation Weidkuhn, *op. cit.*, *pass.*

73 LA 971, S. 8 (Megara), LA 1820, S. 203 (Raum um Delphi), Arnott, *op. cit.*, S. 463 ff. (Karditsa in der thessalischen Tiefebene), Samaras, *op. cit.*, S. 24 (Kleistos in Eurytanien), Marinis, *op. cit.* (Böotien), LA 2394, S. 329 (Ida in Makedonien), hier findet der Umzug erst am Palmsonntag statt.

chen⁷⁴ oder mit ihm zusammen statt⁷⁵. Auch Parallelumzüge mit Knaben sind nachgewiesen⁷⁶, die Exklusivität der Mädchen bei diesem Brauchtermin herrscht aber überwiegend im Raum von Thessalien und den zentralgriechischen Landschaften vor⁷⁷. Die Umgangsordnung ist manchmal festgelegt⁷⁸, die panegyrischen Lieder variieren⁷⁹. Zur Festkleidung⁸⁰ werden in Einzelfällen gelbe Kopftücher getragen (Totenfarbe)⁸¹; auch bei den Blumen herrschen manchmal gelbe vor⁸², die auch den Namen »Lazarus« bekommen können⁸³. Zum Phänomen der Metonymie (Namensübertragung) der Festbezeichnung auf Brauch, Träger, Puppe, Holzkreuz, Lied und gelbe Blumenart, ist noch ein anthropomorphes Gebildbrot hinzuzufügen, das an diesem Tag gebacken wird⁸⁴. Zu den schon bekannten Formen der Puppenherstellung⁸⁵ ist der verkleidete Besen hinzuzurechnen, der auch gewiegt wird⁸⁶.

74 Die Lazaruslieder der größeren Mädchen sind gewöhnlich umfangreicher (LS 1509, S. 218 f. für Tsangarada am Peliongebirge in Thessalien, LS 1491, S. 77 ff. für Keramidi bei Larisa usw.).

75 Eine Gruppe von Mädchen zieht am Palmsamstag herum und singt das Lazaruslied. Ein kleines Mädchen in rotem Kleid mit rotem Gürtel und einer Blumenkrone auf dem Kopf mit weißen Bändern bis zu den Schultern tanzt dazu (E. Stamouli-Saranti, »Το Λαζαροσόββατο«, *Νέα Εστία* 47, 1950, S. 494, Thrakien).

76 Neben den Mädchenumzügen gehen auch Knaben zu zweit mit einem Blumenkranz um ein Holzkreuz geschlungen um (Kravara in Ätoloakarnanien, D. Douzos, *Λαογραφικά ορεινής Ναυπακτίας (Κραβαρών)*, Athen 1961, S. 95). Die Knabenumzüge mit dem Holzkreuz finden gewöhnlich in der Karwoche, aber auch am Lazarusamstag statt. Mädchenumzüge mit dem blumengeschmückten Kreuz sind die Ausnahme (Agoriani in Ätolien, Spandonidi, *op. cit.*, S. 259).

77 Die Mädchen singen sonst kaum *kalanda* (für Agrapha in Eurytanien LA 1367, S. 26).

78 Der »Heischegang« beginnt beim Haus des Priesters (LS 1375, S. 211 ff. für Xirokampos in Thessalien).

79 Auf den einzigen Sohn und die einzige Tochter des Hauses (LS 1808, S. 122), auf die Hausfrau, die unverheiratete Tochter, den Ausgewanderten (LS 1584, S. 109 ff.) und mit besonderer Vielfalt: auf das Neugeborene, das 3–4jährige Mädchen, das Schulkind, die erwachsene Tochter, den erwachsenen Sohn, die verlobte Tochter, den verlobten Sohn, auf die Vermählten, die alte Frau, den alten Mann, den Priester und den Fremden (LS 1669, S. 60 ff.). Zu weiteren Beispielen Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsociologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 169 ff.

80 LA 1875, S. 90 (für Thessalien).

81 Z. B. in Partheni auf Euböa (LS 1458, S. 49 f.).

82 LS 1046, S. 65 f. für Thessalien.

83 LS 1043, S. 110 für Pharsala in Thessalien.

84 Der kleine Lazarusmann hat Rosinen als Augen und wird zum Seelenheil des Lazarus an die Nachbarn verteilt (Stamouli-Saranti, *op. cit.*, S. 494, Nordthrakien). Zu diesen *kukli* am *lazarovden* in Bulgarien auch R. Angelova, »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezиковедско v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofia 1960, S. 709–730, bes. Abb. 3–5, N. Cenkulovski, »Obredi chljabove ot grad Kojnare«, *Bŭlgarski Folklor* 4 (1978) H. 3, S. 56–67, bes. S. 63, G. Vaphiadis, »Ηθη και έθιμα Σωζοπόλεως«, *Laographia* 29 (1974) S. 115–226, bes. S. 1974, 130 f. für Sozopol. Zur balkanweiten Brauchmorphologie vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgische Szene*, *op. cit.*, S. 48–54.

85 Aus Stoff (K. P. Karydakis, *Πηλειορείτικη λαογραφία*, Volos 1968, S. 30), aus zwei Kochlöffeln, über die ein Kleid gezogen wird (D. G. Spanos, *Ψαριανή λαογραφία*, Athen 1962, S. 58 ff., 65 ff.). Die Puppe kann auch durch ein Kind ersetzt werden (LA 1479 C, S. 234 f., Euböa). Zu weiteren Beispielen Puchner, »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel«, *op. cit.*

86 Z. B. in Mavroklisi in Thrakien (Anonymus, »Λαογραφία Μαυροκλισηίου Διδυμοστειχου«, *Θρακικά* 44, 1970, S. 217–274, bes. S. 240).

Das entscheidende Charakteristikum der virginalen Variante dieser vorösterlichen Festumzüge ist aber die arithmetisch streng fixierte Gruppenbildung und die zeremonielle Strukturierung, deren Vorbereitung schon Wochen vorher beginnen kann. Die numerische Beschränkung ist in manchen Fällen aufgeweicht⁸⁷, ganz deutlich tritt aber der Trend zu einer tetradischen Struktur zutage. Über den semantischen Hintergrund der Vierzahl im angesprochenen Kulturkontext konnte keine letzte Klarheit erzielt werden⁸⁸. Die nächstliegende Erklärung ist die der Doppelung des Schwesternpaares von Lazarus durch die Halbchortechnik des Liedvortrages⁸⁹. Noch überzeugender ist allerdings die Bezeichnung des *amicus Christi* als »Viertägigen« (*tetrahemeros, tetartaios*)⁹⁰. Die Brauchteilnehmer durchlaufen häufig eine mehr oder weniger ausgedehnte Vorbereitungsphase, die den normalen Lebensrhythmus unterbricht⁹¹ und dem Erlernen der vielfältigen panegyrischen Lieder

87 »In Gruppen« (LS 1829, S. 65 in Anthochori in Thessalien), ca. 10 Mädchen und ein Bursch (Th. Mavroeidis, »Ο γυναικείος Λάζαρος του Δυρραχείου«, *Laographia* 20, 1962, S. 576–578, Peloponnes).

88 Die wichtige Symbolzahl 40 läßt keinerlei Rückschlüsse auf die Bedeutung der Zahl 4 zu (dazu G. K. Spyridakis, *Ο αριθμὸς τεσσαράκοντα παρὰ τοὺς βυζαντινοὺς καὶ νεωτέρους Ἕλλησι*, Athen 1939). In älteren hagiographischen Schriften taucht sie als Symbol der Vollkommenheit (4 Epochen, 4 Elemente, Θεός mit 4 Buchstaben usw.) auf (dazu I. D. Phrangoulis, »Η συμβολική των αριθμῶν παρὰ τὴν Κλήμενη τῷ Ἀλεξανδροῦ«, *Θεολογία* 13, 1935, S. 9–21, bes. S. 13 ff.), doch bleibt die Übertragbarkeit der theologischen Hermeneutik ohne Zwischenglieder fragwürdig. Ähnliches gilt auch vom Mandala-symbol, dem Gevierten Kreis, sowie der Jungschen Quaternitätsallegorie als »ganzheitlich« und »weiblich«.

89 Die Bedeutung des Mädchenpaares als Martha und Maria ist für Zypern und Rhodos nachgewiesen (G. Ch. Charalampous, *Κυπριακὰ ἴθνη καὶ ἔθνη*, Nicosia 1965, S. 182 ff., Arnott, *op. cit.*, S. 562 ff.). Die Halbchortechnik erstreckt sich dabei auch auf die enkomiaistischen Lieder (Douzos, *op. cit.*, S. 94 ff.); das erste Mädchenpaar verfügt über die besseren Singstimmen (D. B. Phourlas, »Ο Ἀλάζαρος στο Νεοχώρι Ναυπακτίας«, *Laographia* 20, 1962, S. 11 ff.); die Verse werden fast kanonartig gesungen, d. h. das eine Paar beginnt mit dem Vortrag, bevor noch das andere geendet hat (Mavroeidis, *op. cit.*, S. 576 ff.); die paarweise Struktur tritt auch schon in den Vorbereitungsphasen auf (N. D. Dalampis, »Περιγραφή του εθίμου ὀρι Λαζαρίνες ὅπως γίνεται στο χωριὸ Πολύρωτο του νομοῦ Κοζάνης«, *Μακεδονικά* 5, 1961–63, S. 244–252).

90 Zurückgehend auf das biblische *quadriduanus* (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 43, 49–52 mit den Nachweisen aus Lied und Brauch).

91 Seit Tagen werden Gruppen gebildet, die Lieder gelernt und neue Körbe besorgt. Dieselben werden mit Blüten überzogen und bleiben die Nacht über im Freien (LA 1809, S. 17 f., Magoula in Thessalien). In einer ersten Versammlung in einem für diesen Zweck erkorenen Haus werden die Gruppen und die Reihenfolge der Häuser festgelegt. Am Vorabend des Festtages findet ein neuerliches Treffen statt, wobei man Lebensmittel mitbringt und die Frau des Hauses Vorbereitungen für einen nächtlichen Schmaus der Mädchen trifft, der im Anschluß an die Umzüge abgehalten wird (K. E. Siampanopoulos, *Οι Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973). Das Lernen der Lieder kann schon mit dem Beginn der Osterquadregesima einsetzen. Am Vortag versammelt man sich im Hause eines der Mädchen, schmückt die Körbe, legt die Reihenfolge der Häuser fest und schläft dort, um im Morgengrauen losziehen zu können (Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.). Die Mädchen treffen sich am ersten Fastensonntag und bilden Paare. Es herrscht Virginitätspflicht und Altersbeschränkung (18 Jahre). Man trifft sich jeden Abend in einem bestimmten Haus und lernt bei Handarbeiten die Lieder von älteren Frauen. Die Mädchen schlafen dort paarweise und gehen jeden Samstag tanzend und singend zum Brunnen, um Wasser zu holen (Dalampis, *op. cit.*, S. 244 ff.). Das Lernen der Lieder ist deshalb von so großer Bedeutung, weil das Stocken im Text, bzw. das Vergessen von Worten beim Absingen als schlechtes Omen für die angesungene Familie gilt (LS 1608, S. 125 f.).

dient⁹²; der Umzug selbst⁹³ berücksichtigt in der Reihenfolge der Hausbesuche manchmal die dörfliche Sozialhierarchie⁹⁴; er wird in Festkleidung⁹⁵, mit Lazaruspuppe⁹⁶ oder einem eigenen Korbträger, einen gleichaltrigen, hübschen und kräftigen Burschen, durchgeführt⁹⁷. Werden die Mädchen fast durchwegs als »Lazarusmädchen« (*lazarines, lazarice, lazarkî, lâzârică, lazârîța* usw. in den verschiedenen Balkansprachen) bezeichnet, so trägt der Bursch verschiedene Namen: »Hundebursch«⁹⁸, »Wächter«⁹⁹, »Korbträger«¹⁰⁰ u. a.¹⁰¹.

-
- 92 Hier sind die differenziertesten Formen dieses Liedtyps anzutreffen. Den schon genannten Fällen sei noch hinzugefügt: der Viehzüchter (Douzos, *op. cit.*, S. 95 ff.), der Offizier, der Arme, der Pferdebesitzer, der Schreibkundige (LS 1606, S. 110 ff.), der Bürgermeister, der Lehrer (Siampanopoulos, *op. cit.*, S. 71 ff.), kinderreiche Mutter (Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.) u. a. Neben Alters- und Statuskriterien existieren auch berufliche Unterscheidungsmerkmale (vgl. auch Puchner, »Lob- und Anselieder«, *op. cit.*).
- 93 Er findet gewöhnlich am Samstag statt, aber auch schon am Vortag (Siampanopoulos, *op. cit.*, Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff. K. Arnis, »Γα τραγούδια της Λαζαρίνας στους Σοφάδες (Θεσσαλίας)«, *Ελληνική Επιθεώρηση* Mai 1937, S. 115, Mavroeidis, *op. cit.*, S. 576 ff.), oder die ganze Vorwoche (Lazaruswoche oder die »stumme« genannt: LS 1764, S. 105), oder die ganze Karwoche (Marinis, *op. cit.*). Im panbalkanischen Vergleich Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 48–54.
- 94 Vor dem »Heischegang« geht man in die Kirche und singt den Marienthrenos. Es folgt das Haus des Pfarrers, des Bürgermeisters, des Lehrers (Siampanopoulos, *op. cit.*, S. 1 ff.). Für die Dorfhonoratioren werden eigene Pasteten gebacken, die beim Umgang überreicht werden. Man beginnt beim Haus des Pfarrers. Der Zug wird von seiner Frau empfangen und bewirtet. Hier nahm früher die Pfarrerstochter die Keuschheitsprüfung vor; das abgewiesene Lazarusmädchen mußte die Festtracht ablegen und durfte am Umzug nicht teilnehmen. Es folgen der Lehrer und der Ortsvorsteher (Dalampis, *op. cit.*, S. 244 ff.). Bei der Festlegung der Besuchsabfolge spielen aber auch verwandtschaftliche Beziehungen eine Rolle (LA Louloudopoulou 1903, S. 194 ff.) sowie Geschenkspekulationen (Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.). Bei mehreren Gruppen ist daher Eile und frühes Aufbrechen geboten.
- 95 LA Louloudopoulou (S. 194 ff.) für Karne Kavakli im heutigen Bulgarien, LA 1975, S. 90 für Lykoudi in Thessalien, LA 1980, S. 17 f. für Magoula in Thessalien (weiße Bänder mit Nesseln am Kopf). Die Festtracht der *lazarines* kann auch nach der Altersstufe differieren (Siampanopoulos, *op. cit.*).
- 96 In der Peloponnes wird Lazarus auch durch eine mit Blumen und Bändern geschmückte Spindel dargestellt (Marinis, *op. cit.*); in Thrakien wird ein möglichst wohlgeformter verkleideter Besen in den Armen gewiegt (Ch. Christidou, »Η0η και έ0ιμα του Λάγου«, *Θρακικά* 42, 1968, S. 264); Wace und Thompson machten die Beobachtung, daß die Lazaruspuppe auch manchmal zusammen mit Knaben umgeführt wird und erklären sich das folgendermaßen: »Sometimes two of them ... unite to carry a doll, and this seems to be done to avoid the possibility that the people, they visit, should make jokes at the expense of the girl carrying the boy doll« (*op. cit.*, S. 141). Es dürfte sich jedoch um den bekannten »Korbträger« handeln, der in diesem Falle das Lazarusidol in Händen hält.
- 97 In Lidoriki im Bezirk Phokida wird der Begleiter von einem Mann dargestellt, der verheiratet sein muß, Vater, und nicht Witwer sein darf. Er trägt die *fustanella* und eine Stock zur Abwehr von Hunden (LS 1608, S. 125 f.).
- 98 Στυλόμαγγας (Sophades in Thessalien). Er schützt die Mädchen nicht nur vor Hunden, sondern auch vor zudringlichen Konkurrenzgruppen (Arnis, *op. cit.*, S. 115 ff.).
- 99 Φλαχτύς (LS 1608, S. 125 f. für Phokida).
- 100 Καλαθιάρης (Douzos, *op. cit.*, S. 95 ff., Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.).
- 101 Ζ. Β. νταβλάρης (von νταβραντώ, gesund, stark, lebhaft sein)(Mavroeidis, *op. cit.*, S. 576 ff.).

Er hat offenbar nichts mit dem auferstandenen Lazarus zu tun¹⁰², sondern seine Aufgabe ist es, die Mädchen (auf reeller und magischer Ebene) zu beschützen¹⁰³ und den schweren Korb mit den zerbrechlichen Eiern zu tragen¹⁰⁴. Er wird von der Mädchengruppe mit besonderer Sorgfalt ausgewählt¹⁰⁵ und von ihr eigens entlohnt¹⁰⁶. Ein fröhlicher Festschmaus oder Tanz beschließt manchmal die Umzüge¹⁰⁷. Auch die Palmsonntagskalanda kennen die tetradische Struktur der Teilnehmer und den männlichen Korbträger¹⁰⁸.

2.2 Maibräuche und Zafiris

Die Vierergruppe ist auch bei den Maibräuchen anzutreffen, nur daß hier der »Mai«, ein in Blüten eingekleidetes Kind, im Mittelpunkt der Umzüge steht¹⁰⁹. In Agoriani (Ätolien) wird ein Mädchen (unter 15 Jahren) für fünf Jahre zum »Mai« gewählt. Vier andere ältere Mädchen schmücken es mit Stickereien und Glöckchen. Beim Absingen des Mailiedes während des Umzuges stehen die Mädchen einander paarweise gegenüber, in der Mitte

102 Der Lazarusknabe, der den toten und auferstandenen Freund des Herrn vorstellt, befindet sich noch im vorpubertären Alter (Papacharalampous, *op. cit.*, S. 182 ff.).

103 Der Ausdruck »Hundebrusch«, der mitgeführte Stock und die immer wieder definierte Aufgabe des Beschützens vor »Hunden« weisen über die reale Dimension der »Hundegefahr« hinaus. Fügen wir dem noch den Brauch der »Hundetortur« (»Hundehängen« LS 1766, S. 148, LS 1366, S. 61, LA 1379, S. 47 f. u. a., »Hundejagd« St. Mouchtaridou, »Εθίμα του λαϊκού εορτολογίου Σοφλίου«, *Θρακικά* 42, 1968, S. 148–152) und die latente Vorstellung des Hundes als Verkörperer dämonischer Wesen (L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968) hinzu, so wird die zugrundeliegende Vorstellung deutlicher (zum balkanischen Vergleich dieser rituellen Tierquälerei W. Puchner, »Hündisches« aus griechischer Tradition«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLVI/95 (1992) S. 495–510).

104 Er fragt auch häufig in den Häusern, ob die Mädchen singen dürfen. In Einzelfällen kommen ihm auch noch andere Aufgaben zu: in Neochori muß er sich nach dem Eintritt in das Haus sofort auf den Boden setzen, denn sonst setzt sich auch die Henne nicht auf die Eier (Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.; solche Analogiehandlungen sind vor allem bei den Knaben-Zwölftenkalanda anzutreffen). In Sophades schneidet er Ruten, die »Lazarushölzer«, die gefärbt und beim Umzug mitgeführt werden (Arnis, *op. cit.*, S. 115 ff.).

105 Er muß etwa gleichaltrig sein, besonders hübsch und kräftig. Er darf nicht Bruder eines der Mädchen sein (Phourlas, *op. cit.*, S. 11 ff.). In gewisser Weise bildet er das Zentrum der Gruppe.

106 Um seinen Anteil an Eiern wird oft heftig gefeilscht und eine Art Vertrag geschlossen. In Sophades wird er am Vortag von den Mädchen bewirtet (Arnis, *op. cit.*, S. 115 ff.).

107 In Polyphyto kommt es nach den Umzügen zum Tanz am Dorfplatz. Ein Lied wird gesungen: »Führe an, Lazarus, und komm wieder übers Jahr ...« (Dalampis, *op. cit.*, S. 244 ff.). Die vegetative Reminiszenz wird auch in der Umzugsvariante von Louka in Peloponnes angesprochen, wo das Regenbittlied gesungen wird und die Lazaruspuppe mit Wasser besprengt (LS 1764, S. 105). In Sophades wird ein Mailied gesungen (Arnis, *op. cit.*, S. 115 ff.), in Dyrachio ein Osterlied (Mavroicidis, *op. cit.*, S. 576 ff.).

108 N. B. Kosmas, *Ο Λαγκαδάς*, Thessaloniki 1968, S. 89 für den Raum Thessaloniki und A. Gousios, *Η κατά το Πάγγρατον χώρα, Λαγκαδάς*, Leipzig 1894, S. 44 ff.

109 LS 1606, S. 119 f. Die Mädchen singen das Mailied und das Kind tanzt dazu (Zoriano in Phokida).

steht der »Mai«¹¹⁰. Neben dem Gesang und Tanz werden auch Blüten verteilt¹¹¹. Die Blumensammlung am Vortag leitet fast immer den Umzugsbrauch ein¹¹². Ähnlich wie der Lazarusumzug kann auch der Maiumzug den Charakter eines Regenbittganges annehmen¹¹³.

Von gravierender Eigenart ist der schon erwähnte *Zafiris*-Brauch in den Zagoria-Bergdörfern in Epirus: »Im Monat Mai, als ich 12–15 Jahre alt war, gingen wir, viele Mädchen, keine Burschen, mit den Ziegen ins Freie und weideten sie. Dort sagten wir: wir spielen den ›Zafiris‹. Wir sammelten Wildblumen, besonders Margeriten, eine Blume, die man ›Mai‹ nennt, eine Nieswurz. Von den Mädchen fiel eines um und stellte sich tot. Wir banden ihm die Hände mit einem weißen Tuch. Es lag auf dem Rücken wie ein Toter. Dann begannen wir, alle Mädchen, rund um den Toten, den wir ›Zafiris‹ nannten, den Klagegesang ... Dann stand es (das Mädchen) auf und jagte uns. Ich habe zu sagen vergessen, daß wir ihm außer den Händen auch die Augen mit einem weißen Tuch verbanden. Wenn es sich erhob – so als sei es tot gewesen – befreite es Hände und Augen und jagte uns. Wenn es ein Mädchen faßte, so fiel dieses zu Boden. Wir häuften Wildblumen auf es und machten dasselbe«¹¹⁴. Dasselbe Dromenon wurde früher auch mit einer Puppe gespielt¹¹⁵.

2.3 Regenbittgang

Auch das in Grün und Blätter gekleidete Mädchen des Regenbittganges kann durch eine Puppe ersetzt werden¹¹⁶. Normalerweise aber wird es mit Wasser übergossen, während die anderen Mädchen die Regenlitanei singen¹¹⁷ (Abb. 23–25, 27). Bei den Vlachophonen im

110 Spandonidi, op. cit., S. 335 ff.

111 Ph. Koukoules, »Πρωτομαγιά«, *Πειραικά Γράμματα* 1 (1940) H. 2, S. 58–63, bes. S. 60.

112 LS 1492, S. 66 (für Drymaia in Phokida).

113 LS 1612, S. 7f. (Galtsades auf Euböa). Dort wird die Maidarstellerin mit Wasser übergossen.

114 (Ü. d. A.) D. B. Oikonomidis, »Λαογραφική έρευνα εις Μονοδένδρον και Βίτσαν Ζαγοριού Ηπείρου«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 18–19 (1965/66) S. 271 ff.; dazu auch Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, op. cit., H. 3, S. 134 ff. und A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) S. 232 ff. Der umfangreiche Threnos wurde von Katerina Kakouri aufgezeichnet (*Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, S. 38 ff.). Dort findet sich die Nachricht, daß *zafiris* bis 1930 auch durch eine spannungsgroße Puppe dargestellt wurde (Abb. in K. Kakouri, *Προϊστορία του θεάτρου*, op. cit., S. 149, Abb. 123).

115 Vgl. auch W. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 66 ff.

116 D. K. Papadopoulos, »Γο Σταυρί«, *Ποιητικά Φύλλα* 3 (1938–40) S. 258–262, bes. S. 262 (für die kleinasiatische Schwarzmeerküste).

117 LS 1046, S. 59 (Thessalien), LS 1351, S. 25 f. (Phthiotis), LS 1423, S. 105 f. (Epirus) usw. Zur panbalkanischen Brauchmorphologie W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78/1–2 (1982) S. 98–125 und zur Regenlitanei ders., »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) S. 100–111; vgl. auch ders., »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum griechischen Volkslied*, op. cit., S. 89–124.

Pindusgebiet werden Mann und Frau dermaßen verkleidet herumgeführt und begossen¹¹⁸. Die reichen Nahrungsmittelgaben werden von der Gruppe gemeinsam aufgezehrt¹¹⁹.

2.4 Klidonas

Elemente des Hochzeitsorakels, das am 24. Juni ausgeführt wird, finden sich schon in den Lazarus- und Maiumzügen¹²⁰. Der Brauch steht in Zusammenhang mit dem Sommer-sonnwendtermin und den Johannes-Feuern¹²¹. Der Geburtstag des Hl. Johannes Prodro-mos fällt deshalb auf den 24. Juni, weil er nach Lukas (1, 26–36) sechs Monate älter als Christus war¹²². Der *klidonas* (der »Versperrte«) ist entweder eine Puppe¹²³ oder ein ge-wöhnlicher Krug¹²⁴, der am Vortag mit »schweigendem« Wasser (*αμίλητο νερό*) gefüllt¹²⁵, mit eine Tuch zugedeckt und einem Schloß versperrt wird, nachdem jedes Mädchen seine Pfandgegenstände (Ringe, Ohringe und anderes) hineingeworfen hat, über Nacht im Freien bleibt¹²⁶, und aus dem am Morgen oder Mittag des Festtages von einem als Braut verkleideten Mädchen die einzelnen Gegenstände herausgezogen werden, während jedes Mädchen ein Distichon vorträgt, das dann auf das jeweilige Orakelobjekt paßt¹²⁷. Dieses

118 Und zwar von zwei Mädchengruppen getrennt. Am Schluß vereinigen sie sich und das Paar tanzt (V. I. Vikas, »Εθίμα παρὰ Βλαχοφάνοις«, *Laographia* 6, 1917/18, S. 169–188, bes. S. 179 ff.).

119 Z. B. LS 1433, S. 105 f.

120 So der Gang zum Brunnen um »schweigendes Wasser« (*αμίλητο νερό*) bei den Lazaruskalanda in Polyphyto (Makedonien) (Dalampis, *op. cit.*, S. 233 ff.), die Brautverkleidung und das Pfandziehen aus dem Krug bei den Maikalanda der Mädchen in Anakasia (Thessalien) (LS 1253, S. 108 ff.).

121 So in Stenimachos (im heutigen Bulgarien): in jedem Wohnviertel kleidet sich ein Mädchen (nicht über 12 Jahre alt) als Braut. Vier andere helfen ihm dabei. Dem Hochzeitszug voran geht ein Knabe mit einer Rute, dann die Braut mit Schleier und Blumen, hinter ihr ein anderes Mädchen mit offenem Regenschirm. Rundherum 12 Mädchen und viele Knaben mit Ruten. Man singt ein Lied. Dann wird das Feuer entzündet und man springt darüber (LA 1154, o. S.).

122 Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 212 ff.

123 So wird auf Limnos eine Puppe geformt, ihre Hände überkreuz gelegt und versperrt. Die Nacht über wird sie im Hof aufgestellt, die Mädchen halten Wache und tanzen; am Morgen wird sie zerstört (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 212 ff.). Während im kleinasiatischen Pontus der *klidonas*-Brauch nicht so gut bekannt ist, fahren die Mädchen ins Freie und spielen Hochzeit mit Puppen (D. K. Papadopoulos, »Εθίμα και δοξασίαι του χωριού Σταυρίν«, *Αρχαίων Πόντου* 21, 1956, S. 102–121, bes. S. 119). Bei der griechischen Minderheit in Kappadokien vor der Aussiedlung 1922 findet derselbe Brauch schon am »Reinen Montag«, dem Beginn der Osterquadregesima statt (D. Loukopoulos/D. Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαραίων*, Athen 1949, S. 101).

124 Dazu auch A. Thumb, »Zur neugriechischen Volkskunde. III. Der Klidonas«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 2 (1892) S. 392.

125 Man holt vom Brunnen Wasser, ohne ein Wort zu sprechen. Zu seinem vielfältigen Gebrauch G. N. Aikaterinidis, »Χρήσις και σημασία του αμίλητου νερού εις τον βίον του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 15–16 (1962/63) S. 42–61.

126 Dies wird dem Ausdruck *ξαστερόνω* bezeichnet, d. h. dem Anblick der Sterne aussetzen, reinigen, klären.

127 N. G. Politis, »Κλήδονες«, *Παρθενών* 1 (1871) S. 224 ff. (*Εστία* 3, 1877, S. 406 ff.).

Heiratsorakel ist datumsmäßig eigentlich nicht fixiert, steht aber als eines der charakteristischsten in einer ganzen Fülle von Orakeltechniken der Mädchen, von mantischen Riten, die sich auf die kommende Eheschließung beziehen¹²⁸. Auf die vielfältigen Ausgestaltungen sei hier nicht näher eingegangen.

3. FRAUEN

3.1 Hebammentag

Am 8. Januar wird im Raum Thrakien (nach der Aussiedlung der Griechen aus Südostbulgarien auch in Makedonien) ein Festtag zu Ehren der Hebamme des Dorfes abgehalten¹²⁹, bei dem die angesprochenen »frauenbündischen« Strukturen am deutlichsten zutage treten. Vorangestellt sei ein relativ einfacher, bisher unveröffentlichter Bericht (aus Valtos in Griechisch-Thrakien um 1960): Ab Mitternacht des 7. Januars gehen die Mütter von Kindern im Alter von 1–12 Jahren zur Hebamme und bringen ihr Brot, Schnaps, Seife und andere Geschenke. Es folgt ein Gelage mit Tanz bis in den Nachmittag hinein. Die Hebamme sitzt blumengeschmückt in der Mitte des Kreises und wird von den Frauen beschützt. Die Männer, die sich nähern und Blüten von ihrem Kopf stehlen wollen, werden bei der Annäherung geschlagen. Während der Handwaschung der Hebamme besprengt diese die Frauen und wünscht ihnen Robustheit und Fruchtbarkeit¹³⁰. Wesentlich ist der Wechsel der Sexusrollen: die Männer sperren sich ins Haus und Frauen beleben die Straße und Kaffeehäuser¹³¹. G. A. Megas hat in einer eigenen Studie versucht, die wesentlichsten Elemente des Brauches zusammenzufassen¹³²: teilnahmeberechtigt sind nur verheiratete Frauen mit Kindern¹³³; sie besuchen die Hebamme in ihrem Haus, bringen ihr Geschenke dar und waschen ihr in ritueller Form die Hände¹³⁴; die Hebamme wird geschmückt; es werden Gegenstände geformt, die männliche und weibliche Genitalien vorstellen¹³⁵, sie

128 Übersichtsweise bei Megas, *Ελληνικά χορταί*, *op. cit.*, S. 212 ff.

129 *babov-den*, *babinden* im Bulgarischen, *ημέρα της μαμής*, *της μπάμπως η μέρα* im Griechischen.

130 LA 2374, S. 111, 135 für Valtos in Griechisch-Thrakien. In einer anderen ausführlichen Deskription wird auch davon berichtet, daß Männer die Hebamme zu »stehlen« versuchen (B. N. Deligiannis, »Γς Μπάμπως η μέρα«, *Αρχαίον του Θρακιού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 3, 1936/37, S. 196–200).

131 Th. Papakonstantinou, »Μια παράξενη γιορτή στη Μονοκλινησιά«, *Αρχαίον Θρακιού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 27 (1962) S. 350–355. Auch kinderlose Frauen sperren sich an diesem Tag in die Häuser ein (K. Phalatais, »Η ημέρα της μαμής«, *Μπουκέτο* 31. 3. 1929 und G. N. Aikaterinidis, »Εκθεση λαογραφικής ερευνής εις τον νομόν Σερρών«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21, 1967/68, S. 324 ff.).

132 G. A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμής«, *Laographia* 25 (1967) S. 534–556 (zugleich *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχαίου* 7, 1952, S. 3–27). Er stützt sich dabei hauptsächlich auf seine eigenen Feldforschungen: LA 1104 A, S. 5–8, 89, 106 f., 269–277, LA 1104 B S. 2 f., 31–34, LA 1104 C, S. 21 ff., 90–93, 162 f., 164 f., 205.

133 Nach Papakonstantinou (*op. cit.*, S. 196–200) auch Geschiedene und Witwen.

134 B. Skordelis, »Ανάλεκτά τινά της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Πανδώρα* 11 (1861) H. 259, S. 447–453 für Plovdiv.

135 Vgl. die Beschreibung eines solchen Phallus aus einem Lauchstengel (Deligiannis, *op. cit.*, S. 196–200).

werden von den neuankommenden Frauen geküßt, während ihnen die Hebamme Fruchtbarkeit wünscht¹³⁶; die Frauen halten ein Symposium mit exzessivem Weingenuß, obszönen Liedern und Tänzen sowie lockeren Reden und Spielen ab¹³⁷; die Frauen schwärmen betrunken durch die Straßen und tanzen am Dorfplatz¹³⁸; die Hebamme wird von den Frauen beschützt, damit sie nicht »gestohlen« wird; wird ein Mann auf der Straße vorgefunden, so muß er Wein spendieren; sonst wird er entkleidet; man fährt die Amme im Festzug im Wagen zu einer Quelle, wo sie mit Wasser übergossen wird¹³⁹.

Der orgiastische Zug der Festmanifestationen hat zu komparativen Spekulationen mit ähnlichen Phänomenen im Altertum geführt¹⁴⁰, die temporär begrenzte Scheinherrschaft wurde mit dem Verweis auf ähnliche »Restelemente« wie Tochtererbfolge auf Mytilene¹⁴¹ und metronymische Anredeformen auf der Dodekanes¹⁴² als *survivals* gynaiokratischer bzw. matriarchaler Herrschaftsformen gedeutet¹⁴³. Wichtiger scheint, daß mit der Umkehrung der Werte und der Vertauschung der Rollencodes ein Kulturtopos angesprochen wird, der dem der »Verkehrten Welt« des Karnevals (z. B. mit seiner Geschlechtswechselverkleidung) ähnelt. Die Motivation ist allerdings eine konkretere: die Ehrung der Hebamme, deren Hände über Leben und Tod von Mutter und Kind entscheiden können. Hier tritt

136 In Bulgarisch-Makedonien fehlt allerdings dieser phallische Zug.

137 Der einzig anwesende Mann ist der Musikant, der unter Schweigepflicht gestellt wird.

138 Dabei kann es auch zu Verkleidungen kommen.

139 Zu den einzelnen Brauchelementen auch K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον Θρακικό του Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 11 (1944/45) S. 1–131, bes. S. 104 ff., T. B. Tzounis, »Γα βρεξούδια της Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 22 (1957) S. 237–240, A. B. Kouleris, »Ηθθη και έθιμα του χωριού Άμφια του Νομού Ροδόπης«, *ibid.* 5 35 (1971) S. 151–218 bes. S. 174 ff., M. Dede, »Η μέρα της Μαμής ή Μπάμπως«, *ibid.* 39 (1976) S. 195–208, K. Thrakiotis, »Η γιορτή της Μπάμπως«, *ibid.* 26 (1961) S. 347–352, Th. Daskalopoulos, »Ένα παρὰξενο έθιμο της Θράκης μεταφωτεμένο στη Μακεδονία«, *ibid.* 27 (1962) S. 353–357, K. Kakouri, *Γλωσσολογικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, S. 164 ff., I. I. Anastasiadou, »Deux cérémonies de travestissement en Thrace: le jour de Babo et les Caloyeri«, *L'Homme* 16 (1976) S. 89–101, Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 319, M. Arnaudov, »Babinden vñ Velingradsko«, *Vñprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, S. 92–100, G. Kraev, »Za smešnosto v babindenskata obrednost«, *Muzikalni horizonti* 1981/1–2, S. 104–110 usw.

140 So wird das Fest mit den Haloen, dem dritten Tag der Thesmophorien im alten Athen verglichen (Megas, »Έθιμα της ημέρας της μαμής«, *op. cit.*, S. 534 ff.) oder auch die sagenhaften Amazoneninsel der Argonautenfahrt ins Spiel gebracht (Styk, »Γα βρεξούδια«, *Αρχαίον Θρακικό του Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 27, 1962, S. 357 f.).

141 Die familienrechtliche Tochtererbfolge wurde zuerst vom französischen Reisenden und Philhellenen P. A. de Guys im 18. Jh. entdeckt (*Voyage littéraire de la Grèce ...*, Paris 1783, S. 447 f., dazu auch K. Simopoulos, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα 1700–1800*, Athen 1973, S. 243).

142 Dazu M. G. Michailidis-Nouaros, *Νομικά έθιμα της νήσου Καρπάθου της Δωδεκανήσου*, Athen 1926, S. 131 ff. Zur Bibliographie D. Vagiakakos, »Σχεδιασµα περι των τοπωνυµίων και ανθρωπωνυµικών σπουδών εν Ελλάδι 1833–1962«, *Αθηνά* 67 (1963) S. 184–188 sowie N. Andriotis, »Die mittel- und neugriechischen Metronymica«, *Atti e memoire del VII Congresso Internazionale dei Scienze Onomastiche*, Firenze/Pisa 1961, vol. II, S. 59–66.

143 Megas, »Έθιμα της ημέρας της μαμής«, *op. cit.*, S. 534 ff. Solche Theorien brauchen heute nicht mehr wiederholt zu werden.

das latente feminine Wertssystem, das dem patriachalen unterliegt, seine eintägige manifeste Herrschaft an. Mit dem Einsetzen der öffentlichen ärztlichen Fürsorge auch in den Landgebieten ist dem einstigen Brauch seine Funktion genommen; er lebt in manchen Gebieten als Frauenklub »Lysistrata« weiter¹⁴⁴.

3.2 Bräuche des Osterzyklus

Am Palmsonntag nach der Messe schlagen die Frauen einander mit Palm-, Weiden- oder Lorbeerzweigen zur Förderung der Fruchtbarkeit oder für eine leichte Geburt¹⁴⁵. Von besonderer Eigenart sind epirotische Dialog- und Fangspiele, die in den Ostertagen von Frauen ausgeführt werden. Hier seien zwei Beispiele aus dem Dorf Mazia (1972) angeführt:

Frauen bilden einen geschlossenen Kreis, eine steht innen, eine außen. Die innen wirft ein geknüpftes Tachentuch hoch, die andere schleicht sich von außen an. Die Frauen sprechen sie im Chor an: »Rumana, Rumana, liebe Rumana, wo gehst du hin?«¹⁴⁶ – »Ich will verreisen«. – »Wo gehst du hin? In die Fremde?« – »Zu meinem Freund geh ich«. Ihr Freund (die Frau in der Mitte) sieht sie und ruft: »Da ist sie, da ist sie, sie kommt mit Lämmern spielend und tanzend mit Ziegen«. – Die Rumana sieht ihn ebenfalls und stürmt in den Kreis, wird aber von den Frauen zurückgeworfen. Dies geschieht solange, bis sie eine schwache Stelle findet (die Frauen halten einander an den Händen) und eindringt. Die Frau, die an jener Stelle steht, muß die folgende Rumana abgeben. Zuschauer sind die übrigen Frauen, aber auch Männer, die sich in anfeuernde Zurufe ergehen¹⁴⁷. Ähnlich sportlich-agonalen Charakter haben auch die übrigen Osterspiele¹⁴⁸. Noch ein Beispiel aus dem gleichen Dorf: Frauen bilden eine Reihe und halten einander an den Kleidern. Die vorderste ist die »Mutter«. Im Abstand vor ihr steht der »Falke« und tut so, als grabe er mit einem Stock. Dann erhebt er sich und sagt zur »Mutter«: »Gib mir einen Vogel«. – Mutter: »Ich hab nicht viele, was soll ich dir geben?« – Da versucht der »Falke«, die letzte Frau der Schlange zu fangen. Die Schlange biegt und windet sich, um ihn abzuwehren. Gelingt ihm der Fang, so gilt die Frau als seine Gefangene, und der Vorgang wiederholt sich. Die

144 Dazu M. G. Meraklis, *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1973, S. 60 ff. und P. Photeas, »Η γυναικοκρατία στην Ξυλαγανή Ροδόπης και Νέα Κενάνη Ξάνθης«, *Γ' Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελληνικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 675–680.

145 Anonymus, »Γὰ βραγιοχτυπήματα«, *Μπουκέτο* 316 (24. 4. 1930, für Kardamyli in der Peloponnes), A. Th. Tsaknakis, »Επανομή«, *Χρονικά της Χαλκιδικής* 17–18 (1969) S. 5–209, bes. S. 117 (Makedonien), K. Chr. Siontis, »Λαογραφικά Ηπείρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 14 (1965) S. 243–255, bes. S. 253 usw.

146 Der Text ist stark dialektalisch gefärbt.

147 LS 1676, S. 33 ff. Über den Zusammenhang *ρουμάνα* (Dickicht) zur Spielbezeichnung ist keine Erklärung beigefügt. Der Text nun auch bei Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 133 f.

148 Zum »Pferdeknecht« vgl. LS 1277 S. 5 ff., LS 1676, S. 37 ff. und LS 992, S. 40 f. Zum Dialogspiel der »Hinkenden« LS 1676, S. 39 ff. Vgl. nun auch Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 132 f., 134 ff.

kürzer werdende Schlange erleichtert ihm seine Arbeit. Gelingt ihm der Fang nicht, wird eine andere Frau zum »Falken« bestimmt¹⁴⁹.

3.3 *Maibräuche*

In Thrakien fahren die Frauen am 1. Mai ins Freie und wälzen sich auf den frischbesäten Feldern¹⁵⁰ oder rutschen mit erhobenen Rücken auf dem taunassen Gras¹⁵¹. Andeswo knien die Frauen im Gras, ergreifen dreimal ein Grasbüschel und sprechen: »Der Verstand in den Kopf und der Rausch in die Erde«¹⁵². Auch obszöne Lieder werden abgesungen¹⁵³. Im Raum Anchialos werfen die Männer vorher hölzerne Phallen in die Weinberge, damit sie von den Frauen gefunden werden¹⁵⁴. Im Raum Nesebür (Mesimvria) werden solche hölzerne Phallen »Mai« oder »Maiholz« genannt, rot bemalt, mit Blumen geschmückt und herumgereicht¹⁵⁵. Diese phallische Variante des Maibrauchtums bleibt auf den Raum Thrakien beschränkt. Im selben Bereich führen auch Frauen den Regenbittgang durch¹⁵⁶ oder bestatten eine phallische Lehmfigur in der Nähe von Wasser und beweinen sie (Regenmagie)¹⁵⁷.

3.4 *Lidinos*

Auf der Insel Ägina wird am 14. September, dem Tag der Kreuzerhöhung, von Frauen eine anthropomorphe Puppe¹⁵⁸ hergestellt, die man *linidos* (von δειλινό = Vesperbrot) nennt, mit Blumen geschmückt, auf den Tisch gelegt und beweint¹⁵⁹. Dann wird die Figur in

149 LS 1676, S. 35 ff.

150 Anonymus, »Πρωτομαγιά στους Επιβάτες«, *Θρακικά* 13 (1940) S. 332 (für Thrakien um 1850).

151 LA 1104 C, S. 91.

152 LA 186, S. (für Peristera in Bulgarisch-Thrakien). Auch unverheiratete Mädchen kugeln sich dermaßen und sagen: Iß, Mai, iß, Mai – damit sie rasch heiraten (Chourmouziadis, *op. cit.*, S. 327).

153 Th. P. Kiakidis, »Ιστορία Σαμμοκοβίου και των πέριξ Ελληνικών Κοινοτήτων«, *Θρακικά* 33 (1960) S. 3–147, bes. S. 63 ff. Die gleiche Quelle gibt als Grund für dieses Frauenfest an, daß die Männer zur Feldarbeit müßten, während die Frauen noch keine Arbeit hätten.

154 LA 1104 B, S. 1, 3, 12.

155 LA 1104 C, S. 159 und Megas, *Ζητήματα*, *op. cit.*, H. 3, S. 121 ff. Damit steht in Zusammenhang auch die Redensart: »Habt ihr den Mai (Maiholz) angefaßt?«, die auf Kopulation anspielt (LS 1466, S. 63 für die Peloponnes).

156 Chourmouziadis, *op. cit.*, S. 325.

157 *german*, *germanico* oder *kalojan* (*scalojan*), vgl. Puchner, »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel«, *op. cit.*

158 Die verschieden gekleidete, getreue Menschenimitation ist deutlich phallisch (vgl. die Abb. bei K. Kakouri, »Dromena« Champêtres. Le »Leidinos«, *Hellénism Contemporain* 10, 1956, S. 188–212).

159 Der Threnos (abgedruckt bei R. N. Iriotis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνη«, *Laographia* 8, 1921/25, S. 289–296, vgl. auch Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 69, in kürzerer Form bei Ch. B. Lykouris, »Ο Λειδινός«, *Κήρυξ της Αγίνης* 4, 1949, H. 33, S. 140 ff. und *Αιζωνή* 3, 1953, S. 53–56) weist darauf hin, daß es sich um

einen kleinen Sarg gelegt und den Kindern übergeben¹⁶⁰. Diese tragen ihn zu seinem Grab und setzen ihn zur Vesperstunde bei (Abb. 32). Beim Hineinwerfen der Erde spricht man: Hör auf, armer Mann, mit dem Vesperbrot – und ähnliches. Das Begräbnis der Puppe findet in großer Ernsthaftigkeit statt¹⁶¹. Aufbahrung, Funeralprozession, Lamentation und Frauen-Thiasos haben die Forschung mit Elementen des Adoniskults in Zusammenhang gebracht¹⁶². Mit Sicherheit ist allerdings nur der im Threnos angesprochene vegetationskultische Bezug nachzuweisen¹⁶³.

4. MATRONEN

Ebenso wie die Infantilisierung kann auch die Gerontisierung eines Brauches seinen progressiven Funktionsverlust anzeigen¹⁶⁴, oder aber eine markante Bedeutungsverschiebung¹⁶⁵. Gewöhnlich aber genießt die Greisin bevorzugte Stellung in den Lebenslaufbräuchen¹⁶⁶. In besonderem Maße gilt dies für die Totengebräuche¹⁶⁷. So wird etwa die

eine Personifikation des Vesperbrotes handelt, das symbolisch für die Nachmittagspause der Sommerarbeiten steht, die in diesem Zeitraum eingestellt werden. Ein ätiologischer Mythos erklärt ebenfalls, warum *Lidinos* nur sechs Monate bei den Menschen sein könnte (Iriotis, *op. cit.*, S. 289 ff.).

- 160 Kakouri (»Λαϊκά δρώμενα εσπετηρίας«, *op. cit.*, S. 216 ff.) hat mit Erfolg den Nachweis geführt, daß es sich ursprünglich um ein Frauenfest handelte, das einen sekundären Infantilisierungsprozeß durchgemacht hat.
- 161 Nach anderen Berichten wird die Puppe auch zerrissen, oder *Lidinos* wird von einem Kleinkind dargestellt (Kakouri, »Dromena« *Champêtres*«, *op. cit.*, S. 188 ff.).
- 162 Zu der bisher genannten Literatur noch K. Deliganis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνης«, *Κήρυξ της Αιγίνης* 1 (1947) Nr. 8, S. 7 ff. und allgemein, Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*
- 163 Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα εσπετηρίας«, *op. cit.*, S. 224.
- 164 So wurden die Lazaruskalanda in Partheni auf Euböa früher von Mädchen gesungen, heute von einer Alten oder Ortsfremden (LS 1458, S. 49 f.). In Psari in Peloponnes ziehen 2–3 alte Frauen mit einem Blütenkranz um und singen Lazaruslieder (LS 1788, S. 126).
- 165 Wie bei den Lazaruskalanda auf Psara, wo sich die alten Frauen nach dem Lazaruslied bekreuzigen, die Lazaruspuppe umarmen und küssen (Spanos, *op. cit.*, S. 65 ff.). Auf die vegetationskultische Bedeutung wurde schon verwiesen (vgl. auch Puchner, »Lazarus redivivus als österlicher Blumenheld«, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, S. 60 ff.).
- 166 Ausnahmsweise auch in den Jahreslaufbräuchen. So verkleidet sich bei den Vlachophonen im Pindusgebirge am Pfingstsonntag abend eine alte Frau in Blüten, Blätter und Zweige, wirft sich einen Netzschleier über das Gesicht, hängt sich einen Wasserkürbis um den Hals und tanzt, ein (phallisches) Holzstück in Händen, der Reihe nach mit allen Männern. Lasziver Gesang und Redensarten begleiten das nächtliche Fest (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 210 ff.).
- 167 Zu den byzantinischen und neugriechischen Totengebräuchen vgl. in Auswahl: B. Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaften* 24 (1926) S. 281–318, 25 (1927) S. 62–82, N. G. Politis, »Γα κατά την τελευταίη«, *Λαογραφικά Σύμμεικτα* vol. 3, Athen 1931, S. 323–362, D. S. Loukatos, »Λαογραφικά περί τελευταίης ενδείξεις παρὰ Ἰωάννη τῷ Χρυσόστομῳ«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 2 (1940) S. 30–117, G. K. Spyridakis, »Γα κατά την τελευταίην ἔθιμα των Βυζαντινῶν εκ των αγιολογικῶν πηγῶν«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 20 (1950) S. 74–171 usw.

Aufbahrung, Beweinung und Bestattung Christi am Karfreitag bei den nomadischen Sarakatsanen von den alten Frauen der Zeltsiedlung durchgeführt. Da diese Kommunitäten keine Kirche besitzen, vertreten die alten Frauen die Funktion des Priesters. Von Kindern wird ein schwarzverhülltes Kreuz herumgetragen und die Marienklage gesungen. In einem ruhigen Zelt versammeln sich in tiefer Trauer, das Gesicht mit schwarzem Schleier bedeckt, die alten Frauen. Drei von ihnen stellen Maria, Martha und Magdalena vor. Sie formen die »Puppe des Heiligen«¹⁶⁸: ein Holzstück wird mit Leinwand umwickelt, der Kopf wird aus Stoffballen geformt und mit Kohle das Gesicht aufgemalt. Das Leinentuch wird von einem Stück durchlöcherter Leinwand gebildet, das man über den Kopf der Puppe zieht. Die Figur wird auf einem niedrigen Tisch oder einer erhöhten Ebene aus Steinen unter den Ikonen aufgebahrt. Über ihrem Kopf brennt ein Öllämpchen, das Ewige Licht. Die drei Marien sitzen rund um das »Grab«, mit gesenktem Gesicht und herabgezogenem Schleier; sie fasten den ganzen Tag, schweigen und weinen. Die einzigen Worte, die in großen Zeitabständen zu hören sind, beziehen sich auf das Heilsgeschehen: »Sie haben ihn ergriffen ...«, »Sie haben ihn verurteilt ...«, »Jetzt kreuzigen sie ihn« usw. Alle Bewohner der Hürde kommen im Laufe des Tages und beten den »Epitaph« an. Gegen Abend kommen auch die Kinder mit dem Kreuz, und die Marienklage wird von einer der Frauen gesungen. Die Theotokos wird die »Trösterin« genannt, denn sie steht als Beispiel für alle Frauen, die ihren einzigen Sohn verloren haben. Am Abend wird die Puppe zerstört, das Holz weit weg in eine Schlucht oder in ein Gehölz geworfen. Die Darstellung der Heiligen Leiden geschieht in der Gewißheit der Auferstehung, und so sind es auch die alten Frauen, die am Auferstehungstage als erste den Triumphruf »Χριστός ἀνέστη« erheben¹⁶⁹.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Damit lassen sich die normativen Aspekte der Frauenrolle im besagten Raum in drei Kategorien teilen: Mädchen, Frau und Gerontin. Das Mädchen tritt erst mit einsetzender Menstruation aus seiner verpflichtungslosen Praeexistenz der sozialen Unperson und betritt mit den Umgangsriten des Frühlingsabschnittes die Bühne der Öffentlichkeit. Ab nun ist Ehr- und Verhaltenscode mit den Schlüsselbegriffen Schande und Scham streng festgelegt, aber auch die Zielbestimmung ihrer sozialen Existenz: die Hochzeit. Jungfernschaftsverpflichtung auf der einen Seite, potentielle Fekundität auf der anderen. Heiratsunwilligkeit wird als Rollenverfehlung geahndet (Spott über die alte Jungfer), Schönheit, Robustheit, Fleiß und Geschicklichkeit, aber auch die Aussteuer spielen auf dem öffentlichen Feld der Heiratsspekulationen als Selektionskriterien ihre Rolle. Die Hochzeitslieder ge-

168 Ο κούβηλος του Άη – gemeint ist Christus (A. Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, S. 928').

169 Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, *op. cit.*, S. 21 ff.

ben diesen Kriterienkatalog in idealisierter Form wieder¹⁷⁰. Alles ist hin auf die Hochzeit orientiert, die nicht nur einen Höhepunkt im Leben des Mädchens darstellt (Glück und Zufriedenheit hängen von der Persönlichkeit des Mannes ab, der in den Hochzeitsorakeln daher auch häufig »mein Schicksal« genannt wird), sondern auch einen Krisenpunkt für die Mikrosozietät, denn die Regeneration von Familie und Dorfgruppe steht auf dem Spiel.

Das soziale Ansehen der verheirateten Frau¹⁷¹ ist im allgemeinen an die maskuline Polyteknie gebunden (die Idealmutter im Volkslied hat neun Söhne)¹⁷². Unkontrollierte Sexualität, die nicht im Dienste der Regeneration steht, wird als gefährlich empfunden (die Witwe als unangesehene Person, Hexe oder Zauberin). Die weiteren Normsetzungen der Frauenrolle betreffen Kindererziehung, Feldarbeit und Haushalt (das Haus, mit seinen kritischen Symboleingängen Rauchfang/Herd und Schwelle/Tür wird als geordnete Welt gegenüber der Natur als gefährlichem, von Dämonen bewohntem Chaos empfunden). Neben der Mutterschaft ist die persönliche Beziehung zum Ehegatten eher nebensächlich, beide leben in getrennten Welten, unterhalten viel engere persönliche Beziehungen zu ihren Geschlechtsgenossen und treffen sich nur auf familiärer Ebene, wenn die Familie als kleinste Sozialmonade angesprochen ist (Antagonismus, Ehr- und Prestigefrage usw.), hier allerdings mit absoluter Solidarität.

Die Gerontin, als Matrone in Würde und Weisheit von der Mikrosozietät geehrt und geachtet, übt wesentliche soziale Funktionen in Krisenperioden aus: in ihren Händen liegt das Heilwissen und die Volksmedizin, die Beziehung zum Übernatürlichen (außer der Kirche); sie ist wesentlicher Kulturträger und Faktor der mündlichen Überlieferung. Als Großmutter mit möglichst vielen Enkeln und auch Urenkeln hat sie ihre soziale Rolle erfüllt; gerontale Sexualität gilt als lächerlicher Verstoß gegen die Mutterschaftsnorm und wird in grotesken Karnevalsszenen ridikulisiert¹⁷³.

Abschließend läßt sich also festhalten, daß die Frauenrolle der traditionellen balkanischen Volkskultur, wie sie einem in den exklusiv femininen Riten entgegentritt, aber auch aus anderen Untersuchungen evident ist, fast ausschließlich mutterschaftsorientiert ist.

170 Zur Analyse der Hochzeitslieder vgl. vor allem M. D. Mirasgezi, *Έρευνα στη δημοτική μας ποίηση. Α': Ο γάμος*, Athen 1965.

171 D. V. Oikonomidis, »Η κοινωνική θέση της Ελληνίδος, κατά τινά έθιμα του λαού«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 22 (1969–72) S. 75 ff. (mit älterer Literatur). Speziell zum Volkslied M. Terzopoulou/E. Psychogiou, »Γυναίκα – κοινωνία στο δημοτικό τραγούδι«, *Αντιθέσεις* 17, S. 51–67. Weitere Literatur bei Puchner, »Greek Folk Culture«, *op. cit.*, S. 679 ff., 688 ff., 693 ff.

172 Z. B. in der Ballade vom »Toten Bruder« (Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, S. 140 Eingangsformel).

173 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, Index »Alte«, ders., »Schwank und »Pornographie« im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 213 ff.

Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung

»DIONYSOS« IM LÄNDERDREIECK BULGARIEN – GRIECHENLAND
– TÜRKEI

Als der englische Archäologe Richard M. Dawkins¹, Leiter der British School of Athens, späterhin Erforscher der osthellenischen Dialekte² und Märchensammler aus dem ostgriechischen Inselbereich³ 1906 im *Journal of Hellenic Studies* seinen Augenzeugenbericht einer Brauchdeskription (mit Skizzen) der thrakischen Karnevalsszene unter dem Titel »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos« veröffentlichte⁴, horchte die Fachwelt, in Ethnologie, Volkskunde, Altphilologie und Archäologie damals für Ursprungsfragen empfänglich, auf. Die Exkursion von Dawkins nach Hagios Georgios (in der heutigen Europäischen Türkei gelegen) fundierte auf der Lektüre eines Artikels des griechischen Dichters Georgios Vizyinos (1849 Viza – 1896 Athen)⁵, der 1888 in einer griechischen Wochenschrift in Fortsetzungen eine Brauchbeschreibung aus seiner Jugendzeit im Stile des sittenschildernden Provinzrealismus aus Viza (bzw. Bizye, der einstigen thrakischen Königsstadt)⁶ veröffentlichte und das Verkleidungszeremoniell direkt mit dem thrakischen Dionysoskult in Bezug setzte⁷. Dawkins schöpfte seine Kenntnis des Artikels jedoch aus

-
- 1 M. A. Alexiadis, »Ο Richard M. Dawkins και η δωδεκανησιακή λαογραφία«, *Δωδώνη* XIV (1985) S. 9–27 (mit der einschlägigen Bibliographie). Vgl. auch die Studien von R. M. Dawkins, »A Visit to Skyros«, *The Annual of the British School at Athens* 11 (1904/05) S. 72 ff., ders., »Notes from Karpathos«, *ibid.* 9 (1902/03) S. 176–210 und 10 (1903/04) S. 83–102, ders., »Notes from Sporades, Astypalaia, Telos, Nisyros, Leros«, *ibid.* 12 (1905/06) S. 151–174.
 - 2 R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor – A Study of Dialects of Silli, Cappadocia and Pharasa with Grammar, Texts, Translations and Glossary*, Cambridge University Press 1916.
 - 3 R. M. Dawkins, *Forty-five Stories from the Dodecanese*, Cambridge 1950, ders., *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, *More Greek Folktales*, Oxford 1955.
 - 4 *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906) S. 191–206. Wiederabdruck in W. Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μετέπειτα. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού «Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη»*, Athen 2002, S. 253–268.
 - 5 Bibliographie zu Vizyinos in G. Valetas, »Φιλολογικά στο Βιζυηνό«, *Thrakika* VIII (1937) S. 211–304 und K. Mamoni, »Βιβλιογραφία Γ. Βιζυηνού (1873–1962) – Ανέκδοτα ποιήματα από το χειρόγραφο «Λυρικά», *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσφαίου* 29 (1963) S. 209–334. Zu neuerer Bibliographie Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 15 ff.
 - 6 S. Ioannidou, *Ιστορία της Βιζύης Ανατολικής Θράκης*, Athen 1954.
 - 7 G. M. Vizyinos, »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, *Εβδομάς* V (1888) Nr. 32 S. 3–5, Nr. 33,

einer postum veröffentlichten Zusammenfassung im »Thrakischen Jahrbuch« 1897⁸, wo der spielerisch-literarische Stil mit seinen Suggestionen und Ambivalenzen, seinen Ironien und Aggressionen der Faktizität einer volkskundlichen Fallstudie gewichen ist, und die spielerische Inbezugsetzung der Brauchhandlung mit dem Dionysus-Kult nach dem damals geltenden Kontinuitätstheorem der offiziellen griechischen Staatsideologie, die durchaus in der Schwebe und von vielfachen Ironien umwittert bleibt, als fundierte Theorie erscheint⁹. Hätte Dawkins den Fortsetzungsartikel in seiner Originalfassung gelesen, die spontane Thrakienreise wäre vielleicht unter anderen Vorzeichen vor sich gegangen.

Wie dem auch sei, der englische Archäologe, ungläubig über diesen unverhofften Fund, machte sich auf den Weg, die Angaben des thrakischen Heimatdichters zu überprüfen, und ging schließlich, obwohl er das Zeremoniell nicht mehr ganz vollständig vorfand, in seinen Schlußfolgerungen noch weit über Vizyinos hinaus¹⁰. Die Entdeckung von Survivals des Dionysuskults in südbalkanischen Brauchriten war damals in vollem Gang¹¹. Dawkins selbst hatte im Jahr zuvor die Angaben seines englischen Kollegen, J. C. Lawson, über den Karneval auf der Insel Skyros, die in dem *Annual of the British School at Athens* 1900 veröffentlicht worden waren¹² durch Autopsie überprüft¹³, und der ebenfalls englische Archäologe A. J. B. Wace sollte in den folgenden Jahren im selben Periodikum Studien veröffentlichen wie: »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«¹⁴, »Mumming Plays in the Southern Balkan«¹⁵ u. a.¹⁶. Zu diesem Zeitpunkt lagen bereits wichtige Brauchbeschreibungen von bulgarischer Seite vor, obwohl der Brauchkomplex dort unter anderem Namen erscheint: in der noch literarischen Reisebeschreibung von

S. 2–5, Nr. 34 S. 5–8, Nr. 35 S. 6–9. Jetzt in kritischer und kommentierter Edition bei Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 194–251. Dort sind auch die umfangreichen Auslassungen der zusammenhängenden postumen Fassung gekennzeichnet.

8 Anonym in *Θρακική Επετηρίς* I (1897) S. 102–127. Refertiert und kommentiert auch bei G. A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθνημα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 96 ff.

9 Dazu nun Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 81–193.

10 Vgl. vor allem die Kritik durch K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 11 (1944/45) S. 1–131, bes. S. 120 ff., 127 ff. und K. Kakouri, *Διονυσιακά*, Diss. Athen 1963, S. 49 ff.

11 Neben rein philhellenischen Schriften, die die neugriechische Volkskultur als direkte Fortsetzung der Antike betrachteten, auch ernst zu nehmende wissenschaftliche Arbeiten zum Survival-Aspekt wie B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*. 1. Teil, Leipzig 1871, J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910 u. a. Vgl. auch Kap. 24 des vorliegenden Bandes.

12 J. C. Lawsons, »A beast dance in Scyros«, *The Annual of the British School at Athens* 6 (1899/1900) S. 125 ff.

13 »A visit to Scyros«, *op. cit.* Dawkins ist einer der wenigen Archäologen dieser Generation, die dem Studium der neugriechischen Volkskunde treubleiben (vgl. seine Studie »The recent study of folklore in Greece«, *Folklore* 1930, S. 121 ff. und vor allem seine bereits erwähnten Märchen-Studien).

14 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School at Athens* 16 (1909/10) S. 232 ff.

15 A. J. B. Wace, »Mumming Plays in the Southern Balkan«, *ibid.* 19 (1912/13) S. 248 ff.

16 A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914.

Rakovski 1857/58¹⁷, als »Alte« (*starci*) bei Šivačov¹⁸, in der Studie von D. Makedonski 1891 zu den *kukeri*¹⁹, zum »kuker-Tag« bei Šivačov²⁰, derselbe Brauch beschrieben auch in der Studien von Dobruški 1900 zur bulgarischen »Archäologie«²¹, die »Alten« beschreibt Kovačev 1900²², während der klassische Philologe Kacarov in der Einleitung seiner Ausgabe der Euripideischen »Bacchae« 1903 auch auf die *kukeri* zu sprechen kommt²³ und 1907 eine vergleichende Studie zu den bulgarischen *kukeri* vorlegt²⁴; Fallstudien aus dem Rhodopengebirge steuert 1907 Marinov bei²⁵, 1910 dann Kostov zu *kukovi*, *kukeri* und *babugeri* (auch in Griechenland unter diesem Namen bekannt)²⁶, aber erst der materialreiche deutsche Artikel von G. Kazarow, »Karnevalsbräuche in Bulgarien« (1908) in dem angesehenen *Archiv für Religionswissenschaft*²⁷ erfährt eine internationale Rezeption (von Frazer in *The golden bough* zitiert)²⁸, und dann vor allem M. Arnaudoffs Buch zu den bulgarischen Festbräuchen 1917²⁹. Zu diesem Zeitpunkt fehlen auch die griechischen Brauchbeschreibungen nicht, die allerdings keine internationale Rezeption erfahren³⁰. Am meisten wurde Dawkins' Augenzeugenbericht gelesen und seine Schlußfolgerungen in die Theoriebildungen zum Ursprung des altgriechischen Dramas übernommen. Mit der Aufspaltung der Kulturlandschaft Thrakien auf drei verschiedene Staaten und den mannigfaltigen Um- und

-
- 17 G. S. Rakovski, *Gorski Pütnik*, Sofija 1857 (Neuaufgabe P. Dinekov, Sofija 1958), ders., »Programa za folklorni zapisi [Odessa 1858]«, *Izbrani sučinenija*, Sofija 1952, S. 66 f. Es handelt sich um die erste Beschreibung des *kukeri*-Brauchs.
- 18 S. K. Šivačov, »Starci«, *Sbornik na narodna umotvorenija, nauka i knižnina* III (1890) S. 264 f. *Kuker*-Beschreibung aus Rupčosko.
- 19 D. Makedonski, »Kukeri«, *Periodičesko spisanije na bülgarskoto knižovno družestvo* 8 (Sredez) H. 37/38.
- 20 St. Šivačov, »Kukerov den v Malko Türnovsko, Odrinski vilaet«, *Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina* IV (1891) S. 273.
- 21 Dobruški, »Materiali po archeologija na Bülgarija«, *Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina* 16–17 (1900) S. 78–82.
- 22 Chr. P. Kovačev, »Običaji ›Starci‹ ot s. Arapova (Karlovsko)«, *Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina* 16–17 (1900) S. 10–11.
- 23 G. Kacarov, *Uvod küm »Bakchanki« ot Evripid*, Sofija 1903, S. 3–10.
- 24 G. Kacarov, »Kukerite«, *Periodičesko spisanije na bülgarskoto knižovno družestvo v Sofija* 68 (1907) S. 454–458.
- 25 D. Marinov, »Kukovi ili kukeri«, *Izvestija na Etnografičeskija muzej* 1 (1907) S. 21–28. Fallmaterial und Beschreibungen aus Vetren, Aitoško, Srebren, M. Türново, Arapovo, Lozengrad, Burgas u. a.
- 26 St. L. Kostov, »Kukovi, kukeri, babugeri i pr. (Kak se maskirat po bülgarskite sela)«, *Archiv na Mimisterstvoto na narodnoto prosvestvenie* II, H. 1 (Sofija 1910) S. 351–357.
- 27 G. Kazarow, »Karnevalsbräuche in Bulgarien«, *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908) S. 407–409.
- 28 J. G. Frazer, *The golden bough*, London 1911–20, Bd. 8, S. 331 ff.
- 29 M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, S. 25 ff.
- 30 A. Chourmouziadis, »Περὶ των αναστεναριων και άλλων τινών παραδόξων εθίμων και προλήψεων«, *Έκθεσις της καταστάσεως της Μεγάλης του Γένους Σοχλῆς κατά το σχολικόν έτος 1872–1873*, Konstantinopel 1873, S. 4–29 (Neudruck im *Αρχείον του Θρακιωτού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 26, 1961, S. 143–167, unter anderem über den Kalogeros-Brauch im heute bulgarischen Kosti), Th. Lakidis, *Ιστορία της επαρχίας Βιζύης και Μηδείας*, Konstantinopel 1899, S. 126, N. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. II, S. 1264, Anm. 1.

Aussiedlungen von Populationsschichten, aus denen sich die Brauchträger zum Großteil rekrutierten, kamen im Anschluß an den Ersten Weltkrieg äußerliche traditionsdynamisierende und -auflösende Faktoren ins Spiel, und die Erforschung des Ritualphänomens wurde zudem auf eine andere, zunächst rein nationale Basis gestellt³¹.

Das Zeremoniell, das im Griechischen die Bezeichnung *kalogeros*³² und im Bulgarischen *kuker*³³ trägt, weist in seiner ausgebildeten Form – nach der Beschreibung von Vizyinos³⁴ (Dawkins' Beschreibung ist nicht mehr so vollständig)³⁵ – folgenden schematischen Ablauf auf: Verkleidung und szenisches Rollenspiel sind eingelagert in den Sammelumzug (den Umzug von Haus zu Haus)³⁶, die komplexe Szene, die man eine »rückgebildete dramatische Vorstellung« genannt hat³⁷, findet am Käsemontag³⁸ 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 geschwärzte 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

31 Während sich die bulgarische und griechische Forschung mit außerordentlichem Interesse des Brauchphänomens angenommen hat, liegt von türkischer Seite keine nennenswerte Arbeit vor.

32 Der Ausdruck bedeutet nicht »Mönch«, wie manchmal irrigerweise übersetzt wird (z. B. in der deutschen Brauchbeschreibung von St. P. Kyriakides, *Neugriechische Volkskunde*, Thessalonike 1936, S. 24 f.), sondern ist einfach eine Adjektivkombination des Wortes »geros« (der Alte). Ähnliche onomastische Kontaminationen finden sich bei Verkleidungstypen in Thessalien (*babo-geros*) oder im Pontusgebiet in Kleinasien (*momo-geros*). Schon Vizyinos spielt in der ersten Fassung seiner Studie anfangs mit der Doppelbedeutung des Ausdrucks: diese *kalogeroi* – »Mönche« in Thrakien seien nicht in dünne Kutten gekleidete Diener der christlichen Religion, sondern Anhänger der dionysischen, obwohl auch erstere des öfteren dem Gott der Trauben huldigten.

33 K. A. Romaios leitet die *kukeri* von lat. *cuculla* ab (K. A. Romaios, »Λαϊκὲς λατρείες«, *op. cit.*, S. 99), Georgakas sieht darin ein verkürztes *κούκουρος γέρος*, wobei der erste Ausdruck eventuell dem lat. *cucurum* entnommen sein könnte (D. I. Georgakas, »Ετυμολογικά και σημασιολογικά«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσηριού* 12, 1946, S. 40–56). Vakarelski gibt an, der Stamm »kuk« bezeichne den maskierten Menschen (Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 380 ff.).

34 Wie erwähnt ist die Beschreibung von Vizyinos keineswegs die erste griechischsprachige, aber im Geflecht der Variationen der Brauchhandlung vielleicht die »theatralischste« (Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 149–166).

35 So findet er bereits die *babo*-Szene und die Hochzeitstravestie eliminiert. Andererseits lassen sich beide Szenen in anderen Karnevalsspielen hellenophoner Gebiete etwa häufig nachweisen, so daß der Vizyinos-Bericht aus seiner Jugendzeit als authentisch angesehen werden muß (Beispiele bei W. Puchner, *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien, 1977 [Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII] S. 210, 212, 222, 225 ff., 229 ff., 237, 254, 269, 271 ff., 282, 285, 291).

36 Zu Begriff und Brauchmorphologie Puchner, *op. cit.*, Index (vgl. auch ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 27 ff., 36 ff., 45 ff., 52 ff.).

37 N. Politis in *Laographia* II (1910) S. 47 Anm. 1.

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

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 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 Hnad. Die *kalogeroi* ziehen eine zyklische Furche rund um den Dorfplatz (Abb. 12). Der Anführer ruft mit verhaltener Stimme: – Möge der Scheffel Weizen 10 *grosia* 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.³⁹.

39 Puchner, *op. cit.*, S. 225 ff. Zur Illustration der Tasche, daß diese Beschreibung von Vیزیnos nur eine Variante der Brauchhandlung des 19. Jh.s darstellt, vgl. einen Augenzeugenbericht aus dem ehemals griechischen *anastenaria*-Dorf Kosti (im heutigen Bulgarien): Hier war die Szene eingelagert in Sammelumzüge, wobei jeder

Bei Dawkins fehlt bereits die Szene mit der *babo* und die Hochzeitsszene⁴⁰. Der »tote«

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« (D. A. Petropoulos, »Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης, Αρχαίον του Θρακιζού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού 5, 1939/40, S. 225–298, bes. S. 282 ff., Übersetzung bei Puchner, *op. cit.*, S. 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.

- 40 »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.*, S. 191 ff.). Zur Illustration der Variabilität der Brauchhandlung sei noch eine Feldstudie aus Agia Eleni in Griechisch-Makedonien zitiert, wo die griechischen Flüchtlinge aus dem Bulgarien zufallenden Kosti 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 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 Pflüfung 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

kalogeros wird hier allerdings gehäutet⁴¹ (ein archaisches Element ähnlich wie bei dem Spiel vom »stinkenden Hund« im zypriotischen Bergland, wo auch das Fleisch des »Toten« versteigert wird)⁴². Die Struktur des Sammelumzugs, der *pompe*⁴³, der theriomorphen Maskierung⁴⁴, der Hochzeitstravestie⁴⁵, des Tod/Auferstehungs-Motives⁴⁶, der Begräbnisparodie⁴⁷ und letztlich der rituellen Scheinpflüfung⁴⁸ wurden nun in Beziehung zu analogen Elementen des Dionysoskults gesetzt⁴⁹ und als Überlebensreste desselben in Thrakien gedeutet⁵⁰, ohne auch nur die zu byzantinischer und osmanischer Zeit überaus bewegte Siedlungsgeschichte der potentiellen Brauchträgerschichten im weiteren Hinterland von Konstantinopel/Istanbul in Rechnung zu stellen⁵¹. Darüber hinaus erweist sich die Beschreibung von Dawkins für das gesamte Phänomenspektrum der *kuker/kalogeros*-Szene

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 (K. Kakouri, *Λιονισακά*, Athen 1963, S. 31 ff., deutsch bei Puchner, *op. cit.*, S. 229 ff.).

41 »... 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 Vizeyenos says nothing ...« (Dawkins, *op. cit.*, S. 191 ff.).

42 Zu diesem interessanten improvisierten Karnevalsspiel Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 135–140.

43 Zu diesem stehenden Strukturelement der gespielten Karnevalsszenen, das gleichsam den Nährboden der Entwicklung zu ersten Theaterformen hin bildet, vgl. weitere Beispiele aus dem Südbalkanraum bei Puchner, *op. cit.*, S. 98, 104, 140, 155 f., 159, 166, 174, 177, 189, 193, 205, 225, 229, 236, 246, 253 f., 283, 289, 291 und *pass.*

44 *Ibid.*, S. 203, 210 f., 217, 225, 263, 271, 274, 278, 280, 339 und Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

45 *Ibid.*, S. 210, 222, 225 f., 237 f., 254, 265, 269, 272 und *pass.*

46 *Ibid.*, S. 187, 199, 225, 239, 243, 246 ff., 250, 264, 266 ff., 269, 272, 274 ff., 277, 279, 286, 288 f., 291, 299, 304, 307 und *pass.*

47 *Ibid.*, S. 255, 239, 241, 267, 269 und *pass.*

48 *Ibid.*, S. 154, 204, 225, 232, 272, 304 und *pass.*

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

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

51 Vgl. etwa Ö. 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.

sowie der hierhergehörigen Szene des thrakischen *bey* oder »Hunde-Bey« (*köpek-bey*)⁵² als

52 Zur Illustration dieses Variationsnetzes der thrakischen Karnevalsszenen zwei Beschreibungen des »Hunde-Bey«: 1) aus der Stadt Didymoticho im Länderdreieck Bulgarien, Griechenland und Europäische Türkei im 20. Jh. und 2) aus dem heute bulgarischen Dorf Ortakioi im 19. Jh. Der zwar von Bauern organisierte, aber von der bürgerlichen Kultur beeinflusste »Hunde-Bey« am Käsemontag in der thrakischen Grenzstadt Didymoticho besteht im wesentlichen aus einem Maskenumzug: der Bey als komischer Richter – Schaffell, Stierhörner, Bart aus Schafwolle, Halskette aus Zwirns spulen, Pfeife aus Kürbis mit brennendem Stroh, Holzstück als Schreibfeder, 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 geblieben (G. P. Eftymiou, »Ο Κιοπέκ Μπέης Διδυμοτείχου«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 19, 1954, S. 153–160, deutsch bei Puchner, *op. cit.*, S. 233 f.). Komplexer waren die Zeremonielle im bulgarischen Dorf Ortakioi am Käsemontag: hier sind Bey und Richter verschiedene Personen. 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 Metropolitan, Bürgermeister, zivile und militärische Behörden (bis 1912 keinerlei Behinderungen von seiten der türkischen Behörden). Bei Zahlungsweigerung muß man Stockhiebe hinnehmen, auch von Anschuldigungen 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 Scheinpflügings-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 fünf-kampftartige 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 gewählt (N. Rodooinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Thrakika* 13, 1940, S. 311–320, deutsch bei Puchner, *op. cit.*, S. 234 ff.). Weitere Quellen und Beschreibungen: D. Petropoulos/S. Karakasis, unveröffentlichte Handschrift des Volkskundearchivs der Akademie Athen Nr. 2343, Raum Orestiada 1960, S. 448 f., L. Svinou, *ibid.* Nr. 2374, Valtos im Raum Orestiada 1959, S. 127, Anonym, »Λαογραφικά Μουσικολογίου Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 44 (1970 S. 217–274, bes. S. 238 f.), E. Grammatikoglou, »Λαογραφικά Πυθίου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) S. 180–203, bes. S. 192 f., Anonym, »Λαογραφικά Κουφοβούνου Διδυμοτείχου«, *ibid.* 43 (1969) S. 222–258, bes. S. 248, Anonym, »Μελέτη από τη ζωή των κατοίκων του Μικρού Δερείου«, *ibid.* 42 (1968) S. 105–110, bes. S. 108 usw.

zu eng. Das dokumentieren sowohl bulgarische Quellen (Arnaudov 1920⁵³, Stoilov 1926⁵⁴, Slavejkov 1924⁵⁵, Konstantinov 1927⁵⁶, Vakarelski 1935, 1938, 1943⁵⁷, Danev 1947⁵⁸, Kacarova-Kukudova 1955⁵⁹, Angelova 1956⁶⁰, Tŭpkova-Zaimova 1960⁶¹, Petrov 1963⁶², Zlatkovskaja 1967⁶³, Kacarova 1970, 1978⁶⁴, Vassileva 1974⁶⁵, Tichova 1975⁶⁶, Koleva 1977⁶⁷ usw.)⁶⁸,

- 53 M. Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34 (1920) S. 1–244. Es handelt sich um eine grundlegende Studie mit umfassender Bibliographie, die die Zusammenhänge mit der dionysischen Religion betont. Brauchbeschreibungen aus den Kreisen Silistra, Tutraka, Burgas, M. Tŭrnovo, Lozengrad, Buhnahisar, Viden, aus der Dobrudscha und Bessarabien.
- 54 A. P. Stoilov, »Folklor vŭv v. »Maritz« (1878–1885)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 4 (1926) H. 1–4.
- 55 R. Slavejkov, *Bŭlgarski narodni obiĉai i vjarvanija*, Sofija 1924, S. 26–28.
- 56 N. Konstantinov, »Igrata na »starcı v Trakija (v s. Kavaklija, Lozengradsko)«, *Trakija* 4 (1927) H. 231.
- 57 Chr. Vakarelski, »Bit na trakijските i maloazijski bŭlgari«, *Trakijski sbornik* 1935, S. 427–433; u. a. *kukeri*-Spiele bei thrakischen und kleinasiatischen Bulgaren. Ders., »Starinnite elementi v bŭlgarskite narodni obiĉai«, *Prez vekovete*, Sofija 1938, S. 270–271; *kukeri*-Maskierungen als altertümliches Element. Ders., »Karneval »kukeri«, *Bŭlgarskite prazniĉni obiĉai*, Sofija 1943, S. 37–41.
- 58 G. Danev, »Kukeri i kukerov den v s. Bojanovo, Elchovska okoliija«, *Bŭlgarski narod* 11 (Sofija 1947) (H. 1, S. 26–29).
- 59 R. Kacarova-Kukudova, *Bŭlgarski tancov folklore*, Sofija 1955, S. 63 f.
- 60 R. Angelova, »Teatŭr v űivota«, *Teatŭr* (Sofija 1956) H. 4, S. 59–64 behandelt Lebenslauriten unter theatralischem Aspekt, u. a. auch die *kukeri*. Vgl. auch dies., »Les masques populaire bulgares«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 226–239 (R. Wildhaber [ed.], *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, S. 100–113).
- 61 V. Tŭpkova-Zaimova, »Svedenija za srednovekovi kukerski igri v Silistrensko«, *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na St. Romanski*, Sofija 1960, S. 705–708 (Nachrichten über mittelalterliche [=türkenzeitliche] *kuker*-Spiele im Raum Silistra).
- 62 P. A. Petrov, »Kukeri v s. Pŭdarevo, Burgasko«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 50 (1963) S. 345–368 (Fallstudie aus dem Dorf Pŭdarevo im Kreis Burgas).
- 63 T. D. Zlatkovskaja, »O proizchoűdenii nekotorig elementov kukerskogo v bolgar (k voprosu o frakijskich tradicijach u narodno jugo-vostoĉnoj Evropi)«, *Sovjetskaja Etnografija* 1967, H. 4, S. 31–46 (zu den Wurzeln des *kuker*-Brauchs im Dionysoskult mit reicher Bibliographie).
- 64 R. Kacarova, »Kukeri v s. Vresovo, Ajtosko, i v s. Asparuchovo, Provadijsko«, *Izsledvanija v ĉest na akad. M. Arnaudov*, Sofija 1970, S. 433–454 zu bulgarischen Fallstudien rezenter Brauchentwicklung. Dies., »Derviűi«, *Bŭlgarsko muzikoűnenija* 4 (1978) S. 73–96 zu einer *kuker*-Variante aus Lesiĉevo im Gebiet von Pasardűik.
- 65 M. Vassileva, »Kalendarni praznici i obiĉai – kukovden (Kukerovden)«, *Dobrudűa*, Sofija 1974, S. 320–322.
- 66 B. Tichova, »Obiĉai i obredi v Karlŭk«, *Rodopi* 1975, H. 2, S. 12 f. (Fallstudie zum *kuker*-Brauch).
- 67 T. Koleva, »Bolgari«. *Kalendarnie obiĉai i obrjadi v stranach zarubeűnoj Evropi. Verenni prazdniki*, Moskva 1977, S. 69–111 (zu Kalenderbräuchen bei den Bulgaren).
- 68 Spätere Studien gehen bereits gezielt auf Details ein: z. B. L. Mikov, »Kŭm problema za tipologijata na materialnata kultura v obreda«, *Folklor, ezik i narodna űŭdba*, Sofija 1979, S. 126–134, bes. S. 131 zu den *kuker*-Spielen in Südostbulgarien im Rahmen der Typologisierung der Materialkultur in Bulgarien, oder G. Michailova, »Kŭm problema za semantikata na vestite v patriarĉalnija svjat na Bŭlgarina«, *ibid.*, S. 117–125, bes. S. 123 zu den *kuker*-Spielen als burschenbŭndische Organisationsform. Ähnliche Studien erscheinen auch bei Gelegenheit der Folklore-Festivals, z. B. M. Benovska, »Praznik na kukerite i survakarite«, *Bŭlgarski Folklor* 3 (1977) H. 3, S. 63–66 berichtet über das VI. Kuker-Festival am 16. 1. 1977 mit 46 Gruppen aus ganz Bulgarien. Zugleich

als auch rumänische (Vulcanescu 1960⁶⁹, Flegont 1965⁷⁰, Pop/Eretescu 1967⁷¹, Popescu-Judetz 1970⁷²) und griechische (Petropoulos 1939/40⁷³, Megas 1937⁷⁴, Petropoulos/Karakasis 1960⁷⁵, Moutlia 1956⁷⁶, Manakas 1959⁷⁷, Efthymiou 1954⁷⁸, Rodooinos 1940⁷⁹, Loukatos 1938⁸⁰, Svinou 1959⁸¹, Papachristodoulou 1966⁸², Tsakiris 1969⁸³, Kourtidis 1938/39⁸⁴, Kakouri 1946⁸⁵ usw.)⁸⁶. Aus diesem umfangreichen Vergleichsmaterial geht

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 althrakischer Musikkultur, D. Sübotinova zu den *kukeri* in Silistra, G. Kraev zu den *kukeri* zwischen Tradition und Modernität usw.

- 69 R. Vulcanescu, »Măștile cucilor«, *Studii și Cercării Istituta Artei* 7 (1960) S. 159–167 (rumänische Fallstudie zum *cuci*-Brauch, der auf die *kukeri* zurückgeht, aber zemeronielle Rückbildungen aufweist).
- 70 O. Flegont, *Storia Teatrului în România*, vol. 1, București 1965, S. 63 f. Die rumänische Theatergeschichte berücksichtigt gezielt auch die theatralischen Vorformen in der Volkskultur.
- 71 M. Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1976) S. 162–176 (R. Wildhaber [ed.], *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968, S. 36–50), S. 171 über die *cuci* und die *kukeri*-Spiele südlich der Donau.
- 72 E. Popescu-Judetz, »Pageant of *cuci* at Shrovetide in Romania«, *Viltis* 28 (1970) no 6, S. 4–7.
- 73 Petropoulos, »Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *op. cit.*, S. 282 ff.
- 74 G. A. Megas, unveröffentlichte Handschrift aus dem Volkskundearchiv der Akademie Athen Nr. 1104 D, mit volkswissenschaftlichen Augenzeugenberichten aus dem heute bulgarischen Dorf Kosti 1937, S. 1–36 Interviews mit Flüchtlingen, u. a. über den *kalogeros*-Brauch im 19. Jh.
- 75 Petropoulos/Karakasis, *op. cit.*
- 76 M. Moutlia, »Θρακικά ήθη κ' έθιμα του χωριού Μεταξάδες«, *Ανασκητισίς* III/3 (27) (1956) S. 45 f.
- 77 D. Manakas, »Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)«, *Thrakika* 31 (1959) S. 255–282, bes. S. 269 ff.
- 78 Efthymiou, *op. cit.*
- 79 Rodooinos, *op. cit.*
- 80 D. Loukatos, unveröffentlichte Handschrift des Volkskundearchivs der Akademie Athen Nr. 1152 mit Material aus Thrakien, 1938, S. 21.
- 81 L. Svinou, *ibid.*, Nr. 2374, S. 111 ff.
- 82 P. Papachristodoulou, »Η Θράκη από τα πολύ παλιά χρόνια. Θρακικά μελετήματα«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 32 (1966) S. 266–406, bes. S. 333.
- 83 A. Tsakiris, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 43 (1969) S. 146–167, bes. S. 150 f.
- 84 K. G. Kourtidis, »Γά Αναστενάρια και η σκυλοδευτέρα ή διονυσιακά παραδόσεις εις την Θράκην«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 5 (1938/39) S. 90–95 (Rückführung der *anastenaria* und des *kalogeros*-Brauchs auf dionysische Traditionen).
- 85 K. Kakouri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, S. 152 f.
- 86 Neuere Feldstudie z. B. von K. Kakouri, »Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελληνικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 113–126 (S. 117 ff. Interpretationsfragen zu älteren Brauchberichten, S. 120 *kuker* in Brodovo und Lankadas, S. 121 *kalogeros* in Meliki Griechisch-Westmakedonien, S. 121 f., *Köpek-Bey* im Evros-Gebiet bis zum 1. Weltkrieg eine verkleidete Frau als Bey), dies. »Έθιμα αγροτικής μαγείας σε ελληνικά Θρακιοχώρια«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελληνικού Χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 281–299 (Autopsie-Berichte und Studien zur Scheinpflügung mit besonderer Berücksichtigung des *kalogeros* und *köpek-bey*), L. Drandakis, »Γο έθιμο του Καλογέρου στο χωριό Μελίκη του Νομού Ημαθίας«, *ibid.*, S. 233–253 (Autopsiebericht aus dem Dorf Meliki 1976–77) usw.

eindeutig hervor, daß zur thrakischen Karnevalsszene auch die Institution des Faschingskönigs mit Scheinobrigkeitsrechten (als Richter⁸⁷ usw.) gehört, sowie seine symbolische Tötung (Wagen-Umstürzen, Verbrennung seiner Kopfbedeckung, In-den Fluß-Werfen usw.), Tier-Verkleidungen (Kamel⁸⁸, Tanzbär⁸⁹), inszenierter Brautraub⁹⁰, Ringkämpfe⁹¹, die Arztfigur mit lustiger Untersuchungs- und Therapie-Szene⁹² und anderes mehr. Bei den ausgesiedelten Populationsteilen hat das Zeremoniell noch neue Anreicherungen und Erweiterungen erfahren⁹³.

Die empirische Braucherfassung ist mit Dawkins' Deskription also nur sehr ungenügend durchgeführt⁹⁴, was natürlich seine Konsequenzen für den methodisch äußerst gewagten Versuch zu den dionysischen Grundlagen des altgriechischen Theaters hat⁹⁵.

87 Gerichtsspiele sind vor allem auf der Dodekanes und den der kleinasiatischen Küste vorgelagerten Inseln anzutreffen (Puchner, *op. cit.*, S. 252 ff.), aber auch im Zentralbalkan, auf Zypern, in der Peloponnes und auf den Jonischen Inseln (vgl. jetzt W. Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64, 2004/05, S. 211–231).

88 Dieser Verkleidungstyp wird in Thrakien *džamala* genannt (vgl. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, S. 386). Deskriptionen des Umzugsbrauches bei D. Ktenidis, »Λαογραφικά στοιχεία των κατοίκων του χωριού Θουρίου, περιφέρειας Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 43 (1969) S. 107–145, bes. 140 ff. Kamelverkleidungen finden auch am Vortag des Hl. Demetrios (26. Oktober, Sommerschluß, Saattermin) in Thrakien statt: K. Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσάυρου* 26 (1961) S. 181–329, bes. S. 204 ff. Vgl. zur *džamala* in Thrakien auch G. Megas, »Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας«, *Επετηρίς του Κέντρου Λαογραφίας* 1945–49, S. 154, ders., *Ελληνικά εορταί, op. cit.*, S. 24 ff. *Džamala* wird auch ein Klapperinstrument in Thrakien genannt, das das durch Schnurzug bewegliche (die Umstehenden »beißende«) Maul der Kamelverkleidung nachahmt und bei den Zwölfentkalanda als Ratsche gebraucht wird (F. Anogianakis, *Ελληνικά μουσικά όργανα*, Athen 1976, S. 90).

89 Zur arktomorphen Tierverkleidung in Thrakien Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, S. 386, D. K. Vogazlis, »Η0η, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσάυρου* 21 (1956) S. 177–234, bes. S. 228 ff. Die Bärin (immer weiblich gedacht) tritt zusammen mit dem Zigeuner in der Funktion des Tanzbärenführer auf. Ihre Berührung sowie ihre Pelzhaare gelten als therapeutisch.

90 Vgl. die Literatur bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 237 ff.

91 *Ibid.* S. 102, 147 ff., 224, 232 f., 236 und *pass.*

92 *Ibid.*, S. 207, 211 f., 215 f., 218 ff., 221 ff., 234, 237 ff., 240 f., 243, 245 f., 248 f., 251, 266, 269, 271 f., 274, 276 f., 287, 304 und *pass.* In Übersicht W. Puchner, *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο*, Athen 2004, S. 49–67.

93 Das ist z. B. der Fall bei der Brauchbeschreibung, die K. Kakouri 1963 in Agia Eleni in Südmakedonien veröffentlicht (*Διονυσιακά, op. cit.*, S. 33–46).

94 Dieses Faktum wurde vor allem von der griechischen Forschung stark kritisiert (Kakouri, *op. cit.*, S. 49 ff., K. A. Romaios, *op. cit.*, S. 127 ff.). Letzterer hat sich auch vehement gegen die von Nilsson vorgetragene These, soweit sie auf dem Dawkins-Bericht fundieren, gewandt. Vgl. nun auch Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 111–148.

95 Dazu besonders Romaios, *op. cit.*, S. 127 ff. Dazu kommen natürlich noch grundsätzliche Bedenken der Vergleichbarkeit des rituellen gruppengebundenen *Dromenons* mit dem individualschöpferischen Kunstwerk des Dramas. Die Komparabilität kann sich nur auf die hypothetischen Frühstufen der Dramenentwicklung beziehen, die man aber selbst in konkreter Weise wieder nur aus den Dramen hypostasieren kann (zur Kritik der »ethnologischen« Methode allgemein: A. Lesky, *Die griechische Tragödie*, Stuttgart 1968, S. 47). Zur Kritik dieser

Dawkins' Schlußfolgerungen folgend wurde die Szene zur Erhellung der dunklen Phasen der Ursprungsgeschichte des altgriechischen Dramas herangezogen, also für die vorthespiischen Entwicklungsphasen der Tragödie und für die prae-aristophanische Komödie: der Tenor der Forscher, die fast durchwegs der sogenannten Englischen Archäologischen Schule angehören, Farnell⁹⁶, Ridgeway⁹⁷, Harrison⁹⁸, Murray⁹⁹, Cornford¹⁰⁰, Guépin¹⁰¹ usw., geht dahin, hier ein *missing link* in den dürftigen Quellenangaben zur altgriechischen Theaterentstehung¹⁰² gleichsam noch *in vivo* gefunden zu haben, oder um es mit Nilsson auszudrücken: »Wenn wir jene alten δρώμενα des Dionysoskultes uns veranschaulichen wollen, so wird der ländliche Karneval von Vizye ein in der allgemeinen Erscheinung und Stimmung ... viel getreueres Bild geben, als das von der Kunst und Dichtung verklärte Mänadentum«¹⁰³.

Dieses Parallelisieren von ethnologischen Phänomenen mit altgriechischen Entwicklungsformen wurde vor allem von Wilamowitz-Moellendorff¹⁰⁴, Pickard-Cambridge¹⁰⁵ und Albin Lesky¹⁰⁶ kritisiert. Zum konkreten Fall bemerkt Albin Lesky: »Die von den englischen Forschern in Thrakien, Thessalien und Epirus aufgenommenen, noch lebendigen Bräuche mit der Darstellung einer Hochzeit, der Tötung und Wiedererweckung des Bräutigams führen möglicherweise antikes Gut mit sich, wenn das auch unsicher bleibt. Man versteht es, daß derartige Begehungen den Gedanken nahelegten, hier den Ursprung der Tragödie zu suchen, und doch führt dieser Weg nicht weiter. Im Wesen solcher Dromena liegt es, daß sie in ihren Grundzügen stets gleich bleiben müssen, denn eben die Genauigkeit der Wiederholung sichert auch die Wiederkehr ihrer Wirkung. Wohl ist es

Kategorie von Komparation über Zeiten und Räume hinweg, um die prae-thespiischen Entwicklungstufen des antiken Dramas zu erhellen vgl. W. Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laographia*, Beiheft 9), S. 80 ff. mit der einschlägigen Bibliographie.

96 L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols, Oxford 1896–1909, vol. 5, S. 106 ff., 237.

97 W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge 1910, S. 16 ff.

98 J. Harrison, *Epilegomena to the studies of Greek religion and Themis*, New York 1962 (Cambridge 1912) S. XXXVIII ff., 332 f.

99 G. Murray, »Excursus on the ritual forms preserved in Greek Tragedy«, in J. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912 (New York 1962) S. 341–362, bes. S. 341 ff.

100 F. M. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, London 1914, S. 62 ff.

101 J.-P. Guépin, *The Tragic Paradox (Myth and ritual in Greek tragedy)*, Amsterdam 1968, S. 118 f.

102 Zur Kritik der hellenistischen Quellen und der neuzeitlichen Theorien zum altgriechischen Dramenursprung vor allem H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie*, Wiesbaden 1962 und H. Gondek, *Die Wurzeln des antiken griechischen Dramas in der antiken griechischen Volkskultur*, Diss., Wien 1969.

103 M. Nilsson, »Der Ursprung der Tragödie«, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum XXVII* (1911) S. 609–696 (*Opuscula selecta*, vol. I, Lund 1951, S. 65–145, bes. S. 140 f.).

104 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1921.

105 Besonders in seiner Kontroverse mit G. Murray. Vgl. A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927 (1962, bes. S. 126 ff.).

106 Lesky, *op. cit.*

anderswo zu beobachten, daß sich um das feste liturgische Drama mimisches Beiwerk rankt, das dann selbständig weiterwächst; der griechische Kult gibt nur jedoch keinerlei Handhabe zu solchen Vermutungen¹⁰⁷. Vom rituellen Ursprung der Tragödie, wie ihn G. Murray¹⁰⁸ und G. Thomson¹⁰⁹ vertreten haben, ist auch Eduard von Winterstein in seiner psychoanalytischen Genesetheorie der altgriechischen Tragödie überzeugt¹¹⁰, in der auch die thrakische Karnevalsszene ihren illustrativen Platz einnimmt¹¹¹.

Ohne auf die Kontroversen zwischen ethnographischer und philologischer Schule bzw. die einzelnen Theorien zur Tragödien- und Komödienentwicklung einzugehen¹¹², sei festgestellt, daß ein Teil der bulgarischen und griechischen Forschung die These vom antiken Ursprung der thrakischen Karnevalsszene akzeptiert hat, während sich ein anderer Teil insbesondere der neueren Forschung gegenüber den unilinearen Kontinuitätsansprüchen modifizierend verhält: so treten etwa auf bulgarischer Seite M. Arnaudov¹¹³, P. Petrov¹¹⁴, T. D. Zlatkovskaja¹¹⁵, St. Karakostov¹¹⁶ u. a. für die altthrakische Abkunft ein, während Chr. Vakarelski¹¹⁷, G. Kraev¹¹⁸, R. Angelova¹¹⁹ und Pop/Eretescu¹²⁰ zurückhaltend reagieren; auf griechischer Seite sind es vor allem Vizyinos (in der angeführten spielerisch-un-

107 *Ibid.*, S. 49.

108 Murray, *op. cit.*, S. 341 ff.

109 G. Thomson, *Aischylos und Athen*, Berlin 1957.

110 E. Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Geschichte des griechischen Theaters*, Leipzig etc. 1928.

111 *Ibid.* S. 10 ff., 156 ff.

112 Dazu überblicksweise Gondek, *op. cit.*

113 M. Arnaudov, *Studii vŭrchu bŭlgarskite obredi i legendi*, Sofija 1972, vol. II, Teil III: »Kukeri i Russalii« S. 7–218.

114 P. Petrov, »Kukeri i Survakari«, *Izvestija na Bŭlgarskoto istoričesko družestvo XXVIII* (Sofija 1972) S. 267–284, ders., »Kukeri – bŭlgarski običaj ot antičen proizchod«, *Etnogenesis i kulturno nasledstvo na bŭlgarskija narod*, Sofija 1971, S. 115–118.

115 T. D. Zlatkovskaja, »O proizchoždenii nekotorig elementov kukerskogo obrjada u bolgar (k voprosu o frakijских tradizijach u narodno jugo-vostočnoj Evropi)«, *Sovjetskaja Etnografija* 1967, H. 3, S. 31–46. Der *kuker*-Brauch wurzelt nach Ansicht der russischen Forscherin im Dionysos-Kult.

116 St. Karakostov, *Bŭlgarskijat teatŭr. Srednovekovie. Rennans. Prosvętenije*, Sofija 1972, S. 47.

117 Vakarelski, *Bŭlgarsche Volkskunde, op. cit.*, S. 388: »Die von manchen Forschern angenommenen Übereinstimmungen altgriechischer und altthrakischer Kulte (Dionysoskult u. a.) mit den Sitten der Kukeri können heute nicht nur auf diese Analogie beschränkt werden, wie es jene Forscher meinen. Diese analogen Formen sind nicht nur schon in der gesamten Slawenwelt, sondern in viel weiterem Umfange anderswo festgestellt worden und erfordern eine sorgfältigere historische Untersuchung«. Vgl. auch ders., *Etnografija na Bŭlgarija*, Sofija 1977 (2. Aufl.) S. 589–601.

118 G. Kraev, »Typologijata na kategorijata parodija v kukerskija obred«, *Folklor, ezik i naroda sŭdba*, Sofija 1979, S. 154–165 (ausgehend von Materialien aus Turija und Pavel Banja).

119 Angelova, »Les masques populaires bulgares«, *op. cit.*

120 Pop/Eretescu, *op. cit.*, S. 171.

verbindlichen Form)¹²¹, Papachristodoulou¹²² und Thrakiotis¹²³, die konkrete dionysische Vergleiche anstellen, während K. A. Romaios¹²⁴, G. A. Megas¹²⁵ und K. Kakouri¹²⁶ differenzierende Schichtenvergleiche unter methodischen Vorbehalten anstellen.

Der skandinavische Ethnograph Waldemar Liungman¹²⁷ kritisierte vehement die Dionysos-Parallelen der Englischen Archäologischen Schule und meinte seinerseits Beziehungen zu einem hypothetischen byzantinischen Mimos¹²⁸ und dem osmanischen Karagöz-Spielen¹²⁹ konstruieren zu können¹³⁰. Auch diese Thesen sind nicht ohne Widerspruch geblieben¹³¹. Ebenso wurde von der vergleichenden Volksschauspielforschung die thrakische Karnevalsszene als »Brückenschlag« zu antiken Vergleichsräumen in Anspruch genommen: so z. B. inspirierte sie Chambers zur Hypothese vom einst gesamteuropäischen *ludus* der Tod-Auferstehungs-Szene und der zoomorphen Verkleidung¹³², Stumpff sah sich in seiner These der Entstehung des mittelalterlichen religiösen Dramas aus Brauchspielen bestätigt¹³³, und A. Brody endlich gab die Existenz dieser thrakischen Karnevalsszene die

121 *Op. cit.*

122 P. Papachristodoulou, »Η Θρακική Λαογραφία στην ιστορία της γενέσεως του αρχαίου δράματος«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 29 (1963) S. 395–400.

123 K. Thrakiotis, »Ο μύθος των Καλογέρων και του Κιοπέκ-Μπέη στους Ιχθυειές του Σοφοκλή και γενικότερα σε σχέση με την γέννηση της Τραγωδίας«, *Thrakika Chronika* I (1960–61) S. 35–41.

124 Romaios, *op. cit.*, S. 1 ff., bes. S. 119 ff.

125 Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 101, ders., »Αναστενάρι«, *op. cit.*, S. 472 ff., bes. S. 525 ff.

126 Kakouri, *Λιονισακά*, *op. cit.*, S. 153 ff., bes. 155 ff., 159 ff. (zu den Einzelheiten auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 290 ff.).

127 W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, Helsinki 1937 (FFC 118–119), S. 768 ff., bes. S. 790 ff., 839 ff., ders., »Das Kukurispiel von Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) S. 21–29.

128 Diese These vor allem nach H. Reich, *Der Mimos*, Berlin 1903, S. 616 ff. (später übernommen von M. And, *Bizans Tiyatrosu*, Ankara 1962), kritisiert dann von F. Tinnefeld, »Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691)«, *Byzantina* 6 (1974) S. 321 ff. Jetzt W. Puchner, »Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems«, P. Easterling/E. Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, S. 304–324.

129 Der Frage des möglichen Einflusses des Mimos auf das Karagöz-Schattentheater ist Horovitz nachgegangen, aber zu negativen Ergebnissen gekommen (J. Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905). Dazu auch W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21) S. 29.

130 So stellt Liungman allgemein »starken Einfluß des türkischen Karagöz auf die neugriechischen Fruchtbarkeitsbräuche« fest (*Traditionswanderungen*, *op. cit.*, S. 822). Solche Zusammenhänge anzunehmen ist allerdings verfehlt (Puchner, *Karagiozis*, *op. cit.*, S. 161), da das Schattentheater ein Produkt der städtischen Volkskultur ist (vgl. W. Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien 2006, S. 97–132).

131 Kakouri, *Λιονισακά*, *op. cit.*, S. 214.

132 E. K. Chambers, *The English Folk-Play*, Oxford 1933, S. 206 ff.

133 R. Stumpff, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin 1936, S. 215 ff.

Legitimierung für den Vergleich der englischen »mummary plays« mit Zeremoniellen antiker Mysterienkulte¹³⁴.

Doch damit ist die Reihe der wissenschaftlichen »Verwertung« der Brauchbeschreibung von Dawkins 1906 noch keineswegs zu Ende. Die thrakische Karnevalsszene wurde in noch größere, religionswissenschaftliche Zusammenhänge gestellt, so als Paradigma einer Übergangsform vom rituellen Dromenon zum säkularisierten Drama bei James¹³⁵, als Stufe im Entwicklungsprozeß aller Dramatik aus den Saisondramen (Jahreszeitenritualen) mit ihrer Thanatos/Palingenesie-Konzeption bei Gaster¹³⁶, als Beispiel praeszenischer Ritualdarstellung des typisierten Heroenlebens bei Lord Raglan¹³⁷.

Es ist zweifellos ein wissenschaftsgeschichtlich interessanter Fall, wie hier eine einzige Brauchbeschreibung in einem kulturhistorisch und geistesgeschichtlich günstigen Moment Eingang findet in so viele theoretische Konzeptionen mehrerer Wissenschaftszweige. Neben dem Interesse der Zeit für Ursprungsfragen und der massiven Heranziehung ethnographischer Quellen für die Belange der Altphilologie und Archäologie¹³⁸ muß als entscheidender Faktor der Informationsverbreitung die Tatsache gelten, daß der Forscher, dem der Lektüre-Fund und die Autopsie zu danken sind, Dawkins, volkscundlich ambitionierter Archäologie war¹³⁹, und sein Bericht in einer angesehenen Fachzeitschrift, dem *Journal of Hellenic Studies* in englischer Sprache erschien. Dutzende von Deskriptionen in bulgarischer und griechischer Sprache vor und nachher blieben unberücksichtigt, auch Kazarows¹⁴⁰ und Arnaudoffs¹⁴¹ Beschreibungen in deutscher Sprache fanden in philologischen Kreisen kaum Widerhall¹⁴². Die Zufälligkeit der Informationsrezeption und letztlich damit bis zu einem gewissen Grade auch der Theoriebildung¹⁴³ bleibt immerhin erstaunlich. Wissenschaftsgeschichtlich und nicht zuletzt auch für die Forschungspraxis lehrreich zeigt sich in diesem Spezialfall die Auswirkung der Sprachbarrieren und der Schranken der Forschungstradition der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen noch zu Beginn des 20. Jh.s, welche beide Faktoren den freien interdisziplinären und tatsächlich internationalen Infor-

134 A. Brody, *The English mummers and their plays. Traces of ancient mystery*, Philadelphia 1970, S. 104 ff.

135 E. O. James, *Seasonal feasts and festivals*, London 1961, S. 276 ff.

136 Th. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in ancient near East*, New York 1950, S. 56 f.

137 Lord Raglan (F. R. Somerset), *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, London 1949, S. 223 ff.

138 Mit besonderer Emphase hat K. Th. Preuss diese Methode vertreten: »Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas«, *Archiv für Anthropologie*, N. F. Bd. I (1903) H. 3, S. 129 ff., »Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas«, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, II. Abt., Bd. XVIII (1906) H. 3, S. 161 ff., *Der Unterbau des Dramas*, Leipzig 1930.

139 Vgl. Anm. 1–3.

140 Kazarow, *op. cit.*

141 Arnaudoff, *Bulgarische Festbräuche*, *op. cit.*

142 Bloß Frazer (*The golden bough*, *op. cit.*, vol. VIII, S. 331 ff.) rezipiert den Kazarow-Bericht.

143 Die Kenntnis der Variabilität und Variationsfähigkeit dieser Ritualformen, die sich bei zunehmender Einsicht in den reichen Quellenbefund automatisch einstellt, hätte möglicherweise auch zu einer völlig anderen methodischen Einstellung in bezug auf die Analogien-Suche im Altertum geführt.

mationsaustausch rigoros filtern und zu Fehlselektionen führen. Insofern ist die bibliographische Karriere der thrakischen Karnevalsszene, die zum Pflicht- und Modezitat in den Ursprungstheorien zum antiken Drama avanciert ist, aber in einer für das reale Phänomen völlig unrepräsentativen Form, exemplarisch: der Augenzeugenbericht von Dawkins aus Hagios Georgios im Jahre 1906¹⁴⁴ wird noch im Jahre 1970 unverändert und ohne jegliche bibliographischen Zusatz wiedergegeben¹⁴⁵, und die Fülle der bulgarischen und griechischen Forschungen, deren Ergebnisse inzwischen auch in französischer¹⁴⁶, englischer¹⁴⁷, deutscher¹⁴⁸ und italienischer¹⁴⁹ (und serbischer)¹⁵⁰ Sprache vorliegen, weiterhin ignoriert. – *Graeca sunt, non leguntur*. Und nicht nur *graeca*.

144 Die Stützung von so weitreichenden Theoriebildungen auf eine einzige Brauchbeschreibung ist auch vom quellenkritischen Standpunkt aus riskant. So ließ sich etwa nachweisen, daß Lawson und Dawkins in ihrer Skyros-Autopsie Fehler unterlaufen sind (Lawson, »A beast dances«, *op. cit.*, Dawkins, »A visit«, *op. cit.*), die durch den Vergleich mit früheren Reiseberichten leicht zu vermeiden gewesen wären. Vgl. dazu: K. G. Fiedler, *Reise durch alle Theile des Königreiches Griechenland*, 2 Bde., Leipzig 1840, Bd. II, S. 80, M. Konstantinidis, *H νήσος Σκύρος*, Athen 1901, S. 171 ff., C. Fredrich, *Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* XXXI (1906) S. 99 ff., A. Papageorgiou, »Αι Απόκρυφω εν Σκύρω«, *Laographia* 2 (1910) S. 35–47 (mit intensiver Kritik am Dawkins-Bericht), N. A. Perdika, *Σκύρος*, Bd. 1, Athen 1940, S. 132 f., D. Phrangoulis, *Σκυριανοί αντίλογοι*, Skyros 1959, S. 128 ff., Ch. A. Antoniadis, »Ένα παράδοξο αποικητικό έθιμο στη Σκύρο«, *Αρχαίον Ευβοϊκών Μελετών* 16 (1970) S. 395–415, M. Phaltaitis, *Το Καρναβάλι της Σκύρου*, Athen 1972, A. Samaras, unveröff. Manuskript des Seminars für Volkskunde an der Univ. Athen Nr. 1515 mit Materialien aus Skyros, 1972, S. 85 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 217 ff., J. Couletianou, *The Goat-Dance of Skyros*, Athen 1977 (Bespr. W. Puchner, *Südost-Forschungen* 37, 1978, S. 441 f., M. D. Mavrikou, *Οι αποικίες στη Σκύρο*, Skyros 2008). – Die Literaturangaben sind in diesem Falle absichtlich so detailliert gehalten, um die Fülle des zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterials auch und gerade bei lokalen Brauchbeschreibungen aus dem Südbalkanraum zu demonstrieren.

145 Brody, *The English mummers*, *op. cit.*, S. 104 ff.

146 C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace. Les Anasténaria. Le Cérémonie du Lundi pur*. Traduit de Grec par L. Tissaméno, Athènes 1949, M. Arnaudov, *Folklore bulgare* (La Bulgarie devant le IVe Congrès du Géographes et Ethnographes Slaves), Sofia 1936, S. 161–165: »Les »Koukeri« de Thrace. Les jeux »nestinari«, Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* I (1969) S. 121–142, R. Angelova, »Les masques populaires bulgares«, *op. cit.*

147 K. Kakouri, *Dionysiaka. Aspects of the Popular Thracian Religion of Today*, Athens 1965, A. Nicoloff, *Bulgarian Folklore. Folk Beliefs, Customs, Folksongs, Personal Names*, Cleveland 1975, S. 24 f.

148 Kazarow, *op. cit.*, S. 407 ff., Arnaudoff, *Bulgarische Festbräuche*, *op. cit.*, S. 23 ff., Liungman, *Traditionswanderungen*, *op. cit.*, S. 761 ff. (mit reichem Fallmaterial), P. Penew, »Einfluß und Wechselwirkung der Donau- und Slawenländer auf die Entstehung und Entwicklung des bulgarischen Theaters«, *Maske und Kothurn* 12 (1966) S. 247 ff. (Erwähnung), Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 324 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 225–237.

149 A. Bombaci, »Rappresentazioni drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16 (1951) S. 171–193, bes. S. 184 ff.

150 D. Antonijević, *Dromena*, Beograd 1997 (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut, Posebna izdanja, 72) S. 27–37.

Anastenaria/nestinari – Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeers und der nördlichen Ägäis

ANMERKUNGEN ZU GESCHICHTE UND REZEPTION EINES IKONENRITUS

Der thrakische Feuerlauf sowie das Karnevalsspiel von *Kalogeros/kuker/köpek-bey* zählen zu den komplexesten Brauchzeremoniellen der Volkskultur der Balkanhalbinsel und sind Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher, populärwissenschaftlicher, touristischer und rein presseinformativer Veröffentlichungen geworden. Beide Brauchphänomene wurden zu Beginn des 20. Jh.s als deutliche *survivals* des thrakischen Dionysoskultes gefeiert; die thrakische Karnevalsszene wurde als konservierte Frühstufe der unbekanntenen Entwicklungsformen des altgriechischen Theaters apostrophiert¹, der Feuerlauf mit der Ikone des Hl. Konstantinos und der Hl. Helena (Eleni) auf der Glutschicht, ohne daß die barfüßigen Ekstatiker Verbrennungen an den Fußsohlen zeigten, wurde immer wieder Objekt der Neugierde einer sensationsempfindlichen Presse bzw. neben wissenschaftlichen auch okkultistischer und parapsychologischer Kreise. Beide Erscheinungskomplexe wurden von ganz verschiedenen Wissenschaftszweigen berücksichtigt und in ganz verschiedene Sachzusammenhänge hineingestellt.

In diesem Sinne handelt es sich um prägnante Erscheinungsformen der historischen und rezenten Volkskultur der Kulturlandschaft Thrakien bzw. seit der Aussiedlung der griechischen Population nach dem 1. Weltkrieg Griechisch-Makedoniens, die nicht im Detail vorgestellt zu werden brauchen, da deskriptive Literatur in allen europäischen Literatursprachen mehr oder weniger leicht zugänglich ist. Speziellen Anteil an dieser hundertfünfzigjährigen Forschungsgeschichte hatten die bulgarische und griechische Forschung (nicht die türkische), rekrutierten sich doch die anfänglichen, soweit dies quellenmäßig greifbar ist, Brauchträger aus der Mischpopulation des osmanischen Thrakien. Erst im Zuge der Balkankriege und des nachfolgenden Ersten Weltkrieges kam es zur staatlichen Aufteilung des Gebietes und zur gewaltsamen Bevölkerungsentflechtung, was im Falle der Feuerläufer zu einem sukzessiven Verlöschen der Brauchtätigkeit in den alten, nun hauptsächlich auf bulgarischem (und türkischem) Boden befindlichen Brauchzentren geführt hat, während die griechischen Flüchtlinge, in Griechisch-Makedonien angesiedelt, an vier Orten den

1 Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

Brauch wieder aufleben ließen und im Geheimen oder öffentlich bis heute weiterpflegen. Der griechische Zweig der Forschung gehört demnach z. T. der Volkskunde der Heimatvertriebenen an (mit seiner speziellen Quellenproblematik und der Nostalgieverzerrung), der bulgarische Zweig hat mit einem Forschungsobjekt zu tun, das z. T. schon der Geschichte angehört.

Zur Illustration der historischen Brauchentwicklung seien hier zwei Deskriptionen vorgelegt. Die erste beschreibt den Hergang des Rituals im historischen Thrakien des 19. Jh.s, im Brauchzentrum Kosti²: »Am 2. Mai wird die Ikone des hl. Konstantin zur hl. Quelle in Tripori überführt. Die Quelle ist von einem Zaun umgeben. Das verfaulte Holz des Zaunes wird durch neues ersetzt. Die Quelle und der Ort werden gesäubert, man wäscht sich die Hände im hl. Wasser und wirft Münzen hinein. Große Kerzen werden entzündet. Man tanzt und kehrt in Prozession tanzend zurück. – Am Sonntag vor dem 21. Mai wird in Tripori ein Fest abgehalten. In Pompe zieht man zu dem Ort, Leute mit Weihrauchkesseln voran, die Anastenariden halten die hl. Ikonen. Ein Lamm wird geopfert, man wäscht sich wieder die Hände und wirft Münzen ins Wasser. Nach einem Symposion tanzen die Anastenariden den ersten ekstatischen Tanz (noch ohne Feuer). Sie strecken dabei die Ikonen von sich (nach oben, unten, rechts, links). Dann laufen sie in Berge und Wälder. Die Ekstase wird als Ergriffen-Werden vom hl. Konstantin interpretiert (τους πιάνει ο άγιος) und äußert sich somatisch in Krämpfen, starrem Blick und Ohnmachten. – In der Woche der Heiligen wird Holz gesammelt und ein Stier gekauft. Am Vorabend des Festtages ziehen die Anastenariden mit Weihrauch und Musik zum Haus des Archianastenaris. Dort tanzen sie und rufen und halten die glöckchenbehangenen Ikonen in Händen. Der Tanz wird auf der hl. Trommel, der Sackpfeife und einer Lyra begleitet. Der Stier

2 Das Ausbreitungsgebiet umfaßt nach G. A. Megas insgesamt 18 Dörfer. Mit griechischer Population: Kosti (das Brauchzentrum mit 300 Familien), Brodivo (140), Agios Stephanos (200), Kolantzas (14), Askitzim (100), Troulia (100), Urgas (100), mit bulgarischer Population: Urgari (120), Martzevo (45), Varvara und Rezovo (Rezvi 70), Blatsa (115), Matzura (120), Pergoplo (70), Urum-Megli (170), Giatros (100), Panakas (Pinakas 280), mit gemischter Population: Gianna (Jenna 120 bulgarische Familien, 250 griechische). Nach G. A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960/61) S. 472–534, bes. S. 481 ff. Zur Übersicht der Brauchhandlungen: »Die Anastenariden sind ein semichristlicher Orden, ein Thiasos von Gläubigen mit einem gewählten Führer, dem Archianastenaris, der absolute Befehlsgewalt ausübt. Ihr Sitz ist das Haus des Anführers, wo die Ikonen, die Werkzeuge für das Stieropfer usw. im Ikonenschrein aufbewahrt werden. Die Ikonen zeigen den hl. Konstantin und seine Mutter, die hl. Helena (Eleni) scheinbar tanzend (ein Bein gestreckt). Das Zeremoniell kulminiert im Zeitraum vom 21.–23. Mai (in Bulgarien auch andere Termine). – Vorbereitung: ein Hagiasmos für den Thiasos und das Volk wird bei der hl. Quelle (*hagiasma*) im Wald durchgeführt; Pompe; Stieropfer; ekstatischer Tanz im Konak (Haus des Archianastenaris). – Brauchaktion: Tanz auf den glühenden Kohlen eines herabgebrannten Feuers am Dorfplatz mit den Ikonen in Händen. – Ausklang: Berg- und Waldlauf; Besuche; Umzüge; zyklischer Tanz an der Wegkreuzung vor dem Dorf« (W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977, Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII, S. 155 f.).

wird hinter der Kirche angebunden. Am Festtag geht man zuerst zur Kirche, dann auf den Dorfplatz, entzündet das Feuer und wartet, bis es herabbrennt. Auf den glühenden Kohlen wird dann getanzt. Das Phänomen der *akaia* (Unverbrennbarkeit) erklärt der Autor durch Schnellfüßigkeit, die dicke Haut der Sohlen und die Ekstase. Anschließend findet ein Symposion statt sowie ein Umzug von Haus zu Haus. Die Anastenarides betrinken sich, geraten außer sich und stürmen in die Berge und Wälder. Die Menge folgt ihnen mit Kerzen und Lampen. Manche der Anastenariden kehren zurück und tanzen weiter. Am nächsten Tag führt der Priester den *hagiasmos* durch. Die Bilder werden in die Kirche zurückgebracht. Der Stier wird gesegnet und geopfert. Sein Blut muß das Fundament der Kirche tränken. Die Schlachtung erfolgt durch das hl. Messer und die hl. Axt. Das Fleisch wird roh verteilt. In der Nacht kommt es wieder zum Feuertanz, zu Ausflügen und Besuchen. Dies währt ohne Unterbrechung acht Tage lang. Das Zeremoniell schließt mit einem Tanz am Wegkreuz vor dem Dorf; er soll das Böse fernhalten. Die Anastenariden begeben sich in das Haus ihres Führers und halten ein Symposion ab. – Die Anastenarides bilden eine eigene Ordensbruderschaft, gehen nur wenig zur Kirche und beichten nicht. Sie haben in ihren Häusern eigene Altäre, vor denen sie auch heimlich tanzen. Die Ikonen werden *παππούδες* (Großväter, Vorfahren) genannt³. Der Verfasser des Artikels stützt seine Beobachtungen nicht auf Autopsie, sondern geht deutlich von Gerüchten aus (Erwähnung von exzessivem Alkoholgenuß, die Angabe, daß, sollte sich ein Fremder über den Brauch lustig machen, er auf der Stelle umgebracht würde), spricht von Ausschweifung und Täuschung und bezieht gegenüber diesem »Aberglauben« eine aufklärerisch-rationale bzw. orthodox-doktrinäre Position.

Die zweite, weit ausführlichere Beschreibung, geht auf Feldforschungen in den Jahren 1951–62 im Dorf Agia Eleni in Griechisch-Makedonien zurück, wo griechische Thrakien-Flüchtlinge aus Kostin nach ihrer Aussiedlung aus Bulgarien nach dem Ersten Weltkrieg angesiedelt worden sind, versucht aber auch aus den Erzählungen der Bewohner, das einstige Zeremoniell in Bulgarien zu rekonstruieren. Die Dissertation der Kulturanthropologin und Schauspielerin Katerina Kakouri⁴ versucht die beschriebenen Phänomene mit der dionysischen Ekstase des Altertums in Verbindung zu setzen⁵; diese Interpretationsebene bleibt hier ausgespart.

»Das orthodoxe Fest des Isapostolos Konstantin und seiner Mutter Helena (Eleni, vgl. den Ortsnamen) fallen auf den 21. Mai. Vor- und Nachfeiern bilden aber einen eigenen heortologischen Jahreszyklus mit einer Kulminationsperiode im Mai. Die Stadien des Ze-

3 A. Chourmouziadis, »Περὶ τῶν αναστεναριῶν καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων εθιμῶν καὶ προλήψεων«, *Ἐκθεσις τῆς καταστάσεως τῆς Μεγάλῃς τοῦ Γένους Σχολῆς κατὰ το σκολικὸν ἔτος 1872–1873*, Konstantinopel 1873, S. 4–29 und Wiederabdruck in *Ἀρχεῖον τοῦ Ἐθνικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λογογραφικοῦ Ἐπιστημοῦ* 26 (1961) S. 143–167, bes. 143 ff., deutsche Paraphrase bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 156 f.).

4 Sie hat auch mehrere Monographien zum Ursprung des Theaters in Riten und Dromena veröffentlicht (*Προαισθητικὴς μορφὴς τοῦ θεάτρου*, Athen 1946, *Προϊστορία τοῦ θεάτρου*, Athen 1974).

5 K. Kakouri, *Διονυσιακά*, Diss. Athen 1963.

remonieils sind: eine Initial-Tieropferung, die Ekstase der von Gott besessenen Mysten (*entheoi*), der Feuergang der Entrückten, ohne daß sie sich verbrennen, der Berggang. Die Gläubigen dieser Sekte stammen meist aus Viehzuchtdörfern Ostthakiens mit hermetisch geschlossener Sozialstruktur. Die Anastenariden bilden eine eigene Gruppe (*thiasos*). Trotzdem sie offiziell der griechisch-orthodoxen Kirche angehören, handelt es sich eigentlich um einen autokephalen Glauben. Sie gehen selten in die Kirche und haben eigene heilige Orte, in den Häusern (*konak*) oder im Freien (*bagiasmata*). Ihr höchstes Symbol ist das *αναστένδοχινο εικόνησμα του Αγίου*, einer christlichen Ikone ähnlich, aber mit Glocken und geknoteten Tüchern behangen. Verwaltet werden sie von der »Zwölferschaft«, einer Gruppe von zwölf Mysten, deren Anführer der Archianastenis ist. Er ist fast ein Heiliger, gleichzeitig Wahrsager, Hierurg, Regenschmacher, Exorzist, Therapeut, Stifter des Allerheiligsten; er hört Beichten ab, reinigt Seelen, berät Neuvermählte und initiiert Junge in den Kreis der Mysten. Er ist zwar Christ, steht aber in spezieller Position zum Dogma. Der ekstatische Tanz mit Ikonen zu Ehren des Hl. Konstantin und seiner Mutter zielt auf das Gute Jahr (*Eueterie*), auf Fruchtbarkeit, Regen und Dämonenabwehr ab. Auch heilpraktische und prophetische Funktionen fallen besonders dem Archianastenis zu: 1940 sagte der Pappous Dragoulis der Autorin Siege und Niederlagen des Zweiten Weltkrieges voraus. Der heutige Archianastenis ist G. Javasis. Der mystagogische Charakter des Zeremonieils, die verzerrte Darstellung durch die Brauchgegner und die Vergesslichkeit der Bewohner sind die größten Schwierigkeiten der Quellenerschließung. Der hl. Ort (*bagiasma*) umfaßt eine Quelle und befindet sich im Wald; er wird von den Mysten ausgesteckt und umzäunt (auch die Kirche ist mit einem Holzzaun umgeben). Das Holz der Umzäunung dient zur Errichtung des Feuers, auf dem die Anastenariden tanzen. Am 21. Mai werden die Ikonen innerhalb dieser Umzäunung gebracht. Der Glaube an die geheime Kraft des Wassers liegt auch dem christlichen Hagiasmos zugrunde. Er wird vom Priester durchgeführt, nur bei Verbot durch die Kirche führt der Archianastenis die Weihung selbst durch, die ausgesprochen therapeutisch und kathartisch wirken soll. Bei der Quelle befindet sich auch ein eigenes Allerheiligstes, in das die Ikonen eingeschlossen werden. Die Bilder, 30–40 cm x 10 cm, die beim Tanzen in Händen gehalten werden, sind mit kleinen Glöckchen behangen und wie üblich mit Gold und Silber überzogen. Sie werden *χόρες* genannt und tragen hl. Knoten von hl. Tüchern (*αμανέτια*), die die Füße des Heiligen und seiner Mutter überdecken. Die Glocken haben apotropäische Funktion. Die Chares verleihen den Anastenariden die Fähigkeit, über das Feuer zu gehen. Auf Wunsch des Klerus müssen die Bilder nach der Zeremonie wieder in die Kirche zurückgetragen werden, was von einem improvisierten Threnos begleitet wird, denn die Chares gehören, nach Auffassung der Anastenariden, in den Ikonenschrein des Konaks. Sie »sind in der Kirche eingesperrt«; am Festtag muß sie der Priester herausgeben. Die hl. Tücher werden im Konak aufbewahrt; sie haben etwa die Form von Taschentüchern und dienen auch zur Abwehr von Epidemien und Tierseuchen. Die derart geschmückten Ikonen der Heiligen sind das Zentralobjekt des Zeremonieils: Sie nehmen an den Hauptphasen der Mystagogie teil und

ermöglichen erst das Geschehen: am ekstatischen Feuergang und bei der Prozession zum Aufruf für eine Geldspende zum Ankauf des Opfertieres. Im Ikonenschrein des Konaks des Archianastenis werden auch die Musikinstrumente und das Opferbeil und das Opferrmesser aufbewahrt. Die Instrumente sind eine Lyra und die hl. Trommel, »die sich von alleine schlägt«; sie gibt den Beginn der Tanzorgie an und führt den heiligen Enthusiasmus herbei; desgleichen erfreut sie die Opfertiere und befreit von Dämonen. – Am 27. Okt. wird in Sammelumzügen das Geld zum Ankauf des Opfertieres gesammelt, das am 21. Mai geschlachtet wird; die hl. Tücher werden dabei vorgezeigt. Das Opfertier muß weiß sein (Reinheit); ein-, drei-, fünf- oder siebenjährig. Es wird am 18. Jan. gekauft, was das Ende der Vorbereitungen bedeutet. Das eigentliche Fest beginnt am Vorabend des 21. Mai und dauert bis nach den 23. Mai. In der alten Form (in Kosti) gingen die Frauen-Mysten zum Allerheiligsten in den Wald, reinigten es von Blättern und wechselten das Holz der Umzäunung aus. Für diesen Akt ist heute kein bestimmter Tag vorgesehen. In Kosti zogen die Männer dann am Sonntag vor dem Fest nach Tripori (dem Zentrum der *hagiasmata* der umliegenden Orte), wo es zu ersten Ereignissen kam. Die neuen Anastenariden wurden initiiert; denn der Heilige läßt auch Uneingeweihte ein, die vom Anblick der Ekstase ergriffen werden. Die *entheoi* werden von Krisen ergriffen, zittern am ganzen Körper, fallen in Ohnmacht oder machen wilde Sprünge und führen Tänze aus. Die psychische Katharsis ist Vorbedingung, denn nur den Geläuterten wird die Gnade des Heiligen zuteil. Die Ekstasefähigkeit läßt sich auf vorbereitete Menschen übertragen; im Tanz auf der Glut, ohne Verbrennungsspuren aufzuweisen, besteht auch heute noch die Initiationsprüfung. Die fanatische Traditionsbeharrung der Anastenariden kollidiert aber zunehmend mit veränderten sozialen Voraussetzungen, und der Archianastenis beklagt sich über die junge Generation, daß sie nicht mehr glaube. Auch fehlt den Alten Tripori, »dort wo selbst die Erde tanzte«. – Am Vorabend des 21. Mai wird das Opfertier mit Musik ins Dorf gebracht; es darf nicht gezeichnet sein; je williger es folgt, desto besser ist das Omen. Am selben Abend werden die Ikonen aus der Kirche in das Konak überführt. Es folgt die Nachtwache vor dem Fest im Konak, die innere Vorbereitung auf die hl. Raserei (*oistroplexia*), ohne die die Pyrobasis nicht möglich ist. Das Opfertier wird vor dem Haus oder in demselben angebunden. Der Ikonenschrein ist mit Kerzen voll ausgeleuchtet, dichte Rauchschwaden durchziehen den Raum. Tiefe Selbstkonzentration und ängstliche Erwartung erfüllen die Anwesenden. In die Stille hinein beginnt die Trommel einen nervenzerreißenden Rhythmus zu schlagen, dann die ersten Schreie der Entrückten. Sie packen das Opfertier bei den Hörnern oder holen eine Ikone aus dem Schrein und beginnen zu tanzen. Es handelt sich um ein monotones Gestampfe mit ekstatischen Schreien. Langsam breitet sich die Hysterie aus. Konzentration und Andacht sind die Vorbedingungen, um vom Heiligen ergriffen zu werden. Die Ekstase stellt eine Kommunikation der Gläubigen mit ihrem Heiligen dar und dient der Sicherung der Eueterie. – Am 21. Mai, dem Festtag des Isapostolos, findet nach dem Kirchengang eine Pompe mit dem Opfertier zu einem großen Baum statt. Dort werden die Ikonen aufgestellt. Der Archianastenis tanzt um das Tier herum; die Opfe-

rung mit den hl. Werkzeugen wird vorgenommen in der Weise, daß das Tier in einer Grube steht und das Blut die Erde trinkt. Fleisch und Haut werden von den Anastenariden im Lauf des Jahres verwertet, die Knochen werden nicht den Hunden vorgeworfen. (Früher fand ein rituales Essen statt, das Fleisch wurde roh verzehrt. Heute findet dies formlos und in gekochter Form statt). In der Folge beginnt auf dem Dorfplatz der zyklische Tanz der Mysteren, eine stundenlange Vorbereitung auf die Entrückung. Die ins Stadium der Ekstase Eintretenden tanzen innen im Kreis mit den Ikonen in Händen. Diese vorausgehende Entrückung ist unentbehrliche Vorbedingung für den Feuergang. Der erste findet öffentlich am Abend des 21. Mai statt, der letzte in geschlossenem Kreis in der Nacht des 23. Mai. Die Pyrobasis zielt auf die Vernichtung des Geistes des Bösen mit Hilfe des Heiligen ab. Das Stampfen der nackten Füße auf die Glut bindet den Bösen Geist in die Asche. Der Böse Geist, das ist: menschliche und tierische Krankheiten, Naturkatastrophen, Ernteschaden und überhaupt jede Form von Unglück. Die Anastenariden flüstern deshalb während des Feuerganges: *Στάχτι' να γέν'* (Asche sollst du werden) und die Füße sollen das Feuer eigentlich austreten. Das Feuer wird in den ersten Abendstunden entzündet. Es wird stundenlang geschürt, erst wenn es zur Glut herabgebrannt ist, beginnt ein neuer Rundtanz mit Intensivierung der Musik: Die Trommel beginnt einen neuen nervenaufpeitschenden Rhythmus. Zur Motivation der Pyrobasis sagt Pappous Dragoulis: ›Der Heilige befahl mir zum erstenmal ins Feuer zu gehen, als ich achtzehn Jahre alt war. Immer befiehlt er‹. Erst im Zustand der mystischen Identifikation mit dem Heiligen kann man die Feuerprobe bestehen. Die Anastenariden tanzen auf der Glut und halten die glocken- und tuchbehängene Ikone. Der Heilige zeigt den Weg, der Tanz ist ein Kampf gegen das Böse. Ein bis heute ungeklärter chemischer Vorgang schützt die nackten Füße vor dem Verbrennen. Sie treten tanzend die Glut aus und lassen Krankheit und Seuche zu Asche werden. Wer nicht zur vollkommenen Ekstase kommt, irrt unerlöst umher. Die Ekstase kann auch zum Berggang führen, wobei die Anastenariden, meist einzeln, seltener in Gruppen, mit den Ikonen über Berg und Tal laufen. Die zurückbleibenden Anastenariden erwarten ihre Rückkehr, die das Zeichen der erfolgten Befreiung ist. Bei Gruppen geht zuerst ein Lichtträger voran, dann die Ikonenträger. Man geht zuerst in die Nachbardörfer und sammelt Gläubige. Der Berggang erfolgt bewaffnet. Er kann auch eine Vorstufe zu neuerlichem Feuertanz sein. Während der Pyrobasis kommt es auch zu Halluzinationen wie: Die hl. Helena gießt Wasser auf die Füße, oder der hl. Konstantin gießt Wasser in die Glut. Die *akaia* bezieht sich nicht nur auf die bloßen Fußsohlen, sondern auch auf die hautanliegenden Kleider. Der Feuergang geschieht heute auch manchmal mit Schuhen. Während des dreitägigen Festes kommt es zu Umzügen in die Nachbardörfer, wo man mit Rosinen und alkoholhaltigen Getränken aufwartet. Nur im Hause des Archianastenis wird ein Symposion mit Früchten der Erde abgehalten: Man setzt sich und ißt Bohnen, Zwiebel, saure Äpfel und Brot. Abschließend erfolgt ein zyklischer Tanz um die Wegkreuzung vor dem Dorf (dort wird auch ein Feuer entzündet), um das Konak oder die Kirche (zur Abwehr von Übel). Beim letzten Rundtanz spielen die Musikanten den Rhythmus der

Auflösung (*apolyxis*) und ein Lied aus dem akriteischen Zyklus wird gesungen. Der letzte Feuergang wird angetreten: das Heiligste vom Heiligen des Anastenaria-Kults, die höchste Darbietung der eigenen Existenz an den Heiligen. Mit emporgestreckten Händen (Ikone) kreisen die Tänzer, stampfen mit den Füßen und rufen den Heiligen an; nur röchelndes Luftschöpfen ist zu hören, selten Worte.- Dann beruhigt man sich, küßt die Ikone und gibt sie dem Archianastenis zurück. Die letzten Entrückten ziehen in die Wälder oder ziehen sich auf Gipfel von Hügeln zurück und suchen Ruhe und Hysterielösung«⁶ (Abb. 15).

Die Zusammenstellung einer bezüglichen Spezialbibliographie⁷, aus der die zahllosen, wenig aussagehaltigen Zeitungsartikel, touristische Periodika und dergleichen auszuscheiden sind, stellt den Forschungsgang selbst vor Augen, macht die Interessensschwerpunkte der einzelnen Forschungsphasen transparent und vermittelt in der indirekten Darstellung ihrer Abhängigkeit von politisch-historischen und mentalitätsgeschichtlichen Gegebenheiten ein Stück Wissenschaftsgeschichte aus dem südosteuropäischen Raum. Die analytische Darstellung dieser Fachliteratur bietet zugleich auch einen Einblick in die kulturellen Heterostereotypen, was das Balkan-Bild Europas betrifft, ist doch die internationale Partizipation an dieser Bibliographie, was Rezeption und Interpretation des Ritualkomplexes betrifft, bedeutend, wenn sie auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung vor sich geht; im Falle des Feuerlaufs ist es vor allem das neurophysiologische Rätsel der Unverbrennbarkeit (Abb. 16), das das internationale Publikum im Zeichen moderner und postmoderner Irrationalismusströmungen beschäftigt.

Wie in vielen Fällen der südosteuropäischen Wissenschaftsgeschichte nach der »Wiedergeburt« der heutigen Balkanstaaten aus dem ermatteten Großkörper des Osmanischen Reiches verläuft die Erforschung von Brauchphänomenen auf lange Strecken hin und mit wenigen Ausnahmen in nationalen Bahnen, jedes Land getrennt voneinander, unter nationalistischen und sprachhistorischen Vorzeichen. Zu diesen nationalideologischen Differenzen im Interpretationsbereich treten allgemein wissenschaftshistorische, z. B. was die Bereitschaft älterer Forschergenerationen betrifft, derartige Brauchformen einer altthrakisch-antiken Substratschicht zuzuschreiben, während jüngere Forschergenerationen nur in die Türkenzeit bzw. ins mittelalterliche Byzanz zurückgreifen. Dieser Vorgang ist freilich vom Selbstverständnis der beiden am Forschungsgang hauptsächlich beteiligten Staaten und ihrem eigenen Geschichtsbild nicht unabhängig.

Der Terminus »Feuerlauf«, wie er in neueren medizinischen Beiträgen verwendet wird⁸,

6 Kakouri, *op. cit.*, S. 9 ff., deutsche Paraphrase bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 157–160.

7 Vgl. W. Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastanaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevals-szene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1981) S. 47–75.

8 Chr. Xenakis/W. Larbig/E. Tsarouchas/Th. Ballis, »Zur Psychophysiologie des Feuerlaufs«, *Archiv für Psychiatrische Nervenkrankheiten* 223 (1977) S. 309–322.

scheint unter den anderen möglichen, wie »Feuertanz«⁹, »Feuertreter«¹⁰ und »Feuergang« (Pyrobasis)¹¹ der sachentsprechendste zu sein, da es sich um eine Art Durchspringen oder Laufen mit raschem Beinwechsel auf der ausgebreiteten Glutschicht handelt, kaum aber um »Tanz« im herkömmlichen Sinne.

Der Forschungsgang¹² zu dem anfangs als »orgiastisch« apostrophierten Brauch – die psychosomatischen Manifestation von Trance und Gruppenhysterie konnten im damaligen Sprachgebrauch nicht anders bezeichnet werden, – setzt mit dem bulgarischen Bericht von P. R. Slavejkov 1866 ein¹³ und findet in einer griechischen Studie im Jahresbericht des Patriarchatsgymnasiums in Konstantinopel 1873¹⁴, verfaßt im Sinne einer spätaufklärerischen Kritik an Formen des ruralen Aberglaubens, seine Fortsetzung. Bulgarische und griechische »Forschung« verlaufen vollkommen getrennt voneinander. Noch im letzten Jahrzehnt des 19. Jh.s und im ersten des 20. Jh.s intensiviert sich die bulgarische Brauchrezeption, mit Arbeiten und Materialsammlungen von St. S. Rusev¹⁵, St. Šivačev¹⁶, die russische »Kulturskizze der Südslaven« von I. Smirnov¹⁷, T. Karajavov¹⁸, A. P. Stoilov¹⁹, in der Sammlung von bulgarischen Rechtsbräuchen von G. Topalov sind die *nestinari* erwähnt²⁰ ebenso wie in der Geschichte des bulgarischen Rechts von S. S. Bobčev²¹, was bedeutet, daß die Kenntnis des thrakischen Feuerlaufs eine breitere Öffentlichkeit erreicht hatte. Diese Studien betreffen durchwegs die Materialsammlung, Informationsvermittlung und nur z. T. wirkliche Feldstudien, das Interesse wurde jedoch nicht zuletzt durch das internationale Echo, das die englischen und französischen Studienberichte von A. Lang²² und H. I. Gis-

-
- 9 A. Beaumanoir/T. Ballis/L. Gallian, »Rite of the Anastenarias. A radio-telemetry record of the Fire-dancers of Langada (Macedonia-Greece)«, *VIII. International Congress of E. E. G. and Clinical Neurophysiology, Marseille 1.-7. Sept. 1973*, Film und Referat, abstract in *Neurophysiology* 34 (1973) S. 7678.
- 10 R. Zdansky, »Die Feuertreter in Thrazien«, *Festschrift: Die Wiener Schule für Völkerkunde*, Wien 1956, S. 551–563.
- 11 E. V. Evangeliou, *Πυροβάσια και Αναστενάρηδες*, Volos 1963.
- 12 Vgl. auch Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, S. 171–185.
- 13 P. R. Slavejkov, »Nravi i običai«, *Gaida* III (1866) H. 12, S. 194 f., ders., »Nestinarite«, *Sbornik Den 1* (Zarigrad 1875) H. 11, 21. IV. 1875.
- 14 A. Chourmouziadis, »Περὶ των αναστεναριων και άλλων τινων παραδόξων εθιμων και προλήψεων«, *Εκθεσις της καταστάσεως της Μεγάλης του Γένους Σχολής κατά το σχολικόν έτος 1872–1873*, Konstantinopel 1873, S. 4–29.
- 15 St. S. Rusev, »Nestinari«, *Sbornik za Narodnii Umotvorenia, nauka i knižnina* VI (Sofija 1891) S. 224–237.
- 16 St. Šivačev, »Nestinarite«, *Sbornik Svetlina* Jg. VIII (Plovdiv 1898) H. 12, S. 12–14, IX (1899) H. 1, S. 3–4.
- 17 I. Smirnov, »Očerk kul'turnoj istorii južnych slavjan«, *Učeny e zapiski Kazanskogo universiteta* Jg. LXIX (1902) H. 2.
- 18 T. Karajavov, »Materiali za izučvane na Odrinskija vilaet«, *Sbornik za Narodnii Umotvorenia, nauka i knižnina* XIX (Sofija 1903), S. 22–25.
- 19 A. P. Stoilov, »Počitanie na ogünja«, *Spisanie* Jg. XVIII (Sofija 1906) H. LXVII, S. 82. Der Verfasser des Artikels spricht von »Feuerkult«.
- 20 G. Topalov, »Ordaliute u bulgarite«, *Sbornik Juridičeski pregled* I (Sofija 1909) S. 36–49, III, S. 189–195
- 21 S. S. Bobčev, *Istorija na bulgarskoto pravo*, Sofija 1910, S. 386 ff.
- 22 A. Lang, »Passing through the Fire«, *Contemporary Review* LXX (1896) S. 232–246, ders., *Modern Mythology*, XII, London 1897, S. 148 ff. (*Nestinari*).

ler²³ hervorgerufen haben, entfacht. Die griechische Forschung kann im osmanisch verbliebenen Thrakien und im weiteren Hinterland von Istanbul kaum Autopsien vornehmen und stützt weitreichende Theorien über die Herkunft des Feuerrituals aus dem Dionysos-Kult auf den in vielen Punkten wahrscheinlich nicht ganz authentischen Chourmouziadis-Bericht. Dies ist durchaus in Parallele zu dem das staatliche Kontinuitätstheorem stützenden Zeitungsbericht von Georgios Viziynos (1888) über den »Kalogeros«-Brauch in seiner Jugendzeit im thrakischen Viza zu sehen²⁴ sowie zum Autopsie-Bericht von Richard Dawkins, der 1906 als »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos« im *Journal of Hellenic Studies*²⁵ rund um die Welt gegangen ist und zum Pflichtzitat von Altphilologen und Religionswissenschaftlern wurde, sobald die Rede auf den Dionysoskult kommt und die kontroversen, kaum belegbaren vorthespischen Entwicklungsstufen des altgriechischen Theaters in Frage stehen²⁶. Dies betrifft Konstantinos Sathas in seinem Traktat zu Musik und Theater der Byzantiner, wo die Anastenaria einerseits als Überreste dionysischer pantomimischer Tänze angeführt sind²⁷, andererseits in ihnen bacchantische Zeremonien wie der »Metzger-Tanz« aus byzantinischen Tagen erhalten sein sollen²⁸; eine byzantinische Ableitung des Namens von *ασθενάρια*, Dämonenbesessenen in byzantinischen Quellen, schlägt Nikolaos Veis (Bees) vor²⁹, eine These, die Nikolaos Politis noch im gleichen Jahr anzweifelt³⁰; eine von ihm angekündigte diesbezügliche Studie ist nie erschienen³¹. Karolidis leitet in seiner Studie zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen die Anaste-

23 H. I. Gisler, »Les Nistinars Bulgares«, *Études d'Orient* 5 (1901/02) S. 103–107.

24 Die in Fortsetzungsartikeln in der Wochenzeitung *Εβδομάς* erschienene literarisch getönte Studie »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, die 1897 postum im Thrakischen Jahrbuch (*Θρακική Επετηρίς* 1, 1897, S. 102–127) stark verkürzt wiederabgedruckt wurde, nun ungekürzt herausgegeben und kommentiert bei W. Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζύνηρος και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μπλε εποχής. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζύνηρος* »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, Athen 2002, S. 194–251 (mit kritischem Apparat und Anmerkungen).

25 R. Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906) S. 191–206.

26 Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

27 K. S. Sathas, *Ιστορικών δοξίμων περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών ήτοι Εισαγωγή εις το Κρητικόν Θέατρον*, Venedig 1878, S. 9πς' Anm. 2.

28 S. ε' -ιστ'. Für diese These hat sich in der Folge niemand erwärmen können, ebenso wie für die etymologische Ableitung von »ανανές«, dem akklamatorischen Kultruf im byzantinischen Hippodrom (S. 9πς' Anm. 2).

29 N. A. Veis, »Γὰ αναστενάρια κατά τους μέσους αιώνας«, *Βυζαντις* 1 (1909) S. 48–50. Bei Nikitas Choniates, *Βασιλεία Ισαακίου του Αγγέλου* 1, 238-B-C, S. 485 ff. Bonn werden als *ασθενάρια* oder *ψυχάρια* Dämonenbesessene erwähnt, ebenso wie in der anonymen *Σύνοψις χρονική* des 12. Jh.s (Cod. CCCCVII Bibl. marc. gr., K. N. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Bd. 7, S. 371 ff.).

30 N. Politis, »Λαογραφική Επιθεώρησις (Βυζαντις)«, *Λαογραφία* 1 (1909/10) S. 343–345.

31 Bloß zwei Jahre später gibt es einen Hinweis in den »Miszellen«, daß die beim Besuch der Ortsheiligen stattfindende Ikonenprozession von einer Kirche zur anderen auch Zeremonienbestandteil der Anastenaria sei (»Σύμμικτα«, *Λαογραφία* 3, 1911/12, S. 506). Einen diesbezüglichen Brief veröffentlicht G. A. Megas viel später: »Επιστολή Ν. Γ. Πολίτου περί των Αναστεναρίων«, *Λαογραφία* 29 (1974) S. 337–340.

narina von »Anastasis« (Auferstehung) ab und spricht von einem *survival* mittelalterlichen Bacchanalien³², Veis wiederholt seine These 1915 in der angesehenen »Wochenschrift für Klassische Philologie«³³. Noch bewegt sich die griechische Forschung in den Bahnen eher peripherer, rein etymologischer Fragestellungen.

Die wissenschaftliche Grundlage für die erste Forschungsphase, die etwa bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs reicht, werden von den Arbeiten Michael Arnaudovs geprägt, die heute noch aufgrund ihrer Materialfülle instruktiv und unentbehrlich sind. Dies beginnt mit seiner grundlegenden Arbeit von 1912³⁴, die mit den »orgiastischen« Mißverständnissen aufräumt, findet seine Fortsetzung in der deutschen Monographie zu den bulgarischen Festbräuchen von 1917, wo der Slavejkov-Bericht mit eigenen Feldforschungen und anderen Berichten kombiniert wird³⁵; im gleichen Jahr veröffentlicht er »Neue Nachrichten über die Nestinari« mit Feldforschungsberichten aus 18 Dörfern im Raum Kostî um 1914³⁶. Diese Angaben sind eingearbeitet in die Monographie zu bulgarischen Bräuchen und Legenden von 1924³⁷. Neben Gelegenheitsartikeln³⁸ und Kongreßreferaten³⁹ folgen noch zusammenfassende Studien zur Morphologie und Bedeutung der *nestinari*⁴⁰ oder Kapitel in umfangreicheren Darstellungen wie die »Skizzen zur bulgarischen Volkskunde« 1934⁴¹. Diese Arbeiten sind z. T. später noch aktuell⁴², Arnaudov kommt punktweise noch im hohen Alter auf das Phänomen zu sprechen, z. B. 1969 im Rahmen

32 F. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Straßburg 1913, S. 182 Anm. 1.

33 N. Bees, »Anastenaria«, *Wochenschrift für Klassische Philologie* 32 (1915) Nr. 41, S. 970–972.

34 M. Arnaudov, »Studii vürchu búlgarskite obredi i legendi«, *Spisanie na búlgarskata Akademija na Naukite* 4 (1912) S. 1–47 mit französischem Resümee. Wiederabgedruckt in *Studii vürchu búlgarskite obredi i legendi*, Bd. 1, Sofija 1971, S. 1–123.

35 M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917 (Bulgarische Bibliothek 4), S. 50 ff. Veröffentlichung des Berichts von Slavejkov über Madžura und Kostî sowie eigenen Forschungen im Raum Kostî, S. 55 ff. der Bericht von St. Kinoff über Urgari, S. 57 ff. der Bericht von N. Krotkov über Pergoplov.

36 M. Arnaudov, »Novi svedenja za Nestinarskite«, *Spisanie na búlgarskata Akademija na Naukata* 8 (1917) S. 43–102. Neben eigenen Feldforschungsberichten kommt auch ein Bericht von Bojatziev aus Urgari 1907 zum Abdruck (hier wurde der Brauch von den Kostî-Griechen übernommen), S. 43–64: Informationen, S. 64–77: allgemeiner Charakter des Rituals, S. 78–100: Interpretationen. Die grundlegende Studie ist in Auszügen ins Griechische übersetzt bei G. A. Megas, »Αναστανάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίεξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960/61) S. 472–534, bes. S. 492 ff.

37 M. Arnaudov, *Studii vürchu búlgarskite obredi i legendi*, Sofija 1924, S. 548 (Universitetska biblioteka, No 38).

38 M. Arnaudov, »Nestinarite i technite ogneni túržestva«, *Búlgarski turist* 16 (1924) No 5, S. 68–71, ders., »Nestinari«, *Zarija* (Sofia 1935), eine Autopsie in Urgari 1933 ins Griechische übersetzt in *Αρχαίων του Θρακιού Γλωσσικών και Λαογραφικών Θεσησού* 5 (1938/39) S. 131.

39 M. Arnaudov, »Obrednoto gazene v ogün«, *Sbornik IV kongres na slav. geogr. i etnogr.*, Sofija 1936, S. 399–402.

40 M. Arnaudov, »Folklore bulgare«, *La Bulgarie devant la IVe Congrès des Géographes et Ethnographes Slaves*, Sofia 1936, S. 161–165 »Le jeu »nestinari«.

41 M. Arnaudov, *Očerki po búlgarski folklor*, Sofija 1934, S. 616–688 zu den *nestinari* in Strandža-Gebiet. Rezension von M. Th. Laskaris in *Laographia* 14 (1952) S. 273–278. Der Band wurde Sofija 1969 wiederaufgelegt.

42 I. D. Šišmanov, »Küm statijata na M. Arnaudov za nestinarite«, *Zbornik BAN XIV* (Sofija 1957) S. 100–102.

griechischer Einflüsse auf die bulgarische Volkskunde⁴³. Aufgrund der reichhaltigen Materialien stützt sich die internationale Rezeption der Zwischenkriegszeit vor allem auf seine Angaben, bzw. die in Bulgarisch-Thrakien noch bis zum Zweiten Weltkrieg faßbare Brauchaktivität⁴⁴. Die vorhandene Literatur erstreckt sich daher in der Hauptsache auf Feldforschungsberichte und provinzialistische Memoirenliteratur⁴⁵, erweckt aber auch das Interesse der Rechtsgeschichte⁴⁶, der Psychologie⁴⁷ und Parapsychologie⁴⁸ sowie der medizinischen Neurologie⁴⁹.

Das zögernde Einsetzen der griechischen Forschung ist vor allem auf die großen Populationsverschiebungen im nordgriechischen Raum in den 20er Jahren zurückzuführen, die den griechischen Thrakienflüchtlingen in ihrer neuen Heimat offenbar keine offene Brauchausübung gestatteten. So stützten sich noch die deskriptiven Arbeiten der 30er Jahre auf Abfragungen von Flüchtlingen über die Ritualhandlung im osmanischen Thrakien⁵⁰, wie die von Deligiannis 1938⁵¹, Kourtidis 1938⁵², D. A. Petropoulos 1938 und 1939⁵³ und P. Papachristodoulou 1939⁵⁴. Die schon von Arnaudov formulierte These vom

43 M. Arnaudov, »Grüčki vlivanija v bulgarskija folklor«, *Izvestija na Etnogr. Institut i Muzej* 13 (1969) S. 7–12, wo u. a. auch von den dionysischen Einflüssen auf die Nestinari die Rede ist. Dasselbe auch in Französisch: »Influences grecques dans le folklore bulgare«, *Actes du Premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes* VII, Sofia 1971, S. 673–677.

44 Z. B. W. Baumfeld, »Nestinari«, *Stuttgarter Illustrierte* 17. 11. 1936 (über Urgari), J. Kazaska, »Autour de feu sacré di »Nestinari«, *La Parole bulgare*, 12 et 19 Juin 1938, No 537 und 538 (Autopsie in Urgari 1938 mit neun Photos), A. Gerard, »Vieilles coutumes Bulgares. Les danseurs de feu«, *Illustration* (Paris 1938), griechische Übersetzung S. M. Stamoulis, »Γὰ ἀναστενάρια της Θράκης«, *Η Συζήτηση* Ser. II, Jg. III (1938/39) S. 173–174.

45 Karajavov, *op. cit.*, Stoilov, *op. cit.*, D. Marinov, »Narodni vjara i religiozni narodni obiçai«, *Sbornik za Narodna Umotvorenija* XXVIII (1914) S. VIII+574, S. 546 ff. (Nestinari), Chr. Siljanov, *Spomeni ot Strandža*, Sofia 1934, S. 94–98, Chr. Vakarelski, *Bit na traksijkite maloazijskite bulgari*, Sofia 1935, S. 441 ff., B. Čornakov, »Iz blizkoto ni minalo – za nestinarite. (Po povod dnešnite nestinarski tanci)«, *Vestnik Zora*, Sofia 1937, No 5379, G. P. Ajanov, *Strandža*, Sofia 1938, S. 228–254 (Nestinaria).

46 Topalov, *op. cit.*, Bobčev, *op. cit.*

47 K. Perkanov, »Nestinarka«, *Omajno bile (sbirka razkazi)*, Sofia 1938, S. 194–209.

48 Dobran (pseud.), »Nestinarski igri«, *Sbornik žitno žurno (okultno spisanie)*, Sofia 1925, H. 1, S. 6–13, H. 2–3, S. 61–68, H. 4, S. 114–122.

49 D. Garvalov, *Socialna psihopatologija (psihični epidemii)*, T. II., *Isterični psihozi*, Plovdiv 1937, S. 235–262 (Nestinari im ärztlichen Handbuch als Beispiel einer hysterischen Psychose).

50 So sammelt G. A. Megas in einer unveröffentlichten Handschrift im Archiv für Volkskunde der Akademie Athen Nr. 1104D, mit volkskundlichem Material aus Kosti 1937, S. 1–36.

51 V. N. Deligiannis, »Γὰ ἀναστενάρια στο χωριό Κωστή της περιφέρειας Αγαθουπόλεως Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρού* 5 (1938/39) S. 129–132.

52 K. G. Kourtidis, »Γὰ ἀναστενάρια και η σκυλοδευτέρα ή διονυσιακά παραδόσεις εις την Θράκη«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρού* 5 (1938/39) S. 90–95.

53 D. A. Petropoulos, »Γὰ ἀναστενάρια«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρού* 5 (1938/39) S. 136–142, ders., »Λογογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *ibid.* 6 (1939/40) S. 225–298 (Berichte über die Anastenaria im Ortsdialekt von Kosti).

54 P. Papachristodoulou, »Γὰ θρακικά ἀναστενάρια«, *Νέα Γράμματα* ser. II, H. 144 (1939) S. 8, 15.

Überleben des altthrakischen Dionysoskultes in den Feuerriten der Nestinari wird in diesen Schriften weiter repetiert.

Eine deutliche Wendung in der Forschung tritt mit der Entdeckung des Herausgebers der psychologischen Zeitschrift »Seelische Forschungen«, A. Tanagras, gegen Ende der 30er Jahre ein, daß der Feuerlauf an zwei Orten in Griechisch-Makedonien, in Meliki und Mavrolefki, unter den Thrakienflüchtlingen wiederaufgelebt sei, der die Entdeckung der »Thrakischen Gesellschaft« unter ihrem Präsidenten P. Papachristodoulou zweier neuer vitaler Brauchzentren, Agia Eleni im Bezirk Serres und Lankadas im Hinterland von Thessaloniki, folgt. Tanagras ist vor allem an dem Unverbrennbarkeitsphänomen interessiert und trägt diesbezügliches Material in einer Widmungsnummer seiner Zeitschrift zusammen (1940), wo die »Pyrobasie« der »Brahmanen der Haimos-Halbinsel«, wie die Anastenariden hier genannt werden, ins Auge gefaßt wird⁵⁵, über Feuergänge aus anderen Teilen der Welt berichtet wird⁵⁶, die Meinung der Kirche publik gemacht wird⁵⁷, Brauchdeskriptionen aus Meliki und Mavrolefki geboten werden⁵⁸, man sich Gedanken um die Möglichkeit eines allgemeinen Wiederauflebens der Ritualhandlung macht⁵⁹ und Tanagras selbst seine Strahlentheorie entwickelt⁶⁰, nach der psychogene Strahlungsvorgänge eine Art Schutzschild um den Körper bilden, der die Verbrennung der Fußsohlen in der Glut verhindern soll⁶¹. Im selben Zeitraum wird auch versucht, die These des Zusammenhangs mit der Dionysischen Religion zu spezifizieren⁶², Autopsieberichte aus dem bulgarischen Urgari werden veröffentlicht (dort findet der Feuergang nicht mehr statt)⁶³, ähnliche Phänomene aus dem historischen Rumänien werden beigebracht⁶⁴. Das modische Interesse an den Anastenaria wird durch Verbote und Nachstellungen der lokalen kirchlichen Behörden, die im Feuerlauf einen »idolatratischen« Ritualrest wittern, noch wei-

55 Hier wird der französische Artikel von Gerard (*op. cit.*) über die bulgarischen *nestinari* in griechischer Übersetzung abgedruckt (Gerard, »Γὰ ἀναστενάρια«. Το πυροβάδισμα των Βραχμάνων εις την Χερσόνησον του Αίμου», *Ψυχικάί Έρευναί* 16, 1940, S. 2–8) sowie ein Passus aus dem Chourmouziadis-Bericht aus dem Jahre 1873 wiederabgedruckt (*ibid.*, S. 53–57)

56 (G. Buschan), »Το αίνιγμα της πυροβασίας«, *ibid.* S. 146–153, (P. Panow), »Η πυροβασία εις την εποχή μας«, *ibid.* S. 162–164 (Übersetzung aus dem Periodikum »Signal«).

57 Sophron, Erzbischof von Eleutheroupolis, »Η πυροβασία των Αναστενάρηδων«, *ibid.* S. 175–179.

58 A. Tanagras, »Η αναβίωσις του εθίμου των Αναστενάρηδων«, *ibid.*, S. 98–100.

59 A. Tanagras, »Το πυροβάδισμα των Βραχμάνων εις τον Αίμον. Τα Αναστενάρια, ελληνικόν έθιμον. Είναι δυνατή η αναβίωσις του;«, *ibid.* S. 67–74.

60 A. Tanagras, »Το πυροβάδισμα των Βραχμάνων εις τον Αίμον. Οι Αναστενάρηδες«, *ibid.* S. 81–88, 103–110.

61 A. Tanagras, »Τὰ Αναστενάρια«, *ibid.*, S. 114–123, 131–137 (Weiteres zur pseudowissenschaftlichen psychischen Strahlentheorie). Vgl. auch den anonymen Artikel zur »Ακαία« *ibid.* 17 (1941) S. 57–59.

62 S. N. Philippas, »Οι αναστενάρηδες«, *Νέα Εστία* 27 (1940) S. 704–705.

63 Stam[atopoulos, S.], »Αναστενάρια«, *Αθηναϊκά Νέα* 25.–27. 5. 1940, 5. 6. 1940.

64 N. G. Svoronos, »Τὰ αναστενάρια εις Ρουμανίαν;«, *Αρχαίον του Θρησκευτικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 7 (1940/41) S. 365–367. In Neamtş ist für das Jahr 1780 ein Fall von orgiastischem Berglauf mit einer wundertätigen Ikone der Gottesmutter nachgewiesen, doch handelt es sich um keinen Feuerlauf.

ter angeheizt, und ruft Vertreter von wissenschaftlichen Organisationen auf den Plan, die die freie Ritualausübung der Brauchträger in der dörflichen Öffentlichkeit unterstützen: so der agile Präsident der »Thrakischen Gesellschaft« P. Papachristodoulou, der sich in eine Pressefehde mit dem orthodoxen Episkopat von Thessaloniki verwickelt zeigt⁶⁵, später Georgios A. Megas, Präsident der Griechischen Volkskundlichen Gesellschaft und Mitglied der Akademie Athen, der die Christlichkeit des Brauchs gegen die Angriffe der Kirche verteidigt⁶⁶, und andere⁶⁷. Diese Kontroverse zieht sich in der griechischen Presse alljährlich im Monat Mai bis in die jüngste Gegenwart hin. Das üblichste und wesentlichste Argument der wissenschaftlichen Verteidigung der Ritualhandlung läuft darauf hinaus, daß man es hier mit einem Stück noch lebendigen Dionysos-Kults zu tun habe, der mehr oder weniger Museumsschutz genießen müsse⁶⁸. Mit Abstand die ernsthafteste Studie zu den dionysischen Zusammenhängen ist die neoromantische Monographie »Dionysisches« von Katerina Kakouri 1963⁶⁹. Heute hat sich durchwegs die Anschauung von der christlichen Herkunft des Feuerrituals durchgesetzt: so Georgios Megas in seiner grundlegenden Studie von 1960⁷⁰, A. Theodorou in einer eigenen Monographie 1969⁷¹, Georgios Spyridakis in seiner materialreichen Studie zu den byzantinischen *survivals* in der Volkskultur Nord-

-
- 65 P. Papachristodoulou, »Γ' αναστενάρια από νέα στοιχεία του 1952«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσανρού* 18 (1953) S. 131–178 mit einem ausführlichen Autopsiebericht aus Lankadas 1952 und reichem Bildmaterial, ders., »Σημειώματα και παρατηρήσεις στην τέλεση των Αναστεναρίων 1952 και 1953 στο Λαγκαδά – Θεσσαλονίκης«, *ibid.* 18 (1953) S. 305–320, ders., »Γ' αναστενάρια του 1956«, *ibid.* 21 (1956) S. 300–304.
- 66 G. A. Megas, »Η έννοια και ο χαρακτήρ των Αναστεναρίων«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 48 (1973) S. 285–301, *Νέα Εστία* 94 (1974) S. 85–95, *Laographia* 29 (1974) S. 3–18.
- 67 Ph. Kostelidis, »Για τ' Αναστενάρια: θεωρείται αντιχριστιανικό έθιμο και κατάλοιπον ειδωλολατρείας«, *Πανσερραϊκών Ημερολόγιον* 1 (1975) S. 130–132.
- 68 A. D. Keramopoulos, »Σημειώματα«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσανρού* 9 (1942/43) S. 305, D. A. Lampikis, »Γα αναστενάρια«, *ibid.* 16 (1951) S. 240–242, S. N. Philippas, »Οι αναστενάριαδες«, *ibid.* 23 (1958) S. 383–386 (postuliert den pelasgischen Ursprung des Feuerlaufs), N. Dracoulides, *Les cérémonies orgiaques et leur survivance dans la Grèce contemporaine*, Paris 1963 (unter anderem auch über die Anastenaria), P. Papachristodoulou, »Η Θράκη από τα πολύ παλιά χρόνια. Θρακικά μελετήματα«, *ibid.* 32 (1966) S. 226–406 (S. 234 ff. über Anastenaria), Ch. Papatassos, »The walk bare foot on fire. A strange custom traced to the worship of Dionysos«, *Κρίκος* 18 (1967) H. 199–200, Beiheft, S. 6–7, K. Thrakiotis, »Πανάρχαιες πολιτιστικές μορφές και παραδόσεις στη Θράκη«, *Thrakika Chronika* 30 (1973) S. 4–12 (u. a. auch Anastenaria erwähnt) usw.
- 69 K. Kakouri, *Λιοντοσακά*, Diss. Athen 1963, S. 9 ff. Brauchautopsie in Agia Eleni 1951–62, S. 47 ff. Interpretationen. Englische Übersetzung: *Dionysiaka. Aspects of the Popular Thracian Religion of to-day*, Athens 1965.
- 70 G. A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960/61) S. 472–534; im Detail: S. 472–505 Aufarbeitung der griechischen, bulgarischen und internationalen Quellen sowie Berichte von Gewährsleuten aus Kostì im 19. Jh., S. 475 f. Bericht über die Anastenaria in Agios Ioannis bei Viza aus inedierten Schriften des Dichters Vizinos (nach Notizen von N. Politis), S. 470–491, Berichte aus bulgarischen Dörfern nach Slavejkov und Arnaudov, S. 513 ff. hermeneutische Anmerkungen zu den Anastenaria.
- 71 A. Theodorou, *Τα εν Ελλάδι Αναστενάρια εν σχέσει προς την χριστιανικήν πίστην*, Athen 1969.

griechenlands⁷² usw. Der Einspruch der orthodoxen Kirche gegen die Brauchausübung⁷³ war vor dem Zweiten Weltkrieg auch in Bulgarien gegeben⁷⁴, ein Faktor, der durch die politischen Nachkriegsentwicklungen in der Folge wegfiel.

Nach dem sukzessiven Aussetzen des Feuerlaufs in Bulgarien nach dem Zweiten Weltkrieg tritt die Erforschung des Phänomens in eine theoretisch reifere Phase, die zu einem Rückgang des Umfangs des bezüglichen Schrifttums führt, zugleich aber zu einer intensiveren Verwissenschaftlichung der Studien (vgl. die Monographie von Angelova 1955)⁷⁵. Auf der anderen Seite ist die touristische Vermarktung des nun historisch gewordenen Phänomens zu beobachten: die *nestinari* figurieren als Thema von Bühnenballetten, als Weinmarke, als Name von Campingsplätzen usw. Anhaltend bleibt weiterhin das Interesse der Medizin am Unverbrennbarkeitsphänomen⁷⁶, auch die internationale Rezeption bleibt einigermaßen konstant (Lodge 1948⁷⁷, Zdansky 1956⁷⁸). Die bulgarische Brauchforschung bewegt sich, nach Arnaudovs Ausgriffen, weiterhin innerhalb der nationalen Grenzen.

Turbulenter gestaltet sich in dieser zweiten Forschungsphase bis etwa zur Mitte der 60er Jahre die griechische Forschung. Sie ist gekennzeichnet durch Auseinandersetzungen von Intellektuellen und Wissenschaftlern mit Lokalbehörden und Kirche um die Genehmigung der öffentlichen Brauchausübung, durch intensive Publizistik, munizipale Detaillierung des Brauchablaufes durch Autopsien, Vergleichsmaterial usw. (Kapistras über Agia

72 G. K. Spyridakis, »Επιβιώσεις λαϊκής πίστεως, λατρείας και τέχνης εκ της βυζαντινής περιόδου εις βόρειον Ελλάδα«, *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου*, Thessaloniki 1975, S. 235–262, bes. S. 251–254 eine Zusammenfassung der Theorien über die Anastenaria.

73 In Auswahl: D. K. Yak., »Γ' αναστενάρια«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θεσηριού* 16 (1951) S. 235–236 über den theologischen Aspekt der Anastenaria: der Feuertanz wird nicht als »Wunder« anerkannt, D. S. Loukatos, *Σύγχρονα λαογραφικά*, Athen 1963, S. 95 ff. über die Anastenaria und die Proteste der Kirche (aus Zeitungsartikeln), Theodorou, *op. cit.*, Kostelidis, *op. cit.* usw.

74 Archimandrit Eftimij äußerte kirchlich-theologische Bedenken gegen die Brauchausübung von idolatrischen Zeremonien, u. a. auch der Nestinari (Eftimij, »Nechristianski običaj pri pogrebenijata v našite gradove«, *Godišnik na Sof. universitetet Bogoslovdovski Fakultet*, 19/4, Sofija 1942 über unchristliche Bräuche beim Begräbnis in den bulgarischen Städten).

75 R. Angelova, *Igra po ogin. Nestinarstvo*, Sofija 1955. Es handelt sich um eine grundlegende Studie für den bulgarischen Verbreitungsraum: S. 3–25: Literaturbericht, S. 26 ff.: Autopsie 1946 in Bulgari (33 Abb.), S. 74 ff.: Autopsie 1955 in Bulgari, S. 113 ff.: Geschichte und Verbreitung des Brauchs, S. 131 ff.: Theoretischer Ansatz einer Erklärung der Unverbrennbarkeit, S. 175 f.: Bibliographie, S. 177 ff.: Ausführliches Glossar und Register, S. 218 ff.: Zusammenfassung, S. 225 ff.: Franz. Resumée.

76 Dr. Gjulemetov, »Nestinarski tanci v s. Bulgari«, *Sbornik naroden turist*, Sofija 1846, H. 6, S. 10–15 (eine medizinische Untersuchung), E. Šarankov, *Nestinarstvo – čistnost i projavi*, Sofija 1947, S. 255 (enthält u. a. auch medizinische Beobachtungen), Tr. Zaprtjanov, »Ognechodstvo ot gledište na Pavlovskoto učenie«, *Sbornik sīvremenna medicina* Jg. II (Sofija 1951) Bd. 11, S. 58–61 (die Verbrennbarkeit aus der Sicht der Pavlovschen Theorie).

77 C. C. Lodge, »Fire-Dance in Bulgaria«, *The Slavonic and East European Review* 26 (1948) S. 467–483.

78 R. Zdansky, »Die Feuertreter in Thrazien«, *Festschrift: Die Wiener Schule für Völkerkunde*, Wien 1956, S. 551–563.

Eleni 1945⁷⁹ und 1947⁸⁰, Deligiannis über ekstatischen Ikonentanz in der Kirche in Bursa 1914⁸¹, Kakouri über Augenzeugenberichte von Thrakienflüchtlingen⁸², Antoniadou über Lankadas 1953⁸³, Romaios über Agia Eleni 1955⁸⁴, wo bereits über Touristenströme zu berichten ist), wobei besonders der Präsident der Thrakischen Gesellschaft, P. Papachristodoulou, einen bedeutenden Beitrag leistet (über Agia Eleni 1946⁸⁵, eine Monographie 1950⁸⁶, eine ganze Reihe von Artikeln 1951⁸⁷, die Autopsie in Lankadas 1952⁸⁸, wo der Feuertanz bereits vor 15.000 Zuschauern stattfindet, Berichte über die Brauchausübung in Agia Eleni und Lankadas 1954, 1955 und 1956⁸⁹). Grundlegend in diesem Prozeß kumulierender Materialerfassung bleibt die umfangreiche Studie zu thrakischen Volkskulten des Archäologen K. A. Romaios (als Studie im *Thrakischen Archiv* 1944/45⁹⁰, in französischer Übersetzung als Monographie 1950⁹¹, in französischer Zusammenfassung 1954⁹²), der das

-
- 79 S. I. Kapistras, »Αναστενάρια«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 12 (1945/46) S. 233–235.
- 80 S. I. Kapistras, »Για αναστενάρια στο πανηγύρι της Αγίας Ελένης Σερρών«, *ibid.* 14 (1947/48) S. 348–350.
- 81 V. N. Deligiannis, »Ανασταναρίων παραποιήσεις«, *ibid.* 14 (1947/48) S. 350–353.
- 82 K. Kakouri, unveröffentlichte Handschrift des Volkskunde-Archivs der Akademie Athen, Nr. 2400, 1951–61.
- 83 A. Antoniadou, »Εντυπώσεις και στοχασμοί μιας ξένης«, *ibid.* 19 (1954) S. 332–339 (Farbfilm über den Feuertanz des Archianastenis, der wegen behördlichen Verbots auf der Glut im Kamin des Hauses tanzte).
- 84 K. Romaios, »Εντυπώσεις από τα αναστανάρια του 1955«, *ibid.* 20 (1955) S. 367–375.
- 85 P. Papachristodoulou, »Σημειώματα. I. Γ' αναστανάρια στο πανηγύρι της Αγίας Ελένης Σερρών«, *ibid.* 14 (1947/48) S. 348–359.
- 86 Zuerst als Übersichtsartikel zu ostthrakischem Brauchtum P. Papachristodoulou, »Γ' αναστανάρια, οι καλόγεροι, σεϊμένηδες κ' οι πιπεράδες, έθιμα πανάρχαια της Ανατολικής Θράκης και συγκαιρινά και τα Δημήτρια, αγροτική γιορτή καθάρια της επαρχίας Λιτίσης Δυτικής Θράκης«, *ibid.* 15 (1948/49) S. 263–373, als selbstständige Publikation 1950.
- 87 P. Papachristodoulou, »Αναστενάρια και πυροβόδισμα«, *ibid.* 16 (1951) S. 242–244, ders., »Η ανακοίνωσις της εν Αθήναις Εταιρείας Θρακικών Μελετών«, *ibid.* S. 244–245, ders., »Γ' αναστανάρια«, *ibid.* S. 235–236, ders., »Γ' αναστανάρια«, *Νέα Εστία* 49 (1951) S. 346.
- 88 P. Papachristodoulou, »Γ' αναστανάρια του 1952«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 17 (1952), S. 280–282, ders., »Γ' αναστανάρια από νέα στοιχεία του 1952«, *ibid.* 18 (1953) S. 131–178 (reiches Bildmaterial, Pressefehde mit dem Episkopat Thessaloniki), ders., »Σημειώματα και παρατηρήσεις στην τέλεση των Αναστεναρίων 1952 και 1953 στο Λαγκαδά – Θεσσαλονίκης«, *ibid.* 18 (1953) S. 305–320, ders., »Για Θρακικά Αναστενάρια«, *Νέα Εστία* 51 (1952) S. 738–739.
- 89 P. Papachristodoulou, »Για αναστανάρια 1954«, *ibid.* 19 (1954) S. 305–315, ders., »Γ' αναστανάρια του 1955«, *ibid.* 20 (1955) S. 257–267, ders., »Γ' αναστανάρια του 1956«, *ibid.*, 21 (1956) S. 300–304. Die Auseinandersetzungen mit den Kirchenbehörden halten an; die Bemühungen der »Thrakischen Gesellschaft« sind letztlich von Erfolg gekrönt.
- 90 K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης. Αναστενάρια. Τελετή Τυρινής Δευτέρας«, *ibid.* 11 (1944/45) S. 1–131. Im Detail: S. 5–80 Anastenaria. Synoptische Beschreibung und Hermeneutik, S. 32 ff. Stieropfer, S. 44 ff. Tanz, S. 58 ff. Feuergang.
- 91 C. A. Romaios, *Cultes Populaires de la Thrace. Les Anasténaria. La Cérémonie de Lundi Pur*. Traduit par Grec par I. Tissaméno, Athènes 1950 (Collection de l'Institut Français d'Athènes), S. XV, 213.
- 92 C. A. Romaios, »Les Anasténaria«, *L'Hellenisme Contemporain* 8 (1954) S. 227–237.

Theorem vom Ursprung im Dionysos-Kult in eine dynamischeres Zeitschichten-Modell auffächert (auch vor- und nachdionysische Schichten). Dieser deutliche Forschungsschub führte auch zur internationalen Rezeption des griechischen Brauchvorkommens (Taibbi-Rossi 1951/53⁹³, Lavagnini 1952⁹⁴, Viollion 1954⁹⁵, Zdansky 1956⁹⁶). Daneben sind im einschlägigen Schrifttum nicht nur Spezialuntersuchungen aus dem Gebiete der Neurophysiologie und Psychologie⁹⁷ anzutreffen, der Ikonographie⁹⁸, der Musikwissenschaft⁹⁹, der Tanzkunde¹⁰⁰, der Volksliedforschung¹⁰¹ sowie Berichte über Filmaufnahmen¹⁰², sondern auch die Aufnahme des Brauchzeremoniells in systematische Darstellungen der Griechischen Volkskunde, wie die von Georgios Megas¹⁰³, von Kostas Romaios¹⁰⁴ und P.

-
- 93 G. Taibbi-Rossi, »Sopravvivenze di riti Dionisiaci nella Tracia Orientale greca. Le Anastenaria«, *Annali di Museo Pitagorico* II-IV (1951-53) S. 77-104.
- 94 B. Lavagnini, »Sopravvivenze in Tracia di riti pagani e uno scolio bizantino all'Antigone«, *La Parola del Passato*, Napoli 1952 (Vergleich zwischen dem Feuerlauf der Anastenaria und dem Gottesurteil der Antigone).
- 95 G. Viollion, »Γ' αναστενάρια ως θρακικό έθιμο«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 19 (1954) S. 345-348 (Feststellung von »Persönlichkeitsspaltung«).
- 96 Zdansky, *op. cit.*
- 97 K. Konstantinidis, »Ψυχολογικά και ψυχοπαθολογικά παρατηρήσεις εις την πυροβασίαν των Αναστενάρηδων και η πιθανή εξήγησις του φαινομένου της ακαΐας«, *ibid.* 18 (1953) S. 167-173 (neurogener Blutgefäßkrampf in den Fußsohlen), M. Vlastos, »Πιθανή επιστημονική ερμηνεία των φαινομένων της πυροβασίας - ακαΐας«, *ibid.* 18 (1953) S. 321-331, P. Th. Kranidiotis, »Γα Αναστενάρια ως ψυχοσωματικών φαινομένων«, *ibid.* 21 (1956) S. 239-278 (Erklärungsversuch der Unverbrennbarkeit als multifaktorielles Phänomen), D. Kouretas, »Γα Αναστενάρια. Ψυχοφυσιολογική ερμηνεία«, *Ιατρικά Χρονικά* 9, H. 79 (1969) S. 614-620 (Bedeutung der Schweißverdunstung bei der Unverbrennbarkeit der Fußsohlen).
- 98 A. Hatzinikolaou, »Οι εικόνες των αναστενάρηδων«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 19 (1954) S. 327-339 (die durchs Feuer getragenen Ikonen sind durchwegs im 19. Jh. entstanden und ohne kunsthistorischen Wert).
- 99 P. Kavakopoulos, »Γα αναστενάρια και η μουσική των«, *ibid.* 19 (1954) S. 340-345 (Autopsie 1954, Notenbeispiele, stimulierende Funktion der Musik), ders., »Η μουσική των Αναστενάρηδων«, *ibid.* 20 (1955) S. 376-379.
- 100 K. Romaios, »Αναστενάρια: η μουσική, το »εγκάλεσμα, ο χορός«, *ibid.* 19 (1954) S. 316-326 (über Musik, Tanz und das »Ergriffen-Werden«), P. Papachristodoulou, »Οι αναστεναρικοί χοροί«, *ibid.* S. 348-351 (Beschreibung der Tänze und Musikinstrumente), G. A. Koussiadis, »Γ' αναστενάρια και οι χοροί των«, *ibid.* 21 (1956) S. 279-281 (vier verschiedene Tanzarten werden unterschieden).
- 101 K. Romaios, »Παρατηρήσεις εις τα κείμενα των δημοτικών τραγουδιών της Θράκης«, P. Kavakopoulos/P. Papachristodoulou/K. Romaios, *Μουσικά κείμενα δημοτικών τραγουδιών της Θράκης*, Athen 1956, S. 179-236 (S. 227 ff. die Akritenlieder und Tanzmelodien der Anastenaria), ders., *Η ποίηση ενός λαού*, Athen 1968, S. 19 ff. Akritenlieder (bei den Anastenaria wird das Lied von Mikro-Konstantinos gesungen).
- 102 P. E. Segditsas, »Αναστενάρια και Αναστενάρηδες μέσω του κινηματογραφικού φακού«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 20 (1955) S. 379-382, P. Papachristodoulou, »Δευτέρα ταινία των Αναστενάρηδων«, *ibid.* 21 (1956) S. 305 (Bericht über schwierige Drehverhältnisse).
- 103 Zuerst die Fragebogenaktion in der Nachkriegszeit: G. A. Megas, »Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχαίου* 5 (1945-49) S. 3-100, S. 53 ff. Anastenaria, sodann die Monographie zu Festen und Bräuchen der griechischen Volksreligion, ders., *Ελληνικά έορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 197 ff. Anastenaria, die gekürzte englische Version dess., *Greek Calendar Customs*, Athens 1958.
- 104 K. Romaios, *Κοντά στις ρίζες*, Athen 1959, S. 90 ff. Anastenaria.

Papachristodoulou¹⁰⁵, und in literarische Dartellungen, wie dem geplanten dritten Teil des »Faust« von Nikos Kazantzakis, in dem die Feuerläufer der Anastenariden als handelnde Personen eine wesentliche Rolle spielen sollten¹⁰⁶. Die systematischen deskriptiven und interpretativen Arbeiten von Megas 1960 und Kakouri 1963 schließen diese Forschungsphase ab¹⁰⁷.

Die letzte Forschungsphase, die bis in die unmittelbare Vergangenheit reicht, ist vor allem durch ein gesteigertes Interesse an dem immer noch ungeklärten Unverbrennbarkeitsphänomen gekennzeichnet: neurophysiologische Messungen werden vorgenommen, Enzephalogramme der Feuerläufer während der Ekstase erstellt usw.¹⁰⁸ (Abb. 16); auch die Kritik an der Anwendung dieser Methoden zur Erklärung eines Glaubensphänomens ist nicht ausgeblieben¹⁰⁹ (Abb. 15). Diese Art von Untersuchungen haben in der Tat keine wesentliche Fortsetzung erfahren und auch zu keinen eindeutigen monokausalen Erklärungsmodellen geführt. Daneben werden systematische Darstellungen unter soziologischen Aspekten geliefert, wie die umfangreiche Untersuchung von M. Michail-Dede¹¹⁰,

105 P. Papachristodoulou, »Η Θράκη από τα πολύ παλιά χρόνια«, *op. cit.*, S. 234 ff. Anastenaria.

106 K. I. Koukkidis, »Ο τρίτος Φάουστ και οι Αναστενάρηδες«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρού* 35 (1970) S. 55–70. Vgl. auch den Beginn des Romans »Die Bruderermörder«; ein Feuertänzer taucht auch im Drama »Konstantinos Palaiologos« (1944) auf.

107 G. A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960/61) S. 472–534, siehe oben; K. Kakouri, *Διονυσιακά*, Diss. Athen 1963 (siehe oben) und englisch *Dionysiaka. Aspects of the Popular Thracian Religion of to-day*, Athens 1965. Die Zusammenhänge mit dem Dionysoskult sind von A. Kyriakidou-Nestoros in einer Rezension zu dieser Dissertation vehement in Frage gestellt worden (A. Kyriakidou-Nestoros, »Διονυσιακά«, *Ελληνικά* 19 (1966), Wiederabdruck in *Λογογραφικά Μελετήματα*, Athen 1975, S. 195–207).

108 A. Beaumanoir/T. Ballis/L. Gallian, »Rite of the Anastenarias. A radio-teleencephalograph record of the Fire-dancers of Langada (Macedonia-Greece)«, *VIII. International Congress of E. E. G. and Clinical Neurophysiology, Marseille 1.-7. Sept. 1973*, Film und Referat, abstract in *Neurophysiology* 34 (1973) S. 7678, D. Kouretas, *Τα Αναστενάρια. Ψυχοφυσιολογική ερμηνεία*, Athen 1974, G. Alexopoulos, *Psychological and physiological aspects of Anastenaria*, Ms School of Medicin – New Jersey Feb. 1975 (Unverbrennbarkeit durch Hypertranspiration, willentliche Herbeiführung der Blutgefäßkrämpfe), Chr. Xenakis/W. Larbig/E. Tsarouchas/Th. Ballis, »Zur Psychophysiologie des Feuerlaufs«, *Archiv für Psychiatrische Nervenkrankheiten* 223 (1977) S. 309–322, I. Evangelou, *Πυροβασία και Αναστενάρηδες*, Athen 1978, S. 118, 10 Abb. (S. 13 ff.: 1. Teil: Der Brauch, S. 50 ff.: 2. Teil: Wissenschaftliche Interpretation zum Phänomen der Unverbrennbarkeit), Chr. Xenakis, W. Holtmann, »Schmerzempfindung bei Pyrobasie«, *Archiv für Psychiatrische Nervenkrankheiten* 224 (1978), Th. Ballis, A. Beaumanoir, Chr. Xenakis, »Αναστενάρια. Νευροφυσιολογικές παρατηρήσεις«, *Ιατρική Επιθεώρηση Ενόπλων Δυνάμεων* 13 (1979) S. 245–250 (Physiologische Messungen in Lankadas seit 1973, neurophysiologische Zusammenhänge trotzdem noch ungeklärt; Beobachtung: der Anastenaris verbrennt sich auch manchmal).

109 N. G. Pentzikis, »Φαινόμενο και ερμηνεία«, *ibid.* 13 (1979) S. 251–254 (4 Abb.). Der Verf. wendet sich gegen eine isolierende Herauslösung des Unverbrennbarkeits-Phänomens aus dem integralen Kontext des Systems von Ritualhandlungen und wendet sich gegen die Einseitigkeit der medizinischen Methoden bei der Interpretation eines Glaubensphänomens.

110 M. Michail-Dede, »Το Αναστενάρι. Ψυχολογική και κοινωνιολογική θεώρηση«, *Thrakika* 46 (1973) S. 23–178, eine systematische Darstellung, jedoch ohne Bibliographie (S. 153–168: englische Zusammenfassung, S. 169–178: Abbildungen).

unter anthropologischen Aspekten nähert sich Loring Danforth dem System von Ritualhandlungen¹¹¹, der sich vor allem den therapeutischen und heilmedizinischen Aspekten der Aktivitäten der Anastenariden in der Kommunität widmet. Dieser Artikel geht auf seine unveröffentlichte Dissertation an der Universität Princeton, New Jersey 1978 zurück¹¹². Einen sozialpsychologischen Ansatz liefert zur gleichen Zeit G. Gizelis¹¹³. Daneben kommt aber auch die Kirchen-Frage nicht zur Ruhe¹¹⁴ und die alljährlichen Fernsehaufzeichnungen führen langsam aber unabwendbar zu Motivationsverschiebungen¹¹⁵. Die Vermarktung der *anastenaria* ist noch nicht in dem Maße fortgeschritten wie in Bulgarien, doch die Zehntausende von Zuschauern, die jährlich im Mai nach Lankadas und Agia Eleni pilgern¹¹⁶, um sich von der Tatsächlichkeit der Unverbrennbarkeit der Feuerläufer zu überzeugen und sich nach Beseitigung der rationalen Zweifel den Schauern des Irrationalen zu überlassen, prophezeien wohl eine ähnliche Entwicklung für die Zukunft.

Die bisherige bulgarische Forschung nach der von Arnaudov geprägten Phase (Vakarelski 1969¹¹⁷, Nicoloff 1975¹¹⁸, Paskaleva 1977 zu den Ikonen¹¹⁹, Bradistilova 1979 zu den theatralischen Aspekten der Brauchhandlung¹²⁰ usw.) kulminiert zweifellos in der deutschen Monographie von Scharankov 1980, die sowohl die psycho-physiologische Interpretationslinie wie die morphologische und diffusionsgeographische aufgreift¹²¹. Nach dem Wegfall der Kontroversen mit den Kirchenbehörden und dem Abebben des okkultistischen

111 L. M. Danforth, »The Rôle of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 5 (1979) S. 141–163.

112 L. M. Danforth, *The Anastenaria: A Study in Ritual Greek Therapy*, Ph. D. diss. Princeton Univ. 1978.

113 G. Gizelis, »Γ' Αναστενάρια και τα ερμηνευτικά τους προβλήματα«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου*, Thessaloniki 1979, S. 171–183.

114 Megas, »Η έννοια και ο χαρακτήρ των Αναστεναρίων«, *op. cit.*, Ph. Kostelidis, »Για τ' Αναστενάρια: θεωρείται αντιχριστιανικόν έθιμον και κατάλοιπον ειδωλολατρείας«, *Πανσερραϊκόν Ημερολόγιον* 1 (1975) S. 130–132.

115 K. Kakouri, »Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα«, *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 113–126.

116 Vgl. die rezente Brauchbeschreibung von K. Romaiou, »50 χρόνια μετά, τα δικά μου Αναστενάρια«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 193–205.

117 Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 331 ff. *nestinari* (1955 tanzte in Bulgari nur mehr eine Frau, die ohne Nachfolge geblieben ist).

118 A. Nicoloff, *Bulgarian Folklore. Folk Beliefs, Customs, Folksongs, Personal Names*, Cleveland 1975, S. 27 f. *nestinari*.

119 K. Paskaleva, *Ikoni ot strandžanskija kraj*, Sofija 1977 (Rezension F. Ficker, *Südost-Forschungen* 38, 1979, S. 456–457) postuliert die Herkunft der *nestinari* aus dem Vorderen Orient und stellt einen Zusammenhang zwischen dem thrakischen Feuerlauf und dem sassanidischen und zoroastrischen Feuerkult her.

120 M. Bradistilova, »Tipologičeski nasoki vuv formirane to na teatralnata kultura prez epochata na bulgarskoto vuzraždanie«, *Metodologičeski problemi na izkustvoznanieto*, Sofija 1979, S. 150–189, S. 154–156 Analyse der *nestinari* als »theatralische Tanzpantomime« unter theaterwissenschaftlichem Aspekt.

121 E. Scharankov, *Feuergehen, psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*, Stuttgart 1980.

Interesses an der *akaia*¹²², da nachweislich im globalen »fire-walking movement« ganz ähnlich Phänomene anzutreffen sind¹²³, ist die publizistische Artikelflut in Griechenland stark zurückgegangen. Die Tradition der akribischen Autopsie-Studien¹²⁴ wird weitergeführt und systematisiert (G. Aikerinidis 1974¹²⁵) bzw. in andere Zusammenhänge hineingestellt (theaterwissenschaftliche¹²⁶, die Volksfrömmigkeit betreffend¹²⁷, rituelle Tieropfer¹²⁸, die abgesungenen Akritenlieder (»Mikro-Konstantinos«)¹²⁹; die *survivals* im folkloristischen Tourismusmarkt in Bulgarien werden aufgezeichnet¹³⁰, verbleibende Rest-Schwierigkeiten der Interpretation des Brauchphänomens werden diskutiert¹³¹, die Ursprungsfrage wird neuerlich aufgerollt¹³², der thrakische Feuerlauf wird mit dem amerikanischen fire-walking-movement verglichen¹³³. Die stürmische Rezeption der ersten Nachkriegsjahrzehnte und das brennende Interesse der Öffentlichkeit ist einer gewissen Nachdenklichkeit ge-

- 122 I. Evangelou, *Η γοητεία του μυστηρίου*, Athen 1970, S. 253 (S. 85–162: die Anastenaria und die Unverbrennbarkeit der Feuerläufer). Vgl. auch ders., *Πυροβασία και Αναστενάρηδες. Απόπειρες επιστημονικής ερμηνείας της ακαίας*, Αθήνα 1994.
- 123 L. Danforth, *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton 1989 und ders., *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης. Πυροβασία και θρησκευτική θεραπεία*, Αθήνα 1995 (vgl. meine Anzeige in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LII/101, 1998, S. 381–382).
- 124 G. K. Hatzopoulos, »Γὰ Ἀναστενάρια« εἰς Μαυρολεῦκην του νομοῦ Δράμας», *Μακεδονική Ζωή* H. 61 (1971) S. 29–32 (Autopsie in Mavrolefki).
- 125 G. Aikaterinidis, *Τα Αναστενάρια. Περιγραφή του εθίμου*, Athen 1974.
- 126 K. Kakouri, *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, S. 59 ff., 140 ff., 226 ff., 424: *anastenaria* (mit drei farbigen Abb.), W. Puchner, *Brauchtumerscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XVIII), *Anastenaria*: S. 43, 155, 160, 171 f., 175, 178, 181 ff., 184, 187, 229, 231, 289 f., 298, *Anastenariden*: S. 155 ff., 158, 172, 174 ff., 177 ff., 180, 182 f., 229, 289, Feuerang: S. 157 ff., 182, Feuerprobe: S. 159, 177, die Kakouri-Autopsie in deutscher Übersetzung: S. 157–160, Literaturüberblick: S. 171–185.
- 127 K. Thrakiotis, *Πίστη και λατρεία στη Θράκη. Γενική εισαγωγή για τη μελέτη της λαϊκής λατρείας στη Θράκη*, Xanthi 1978 (versucht das theoretische Fundament zu einer Studie über die Anastenaria zu liefern).
- 128 G. N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τοπολογία*, Diss. Athen 1979 (*Laographia*, Sonderband Nr. 8), S. 82 f., 128, 167, 173.
- 129 R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, S. 13 ff. und 21 ff. und meine Kritik an dieser Interpretation in »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 223–294, bes. S. 239 f.
- 130 M. Michail-Dede, »Σκέψεις για το Αναστενάρια από έρευνα στην Ανατολική Ρωμυλία«, *Δ' Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, S. 205–225 (zur touristischen Vermarktung in rezenten Bulgarien; seit 4–5 Jahren fahren die griechischen Kosti-Flüchtlinge wieder in ihre ehemalige Heimat und tanzen da mit fremden Ikonen).
- 131 M. Michail-Dede, »Ερευνητικές δυσχέρειες στο Αναστενάρια«, *Σερραϊκά Χρονικά* 8 (1979).
- 132 L. Szilárd, »K voprosu o kornjach nestinarstva«, *Artes populares* 7 (Budapest 1981), S. 164–186 (zur Ursprungsfrage).
- 133 Danforth, *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton 1989 und griechisch Athen 1995.

wichen, wie sich ein Brauch, der zur Gänze auf einer gewisse Form von Gläubigkeit und Frömmigkeit fußt, die wiederum nur aus einer gewissen spezifischen historischen Situation und lokalen Isolation heraus ihre Energie bezieht, – in den thrakischen Flüchtlingsgruppen in nordgriechischen Dörfern genießen die Anastenariden eine nicht unumstrittene privilegierte Position in der Sozialhierarchie, sie werden als Heilpraktiker geschätzt, aufgrund ihrer seltsamen Riten aber auch abschätzig behandelt –, wie sich ein solcher Brauch unter dem wachen Auge von Presse und Fernsehen und dem Binnentourismus der Schaulustigen in Zukunft weiter entwickeln soll.

Giostra und barriera

OSTMEDITERRANE TURNIERSPIELE VON VENEDIG BIS ZYPERN IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG UND MACHTPOLITISCHEN FUNKTION

Die Thematik der ostmediterranen Turnierspiele und ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion haben in jüngster Zeit mehrere Publikationen wieder aufgegriffen. Dazu zählt die Wiederveröffentlichung einer *ekphrasis* eines byzantinischen Lanzenstechens, das der rhetorischen Übungsliteratur des 12. Jh.s angehört¹, sowie eine Veröffentlichung aller einschlägigen Quellen zum Vorhandensein der *giostra* seit spätbyzantinischer Zeit bis zum heutigen griechischen Volksschauspiel auf Zante sowohl als reeller Institution eines festlichen Brauches mit spezifischen politischen Funktionen als auch als konventionellem Literaturmotiv der kavalleresken Heroenvita im griechischen Ritterroman². Darüberhinaus wurde neulich die bestechende Hypothese formuliert, daß große Teile des zweiten Abschnittes des kretischen Versromans »Erotokritos« von Vincenzo Kornaros (Beginn des 17. Jh.s), der Beschreibung des Lanzenturniers, aufgrund gewisser Widersprüchlichkeiten der Handlungsführung (als bester Reiter hätte eigentlich der Kreter gewinnen sollen, nicht Erotokritos) einem früheren unabhängig davon verfaßten panegyrischen Gedicht desselben Dichters entstammten, das erst nachträglich in den Versroman eingearbeitet wurde³. Ein solches italienisches Turniergedicht auf eine kretische *giostra*,

-
- 1 P. Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) S. 225–239 mit deutscher Übersetzung des schwierigen Textes und der Aufarbeitung der übrigen Indizien zur *giostra* im Byzanz der Komnenen- und Palaiologenzeit.
 - 2 W. Puchner, »Η γιόστρα στην ελληνική παράδοση«, *Epirotika Chronika* 31 (1994) S. 107–163 und erweitert unter dem Titel »Το κονταροχτύπημα στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Από το πολεμικό αγώνισμα στη θεατρική παράσταση«, in: *Βαλκανική Θεατρολογία*, Athen 1994, S. 103–150, zurückgehend auf die Studie dess., »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (1979) S. 1–27. Vgl. auch ergänzend ders., »Το κονταροχτύπημα ως έκφραση εξουσίας και υπεροχής της Γαληνοτάτης στις βενετικές κτήσεις της Ανατολικής Μεσογείου. Το βραβείο της γιόστρας και οι περιορισμοί τους«, in: Chr. Maltezou (ed.), *Γλώσσαί και Φτωχοί στις κοινωνίες της Ανατολής. Διεθνές συνέδριο*, Venezia 1998, S. 205–210 und ders., »Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 433–439.
 - 3 E. Mathiopolou-Tornaritou, »Σιγηρές μάχης και »δοκιμασίας από το δεύτερο μέρος του Ερωτόκριτου«, *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* II, Rethymno 1995, S. 493–536. Die Verf. vergleicht die Kampf-

»La nobilissima barriera dalla Canea, poema cretese del 1594« von Gian Carlo Persio, hat Cristiano Luciani jüngst veröffentlicht⁴ (der Verdacht eines Zusammenhangs mit der Turnierbeschreibung im »Erotokritos« ist schon früher ausgesprochen worden)⁵, der in seiner Dissertation *Των αρμάτων οι παραχές του Έρωτα η εμπόρεση. L'arme e gli amori. Γιώστρες στην Ελληνική και Ιταλική Λογοτεχνία από το Μεσαίωνα στο Μπαρόκ (14^ο-17^ο αιώνας)*, Athen 2005 die Entwicklung des Literatur-Genres »Turniergedicht« sowie das Motiv der *giostra* in der griechischen und italienischen Literatur vom Mittelalter bis zum Barock (14.-17. Jh.) systematisch untersucht. Zu diesem Theatralisierungs-Prozeß der einst blutigen Waffenübung in den nachmittelalterlichen Jahrhunderten zählt auch die jüngste Veröffentlichung einer »Herausforderung«/Einladung zu einem Karnevalsturnier in Candia (Heraklion) im Zeitraum von 1637-1643, wobei man angeblich seine Kräfte mit einem fiktiven Turnierritter aus dem fernen Siebenbürgen zu messen hat⁶. Das Turnierspiel läßt sich zwar in Südosteuropa, vor allem in der griechischen Tradition lückenlos von Spätbyzanz bis ins 20. Jh. nachweisen, ist aber letztlich doch ein romanisch-westliches Element⁷, das im hellenischen Osten nie so ganz heimisch geworden ist. Die rezente Turnieraufführung im Dorf Skoulidado auf Zante betrifft auch die Theatralisierung und spielhafte Darstellung des zweiten Teils des »Erotokritos«⁸, während der Brauch seit mindestens 150 Jahren nicht mehr geübt wird, wohl aber als Reinnovation in oberitalienischen Städten und der *terra ferma*, dem dalmatinischen Küstenstreifen und seinem Hinterland sowie den adriatischen Inseln; das betrifft konkret folkloristische Vorführungen in Udine und Triest⁹, die wiederbelebte *moreška* auf der Insel Korčula¹⁰, während das *halka*-Stechen in Sinj zur Erinnerung an die

beschreibungen mit den entsprechenden Passagen der italienischen Renaissanceepen sowie panegyrischen Gedichten auf Turnierveranstaltungen (bes. S. 507 ff.).

- 4 Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea, poema cretese del 1594*. Introduzione, testo critico e commento a cura di Cristiano Luciani, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia & Biblioteca Municipale Vikelea di Iraklion 1994 (Oriens Graecolatinus, 2) mit einer ausführlichen Einleitung (S. 5-50), die auch das *genre* des panegyrischen Turniergedichts umfaßt (S. 32 ff.).
- 5 N. Panagiotakis, »Ο ποιητής της γιόστρας των Χανίων (1594) και η οικιογένεια Zancarolo«, *Δωδώνη* 4 (1975) S. 113-131 (wiederabgedruckt in *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου« και άλλα βενετοκρατικά μελετήματα*, Heraklion 1980, S. 174-192).
- 6 A. Vincent, »Ολυμπιάντος ο τρομερός και οι γιόστρες στη βενετοκρατούμενη Κρήτη«, *Ροδιονιά. Festschrift M. I. Manousakas*, Rethymno 1994, II, S. 621-632.
- 7 Vgl. L. Kretzenbacher, »Romanisches Agonalbrauchtum im slavischen Südosten«, in: *Das romanische Element am Balkan. III. Grazer Balkanologen-Tagung 1968*, München 1968, S. 16-32.
- 8 Obwohl gerade der interessanterweise für eine Dialogisierung gar nicht so geeignet ist, wie andere der insgesamt fünf Abschnitte, die eine höhere Dialoghaftigkeit aufweisen (zu quantitativen Werten der Dialoghaftigkeit D. Holton, »Πώς οργανώνεται ο »Ερωτόκριτος«, *Cretan Studies* 1, Amsterdam 1988, S. 144-155).
- 9 In Udine wird die *giostra alla quintana* im Stadtpark mit Kostümen des 14. Jh.s seit 1962 gespielt, ähnlich in Triest (N. Kuret, *Ziljsko štebanje in njegov evropski okvir*, Ljubljana 1963, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti II/16, Inštitut za slovensko narodopisje 6, S. 111 ff., 135 ff.).
- 10 Vgl. den Prospekt *Moreška. Das Korčulaner Ritterspiel*. Herausgegeben anlässlich der Dreißigjahrfeier der Erneuerung der *Moreška* (1944-1974), Korčula 1974 sowie M. Dupor, *The Moresbka Story*, Korčula (ca. 1974). An

Türkenschlacht am 15. August 1715 stattfindet¹¹ (allerdings bestand auch eine Tradition sportlicher Reiterturniere, *džilitanje*, im türkenzeitlichen Serbien und Bosniens)¹².

Wie den großen umfassenden gesamteuropäischen Monographien von Leopold Kretzenbacher und Niko Kuret zu entnehmen ist¹³, folgt der Schaubrauch auch in der südosteuropäischen und speziell griechischen Tradition im wesentlichen den allgemeinen Entwicklungslinien: 1. von der kampfsportlichen 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 theatralischen Schlachtenballetten mit großen 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 zusammentreffen¹⁴. Der unbekannte 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 einlösbaren Wirklichkeiten mehr darstellen. Für die Erhaltung der Tradition in Südosteuropa ist besonders die Venezianerherrschaft im Mit-

Studien in Auswahl: I. Ivančan, *Narodni običaj korčulanskih kumpanija*, Zagreb 1967, F. Pospisil, »La moresca: studio comparato con particolare riguardo all' Italia settentrionale«, *Il folklore italiano* IX, 1-4 (1934) S. 1 ff., J. 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) S. 9-26, Z. Vitez, »Revival and Local Meanings of Customs: Kumpanije on the Island of Korčula«, *ibid.*, S. 27-46. Zum internationalen Vergleich der *moresca-morris*-Waffentänze J. Forrest, *The History of Morris Dancing, 1458-1750*, Toronto/Cambridge 1999, R. Lorenzetti (ed.), *La moresca nell'area mediterranea*, Bologna 1991 usw.

11 L. Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966, bes. S. 73 ff. (Autopsie 1954). Vgl. ebenfalls D. Nikolić, »Beitrag zum Studium des Ritterspiels von Sinj«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 3 (1964) S. 807-813.

12 D. Petrović, »Das türkische Turnierspiel *džilitanje* in der Vergangenheit Serbiens und Bosniens«, *Vernik Vojurg muzeja Jug. narodne armije* 6/7 (Beograd 1962) S. 135-144.

13 Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, Kuret, *op. cit.*

14 Das Gailtaler Kufenstechen, das Rolandspiel an der Nordsee, das dänische Türkenspiegeln usw. (Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, *pass.*). In dieser Übersicht ist allerdings der hellenophone Raum Südosteuropas und des Ostmittellmeers nicht ausreichend berücksichtigt; vgl. dazu ergänzend Puchner, »Südost-Belege zur 'giostra'«, *op. cit.* und ders., »Romanische Renaissance- und Barockmotive in schriftlicher und mündlicher Tradition Südosteuropas. Volksbuch, Volksschauspiel, Volkslied und Märchen«, in: *Europäische Volksliteratur. Festschrift F. Karlinger*, Wien 1980 (Raabser Märchen-Reihe 4) S. 109-150, bes. S. 122-137 sowie *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, S. 190-196.

telmeer ausschlaggebend geworden, die der Festveranstaltung eine spezifische Funktion verliehen hat, nämlich die der greifbaren Schaustellung der politischen und kulturellen Übermacht der Serenissima in ihren Seeprovinzen¹⁵.

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* (*tourneement*) und *giostra* zu unterscheiden¹⁶. 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*¹⁷, der Zweikampf (*giostra*) in verschiedenen Duellformen, abhängig von Lanzenart oder anderem Waffengebrauch¹⁸. 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* bekannt¹⁹, als Roland oder

15 Dies hat Leopold Kretzenbacher in mehreren Arbeiten herausgearbeitet: »Ritterspiel und Ringreiten im europäischen Südosten«, *Südost-Forschungen* 22 (1963) S. 437 ff. (*Festschrift B. Saria*, München 1964, S. 460 ff.), »Romanisches Agonalbrauchtum im slavischen Südosten«, *op. cit.*, »Alt-Venedig's Sport- und Schau-Brauchtum als Propaganda der Republik Venedig zwischen Friaul und Byzanz«, in: *Venezia Centro di Mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti i problemi. Atti del II Convegno Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana, 3-6 ottobre 1973*, vol. I, Firenze 1977, S. 249-277. »Jeder der einzelnen Gouverneure, der Provideure in den vielen befestigten Seestädten von der nördlichen Adria bis nach Rhodos und Cypern hin aber trachtete, einen Schimmer des Glanzes der Seebeherrscherin Venezia in seine koloniale Stadt, in das ansonsten so grau eintönige Leben zwischen Festung, Garnison und Hafen zu bringen« (Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 71).

16 Dazu grundlegend die Ausführungen von E. Povoledo, »Torneo«, *Enciclopedia dello spettacolo* 9 (1962) S. 991-999. »*Giostra*, esibizione singolare di un cavaliere contro un avversario o contro un bersaglio, e *torneo*, abbattimento a squadre« (S. 993).

17 »*Alla barriera*: quando in mezzo al campo veniva eretta una *lizza* (o *barriera*, o *sbarra*), cioè una lunga tramezza di tela o di legno, alta fino alla testa di un cavallo o fino alla cintura di un fante: gli avversari dovevano correre (*carriera* se si trattava di cavalli) lungo la *lizza* a colpirsi al disopra di essa; da questa tramezza fu chiamato *lizza* l'interno campo. *In campo aperto*: quando gli avversari si affrontavano apertamente senza barriere« (Povoledo, *op. cit.*, S. 993).

18 »*Giostra all'incontro*: pericolosa competizione tra due avversari (>de corpore in corpus) che tentavano di disarcionarsi o abbattersi a colpi di lancia. Dal particolare tipo di lancia usata la *giostra* poteva dirsi anche alle *gropelle* (lancia con puntale a 5 punte), a *demenini* (lancia pesantissima), o a *basta* e *zagaglia* (lance leggere)« (Povoledo, *op. cit.*, S. 993).

19 »*Giostra all'anello*: un giostratore a cavallo doveva, di gran carriera, scagliare la lancia attraverso un anello (fisso o mobile); – *quintana*: il cavaliere si esercitava contro un bersaglio mobile (quintana), sorta di figurazione mostruosa avente un braccio teso lateralmente: ove il colpo non fosse giusto (cioè piazzato in mezzo alla fronte, tra i due occhi) e veloce, la quintana ruotava su se stessa, e il braccio colpiva il cavaliere incanto; – *giostra* [o corsa] al Saracino o al Moro: il bersaglio mobile era costituito del simulacro di un Saraceno« (Povoledo, *op. cit.*, S. 993). Solche Figuren sind in ganz Europa bekannt. Nur zwei Beispiele: Sarazene mit Krummschwert aus Österreich im 17. Jh. (Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, Abb. 30), in einem Reitlehrbuch von Antoine de Pluvinel, *L'instruction du Roy*, Frankfurt 1628 (*ibid.* Abb. 28).

auch als »Türke«²⁰. 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 übten²¹. 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 Ritterromanen²². Schon bei Dante schmachtet ein Turnierbesessener in der Hölle (»fe-dir torneamenti, e correr giostra«)²³, noch im Mittelalter kommt zum eigentlichen Waffendurchgang der feierliche Einzug (*pompa*) hinzu, die mythisierende Hochpreisung der Waffen (*mostra*), die Widmung an ein Ideal oder eine Dame (*motto*)²⁴, die Ankündigung durch Herolde und die Selbstvorstellung (*devisa*) in Prosa oder Vers, in Neapel 1423 sogar schon gesungen. Artificielle Burgen werden erbaut, inszenierte Schlachten und Belagerungen vorgeführt; die Pferde bewegen sich in geometrischen Figuren, das Roßballett der Wiener Lippizzaner hat hier seinen Ursprung. Dieselbe Theatralisierung ist auch bei der *moresca* zu beobachten, die sich zu Scheinschlachten mit Sarazenen entwickelt, die choreographiert und durchkomponiert werden und spektakulären Nummerneinlagen schon bei den *sacre rappresentazioni* der geistlichen Schauspiele des Mittelalters und bei den Intermedien der italienischen Renaissance bilden²⁵. Der »Bühnenraum« dieser Ritterspiele ist in den *romans chevaleresques* detailliert beschrieben (ein viereckiger oder runder Kampfplatz, häufig auf Stadtplätzen oder in römischen Arenen, die Jury auf einem erhöhten Podium und erhöhte Sitzreihen für die Zuschauer, mit Teppichen geschmückt usw.) und trägt bereits den Keim für die Weiterentwicklung zur Theatralisierung des Kampfspiels in der *époque galante* von Renaissance und Barock sowie für den Einzug der *giostra* auf die Theaterbühne selbst in sich²⁶.

20 Beim »Türkenkopfnrenn« (»tyrkerhovederne«) in Dänemark (*ibid.* Abb. 10).

21 Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 16.

22 Belege bei Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 27 ff., 41 ff., 55 ff. Im Wolfdietrich-Epos gewinnt der Held die Gunst der Königstochter durch einen Turniersieg in Treviso, Karl d. Gr. gewinnt derart die Prinzessin von Toledo, dasselbe Motiv im Lanzelot-Roman usw.

23 *Inferno* XXII, 4 ff. Der Passus bezieht sich auf eine *giostra* in der Stadt Arezzo, wo noch heute ein *moro* oder *saracino* mit einer Eisenkeule im ausgestreckten Arm auf die *giostranti* wartet (P. Toschi, *Invito al folklore italiano*, Roma 1963, Abb. 46; Abb. 42. zeigt die Wiederbelebung des Festes in Foligno).

24 »... ci si abbeteva per la bellezza, la virtù, l'intelligenza di una dama, per la gloria del proprio casato, per la fama della propria città, o per semplice virtù d'amore« (Povoledo, *op. cit.*, S. 994).

25 Z. B. in der »Rappresentazione di Judith« 1518, in der »Rappresentazione di Santa Uliva« 1568 usw. (Povoledo, *op. cit.*, S. 994 ff.). Vgl. auch B. Tani, »Moresca«, *Enciclopedia dello Spettacolo* 7 (Roma 1960) S. 834 ff.

26 Zur Theaterhaftigkeit der Turniere schon in mittelalterlicher Zeit vor allem C. R. Kernodle/P. Kernodle, »Dramatic Aspects of the Medieval Tournament«, *Speech Monographs* IX (1942) S. 161–172. Zur Geschichte der Turnierentwicklung in Auswahl: C.-F. Ménestrier, *Traité des tournois, joustes et autres spectacles publics*, Lionne 1669, A. Massari, *Compendio dell'heroica arte di cavalleria*, Venezia 1600, R. Tuffi, *Giostre e cantori di giostre*, Rocca San Casciano 1911, R. Coltman Clephan, *The Tournament: Its Periods and Phases*, London 1919, M. Tosi, *Il torneo di*

Die Westabhängigkeit solcher Turnierspiele in Südosteuropa läßt sich schon für die byzantinische Zeit belegen, wo der »τορνερμέες« erst in der Kreuzzugszeit (1159 organisiert Manuel Komnenos in Antiochia eine »παιδιά δι' ασιδήρων δορατισμών«, ein Spiel mit Eisenlanzen, mit den »Franken«, den Lateinern)²⁷ nachzuweisen ist; die meisten Nachrichten bleiben durchaus vage²⁸ (die »ξύλοκονταριά«, »Holzlanzenspiele« unter Isaak Angelos bleiben unklar²⁹, das berühmte γοτθικόν sollte in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt werden)³⁰, erst nach der Lateinerherrschaft beziehen sie sich deutlicher auf Lanzenturniere

Belvedere in Vaticano, Roma 1945, A. Pulega, *Ludi e spettacoli nel Medioevo*, Milano 1970, J. Fleckenstein (ed.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Göttingen 1985, Chr. Harper-Bill/R. Harvey (eds.), *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood I-III*, New Hampshire 1986, *Giostre e tornei nelle contrade d'Europa*, Roma 1987, R. Barber/J. Barber, *Tournaments. Joust, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*, Woolbridge 1989, *La civiltà del torneo (sec. XII-XVII). Giostre e tornei tra Medioevo ed età moderna. Atti dell VII convegno di studio*, Narni 1990, L. Ricciardi, »*Col senno, col tesoro e colla lancia*«. Riti e giochi cavallereschi nella Firenze del Magnifico Lorenzo, Firenze 1992 usw.

27 *Nicetae Choniatae Historia*, rec. I. A. van Dieten (Berlin 1975) 108, 53–110, 91, deutsch bei F. Grabler, *Die Krone der Komnenen*, Graz 1958 (Byzantinische Geschichtsschreiber 8) S. 147 f. (schon bei L. Krumbacher als selten angezeigt, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München 1897, S. 467, von K. Sathas, *Ιστορικών δοξίμων περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venedig 1879, S. 23' als *giostra* interpretiert).

28 Die eher spärlichen Quellen zusammengestellt bei Ph. Koukoules, »Αγώνες, αγωνίσματα και αγωνιστικά παίγνια κατά τους βυζαντινούς χρόνους«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 13 (1937) S. 65–122, bes. S. 119 ff. und jetzt bei P. Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) S. 225–239. Der »κουϊντανός κόνταξ« bei Justinian dürfte (gegen Koukoules, der mit einem »Quintanus« spekuliert) doch auf die *quintana* des römischen Heerlagers hinweisen (noch bei Balsamon im 12. Jh. ist von *κυντανόν κόντακα* die Rede, vgl. G. Rallis/M. Potlis, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων της Ορθόδοξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 Bde., Athen 1852–56, Bd. 1, S. 329); die lateinische Terminologie hat sich im byzantinischen Heerwesen ja noch lange gehalten. Die These von Koukoules, daß das lateinische Mittelalter Erbe eines byzantinischen Turnierwesens geworden sei (das nach 1204 im Osten wiederingeführt wird) stößt auf kaum zu überwindende Quellenschwierigkeiten. Eine Stelle bei Kinnamos bezieht sich auf Kaiser Manuel (1143–1145, *Ioannis Cinnami Epitome*, rec. A. Meineke, Bonn 1836, 125, 2–22). Die eingangs erwähnte »Εκφρασις των ξύλοκοταριών του κραταιού και αγίου ημών αυθέντου και βασιλέως« des 12. Jh.s, möglicherweise von Nikephoros Basilakes auf Kaiser Ioannes II. Komnenos (*Vat. gr.* 1409, fol. 277–277v), ediert von Sp. Lampros, *Νέος Ελληνομνημίων* 5 (1908) S. 3–18 und in der einschlägigen Literatur häufig erwähnt (Koukoules, *op. cit.*, Bd. 3, S. 147, G. Jireček, *Istorija Srbija*, Beograd 1952, S. 252, Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 64, A. Papadaki, *Θρησκευτικές εορτές και κοσμικές τελετές στην Κρήτη κατά τη Βενετοκρατία*, Diss. Rethymno 1992, S. 118 usw.), bezieht sich auf eine bildliche Darstellung (Text jetzt bei Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *op. cit.*, S. 233–235, deutsche Übersetzung S. 236–239).

29 Politis hielt sie für Turniere (N. Politis, »Ο Ερωτόκριτος«, *Laographia* 1, 1909, S. 3–69, bes. S. 66).

30 A. Vogt, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre de cérémonies*, Paris 1925–1940, Textband II 182–186, Kommentarband II 186–191. Dazu in Auswahl: F. Tinnefeld, »Hofzeremoniell und heortologisches Kirchenjahr«, P. Dilg/G. Keil/D.-R. Moser (eds.), *Rhythmus und Saisonalität*, Sigmaringen 1995, S. 133–139, H.-G. Beck, *Byzantinisches Lesebuch*, München 1982, S. 93 f., O. Treitingner, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938 (Darmstadt 1956), S. 179 ff., J. Handschin, *Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung*, Basel 1942, S. 34 f. usw.; auch die ältere Bezeichnung »gotisches Weihnachtsspiel« ist irreführend (H. F. Massmann, »Gotica Minora«, *Zeitschrift für Deutsches Alterthum* 1, 1841,

(1328 zur Hochzeit von Andronikos II. Palaiologos mit Anna von Savoyen, 1332 zum Geburtsfest des Sohnes im thrakischen Didymotichon usw.)³¹. Über den westlichen Ursprung dieser Einrichtungen gibt Katakuzenos selbst Aufschluß³².

Auch in den Übergangszonen der Balkanhalbinsel zwischen Ost- und Westeinflüssen im 14. und 15. Jh. sind Lanzenturniere und Ringelstechen bereits nachzuweisen: Stefan Dušan (1. H. 14. Jh.) läßt ein Lanzenturnier veranstalten³³, 1435 wird in Priština ein Reiterstechen nach einem aufgehängten Handschuh abgehalten³⁴, während 1440 in Ragusa zur Karnevalszeit ein Ringelstechen nach vier schweren Silberringen beschrieben ist³⁵. Nach dem Geschicklichkeitsanspruch und dem hohen Wert der Preise zu urteilen liegt hier bereits deutlich ein direkter Einfluß der venezianischen *giostra all'anello* vor. Die Organisation des Ringelstechens auf der *piazza di San Marco* in Venedig setzt schon vor der Mitte des 13. Jh.s ein³⁶. Die einzelnen Disziplinen sind aus den Quellen nicht immer exakt zu erkennen, werden oft auch parallel abgehalten. Ausführliche Beschreibungen von Marino de Canale liegen aus den Jahren 1267 und 1272 vor, eine viertägige *giostra* wird 1364 anlässlich der Niederschlagung der Revolte von St. Titus, dem Aufstand der *nobili veneti* von Kreta gegen die Serenissima³⁷ selbst, abgehalten³⁸; die Verwirklichung der Veranstaltung scheint noch an besondere Anlässe gebunden, wie die Dogenwahl, Hochzeitsfeier-

S. 366 ff., C. Müller, »Ein altgermanisches Weihnachtsspiel genannt das gotische«, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 14, 1882, S. 460 ff., Sathas, *Ιστοριών δοξίμων*, *op. cit.*, S. 210' f.) und sollte in neueren Theatergeschichten nicht mehr wiederholt werden (M. Berthold, *Weltgeschichte des Theaters*, Stuttgart 1968, S. 163 ff.).

31 Die Belege bei Koukoules, »Αγώνες, αγωνίσματα και αγωνιστικά παίγνια«, *op. cit.*, Politis, »Ερωτόκριτος«, *op. cit.*, S. 61 ff. Nik. Gregoras (I, 3, Bd. 1, 483 ff. Bonn) unterscheidet schon zwischen »ντζούστρα« und »τορνέμες«. Jetzt Schreiner, »Ritterspiele in Byzanz«, *op. cit.*, S. 231 f.

32 Katakuzenos I, 42, Bd. 1, 205.14.

33 M. Orbini, *Il regno degli Slavi*, Pesaro 1610, S. 260 (nach Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 65).

34 Gerichtsakten von Ragusa vom 17. 1. 1436 (Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 66).

35 Philippi de Diversis Quartigianis Luccis, *artium doctoris, Situs aedificiorum politae et laudabilium conuetudinum in clytae civitatis Ragusi*, ed. V. Brunelli, Zara 1882, S. 95 (nach Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 67).

36 Nachweislich am 30. 3. 1242, 1253, 1272. 1323 erläßt der *Maggior Consiglio* eine eigene Festordnung (G. Tassini, *Feste, spettacoli e piacere degli antichi Veneziani*, Venezia 1890 (Neudruck 1961) S. 29 ff.).

37 Th. Detorakis, *History of Crete*, Heraklion 1994, S. 165 ff.

38 »Quella del 1364 pel ricupero di Candia, che durò quattro giorni, ed in cui ruppe una lancia il re di Cipro con Giacomo figliuolo di Luchino del Verme, generale della Repubblica. Vincitore del primo premio, consistente in una corona d'oro, incastonata di gemme, fu Pasqualino Minotto; del secondo, consistente in un'argentea cintura, un cittadino Ferrarese. V' assistera il doge Lorenzo Celsi dal pronao della basilica de S. Marco, protetto da ricco e variopinto padiglione, mentre, sopra un apposito solajo sedevano quattrocento matrone insigni per la bellezza, e pegli ornamenti della persona« (Tassini, *op. cit.*, S. 30). Die Beschreibung ist von Francesco Petrarca, *Seniles*, Lib. IV, Epist. 3. Es handelt sich um ein *correre all'anello* (Tassini, *op. cit.*, S. 32 ff.).

lichkeiten, militärische Erfolge³⁹. 1491 wird die *giostra* auf dem vereisten Canal Grande von *stradiotti* zu Ehren von Caterina Cornaro als Königin von Zypern abgehalten⁴⁰.

In den immerzu gefährdeten südlichen Seeprovinzen der Lagunenstadt gewinnt die festliche Demonstration der Kriegstüchtigkeit noch eine aktuelle Dimension hinzu: die führende Machtpräsenz der Republik, auf dem Meere jahrhundertlang unbestritten, der einheimischen Bevölkerung augenfällig vorzuführen. Noch vor dem Fall von Konstantinopel 1453, später von Zypern 1571 und Kreta 1669 an das Osmanische Reich, hat sich in der Kulturmetropole des Ostmittelmerraums schon die charakteristische Funktionsverschiebung vollzogen, die auch für Südosteuropa ausschlaggebend sein wird: der martialische Grundzug des mittelalterlichen Turnierstreites als Kontrolltest des Leistungsstandes der kriegerischen Ausbildung der Truppenführer beginnt an den italienischen Renaissancehöfen dem Schauprunk von kunstvollen Edelwaffen, Rassepferden und Symbolkostümen zu weichen, die Stoßkraft und Sattelfestigkeit der Kampfhünen wird durch Motto (mit Emblemzeichnung auf Helm und Schild) und vom Herold langatmig vorgetragenen Devisen der Einzelkämpfer »vertextlicht« und literarisiert. Die berserkerhafte Brachialgewalt des gegenseitigen Aus-dem-Sattel-Hebens tritt hinter verspielten Schaustellungen und choreographischen Lenkungseffekten zurück⁴¹. Zu *pompa* und *divisa* treten im 16. Jh. spezielle Thematiken hinzu (*tournoi à thème*), im Barockzeitalter dann auch Libretto,

39 So z. B. die *giostra* von 1413, die zur Einsetzung des Dogen Tommaseo Mocenigo vor 70.000 Zuschauern und mit zwei Reitergruppen zu je 300 Mann (trotzdem *giostra* genannt!) abgehalten wurde, oder schon 1400 für den Dogen Michele Steno. 1441 wurde die Hochzeit des Dogensohnes von Foscari mit Lucrezia Fontarini durch zwei *giostre* gefeiert. 1485 ordnete Giovanni Mocenigo eine *giostra* auf der piazza San Marco zum Gedenken der siegreichen Beendigung des Krieges mit Ferrara an, 1571 nach der Schlacht von Lepanto gegen die Türken, auch 1683 nach der zweiten Türkenbelagerung von Wien (Tassini, *op. cit.*, S. 30 ff. und *pass.*).

40 »Altra *giostra*, una in diverso luogo combattuta, avvenne nel 1491, al cospetto de Caterina Cornaro regina di Cipro, allorquando alcuni Stradioti, o cavalleggieri dai Veneziani in Levante, approfittando del rigido freddo che in quell'anno aveva gelato il Canal Grande, vollero sopra del medesimo andarsi caricando a cavallo da diverse parti con lance come ne' chinsi steccati si usava« (Tassini, *op. cit.*, S. 32). Zur *giostra* im alten Venedig auch P. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata*, Bergamo 1910–1912, Bd. I, S. 236, Bd. II S. 55. Zur Festinstitution in anderen italienischen Städten vgl. auch R. Strong, *Arte e potere. Le feste del Rinascimento 1450–1650*, Milano 1987, S. 291 ff., I. Mamczarz, »Gli spettacoli cavallereschi a Ferrara nel Cinquecento«, M. de Panizza Lorch, *Il teatro italiano del Rinascimento*, Milano 1980, S. 425–457, A. Gareffi, »Cavallerie ferraresi«, G. Papagno/A. Quondam (eds.), *La corte e lo spazio: Ferrara estense*, Roma 1982, S. 474 ff., M. Fabbri/E. Garbero Zorzi/A. Petrioli Rofani, *Il luogo teatrale a Firenze*, Milano 1975, S. 131 ff., G. Attolini, *Teatro e spettacolo nel Rinascimento*, Roma/Bari 1988, S. 199–203 usw.

41 Zu dieser Entwicklung in Italien Povoledo, *op. cit.*, S. 95 ff. und mit reichlicher Bibliographie M. Tosi, *Il torneo di Belvedere in Vaticano e i tornei in Italia nel Cinquecento*, Roma 1945. Vgl. weiters zu den panegyrischen Turniergedichten: L. Pugi, *Descrizione storica dei tornei, delle giostre e di altri giuochi militari del medioevo*, Firenze 1887, V. Auria, *La Giostra. Discorso storico*, Palermo 1690, L. Pasqualucci/A. Bonafaccia/H. Fleres, *Pubblicazione intorno a torneamenti*, Roma 1883, B. Balestracci, *La festa in armi: Giostre, tornei e giochi del Medioevo*, Roma/Bari 2001, G. Ortalli (ed.), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Roma 1993, usw.

Allegorie, Bühnenbild und Musik⁴². Auch Damen-Turniere in Form von Balletten werden abgehalten⁴³, Mitglieder gelehrter und literarischer Akademien kreuzen in spielerischer Weise ihre Klingen⁴⁴, die Schlachtenballette und Scheinduelle dringen als *moresca* über die Intermedien ins Theater ein⁴⁵. Das *giostra*-Libretto wird zum eigenen literarischen *genre* wie auch die kunstvolle poetische Beschreibung des Reiterfestes aus der nachfolgenden Zeitperspektive (*poema eroico*, zweifellos mit Reklamewirkung für den Veranstalter)⁴⁶. Die *giostra*-Deskriptionen füllen detailreich und spannungsstimulierend die kavallereske Literatur (Brautgewinnung durch den Turniersieger), im Barocktheater findet das Lanzen-tornier auf der Bühne selbst statt. Die barocke Durchdringung von Schein und Sein läßt die *giostra* auf beiden Ebenen fortwirken: 1. als vielbesungenes Gesellschaftsereignis der absolutistischen Hofhaltung ohne Kampfisiko für die einzelnen Teilnehmer und 2. als literarisches Motiv, das nach Maßgabe des mittelalterlichen Ehrencodes und als Heroenbild des Ritterideals noch in weit prosaischere Zeiten hinein als nostalgische Fiktion einer intakten Wertwelt in der Vergangenheit weitergetragen wird.

Fast alle Stadien dieses Wandlungsprozesses lassen sich auch in Südosteuropa und im Ostmittelmeer, in den Überschneidungszonen der byzantinischen und venezianischen Strahlungsperipherie dokumentieren, sowohl in der Literatur als auch in der Realität. Hinzu kommt jedoch noch eine andere Funktion, die die Entwicklung zu rein spielerischen Ausformungen doch bis zu einem gewissen Grade abbremst: die mächtigen, von z. T. berühmten Architekten erbauten *fortezze* und Garnisonslager in den venezianischen Hafenstädten Zyperns, Korfu, Kretas und Zantes erinnern die Bewohner an die immerzu gefährdete Wirklichkeit, die ein Ermatten der Kampftüchtigkeit in den verspielten Ornamentfiguren des Roßballetts und inszenierten Ritterspielen kaum zuläßt. Je höher der Stern frühneuzeitlichen Repräsentationsbombastes an den europäischen Höfen steigt, desto bedrohlicher wird im ostmediterranen Raum der Expansionsdruck des Osmanischen Reiches: Zypern

42 Diese Thematiken sind entweder Nachahmungen wirklich stattgefundener Schlachten oder allegorischer Natur. Z. B. 1559 in Florenz »Sbarra dei Persiani«, 1585 Florenz »Giostra del Saracino«, 1615 Bologna »La Disputa dei Quattro Elementi« (ed. von Tosi, *op. cit.*, S. 15–41).

43 F. Caroso da Sermoneta, *Della nobiltà di dame, Libro alta volta chiamato Il Ballarino*, Venetia 1550, A. Jeanroy, »Notes sur le tournoiment des dames«, *Romania* 28 (1889) S. 232–244, A. Pulega, *Ludi e spettacoli nell' medioevo. I tornei di dame*, Milano 1970.

44 Zu den *Accademie dei Cavalieri* vgl. M. Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, Bologna 1926–1930, Bd. I, S. 523–530.

45 Schon in den *sacre rappresentazioni* ist die *moresca* häufig anzutreffen. Vgl. A. D'Ancona, *Sacre rappresentazione dei secoli XIV, XV et XVI*, Firenze 1872, Bd. III, S. 317–359. Zu agonalen Intermedien I. Mamczarz, *Les intermèdes comiques italiens au XVIIIe siècle en France et en Italie*, Paris 1972, S. 19 ff.

46 L. Grotta, *L'onorata Giostra del 1600 – poema eroico*, Padova 1600, C. Carocci, *La giostra di Lorenzo de' Medici messa in rima de Luigi Pulci*, Roma 1900 (7. 2. 1469 piazza S. Croce in Florenz), Anonym, *Descrizione delle Giostre fatte in Padova l'anno 1620* (Padova 1620) usw. Weitere Beispiele bei Cr. Luciani, *Των αργμάτων παραχές των Έρωτα η εμπόρεση, L'arme et gli amori. Γκόστρες στην Ελληνική και στην Ιταλική Λογοτεχνία από το Μεσαίωνα έως το Μπαρόκ (14^{ος}–17^{ος} αιώνας)*, Diss. Athen 2005.

fällt 1571, Kreta nach jahrzehntelangem Ringen 1669; nur Heptanesos (die Jonischen Inseln) bleibt der Serenissima bis zu ihrer *caduta* in den napoleonischen Kriegen 1797 erhalten. Hier hält sich der Reiteragon des *correr all'anello* auch am längsten.

Aufgrund der westlichen Herkunft manifestiert sich der Reiterbrauch zuerst auch am intensivsten in den Kreuzfahrer-Nachfolgestaaten im östlichen Mittelmeer. Die ältesten Nachrichten stammen aus Zypern der Lusignans, die eine durchaus feudal-westliche Hofhaltung führten, die einem provenzalischen Hof nur wenig nachstand⁴⁷; so nimmt es nicht wunder, daß die »τζούστες«⁴⁸ im »Chronikon« von Leontios Machairas (Berichtszeitraum 1359–1432) gleich mehrfach wie selbstverständlich angeführt sind⁴⁹; die Teilnahme am Lanzenturnier ist noch untrennbar mit Mannesmut und Ritterideal verbunden, es ruhen die Staatsgeschäfte während der Austragung des Turniers⁵⁰. Estienne de Lusignan berichtet in seiner Beschreibung der Insel Zypern⁵¹ auch von »ioustes & tournois« während der Karnevalszeit im Kreise der Adeligen, und zwar neben dem üblichen Lanzenstechen auch von einer Art Quintana-Stechen mit lebendigem Gegner, wobei der Sieger nach einem Punktesystem ermittelt wurde, je nachdem welche Körperstelle des Rivalen seine Lanze getroffen hat⁵²; wie beim Ringelreiten ist hier Wucht und Kraft der Geschicklichkeit und

47 Dazu jetzt ausführlich W. Puchner, »Die *repraesentatio figurata* der Präsentation der Jungfrau Maria im Tempel von Philippe de Mézières (Avignon 1372) und ihre zypriotische Herkunft«, *Thesaurismata* 23 (1993) S. 91–129 (auch in *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 133–162 und mit ausführlichen Literaturangaben ders., *The Crusader Kingdom of Cyprus – A Theatre Province of Medieval Europe? Including a critical edition of the Cyprus Passion Cycle and the 'repraesentatio figurata' of the Presentation of the Virgin in the Temple*, Athens, Academy of Athens 2006, S. 56–66).

48 Vom französischen *jouste*. Die Morphologie der griechischen Wiedergabe des Einzelturniers schwankt zwischen *giostra* und *jouste*: γιόστρα, γιόστρα, ζόστρα, τζόστρα, τζούστα, τζούστρα, τούστρα (mit den Quellennachweisen Puchner, »Η γιόστρα στην ελληνική παραδοση«, *op. cit.*, S. 115 ff., Anm. 39 ff.).

49 Leontios Makhairas, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled 'Chonicle'*, 2 vols., ed. with a translation and notes by R. M. Dawkins, Oxford 1932, Bd. 1, S. 239/19–22, S. 266/2 (die Sättel der *giostrotori* wurden in der *loggia* aufbewahrt, Bd. 1 S. 316/36 f.). Das Lemma »τζούστες« (Bd. II, S. 271 ist nicht vollständig.

50 Bd. I, S. 318/6.

51 *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.

52 »Entre autres choses, à Caremeprenant on faisoit des ioustes & tournois: esquels premierement se presentoient deux Cheualiers armez la lance au poing, qui aussi tost que la trompette sonnoit, couraient l'un contre l'autre: & si tous deux auoient rompu leurs lances, sans tomber, ils en repreneient de nouvelles, & ioustoient derechef, & en pouuoient rompre iusques a dix. Que si l'un d'eux estoit ietté bas, ils sortoient hors des lisses, & cessoient les ioustes. Vn autre iour il en venoit deux autres, qui ioustoient comme les premiers, & ainsi par plusieurs iours. Pour le regard du vainqueurs, il ne reccuoit le iour de sa victoire le prix, mais on marquoit à chacun autant de pointns qu'ils auoient bien fait: sçauoir est, à celui qui auoit abbatu son homme, l'ayant frappé dans l'estomac, on marquoit vn point: s'il l'auoit attainé en la gorge, deux: si vis à vis de la bouche, trois: si dans la visiere, quatre: & celui qui auoit le mieux fait son deuoir, emportoit la chaisne d'or de plus grand prix, le second la second, & les autres rien. Il n'y auoit que les Nobles de l'Isle, ou deputez, qui peussent entrer en ces lisses & tournois, ausquels ils estoient si adextres, roides, & braues iousteurs, qu'ils ressembloient proprement ces anciens Paladins François, leurs ancestres & deuançiers« (*op. cit.*, S. 221 ff.).

Zielgenauigkeit gewichen. Als das Eiland der Aphrodite 1489 an Venedig fiel, übernahm die Serenissima aus Gründen der Staatsraison den Waffenbrauch als Anreiz zur militärischen Schulung der Population⁵³ und spendete die jährlich dafür ausgesetzten Siegespreise. Die isolierte Lage der Insel in Rechnung stellend ermunterte die um ihr Handelsnetz besorgte Seebeherrscherin auch zu Wettkämpfen in anderen Waffendisziplinen wie dem Armbrust- und Bogenschießen. 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 (in den letzten Jahren ist die Brauchübung offenbar erschlafft) und die Stiftung neuer Siegespreise, wobei auf die militärpädagogischen Ziele ausdrücklich verwiesen wird⁵⁴. Die Antwort des Senats war positiv; es wurde bloß die Bedingung gestellt, daß die *giostra* am 25. April, dem Nationalfeiertag der Lagunenrepublik stattfinde⁵⁵. – In diesem Sonderfall haben die strategischen Erwägungen sogar das Adelsprivileg durchbrochen; der stolze Reiterbrauch fungiert nur als traditioneller Rahmen für die Waffenschulung einer streitfähigen Bürgermiliz. In der historischen Grenzsituation des weit gegen Osten vorgeschobenen Vorpostens der Christenheit inmitten des Osmanischen Reiches im 16. Jh. hat sich der alte Sinnkern der Turnierübung noch erhalten: das militärische Waffentraining in Friedenszeiten durch die sportliche Stimulierung einer Duellsituation, das Exerzieren des Kampfgeschicks als unabdingbarer Existenzvoraussetzung in der aggressionsfreudigen spätmittelalterlichen Feudalgesellschaft.

Der andere Pol der Brauchfinalität, die prunkende Schaustellung und stolze Präsentation eines idealen Selbst der Aristokratie bzw. des privilegierten Bürgentums wird sich erst auf der Großinsel Kreta nach dem Falle Zyperns manifestieren. Inzwischen hält sich das Ideal des unbesiegbaren Lanzenhelden in den vielgelesenen byzantinischen und nachbyzantinischen Ritterromanen, die vielfach westlichen Vorbildern nachgebildet sind: in »Imperios und Margarona«⁵⁶ ist es eine fulminante Turnierbeschreibung am Hof von Anapoli, wo in manchen Handschriften ein Hellene, um die Ehre eines Freundes wiederherzustellen, einen unbesiegbaren »Αλαμάνος« (Germanen) in den Staub wirft; das *giostra*-Motiv (unbekannter oder verkleideter Ritter gewinnt die Hand der Königstochter durch Turnier-

53 Aus dieser Zeit stammen die Hinweise auf das Turnier im »Chronikon« von Georgios Boustronios (K. N. Sathas, »Γεωργίου Βουστρωνίου Χρονικόν Κύπρου«, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* 2, Venedig 1874, S. 411–453, bes. S. 453).

54 Vgl. die griechische Paraphrase des italienischen Dokuments bei K. D. Mertzios, »Εργα και ημέραι του Βιτζέ-ντζου Κορνάρου«, *Parnassos* 4 (1962) S. 225–258, bes. S. 232 ff. Einen weiteren Beleg über die Abhaltung der *giostra* auf Zypern, von Steffano Lusignano (1573), bringt Asp. Papadaki, *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Rethymno 1995, S. 108 f., Anm. 40.

55 Wie das Lanzenturnier des »Erotokritos«, das allerdings im antiken Athen spielt.

56 Vgl. E. Kriaras, *Βυζαντινά ιπποτικά μυθιστορήματα*, Athen 1955, S. 215 ff, bes. S. 218, H.-G. Beck, *Ιστορία της βυζαντινής δημόσιας λογοτεχνίας*, Athen 1988, S. 230–235 und R. Beaton, *The medieval Greek romance*, Cambridge 1989, S. 135 ff.

sieg) findet sich aber auch in der »Achilleis«⁵⁷, der »Theseis«⁵⁸, dem Alexander-Roman⁵⁹ und nicht zuletzt im »Erotokritos«, jedoch bereits unter anderen kulturhistorischen und stilistischen Vorzeichen⁶⁰.

Auf Kreta gegen Ende des 16. Jh., bedingt durch den wirtschaftlichen Aufschwung der Großinsel durch Wein- und Ölexport und die verstärkte Anwesenheit von Offzierscorps und Garnisonsmannschaften in venezianischen Diensten, sowie aufgrund der Gründung von gelehrten und literarischen Akademien, dem Aufblühen von Musik- und Theaterleben⁶¹, dürfte das Repräsentationsbedürfnis der oberen Gesellschaftsschichten der *nobili* und *cittadini* derart zugenommen haben, daß es zu mit Mittel- und Westeuropa vergleichbaren Entwicklungen im Turnierwesen kommt: die barocke Sucht der festlichen Selbstinzenierung führt auch hier zu maßloser Übersteigerung, zu mythologischer, allegorischer und rhetorischer Überladenheit, die jeglichen Rückbezug auf die Wirklichkeit scheut und die die einstige Kampfhandlung zum Theaterschauspiel werden läßt; das symbolische Sich-Zusammenfinden und Vertreten-Sein des gesamten Ritterstandes im Wettspiel mit hohem Siegespreis wird zu einer vorinszenierten, groß angekündigten, effektvollen und im nachhinein noch vielbesungenen Machtdemonstration der Veranstalter; der Teilnehmerkreis wird nicht mehr von Waffengeschick und Ehridealen entschieden sondern von den *libri d'oro* diktiert. Der unbekannte Turniersieger und Königseidam *in spe* reitet nur mehr durch die alten Ritterromane, denn die Maskierung (auf Heptanesos aktenkundig belegbar) der Teilnehmer ist ausdrücklich verboten.

Für diese Entwicklungsstufe der *giostra* gibt es in Kreta zur Zeit der Hochblüte der kretischen Literatur und Kunst 1550–1650 mehrere Belege und ausführliche poetische Beschreibungen. In die Frühzeit der Venezianerherrschaft auf der Großinsel führt das Gedicht der »*γκιόστρα των πολιτικών*« (»tournament of the whores«⁶²) von Stephanos Sachlikis

57 Beck, *op. cit.*, S. 208–21, Beaton, *op. cit.*, S. 99ff., 114f., 196f. und O. Smith, »Versions and manuscripts of the Achilleid«, in: *Neograeca Medii Aevi. Text und Ausgabe* (ed. H. Eideneier), Köln 1987, S. 315–324.

58 Beck, *op. cit.*, S. 224ff. Zur *giostra* hat sich speziell Marshall geäußert: »The space devoted to the description of the champions in the *Erotokritos* has evoked criticism, but to me personally it does not seem disproportionate, and there is no question as to its artistic superiority over the corresponding passages of the *Teseide*, which to the average reader must seem monuments of diffuseness and dullness« (F. H. Marshall, »The Greek Theseid«, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929/30, S. 131–142, bes. S. 132; teilweise Ausgabe von E. Follieri, *Il Teseida neogreco. Libro I. Saggio di edizione*, Roma 1959).

59 Beck, *op. cit.* S. 214ff. K. Mitsakis, *Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. theol. gr. 244*, München 1971, S. 81.

60 Zum Forschungsstand zum byzantinischen Roman R. Beaton, »The Greek novel in the Middle ages«, ders. (ed.), *The Greek novel AD 1–1985*, London 1985, S. 124–143 und ders., »The Byzantine revival of the ancient novel«, in: G. Schmeling (ed.), *The novel in the ancient world*, Leiden/New York/Köln 1996, S. 713–733.

61 Überblickmäßig in den Einzelkapiteln der Sammelbände Nik. Panagiotakis (ed.), *Κρήτη, Ιστορία και Πολιτισμός*, Bd. 2, Heraklion 1988 und D. Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991 (und in griechischer Übersetzung erweitert und vervollständigt Heraklion 1997).

62 Der Ausdruck stammt von G. Morgan, *Cretan Poetry. Sources and Inspirations*, Heraklion 1960 (Separatum aus

(ca. 1331– nach 1391)⁶³, einer satirischen Variante der *tournoiment des dames*⁶⁴, die mit den Schandspielen des *correr la terra*⁶⁵ zu tun haben dürfte. Die Gedichte auf Damenturniere bilden eine literarische Konvention, die sich Sachlikis ironisch zunutze gemacht hat⁶⁶. In jedem Fall hat das »Hurenturnier« von Sachlikis nichts mit den kretischen Turniergedichten des 16. Jh.s zu tun⁶⁷. In der unveröffentlichten italienischen »Geschichte Kretas« von Andreas Kornaros, dem Präsidenten der Akademie der *Stravaganti* in Heraklion (Candia), wird 1588 eine *barriera* zu Ehren des *provveditore* Giovanni Mocenigo, der die Insel ver-

Kretika Chronika) S. 78. Das fragmentarisch überlieferte Gedicht bildet den letzten Abschnitt der »Βουλή των Πολιτικών«.

- 63 Zur endgültigen Datierung der Biographie von Sachlikis vgl. M. I. Manoussakas/A. F. van Gemert, »Ο δικηγόρος του Χάνδακα Στέφανος Σαχλίκης ποιητής του ΙΔ' και όχι του ΙΕ' αιώνα«, *Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Athen 1981, S. 215–231; zur Rekonstruktion der Biographie ausführlich A. F. van Gemert, »Ο Στέφανος Σαχλίκης και η εποχή του«, *Thesaurismata* 17 (1980) S. 36–130. Vgl. auch Beck, *op. cit.*, S. 309–312, Holton, *op. cit.*, S. 51–56.
- 64 Vor allem A. Pulega, *Ludi e spettacoli nel Medioevo*, Milano 1970. Turniersatiren dürfte es auch noch später gegeben haben; so stammt eine Parodie der *giostra* des »Erotokritos« von Nikolaos Koutouzou (1741–1813) aus dem 18. Jh.: »Η γιάστρα των καρμανιόλων« (Ph. Bouboulidis, *Προσολωμικοί*, Bd. 2, Athen 1966, S. 21–49).
- 65 Dazu jetzt ausführlich Nik. Panagiotakis, »Μελετήματα περί Σαχλίκης«, *Kretika Chronika* XXVII (1987) S. 7–58, bes. S. 22–44 und in deutscher Version: »Sachlikis-Studien«, in: *Neograeca Medii Aevi*, Köln 1987, S. 219–277, bes. S. 236–261. Zum Hurenwettlauf auf Eseln oder zu Fuß bei Stadtbelagerungen in Oberitalien vgl. R. C. Trexler, »Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages«, *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Ages – Temps Modernes* 96/2 (1984) S. 845–902, bes. S. 861–691. Weitere Literatur bei Panagiotakis, *op. cit.*, S. 39 ff.
- 66 »...il genere des *Tournoiment* come componimento serio e narrazione araldica del gioco, assai diffuso in Francia, dove i tornei, beninteso maschili, erano la più comune forma sportiva di divertimento per un gentiluomo« (Pulega, *op. cit.*, S. XI). Bei der Teilnahme von Damen dürfte es sich um einen literarischen Topos handeln. Pulega kann in seiner Monographie folgende Texte zusammenstellen: »Tournoiment des Dames« von Huison d'Oisi (1189), »Tournoiment« von Richard de Semilli (Ende 12. Jh.), »Tournoiment aus Dames« eines Anonymus (13. Jh.), »Tournoiment as Dames de Paris« von Pierre Gencien (Ende 13./Anfang 14. Jh.), »Carros« von Raimbaut de Vaqueiras (Ende 12./Anfang 13. Jh.) und »Treva« von Guillem de la Tor (13. Jh.) (Pulega, *op. cit.*, S. 87–131). Der provenzalische Troubadour Raimbaut de Vaqueiras (J. Linskill, *The poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, The Hague 1964), war auch im griechischen Osten aktiv (A. Pillet/H. Carstens, *Bibliographie des Troubadours*, Halle/S. 1933, S. 354). Die Teilnahme von Frauen an späteren Turnieren (Ferrara 1577, Aquila 1605 und 1658, Bologna 1651) scheint bloß ein philologisches Motiv zu sein (Panagiotakis, *op. cit.*, S. 35). Panagiotakis kommt zum Schluß, daß die Dirnen-*giostra* ein unabhängiges Gedicht gebildet haben dürfte, von dem nur kleine Bruchstücke erhalten sind und das die Fortsetzung des »Huren-Parlaments« bildete. Die Versammlung der *πολιτικές* (»gemeinen« Frauen) dürfte den Zweck der Erwerbung eines öffentlichen Grundstückes zur Bildung eines *castelletto* (auch in der kretischen Komödie »Stathis« I 82) gehabt haben (*ibid.*, S. 41 ff.). Zur kulturhistorischen Situation Kretas im 14. Jh. jetzt ausführlich Nik. Panagiotakis, »The Italian Background of Early Cretan Literatures«, *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995) S. 281–323.
- 67 Anastasia Markomichelaki hat freilich jüngst nachweisen können, daß es sehr wohl binnenkretische intertextuelle Interferenzen zwischen Frühphase und Hochblüte der Kretischen Literatur gegeben hat, speziell zwischen Sachlikis und Chortatsis (A. M. Markomichelaki, »Κατσούρωπος και πρώτημη κρητική λογοτεχνία. Οι συμβουλές του Σαχλίκη και η αντιστροφή τους«, *Thesaurismata* 26, 1996, S. 241–254).

läßt, abgehalten⁶⁸. 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, die der Turnierbeschreibung im »Erotokritos« nahe stehen mag⁶⁹. Daß es sich dabei um kein ungewöhnliches Schauspiel handelt⁷⁰, 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«⁷¹. Mit ähnlich mythologischer Rahmung ist eine Einladung-Herausforderung (*cartelo*) zu einem Quintana-Stechen am 20. Februar um neun Uhr abend vor der Kirche des Hl. Antonios in Candia versehen, die sich im *Cod. Marc. ital.* VIII 21 (6066) befindet, der literarische Gelegenheitsprodukte der Akademiemitglieder der *stravaganti* aus den Jahren 1637–1643 enthält: »Olibrando il terribile Capitan Generale de' formidabili esserciti della gloriferante Transilvania, à Cavallieri de Creta perida, e confusione«⁷². Als Motto des Straußes haben die Faschingsritter den Wert der Schönheit

68 Nik. Panagiotakis, »Ἐρῶναι ἐν Βενετία«, *Thesaurismata* 5 (1968) S. 45–118, bes. S. 72 ff. (auch im Band dess., *Ὁ ποιητής του »Ἐρωτοκρίτου« και ἄλλα βενετοκρατικά μελετήματα*, Heraklion 1989, S. 51–111, bes. S. 78 ff.).

69 Zu den Emblembeschreibungen vgl. vor allem G. Morgan, »The Emblems of Erotokritos«, *The Texas Quarterly* 1967, S. 241–268. Panagiotakis hält einen Zusammenhang für nicht ausgeschlossen (»Ἐρῶναι ἐν Βενετία«, *op. cit.*, S. 73).

70 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, S. 336, 341 ff.

71 Nik. Panagiotakis/A. Vincent, »Νέα στοιχεία για την Ακαδημία των Stravaganti«, *Thesaurismata* 8 (1970) S. 52–81, bes. S. 57 ff. (im Band *Ὁ ποιητής του »Ἐρωτοκρίτου«*, *op. cit.*, S. 112–138, bes. S. 117 ff.), beide Gedichte nun ediert von Cristiano Luciani (Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea, poema cretese del 1594*. Introduzione, testo critico e commento a cura di Cristiano Luciani, Venezia 1994, S. 10 f. und 11 f.; dort auch noch weitere Nachrichten zu *giostre* S. 12 ff.).

72 Fol. 46–148, ediert bei A. Vincent, »Ὀλυμπιάτος ο τρομερός και οι γκιόστρες στη βενετοκρατούμενη Κρήτη«, *Ροδωνιά. Festschrift M. I. Manousakas*, Rethymno 1994, Bd. II, S. 621–632, Text S. 630 f. Zuerst spricht die »Fama«, die die »eccellenze supreme di valore de' formidabili Campioni Antichi di Creta« preist, dann ergreift der schreckliche fremde Herausforderer aus dem Norden selbst das Wort: »Et Io, non men poderoso, che generoso Guerriere punto non ricuso i commandi del mio inclito Rè, à maggiori honori della mia fortezza à nuove glorie del mio invitto potere. Hor sù non più in grembo all'otio intarmite le vostre posse, neghitose l'armi vostre facciansi vedere anche à questa lancia i lampi della vostra singolar possanza! Son qui apunto nelle parti dell'Oriente, Padre de' più famosi personaggi dell'Universo à mantenere per virtù di/questa vincitrice Destra con trè colpi di lancia nella Quintana, il giorno 20. di Febraro all'hore 21 nel campo destinato di S. Antonio, che non si deve Amore à quella beltà caggione di mille mali; dardo, ch[e] lacerando i cuori rende inhabili gli animi ad ogni virile generosa attione, et à far vedere insieme nella mia lancia, la gloria di questa verità, i trofei della mia possanza, i trionfi delle mie armi vincitrici. / Io Olibrando il terribile. / Io Albifronte il Temuto così atteso / Io Arabile il Poderoso fui presente« (*ibid.*, S. 631). Die Faschingszeit, die Quintana-Figur mit den ausgestreckten Armen (Schlaggefähr für den Ungeschickten) und die bombastische marktschreierische Herausforderung des fiktiven Eisenmannes aus dem fernen Siebenbürgen lassen freilich mehr an eine Karnevalsunterhaltung denken, die die Akademiemitglieder zur Belustigung der Bevölkerung in Szene gesetzt haben.

zu vertreten, der im Motto des Herausforderers bestritten wird. Für die Verbreitetheit der *giostre* in Kreta gibt es noch andere Quellen⁷³, in der Karnevalszeit fand das Quintana-Stechen sogar noch während der Belagerung von Candia (1645–1669) statt⁷⁴.

Mit Abstand den interessantesten Beleg bildet ein langatmiges panegyrisches Gedicht in Ariostischem Versmaß in 235 *ottave rime* mit eingestreuten Textpassagen in reimlosen Elfsilbern, das eine *giostra* 1594 in Canea (Chania) beschreibt: »La nobilissima barriera de la Canea posta in ottava rima da Gio: Carlo Persio« und zweifellos einen Höhepunkt der Gattung, sowohl als literarisches Gelegenheitsprodukt des *genres* »Turniergedichte« als auch als wirklich stattgefundenes »Schauspiel« darstellt⁷⁵. Über den Dichter dieses bemerkenswerten Literaturprodukts des italienischen Zweiges der Kretischen Literatur⁷⁶ ist nichts bekannt⁷⁷; Teile des in drei Abschriften überlieferten Gedichtes⁷⁸ (und zwar die eingeschobenen Elfsilber-Passagen) wurden während der *giostra* selbst vorgetragen, kündigten die einzelnen Kämpfer an und lieferten eine Beschreibung ihrer Gewandung usw.⁷⁹. Die Veranstaltung fand am 27. und 28. Februar 1594 in Chania zu Ehren des venezianischen *bailo* in Konstantinopel Matteo Zane statt; der Dichter war vom *rector* von Chania, Francesco da Mosto, beauftragt, die einzelnen Phasen und das »Szenarium« des

73 So in der *relazione* des Proveditor de Cavalli in Candia Sebastian Lando (1606) in Archivio di Stato di Venezia, *Collegio, Relazione*, busta 81, fol. 1v, 2v (Vincent, *op. cit.*, S. 626 Anm. 15).

74 Im Fasching 1663 nahm der Sohn von Giovanni Papadopolus, Verfasser einer handschriftlichen Autobiographie mit dem Titel »Loccio«, selbst an einem Quintana-Stechen vor der Franziskanerkirche von San Giovanni in Candia teil (Museo Correr, *ms. Provenienze diverse* 122-b, vol. 1, fol. 40^r–43^r). Noch in der Zeit der Belagerung der kretischen Hauptstadt bemühten sich die venezianischen Behörden um die Abhaltung der Veranstaltung (Vincent, *op. cit.*, S. 627).

75 C. Luciani, »Φιλολογικὲς παρατηρήσεις στη γριόστρα των Χανίων του Gian Carlo Persio«, *Kretika Chronika* 30 (1990), S. 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. Reports of the International Congress »Neograeca Medii Aevi« III Vitoria 1994*, Amsterdam 1996, S. 219–225. Kritische Ausgabe jetzt in Gian Carlo Persio, *La nobilissima barriera della Canea*, *op. cit.*

76 Zu diesem nicht unbedeutenden Zweig der Literaturproduktion zählen die zahlreichen italienischen Gedichte von Andreas Kornaros und anderen Mitgliedern der Akademie der *Stravaganti* (noch unveröffentlicht), die Tragödie »Fedra« von Francesco Bozza (jetzt ediert von Cr. Luciani: Francesco Bozza, *Fedra*. A cura di Cristiano Luciani, Roma 1966) und das Schäferspiel »L'amorosa fede« von Andreas Pantimos.

77 Es geht um ein Pseudonym; Panagiotakis hat vermutet, daß sich hinter dem Namen ein Anagramm von »Piero Zancarlo« verbirgt; die Zancarlo waren eine der wichtigsten venezianischen Aristokratenfamilien in Chania (Nik. Panagiotakis, »Ο ποιητής της γριόστρας των Χανίων (1594) και η οικογένεια Zancarlo«, *Δωδώνη* 5, 1975, S. 113–131 und im Band *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου«*, *op. cit.*, S. 174–192).

78 Zwei aus der Marzianischen Bibliothek in Venedig (*Marc. Ital.* IX 209 (6643) fol. 24^r–95^r und 192^r–259^r), eine aus der Bodleian Library in Oxford (*Bywater* 37 (Western 40069) fol. 177^r–244^r). Genauere Beschreibung bei Luciani, *op. cit.*, S. 14 ff.

79 Daß zwischen Realität und poetischer Fiktion ein gewisser Abstand bestanden haben mag, ergibt sich aus der Reklamefunktion dieser panegyrischen Gedichte; daraufhin weist auch das Bestehen von drei verschiedenen Abschriften.

Schauspiels zu beschreiben⁸⁰: für die vorinszenierten »Kampfhandlungen« war eine eigene artifizielle Burgfestung erbaut worden⁸¹, aus der die einzelnen »Ritter« mit ihrem Gefolge, genau beschrieben nach Kleidung, Pferd, Symbolfarbe und *impresa*⁸² ins Kampffeld einreiten, während diese *trionfi* von *tableaux vivants* und der Darstellung eines Intermediums mit dem Perseus-Andromeda-Thema unterbrochen werden⁸³; nach der *ottava rima* Nr.

80 Nicht uninteressant ist auch die Festlegung des Zeitraums, in dem ein solches Gedicht verfaßt worden ist: die Dedikation an »Matio Zane« und Francesco da Mosto ist mit »13 Aprile 1594« datiert, also kaum einhalb Monate seit der Austragung der *giostra*!

81 »Ha la fortezza ponti, porte e mura,/torre, bastioni, castelli e palaggi./difensiv' armi, che la fan sicura/da gli assalti nemici e da' disaggi./dentro ha gran fantaria, ch' ognor procura/serbarla intatta e far a gli altri oltraggi./Ha nove baloardi, ond' ella sferra/bombarde e fochi e gran stridor di guerra« (Nr. 43, Luciani, *op. cit.*, S. 73, schon bei Pagniotakis, *op. cit.*, S. 119).

82 Ausgetragen wurde das Turnier auf einem offenen Platz zwischen Meeresstrand und der venezianischen *fortezza* von Chania. Zur Inhaltsbeschreibung des ersten Teils, des Einzuges der insgesamt 14 *giostranti*, vgl. Luciani, *op. cit.*, S. 28 ff.

83 Neben dem *trionfo*-artigen Einzug der Ritter gibt es auch eine Ankunft zur See mit einer Galeere (Luciani hält auch ein imaginäres Schiff auf Rädern für möglich und verweist auf die vierte Szene der »Descrizione della barriera e della mascherata, fatte a Firenze a' XVII & a' XIX di Febbraio 1612« [=1613] von Giovanni Villifranchi, Firenze 1613, S. 54; zu Bühnenschiffen auch M. Fabbri/E. Garbero Zorzi/A. Petrioli Tofani, *Il luogo teatrale a Firenze*, Milano 1975, S. 122), die ausführlich (stt. 61–76) beschrieben wird: »Non fanno a tempo gli spettatori ad ammirare del tutto lo splendore di questo combatente, che una serie di assordanti tiri di bombarda distrae la loro attenzione su una galera che sta per approdare in porto. Si tratta della galera della regina di Norvegia, che accompagna il cavaliere Giovanni Calergi (Don Fanlange, detto anche »il nero campione«), assai versato in giostre, di tutte vincitore. Alla regina ha promesso di vendicare l'uccisione del padre, il re di Dacia. Il padrino intanto, che è Giovanni Zancarolo, consegna al cavaliere le armi per l'incontro (stt. 61–76). Tutti quanti tacitamente se dispongono nei posti assegnati attorno al campo« (Luciani, *op. cit.*, S. 29 f.). An dem Intermedium beteiligen sich auch einige kostümierte Ritter als Schauspieler: »D'improvviso alcuni lampi con tuoni e bagliori de varia natura annunziano l'inatteso e sorprendente arrivo di Marin da Molino (Perseo), che scende dell'alto con la testa di Medusa in mano. Dopo che dal campo son svaniti il fumo e i rumori, Perseo incomincia la rappresentazione (come un teatro nel teatro) della liberazione di Andromeda con l'eroico annientamento del mostro marino che la teneva in balia (stt. 77–83). Ora Andromeda può farsi tranquillamente avanti, mostrando tutta la sua bellezza, sul carro del Tempo, che guidano le Stagioni. Il padrino, Vittore Gabrielli, consegna le armi al suo cavaliere, mentre il Tempo assicura che Perseo manterrà che ci sono donne più belle delle Cretesi (stt. 84–90)« (Luciani, *op. cit.*, S. 30). Hier liegt bereits eine Zwischenform zwischen Turnier und Theater vor, wie sie vielfach in den italienischen Intermedien gegeben war. Bancroft-Marcus faßt den Eindruck zusammen: »The Chania joust of 1594 described by Persio in his *ottava rima* poem was preceded by a spectacular nocturnal introduction featuring a succession of pageants or *tableaux vivants*, for example the forest of Ardennes, the fortress of Palma, Mount Etna with Vulcan's forge and the Cretan Mount Ida. The future combatants presented themselves in couple either dressed as knights or costumed as historical or mythological personages. Sometimes one character spoke explanatory or allegorical verses in Italian. The story of Perseus and Andromeda ... was performed in what seems to have been a rather typical Italian interlude: Perseus swoops through the air with the head of Medusa; he spies the beautiful Andromeda bound nude to a rock; the marine monster comes to devour her; he fights it by air and sea, and finally kills it; Time and the Four Seasons array Andromeda as a bride, Time speaking an allegorical verse. The interlude is purely pictorial and lacks the lively dialogue and human interest of those written in the Cretan dialect« (R. E. Bancroft-Marcus, »Interludes«, in: D. Holton (ed.), *Literature and society in Renais-*

111 folgt ein Hirtenidyll auf einem künstlichen Berg in Griechisch, dessen Verse sich allerdings nicht erhalten haben⁸⁴; den eigentlichen Turnierdurchgängen am nächsten Tag ist kaum ein Viertel des Gedichtes gewidmet (Stanzas 158–219), zwei Drittel der Lanzenläufe enden charakteristischerweise unentschieden⁸⁵. Zahlreich sind die literarischen Reminiszenzen an Dante und vor allem an die Epen von Ariosto und Tasso⁸⁶; Luciani vergleicht das Gedicht mit anderen italienischen Turniergedichten zum *tournoi à thème*, wie das von Raffaele Gualterotti (1579) zur Hochzeit von Francesco Medici mit Bianca Capello in Florenz⁸⁷.

Mag sich ein direkter Bezug zur *giostra*-Beschreibung im »Erotokritos«⁸⁸ nicht explizit nachweisen lassen, – die mythologisch-allegorische Überfrachtung, das Artifizielle und

sance Crete. Cambridge 1991, S.159 ff., bes. S.160 f.). Einige der folgenden »lebendigen Bilder« sind auch für die kretische Theatergeschichte von Interesse, die sich kein zu einfaches Bild von den technischen Möglichkeiten der Bühnenbildgestaltung machen sollte. »Subito dopo la sfida del Tempo, con un straordinario meccanismo scenografico che lascia attoniti gli spettatori, al centro del campo si apre la terra ed emerge dalle fiamme dell'Ade Vulcano, pronto a sostenere che la sua Venere è la donna più avvenente tra tutte. E di ciò farà fede il braccio di Jacomo Vizzamano (Sisfo) e del capitano Lorenzo (Tifone), i quali impugneranno armi appositamente forgiate dai Ciclopi, Piragmone, Steroope e Bronte (stt. 91–99)« (Luciani, *op. cit.*, S. 30). Die Erscheinung aus dem Hades geschieht durch Falltüren (*trabocchetti*) wie der Charos-Auftritt in der »Erophile« (Prol. 1 ff.) mit Donner und Blitz und ähnlich der Auftritt der Furien aus der Unterwelt (III 371 ff.) (dazu W. Puchner, »Scenic space in Cretan theatre«, *Mantatophoros* 21, Amsterdam 1983, S. 32–57 und in *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., Wien/Köln/Weimar 2007, S. 306–315).

84 »Quattro oro dopo le notturne apparizioni in campo è la volta di Giovanni Miegano (Filotimo) e di Zorzi Moriori (Erinopolimo), cavaliere che usciranno dal monte Ida, o, piuttosto, da una perfetta riduzione della montagna realizzata apposta per l'occasione. Domina l'ambiente un'amabile atmosfera idilliaca, congeniale all'apparizione dell'Ida; persino un pastorello si presenta a recitare un componimento in greco di presumibile sapore arcadico, che però la tradizione del testo sfortunatamente non ci ha conservato (stt. 106–113)« (Luciani, *op. cit.*, S. 30).

85 Aufstufung bei Luciani, *op. cit.*, S. 31.

86 Luciani, *op. cit.*, S. 43 ff. und *apparatus criticus*.

87 Vgl. auch »Castello di Gorgoferusa«, Ferrara 1516. Dazu I. Mamczarz, »Gli spettacoli Cavallereschi a Ferrara nel Cinquecento«, M. de Panizza Lorch (ed.), *Il teatro italiano del Rinascimento*, Milano 1980, S. 425–475 und A. Gareffi, »Cavallerie ferraresi«, G. Papagno/A. Quondam (eds.), *La corte e lo spazio: Ferrara estense*, Roma 1982, S. 474 ff. Das Gesamtbild dieses »Turniers« fügt sich zwanglos in die Beschreibung ein, die Povoledo für die italienischen Turnierfeste der Barockzeit gegeben hat: »Tutti gli elementi della festa cavalleresca barocca sono romai delineati nelle loro linee essenziali anche se perfettibili: introduzione recitata, combattimento preordinato, comparse su carri, teatro con assetto organico, palcoscenico sopraelevato con scena mutevole« (Povoledo, »Torneo«, *Enciclopedia dello Spettacolo*, *op. cit.*, S. 996). Und an anderer Stelle: »Les éléments littéraires du prologue, du dialogue, de la sérénade ou de tableau vivant restant dans les limites d'une allusion, allégorique ou politique, à l'occasion de la fête, dont les triomfes d'amour et les batailles contre les Turcs font les frais« (E. Povoledo, »Le théâtre de tournoi en Italie pendant la Renaissance«, in: *Le lieu théâtral à la Renaissance*, Paris 1964, S. 95–104, bes. S. 101). Weiteres Material bei Papadaki, *op. cit.*, S. 112 ff. (dort auch zum Pferdewettrennen *palio*, das sich 1364 zum erstenmal auf der Großinsel nachweisen läßt, *op. cit.*, S. 163 ff., 221 ff.).

88 Die gesamte Literatur zu dem kretischen Versroman (über 10.000 Verse) von Vincenzos Kornaros in den ersten Jahrzehnten des 17. Jh.s nun bei St. Kaklamanis (ed.), *Ζητήματα ποιητικής στον Ερωτόκριτο*, Heraklion 2006, S. 477–538, die den Zeitraum von 1887 bis 2005 umfaßt.

Exklusive dieser Darbietung scheint mit den stilistischen Grundgegebenheiten des »Erotokritos« nicht recht in Einklang zu bringen zu sein (doch kann dies bis zu einem gewissen Grad durchaus auch am verschiedenen Sprachstil beider Dichtungen liegen)⁸⁹ –, erhält doch die Hypothese von Mathiopoulou-Tornaritou, daß dem zweiten Teil des Versromans von Vincenzo Kornaros ein ursprünglich unabhängiges Turniergedicht zugrundegelegen haben kann, – dieses wird ausführlich mit »L'honorata Giostra fatta in Padova« von L. Grota (1600) verglichen⁹⁰ –, das eben dem *genre* des *poema eroico* zuzurechnen sei⁹¹. Dieses aus den Inkonsequenzen des Auswahlverfahrens und der Handlungsführung rekonstruierbare Turniergedicht mit zwölf Reitern (ohne Karamanitis und Erotokritos), das wohl den Kreter Charidimos zum Sieger erküren muß (der ja auch im »Erotokritos«-Roma unbestritten der stärkste Lanzenreiter ist, durch einen Trick des Auswahlverfahrens jedoch eliminiert wird), unterscheidet sich aber doch wesentlich von der theatralisch-barock-akademischen *giostra* von Chania 1594. Sollte die These vom separaten Ursprung der über 2500 Verse umfassenden Turnierbeschreibung⁹² von Vincenzo Kornaros stichhältig sein⁹³, so ist es dem Dichter doch zweifellos gelungen, das *poema eroico* fast fugenlos und orga-

89 Die Einzelbezüge werden freilich noch zu untersuchen sein. Die bukolische Idylle, wie der Kreter seine Geliebte bei der Jagd selbst tötet, könnte in dem nicht erhaltenen griechischen Schäferidyll ein *pendant* haben; der »drakomachos« aus Korone erscheint aus einer künstlich gebauten Höhle in einem schreckhaft-theatralischen Auftritt, der auch an den Charos-Prolog der »Erophile« erinnert.

90 E. Mathiopoulou-Tornaritou, »Σκληρές μάχης και >δοκιμασίας από το δεύτερο μέρος του Ερωτόκριτου«, *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Rethymno 1996, S. 493–536, bes. S. 511 ff.

91 Insofern ließe sich nun ein fruchtbarer Vergleich aller drei Gedichte vornehmen: Im »Erotokritos« sind es insgesamt 14 Teilnehmer (in der hypothetischen »Urfassung« des *poema eroico* nach Mathiopoulou-Tornaritou nur 12), im Gedicht von Persio sind es 14 Teilnehmer (von den 12 Durchgängen enden freilich acht unentschieden, außerdem gibt es keine weiteren Durchgänge zur Ermittlung des Gesamtsiegers), im Gedicht von Grota sind es »mantenitori 2« und »gli heroi contrarij 12«. Die von Mathiopoulou-Tornaritou durchgeführte Komparation überzeugt von einer gewissen »Nähe« der *giostra*-Deskription im kretischen Versroman mit dem unveröffentlichten Gedicht von Grota (weitere Verbindungen sind die engen Beziehungen Paduas zu Venedig, die Herkunft der Handschrift *Marc. Misc. Veneta* 13 Ago, 1904 coll. 2590.4 aus der Bibliothek von Apostolo Zeno usw.), während sich Persios chronologisch vorgängiges Gedicht doch im fehlenden »Kampfgeist« deutlicher unterscheidet (kein Auswahlverfahren für den Endsieg, zwei Drittel der Lanzenläufe enden unentschieden).

92 Zur *giostra* im »Erotokritos« in Übersicht und mit der gesamten älteren Bibliographie D. Holton, »Romances«, chap. 9 in: *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991, S. 205–238, bes. S. 224–232. Textgrundlage bietet die Ausgabe von St. Alexiou: *Βιτσέντσος Κορνάρου Ερωτόκριτος*. Κριτική έκδοση, Εισαγωγή, Σημειώσεις, Γλωσσάριο, Athen 1980 (Taschenbuchausgabe 1985, Nachdruck 1988 usw.). Vgl. nun auch die Konkordanz bei D. M. L. Philippides/D. Holton, *Τον κύκλον τα γυρίσματα. Ο Ερωτόκριτος σε ηλεκτρονική ανάλυση*, 4 Bde., Athen 1996. Zu manieristischen Elementen vgl. C. Luciani, »Aspetti del manierismo letterario nell' *Erotokritos* di Vitsenzos Kornaros«, *Νέα Πώμη* 1 (2004) S. 313–340 und im Band dess., *Manierismo cretese. Ricerche su Andrea e Vincenzo Cornaro*, Roma 2005, S. 77–136.

93 Zur Überprüfung der These, die *prima vista* einiges für sich hat, mögen die von D. Philippides und D. Holton erstellten Konkordanzen (vgl. vorige Anm.) hilfreich sein, um sprachlich, stilistisch und metrisch zu untersuchen, ob sich eine frühere Textschicht lokalisieren läßt (Aufflistung der Textpassagen des *poema eroico* in Mathiopoulou-Tornaritou, *op. cit.*, S. 536).

nisch in den Liebesroman der *époque galante* zu integrieren⁹⁴. Die überaus ausführliche Turnierbeschreibung in meisterhaftem, volkssprachlichen *dekapentasyllabos* (15-Silber) bietet ein farbensattes Bild von Prunk und Glanz, Emblemfreude und Rhetorik, Ehrpathos und Größenwahn dieser agonalen Vorführungen und gehört sicherlich zu den gelungensten Turnierbeschreibungen der Weltliteratur. Strukturell gesehen handelt es sich um den literarischen Topos der handlungsintegrierten *giostra*, wie sie auch vom byzantinischen Ritterroman und der kavalleresken Epigonenliteratur her bekannt ist; dort ist das Rache-motiv des beleidigten Nationalstolzes (oder eines unterlegenen Freundes) häufig mit der Unerkanntheit des Turniersiegers verknüpft, der in anderen Fällen die Tochter des Festveranstalters zur Braut gewinnt. Im »Erotokritos« liegt eine abgewandelte Freier-Turnier-Variante vor: zwar gewinnt der jugendliche Held in den langen Ausscheidungskämpfen den Siegeskranz aus der Hand der Königstochter Aretousa (ihre Gunst hat er schon vorher besessen), doch als sein Vater offen um ihre Hand beim König wirbt, wird Erotokritos des Landes verwiesen. Die organische Integration der Turnierspielbeschreibung in den Liebesroman wird freilich durch die Einführung der Figur des *καραμανίτης Σπιθόλιοντας* (als Exponent der Türken)⁹⁵ gewährleistet, der in seiner unerwarteten Auseinandersetzung mit dem Kreter Charidimos getötet wird (II 876–1180), wodurch sich der Turnierbeginn verzögert⁹⁶. Die vierzehn Turnierteilnehmer, die sich am 25. April (Festtag von San Marco)⁹⁷ am Hofe des König Herakles⁹⁸ in Athen, vor den Augen der königlichen Familie auf ei-

94 »However, the jousting is not to be seen as a digression or interlude in the *Erotokritos*, but rather as an integral section contribution to our understanding of the relationship between the protagonists and leading directly to the dramatic events of the poem's central book« (Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 224).

95 An dem Beinamen *σπιθόλιοντας* (wörtlich »Funken-Löwe«) ist einiges zu rätseln. Orientalisten haben eine Konjektur in »σπαθόλιοντας« (»Schwert-Löwe«) und eine Identifizierung mit Izz al-din Qilic Arslan (»Schwert-Löwe«) vorgeschlagen, also dem *Κιτσαθόλάνη* der byzantinischen Quellen, der die Schlacht von Myriokephalon in Kleinasien 1176 gewonnen hat (D. Theodoridis, »*Spitholiontas* oder *Spatholiontas* Karamanites? Eine onomastische Konjektur im *Erotokritos*«, *Südost-Forschungen* 45, 1986, S. 315–318). Doch einfacher scheint die Herleitung von »σπίδα«, der Giftschlange (II 250 *σπίδες, λιοντάρια σκότωσε με την παλληκαριά του*), während die Etymologie von »spadoleone« (I. Voutieridis, *Σύντομη ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Athen 21966, S. 167) doch etwas weit hergeholt ist. Vgl. Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. 01'.

96 Hier durchbricht Kornaros deutlich die literarische Konvention des *giostra*-Topos und die Scheinebene der vorinszenierten Veranstaltung. Dahinter ist zurecht eine aktuelle politische Anspielung, der Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich, vermutet worden. Karamanien im Südosten der kleinasiatischen Halbinsel ist 1468 dem Osmanischen Reich einverleibt worden.

97 Dies ist, wie erwähnt, kein Zufall (vgl. die Ausrufung der *giostra* I 1337–1344); ebensowenig ist es zufällig, daß 25 Fanfaren den Beginn des Turnieres ankündigen (E. Danielsen, »L'*Erotokritos* dans une nouvelle perspective historique«, *Πεπραγμένα του Ε' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Athen 1985, S. 86–116).

98 Die Betonung liegt auf Ηράκλης, während der Austragungsort der *giostra* ins Altertum verweist, dürfte es sich beim Turnierherrn um den byzantinischen Kaiser Heraklios handeln, der häufig von venezianischen Chronographen im Zusammenhang mit der Gründung der Lagunenstadt genannt wird (D. Holton, *Μελέτες για τον Ερωτόκριτο και άλλα νεοελληνικά κείμενα*, Athen 2000 S. 123–135, der Artikel zuerst in *Cretan Studies* 3, Amsterdam 1992, S. 113–129).

nem Podium mit Aretousa, die den Sieger mit einem Goldkranz krönen wird, um die Ehre des Turniersieges schlagen, stammen fast alle aus ehemaligen venezianischen Besitzungen (bzw. der Lateinerherrschaft im Ostmittelmeer), die in den Besitz des Osmanischen Reiches übergegangen sind (mit Ausnahme der Herkunftsorte der »Ausländer« und Byzanz)⁹⁹. Dieser etwas melancholische politische Hintergrund der anachronistischen Collage verschiedener historischer Epochen und des Mosaiks der geographischen Herkunftsräume der Turniermannschaft, die eine Art mythisch-historischen Atlas des griechischen Ostens formt¹⁰⁰, gestattet verschiedene Interpretationsachsen: 1) eine hellenozentrische, in der auf die Kontinuität der historischen Schichten (Antike, Byzanz, Venezianische bzw. Lateinerherrschaft im Ostmittelmeer) Wert gelegt bzw. die Feindschaft der Fremden (Türken, Slawen, Vlachen) herausgestrichen wird¹⁰¹, 2) eine venetozentrische, die die venezianischen Seefestungen als Herkunftsorte der meisten Lanzenreiter in ihre Argumentation miteinbezieht, die Feindschaft zu den Osmanen, das Turnierdatum sowie die Rolle Venedigs als »zweitem Byzanz« (Bessarion) und Erbe klassischer Kultur (Athen)¹⁰², und 3) eine poetisch konventionelle, die das historisch-geographische Mosaik der Turnierteilnehmer nach Maßgabe der literarischen Konventionen der italienischen Renaissance (Ariost, Tasso) als eine fiktive Utopie eines altgriechisch-christlichen-venezianischen Ostmittelmeerraums ansieht, zwar mit aktuellen politischen Anspielungen versehen, doch ohne Konsequenz und Systematik, und die Topik der Eros-Prüfung in einer bereits märchenhaft gewordenen Ritterwelt zum Anlaß eines etwas »exotischen« Turniers mit Teilnehmern aus fernen und berühmten Städten unterstreicht¹⁰³.

99 Eine erste Zusammenstellung dieser »Herkunftsgeographie« der Turnierteilnehmer hat schon G. N. Giannaris, *Περί Ερωτοκρίτου και του ποιητού αυτού*, Athen 1889, S. 7 ff. geliefert. Jetzt Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 225 ff.

100 Die »historisch-politische« Allegorese läßt sich schwer übersehen. Ins Altertum weist Athen (wenn auch der Turnierherr mit Byzanz und Venedig zu tun hat), Makedonien konnotiert das Herkunftsland Alexander d. Gr. (Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. 08), Gortyne als Heimatstadt des *αφεντόπουλο* von Kreta, Charidimos, ist mit der antiken kretischen Stadt identisch. Sonst handelt es sich durchwegs um venezianische Seefestungen und Hafenstädte des Ostmittelmeers, die für die Serenissima ausschlaggebende militärische Bedeutung besaßen.

101 Dies ist die gängigste Auslegung, die freilich eine Reihe von Inkonsequenzen in Kauf nehmen muß. »Scholars have attempted to interpret the whole joust in terms of a historical, »national« allegory. Partly because of uncertainties about the precise dating of the poem, partly as a result of an »ethnocentric« viewpoint, such speculation has failed to generate a totally convincing view of the deeper significance which the joust is believed to hold« (Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 225).

102 Diese Perspektive hat jüngst Danielsen (*op. cit.*) vertreten, doch bleibt auch sie unvollständig: wichtige venezianische Besitzungen wie Korfu, Kefalonia, Zante, Leucas, Cerigo (Kythera) und Tinos bleiben beim Turnier unvertreten.

103 Alexiou streicht die Perspektive der Überzeitlichkeit und der historischen Verschichtung heraus, die auch in »Gerusalemme liberata« von Ariosto und anderswo zu finden ist (Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. 43). »Die politischen Anspielungen zwischen Kreta und dem Osmanischen Reich sind zeitbezogen, die Tatsache, daß in engerer Auswahl Kreta, Zypern und Athen um den Preis kämpfen, deutet auf das Bewußtsein klassischer Erbfolge, die gerade diese Provinzen Venedigs nach dem Fall von Byzanz antraten. Griechisch-klassisches Kulturbewußtsein in renaissancehafter Prägung verbindet sich in Cornaro mit dem Verantwortungsbewußt-

Allein die Beschreibung des Einzuges der 14 Ritter, mit Details über ihren Charakter, ihr Aussehen, ihr Gewand in Symbolfarben, die Emblemzeichnungen auf ihren Helmen mit der epigrammatischen *impresa*¹⁰⁴ umfaßt allein schon 500 Verse. Diese poetische Beschreibung ist dramatisch gegliedert; sie beginnt mit den unbedeutenden Kombattanten: dem noch bartlosen ἀφεντόπουλο (Archontensohn) Dimophanis von Mytilene (II 143 ff.) auf grauem Pferd mit dunkelblauem Umhang mit Goldsternen bestickt¹⁰⁵, gefolgt von dem 22jährigen Πηγόπουλο (Königssohn) von Anaplio (Nauplion), Antromachos, in orangefarbenen und silbernen Kleidern (II 163 ff.)¹⁰⁶, dem 21 Lenze zählenden Philaretos,

sein venezianischer Staatsraison als Beherrscherin der ostmediterranen Inselreiche. Den Siegeskranz erringt in Erotokritos natürlich das klassische Altertum. Der venezianische Adelige zeichnet in politisch schwieriger Zeit im kretischen Dialekt die Wunschvision einer heilen griechischen Welt, transponiert in ein venezianisch gefärbtes Mittelalter« (W. Puchner, »Romanische Renaissance- und Barockmotive in christlicher und mündlicher Tradition Südosteuropas«, *Europäische Volksliteratur. Festschrift F. Karlinger*, Wien 1980, S. 119–150, bes. S. 133). Ähnlich urteilt auch Holton: »This is not to say that there is no allusion to contemporary or recent historical realities. The places chosen for inclusion in the joust create, to an extent, a map of Venetian political and commercial interests in the eastern Mediterranean, with the emphasis on towns which had a significant fortress ... There may well be an allusion to the Battle of Lepanto in the episode of the stolen sword and the hole Karamanite-Cretan opposition undoubtedly represents a contemporary situation. However, we should guard against any interpretation of the joust in ethnic terms, because of the danger of applying modern concepts of national identity to a late Renaissance context. The joust in *Erotokritos* is a colourful poetic elaboration of the dominant themes of love and feats of arms; it furthers the main plot by enabling Rotokritos to show himself worthy of his princess and, particularly, it introduces local interest in the person of Charidhimos and his encounter with the Karamanite« (Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 232).

104 Den Emblemzeichnungen hat Morgan eine eigene Studie gewidmet: G. Morgan, »The Emblems of Erotokritos«, *The Texas Quarterly* X (1967) H. 4, S. 241–268 und erweitert, mit neuen Fußnoten versehen und ins Griechische übersetzt von Nik. Panagiotakis, *Kretika Chronika* 23 (1971) S. 9–51. Diese Sinnbilder waren in dem Emblembüchern der Zeit kodifiziert und in ihrem Sinngehalt jedermann zugänglich. Vgl. in Auswahl: M. Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, London 1936/37 (Roma 1964), E. F. von Monroy, *Embleme und Emblembücher in den Niederlanden 1500 bis 1630*, Utrecht 1964, A. Henkel/A. Schöne (ed.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1967, G. R. Kernodle, *From Art to Theatre. Form and convention in the Renaissance*, Chicago U. P. 1944, E. Panovsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Princeton 1962, H. Green (ed.), *Andreae Alciati emblematum fontes quattuor*, Manchester 1870 usw.

105 Zweifellos handelt es sich um das Märchenmotiv »der Himmel mit den Sternen« (M. G. Meraklis, »Märchentemen und Märchenmotive. Drei erläuternde Beispiele«, in: *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992, S. 65–79, bes. S. 67 ff.). Die Helmzeichnung bringt einen Hirschen auf der Bergspitze, der den tödlichen Pfeil allein nicht herauszuziehen vermag (Beziehung zum Eros-Pfeil). Seine Herkunft aus Lesbos läßt sich schwer mit der »politischen« Interpretation der *giostra* in Einklang bringen: die Insel war niemals venezianisch (bis 1462 genuesisch, dann türkisch). Danielsen macht venezianische Interessen an den Dardanellen-Engen geltend (*op. cit.*, S. 108 ff.). Holton schlägt Mytilene (Lesbos) als Insel von Daphnis und Chloë vor und verweist auf die Namensähnlichkeit: Demophanes – Daphnes und sein Vater Dionysophanes (D. Holton, »Πώς οργάνωνεται ο Ερωτόκριτος«, *Cretan Studies* 1, Amsterdam 1988, S. 157–167, bes. S. 164 Anm. 25).

106 Sein Gegner ist Kypridimos (II 1589–1696), der Zusammenstoß ist so gewaltig, daß beide Pferde in die Knie

Herren von Methone (II 187ff.) in goldpurpurner Kleidung¹⁰⁷; aus einer anderen wichtigen Seefestung, Negroponte auf Euböa, stammt der Herr von Egripos (im Altertum Euripos, Chalkis), Herakles (II 201 ff.), in Grün mit Goldadlern¹⁰⁸, gefolgt vom Herrn von Makedonien, Nikostratos (II 215 ff.), der sich ebenfalls als Eros-Sklave ausgibt¹⁰⁹. Nach diesen sympathischen Erscheinungen kommen die ersten Dunkelgestalten: der δρακόν-μαχος (Drachenkämpfer), Neffe des Herrn von Korone (II 237 ff.), der ohne Umhang in glänzenden Goldwaffen aus einer eigens erbauten Höhle erscheint¹¹⁰, sodann der fremde

gehen (II 1606 ff.), bei zweiten Mal wird Antromachos so weit vom Pferd geschleudert, daß ihn das Volk von Athen für tot hält (II 1625 ff.). Die Gegnerschaft zum Königssohn von Zypern ist emblembeding, wie schon beim ersten Reiter: während dieser den Eros verachtet, hat jener in der Emblemzeichnung eine Jungfrau, vor deren Schönheit die Sonne verblaßt. Nauplion als Hauptstadt der Peloponnes gehörte zu den wichtigsten venezianischen Stützpunkten 1388–1540 (M. E. Mallet/J. R. Hale, *The military organization of a Renaissance state. Venice c. 1400 to 1617*, Cambridge 1984, S. 228–232).

- 107 Seine Emblemzeichnung besteht in einem flammenden Herzen, das Eros auf dem Amboß schlägt. Methone und Korone galten für drei Jahrhunderte (1204–1500) als die wichtigsten Seefestungen der Peloponnes, »die beiden Augen der Republik« (F. C. Lane, *Venice: a maritime republic*, Baltimore 1973, S. 43).
- 108 Auch er als Ηρόκλεις betont, wie der König von Athen (Alexiou hält eine Bezug zu Herakleios für nicht plausibel, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. οζ' Anm. 97); Egripos (Chalkis) ist auch der Verbannungsort von Erotokritos. Warum diese Wiederholung? Im Kampf trifft er auf Erotokritos: die Kämpfer treffen einander zweimal am Helm, bis die Jury den Kampf unterbricht, weil Herakles »εσάλεψε δαμάκι« (II 1435). Sein Emblem ist ein verdorrter Baum neben einer Quelle (der Liebende bleibt ohne die Gunst der Geliebten).
- 109 Sein Emblem zeigt tote Vögel und einen Falken im Netz gefangen (der Jäger im Netz des Eros gefangen; Jagd als Symbol des Liebeswerbens). Makedonien scheint weniger die Hauptstadt Thessalonike zu meinen (1423–1430 venezianisch, Danielsen, *op. cit.*, S. 106, aber auch weiterhin im Interessenshorizont der Venezianer, vgl. F. Thiriet, *La romanie vénitienne au Moyen Âge: le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XII^e–XV^e siècles)*, Paris 1975, S. 4) als das Reich Alexander d. Gr. nach dem seit 1529 immer wieder aufgelegten Volksbuch »Γέννησις, κατορθώματα και θάνατος Αλεξάνδρου του Μακεδόνοϋς« (D. Holton, *Λίγησις του Αλεξάνδρου*, Thessaloniki 1971, G. Veloudis, *Der neugriechische Alexander*, München 1968, S. 53), das Kornaros vermutlich gekannt hat (Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. οε'). Nikostratos trifft auf Charidimos, den er mit Ehrerbietung anspricht (II 1947–1954), von ihm im dritten Durchgang geschlagen wird. Er erzählt auch von der Episode des gestohlenen Schwertes zwischen Karamanitis und dem Kreter (die Ursache ihres Duells), die sein Vater miterlebt habe. Was bedeutet diese Freundschaft zwischen »Makedonien« und Kreta? »The story of the Macedonian's friendship for the Cretan's father becomes a simple allegory of ancient Hellenic grandeur and future hopes« (J. Mavrogordato, *The Erotokritos*, London 1929, S. 4). Danielsen setzt die Schwert-Episode in bezug zur Seeschlacht von Lepanto 1571 (*op. cit.*, S. 197 f.). »If this is so, it is appropriate that a Macedonian, as a descendant of Alexander, should receive the role of praising the exploits of the Christian forces at Lepanto« (Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 228). Doch über Spekulationen kommt man dabei nicht hinaus.
- 110 Das Fehlen des Umhanges mit den Symbolfarben und -darstellungen deutet ein Fehlen der Eros-Widmung. Die unterschiedliche Wertung der Vertreter von Methone und Korone hängt nach Danielsen und Holton damit zusammen, daß Methone den Türken lange widerstanden hat, während sich Korone schon eine Woche nach dem Fall von Methone ergab (Danielsen, *op. cit.*, S. 105, Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 225 f.). Diese eigenartige Höhle soll der Ritter die Nacht über erbaut haben (II 241–244, 247–248). Das Emblem zeigt den aus der Asche wiedererstehenden Phönix. Im Kampf trifft er auf den Kreter (II 1839 ff.), den er beschimpft (II 1862 ff.). Im zweiten Anlauf wirft ihn dieser jedoch aus dem Sattel (II 1922 ff.).

Tripolemos, Herr von »Σκλαβουνιά« (Slavonien) (II 259 ff.), der mit Blitz und Donner aus einer dichten Wolke erscheint, ohne Umhang und erotischem Motto, die Waffen blumengeschmückt¹¹¹; kontrapunktisch dazu erscheint danach der lächelnde Glykaretos, Herr von Axia (Naxos) (II 283 ff.) in einem Goldumhang mit pfeildurchbohrten Herzen¹¹². Im weiteren werden die gegensätzlichen Erscheinungen dramatischer: es folgt die wilde Gestalt des Καρραμανίτης Σπιθόλιονας (II 319 ff.) in ein Löwenfell gekleidet und Charos mit der Sichel (mit einem mit Blut geschriebenen Motto) als Emblem¹¹³, der allerdings am Turnier nicht teilnimmt, sondern im Duell mit dem Kreter getötet wird (II 987–1180); in schlagendem Gegensatz dazu erscheint die Lichtgestalt des Πηγόπουλο (Königssohnes) von Byzanz, Pistophoros (II 365 ff.), in triumphalen Einzug mit Anhang, so beeindruckend, daß sich sogar der König ein wenig vom Sitz erhebt, ihn zu begrüßen (II 421–426, II 1826 hofft er, in ihm den zukünftigen Bräutigam zu sehen)¹¹⁴. Als Kontrafaktur dazu erfolgt die abstoßende Erscheinung des Herrn von Patras, Drakokardos (II 453 ff.), bis an die Zähne mit rostigen Waffen versehen¹¹⁵.

Zum Schluß erscheinen jene drei Ritter, denen das Los bestimmen wird, im ersten Durchgang mit allen anderen zu kämpfen¹¹⁶: zuerst der Königssohn von Zypern, Kypridimos (II 495 ff.) mit goldenen Bäumen, Vögeln und Quellen auf seinem Umhang und einer Helmzeichnung, die zeigt, wie ein Wagen den Erosknaben hinter sich herschleift¹¹⁷;

111 Es geht um ein slawisches Gebiet, wahrscheinlich um Dalmatien (»schiavone« oder »esclavon« ist der dalmatische Söldner, Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. πα'), vielleicht aber auch um Serbien (Danielsen, *op. cit.*, S. 102 ff. schlägt Monemvasia vor). Im Kampf trifft er auf den Kreter, der im zweiten Anlauf den »σκλαβόννο« (II 2120) mitsamt dem Pferd in den Staub wirft. Auch er erscheint auf artifizielle Art (übrigens ohne Mantel und Eros-Motto), mit Emblemzeichnung (eine wind- und wellengepeitschte Felseninsel) ganz wie Charos im »Erophile«-Prolog.

112 Sein Emblem zeigt zwei Bäume im Mondschein, einen dünnen und einen blühenden, unter dem Eros schläft. Naxos war seit der Kreuzzugszeit bis 1564 unabhängiges lateinisches Fürstentum mit engen Beziehungen zu Kreta (Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 228).

113 Kornaros' Beschreibung spricht von einer dämonischen Erscheinung, die aus dem Hades kommt (II 359–360), zum Reim ομάδι/λδη in der kretischen Dramatik W. Puchner, *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, Athen 1101, S. 457 ff.

114 Leider verliert er gegen Kypridimos.

115 Der Herr von Patras ist als Freund von Karamanitis (II 491, 1027 ff., 1221) deutlich als Andersgläubiger gezeichnet und dürfte den türkischen Pascha von Patras nach 1571 darstellen (Alexiou, *Ερωτόκριτος*, *op. cit.*, S. 0θ'; Holton, »Romance«, *op. cit.*, S. 105). Weniger wahrscheinlich scheint die These, daß es für das albanische Element in der Peloponnes stehe (R. Hutchinson, »The Lord of Patras«, *Kretika Chronika* 10, 1956, S. 341–345).

116 Holton vergleicht die Dreizahl der Kämpfer mit der Dreizahl der Protagonisten der Erzählung: Aretousa, Erotokritos und jener rätselhafte Fremde im ersten und letzten Teil, der kein anderer ist als der verkleidete Erotokritos (Holton, »Πώς οργανώνεται ο Ερωτόκριτος«, *op. cit.*, S. 163 ff.). Zu den drei Finalisten und ihrer geographischen und symbolischen Bedeutung vgl. nun W. Bakker, »Γα τρία αστέρια της Γιάστρας στον Ερωτόκριτο«, *Thesaurismata* 20 (2000) S. 339–378.

117 Die *diapompeusis* des Eros, dem die meisten Turnieritter ihre Devise gewidmet haben, von einem Vertreter des Eilands der Aphrodite fordert zu Spekulationen heraus. Die Zuschauer sind deutlich gegen ihn eingestellt (II

dann Erotokritos von Athen (II 517 ff.) in Weiß und Gold, als Emblemzeichnung einen Schmetterling im Feuer, und als letzter der stärkste Kämpfer des Turniers, der Kreter Charidimos, in Schwarz gekleidet, auf schwarzem Rappen und mit schwarzer Lanze (II 581 ff.), denn bei der Jagd auf dem Ida-Berge hat er ungewollt seine geliebte Schäferin getötet¹¹⁸.

Auf den prunkvollen Einzug der Ritter folgt die Episode mit dem Karamaniten und dem Kreter, der zum Tode des ersteren führt (II 769–1180)¹¹⁹. Am nächsten Tag erfolgt die Auslosung jener drei Ritter, die in Einzelkämpfen mit den übrigen zehn zu kämpfen haben: Kypridimos, Charidimos und Erotokritos (II 1271 ff.): dem ersten fallen vier Gegner zu, den anderen jeweils drei. Zuerst kämpft Erotokritos (II 1365 ff.) gegen den Herrn von Methone, von Egripos und die Dunkelgestalt des Herrn von Patras, der ihn auch verwundet. Kypridimos trägt ebenfalls den Sieg über alle Gegner davon, sowie auch der Kreter, zuletzt in einem furchtbaren Zweikampf gegen den Herrn von »Sklavonien« (II 2125 ff.). Zwischen den drei Siegern entscheidet das Los, wer am Endkampf nicht teilnehmen kann: es ist dies der Kreter, nach Ansicht der bangenden Aretousa der stärkste des ganzen Turniers¹²⁰. Mit Mühe gewinnt der schon geschwächte Erotokritos den goldenen Siegeskranz. Charakteristisch für die Turnierorganisation – Kornaros beschreibt insgesamt 11 Durchgänge in über 1000 Versen mit unerschöpflicher Phantasie und unverminderter Spannung – ist, daß nicht der Fähigste den Sieg davonträgt, sondern der, dem das Glück (und der Eros) hold ist. Die Eros-Philosophie der Renaissance hat die Redlichkeit der

1533 ff., 1645 ff.). Er hat vier Gegner, die er alle besiegt; in Erotokritos trifft jedoch der Eros-Verächter auf den Eros-Verehrer (G. I. Kourmoulis, »Υβρις και κάθαρσις παρ' Ερωτοκρίτου«, *Πεπραγμένα του Α' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 3, *Kretika Chronika* 15/16, 1961/62, S. 224–229). Zypern bildete, nach etwa 80 Jahren venezianischer Herrschaft, für die Serenissima einen schmerzhaften Verlust (1571). Sollte ein Bezug zwischen historischem Geschick und Eros-Verachtung bestehen?

118 Die tragische Episode wird in einem eingeschobenen bukolischen Idyll vom »Dichter« (Erzähler) nacherzählt. Morgan bezeichnet die *giostra* des »Erotokritos« als ein eher provinzielles Turnier, verglichen mit anderen europäischen Lanzenturnieren: die Anzahl der Teilnehmer sei gering, die Symbolfarben würden nicht konsequent angewendet, die Emblemzeichnungen und ihr Sinngehalt würden nicht in die Kampfhandlungen umgesetzt usw. (Morgan, *op. cit.*, S. 14 ff.). Ein Vergleich mit den Gedichten von Persio und Grotta entzieht dieser Argumentation den Boden, was die Anzahl der Ritter betrifft (jenseits der literarischen »Ökonomie« der Verserzählung, die auf das Fassungsvermögen des Lesers Rücksicht nehmen muß); eine Analyse der Symbolfarben und Emblembedeutungen nach den Emblembüchern ergibt kein einheitliches und durchgängiges System, sondern läßt einen weiten Variationsspielraum offen; die Logik des Turnierausganges ist von der Eros-Philosophie bestimmt, da alle Eros-Verächter besiegt werden.

119 Ein Großteil der Forschung nimmt hier einen historisch-politischen Hintergrund an, der freilich von der Datierungsfrage abhängig ist.

120 II 2259 ff. Dieser Ausschluß des Turnierstärksten bildet ein starkes Argument für die These von Mathiopolou-Tornaritou (vgl. oben). Auf der Ebene der Eros-Ideologie kommt dem Kreter das Los des Unglücklichen zu: glücklos in der Liebe (Geliebte getötet), glücklos im Kampf, obwohl der fähigste Streiter. Was sollte dies in einer historisch-allegorischen Verschlüsselung um 1600–1610 (Datierung nach Panagiotakis und Mavromatis) oder nach 1626 (Datierung nach Evangelatos) für Kreta bedeuten?

Ritterideale schon überdeckt. Daß in den drei Rittern während der Schlußphase des Turniers Kreta, Zypern und Athen einander gegenüberstehen, scheint wieder zumindest zwei Bedeutungsebenen zu haben: 1. eine emblematisch-allegorische, wo der Eros-Verehrer den Eros-Verächter in den Staub stößt, während der in der Liebe Glücklose (er hat ungewollt seine Geliebte getötet) vom Agon ausgeschlossen bleibt, und 2. eine historisch-mythographische, in der Altertum, Byzanz und Venezianerherrschaft zusammentreffen, das griechische Erbe mit der italienischen Renaissance unter der *raison d'état* der Serenissima in den Provinzen des Ostmittelmeers eine kulturhistorische Symbiose eingehen, die zum Teil der Vergangenheit angehört. Kornaros zeichnet die Vision einer heilen griechischen Welt unter venezianischen Auspizien in »mythischer« Zeitverschachtelung.

Die weltliterarisch einzigartige Turnierbeschreibung im »Erotokritos« ist jedoch nicht der einzige Beleg des Turnier-Motivs in der kretischen Literatur: hier sind auch die Tragödien »Erophile« von Georgios Chortatsis (um 1600, Erstdruck 1637) und »König Rodolinos« (»Βασιλεύς ο Ροδολίνος«) von Ioannis Andreas Troilos (Venedig 1647) zu nennen¹²¹. In der ersten ist es Panaretos, der seinem Freund Karpophoros in der Exposition des 1. Aktes von einer *giostra* zu Ehren Erophiles erzählt, bei der er als Turniersieger ihre Gunst errungen habe (I 197 ff.)¹²², in der zweiten erzählt der König Rodolinos in der Exposition seinem Berater von seinem Freund Trosilos, der sich in die Königstochter Aretousa bei einem Turnier in Karchedonien verliebt habe (I 135 ff.)¹²³. Einzelheiten werden nicht beschrieben, ja nicht einmal der Ausdruck *giostra* wird verwendet; in beiden Fällen geht es um den emotionellen Ausgangspunkt für die nachfolgenden Handlungsverwicklungen. Gruppenduelle, gewöhnlich zu je vier, in Tanzform (zwischen Christen und Türken, oder Griechen und Trojanern) sind unter dem Namen *moresca* in einigen Intermedien der kretischen Dramatik¹²⁴ nachgewiesen: im dritten und vierten Intermedium der »Erophile« zwischen Christen und Türken vor den Toren Jerusalems¹²⁵, im Intermedium von »Jason

121 Vgl. W. Puchner, »Tragedy«, in: D. Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991, S. 129–159 (S. 288–291 Bibliographie) und ders., »Οι πρώτες νεοελληνικές τραγωδίες«, *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επιστημάνσεις*, Athen 1992, S. 45–143.

122 Der Text jetzt in der neuen kritischen Ausgabe von St. Alexiou/M. Aposkiti, *Ερωφίλη, τραγωδία Γεωργίου Χορτάτση*, Athen 1988, S. 113. Zu den Techniken der Exposition im kretischen Drama vgl. W. Puchner, »Μονόλογος και διάλογος στην ελληνική κλασικήζουσα δραματολογία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα«, *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, Athen 1991, S. 211–259 und *pass.*, sowie ders., *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., Wien/Köln/Weimar 2007, S. 238–260.

123 Text jetzt bei St. Alexiou/M. Aposkiti, *Ροδολίνος, τραγωδία Ιωάννη Ανδρέα Τρωίλου (17^{ου} αιώνα)*, Athen 1987, S. 63.

124 Zu den Intermedien vgl. M. I. Manousakas, »Ανέκδοτα ιντερμέδια του Κρητικού θεάτρου«, *Κρητικά Chronika* 1 (1947) S. 535–580, V. Pecoraro, »Contributi allo studio del teatro cretese. 1: I prologhi e gli Intermezzi«, *Κρητικά Chronika* 24 (1972) S. 367–413, R. E. Bancroft-Marcus, »Η πηγή πέντε Κρητικών ιντερμεδίων«, *Κρητολογία* 5 (1977) S. 5–44, M. I. Manousakas, »Τα τρία τελευταία ανέκδοτα ιντερμέδια του Κρητικού θεάτρου«, *Πεπραγμένα του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Chania 1991, S. 317–342, R. E. Bancroft-Marcus, »Interludes«, in: Holton, *Literature and society in Renaissance Crete*, *op. cit.*, S. 159–178.

125 Diese Intermedien stammen mit einiger Sicherheit von Chortatsis und behandeln die Armida-Episode aus der

und Medea« zwischen den Soldaten¹²⁶, in »Politarchos und Nerina« zwischen Rittern und Schäfern, im ersten Intermedium der Komödie »Stathis« zwischen Christen und Türken, im dritten Intermedium der Komödie »Fortounatos« zwischen Griechen und Trojanern¹²⁷. In diesem separaten Repertoire, das unabhängig von den Theaterstücken entstanden sein kann und das die Themenkreise des Trojanischen Krieges, der Kreuzzüge und der griechischen Mythologie umfaßt, gibt es auch den Kampf mit dem Bühnenungeheuer: im zweiten Intermedium der »Erophile«, in »Jason und Medea« und in »Perseus und Andromeda«. – Die Türkenzeit auf Kreta bringt diese reiche Literaturproduktion zum Schweigen.

In vielen Dingen wird jedoch das westgriechische Inselreich von Heptanesos (Jonische Inseln) Erbe kretischen Kulturguts und Traditionsträger venezianischer Vergangenheit bis in die jüngere Gegenwart, ohne sein eigenes Kulturprofil einzubüßen. Die Zugehörigkeit der drei Hauptinseln, Korfu, Kefalonia und Zante zu den venezianischen Außenbesitzungen reicht in verschiedene historische Tiefen: 1203, 1500 und 1483, ihr Kulturprofil entwickelt sich im 16. und 17. Jh. jedoch einigermaßen einheitlich. Die Quellen geben hier im Detail auch ein anschauliches Bild¹²⁸: die prächtigen kretischen Turniere, wie sie bei Kornaros und Persio geschildert werden, erscheinen hier etwas simplifiziert, die Ausgaben sind offenbar stärker gekürzt. Die unter behördlicher Oberaufsicht organisierten Wettspiele der *corse all'anello* und der *corse alla quintana*, die vor den Augen der Volksmenge auf den Stadtplätzen abgehalten wurden, sind deutlicher auf politische Propagandawirkung aus, vor allem dann im 17. und 18. Jh.; die Ausgaben werden genau vermerkt, die Namen der Teilnehmer notiert. Die »Beherrscherin der Meere«, längst nicht mehr unbestritten, bangt um ihre letzten Inselbesitzungen im Mittelmeer.

»Gerusalemme liberata« von Tasso. Zum Problem der Datierung und Autorschaft dieser Zwischenaktvorstellungen W. Puchner, »Kretisches Theater« zwischen Renaissance und Barock (zirka 1590–1669). Forschungsbericht und Forschungsfragen«, *Maske und Kothurn* 26 (1980) S. 85–120, bes. S. 111 ff. Kritische Edition der Texte der »Erophile«-Intermedien von St. Alexiou/M. Aposkiti, Γεωργίου Χοροτάση, *Η ελευθερωμένη Ιερουσαλήμ (Τα ντερεμέδια της Ερωφίλης)*, Athen 1992, bes. S. 85–99 (III und IV). Zur Entwicklung der Intermedien in der neugriechischen Dramatik allgemein W. Puchner, »Τα ντερεμέδια στη νεοελληνική δραματουργία. Η εξέλιξη της ενδιάμεσης παράστασης«, *Κείμενα και αντικείμενα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Athen 1997, S. 231–250.

126 Nach den »Metamorfosi« von Ovid in der Übersetzung von Anguillara (VII, 1–53).

127 Zur Gliederung der insgesamt 18 Intermedien in zwei Gruppen, eine spektakulärere und eine mehr »rhetorisch«-literarische vgl. Puchner, *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο, op. cit.*, S. 410 ff.

128 Zur Übersicht W. Puchner, *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkscundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18) S. 147 f. Die wichtigsten Quellen sind: D. Konomos, »Το παλιό Ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, S. 263–275, Gl. Protou-papa-Bouboulidou, *Το θέατρον εν Ζακύνθω από τον ΙΖ' μέχρι του ΙΘ' αιώνος*, Athen 1958, S. 15 ff., K. Kairophylas, »Καρναβάλι«, »Εστία« 20. 2. 1928 und ders., »Γιόστρα και πετροπόλεμος«, »Εστία« 19. 2. 1928, L. Ch. Zois, »Ιππικοί αγώνες εν Ζακύνθω«, »Ελπίς« XXX/1489 (25. 4. 1904), E. Lountzis, *Περί της πολιτικής καταστάσεως της Επτανήσου επί Ενετών*, Athen 1859, S. 208 ff., D. Romas, »Γιόστρες (Χρονικών)«, »Ελευθερία« 17. 4. 1951, M. Giannopoulos, »Παλιό ζακυνθινό καρναβάλι«, »Ζάκυνθος« 15. 2. 1962, Sp. de Viazis, »Η προσοπίς και τα ιπποδρόμια (γιάστρα) εν Ζακύνθω επί Ενετοκρατίας«, »Ανθών« 1/17 1.2. 1890) S. 137 usw.

Die früheste Nachricht betrifft die Insel Kephalonia, von der sonst keine exakten Beschreibungen der Reiterspiele vorliegen¹²⁹. 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 (palii)* dürften künftig die 30 Dukaten nicht überschreiten¹³⁰. 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 Dukaten¹³¹. Aus dem Jahr 1651 liegt uns für Zante eine ausführliche Beschreibung vor: 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 der Reiter, durchwegs Adelssöhne 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 werden¹³². Zweikampf und Verletzungsgefahr waren aus diesem Wettspiel eliminiert. Der Preis bestand in zwei Silbersporen oder -schwertern¹³³.

129 Sp. A. Evangelatos, *Ιστορία του θεάτρου εν Κεφαλληνία 1600–1900*, Diss. Athen 1970, S. 12.

130 G. Mavrogiannis, *Ιστορία των Ιονίων νήσων, αρχομένη τω 1797 και λήγουσα το 1815, μετά προεισαγωγής, εν η εκτίθενται αι προϊηρομένα τόχα αυτών*, Athen, Bd. I, S. 139, Anm. 1. Das Schriftstück lautet folgendermaßen: »Ulterius habbiamo trovato che per il passato è stà speso eccessivamente nelli palii che ci corrono ogni anno con li cavalli sopra quest' isola (Ceffalonia), e posto prezzo alle robe che si danno per essi palii, molto più de quello sia dovere. Però provedendo che in l' avvenire non si proceda in ciò a danno pubblico, ordiniamo e terminiamo che per lo avvenir non si possa sotto alcun modo, forma e color spender più per cause de' diti palii de ducati trenta ogni anno, et il pretio delle robe che si davanno per detti palii, sii limitato per il Como Provveditore Magno Cammerlingo scontro de Camera e due delli primarii cittadini della terra, sotto pena al scontro che menasse partida de danaro de maggior summa delli ditti, ducati trenta, di pagar del suo et altre tanto per pena« (Biblioteca di San Marco, Cl. VII, *Cod. DCLXXIX*, veröffentlicht bei E. Lunzi, *Della conditione politica delle isole Jonie sotto il dominio veneto*, Venezia 1858, S. 482 ff.

131 A. Xirouchakis, *Η βενετοκρατούμενη Ανατολή, Κρήτη και Επτάνησος*, Athen 1934, S. 186. Andere Belege für Kephalonia und Parga *ibid.*, S. 196. Das bedeutet, daß die Ansicht, der erste Beleg für Zante falle erst ins Jahr 1561, nicht zu halten ist (E. Lountzis, *Περί της πολιτικής καταστάσεως της Επτανήσου επί Ενετών*, Athen 1856, S. 207 ff.; auch L. Ch. Zois, *Λεξιόν ιστορικών και λαογραφικών Ζακύνθου*, Bd. 1, Athen 1963, S. 131 ff.).

132 »Le giostre si facevano nell' ultima settimana di carnevale, ed erano di due specie; le corse dell' anello, che consistevano nel correre i giostranti, e colla lancia levare un anello che stava appeso in cima ed una lunga perlica nel termine della carriera, e nelle corse della quintana nelle quali i cavalieri andavano a ferire ad un segno ovvero uomo di legno detto quintana, o saracino, quando la statua somigliava ad uomo saracino« (Lunzi, *op. cit.*, S. 483).

133 »Die Wettkämpfer traten vor den ausrufenden Behörden an, um vor Beginn des Wettkampfes ihre Namen eintragen zu lassen. Und zwar deshalb, weil sie aus der Klasse der Adelligen sein mußten, abzüglich der Strafverfolgten und der auf Kautio Freigelassenen. Während des Karnevals war das Maskentragen statthaft, verkleidet

Diese Form der *giostra* weist keinen solchen Theatralisierungsgrad auf wie die *giostra* in Chania 1594. Auf Zante erscheint das Turnierspiel jedoch direkt auf der Theaterbühne selbst, im religiösen Legendendrama »Eugena« von Teodoro Montselese (Venedig 1646)¹³⁴. Der König will seinen Eidam aus der Mitte der *γιοστράρηδες* erwählen, für die er zu diesem Zweck eine *giostra* zu veranstalten gedenkt, doch sein Berater rät ihm ab, weil der Sieger einer solchen Veranstaltung von vornherein feststehe: der 14jährige Sohn des »Königs von Persien«. So begibt man sich zur Jagd. Das Legendenspiel, der »Rappresentazione di Stella« (1580) nachgebildet, behandelt das bekannte Märchentema des »Mädchens ohne Hände« (AaTh/ATU 706)¹³⁵: die böse Schwiegermutter gibt in Abwesenheit des Vaters Befehl, die Tochter zu töten; die Sklaven erbarmen sich ihrer und schneiden ihr als Beweis der ausgeführten Untat bloß die Hände ab, die die wundertätige *Panagia* wieder anheilen wird. In der Waldwildnis findet sich just besagter Bräutigam *in spe* und freit sie ob ihrer großen Schönheit. Der König ruft, um seinen Schmerz zu übertönen, eine *giostra* aus, die der Herold wortreich ankündigt (1015–1038). An ihr wird unbekannterweise der Gatte der Eugena teilnehmen und daraus natürlich als Sieger hervorgehen. Die Bühnen-*giostra* selbst ist jedoch in zwei kurze Bühnenanweisungen verbannt¹³⁶, was der Herausgeber mit der Routine der Turnierorganisation auf Zante erklärt¹³⁷; noch einmal wird das

und maskiert durfte aber keiner am Kampf teilnehmen ... Vom Ausrufer der Spielregeln aufgerufen, begaben sich die Reiter zum Ostende der Straße, in glänzenden Kleidungen und die Lanzen vorgestreckt, auf das Startzeichen eines Trompetenstoßes hin gaben sie ihren Pferden die Sporen und, begleitet von den ermutigenden Zurufen und Schwenken der Taschentücher der in den Fenstern stehenden Damen sowie den Schreien und Beifallskundgebungen der auf beiden Seiten der Straße versammelten Menge ritten sie auf das Ende der Straße zu ... Dann kam der vom Spielleiter verlesene Sieger stolz aus der Mitte der enthusiastischen Menge auf die Tribüne zu, wo die Behörden saßen und nahm den Preis entgegen« (Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, S. 147f., und D. Konomos, »Το παλιό Ζακυνθινό καρναβάλι«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1953, S. 263–275).

134 Kritische Ausgabe von Mario Vitti, Teodoro Montselese, *Ευγένια*, a cura di Mario Vitti, Napoli 1965 und neuerdings M. Vitti/G. Spadaro, *Τραγωδία ονομαζομένη ΕΥΓΕΝΙΑ του Κυρ Θεοδώρου Μονταελέζε 1646*, Athen 1995. Zur Analyse W. Puchner, »Raum- und Zeitprobleme in der *Ευγένια* von Montselese«, *Folia Neohellenica* 6 (1984) S. 102–120 sowie in *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, *op. cit.*, S. 325–348.

135 Grimm, *Hausmärchen* Nr. 31, Basile, *Pentamerone* III/2 *La Penta Manomozza*. Vgl. J. Bolte/G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 Bde., Leipzig 1915–1932, Bd. I, S. 442. In Griechenland sind insgesamt 41 Versionen von diesem Märchen aufgezeichnet (A. Angelopoulou/A. Brouskou, *Catalogue raisonné de cont Grec. Types et versions AT 700–749*, Athènes 1995 (Archives Georgios A. Mégas, Catalogue du conte grec – 2) S. 55–68. Zu diesen Legendenspiel vgl. neuerdings I. Vivilakis, »Ευγένια. Ένα θρησκευτικό δράμα του 17ου αιώνα«, in: *Το ιερό και το δράμα*, Athen 2004, S. 193–219 und G. Pefanis, *Το βασίλειο της Ευγένιας. Λογοτεχνικά διακείμενα και ανθρωπολογικά περιεχόμενα στην »Ευγένια« του Θεοδώρου Μονταελέζε*, Athen 2005.

136 1037/37 wird der Reitereinzug mit Trompetenstößen und Trommelwirbel angekündigt, während die böse Königin von der Tür aus beobachtet; es folgt die Ansprache des Königs (1039–42), sodann die kurze Bühnenanweisung, daß die *giostra* nun beginne und wenn sie ein Ende gefunden habe, der König folgendes zu sagen habe (1042/43): er ruft den Sieger aus.

137 »La brevità delle battute che fanno da cornice allo svolgimento della giostra, tuttavia, lasciano credere che ad essa destinato una certa durata e che essa compariva nello spettacolo« (Vitti, *op. cit.*, S. 30). Nun gibt es in dem Stück noch andere Bühnenanweisungen, die mehr als problematisch sind; z. B. 1108/09 gibt es eine *didascalie*

giostra-Motiv bemüht, wenn der Turniersieger, der die inzwischen verleumdete und verbannte, durch Wunderheilung wiederhergestellte *κουτσοχέρρα* im Wald wiederfindet, als Turniersieger bei seinem Schwiegervater unbekannterweise Einlaß begehrt (1365 ff.), um die böse Schwiegermutter ihrer verdienten Strafe zuzuführen¹³⁸. Sollte das Stück jemals aufgeführt worden sein (in der Szenenreihe werden insgesamt drei verschiedene Bühnenorte gebraucht), so ist anzunehmen, daß eine verkürzte *giostra*-Form in die Freilichtaufführung am Stadtplatz integriert wurde¹³⁹.

Die Einzelheiten der Turnierorganisation sind bekannt. Die Regeln sind in eigenen Statuten festgehalten, die im *Archivio di Corfù* bis ins 19. Jahrhundert hin aufbewahrt wurden¹⁴⁰. Auf der Hauptinsel von Heptanesos wurde die *giostra* 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 abgehalten¹⁴¹. 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 Sparkurs¹⁴². Nach dem Verlust des kurzlebigen »Königsreiches von Morea« beginnt der Glanz der Serenissima gerade in diesen Provinzen zu verblassen. Nach der Ermordung eines venezianischen Syndicus am

mit narrativem Inhalt, die einen großen Zeitsprung und eine Handlungsentwicklung deckt, die der Zuschauer erst nach etwa 100 Versen des folgenden Textes erraten kann. Zu den narrativen Strukturen in diesem Legendenpiel auch W. Puchner, »Στηγνικός χώρος και σκηναϊός χρόνος στην *Επιπέδα του Μονσελέζε*, *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Παιονίου Συνεδρίου*, Bd. 4 (Argostoli 1991) S. 69–84.

138 Ihr wird der *τζελάτης* (Henker) den Kopf abschneiden, der den Zuschauern als Moral der Geschichte vorgezeigt wird, worauf der Henker genüßlich endet: »und wer noch nicht gegessen hat, sage ich, soll sich nun zum Mahl begeben«.

139 Vieles spricht gegen die Annahme einer Aufführung (Puchner, *op. cit.*, auch in Vitti/Spadaro, *op. cit.*, S. 138–148).

140 Sie wurden von Lunzi in acht Punkten kodifiziert: »I capitoli della giostra erano i seguenti. 1. Che tutti i cavalieri avanti il principio della giostra debbano comparir alla presenza delli spettabili Sindici darsi in mota, ma dato principio alla giostra, e finito la prima carriera de quelli che fossero stati notati, et non comparendo, non possino più intervenire in essa. 2. Li proclamati et ad informar la giustizia ad altri contumaci relassati con piegieria, non possino intervenire in detta giostra et inter tutte le botte che facessero sieno nulle. 3. Che li cavalieri che compariranno mascherati debbano avanti il principio della giostra, cavarsi il volto per correr senza quello, altrimenti le botte che facessero in quella corsa non vagliano. 4. Che niun de cavalieri possa correre, se non sarà prima dato il suon di tromba, altrimenti, le botte che facessero in quella corsa non vagliano. 5. Che i cavalieri devvano correre uno dopo l' altro conforme saranno notati nella cancelleria. 6. Se ai cavalieri suddetti mentre correranno uscirà la lancia del pugno, gli cadrà il cappello, la spada, o gli sfugissero le staffe dei piccoli, o gli cadesse alcun arnese del cavallo, le botte che facessero in quella corsa non valgono. 7. Che i cavalieri suddetti non possano correre più delle tre corse ordinarie, altrimenti le botte che facessero in quella corsa, come anche le altre, che per avanti avessero fatte, s' intendano nulle. 8. E perchè per esperienza s' ha visto che gli anni passati che alcuni per bel umore corrono, e tollendo l' anello si mettono alla fugga e fanno che la giostra sopisca, per o quelli che useranno questo artificio cadranno in pena di ducati ...« (Lunzi, *op. cit.*, S. 483 ff.).

141 P. Chiotis, *Ιστορικά απομνημονεύματα*, Bd. 3, Korfù 1863, S. 293.

142 Sp. de Viazis, »Η προσωπίς και το ιπποδρομίον (γρίόστρα) εν Ζακύνθω επί Ενετοκρατίας«, »Ανθών« 1/17 (1. 2. 1890) S. 137.

2. 1. 1740 wird die Abhaltung der *giostra* nach jahrhundertelanger Übung auf dem »fiord di Levante« (Zante) überhaupt untersagt¹⁴³. Nichts ist so sehr bezeichnend für den politisch-kulturellen Repräsentationswillen der Lagunenstadt, – noch der entfernteste Winkel ihres Einflusssbereiches sollte teilnehmen an den selbstbewußten Festivitäten, die der Stadt die Aura des Mythischen verliehen haben –, wie dieser fast ursächliche Zusammenhang zwischen dem sinkenden Stern der Seerepublik und der versiegenden Vitalität der festlichen Reiteragone in ihren mediterranen Seeprovinzen. 1754 scheint noch ein gewisser Conte Venturo Kapnisis auf seinen Privatgütern im Dorf Agios Kirykas auf Zante eine *giostra* abgehalten zu haben, wie eine unveröffentlichte Inselchronik berichtet¹⁴⁴. Überhaupt mag der Brauch auf den Dörfern weitergelebt haben, begünstigt durch das Verbot der Abhaltung in der Hauptstadt. Der Verlust der Archive von Zante durch das Erdbeben 1953 hat hier weiterer Lokalforschung unüberwindliche Grenzen gesetzt.

Allerdings bestand in diesem Zeitraum, dem 18. Jh., schon eine Tradition einer volkstümlicheren Parallelveranstaltung zum offiziellen und exklusiven Lanzenturnier, mit freiem Zutritt und weniger rigorosen Spielregeln. Der *provveditore* Girolamo Foscarini berichtet in einer inedierten *relazione* des Jahres 1652 aus Korfu über die *giostra dei stradiotti*, der Garnisonsmannschaften im *forte vecchio* der Inselmetropole, die ihr eigenes Lanzen Turnier abhielten.

Con che crederò d'haver terminato questo primo punto, raccordando humilmente di levar l'uso di far ogni anno l'ultima domenica di carnevale la giostra de' stradiotti nella fortezza vecchia, per evitare il concorso di gente che vi confuisce 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 donatale 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 importanza¹⁴⁵.

In der Stadt Korfu hat sich das sozialprivilegierte Ringelstechen bis in die letzten Tage der Republik, ja noch über die *caduta* hinaus erhalten¹⁴⁶, allerdings mit deutlichen Zei-

143 Protopapa-Bouboulidou, *op. cit.*, S. 15 ff.

144 I. Ch. Zois, *Ιστορία της Ζακύνθου*, Athen 1955, S. 68.

145 Girolamo Foscarini, *Relazione 27 Μοτίου* 1652. Archivio di Venezia, *Relazione Provveditori, Capitani e Baili dal 1642 al 1745*, Corfu. Veröffentlicht bei Lunzi, *op. cit.*, S. 485 ff.

146 Auch für das Jahr 1756 ist die Abhaltung der *giostra* nachgewiesen (A. Andreadis, *Περί της οικονομικής διοικήσεως της Επτανήσου επί Ενετοκρατίας*, Athen 1914, Bd. I, S. 305 und 335).

chen des Niedergangs; nach der offiziösen *giostra publica* blieben die papierüberspannten Zielringe den ganzen Karneval über an den hoch über die Straße gespannten Seilen hängen, und eine Unzahl komisch maskierter Reiter versuchte unter dem Beifallsgelächter der Volksmenge in der *corsa all'anello* ihr Glück. André Grasset Saint-Sauveur, der von 1781 bis 1798 auf Korfu gelebt hat, zuletzt als französischer Konsul, hat einen farbigem Bericht über das Reiterfest in den letzten Jahren der Serenissima gegeben¹⁴⁷.

De toutes les fêtes du carnaval, la plus brillante et en même-tems 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 provéditeur-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'emporter 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 demouroit dans le même état de reste du carnaval. Tous les jours, des jeunes gens venoient y exercer leur adresse, souvent déguisée sous les vêtements le plus grotesques: ce spectacle étoit extrêmement gai, et les concours très nombreux¹⁴⁸.

Das Groteske und das Komische, das Volksnahe und Derbe als barocke Kontrafaktur zur aristokratischen Exklusivität und Offiziosität tritt in den Vordergrund, die saftige Volksparodie als Antithese zur leer gewordenen pathetischen Geste adeliger Hegemonialkultur

147 Zum historischen Quellenwert dieses »Reiseberichts« K. Simopoulos, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα 1700–1800*, Athen 1973, S. 504 ff.

148 *Voyage historique, littéraire et pittoresque dans les îles et possessions ci-devant vénétiennes du Lévant...* Par André-Grasset Saint-Sauveur jeune, ancien Consul de France, résident à Corfu, Zante, Saint-Maure etc. depuis 1781 jusques en l'an 6 de la republique française. A Paris, an VIII [= 1800], Bd. III, S. 212 ff.

bricht sich lautstark ihre Bahn. Es sind die Tage der Französischen Revolution. Die *giostra dei stradiotti* im Alten Kastell von Kerkyra ist endgültig zum komischen Klamauk der Stadtbevölkerung geworden, ungewollte und gewollte Satire auf die einst so großartige *giostra publica*. Die *giostra degl'arlioti*, wie sie nun genannt wird¹⁴⁹, wird von den Handwerkern der Stadt bestritten, die zumeist zum erstenmal in ihrem Leben ein Pferd besteigen, um den Siegespreis, einen Silberbecher, gestiftet vom Festungskommandanten, zu erringen. Die Spannungsantithese barocken Weltgefühls, das Pathetisch-Würdige und das Grotesk-Komische, Selbstzelebrierung und Selbst-Persiflage, wie es sich in den Festwerken des 17. Jh.s über ganz Europa hin manifestiert¹⁵⁰, ist hier bereits aus ihrem ausbalancierten, komplementären Gleichgewicht geraten. Aristokratische Festformen und Motive leben weiter im heptanesisch-griechischen Volksbarock. Wenn der Bastionsgeneral von Korfu die Aufführung einer brutal-komischen Handwerkerparodie der offiziellen *giostra* gestattet und fördert, so ist hier der Glaube an ein Symbol verlorengegangen, wenn eine protokollarische Staatszeremonie der Seebeherrscherin lächerlich gemacht wird, so ist die Imago und die Aura der fernen Lagunenstadt mit ihren unwiederholbaren und einzigartigen Festen wirkungsarm geworden. Die »Beherrscherin der Meere«, die einst ihre Machtföhler über den gesamten bekannten Erdkreis ausgestreckt hat, ist auch als Mythos unglaubwürdig geworden¹⁵¹.

*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 provéditeur 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-tems disputée: la vainqueur étoit ramené chez lui au bruit des tambours ...*¹⁵²

Damit ist nicht bloß ein Standes- und Staatsritual seiner politischen und symbolischen Würde entkleidet, sondern auch ein paneuropäisches Heldenideal, das des waffenkundigen

149 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. Die *giostra degl'arlioti* ist daher so etwas wie das Turnier der Lumpenaristokratie, das in seiner parodistisch-satirischen Ausformung auch etwas vom revolutionären Geist der *popolari* in diesen Jahren in sich trägt, die begannen, die Adelsprivilegien grundsätzlich anzuzweifeln. Die Napoleonischen Truppen wurden von der Bevölkerung von Korfu vielfach als Befreier gefeiert.

150 E. Magne, *Les Fêtes en Europe au XVII^e siècle*, Paris 1930 u. a.

151 Es ist wie erwähnt vor allem das Verdienst Leopold Kretzenbachers, diese politische und machtpsychologische Vorbildwirkung auf Weitraumdistanzen der venezianischen *giostra* erkannt und unterstrichen zu haben. Es geht um ein in seiner psychologischen und kulturellen Wirkung gut kalkuliertes Machtinstrument, auch die entferntesten Inselpopulationen in symbolischer Form an der Zelebrierung des idealen Selbst der Seerepublik teilhaben zu lassen; ein Zeichen der Allgegenwart der Serenissima auf den Meeren, und eine Geste, daß ihr keine ihrer noch so isolierten Besitzungen bedeutungslos ist.

152 Saint-Sauveur, *op. cit.*, S. 212 f.

und kampfesmutigen Ritters, endgültig zu Grabe getragen. Die Kriege werden längst von Ingenieuren, Festungsarchitekten und Artilleristen entschieden; Lanzen und Rüstungen gewinnen musealen Wert. Der Idee des freien Kräftermessens im Turnier hat der Absolutismus in choreographischen Inszenierungen längst ihre agonale Schärfe genommen. Die venezianischen Turniere des 18. Jh.s müssen bereits eine gewisse »folkloristische« Note gehabt haben.

Der nostalgisch-reflektierenden Distanz einer »Renaissance«-Attitüde verdanken die Ionischen Inseln in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, nun britisches Protektorat, das letzte Aufflackern ihrer Turniertradition¹⁵³: schon 1814 beschließt der britische Senat auf Heptanesos, zum Geburtstag des Vizekönigs eine *giostra* abhalten zu lassen¹⁵⁴. Weitere Nachrichten der Presse beziehen sich auf die Jahre 1820, 1822, 1826 und 1827¹⁵⁵. In einem Brief des Private William Wheeler, Soldat im 51. Bataillon of King's Own Yorkshire Light Infantry vom 2. 5. 1823¹⁵⁶ wird zum Festtag des Hl. Georg (23. April) zuerst das Maibaumklettern auf Korfu beschrieben, und sodann das *correr 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

153 Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß auch in den venezianisch beeinflussten slawischen Gebieten der Balkanhalbinsel der Niedergang der Serenissima die Entwicklung beeinträchtigt. In einem französischen Reisebuch wird als Name des Ringes *kolač* angegeben (Kretzenbacher, *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen*, *op. cit.*, S. 68 mit Nachweisen); im dalmatinischen Zadar, wo das Ringelstechen zum erstenmal 1409 nachgewiesen ist, unterliegt es 1770 den Steuerbestimmungen und verlischt rund um 1820 (*ibid.* S. 72); auf Makarska am dalmatinischen Küstenstreifen bezieht sich ein panegyrisches Turniergedicht, das in Venedig 1782 herausgegeben wurde – hier enden die Turnierspiele 1832; in Imotski im Hinterland halten sie sich bis 1830 (in Sinj bis nach dem Zweiten Weltkrieg), während in Istrien die *giostra alla Guintana* mit der *caduta* 1797 enden (*ibid.* S. 72 ff.).

154 Der Senatsbeschluß in der »Gazette Ionienne« vom 20. 8. 1814; Beschreibung der Zeremonie am 27. 8. 1814 (hier wurde das Turnier also anfänglich im Sommer, nicht zur Karnevalszeit abgehalten). Für die Nachrichten aus der heptanesischen Presse habe ich dem »Leseverein von Korfu« und speziell Herrn K. Mouchas zu danken.

155 1820 wird in der gleichen Zeitung ein Festprogramm einer *giostra* unter der Leitung von Col. Whitmore und B. Andreas Theotokis als *maestro di campo* abgedruckt; als »Sieger« ging Fr. Adam hervor (»Gazette Ionienne«, Nr. 123). Eine Beschreibung der *giostra* außerhalb der Stadt enthält Nr. 247 des Blattes aus dem Jahr 1822 (Sieger Sp. Lisgaras und R. Blackeney), in Nr. 330 von 1824 sind Sp. Lisgaras und Nik. Theotokis als Sieger vermerkt, in Nr. 428 von 1826 Nik. Theotokis, ebenso in Blatt Nr. 481 von 1827. Historische Notizen zur Turnieraustragung gibt es in Nr. 176 von 1834 (im Blatt 205 desselben Jahres auch die Turnierbeschreibung in der weiteren Folge).

156 *The Letters of Private Wheeler 1809–1828*, edited and with a foreword by captain B. H. Liddell Hart, London, s. a. (nach 1950), Nr. 99, S. 216 f.

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, 3^{2nd}, 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 book¹⁵⁷.

Die englische Romantik hat das Mittelalter wiederentdeckt; der Geist der modischen Ritterromantik, der hinter diesen Turnierspielen am Werk ist, wird auch aus späteren Quellen deutlich: 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 Villehardouin¹⁵⁸. Die Festordnung sieht eine erste und zweite Einzugsprozession vor. Die Kampfregeln sind traditionsgemäß klar ausgearbeitet¹⁵⁹.

157 W. Puchner, »Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 433–439, bes. S. 437 f. Die Beschreibung fährt folgendermaßen fort: »I should have told you that the ring is made of stout wire, about three inches in diameter, each ring has three compartments thus« – hier folgt eine Zeichnung mit drei konzentrischen Ringen. »The whole of the knights have 3 chances, those who gets No. 1 oftenest are entitled to the best prizes. The best prize was a very beautiful rich sword highly ornamented, this was won by a young Greek who carried number one each time. The other prizes consisted of targets, spears, swords, golden spurs etc. It will be sufficient to observe that the Greeks carried off the most and best prizes. The game over, the prizes distributed, the knights then escort the General and his lady home, who are drawn by six horses followed by all the Greek nobility and gentry, and officers of the army. All dins of game continued until dark. Wine and all kinds of refreshments were in abundance. The day passed without a single accident or row« (*The letters of Privat Wheeler 1809–1828, op. cit.*, S. 218).

158 Die Festregeln abgedruckt bei D. Romas, *Τα Ζακυνθινά*, Athen 1957, S. 247 ff.

159 Wenn eine Lanze zerbricht, oder Reiter vom Pferd stürzt, bevor er nach dem Ring sticht, wenn er aus den Steigbügeln gleitet oder den Dreispitz von seinem Platz bewegt, ist der Treffer ungültig. Ebenso wenn jemand vor dem Trompetenstoß oder der vorgeschriebenen Reihenfolge losreitet. Im Falle daß ein Pferd durch Zurufe oder plötzliche Hindernisse im Anritt scheut, entscheidet der *maestro di campo*, ob der Gang zu wiederholen ist. Der Zielring besteht aus drei konzentrischen Ringen. Das Punktesystem der Trefferstufung richtet sich danach: Treffer in den Ring: 3 Punkte; zwischen 1. und 2. Ring: 2½ Punkte; durch den 2. Ring: 2; zwischen 2. und 3. Ring: 1½; durch den 3: 1; außerhalb 0 (Sp. Theotokis, *Αναμνηστικόν τείχος της Πανωνίου Αναδρομής Εκθέσεως*, Korfu 1914, S. 88–94, bes. S. 91 ff.).

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 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 »My-lords« ergossen, die so großspurig und tollpatschig die Eleganz der bodenständigen Turniertradition nachahmen wollten. Die Festordnung ist in einer handschriftlichen Chronik überliefert¹⁶⁰; die Durchgänge des Ringelstechens in zielscheibenartiger Form erfolgt in der beschriebenen Form.

Dieser unzeitige Versuch, die Repräsentationsfunktion der Festveranstaltung auch auf das verhaßte britische Protektorat zu übertragen, mußte in einer Zeit der politischen Gärungen, des Ausbruchs der Griechischen Revolution und der Auflehnung gegen das traditionelle Feudalsystem scheitern¹⁶¹; er fand auch keine Nachfolge. Die Zeiten der Grundherrschaft und einer allseits anerkannten Ständehierarchie waren vorüber. Unter anderen sozialen Vorzeichen, nämlich als karnevalesker Volksbrauch, lebte das Ringelreiten im Dorf Meso Gerakari auf Zante noch bis zur Jahrhundertmitte weiter, wo die Spiele wegen eines Unglücksfalles unterbrochen und nicht wieder aufgenommen wurden¹⁶². Nicht weit davon entfernt, im Dorf Skoulidako, wird (50 Jahre später zum erstenmal sicher belegbar, nach mündlichen Quellen aber schon damals) eine andere *giostra* aufgeführt, nämlich das Lanzenturnier aus dem kretischen Versroman »Erotokritos« in volkstheatralischer Inszenierung. Die Turniertopik der Ritterromane in ihrer barocken Ausformung hat sich in den Volkslesestücken und dem Volksschauspiel noch viel zäher gehalten als in dem stärker dem Wandel der Geschichte ausgesetzten Ständezereoniell.

Die *giostra*-Variante als Volksschauspiel gehört dem Repertoire der Karnevals-aufführungen der »Homilien«¹⁶³ an, das aus Kurzfassungen von Dramenwerken des Kretischen

160 Besonders pompös und effektbedacht gestaltete sich der Einzug dieser anachronistischen Militärparade zwischen Hochmittelalter und Empire: durch ein Spalier von Zuschauern schritt zuerst die Grenadierabteilung, es folgte die Militärmusik und die Fahne der Jonischen Republik, sodann der Ausrufer und zwei Hauptleute, der Infanteriekommandant in königlicher Uniform mit Anhang, die einzelnen kostümierten »Ritter« zu Pferd zu je zweien, dann die Artillerie, der Wagen des Generalgouverneurs, der des Statthalters, des Majors der englischen Garde, der Wagen des Festkomitees, der der Jury und endlich die Einzelgefährte, in denen die Angehörigen der »Ritter« am Feld der Ehre eintrafen (Romas, *op. cit.*, S. 276 ff. nach der Chronik von Varvianis).

161 1829 verfaßte Antonios Matesis auf Zante sein Drama »Vasilikos«, ein aufklärerisches Tendenzstück, in dem die traditionelle venezianische Feudalhierarchie auf Zante einer vernichtenden Kritik unterzogen wird (vgl. nun W. Puchner, *Ανθολογία νεοελληνικής δραματουργίας*, τόμ. Α', *Από την Επανάσταση του 1821 έως τη Μικρασιατική Καταστροφή*, βιβλίο 1, Athen 2006, S. 76–101 mit Textauszügen und der gesamten Bibliographie).

162 Zois, *Λεξικόν ιστοριών και λαογραφικών Ζακύνθου*, *op. cit.*, S. 131 ff.

163 Das »Homilien«-Volkstheater auf Heptanesos scheint aus drei verschiedenen Wurzeln herzurühren: 1. aus

Theaters («Erophile», «Opfer Abrahams»)¹⁶⁴, aber auch Szenen aus dem »Erotokritos« und romantischen Idyllen des 19. Jh.s¹⁶⁵ oder auch rezenten Volksbearbeitungen von Trivialliteratur besteht¹⁶⁶. Die Dauer der Aufführungen beträgt bis zu einer Stunde, die Stücke werden mit Masken in deklamierendem Singsang auf den jeweiligen Dorfplätzen bzw. am Markusplatz von Zante auf einem Podium gespielt¹⁶⁷. Die erste Aufführung von Szenen aus dem »Erotokritos« ist für Lixouri auf Kephalaria im Jahre 1847 (oder 1848) nachgewiesen¹⁶⁸. Um das Jahr 1885 sind solche Vorstellungen auch für den Ostteil der Insel,

darstellenden improvisierten Karnevalsszenen (M. G. Meraklis, »Το πρόβλημα της προσελεύσεως των Ομιλιών«, *Φιλολογικά* 5 (Ioannina 1981) S. 34–38), 2) aus dem Einfluß der *Commedia dell'arte*, der in der heptanesischen Dramatik ab dem Beginn des 18. Jh. greifbar wird (W. Puchner, »Spuren der *commedia dell'arte* im griechischen Theater des 18. und 19. Jh.s«, in: *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 2, Wien/Köln/Weimar 2007, S. 317–322 und ders., »Traces of the *commedia dell'arte* in Modern Greek Theatre in the 18th & 19th century«, in: *La commedia dell'arte nella sua dimensione europea. Giornata di studio Venerdi 14 novembre 2003*, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 2004, S. 103–107 mit der älteren Bibliographie), und 3) aus dem heimischen Volkstheater (W. Puchner, »Σκηνοικός χώρος και χρόνος στην Εγγύνα του Μοντσελέζε«, *Μελετήματα θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, *op. cit.*, S. 325–348, bes. S. 344, 347 f.). Sp. A. Evangelatos datiert den Beginn der Volkstheatertradition von Heptanesos auf die Mitte des 18. Jh.s (Sp. A. Evangelatos, »Γεώργιος Μόρμορης ο ποιητής του *Αμόντα*«, *Ελληνικά* 22, 1969, S. 173–182), doch bestehen Indizien für eine Datierung schon ins 17. Jh. (W. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, S. 183 ff.). Mario Vitti hat beachtet, daß die Kurzszene in der »Eugena« (1646) »μίλημα« genannt wird (z. B. 860/61), was der volkssprachige Typus für »ομιλία« wäre (Vitti, *op. cit.*, S. 32). Reihen von Kurzszenen sind überdies die vorherrschende dramatische Struktur der heptanesischen Theaterstücke von der »Eugena« (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 Versteigerung der Bräutigame, die Mitgift der Braut usw. (Zois, *Ιστορία της Ζακύνθου*, *op. cit.*, S. 395).

164 W. Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/79 (1976) S. 232–242. Aus Westgriechenland sind bis heute sechs Volksfassungen der »Erophile« aufgezeichnet (A. Polymerou-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998 mit der älteren Bibliographie; zur Bibliographie des heptanesischen Theaters vgl. E. Gouli, »Συμβολή στην επανησιακή θεατρική βιβλιογραφία«, *Γόρφορας* 114, 2005, S. 765–782, bes. S. 775; vgl. auch Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου*, Athen 1985, S. 64 ff.).

165 Z. B. »Krinos und Anthia«, »Myrtilos und Daphne«, »Chrysvagi« usw. Zum Vergleich dieser Stücke mit »Erophile« und »Erotokritos« vgl. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 183 ff. In der bisher ausführlichsten Bibliographie dieses Repertoires sind 32 Titel aufgelistet (M. Alexiadis, *Ο Αρχαιολογικός της Βοσποπούλας. Αγνώστη ζακωνθινή »ομιλία« του Αλέξου Γελαδά. Συμβολή στην έρευνα του ζακωνθινού λαϊκού θεάτρου*, Athen 1990, S. 27 Anm. 25).

166 Z. B. »Η γέφυρα των στεναγμών« (Seufzerbrücke), die Bearbeitung des bekannten dramatischen Idylls von D. Koromilas »Der Liebhaber der Schäferin« mit dem Zusatz einer komischen Figur, die im Zante-Dialekt die rührseligen Ereignisse satirisch kommentiert (Alexiadis, *op. cit.*) usw.

167 Die gesamte Bibliographie bei Alexiadis, *op. cit.*, und Puchner, *Λαϊκό θέατρο*, *op. cit.*, S. 183 ff.

168 Sp. Pagonis, »Ερωτόκριτος«, *Λαογραφία* 1 (1909) S 409 f. Die Spieler sind namentlich bekannt.

Sami, gesichert¹⁶⁹; aber auch anderswo in Westgriechenland: Szenen des »Erotokritos« sind aus mündlichen Quellen gegen Ende des 19. Jh.s für Amphissa und Nafpaktos an der Nordküste des Korinthischen Golfes und Lechaina in der Westpeloponnes belegt, aber auch in Perista in Rumelien¹⁷⁰. Teile des Romans werden 1900 auf Leucas, 1910 auf Zante und 1930 auf Kephallonia aufgeführt¹⁷¹.

Unter diesen szenischen Darbietungen befindet sich manchmal auch das Lanzenturnier (wie in Sami 1885, aber zu Fuß ohne Pferde); im Dorf Skoulikado auf Zante hat sich jedoch die Tradition herausgebildet, den zweiten Teil des Versromans allein, mit Pferden und den bei Kornaros genau beschriebenen Kostümen in realistischer Weise und mit erstaunlicher Texttreue im Karneval im Rahmen des »Homilien«-Theaters zur Aufführung zu bringen. Wegen der aufwendigen Vorbereitungen, die das ganze Dorf monatelang voll in Anspruch nehmen, findet die Aufführung nur ein- bis zweimal in jeder Generation statt. Im Gegensatz zu anderen »Homilien« wird ohne Halbmaske, zu Pferd und mit großem Kostümaufwand gespielt. Die Organisation der Vorstellung ist ausschließlich diesem einen Dorf übertragen, die Rollen vererben sich von den Vätern auf die Söhne¹⁷².

Nach mündlichen Überlieferungen dürfte die erste Spieltätigkeit des Dorfes um die Mitte des 19. Jh.s fallen¹⁷³; bei der Aufführung des »Aretokritos« 1909 wurde der Kornaros-Text gemeinsam von den Spielern redigiert, die Probenleitung oblag dem Dorfschullehrer¹⁷⁴. 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 Merkvermö-

169 Loukatos führt das Jahr 1889 an (D. Loukatos, »Οι λαϊκές αποκριές στην Κεφαλλονιά. Μάσκαρες – παραστάσεις – χοροί«, *Επτανησιακή Πρωτοχρονιά* 1, 1960, S. 147–154). Die Kostüme wurden aus dem Städtischen Theater von Argostoli entlehnt (Ch. Anninos, »Παραστάσεις του Ερωτοκρίτου«, *Εστία εικονογραφημένη* 1890, S. 119).

170 N. G. Politis, »Ο Ερωτόκριτος«, *Laographia* 1 (1909) S. 19–70, bes. S. 27 f.; St. Xanthoudidis, *Βισπέντζον Κορνάρου, Ερωτόκριτος ...*, Heraklion 1915, S. CLXXI ff.; Th. Papatanasopoulos, »Ομιλίες και μασκαράτες στην Περίστα«, *Νέα Εστία* 78 (1965) S. 141 ff.

171 P. Kontomichis, *Το νεοελληνικό θέατρο στην Λευκάδα*, Athen 1964, S. 104, Sp. de Viazis, »Παραστάσεις του Ερωτοκρίτου«, *Laographia* 2 (1910) S. 451, Loukatos, *op. cit.*, S. 149 (die Aufführung in Agia Phimia wird von der Schule organisiert, der Text aus der Druckausgabe gelernt).

172 Die Frauenrollen werden von Männern gespielt. Details 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, S. 1–27, bes. S. 23 ff.

173 Die Angaben stammen aus dem unveröffentlichten Referat von N. Kephallinos bei der 4. Tagung zum Mittelalterlichen Theater und Volkstheater vom 6. bis zum 14. 8. 1977 auf Zante, wo auch die *giostra* am 14. August in der Hauptstadt aufgeführt wurde, die Generalprobe außerhalb des Dorfes Skoulidako am 11. 8. 1977.

174 Zwei Monate wurde in einem angemieteten Raum intensiv geprobt; das ganze Dorf hat seine Goldschmuck hergeliehen, um die Helme, von einem Ikonenmaler mit Darstellungen versehen, geeignet zu verzieren. Für das Kostüm hatte jeder selbst zu sorgen; man entlieh auch welche aus dem Stadttheater von Zante. Bei der zweiten Vorstellung zählte man 4000 Zuschauer (K. Porphyris, »Ζακωνθινές ομιλίες«, *Θέατρο* 14, 1964, S. 24 ff., 28 f.).

gen eines Schauspielers voraussetzt, ist als eine Art Herold gestaltet, der ankündigt und kommentiert; die Rollen werden bei den Feldarbeiten auswendig gelernt¹⁷⁵. 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 halten¹⁷⁶.

In Skoulikado wurden auch andere »Homilien« gespielt, wie die theatralischen Provinz-idyllen »Golpo« und »Der Liebhaber der Schäferin«¹⁷⁷, 1887 auch das kretische religiöse Drama »Das Opfer Abrahams« in der Kirche des Dorfes. Gehalten hat sich allerdings nur die *giostra* aus dem »Erotokritos«, die 1962 wieder, diesmal in der Hauptstadt von Zante zur Karnevalszeit, gegeben wurde¹⁷⁸. Eine der letzten Aufführungen fand am 14. August 1977 in Zante (die Generalprobe drei Tage vorher im Dorf Skoulikado) im Rahmen des IV. Internationalen Volksschauspielkongresses, also schon unter folkloristischen Vorzeichen statt¹⁷⁹; bei der Generalprobe auf einer Feldwegkreuzung vor dem Dorf Skoulikado bestand

175 Die Rollenverteilung wurde von einem eigenen Gremium geregelt. Auf strenge Texttreue wurde großer Wert gelegt. Zu diesem Zeitpunkt war der »Erotokritos«-Text als überragendes Literaturwerk unter den Literaten Griechenlands bereits anerkannt, während im 19. Jh. eher die reinsprachige bzw. gemischtsprachige phanariotische Version von Dionysios Photeinos (Wien 1818) als »Νέος Ερωτόκριτος« auch in Unterschichten verbreitet war (zur Rezeption Alexiou, *Ερωτόκριτος*, Ausgabe 1988, *op. cit.*, S. 337–363; dazu auch N. Svoronos, »Ο απόηχος της κρητικής λογοτεχνίας στην προφορική παράδοση της Λευκάδας«, *Αριάνη* 5 [Festschrift St. Alexiou], Rethymno 1989, S. 331–337, bes. S. 333). Auf Heptanesos gibt es auch ältere Bearbeitungen des »Erotokritos«, so z. B. der »Νέος Ερωτόκριτος« des zantischen Dichters Ioannis Lazaropoulos im 18. Jh. (N. Vagenas, »Ενας ακόμη Νέος Ερωτόκριτος«, *ibid.* S. 339 ff.).

176 Erotokritos entscheidet die Schlacht zwischen Athen und der Walachei durch einen Zweikampf für sich. Die überlange Aufführung wurde im Karneval und in den folgenden Wochen gegeben; der Aufwand an Pferden und Menschen war so groß, daß die Aufführung mehr als drei Stunden dauerte. Erstmals wurden auch Masken verwendet, auch Rollenzusätze waren angebracht (Puchner, »Südostbelege zur »Giostra«, *op. cit.*, S. 24 f.).

177 Puchner, *Λαϊκό θέατρο*, *op. cit.*, S. 195 ff.

178 Zu diesem Zeitpunkt wurde der bis dahin mündlich tradierte Text wahrscheinlich auch niedergeschrieben. Die einzelnen Rollen stellen Privilegien gewisser Familien dar und sind erblich; der »Erotokritos«-Text ist in jedem Haus vorhanden. Die monatelangen Vorbereitungen tragen einen gewissen Ritualcharakter, den einer Festzeit: Feindschaften werden begraben, das ganze Dorf befindet sich in Aufruhr, jeder versucht zum Gelingen der Vorstellungen beizutragen. Die Aufführung ist erfolgsgebunden; das Prestige des Dorfes hängt vom Gelingen ab, führen doch auch andere Dörfer ihre eigenen »Homilien« auf (Puchner, »Η γραϊόστρα στην ελληνική παράδοση«, *Epirotika Chronika* 31, 1994, S. 107–163, bes. S. 160 f.).

179 Bei der Vorstellung wurde nicht nur der Kornaros-Text getreu wiedergegeben, sondern auch in Kostümen, Symbolfarbe, Helmzeichnungen, Farben der Pferde usw. genau die Angaben des Ritterromans in Wirklichkeit umgesetzt. Die Rollenträger der vierzehn Reiter, der Königsfamilie, der Palastwache und des (komischen) Beraters des Königs waren durchwegs junge Agrarleute, von denen manche noch zur Schule gingen, ein Tavernenbesitzer, zwei Inhaber von Ölpresen und ein Felddhüter (vgl. Kongreßprogramm, Zante 1977, S. 14). Der Königspalast war auf einem geschmückten Karren eingerichtet als Sitz der Jury, der Königsfamilie und des »Dichters«, davor postierte sich die Palastwache; am freien Platz im Vordergrund befand sich die »Arena« der *giostra* mit den Anlaufbahnen auf beiden Seiten. Die Textpassagen des Romans, an sich schon dialogisch gestaltet, waren noch stärker dialogisiert, um den enormen Part des »Dichters« zu entlasten und die Handlung

die Zuschauerschaft zum Großteil aus Dorfbewohnern und Verwandten der Schauspieler, ältere Leute murmelten den Text auswendig mit und registrierten Fehler und Abweichungen¹⁸⁰. Die Sprechweise bewegte sich in der Stillage der üblichen »Homilien«-Deklamation: stark gehobene, fast schreiende Stimmlage (Freilichtaufführung) mit stark rhythmisierenden Akzentsetzungen in der Betonung des Fünfzehnsilbers. Aus den Zuschauerreaktionen wurde auch deutlich, was auf dem Spiel stand: andächtige Hingabe einerseits und die unkontrollierten Affektreaktionen auf Gelingen oder Mißlingen dramatischer Schlüsselpassagen andererseits ließen den Eindruck entstehen, daß in dem stolzen Reiterspiel mit seiner poetischen Sprache das ideale Selbstbild einer ganzen Menschengruppe zur Darstellung kommt¹⁸¹. Die Bekanntheit des Stoffes trägt dazu bei, daß mehr die *techné* bewundert wird, die Schauspielerleistung und Pferdebeherrschung, als der *mythos*, die Bühnenwirklichkeit und die Fabel. Die vom Fernsehen aufgezeichnete Vorstellung in der Hauptstadt Zante mit starker Beimengung touristischen Publikums trug ganz andere Züge¹⁸². Die traditionelle Bindung und Identifikation des Dorfes Skoulikado mit der Vorstellung der *giostra* aus dem »Erotokritos« erfüllt eine ganz besondere Funktion in der Lokalgeschichte und im sozialen Kontext: es geht, auch noch im Zeitalter des Folklorismus, um eine bemerkenswerte Kollektivleistung und eine Art idealisierter Selbstdarstellung kavalleresker und aristokratischer Natur als Zeichen eines vitalen Regionalbewußtseins¹⁸³.

nachdrücklicher zu dramatisieren. So sprachen die Ritter ihre *divise* selbst und jeder Turnierteilnehmer brachte seine Minnegeschichte selbst vor dem König vor. Die schön gestriegelten und gezäumten Pferde mit den stolzen Reitern in farbenprächtigen Kostümen, zusammen mit der poetisch kühnen Verssprache des Kornaros schlugen alle Zuschauer in Bann (Puchner, »Südost-Belege zur ›Giostra‹«, *op. cit.*, S. 25).

180 Der Charakter des selbstbewußten Schaugepräges kam vor allem beim Einzug der Ritter zur Geltung. Das Lanzenstechen selbst (mit Holzlanzen) wurde nur durch ein symbolisches Lanzenkreuzen angedeutet, der Fall vom Pferd, die Verwundung usw. durch ein Vorneigen des Oberkörpers markiert. Verständnisschwierigkeiten bezüglich der Kampfvorgänge waren durch die Bekanntheit des Textes und durch die synchrone poetische Beschreibung durch den »Dichter« von vornherein ausgeschaltet. Das handlungsirritierende Moment der mangelnden Pferdedressur fiel bei der niedrigen Illusionserwartung der Zuschauer kaum ins Gewicht. Durch schauspielerische Fähigkeiten und gekonnte Pferdebeherrschung zeichnete sich besonders der Darsteller des wilden Karamanitis aus (Puchner, »Südost-Belege zur ›Giostra‹«, *op. cit.*, S. 25 f.).

181 Die Spannung in den letzten Stunden der Vorbereitung für die Generalprobe war dafür ein deutliches Anzeichen: nicht nur das Ansehen jeder einzelnen Familie im sozialen Antagonismus der Dorfgruppe stand auf dem Spiel, sondern auch der Name des Dorfes in der Gesamtheit der Aufführung. Das für das Volksschauspiel charakteristische distanzlose Verhalten der Zuschauer wurde durch den illusionsmindernden V-Effekt des »Sprechers« (»Dichters«) zu einem ästhetisch ausgewogenen Ganzen ausbalanciert. Die Erkennung und Wiedererkennung von Kostümdetails und Vorbereitungs mühe, von darstellerischen Nuancen und »Versprechern«, die ständig flüsternd kommentiert wurden, sowie das Mitspielen der vertrauten Örtlichkeit (bei der Generalprobe) ließ die Bühnenwirklichkeit nie gänzlich überhand nehmen (Puchner, »Η ηρωϊστρα στην ελληνική παράδοση«, *op. cit.*, S. 161 f.).

182 Die Pferde scheuten vor den Scheinwerfern und bewegten sich auf dem rutschigen Asphalt mit Mühe (vgl. Puchner, »Η ηρωϊστρα στην ελληνική παράδοση«, *op. cit.*, S. 162).

183 Der herrschaftliche Identifikationsbereich der Landwirte ist etwa auch in den panegyrischen Ansingeliedern

Von den Grundfunktionen des mittelalterlichen Lanzenturniers der Waffenübung und der festlichen Selbstdarstellung des Rittertums hat sich nur die eine erhalten: die stolze Repräsentation. Reiterfeste sind in Griechenland und Südosteuropa auch sonst nicht unbekannt¹⁸⁴, doch nur hier gelang eine Wiederanknüpfung an den Turnier-Topos der Ritterromane, zu einer Zeit, wo die reelle *giostra* als Brauch längst erloschen ist. In der Fiktion der Bühnenwirklichkeit der heptanesischen »Homilien«-Tradition hat das Ritterspiel, mit seiner fast tausendjährigen Geschichte in der südosteuropäischen und speziell griechischen Tradition, Zuflucht gefunden. Im Volksschauspiel von Skoulikado auf dem »fior di Levante« (Zante) führen drei Überlieferungsstränge zusammen: 1. das Nachleben der Kretischen Renaissance- und Barockliteratur der Hochblüte¹⁸⁵, 2. der Glanz der Festveranstaltungen der Serenissima in Südosteuropa und dem Ostmittelmeer und 3. der phantastische Kosmos der *littérature chevaleresque*, der in immer neuen Verkleidungen (*superman*, *batman* usw.) bis heute weiterlebt¹⁸⁶; hier sind auch die beiden Ebenen der Erscheinung der *giostra* zusammengeführt, soziale Festwirklichkeit und literarisches Motiv, nicht zufällig in Form einer Theatervorstellung, wo *per definitionem* Realität und Fiktion zusammenfallen.

auf Familienmitglieder während der *kalanda*-Umzüge gegeben, die in ihrer Idealisierung des Hausherrn, der Hausfrau usw. auf völlig unbäuerliche wirklichkeitsinadäquate Vorbilder zurückgreifen, nämlich das Leben der vermögenden Landherrn der Türkenzeit (vgl. W. Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, in: *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, Raabser Märchen-Reihe 10, S. 169–184).

184 Material bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 236, 282. Zur festlichen Reitererscheinung etwa des Hl. Georg in Neo Souli im Raum Serres vgl. G. Aikaterinidis, »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου στο Νέον Σούλι Σερρών«, *Serraika Chronika* 5 (1959) S. 129–148.

185 Vgl. W. Puchner, »Η πρόσληψη των δραματικών έργων του Κορητικού θεάτρου«, in: *Ανιχνεύοντας τη θεατρική παράδοση*, Athen 1995, S. 178–196 und ders., »Rezeptionsstrukturen frühneugriechischer Dramatik«, in: *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 227–244. Zum »Erotokritos« speziell Alexiou, *Ερωτόκριτος*, Ausgabe 1988, *op. cit.*, S. λστ ff.

186 Zum Wiederaufleben von mittelalterlichen Helden und Monstern in der modernen Spielzeugindustrie vgl. Kap. 19 des vorliegenden Bandes.

Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa

VOM DROMENON ZUM DRAMA

Der Terminus Südosteuropa¹, wie er von der heutigen Kulturgeschichtsschreibung und Humangeographie gebraucht wird², überschreitet die geographische Einheit der Balkanhalbinsel und erstreckt sich im Norden bis zum Karpathenbogen, im Nordwesten bis nach Wien³. Dieser ausgedehnte geographische Bereich bildet zusammen mit Teilen Kleinasienens⁴ trotz aller z. T. intensiven Differenzen in verschiedenen Sparten in historischer, kultureller und sprachlicher Hinsicht einen teilhomogenen Kulturraum, was sich vor allem in spezifischen Bereichen der Volkskultur manifestiert⁵. Diese Homogenität ist relativ selten Gegenstand umfassender und übergreifender Studien geworden, weil die balkanweite Komparatistik auf dem Sektor der Volkskultur über lange Strecken ihrer Forschungsgeschichte in nationalistischen Bahnen verlaufen ist⁶. Demnach sind Bestandsaufnahme und

1 G. Mergl, »Südost-Europa als kulturgeschichtlicher Begriff«, *Brücke zur Welt* 1 (1952/53) S. 1–7.

2 G. Stadtmüller, *Geschichte Südosteuropas*, München/Wien 1976, D. Djordjević, *Revolutions nationales du peuples balkaniques. 1804–1914*, Beograd 1965, O. Meull, »Einheit und Gliederung Südost-Europas«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südost-Europa* 1939.

3 Die Habsburger-Metropole spielt auf dem Kultursektor im 18. und 19. Jh. für weite Teile Südosteuropas eine bedeutende Vorbildrolle.

4 Die Teilhomogenität in gewissen Sparten der Volkskultur zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien dürfte auf die Bevölkerungsverschiebungen in Byzanz und im Osmanischen Reich zurückgehen. Für die kleinasiatische Volkskultur, vor allem auf dem Sektor des Volksschauspiels, verfügen wir über ein noch unzureichendes Bild.

5 So z. B. in der Kleidung, der Hausarchitektur, bei den Märgen, im Volkslied, bei Aberglauben und Dämonologie usw. Vgl. (in Auswahl): K. Korre, *Η ανθρώπινη κεφαλή, θέμα αποτροπικό στη νεοελληνική λαϊκή τέχνη*, Athen 1978, M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, G. A. Megas, *The Greek house. Its evolution and its relation to the houses of the other Balkan peoples*, Athens 1954, ders., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976, H. Stein, *Zur Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade*, Helsinki 1979 (FF Communications No 224), W. 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971) S. 217–249, D. Burkhart, »Vampirglaube und Vampir Sage auf dem Balkan«, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des 1. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia, 26. August bis 1. September 1966*, München 1966, S. 211 ff. usw. Vgl. auch Kap. 5, 6, 11, 12, 14 u. a. des vorliegenden Bandes.

6 Zu den wenigen frühen Ausnahmen zählt die Studie von Dieterich zum balkanischen Volkslied (K. Dieterich, »Die

Bibliographie die ersten Schritte zur Erstellung komparativer Grundlagen. Diesem Zweck, für einen ganz spezifischen Sektor der Volkskultur, ist die vorliegende Studie gewidmet.

Performative Riten bzw. darstellende Bräuche, Volksschauspiel und Volkstheater bilden eine Ganzheit von theatralischen oder paratheatralischen Phänomenen, die gewöhnlich unter Sammelbegriffen wie *folk-drama* oder *Volksschauspiel* laufen⁷ und eine morphologische Spannweite von magisch-religiösen Brauchakten bis zu regelrechten Vorstellungen des Volkstheaters aufweisen⁸. Für die Frühstufen des Theatralischen wird auch der Ausdruck *dromena* gebraucht⁹, während das »Schauspiel« den theaterübergreifenden Begriff des *spettacolo* beinhaltet; Schau-spiel ist alles, was einem Publikum vorgeführt wird. Der Ausdruck *Volksschauspiel* ist demnach sowohl zur ritualen Brauchhandlung wie zur richtigen Theatervorstellung hin offen und läßt sich nicht grenzscharf definieren¹⁰. Er deckt demnach einen Entwicklungsspielraum vom performativen Charakter gewissen Brauchhandlungen, wo das Publikum noch in die Aktion eingebunden bleibt und die Akteure noch nicht die Funktionskonstanz von »Schau-Spielern« aufweisen, bis hin zu professionellen Volkstheaterformen, wo die Terminbindung und lokale Fixierung der Manifestation bereits aufgehoben ist, wie bei Darbietungen fahrender Zigeuner, Jongleuren, Seiltänzern, Ringkämpfern, Schattenspielern usw., die z. T. bereits szenische Einrichtungen für ihre Vorführungen benötigen. In einer solchen Sichtweise bilden die *dromena* und performativen Riten

Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin* H. 2-4, 1904, S. 145-155, 272-291, 403-415), die umfassende Studie von Liungman zur Brauchdiffusion (W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, 2 Bde., Helsinki 1937 FFC No 118, 119), die vergleichenden Untersuchungen von Leopold Kretzenbacher (*Südost-Überlieferungen zum apokryphen Traum Marias*, München 1975, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerretter*, Wien 1983, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa*, München 1971, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968, u. a.) und Walter Puchner (*Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 46, 1987, S. 197-278 u. a.).

7 Zur älteren Terminologie vgl. L. Schmidt, »Volksschauspiel«, in: W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss*, 2. Aufl., Berlin 1955, S. 1881 ff., zur neueren W. Puchner, *Brauchtuumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18), S. 24 ff.

8 L. Schmidt, *Das deutsche Volksschauspiel. Ein Handbuch*, Berlin 1962.

9 Zur Begriffsfassung *dromenon* und Ritus vgl. in Auswahl: H. Usener, *Kleine Schriften*, Bd. 4, Leipzig/Berlin 1915, S. 422 ff., J. Harrison, *Epilegomena to the studies of Greek religion and Themis*, New York 1962, S. 328, G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, S. 421, L. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1954, S. 95, K. Kakouri, »Dromena« Champêtres. Le »Leidinos«, *L'Hellénisme Contemporaine* 10 (1956) S. 5, G. Heilfurth, »Ritus«, in: W. Bernsdorf, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, S. 134 ff., P. Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung*, Basel 1965, R. Benedict, »Ritual«, *Encyclopedia of the Social Sciences XIII/XIV*, New York 1968, S. 396 ff., J. Goody, »Religion and Ritual: the Definitional Problem«, *The British Journal of Sociology* XII/2 (1961) S. 142 ff., M. Gluckmann, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester Univ. Pr. 1962, Th. A. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1950, K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, S. 15 ff. usw.

10 Vgl. das umfassende Theater-Lexikon *Enciclopedia dello Spettacolo*, Roma 1952 ff., das auch Zirkus, Film und anderes beinhaltet.

Embryonalstadien einer möglichen Entwicklung zu komplexeren Vorführungsweisen und zu ersten Formen des Volkstheaters¹¹. Bei den performativen Riten erweisen sich Begriffe wie »Sakralität« bzw. Säkularisierung als schwer anwendbar, da in den meisten Brauchaufnahmen etwa ab der Mitte des 19. Jh. der Glaube an die magische Effektivität des Aktes (*dromenon* als »thing done«) bereits herabgemindert ist und der spektakuläre Effekt der bloßen Belustigung zugenommen hat. Dieser Theatralisierungsprozeß der Brauchhandlungen, die später in den Folklorismus ausmündet, schon in den historischen Phasen ihrer wissenschaftlichen Aufnahme, bildet eine der Hauptgründe dafür, warum performative Rituale von eigentlichem Volkstheater schwer zu trennen sind, eine Schwierigkeit, die dem Brückenbegriff *Volksschauspiel* inhärent zu sein scheint¹².

Diese theoretischen und terminologischen Schwierigkeiten, die Volkskunde und Theaterwissenschaft gleichermaßen betreffen, spiegeln sich in vielen Arbeiten, die Zentral-, Ost- und Südosteuropa betreffen, wo solche Phänomene noch *in vivo* anzutreffen sind, freilich schon unter den Zeichen der gewandelten Funktionalität der »zweiten Existenz« (Wiora) und im Vorfeld des nationalen Folklorismus¹³. Die theoretische Diskussion um die »gleitende« Praxis dieser Phänomene erstreckt sich u. a. auf *scholars* aus Italien¹⁴, der Schweiz¹⁵, Österreich¹⁶, ehem. Jugoslawien¹⁷, der ehem. Tschechoslo-

11 Dazu vor allem Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, *op. cit.*, *pass.*

12 Zu den theoretischen und methodischen Problemen Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 32 ff., 335 ff. und darauf bezugnehmend neuerdings A. Kotte, *Theaterwissenschaft. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 2005, S. 223 ff.

13 Die *kuker*-Verkleidungen in Bulgarien etwa wurden in der sozialistischen Ära bei Folklore-Festivals mit Preisverleihungen, begleitenden wissenschaftlichen Volkskunde-Symposien usw. auf die Bühne gebracht (M. Benovska, »Praznik na kukerite i survakarite«, *Bulgarski Folklor* III/3, 1977, S. 63–66). Zu vom Regime forcierten »Säkularisierungs«-Prozessen im Brauchwesen vgl. etwa die slowakische Studie von A. Navrátilová, »Zanikání tradičních religijních sprkvu v presédlených obcích Jihomoravského pohraničí«, *Acta Musei Moraviae. Časopis Moravského Musea* LIX, Brno 1974, *Scientiae Ethnographica* IX, S. 225–234). Zum Folklorismus in Südosteuropa siehe M. G. Meraklis, »Τι είναι ο folklorismus«, *Laographia* 28, (1972) S. 27–38 (mit der älteren Bibliographie).

14 G. B. Bronzini, »Drammatiche popolari fra storia del teatro, storia della letteratura e storia della cultura«. *Lares* XLIII/2 (1972) S. 163–214, P. Toschi, *Le origini di teatro italiano*, Torino 1955.

15 R. Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968.

16 L. Schmidt (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965, ders. (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, ders., *Volksschauspiel*, *op. cit.*, ders., »Maskenwesen, Maskenbrauch und Maskenspiel seit 1960«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/69 (1969) S. 203 ff., L. Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel in der Steiermark*, Wien 1951.

17 N. Kuret, »Masken aus Slovenien«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 203 ff., N. Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frauen«, *ibid.* 68/69 (1972/73) S. 334–347, M. Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *ibid.* 63 (1967) S. 185 ff., M. Slivka, »Scénický priesto v ľudovom divadle«, *Slovénske divadla* 22 (1974) S. 383–425, D. Antonijević, *Folklorini teatar u balkanskim i podunavskim zemljama*, Beograd 1984, bes. S. 1–9, T. Čubelić, »Teatralizacija u – prizor – enje narodnih obreda običaja balkanskih naroda«, *ibid.*, S. 13–24, I. Lozica, »Folklorno kazalište i scenska svojstva običaja«, *Mogućnosti* 32 (1985) S. 15–24, N. Bonifačić-Rožin, »Čovjek kao scenski rekvizit«, *Rad VIII kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Titovom Užici*, Beograd 1961,

S. 419–425, T. Čubelić, *Narodno dramsko stvaralaštvo*, Zagreb 1964, ders., *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970, ders., *Na stazama usmenog narodnog stvaralaštva*, Osijek 1982, I. Lozica, »O određenju folklornog kazališta«, *Narodna Umjetnost* 13 (1976) S. 141–153, M. Bošković-Stulli, »Predstavljajući aspekti usmenog pripovijedanja«, *Mogućnosti* 32 (1985) S. 45–56, I. Lozica, »Problemi klasifikacije folklornih kazališnih oblika«, *Croatica* 14 (1983) S. 64 ff., J. Kekez, »Smjerovi istraživanja usmenoknjiževni drame«, *Mogućnosti* 32 (1984) S. 64–71, ders., »Usmenoknjiževni prilog oblikovanju poslijeratne hrvatske drame«, *ibid.* 31 (1984) S. 76–97, I. Lozica, »Teatralnost, teatrabilnost, i folklorni teatar«, *Gradina* 3 (Niš 1980) S. 79–91, O. Supek-Zupan, »Ritualni aspekti sajmovia«, *Mogućnosti* 32 (1985) S. 250–257, N. Frudić, »Metafore i dvosmislice u narodnoj drami«, *ibid.* 32 (1985) S. 340–348, D. Antonijević, »Vizantijske brumalije i savremene maskirane prvorce balkanskih narodna«, *Balkanica* 10 (1979) S. 93–129, Ž. Ilić, »Etnoteatraloška građa iz Bosne u novosadskom 'Javaru'«, *Scena* 4 (Novi Sad 1977) S. 31–33, I. Lozica, »Inscenacija običaja kao kazališna predstava«, *Narodna Umjetnost* 22 (1985) S. 261–271, F. A. Dubinskas, »Ritual on Stage: Folkloric performance as Symbolic Action«, *ibid.* special issue, Zagreb 1981, S. 92–106, ders., »Ritual za pazornici«, *ibid.* 19 (1982) S. 105–118, I. Lozica »Theatrical Conventions and Oral Communication«, *ibid.*, special issue, Zagreb 1981, S. 83–92, ders., *Folklorno kazalište*, Zagreb 1996, D. Antonijević, *Dromena*, Beograd 1997 usw.

wakei¹⁸, Polen¹⁹, Ungarn²⁰, Rumänien²¹, Rußland²², Bulgarien²³, Griechenland²⁴ und die Türkei²⁵.

- 18 R. Žatko, »Zur Problematik des slowakischen Volkstheaters«, G. Heilfurth/H. Siuts (eds.), *Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferungen. Festschrift Bruno Schier*, Göttingen 1967, S. 137–149, O. Sirovatka, »Naše lidové divadlo jako předmět studie«, *Česky Lid* 53 (1966) S. 65–70, B. Beneš, »Uhava o výročních obyčejích a lidovém divadle«, *Národopisné aktuality* 6 (1969) S. 87–97.
- 19 J. F. Sieber, *Deutsch-slawische Beziehungen im Frühlingsbrauchtum*, Berlin 1968, A. Zadrozynska-Baracz, »Materiały da studiów nad geneza teatru«, *Etnografia polska* 11 (1967) S. 396–410.
- 20 F. Hont, »Folklore und Theaterwissenschaft«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) S. 183–190, L. Degh, *A magyar népi színjátszás*, Budapest 1947, Th. Dömötör, »Literature and folklore. Problems of research in old Hungarian dramatic art«, *Annali Universitatis Scientiarum Budapestensis, Sectiones Philologiae* 1 (1957) S. 53–65, dies., *A zújkori színjátszás kialakulása kelet-Európában*, Budapest 1966, dies., *Naptári ünnepek, népi színjátszás*, Budapest 1964, dies., »Folk Drama as Defined in Folklore and Theatrical Research«, *Narodna Umjetnost*, special issue, Zagreb 1981, S. 79–92.
- 21 D. C. Ollanescu, *Teatrul la români*, vol. I. Bucureşti 1898, S. 45 ff., T. T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, vol. 1, Iaşi 1915, S. 1–88, S. Alterescu, »Unele probleme de orientare în Istoriografia teatrală contemporană«, *Studii și cercetări de istoria artei V/1* (1958) S. 185–198, O. Flegont, »Contribuții la cercetarea formelor vechi de artă teatrală populară«, *ibid.* 9/2 (1962) S. 347–359, O. Flegont, *Istoria Teatrului în România*, Bucureşti 1965, S. 23–40, 41–78, V. Adăscăliței, *Teatrul folkloric*, Iaşi 1969.
- 22 I. Ščeglov, *Narodnyj teatr*, Petrograd 1898, P. O. Morozov, »Narodnaja drama«, V. V. Kallas/N. E. Efros (eds.), *Istorija ruskogo teatra*, vol. 1, Moskva 1914, S. 1–24, P. N. Berkov, *Russkaja narodnaja drama*, Moskva 1953, V. N. Vsevolodskij-Gherngross, *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1969, P. G. Bogatyrev, *Český kukol'nyj i ruskij narodnyj teatr*, Berlin/Petersburg 1929, A. D. Avdeev, *Proizchoždenie teatr*, Moskva 1969, P. G. Bogatyrev, »Narodnyj teatr«, in: ders., *Russkoe narodnoe tvorčestvo*, Moskva 1966, S. 97–118, ders., »Zametki o narodnom teatre«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) S. 53–64, D. M. Balašov, »Drama i obrjadovoe dejstvo (K probleme dramaturgičeskogo roga v folklore)«, *Narodnyj teatr. Sbornik statej*, Leningrad 1974, S. 7–19, L. M. Ivleva, »Obrjad, igra, teatr. (K probleme tipologii igrovijech jablemij)«, *ibid.*, S. 20–35, G. I. Spataru, »Sostav i klassifikacija moldavskoj narodnoj dramaturgii«, *ibid.*, S. 146–152, N. I. Savuškina, »Narodnije dramatičiskie i teatralnije tradicii v sovremenoj drevne«, *ibid.*, S. 160–183. E. A. Warner, *The Russian Folk Theatre*, The Hague/Paris 1977, N. I. Savuškina, *Russkij narodnyj teatr*, Moskva 1976, A. A. Belkin, *Russkie skomorochi*, Moskva 1975, V. E. Gusev, *Russkij fol'klornyj teatr XVIII – načala XX veka*, Leningrad 1980, O. Zilynskij, »Das ostslawische volkstümliche Spiel ›Drache – Enterich‹«, *Ethnologia Slavica* 2 (1970) S. 209–224.
- 23 G. Angelova, »Teatür v život«, *Teatür* 1968/4, S. 59–64, F. Angelova, »Les masques populaires bulgares«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1976) S. 226 ff., Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) S. 121–142, ders., *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 380–389, T. I. Živkov, »Obrednost i obredno izkustvo«, *Obredi i obreden folklor*, Sofija 1981, S. 7–28.
- 24 K. Kakouri, *Προαισθητικές μορφές θεάτρου*, Athen 1946, dies., *Αντισχεδιασμός και θέατρο*, Athen 1966, dies., *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, N. K. Paroikos, »Οι ρίζες της κωμωδίας«, *Anthropos* 1 (1974) S. 89–103, K. Thraikiotis, »Ο μύθος των Καλογέρων και του Κιοπέκ Μπέη στους Ιχθυετές του Σοφοκλή και γενικότερα σε σχέση με τη γέννηση της Τραγωδίας«, *Thrakika Chronika* 1 (1960/61) S. 35–41, W. Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laographia*, Beiheft Nr. 9), ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989.
- 25 M. And, *History of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, A. Bombaci, »Rappresentazione drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16 (1963) S. 171–193, M. And, *Kirk gün kirk gece*, Istanbul 1959, Y. Nikolov, *Halk oyunlari*, Sofya 1968.

Die bibliographischen Schwierigkeiten eines solchen komparativen Unternehmens auf diesem Kultursektor sind erheblich, denn es gibt keine nationenübergreifende Spezialbibliographie zu diesem Thema. Zur Verfügung stehen bloß die großen allgemeinen Bibliographien, wie die inzwischen eingestellte Internationale Volkskunde-Bibliographie²⁶ oder die Südost-Europa-Bibliographie²⁷, die Bibliographie zur (orthodoxen) südslavischen Volkskultur von Klaus Roth und Gabriele Wolf²⁸ sowie nationale Volkskunde-Bibliographien, wie die für Österreich²⁹, Ungarn³⁰, Rumänien³¹, Bulgarien³² und Griechenland³³, die allerdings weder vollständig sind noch das in Frage stehende Phänomenspektrum zufriedenstellend abdecken. Hindernisse im Zugriff auf die Quellen bilden Kleinsprachen und Regionaldialekte³⁴ sowie das übliche Fehlen von wissenschaftlicher Zusammenarbeit über die Grenzen hinweg. Daran mag sich in den letzten Jahren vieles geändert haben, aber noch bildet die Zusammenstellung einer balkanvergleichenden Bibliographie für jede Spezialarbeit eine der Hauptschwierigkeiten, die es gleich zu Beginn zu überwinden gilt. Statt im Internet surfen zu können, ist man vielfach auf Reisen und persönliche Kontakte angewiesen. Daher bildet die Zusammenstellung der einschlägigen Bibliographie auch eines der Hauptziele dieser Studie, um nachfolgende spezifische komparative Arbeiten zu

-
- 26 Gegründet von Hoffmann-Krayer, lange Jahre von R. Wildhaber herausgegeben und zuletzt von R. W. Brednich.
- 27 *Südosteuropa-Bibliographie*, ed. vom Südost-Institut München, Bd. I 1945–1950, Bd. II 1951–1955, Bd. III 1956–1960, Bd. IV 1961–1965, Bd. V 1966–1970. Diese Bibliographie deckt alle Länder Südosteuropas mit Ausnahme von Griechenland (mit dem Verweis auf die Bibliographie der *Byzantinischen Zeitschrift*, die allerdings die nachbyzantinische Zeit nur sehr ungenügend repräsentiert).
- 28 K. Roth/G. Wolf (eds.), *Südslavische Volkskultur. Bibliographie zur Literatur in englischer, deutscher und französischer Sprache zur bosnisch-herzegowinischen, bulgarischen, mazedonischen, montenegrinischen und serbischen Volkskultur*, Ohio 1994.
- 29 *Österreichische Volkskunde-Bibliographie*, ed. vom Österreichischen Museum für Volkskunde. Speziell zum Volksschauspiel und Volkstheater L. Schmidt, *Deutsches Volksschauspiel, op. cit.* Vgl. auch ders., *Bibliographie zur Gegenwartsvolkunde*, Wien 1976.
- 30 K. Viski, »Forschungsbericht über die Entwicklung der ungarischen Volkskunde seit 1919«, *Südost-Forschungen* 11 (1946/52) S. 189–214, G. Ortutay, »The science of folklore between the two world wars and during the period subsequent to the liberation«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 4 (1955) S. 5–89.
- 31 I. C. Chițimia, »Bibliographie zur rumänischen Volkskunde seit 1944«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 4 (1958) S. 517–539.
- 32 Chr. Vakarelski, »Die bulgarische Ethnographie nach 1918«, *Südost-Forschungen* 5 (1940) S. 769–812, ders., »Die bulgarische Volkskunde in den Jahren 1928–1939«, *Zeitschrift für slavische Philologie* 19 (1947) S. 189–214, ders., »Bibliographie der bulgarischen Ethnographie für die Jahre 1943–1952«, *Wissenschaftliche Informationen zur Volkskunde, Altertumskunde und Kulturgeographie aus dem östlichen Europa* 5 (München 1959) S. 17–20.
- 33 Die regelmäßigen Volkskundebibliographien erscheinen im Jahrbuch des Volkskunde-Archivs der Akademie Athen (*Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*), das in den 70er Jahren umgetauft wurde auf *Επετηρίδα του Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας*), die allerdings beim Jahr 1985 stehengeblieben ist. Eine selektive kommentierte Bibliographie bringt seither das Periodikum *Laographia* heraus.
- 34 Die Zusammenfassungen in einer der europäischen Hauptspachen oder im Russischen sind nicht immer sehr sorgfältig redigiert.

erleichtern. Vorliegende Studie geht nicht auf theoretische Konzeptionen der Volksschauspielforschung ein, auf Fragen der Quellenkritik, auf Kontinuitätsprobleme, auf ideologische Konstrukte, die es zu entmystifizieren gilt, auf Funktions- und Kulturkontextfragen usw., sondern will nicht viel mehr als eine erste morphologische und typologische Übersicht über die quellenmäßig greifbaren Phänomene bieten und sie einer vorläufigen Komparation unterwerfen. Insofern präsentiert sie nicht viel mehr als eine stark komprimierte Übersicht und eine Zusammenstellung der einschlägigen und z. T. sehr verstreuten Bibliographie zum Thema.

Der südosteuropäische Raum ist ausdifferenzieren nach geographischen, religiösen und historischen Kriterien. Speziell im volkskulturellen Bereich ist zwischen reinen Kontinentalzonen und dem Inselraum bzw. den Küstensteifen und ihrem Hinterland zu unterscheiden. Dasselbe gilt für die Gebirgsstöcke und Ebenen, für Bergketten und Hügelland³⁵. Bei den Wirtschaftsformen ist die Abwechslung von Agrarökonomie und Viehzucht bzw. ihre Kombination in Rechnung zu stellen, was unmittelbar Siedlungsformen und Sesshaftigkeit bzw. Transhumanz betrifft: die vlachischen bzw. aromunischen Hirten (*cioban*) bewegten sich seit byzantinischen Zeiten und während der Türkenherrschaft von der Schwarzmeerküste bis nach Istrien an der Adria und vom Karpathenbogen bis in die Peloponnes³⁶.

Ferner ist die religiöse Differenzierung nach Konfessionen und Religionen in Rechnung zu stellen. Es ist nicht nur der Katholizismus und die Orthodoxie, die die Kroaten von den Serben trennt, obwohl sie im wesentlichen die gleiche Sprache sprechen; islamische oder islamisierte Bevölkerungsteile gab es während der Türkenzeit in den Ländern des Halbmondes überall, heute noch in Hercegbosna und Albanien³⁷, Protestanten, Lutheraner und Calvinisten in Ost- und Nordungarn usw.³⁸. Speziell in Siebenbürgen (Transilvanien) ist eine historische Koexistenz von Katholiken, Lutheranern, Calvinisten und Orthodoxen zu verzeichnen³⁹. Der Einfluß von Konfession und Religion auf die Volkskultur ist von entscheidender Bedeutung⁴⁰.

35 Zu den humangeographischen und volkskulturellen Zonenbildungen des Balkanraums vgl. J. Cvijić, *La péninsule Balkanique*, Paris 1920 und M. Gavazzi, »Die Kulturzonen Südosteuropas«, *Südost-Forschungen* 15 (1950) S. 5 ff. (*Südosteuropa-Jahrbuch* 2, München 1958, S. 11–23).

36 M. Gyoni, »La Transhumance des Vlaques balkaniques au moyen âge«, *Byzantinoslavica* 12 (1951) S. 29–42, O. Buhociu, »Die rumänische Hirtenkultur«, in: *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, S. 155–216, G. Weigand, *Die Aromunen*, 2 Bde., Leipzig 1894/95, G. B. Kavadias, *Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965, A. Hatzimichali, *Σαρατσάτσοβοι*, Athen 1957.

37 Zum Einfluß des Islam auf die Volkskulturen der Balkanhalbinsel in Auswahl: I. Jadnik, »Einflüsse der Hochkulturen des Ostens auf das Weltbild der südosteuropäischen Volkskulturen«, *Wissenschaft und Weltbild* 1 (1948) S. 259–301, H. J. Kissling, »Das islamische Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab in Thrakien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962) S. 46–59, M. Eliade, »Mythologie asiatique et folklore sud-est européen«, *Revue Historique des Religions* 1962, S. 157–212 usw.

38 Th. Dömötör, »Historische Schichten der ungarischen Volksschauspielkunst«, *Ethnographia* 68 (1957) S. 253–269.

39 Chr. Zach, *Orthodoxie und rumänisches Volksbewußtsein vom 16. – 19. Jahrhundert*, Wiesbaden 1977.

40 Vgl. z. B. P. Zlabatnik, *Die geistige Volkskultur der Kärntner Slowenen*, Diss. Graz 1950, M. S. Filipović,

Einen wesentlichen Einflußfaktor auch auf die Volkskultur bilden die politischen und staatlichen Verwaltungszonen. Hier sind drei geographische Bereiche zu unterscheiden: 1. die venezianische Einflußzone (der dalmatinische Küstenstreifen mit den Adriainseln, die Jonischen Inseln sowie bis 1669 Kreta), 2. die Einflußzonen der Habsburger Monarchie, wechselnd je nach den militärischen Geschicken und 3. die Länder der Türkenherrschaft, die je nach Land von unterschiedlicher Dauer gewesen ist (z. B. in Ungarn kaum 200 Jahre). Keine dieser Einflußzonen ist im Gang der ereignisreichen südosteuropäischen Geschichte unverändert geblieben⁴¹, doch haben sie tiefe Spuren in den regionalen Volkskulturen hinterlassen⁴².

Viele komparative Studien zur Balkanhalbinsel beziehen sich auf historische Ereignisse und demographische Bewegungen (Bevölkerungsaustausch, Zwangsumsiedlungen, Seminomadismus und Steuerflucht, mobile Handwerkerzünfte, Handelskarawanen, Seehandel usw.), auf den »Sprachenbund« der Balkansprachen in der Linguistik (Sprachinterferenzen trotz verschiedener Herkunft, Zwei- und Dreisprachigkeit) und die polyethnische Zusammensetzung der Population (Minderheiten, Flüchtlinge, Symbiose). Die hier erfaßten Regionen und Ethnien sind die ehem. innerösterreichischen Länder (Steiermark, Kärnten, historische Untersteiermark), Ostösterreich, Ungarn, Rumänien, die ehem. jugoslawischen Länder, Albanien, Bulgarien, die Europäische Türkei und Kleinasien, Zypern und Griechenland. Die Aufzählung der Brauch- und Spielformen nach nationalstaatlichen und sprachlichen Kriterien ist ein Zugeständnis an die Bibliographie und die Geschichte der speziellen Forschung. Die Reihenfolge verläuft im allgemeinen von Norden nach dem Süden und von Westen nach Osten.

Die Länder Innerösterreichs, Steiermark, Kärnten und Krain (heute in Kroatien), weisen noch in jüngster Vergangenheit ausgebildete Volkstheaterformen auf, beeinflußt von zentraleuropäischen Spielbereichen, hatten allerdings eine wesentliche Strahlwirkung nach Süden und Osten⁴³. Trägerschichten waren schon früh slawische Sprachgruppen⁴⁴, bei Verkleidungen und Brauchspielen ist jedoch der bayerische Einfluß deutlich, wie die

»Folk religion among the Orthodox population in Eastern Yugoslavia«, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) S. 359–374.

41 Stadtmüller, *Geschichte Südosteuropas*, op. cit., ders., »Aufstieg und Untergang der balkanslawischen Staatenwelt«, *Festgabe H. Aubin*, Hamburg 1951, S. 134–147, ders., »Aufklärung und »Europäisierung« als Entwicklungsbruch bei den Völkern Südost-Europas«, *Neues Abendland* 7 (1952) S. 434–439.

42 Vor allem in den Ländern der *turkokratia*. Vgl. in Auswahl: I. Erbida, *Orientalische Gestalten, Motive und Lehnwörter in den serbokroatischen und bulgarischen Hajduckenliedern*, Diss. Graz 1950, H. J. Kissling, »Die türkische geographische Nomenklatur auf dem Balkan als Erkenntnismittel für die Südost-Europa-Forschung«, *Zeitschrift für Balkanologie* 3 (1965) S. 126–142.

43 L. Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel in der Steiermark*, Wien 1951, V. v. Geramb, *Volkskunde der Steiermark*, Wien 1925, G. Graber, *Kärntner Volksleben*, Graz³ 1953, N. Kuret, »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *Slovenski Etnograf* 3 (1965) S. 126–142.

44 L. Kretzenbacher, »Zur Frühgeschichte der Masken in der Steiermark«, *Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark* XLVI (1955) S. 235 ff.

slowenischen termini *šeme* («schemen») und *pehta* (Percht) zeigen⁴⁵, aber auch das *zilsko štehvvanje*, das Ringel-Stechen⁴⁶.

Unter den phytomorphen (Pflanzen- oder Grün-)Verkleidungen ist *Zelenj Juraj*, der grüne (Hl.) Georg der Slowenen als Zeichen des kommenden Frühlings zu nennen⁴⁷ (Abb. 22). Manchmal handelt es sich auch um eine Strohverkleidung, wie sie der Pflugführer bei der Scheinpflüfung in der Steiermark trägt⁴⁸ oder der Zeremonienleiter der Scheinhochzeit beim Blochziehen in Kärnten⁴⁹. Dasselbe Material benutzt der europaweit bekannte Strohbär⁵⁰. Bärenverkleidungen finden sich auch beim Bärenjagen im Obermurtaler Fasching⁵¹. Nach dem wilden und lärmenden Burschenumzug greift die »Bärin« die »Kuh« an, der Kaiserjäger will nicht zur Flinte greifen, doch »tötet« sie der Wilderer. Ihm wird ein komischer Prozeß gemacht, der mit Freispruch oder auch Verurteilung endet⁵². Dieselbe Szene wird auch in Kärnten gespielt, wozu noch verkeidete »Jagdhunde« kommen und eine Scheinpflüfung angehängt wird⁵³. Sowohl die Bär(inn)enverkleidung wie auch die Scheinpflüfung sind Ritualelemente der Schau- und Spielbräuche, die auf der gesamten Balkanhalbinsel verbreitet sind.

45 N. Kuret, »Aus der Maskenwelt der Slowenen«, L. Schmidt (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, S. 201 ff.

46 Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

47 W. Huziak, *Zeleni Juraj*, Zageb 1957 (Publikacije Etnološkog Seminara Filozofskog Fakulteta Sveučilista u Zagrebu 2). Zu den Verkleidungen am Hl. Georgstag auf der Balkanhalbinsel vgl. G. Schubert, »Der Hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) S. 80–105, T. Koleva, »Typologie de la fête de la Saint-Georg chez les Slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, S. 116–121, 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, S. 193–202, D. Nedeljković, »Đurdevsko jagnje i »kravaj« kao participacioni relikv primitivnog mentaliteta«, *Vjesnik Etnografskog Muzeja*, Zagreb 1938, S. 1–10, G. Palikruševa, »Jedan đurdevdanski običaj kod Juruka u okolini Radovita«, *Rad IX-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Mostaru i Trebinju 1962*, Mostar-Trebinje 1962, S. 363–370, W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977 S. 148, 223, 232, G. Aikaterinidis, »Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Serraika Chronika* 5 (1969) S. 129–148, T. Koleva, »Sur l'origine de la fête de Saint-George chez les Slaves du Sud«, *Ethnologia slavica* VI (1974) S. 147–172, G. Spyridakis, »Saint-George dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporaine* 6 (1952) S. 126–145 usw.

48 E. Keiter, »Die Faschingszeit in den österreichischen Alpen«, *Österreichisch-Ungarische Revue* VIII (Wien 1894) S. 401.

49 K. M. Klier, *Das Blochziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südgrenze Österreichs*, Eisenstadt 1953 (Burgenländische Forschungen 22), S. 38.

50 *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, VIII, S. 945 ff. (Erbsenbär), W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1905 (Darmstadt 1905) Bd. II, S. 186 ff., M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, S. 192 usw.

51 K. Stöffelmayer, »Das Obermurtaler Faschingsrennen«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 7/45 (1953) S. 37 ff.

52 R. Wolfram, »Bärenjagen und Faschingslaufen im oberen Murtal«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 32 (193) S. 59 ff.

53 O. Moser, »Faschingsbrauch in Kärnten – Pflugumfahrt und Bärenjagen«, *Deutsche Volkskunde* 4 (München 1942) S. 30 ff.

Felle und Hörner werden vor allem für die zoomorphen (Tier-) Verkleidungen und die theriomorphen Dämonenmasken gebraucht, wie z. B. die verschiedenen Versionen der *Perchten* oder der *koranti* der Slowenen, wo auch Federn und farbige Papierstreifen zur Anwendung kommen⁵⁴. Masken mit Hörnern sind charakteristisch für die »Teufel« in der Obersteiermark⁵⁵, ebenso für die Habergeiß am Hl. Nikolaus-Tag und beim Blochziehen⁵⁶, aber auch für die *košuta* (Hündin) und die *kamela* (Kamelverkleidung) der Slowenen⁵⁷. Die Ziegenmaske erscheint auch als Pferd oder Esel. Als Steckenpferd findet man sie in Mittelkärnten⁵⁸, als *gambela* (Kamel) oder als *rusa*, beide zwei- statt vierbeinig⁵⁹ (Abb. 7), bei den Slowenen, als Esel im benachbarten Burgenland⁶⁰. Das Umzugskamel ist in der Steiermark schon im 18. Jh. beschrieben⁶¹. Es findet sich als Maskierungs- und Spielform, in genau dieser Form, auf der gesamten Balkanhalbinsel: zwei Männer unter einem Überwurf bilden Rücken und Beine des Tiers, der Kopf erscheint vorne auf einer Stange. Als »Pferd« erscheint diese Maskierungsform in Ungarn und Bulgarien.

Die Tierverkleidungen, die meist zum Fasching, aber auch bei Hochzeiten usw. dargestellt werden, sind von anderen Maskenformen begleitet, wie etwa »Braut« und »Bräutigam«, aber auch Personifikationen des Karnevals und der Fasten (Quadragesima). In Südkärnten stellt ein Bursch mit Blutblasen die Quadragesima dar, sticht diese mit Metzgermessern auf und bespritzt die Umstehenden mit ihrem »Blut«⁶². Die Vorstellung scheint dem italienischen *segare la vecchia*⁶³ verwandt, das die Slowenen als *babo žagajo* spielen⁶⁴. Blutbesmierungen im allgemeinen sind für das südliche Kärnten und die Slowenen nachgewiesen⁶⁵; »dämonisches« Rußbesmieren in ganz Mittel- und Südosteuropa⁶⁶.

54 Ähnlich wie bei den heutigen *kuker* in Bulgarien. Vgl. R. Wildhaber, »Zur Problematik eines slowenischen Maskenattributs«, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 56 (1960) S. 72 ff.

55 L. Kretzenbacher, »Schlangenteufel und Satan im Paradeisspiel. Zur Kulturgeschichte der Teufelsmasken im Volksschauspiel«, L. Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, S. 72 ff.

56 A. Schlossar, *Cultur- und Sittenbilder aus Steiermark*, Graz 1885, S. 20 ff.

57 Kuret, »Aus der Maskenwelt der Slowenen«, *op. cit.*, S. 217 ff.

58 G. Graber, »Alte Gebräuche bei der Flachsernte in Kärnten und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund«, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 17 (1912) S. 49–74.

59 L. Kretzenbacher, »Rusa und »gambela« als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 1965, S. 48–74.

60 L. Schmidt, »Der Eselsreiter von Moschendorf«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) S. 77 ff.

61 V. von Geramb, »Die Knaffl-Handschrift«, *Quellen zur deutschen Volkskunde* 2, Berlin/Leipzig 1928, S. 59 ff.

62 Graber, *Volksleben*, *op. cit.*, S. 239.

63 F. Hermann, *Beiträge zur italienischen Volkskunde*, Heidelberg 1938, S. 33 ff.

64 N. Kuret, »Babo žagajo, Slovenski oblike pozabljene obredja in njegove evropske paralele (Scier le vieille. Formes slovenes et parallèles européennes d'une cérémonie oubliée)«, *Slovenski Etnograf* 18 (1960) S. 115 ff., ders., »Ljudsko gledališče pri Slovenich«, *ibid.* 11 (1958) S. 35 ff.

65 G. Graber, »Deutsche Einflüsse in Brauchtum, Sitte und Sage der Kärntner Slowenen«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 36 (1931) S. 8.

66 Kretzenbacher, »Zur Frühgeschichte«, *op. cit.*, S. 248 ff.

Geschlechtswechselverkleidungen mit Maske und Kostüm sind im Burgenland und in der Südsteiermark schon im 16. Jh. quellenkundig⁶⁷. In weißes Linnen gekleidet geht der neugeborene Christus in den obersteirischen Weihnachtsspielen von Haus zu Haus⁶⁸. Die Gesichtsmasken aus ungegerbtem Leder und mit Löchern für Augen und Mund werden von den glockenbehangenen *Berigln* der Obersteiermark getragen⁶⁹, von *Perchten* und *semen* in Kärnten und bei den Slowenen⁷⁰, aus gegerbtem Leder von verschiedenen Perchten-Typen und den Teufeln der geistlichen Volksschauspiele⁷¹. Dort sind auch geschnitzte Holzmasken anzutreffen, die jedoch nach Osten zu seltener werden.

Die meisten der bisher angeführten Maskierungs- und Spielelemente finden sich in der einen oder anderen Form bei vielen performativen Riten und Volksschauspielformen im gesamten Balkanraum. Was die in Frage stehende Region jedoch nur mit den katholischen und protestantischen Zonen Südosteuropas vergleichbar macht, ist das geistliche Volksschauspiel, ob es sich nun um Ausläufer mittelalterlicher Passionsspiele handelt, Reste humanistischer Spiele der Reformationszeit oder Volksversionen von religiösen Ordenspielen aus der Zeit der Gegenreformation⁷². In vereinfachten Varianten reicht diese Spieltätigkeit bis in die Nachkriegszeit⁷³: Weihnachts- und Osterspiele, auch Mittwinterver-

67 L. Schmidt, »Burgenländisches Maskenbrauchtum des 16. Jahrhunderts«, *Burgenländische Heimatblätter* 18 (1956) S. 108 ff.

68 E. Grabner, »Christkindlumzug und Christkindspiel. Eine steirische Mittwintergestalt und ihre Parallelen«, *Blätter für Heimatkunde* 34 (Graz 1960) S. 94 ff.

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

70 O. Moro, »Maskenbräuche in gemischtsprachigen Dörfern Oberkärntens«, *Carinthia* I/125 (Klagenfurt 1935) S. 211 ff. Vgl. ebenfalls H. L. Estocq, »Unterkärntner Brauchtum«, *ibid.* 1/120 (1930) S. 150–175, J. Grabner, *Volksleben in Kärnten*, Graz 1941, S. 194–205.

71 Z. B. in Kärnten.

72 Die einschlägige Bibliographie ist umfangreich. In Auswahl: L. 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, S. 3 ff., H. Stanek, *Das steirische Schäferspiel*, Diss. Graz 1935, L. Schmidt, »Gesellschaftliche Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens«, *Theater der Welt* 1 (Wien 1937), S. 382 ff., ders., »Zur Innengeschichte der deutschen Passionsspiel. Volksschauspiel und Volksfrömmigkeit«, *Jahrbuch für Volkskunde* 3 (München 1938) S. 211 ff., J. Wackernell, »Ein Tiroler Passionsspiel in Steiermark«, *Forschungen zur neuesten Literaturgeschichte. Festgabe R. Heinzel*, Weimar 1908, S. 211 ff., R. Bünker, *Volksschauspiele der Obersteiermark*, Wien 1915, K. Weinhold, »Die Bauernspiele in Innerösterreich«, *Deutsche Wochenschrift*, Hannover 1854, S. 147 ff., H. L. Estocq, »Geistliche Bürgerspiele in Völkermarkt im 18. Jahrhundert«, *Carinthia* I/116 (Klagenfurt 1926), L. Kretzenbacher, »Die Steiermark als Volksschauspiellandschaft Innerösterreichs«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2/51 (1948), S. 148–194, L. Kretzenbacher, »Jesuitendrama im Volksmund«, *Volk und Heimat. Festschrift V. v. Geramb*, Graz 1949, S. 133 ff., ders., *Lebendiges Volksschauspiel*, op. cit.

73 Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel*, op. cit.

kleidungen, in Stuben oder auf öffentlicher »Bühne«⁷⁴. Unter den Themen befinden sich: die Passion⁷⁵, der Einzug Christi in Jerusalem⁷⁶, das Hirtenspiel⁷⁷, Drei-Königs-Spiel⁷⁸, das Paradeisspiel⁷⁹, das Spiel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus⁸⁰, das Josephspiel⁸¹, Stücke aus Heiligenviten und synaxarischen Quellen wie das Nikolaus-Spiel⁸², das

- 74 L. Kretzenbacher, »Bühnenformen im steirisch-kärntischen Volksschauspiel«, *Carinthia* I/141 (Klagenfurt 1941) S. 136 ff., Slivka, »Scénsky priestor«, *op. cit.*, S. 387 ff.
- 75 L. 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., G. Graber, *Das Kärntner Spiel vom Leiden und Sterben Christi*, Wien 1923, N. Kuret, *Igra o Kristusovem trplnju*, Ljubljana 1937 (Ljudske igre, Nr. 17), G. 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, L. Kretzenbacher, »Barocke Spielprozessionen in Steiermark. Zur Kulturgeschichte der theatralischen Festfeiern in der Gegenreformation«, *Aus Archiv und Chronik* II (Graz 1949) S. 13 ff., 43 ff., 83 ff., ders., »Ein Jesuitenpassionsspiel des frühen 18. Jahrhunderts in Steiermark«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2/51 (1948) S. 76 ff., H. Lange, »Passionsspiele in Fürstenfeld«, *Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark* 35 (Graz 1887) S. 131 ff., L. Kretzenbacher, »Altsteirisches Passionsspiel«, *Blätter für Heimatkunde* XX (Graz 1946) S. 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), G. Graber, *Kärntner Volksschauspiele III. Passionsspiele*, Wien 1923, A. Hauffen, »Passionsspiele in Krain«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4 (Berlin 1894) S. 443 ff., L. Schmidt, »Neuere Passionsspielforschung in Österreich«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 2 (1953) S. 142 ff. usw.
- 76 L. Kretzenbacher, »Palmesel-Umfahrten in Steiermark«, *Blätter für Heimatkunde* 27 (Graz 1953) S. 83 ff., O. Wonisch, »St. Lambrecht Osterfeiern und dramatische Zeremonie der Palmweihe«, *St. Lambrecht Quellen und Abhandlungen* 1 (Graz 1928) H. 1, S. 7 ff.
- 77 G. Graber, *Das Gmünder Hirtenspiel aus dem 17. Jahrhundert*, Spittal/Drau 1930, O. Moser, »Theatergeschichtliches zum Gmünder Hirtenspiel«, *Carinthia* I/148 (Klagenfurt 1958) S. 417 ff., L. Kretzenbacher, »Frühbarockes Weihnachtsspiel in Kärnten und Steiermark«, *Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie* 39 (Klagenfurt 1952), L. Schmidt, *Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele*, Emsdetten 1937 (Die Schaubühne 20).
- 78 O. Moser, »Die Kärntner Sternsingbräuche. Beiträge zur Erforschung ihrer Vergangenheit und Gegenwart«, in: *Lied und Brauch. Aus der Kärntner Volksliedarbeit und Brauchforschung*, Klagenfurt 1956 (Kärntner Museumsschriften VIII), S. 131 ff., F. Koschier, »Das Heiligenbluter Sternsingen«, *ibid.*, S. 113 ff., O. Moser, »Das Gailtaler Dreikönigssingen«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 6 (1957) S. 117 ff.
- 79 L. Schmidt, »Das Triebener Paradeisspiel«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* XLVII (1942) S. 53 ff., K. Mautner, »Aufführung eines Paradeisspieles«, *ibid.*, 27 (1921) S. 12 ff., L. Kretzenbacher, »Frühformen des Paradeisspieles in Innerösterreich«, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 39 (Graz 1948), S. 137 ff., ders., »Schlangenteufel und Satan im Paradeisspiel«, Schmidt, *Masken in Mitteleuropa, op. cit.*, S. 72 ff., G. Graber, *Kärntner Volksschauspiele II. Das Kärntner Paradeisspiel, Kärntner Jedermann*, Wien 1923, N. Kuret, »Ljubljanska igra o paradizu in ujen evropsky okvir«, *Razprave SAZU* 4 (1958) S. 204–252.
- 80 K. Bünker, »Das Spiel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Steirisch-Lassnitz)«, *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 19, S. 160 ff.
- 81 H. Koren, *Die Steirischen Josephsspiele*, Diss. Graz 1931, F. Franziszi, »Lieder aus dem Josefspiel«, *Carinthia* 1 (1839) S. 19 ff.
- 82 K. Wurdack, »Das Mitterndorfer Nikolausspiel«, *Das deutsche Volkslied* 35 (1933) S. 83 ff., L. Schmidt, »Zum Mitterndorfer Nikolausspiel«, *Das deutsche Volkslied* 36 (1934) S. 16.

Spiel vom Hl. Sebastian⁸³, Brauchspiele um die Hl. Lucia⁸⁴, aber auch Moralitäten wie der »Jedermann«⁸⁵, der Totentanz⁸⁶, säkulare Themen aus Volksbüchern wie die Genoveva⁸⁷, die Hirlanda⁸⁸, die Magdalena⁸⁹, Doktor Faust im Puppenspiel⁹⁰ usw. An diesem reichen Volksschauspielleben hatten auch die Kroaten und Slowenen teil und diese Spielwelt erstreckt sich ebenso nach Slowenien und Kroatien⁹¹.

Ostösterreich ist im Volksschauspielwesen stark von Wiener Volkstheaterformen geprägt (die hier ausgeklammert bleiben), Burgenland bildet mit Westungarn eher eine eigene Einheit. Die Aufklärung Maria Theresias und der Josefinismus hat vor allem die Ausübung der performativen Riten, aber auch das Volksschauspiel in seinen komplexeren Formen beeinträchtigt. Die Situation, die sich in den Quellen widerspiegelt, bietet ein eher heterogenes Bild⁹². An heortologisch fixierten Darstellungsbräuchen lassen sich folgende Formen nachweisen: Pflanzen- und Grünverkleidungen zu Pfingsten und am Palmsonntag⁹³, Strohmaskierungen am Winterende⁹⁴, an Tiermasken Bock und Ziege⁹⁵ sowie die Bärin. Anthropomorphe Masken scheinen nur in früheren Jahrhunderten nachweisbar⁹⁶. Beim religiösen Volksschauspiel bildet die Donaumetropole freilich seit dem 15. Jh. das

83 L. Schmidt, *Die burgenländischen Sebastianispiele im Rahmen der barocken Sebastianiverehrung und der Volksschauspiele vom Hl. Sebastian*, Eisenstadt 1951 (Burgenländische Forschungen 16).

84 L. Kretzenbacher, *Santa Lucia und die Lutzelfrau*, München 1959 (Südosteuropäische Arbeiten 53).

85 L. Schmidt, »Vom österreichischen »Jedermann««, *Austria* 3 (Graz 1948) S. 61 ff., L. Kretzenbacher, »Die steirisch-kärntnerischen Prasser- und Hauptsündenspiele«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 1/50 (1947) S. 56 ff.

86 G. Graber, *Der Kärntner Totentanz, Komödie vom grimmigen Tod*, Wien 1924, L. Kretzenbacher, »Adams Testament und Tod. Apokalypse und Totentanz im lebendigen Volksschauspiel der Steiermark«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 54 (1958) S. 129 ff., ders., »Totentänze im Südosten«, *Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des ostdeutschen Kulturrates* 6 (München 1959), S. 125 ff.

87 Kretzenbacher, *Lebendiges Volksschauspiel*, op. cit., S. 342 ff.

88 A. Schlossar, *Deutsche Volksschauspiele. In Steiermark gesammelt*, Bd. 1–2, Halle 1891, Bd. II, S. 39 ff.

89 L. Kretzenbacher, »Magdalenenlegende und Volksschauspiel«, *Beiträge zur Volkskunde Tirols, Festschrift H. Wopfner*, Innsbruck 1948 (Schlern-Schriften 53), Teil II, S. 219 ff.

90 G. Graber, »Ein Kärntner Puppenspiel von Dr. Faust«, *Carinthia* I (1941) S. 462 ff., ders., *Ein Kärntner Spiel vom Doktor Faust. Nach einer Handschrift des Klosters St. Georgen am Längsee*, Graz 1943 (Kärntner Forschungen I/2)

91 K. Kumbatovič, »Die Barockkultur Mitteleuropas und die Ursprünge des slowenischen Theaters«, *Maske und Kothurn* 7 (1961) S. 248–273, P. v. Radics, »Älteste Geschichte des Laibacher Theaters«, *Blätter aus Krain* VIII (1863) Nr. 18, A. Trstenjak, *Slovensko gledališče*, Ljubljana 1892, S. 10 ff., N. Kuret, »Ljudsko gledališče pri Slove-nich«, *Slovenski Etnograf* XI (1958) S. 11 ff.

92 R. M. Prosl, *Zur Geschichte des Bühnenwesens in Nieder-Donau*, St. Pölten 1941, L. Schmidt, »Die Weihnachtsspiele Niederösterreichs«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. S. 7 (1935) S. 270 ff.

93 L. Teufelsbauer, *Das Jahresbrauchtum in Österreich. I. Niederösterreich*, Wien 1835, S. 68.

94 H. Vernaleken, *Mythen und Bräuche des deutschen Volkes in Österreich*, Wien 1859, S. 297.

95 Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, op. cit., S. 50 ff., R. Fuchs, »Landegger Volksbräuche«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 4/53 (1950) S. 168 ff.

96 L. Schmidt, »Das Wiener Maskenwesen des Mittelalters und der Renaissance«, *Jahrbuch der Gesellschaft für Theaterforschung* 1950/51, S. 22 ff.

Vorbild⁹⁷, die Wiener Passion⁹⁸ wird in niederösterreichischen Städten nachgeahmt⁹⁹. Hier sind auch noch Spuren von Spielen der Reformationszeit nachzuweisen: ein Paradeisspiel¹⁰⁰, Schwerttänze der Zünfte als Reste einstiger Karnevalsspiele¹⁰¹, Winterspiele¹⁰², Drei-Königs-Spiele¹⁰³, Hirtenspiele¹⁰⁴, jüngere Passionen¹⁰⁵, Weihnachts- und Krippenspiele¹⁰⁶ usw.

Burgenland bildet mit den deutschsprachigen Teilen West- und Nordwestungarns eine Einheit. Darstellende Brauchformen, Volksschauspiel und Volkstheater in diesem Bereich sind oft untersucht worden¹⁰⁷, auch in systematisch zusammenfassender Form¹⁰⁸. Die Konservativität der Sprachinseln im magyarischen Bereich hat das Interesse der Forschung angestachelt, da germanophone Populationen hier seit dem Mittelalter ansässig sind (ähnlich wie die Gottscheer in Slowenien)¹⁰⁹ bzw. zur Zeit der Religionskriege zugezogen und bildeten bis ins 20. Jh. hinein lebendige Enklaven älterer Kulturschichten, die in Mitteleuropa

-
- 97 H. Rupprich, »Das Wiener Schrifttum des ausgehenden Mittelalters«, *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* Bd. 229, 5. Abhandlung, Wien 1854, S. 135 ff., E. Hartl, *Das Drama des Mittelalters*, II, Leipzig 1937, S. 21 ff., 59 ff.
- 98 M. Capra, »Das Spiel der Ausführung Christi bei St. Stephan in Wien«, *Jahrbuch der Gesellschaft für Wiener Theaterforschung* 2 (1945/46), S. 116 ff., P. W. Stix/L. Chmel, *Die Wiener Passion. Die gotischen Passionstafeln des verbrannten Chorgestühls zu St. Stephan in Wien*, Wien 1950, A. R. v. Camesin, »Das Passionsspiel bei St. Stephan in Wien«, *Berichte und Mitteilungen des Altertums-Vereines zu Wien X* (1865) S. 327 ff.
- 99 L. Schmidt, »Volkstümliches Geistesleben der Stadt Krems im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation«, *Festschrift zum 950jährigen Stadtjubiläum von Krems an der Donau*, Krems 1948, S. 31 ff., ders., »Das Schauspielwesen Niederösterreichs im 16. Jahrhundert«, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 65 (1940) S. 50 ff.
- 100 L. Schmidt, »Ein St. Pöltner Paradeisspiel von 1547«, *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich* 27 (1938) S. 249 ff., ders., »Paradeisspiele in Wien um 1700«, *Nachrichtenblatt des Vereins für Geschichte der Stadt Wien* V/60 (1943) S. 1 ff.
- 101 A. Rothbauer, »Schwerttanz und Dreikönigsspiel in Langenlois«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2/51 (1948) S. 147, G. Gugitz, »Eine unbekannte Reifanzaufführung im alten Wien«, *Jahrbuch des österreichischen Volksliedwesens* 3 (1954) S. 80 ff.
- 102 J. Zehetner, »Das Sommer- und Winterspiel von Martinsberg«, *Das deutsche Volkslied* 38 (Wien 1936) S. 78 ff.
- 103 E. Zellwecker, »Klosterneuburger Dreikönigsspiel«, *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 8 (1906) S. 23.
- 104 L. Schmidt, *Alte Weihnachtsspiele, gesammelt in Niederösterreich*, Wien 1937, H. Heppner, »Hirtenspiel aus St. Ägyd am Neuwald«, *Das deutsche Volkslied* 8 (Wien 1906) S. 23, 57.
- 105 Schmidt, »Neuere Passionsspielforschung«, *op. cit.*
- 106 H. Moser, »Ein Weihnachtsspiel aus dem Schneeberggebiet«, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 16 (1912) S. 205 ff., R. Hauer, »Das Gmünder Weihnachtsspiel«, *Unsere Heimat* 5 (1932) S. 355 ff., E. K. Blümmel/G. Gugitz, *Alt-Wiener Krippenspiele*, Wien 1925, R. Zoder, *Das Traismaurer Krippenspiel*, Wien 1920, ders., »Das St. Pöltner Krippenspiel«, *Unsere Heimat* 2 (Wien 1930) S. 1 ff., L. Schmidt, »Untersuchungen zum St. Pöltner Krippenspiel«, *ibid.* 6 (Wien 1933) S. 319 ff.), 7 (1934) S. 343 ff.
- 107 L. Schmidt, *Fortschritte in der burgenländischen Volksschauspielforschung*, Wien 1980 (Mitteilungen des Institutes für Gegenwartsvolkskunde, Nr. 7).
- 108 L. Schmidt, *Das alte Volksschauspiel des Burgenlandes*, Wien 1980 (Theatergeschichte Österreichs, Bd. VIII, Burgenland, 1).
- 109 R. Wolfram, *Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee*, Wien 1980 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 19).

längst der Geschichte angehörten. Die Erforschung des deutschsprachigen Volkstheaters und Volksschauspiels in Westungarn und im Burgenland setzt schon im 19. Jh. ein¹¹⁰ und kommt nach dem 2. Weltkrieg zu ihrem systematisierenden Abschluß¹¹¹.

Karnevalsmaskierungen, z. T. heute noch anzutreffen¹¹² sind als Geschlechtswechselverkleidungen¹¹³ schon seit dem 16. Jh. quellenkundig¹¹⁴. Theriomorphe Dämonenverkleidungen der Zwölftenperiode von Weihnachten bis zum Dreikönigstag¹¹⁵ sind als *Bercht*¹¹⁶,

-
- 110 K. J. Schröer, *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern. Geschildert und mitgeteilt*, Wien ²1862, 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 Volkskundensforschung«, *Deutsch-Ungarische Heimatblätter* 3 (Budapest 1931) S. 319 ff., K. J. Schröer, *Das Weihnachtsspiel von Oberufer. Faust*, Leipzig 1860, W. Köppen, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Weihnachtsspiele*, Diss. Marburg 1893, R. Sztachovics, *Braut-Sprüche und Braut-Lieder auf dem Heideboden in Ungern*, Wien 1867, S. 261 ff.
- 111 K. M. Klier, *Allgemeine Bibliographie des Burgenlandes*, Teil 5: *Volkskunde*, Eisenstadt 1965, L. Schmidt, *Die Entdeckung des Burgenlandes im Biedermeier. Studien zur Geistesgeschichte und Volkskunde Ostösterreichs im 19. Jahrhundert*, Eisenstadt 1959 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland 25), S. 129 ff., K. Horak, *Burgenländische Volksschauspiele*, Wien/Leipzig 1940, L. Schmidt, »Das Volksschauspiel des Burgenlandes«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 41 (1936) S. 81 ff., 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 (Burgenländische Forschungen 17), K. M. Klier, *Das Blochziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südgrenze Österreichs*, Eisenstadt 1953 (Burgenländische Forschungen 22), L. Schmidt, *Die burgenländischen Sebastianispiele im Rahmen der barocken Sebastianiverehrung und der Volksschauspiele vom hl. Sebastian*, Eisenstadt 1951 (Burgenländische Forschungen 16).
- 112 B. Petrei, *Lebendiges Brauchtum im Burgenland*, Eisenstadt s. a., ders., »Die Burschenschaften im Burgenland«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 26/75 (1972) S. 73 ff., L. Schmidt, »Aus der Arbeit am Atlas der burgenländischen Volkskunde. Ein Arbeitsbericht«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 17/18 (Bonn 1967) S. 185 ff., J. Thiel, »Folklore« auf dem Bildschirm«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 21 (1972) S. 93 ff.
- 113 H. Scholze, *Der Geschlechtswechsel im Österreichischen Brauchtum*, Diss. Wien 1948.
- 114 J. Rittsteuer, *Die Klosterratsakten über das Burgenland*, Eisenstadt 1955 (Burgenländische Forschungen 30), L. Schmidt, *Beiträge zur Volkskunde des Burgenlandes in den Jahren 1955 bis 1971*, Eisenstadt 1975 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland 57), S. 42 ff., L. Schmidt, »Maskenwesen, Maskenbrauch, Maskenspiel. Neuere Maskenliteratur seit 1960«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/69 (Wien 1969) S. 103 ff., L. Schmidt, »Die Österreichische Maskenforschung 1930–1955«, ders., *Masken in Mitteleuropa, op. cit.*, S. 44 ff.
- 115 K. J. Schröer, »Beitrag zur deutschen Mythologie und Sittenkunde aus dem Volksleben der Deutschen in Ungarn«, *5. Jahresbericht der Öffentlichen Realschule der Königlichen Freistadt Pressburg*, Pressburg 1855, S. 29 ff., I. Thirring-Waisbecker, »Zur Volkskunde der Hienzen«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* 5 (Budapest 1895) S. 21.
- 116 V. Waschnitius, »Percht, Holda und verwandte Gestalten«, *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse*, Abhandlung 174, Wien 1913, E. Kranzmeyer, »Name und Gestalt der »Frau Bercht« im südostdeutschen Raum«, *Bayerische Hefte für Volkskunde* 12 (1940) H. 6, S. 55 ff., L. Schmidt, »Berchtengestalten im Burgenland. Mit einer Verbreitungskarte«, *Burgenländische Heimatblätter* 13 (Eisenstadt 1951) S. 129 ff., ders., »Zu den Berchtengestalten des Burgenlandes. Materialnachlese, Motivbeziehungen, Problemvorschau«, *ibid.* 14 (1952) S. 122 ff., 170 ff.

als Lutzelfrau¹¹⁷ oder Budelmutter¹¹⁸ bekannt, Krampusse gehen in der Vorweihnachtszeit um¹¹⁹. Komplexere Verkleidungsformen finden sich in der Faschingszeit bei den Maskenumzügen mit Liedern und Geschenken und Verkleidungstypen wie die Braut, die Alte und die Bärin¹²⁰. Früher wurden diese Maskenumzüge oft von Zigeunern durchgeführt¹²¹. Neben dem »Esel« (auch als vierbeiniges Umzugskamel) und seinem »Reiter«¹²² (bis nach Bulgarien¹²³ und Thrakien¹²⁴ im Hinterland von Istanbul nachgewiesen), das Blochziehen der Altjungfern, anderswo von Burschen oder als Teil der Hochzeitszeremonie¹²⁵ und als Osterunterhaltung¹²⁶. Dieser Brauch war auch in Mitteleuropa und Ungarn bekannt. Dort wurde er mit einem auf einem Rad sitzenden Puppenpaar kombiniert, das beim Schleifen des Rades zu »tanzen« begann¹²⁷. Bei den Umzugsbräuchen¹²⁸ sind die Sternsinger zu be-

- 117 A. Karasek-Langer, »Lucienglaube und -bräuche aus der Kremnitz-Probenner und Hochweiser Sprachinsel in der Slowakei«, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 4 (Prag 1931) S. 107 ff., L. Kretzenbacher, »Lutzelfrau und Pudelmutter. Ein Beitrag zur Sagenkunde des Burgenlandes«, *Burgenländische Heimatblätter* 13 (Eisenstadt 1951) S. 162 ff., L. Schmidt, »Lutscherl, Lutzelfrau und hl. Lucia«, *Volk und Heimat* 2 (Eisenstadt 1949) Nr. 1, S. 6 ff., F. Basch, »Deutscher Volksglaube in Ungarn«, *Deutsch-Ungarische Heimatblätter* 7 (Budapest 1937) S. 17, L. Kretzenbacher, *Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Osteuropas*, München 1959 (Südosteuropäische Arbeiten 53).
- 118 Kretzenbacher, »Lutzelfrau und Pudelmutter«, *op. cit.*, L. Schmidt, »Burgenländisches Brauchtum am Stefani-tag«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 23/72 (1969) S. 230 ff.
- 119 L. Schmidt, »Bartl und Krampus. Aus der Arbeit am Atlas der burgenländischen Volkskunde«, *Burgenländische Heimatblätter* 25 (Eisenstadt 1963) S. 113 ff.
- 120 L. Schmidt, »Bauernfasching im Burgenland«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 23/72 (1969) S. 132 ff., A. Herrmann, »Die Hienzen«, *Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild*, Bd. 4, *Ungarn*, Wien 1869, S. 398 ff., K. Kiraly, »Burgenländische Bräuche. 1. Faschingsbräuche aus Neumarkt im Tauchental«, *Burgenländische Heimatblätter* 7 (Eisenstadt 1938) S. 11, J. Art, »Faschingsbräuche aus Moschendorf. 1. Faschingsnaren gehen um«, *ibid.* 3 (1934) S. 8 ff., K. Kiraly, »Faschings- und Burschenbräuche in Schwendgraben«, *ibid.* 11 (1949) S. 64 ff.
- 121 L. Schmidt, *Die burgenländischen Sebastianispiele*, Eisenstadt 1951 (Burgenländische Forschungen 16) S. 61 ff.
- 122 L. Schmidt, »Der Eselsreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugsspiel und Maskenbrauch«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 3/52 (1949) S. 77–98.
- 123 M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, S. 8.
- 124 J. C. Lawson, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion*, Cambridge 1910, S. 193, 203, W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche*, Bd. 1–2, Helsinki 1937, S. 614 ff.
- 125 Klier, *Das Blochziehen*, *op. cit.*
- 126 R. Sinwel, »Der Brauch des Blochziehens am Aschermittwoch«, *Tiroler Heimatblätter* 5 (Innsbruck 1927) S. 241 ff., »Das »Blochziehen« in Steiermark. Ein deutscher Osterbrauch. Mitgeteilt von C. Michael«, *Gartenlaube*, Leipzig 1881, S. 300 ff.
- 127 A. Haberlandt, »Gegenwartsaufgaben und Probleme der deutsch-ungarischen Volksforschung. 1. Das Blochziehen«, *Neue Heimatblätter* 2 (Budapest 1937) S. 2 ff., A. Csávásy, »Das Blochziehen bei den Hienzen«, *Ethnographia* 33 (Budapest 1922) S. 91 ff., K. Viski, *Volksbrauch der Ungarn*, Budapest 1932, S. 34 ff., O. Bertram, »Das Radschleifen«, *Bayerisch-Südostdeutsche Hefte für Volkskunde* 1955, S. 176 ff.
- 128 K. Meuli, »Bettelumzüge in Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (Basel 1928) S. 1 ff.

achten¹²⁹, der Pfingstkönig mit Reiteragonen¹³⁰, die Verkleidungs- und Tanzgruppe mit dem Zweikampf von König und Räuber¹³¹, das Fahnschwingen¹³² usw.

Bei den religiösen Spielen¹³³ dominieren das Paradeisspiel¹³⁴, die Christgeburtsspiele¹³⁵,

-
- 129 E. Wieser, *Sternsingen in Österreich. Anband eines Fragebogens aus dem Jahre 1956*, Diss. Wien 1966, H. Welter, *Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum*, Diss. Greifswald 1933, H. Moser, »Zur Geschichte des Sternsingens«, *Bayerischer Heimatschutz* 31 (München 1935) S. 19 ff., K. M. Klier, »Sternsinger im Burgenland«, *Burgenländische Heimatblätter* 15 (Eisenstadt 1953) S. 57 ff., J. R. Bünker, »Die heiligen drei Könige. Ein Volksspiel aus der Ödenburger Gegend«, *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 1 (1895) S. 81 ff., J. Kurz, »Heiligendreikönigsglied in der Umgebung von Eisenstadt«, *Mitteilungen des burgenländischen Heimat- und Naturschutzvereines* 3/4 (Eisenstadt 1929/30) S. 59 ff., A. Harmuth, »Weihnachtsgebräuche um den Neusiedler See«, *Mitteilungen des burgenländischen Heimatschutzvereines* 1927, S. 4, 32 ff.
- 130 G. Gönczi, »A pünkösdi Köszöntések somogy megyében«, *Ethnographia Népelet* 40 (1927) S. 107 ff., L. Schmidt, »Der Martinisegen der burgenländischen Hirten«, *Burgenländische Heimatblätter* 17 (Eisenstadt 1955), S. 11 ff., J. Reichl, »Das Pfingstkönigreiten«, *Volk und Heimat* 3 (Eisenstadt 1950) Nr. 10, S. 5 ff., E. Vercerkova, »Vývolávání v jízde kralu na Uherskohradistkém dolnacku«, *Česky lid* 57 (Praha 1970) H. 5, S. 283 ff., J. Janko, *Ethnographie der Umwohner des Balatongestades*, Wien 1906, S. 492 ff.
- 131 A. Riedl, »Faschingsbrauch in Walkersdorf«, *Volk und Heimat* 5 (Eisenstadt 1952) Nr. 5, S. 8, Horak, *Volksschauspiele, op. cit.*, S. 505 ff.
- 132 J. Bauer, »Volksbrauch in Neckenmarkt. Das Fahnschwingen zu Fronleichnam«, *Burgenländische Vierteljahresshefte* 1 (1928) S. 88.
- 133 Vgl. vor allem Schmidt, *Deutsches Volksschauspiel, op. cit.*, S. 337 ff., ders., *Altes Volksschauspiel im Burgenland, op. cit.*, S. 179 ff.
- 134 K. J. Schröer, *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn*, Wien 1862, S. 123 ff., P. Simhandl, *Bühne, Kostüm und Requisit der Paradeisspiele*, Wien 1970, C. Klimke, »Das volkstümliche Paradeisspiel und seine mittelalterlichen Grundlagen«, *Germanistische Abhandlungen* 19 (Breslau 1902) S. 62 ff., A. Csatkai, »Beiträge zu einer Eisenstädter Theatergeschichte«, *Mitteilungen des burgenländischen Heimat- und Naturschutzvereines* 3 (Eisenstadt 1929) S. 15 ff., L. Schmidt, »Zur Paradeisspielverbreitung im Osten«, *Deutsch-Ungarische Heimatblätter* 5 (Budapest 1934) S. 150 ff., R. Hartmann, »Das Töttöser Adam- und Eva-Spiel«, *ibid.* 2 (1930) S. 314 ff., St. Strodl, »Narodni obradi u Srijemu«, *Glasnik zemalskog muzeja u Bosni i Hercegovini* 13 (Sarajevo 1901) S. 455 ff.
- 135 Schröer, *op. cit.*, Horak, *op. cit.*, S. 201 ff., Schmidt, *Formprobleme, op. cit.*, S. 67 ff., K. Benyofsky, *Die alten Pressburger Volksschauspiele*, Pressburg 1934, E. Hartl, »Zum Pamhagner Weihnachtsspiel«, *Festschrift M. Enzinger*, Innsbruck 1963 (Schlern-Schriften 104) S. 59 ff., M. Heinzel, *Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn*, Raab 1865.

besonders bekannt das von Oberufer¹³⁶, das Jüngste Gericht¹³⁷, das Spiel vom armen Lazarus¹³⁸, Sankt Sebastian¹³⁹ und in jüngerer Zeit die Passion, dem Text von Oberammergau nachgebildet¹⁴⁰. Daneben gibt es auch Reste von ehemaligen Karnevalsspielen, wie die Vorstellung von »Steffl von Neuhausen«¹⁴¹, das Spiel vom Schuster und vom Schneider¹⁴² usw.

Vergleichbar mit dem Volksschauspielwesen der Sprachinseln der Ungarndeutschen ist auch jenes anderen germanophoner Enklaven in Südosteuropa bis etwa zum Zweiten Weltkrieg, vor allem an den Donauufnern, in der Batschka, im Banat, dem Karpathenbogen, in Dobrudscha und Bessarabien (Gebiete also, die heute Ungarn, der Slowakei, Serbien, Rumänien und der Republik Moldau angehören), da es sich vorwiegend um Protestan-

- 136 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) S. 73 ff., H. Klein, *Das Oberuferer Paradeisspiel in ursprünglicher Gestalt*, Kassel 1928, ders., »Die Weisen des Oberuferer Christgeburtsspiels«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 9 (1960) S. 40 ff., L. Schmidt, »Der Oberuferer Spielkreis«, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 7 (1934) S. 145–157, ders., »Oberufer und die Volksschauspiellandschaft Burgenland«, *Güssinger Begegnung* 1975, Eisenstadt 1976, S. 67–80, Ch. Janssen, *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, H. Klein, »Die Oberuferer-Spiele«, *Karpathen-Jahrbuch* 9 (1958) S. 157–163, R. Netolitzky, »Die Weihnachtsspiele von Oberufer. Rückblick und Aufgabe«, *Südostdeutsche Vierteljahrsblätter* 8 (1959) S. 124–130, H. Klein, »Die Oberuferer Volksschauspiele und ihre Auswirkung«, *Karpathen-Jahrbuch* 13 (1962) S. 50–57.
- 137 Horak, *op. cit.*, S. 367 ff., D. Schüller/H. Thiel, »Die Komödie vom letzten Gericht« aus Apetlon/Burgenland. Bericht zu einer Tondokumentation des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 27 (1978) S. 72 ff.
- 138 Horak, *op. cit.*, S. 333 ff.
- 139 J. Höttinger, »Sebastianispiel aus Neuthak«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* 1 (Budapest 1897/98) S. 180 ff., J. Kodatsch, »Sebastianispiel«, *Mitteilungen des burgenländischen Heimat- und Naturschutzvereines* 4 (1930/31) S. 45, K. Kiraly, »Burgenländische Sebastianispiele«, *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 41 (1936) S. 81 ff., L. Schmidt, *Burgenländische Sebastianispiele*, *op. cit.*, ders. (ed.), *Le théâtre populaire Européen*, Paris 1965, S. 337–343.
- 140 *Passionsspiel »Die Leiden und die Auferstehung Jesu Christi« in 10 Aufzügen und 1 Schlussbild*, zusammengestellt nach dem Oberammergauer Passionsspieltext vom Spielleiter E. Unger, bearbeitet und verbessert von Msgr. J. Kodatsch, St. Margarethen 1946.
- 141 Joh. Bolte, »Kleine Beiträge zur Geschichte des Dramas«, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 32 (Berlin 1888) S. 20 ff., Horak, *op. cit.*, S. 439 ff., L. Schmidt, *Steffl von Neuhausen. Ein burgenländisches Fastnachtsspiel des 17. Jahrhunderts*, Horn 1949 (Burgenländische Forschungen 5), ders., »Zum »Steffl von Neuhausen««, *Burgenländische Heimatblätter* 12 (Wien 1950) S. 89 ff.
- 142 K. Benyofsky, *Die Oberuferer Weihnachtsspiele*, Pressburg 1934, S. 139 ff., L. Schmidt, »Nachkomödie und Streitgespräch«, *Bayerische Hefte für Volkskunde* 11 (München 1939) S. 25 ff.

ten handelt, die während der Religionskriege aus Mitteleuropa in diese Gebiete geflüchtet sind. Die bibliographische Erfassung dieses Bereichs gibt ein detailliertes Bild¹⁴³. Die heortologischen Bräuche und *rites de passage*¹⁴⁴ dieser Populationsschichten haben z. T. tiefgreifenden Wandlungen durchgemacht oder spiegeln Themen und Usancen wieder, die heute sonst kaum noch anzutreffen sind: die Pumpermetten am Gründonnerstag, die Auferstehungsprozession mit einer Holzfigur des Gekreuzigten und die »Marien« in Weiß verkleidet¹⁴⁵, die *rogationes*, Bittprozessionen und Flurumzüge im *triduum* vor Christi Himmelfahrt¹⁴⁶, die Vogelverkleidung des *Krauthinkl* zu Weihnachten¹⁴⁷ usw.

Die ungarische Volkskunde¹⁴⁸ hat sich systematisch mit dem Volksschauspielwesen befaßt und ihre *dromena* und *spettacoli* mit theatralischer Terminologie sachgerecht beschrieben¹⁴⁹. Das ungarische Volkstheater hat eine Schlüsselstelle inne zwischen Ost und West¹⁵⁰ und ist organisch verbunden mit der serbischen Minorität im Süden und mit dem

-
- 143 H. Moser, »Volksschauspiele im Auslandsdeutschum«, *Dichtung und Volkstum* 36 (Stuttgart 1934) S. 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 Türkei‹«, *Zeitschrift für Volkskunde* N. S. 1 (Berlin 1929) S. 165 ff., A. Karasek-Langer, »Die Erforschung des deutschen Volksschauspiels in Galizien«, *Schaffen und Schauen* 8 (Kattowitz 1932) S. 1 ff., G. Fischer-Wellenborn, *Das deutsche Volksschauspiel in den Volksgruppen des Innerkarpathischen Raumes*, Wien 1942, B. Schier, *Hirtenspiele im Karpatenraum*, Berlin-Dahlem 1943, L. Wohlstand, »Das Volksschauspiel im Hauerland«, *Karpaten-Jahrbuch* 7 (1956) S. 101–106, A. Karasek-Langer, »Die oberschwäbische Volksschauspiellandschaft. Entdeckung und Untergang«, *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1 (Salzburg 1954) S. 93 ff., ders., »Deutsche Herodes- und Schwertfechter-Spiele am Nordrand der Karpathen«, *ibid.* 5 (1959/60) S. 190 ff., ders., *Volksschauspiel und Volkstheater der Sudetendeutschen*, München 1960, A. Karasek, *Das deutsche Volksschauspiel in Galizien*, Salzburg 1960, A. Karasek/J. Lanz, *Das deutsche Volksschauspiel in der Bukowina*, 1971, A. Karasek/K. Horak, *Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien*, 1972, A. Karasek, *Das deutsche Volksschauspiel in der Schwäbischen Türkei*, Marburg 1974, A. E. Emeritzky, »Das Volksschauspiel Südosteuropas«, *Karpaten-Jahrbuch* 30 (1979) S. 123–146.
- 144 H. Winter, »Das Brauchtum im Lebenslauf der Dobrutscha-Deutschen. Tod«, *Jahrbuch der Dobrutscha-Deutschen* 1963, S. 122–127, L. Guszak, »Hochzeitsbräuche der Schwedler-Unterzips«, *Karpaten-Jahrbuch* 14 (1963) S. 87–96.
- 145 K. Kraushaar, *Sitten und Bräuche der Deutschen in Ungarn, Rumänien und Jugoslawien*, Baden bei Wein 1932.
- 146 Siehe Kap. 3 des vorliegenden Bandes.
- 147 J. Weidlein, »Jahrzeitbräuche in der mittleren Tolnau«, *Deutsch-ungarische Heimatblätter* 8 (1935) S. 56 ff.
- 148 H. Wislocki, *Aus dem Volksleben der Magyaren*, München 1893, K. Viski, *Volksbrauch in Ungarn*, Budapest 1932, G. Röheim, »Hungarian Calendar Customs«, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1926, S. 361–384, Th. Dömötör, »Masken in Ungarn«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 142 ff., G. Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963, Th. Dömötör, *Ungarische Volksbräuche*, Budapest 1972, N. A. Tahy, *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. 1989, I. Balassa/G. Ortutay, *Die ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982.
- 149 T. Kardos, »Adatok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez«, *Filológiai Közlöny* 4 (Budapest 1957) S. 210–232, 303–338, T. Kardos/Th. Dömötör, *Régi magyar drámai emlékek*, I–II, Budapest 1960, Dömötör, »Literature and Folklore«, *op. cit.*, Tahy, *op. cit.*
- 150 Th. Dömötör, »Ungarischer Volksglaube und ungarische Volksbräuche zwischen Ost und West«, *Europa et*

Balkanraum¹⁵¹. Nach fast zwei Jahrhunderten Türkenherrschaft kommen die komplexeren Formen im allgemeinen aus dem Westen. So gibt es Spuren einstigen Jesuitentheaters¹⁵², Weihnachtsumzüge mit Krippenspielen¹⁵³, Herodes und den bethlehemitischen Kindermord als Puppenspiel¹⁵⁴, hochentwickeltes Puppentheater im allgemeinen¹⁵⁵, Sternsingen und Drei-Königs-Spiel u. a. Östliche Einflüsse finden sich z. B. in Motiven der Neujahrslieder (*regelő*)¹⁵⁶, die die Geschichte vom Wunderhirsch erzählen¹⁵⁷ (ähnlich wie in den rumänischen Ansingeliedern zum Jahresbeginn)¹⁵⁸, Reste postulierter schamanischer Riten¹⁵⁹, südlawische Einflüsse wie der Regenritus der *dodola* mit Grünverkleidung und

Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungaria (Budapest 16.–20.X. 1963), Budapest 1963, S. 311–323, dies., »Történeti rétegek a magyar népi színjátszásban«, *Ethnographia* 68 (1957) S. 253–269, dies., »Die Entstehung der neuzeitlichen dramatischen Kunstgattung in Mittel- und Osteuropa«, *Maske und Kothurn* 12 (Wien 1966) S. 128–137, dies., »Les traces du théâtre hongrois au Moyen Age et l'époque de la Renaissance«, *Revue d'histoire du théâtre* 1970, S. 9–14.

- 151 Th. Dömötör, »Dodola and Slavonic Folk-Customs in County Baranya (Hungary)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1967) S. 404 ff.
- 152 Th. Dömötör, »Un Chapitre du théâtre baroque en Hongrie: Les Mystères. Le Baroque en Hongrie«, *Revue internationale* 8 (Montauban 1976) S. 123–131, F. Juharos, *A magyarországi jezsuita iskoladráma története*, Szeged 1933, Th. Dömötör, *A passiójáték*, Budapest 1937, G. Staud, »Schultheater in Ödenburg«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) S. 89–105, K. Bárdos, *Volksmusikartige Variierungstechnik in den ungarischen Passionen (15.–18. Jahrhundert)*, Budapest 1975.
- 153 F. Schram, »Három történelmi bethlehemes játék«, *Irodalom történeti Közlemények* 1964, S. 497–520, G. Ortutay, »Kérdőív bethlehemes játékok gyűjtéséhez«, *Ethnographia* 68 (1956) S. 91–98, J. Farago, *Bethlehemczök és Kantalog Pusztakamarason*, Kolozsvár 1947.
- 154 L. Vargyas, »Mimos elemek a magyar bethlehemes játékban«, *Antiquitas Hungarica*, Budapest 1948, S. 117 ff., L. Köldu, »Krippenspiel«, *Ethnographia* 69 (1968) S. 209–259, W. Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 73–96, bes. S. 92 ff.
- 155 R. Gragger, »Deutsche Puppenspiele aus Ungarn«, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 148 (Braunschweig 1925) S. 161–180, H. Belitska-Scholz, »Gaukler und Wanderpuppenspieler in Ungarn«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) S. 106–122, I. Balassa/G. Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München 1982, S. 699–702, zum Kunstpuppenspiel E. Szilágyi (ed.), *Das ungarische Puppentheater heute*, Budapest 1978.
- 156 Th. Dömötör, »Mythical elements in Hungarian midwinter quète-songs«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) S. 119–146, L. Vargyas, »Francia párhuzom regösénekeinkhez«, *Néprajzi Közlemények* 2 (1957) S. 1–10, Th. Dömötör, »Regelő-Monday (The First Monday after Epiphany)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1959) S. 1–25, I. Halmos, »Regösenekek«, *Ethnographia* 68 (1957) S. 492–503, G. Kerényi, »A regös ének magva«, *Memorial volume for Z. Kodály's 70th birthday*, Budapest 1953, S. 241–253, G. Sebestyén, *A regösök*, Budapest 1902, G. Barna, »Zur Frage der geographischen Verbreitung der Regös-Bräuche«, *Műveltség és Hagomány* 19 (1979) S. 161–174.
- 157 Th. Dömötör, »Les variantes hongroises des légendes médiévales du cerf«, *Littérature hongroise – littérature européenne*, Budapest 1964, S. 51–68. Vgl. ebenfalls St. Kyriakidis, »Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαίριος«, *Laographia* 6 (1917) S. 189–215.
- 158 O. Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1964, S. 98 ff.
- 159 J. Balázs, »A magyar samán reülete«, *Ethnographia* 65 (1954) S. 416–440, V. Dioszegi, *A sámánbit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest 1958.

Bittlitanei¹⁶⁰ oder die Verkleidungen am Tag der Hl. Lucia¹⁶¹. Im Zwölftenabschnitt sind Dämonenmasken und Umzüge mit *kalanda*-Liedern zu beobachten, die allerdings keinen religiösen Bezug mehr haben zur Christgeburt, sondern panegyrische Ansingelieder auf den Hausherrn, die Hausfrau usw. sind.

Der vorherrschende Maskentermin ist allerdings der Karneval. Zu den anthropomorphen Verkleidungstypen zählen die Frauenverkleidung durch Männer, die Braut und der Bräutigam, die Alte, die Schwangere, verschiedene Berufskategorien. Parodien von Begräbnissen und Hochzeiten werden gespielt¹⁶², die Scheinpflügung¹⁶³, das Begräbnis des Karnevals, der Wunderdoktor, der die Toten zum Leben erweckt usw.¹⁶⁴. In früheren Zeiten gab es auch einen Weiberfasching, ein Brauchkomplex, von dem noch Spuren im heutigen Rumänien erhalten sind, z. T. auch in den ehem. jugoslawischen Ländern, vor allem in Bulgarien und Griechenland (*babin den*, ημερὰ της μαμμής)¹⁶⁵. In Westungarn sind als Straf- und Schandbräuche das Blochziehen für die unverheirateten Mädchen¹⁶⁶ und der *charivari* für die zanksüchtigen Ehepaare anzutreffen¹⁶⁷. Die Karnevalsparodien beinhalten auch Zoten und deftige Predigten¹⁶⁸. Solche Parodien sind auch in den Spinnstuben an den langen Winterabenden geläufig, bei Hochzeiten, in der Ukraine auch bei der Totenwache¹⁶⁹, ähnlich wie früher in Rumänien¹⁷⁰. Bei den zoomorphen Verkleidungen¹⁷¹ domi-

160 Z. Ujváry, »Une coutume des Slavs du Sud: la »Dodola«, *Publicationes Instituti Philologiae Slavicae Debreceniensis* 38 (1963) S. 131–140.

161 Dömötör, »Mythical elements«, *op. cit.*, S. 123 ff., dies., *Naptari ünnepék*, *op. cit.*, S. 196–202, F. Dioszegi, »Luca napi kotyoló szövegek«, *Néprajzi Közlemények* VIII, 2/4 (1963) S. 1–360, Kretzenbacher, *Santa Lucia*, *op. cit.*, G. Róheim, »A Lucaszék«, *Adolókok a magyar néphítész* 2 (Budapest 1920) S. 29–227.

162 I. Ferenczi/Z. Ujváry, »Farsangi dramatikuss ...«, *Műveltség és Hagyomány* 4 (1962) S. 3–15, Z. Ujváry, »A temetést parodizáló színjá tékszerű szokások kérdéséhez«, *Szolnok Megyei Múzeumi Evkönyv* 1973, S. 221–230, ders., *A temetés paródiája*, Debrecen 1978.

163 Z. Kallás, »Hejgetes Moldvában«, *Néprajzi Közlemények* III/1–2 (1958) S. 40–50, Dömötör, »Mythical elements«, *op. cit.*, S. 139 ff.

164 Dömötör, »Masken in Ungarn«, *op. cit.*

165 N. Kuret, »Frauenbünde und maskierte Frau«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68/69 (1972/73) S. 334–347.

166 Th. Dömötör, »Das Blochziehen in Rábatótfalu 1968 – eine ungarische Variante eines interethnisch verbreiteten Faschingsbrauches«, *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volkskultur- und Sozialforschung*, Göttingen 1969, S. 385–392.

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

168 Th. Dömötör, »Népi színjátéktípusok«, *Műveltség és Hagyomány* 10 (1968) S. 161–174.

169 Z. Ujváry, »Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 20/69 (1966) S. 267–278.

170 O. Flegont, »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 3 (1964) S. 119–131.

171 Z. Ujváry, »Probleme der zoomorphen Dämonen in den ungarischen Agrarriten«, *Műveltség és Hagyomány* 15–16 (1972–74) S. 129 ff.

niert das Pferd¹⁷² (auch als Steckenpferd mit einem Roßkopf an einer Stange, die zwischen den Beinen gehalten wird, und einem Überwurf als »Rücken«, wie bei den Trancetänzern der *călușarii* in Rumänien)¹⁷³, darüberhinaus gibt es die Habergeiß¹⁷⁴ (als *turca*, ähnlich wie in Rumänien)¹⁷⁵, die Bärin (mit Stroh oder Fellen), den Storch (in Ostungarn)¹⁷⁶ und den Esel.

Am 12. März findet der Umzug des Hl. Gregor mit verkleideten Kindern und kurzen Spieldialogen statt¹⁷⁷. Am Palmsonntag wird der Winter vertrieben: Kinder kleiden eine Strohuppe in Frauenkleider, verbrennen sie oder werfen sie in den Fluß¹⁷⁸. Am Pfingstsonntag wird von den Dorfmadchen die Pfingstkönigin gewählt¹⁷⁹. In Dürrezeiten geht die *dodola* oder *perperuna* um: eine Waise oder ein Zigeunermädchen wird mit Zweigen und Blättern in Grün gekleidet, zieht von Haus zu Haus und singt das Regenbittlied, das sich direkt an Gott wendet; das Mädchen wird von Hausfrauen begossen, so daß der »Regen« von den Blättern auf die Erde tropft¹⁸⁰ (Abb. 23–25, 27).

Dramatische Ausgestaltung zeigen auch gewisse Phasen der traditionellen ungarischen Hochzeit¹⁸¹, besonders die Brautwerberdialoge, das Verstecken der Braut usw. Szenische Arrangements bzw. Formen zeremonieller Regieführung¹⁸² sind auch bei den Prozessionen

172 Z. Ujváry, »A ló az alföldi falvak dramatikus néps zokásaiban«, *Műveltség és Hagymány* 15–16 (1972–74) S. 299–340.

173 R. Wolfram, »Altersklassen und Männerbünde in Rumänien«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 64 (Wien 1934) S. 112–128. Dazu noch in der Folge.

174 Z. Ujváry, »Turkajársz az erdélyi és a magyarországi romanok körében«, *Népi kulturo – Népi társadalom* 7 (1973) S. 381–413.

175 Puchner, »Rogatsiengesellschaften«, *op. cit.*, vgl. Kap. 3.

176 Z. Ujváry/L. Ferenczi, »Farsangi dramatikus játékok Szatmar«, *Műveltség és Hagymány* 4 (1962).

177 Dömötör, »Masken in Ungarn«, *op. cit.*

178 Ähnlich auch in Bulgarien und Griechenland. I. Molnar, »Osterspiel im Morgengrauen«, *Néprajzi Közlemények* 7 (1962) S. 3–17.

179 Th. Dömötör, »Whitsun mummers in Hungary«, *Festschrift R. Wildhaber*, Basel/Bonn 1973, S. 197 ff.

180 Zur balkanweiten Verbreitung W. Puchner, »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchenreihe 10), S. 89–124 (mit der älteren Bibliographie).

181 A. Szendrey, »Die Vorbereitung der Hochzeit und der Abschluss des Ehevertrags bei den Ungarn«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1957) S. 371–434, J. Mango, »Hochzeitsbräuche der Placzen«, *ibid.* 19 (1970) S. 247–279, R. Žatko, »Svadba u Slovákov v Maďarsku«, *Národopisny Sbornik* 9 (Bratislava 1950) S. 172–197.

182 Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 86 ff. Zur Beschreibung der Zeremonie der traditionellen Hochzeit mit theatralischen Termini vgl. die einschlägige Bibliographie der slowenischen, kroatischen, rumänischen und griechischen Forschung. In Auswahl: M. V. Knežević, »Svadeni običaji kao obred i inscenacija«, *Zbornik kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Celju* 1965, Ljubljana 1968, S. 191–194, Z. Rajković, »Dramski momenti u svadbenim običajima«, *Mogućnosti* 32 (1985) S. 132–146 (auch in *Dani brvatskog kazališta*, Split 1985, S. 177–196), I. Meïtoiu, *Spectacol nunților*, București 1969, N. Dimitriou, *Λαογραφικά της Σάμου*, Bd. 1, Athen 1983, S. 392–421, M. G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Bd. 2, *Ήθη και έθιμα*, Athen 1986, S. 53–56. Im Bereich des dalmatinischen Küstenstreifens und Sloweniens gehen diese Hochzeitsspiele

zu beobachten, der Abholung der Braut, der Überführung ins Haus des Bräutigams usw. Im Zuge der Folklorisierung älterer Zeremoniee wird die traditionelle Hochzeit auch als Theatervorstellung bei Folklore-Festivals aufgeführt¹⁸³

Auch Rumänien bildet aufgrund seiner geographischen und historischen Position eine Art Brücke zwischen Ost und West. So sind z. B. im Bereich des Puppentheaters die ungarischen Bethlehem- und Krippenspiele auch im orthodoxen Rumänien anzutreffen, als *vicleim*¹⁸⁴, auf der anderen Seite aber zeigen sich diese ambulanten Puppentheatervorführungen phasenweise vom osmanischen Schattentheater beeinflusst¹⁸⁵. In manchen rumänischen Gebieten weist das Volksschauspielwesen an performativen Ritualen und professionellen Volkstheateraufführungen, z. T. auch heute noch, einen überdurchschnittlichen Reichtum an Formen auf¹⁸⁶. Für diese Formen hat sich die rumänische Theatergeschichtsschreibung schon früh interessiert¹⁸⁷ und heute verfügt die einschlägige Bibliographie über eine Reihe von monographischen Darstellungen¹⁸⁸.

Verkleidung und Holzmasken werden bei der Taufe gebraucht, am Hebammentag (8. Jänner)¹⁸⁹, bei der Hochzeit, aber auch bei der Totenwache, wo sich zwei Männer in ein »Pferd« verkleiden, auf dem die »Alte« reitet. Der Alte (*moș*) als Ahn führt das »Pferd« herum und versucht es zu verkaufen, doch der Preis fällt ständig, so daß es der Alte letztlich tötet. Es handelt sich eigentlich um eine Karnevalsnummer, die hier bei den Totenwachespielen auftaucht und derart möglicherweise mit dem Ahnenkult in Beziehung steht¹⁹⁰. Satirische Sze-

auf regelrechte Theateraufführungen in älterer Zeit zurück (vgl. N. Bonifačić-Rožin, »Svadbena igra ›Traženje ptice« kod Valsavora i danas«, *Narodno stvaralaštvo folklor* 1 (Beograd 1962) S. 27–31, ders., »Svadbena drama-tika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna umjetnost* 3, 1964/65, S. 38–74).

183 Dömötör, *Ungarische Volksbräuche*, op. cit., S. 86 ff.

184 L. Gitză, »Le théâtre roumain de marionettes«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 1964, S. 119–138, L. Nădejda, »Teatrul popular de păpuși in secolul al XIX-lea«, *Studii și cercetări de istoria artei* 7 (1960) no 1, S. 203–215.

185 N. Rădulescu, »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) S. 83–98, E. Popescu-Judet, »L'influence du spectacle populaire turc dans les Pays roumaines«, *Studia et acta orientalia* 5–6 (1967) S. 337–355. Vgl. jetzt W. Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, in: *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 97–132, bes. S. 103 ff.

186 H. B. Opreșan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1978) S. 178–201, M. Pop, *Obiceiuri tradiționale Românești*, București 1976.

187 Vgl. Anm. 21.

188 V. Adăscăliței, *Teatrul folcloric*, Iași 1969, H. B. Opreșan, *Jienii. Teatru popular haiduceșc*, București 1974, V. Adăscăliței/I. Ciubotaru, *Teatru folcloric din județul Iași*, Iași 1969, V. Adăscăliței, *Teatru folcloric din județele Bacău Neamț*, Bacău 1968, G. Vrabie, »Teatrul popular româneșc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 6 (1957) no 3–4, S. 485–562, M. Vulpescu, *Irozii, păpușile, teatrul țăranesc al vicleimului, caloiului și paparudele*, București 1941.

189 M. Zender, »Die Frauen machen im Februar das Wetter«, *Dona Ethnologica. Festschrift L. Kretzenbacher*, München 1973, S. 340–347.

190 O. Flegont, »The Moș in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* 3 (1966) S. 119–131.

nen neben Leichnam und Sarg werden von den *unchiașii* auch in der Moldau aufgeführt¹⁹¹, waren in Rumänien schon seit dem 17. Jh. verbreitet¹⁹² und sind in der Ukraine schon seit dem 16. Jh. nachweisbar¹⁹³. Der Alte erscheint auch in phallischer Form und ergeht sich in erotischen Handgreiflichkeiten mit der Alten (Abb. 21), eine satirische Anspielung auf die Verliebtheit der Jugend¹⁹⁴. Solche Szenen sind auch in Griechenland als Karnevalsnummer nachgewiesen. Eine andere archaische Darstellung der Fertilitätspromotion, in unzähligen Varianten und Variationen auf der Balkanhalbinsel bekannt, ist der *gogiu*, eine Szenenkonglomerat mit Scheinhochzeit, Tötung des Bräutigams und seiner Wiederbelebung, an dem 10–20 Maskierte teilnehmen¹⁹⁵. Ebenso finden sich Spuren der komplexen Vorstellung der *kuker* und *kalogeroi* aus dem thrakischen Raum unter dem Bezeichnung *cuci*¹⁹⁶.

Der Maskierungstypus des komischen Alten ist als Verkleidungsform auf der ganzen Balkanhalbinsel verbreitet: als *didi* oder *didici* in den ehem. jugoslawischen Ländern¹⁹⁷, als *babușar* und *kuker* in Bulgarien¹⁹⁸, als *kalogeros* in Thrakien¹⁹⁹, als *momogeros* im kleinasiatischen Pontus-Gebiet²⁰⁰ (Abb. 11) usw. In Rumänien erscheint der Alte meist zusammen mit der Ziege (*turcă, capră, brezaiă*)²⁰¹, die ihr Maul öffnen und die Umstehenden belästigen kann²⁰²; während des Umzugs²⁰³ kann sie auch als Hirsch erschei-

191 H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque, monographie sociologique*. Vol. II, *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939, S. 291–296.

192 Flegont, *op. cit.*

193 V. N. Vsevolod-Gherngross, *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1959, S. 29.

194 T. Gălușcă, »Mocanii – un joc dramatic al românilor di Dobrogea«, *Annarul Arhivei de folklor* 7 (1945) S. 12–34, V. Adăscăliței/C. Cireș, »Mocănașii«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* 15 (1970) S. 323–333.

195 M. Vulcănescu, »Gogiu un spectacol funerar«, *Revista di Etnografia și Folclor* 10 (1965) S. 613–625.

196 E. Popescu-Judet, »Pageant of 'cuci' at Shrovetide in Romania«, *Viltis* 28 (1970) no 6, S. 4–7, O. Flegont, *Istoria Teatrului în Romania*, vol. 1, București 1965, S. 63 ff., R. Vulcanescu, »Măștile cucilor«, *Studii și cercetări de istoria artei* 7 (1960) S. 159–167, H. B. Oprișan, »Njakolko bulgarski folklorni teatralni v rumünskija folklor«, *Bulgarski Folklor* 5/3 (1979) S. 53–59.

197 N. Bonifačić-Rožin, »Pokladne maskare u Konovlina«, *Narodna Umjetnost* 4 (1966) S. 153–173.

198 M. Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34 (Sofija 1920) S. 1–242, bes. S. 126 ff.

199 G. A. Megas, »Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κοσστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης«, *Laographia* 19 (1960/61) S. 472–534 (vgl. auch *ibid.* 20, 1962, S. 552–557).

200 Chr. Samouilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Theatro* 33 (Athen 1973) S. 36–40.

201 M. Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 162 ff., F. Nistor, *Măștile populare și jocurile cu maști din Maramureș*, Baie Mare 1973.

202 T. T. Burada, »Priveliști și datini strămoșești«, *Arhiva* 20 (Iași 1909) S. 289–306, G. Vrabie, *Folclorul. Obicet, principii, metodă, categorii*, București 1970, S. 526 ff., S. Alterescu, *Istoria teatrului în România*, vol. 1, București 1965, S. 42, 67 ff., V. Adăscăliței/H. Ciubotaru, »Date privind varedatea și raspindirea teatrului folcloric în județele Iași și Vau«, *Anarul de Lingvistică și Istorie literară* 19 (1968) S. 151–157.

203 V. Adăscăliței, »Jocul Cerbului în Moldova«, *Revista di Etnografia și Folclor* 1968, S. 421–433, T. Schmidt, »Turca în comitatul Hunedoarei«, *Transilvania* 5–6 (1869) S. 135–146.

nen²⁰⁴, »stirbt«²⁰⁵, wie das Umzugskamel in Thrakien, die *tzamala*²⁰⁶, wobei die Maske von ihrem Träger nach dem Umzug sorgfältig vernichtet wird²⁰⁷. Das Paar Alter-Habergeriß wird schon von Dimitrie Cantemir in der »Descriptio Moldaviae« beschrieben²⁰⁸, ein wenig später von einem Reisenden in der Walachei²⁰⁹. Der Hirschtanz ist auch in Edirne/Adrianopel im 17. Jh. quellenkundig²¹⁰, der Ziegentanz auch in Armenien im 19. Jh.²¹¹. In Rumänien ist auch der Bärenanzutreffen²¹² ebenso wie der *mečko horo* in Bulgarien²¹³, aber auch in Griechenland, wo der (verkleidete) Tanzbär zur Trommel des Bärenführers tanzt²¹⁴. Geimeinbalkanisch ist ebenso die Maskierung des »Arabers« (Mohrs, Schwarzen, Sarazenen), *arapul* im Rumänischen²¹⁵, *arapin* im Bulgarischen²¹⁶, *arap oyunu*²¹⁷ als Neujahrsverkleidung der Mohammedaner²¹⁸, aber selbst noch bei bulgarischen Populationen in den Tiefen Kleinasiens, in Anatolien²¹⁹.

204 D. Tacit, »DaŃinile Romănilor de Crăiun«, *Actele Soc. Transilvania* 41 (1910) S. 135–146, Buhociu, *Die rumänische Volkskultur*, *op. cit.*, S. 54 ff.

205 I. G. Pitiş, »Turca la Peşani«, *Revistă Noua* 6, 8–9 (1894) S. 344–346, M. Pop, »Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore«, *Festschrift W. Steinitz*, Berlin 1965, S. 314 ff.

206 K. Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον του Θρακικού και Λαογραφικού Θεσπρωτού* 26 (1961) S. 181–329, bes. S. 204 ff. Die *turca* erscheint in Rumänien auch als *cămelă* und *girafă* (M. Vulcanescu, *Măştile populare*, Bucureşti 1970, S. 55 ff.

207 O. Buhociu, *Le folklore roumain de printemps*, Paris 1957, S. 252.

208 Vgl. Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

209 A. del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*. III. *Riti de' Valachi*, Venezia 1718, S. 60.

210 Bombaci, »Rappresentazioni«, *op. cit.*, S. 189 ff.

211 S. Lisician, *Stariunje pljaski i teatroŃne predstavlenija armjanskogo narodna*, vol. I., Jerewan 1958, Abb. CXXXVII.

212 Vulcanescu, *Măştile populare*, *op. cit.*, S. 55 ff.

213 A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, Paris 1873, S. 138 ff.

214 Puchner, *Brauchtumerscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 208 ff.

215 G. Vrabie, »Teatrul popular romînesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI/3–4 (1957) S. 385–562, bes. S. 505 ff.

216 Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* I (1969) S. 129–142, bes. S. 133.

217 M. And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, S. 53 ff.

218 P. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) S. 83–88.

219 L. Kosswig, »Hochzeitsgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14 (1960/61) S. 240–250, bes. S. 246 ff.

Die Trägerstrukturen dieser performativen Riten sind meist organisierte Burschengruppen²²⁰, die *călușarii* genannt werden²²¹, in Transilvanien auch *junii*²²² oder *compagnia*²²³. Die Gruppe wählt einen Anführer, den *vătaf*, der absolute Befehlsgewalt ausübt²²⁴, singt an den heortologischen Festtagen²²⁵ die Ansinglieder der *colinda*²²⁶, organisiert Reiteragone am Festtag der Theophanie²²⁷, findet sich bei Hochzeiten ein²²⁸, ihre Mitglieder führen verschiedene

220 Buhociu, *Die Rumänische Volkskultur, op. cit.*, S. 44 ff., Wolfram, *Männerbund, op. cit.*, V. I. Farca, *The Falcons of Romania, the cultural collection of the Union & Leage*, Cleveland/Ohio 1966.

221 R. Vuia, »Originea jocului de călușarii«, *Dacoromania* 2 (1921/22) S. 215–254, Buhociu, »Folklore«, *op. cit.*, S. 173–271, T. Gherman, »Tovărășiile de Crăciun de feciorilor români din Ardeal«, *Annarul Arhivi de Folklore* 5 (1939) S. 57, H. B. Oprișan, *Călușarii*, București 1969, G. Focșa, »Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver«, *Zalmoxis* 3 (1940–42) S. 61–102, G. Kligman, *Căluș. Symbolic transformation in Romanian Ritual*, Chicago/London 1981, I. Aurel, »Călucienul sau Căluceriul«, I. Pop (ed.), *Legende povestiri și obiceiuri românești*, București 1973, E. Bernea, »Călușarii: Aspecte, origini, semnificații«, *Studii, referate și comunicări de la festivalul Călușului*, Slatina 1969, S. 17–28, A. Bucșan, »Contribuții la studiul jocurilor Călușagești«, *Revista de Etnografia și Folclor* 21 (1976) H. 3, E. Elefterescu, »Originea și istoricul jocului Călușarilor«, *Revista Șezatoarea* 18 (1992) S. 296–303, M. Eliade, »Notes on the Călușari«, *Journal of the Ancient Near-Eastern Society* 5 (1973) S. 115–122, A. Giurchescu, »Dansul în obiceiul Călușului«, *Studii, referate și comunicări de la festivalul Călușului*, Slatina 1969, S. 29–41, ders., »The Căluș«, *Balkan Arts/Traditions* 1 (1974) S. 25–29, G. Kligman, »From the Village to the Stage: Ritual Dance and Cancers«, *ibid.* III (1977) S. 32–36, P. Papahagi, »Călușerii sau arugiciarii«, *Graiul Brun* I (1906) S. 83–88, E. Petruțiu, »O ceată de Călușeri din cimpia transilvaniei«, *Anarul muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj 1971, S. 409–417, ders., »Forme tradiționale de organizare a tineretului: Călușarii (din materialele Arhivei de Folklor, Cluj-Napoca)«, *ibid.*, S. 263–273, M. Pop, »Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc«, *Despre medicină populară românească*, București 1970, S. 213–223, ders., »Călușul. Lectura unui text«, *Revista de Etnografia și Folclor* 20 (1975) S. 15–32, M. Pop et al., *Studii, referate și comunicări de la festivalul Călușului*, Slatina 1969, T. Speranția, *Miorița și Călușarii, urme de la Daci*, București 1914, G. Stoica, »Portul Călușarilor«, *Studii, referate și comunicări de la festivalul Călușului, op. cit.*, S. 53–55, G. Sulțeanu, »Rolul Muzicii și al muzicanților în desfășurarea călușului«, *ibid.*, S. 42–53, ders., »O interesantă manifestare a obiceiului Călușul de iarnă în zona dunăreană a regiunii Brăila«, *III. Internat. South-Eastern Conference 1974*, R. Vuia, »Originea jocului de Călușari«, *Studii de Etnografia și Folclor* 1975, S. 110–140 (engl. summary »The Romanian Hobby-Horse: The Călușari« S. 141–154), R. Vulcanescu, »The Călușari«, paper read at the *Romanian Studies Conference*, Auckland, New Zealand 1975.

222 I. Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, Cluj 1930, ders., »Novi contribuții la studiul junilor brașoveni«, *Anarul Muzeului Etnografie al Transilvania* 1962–64, S. 225–248, G. Pitiș, »Sărbătoarea junilor la Paști«, *Revista Nouă* 1899, S. 278–280, 299–303, ders., »Junii la Crăciun«, *Convorbiri Literare* 24 (1890) S. 1056–1063.

223 V. Adăscăliței, »Teatrul folcloric cu subiecte de război în Moldova«, *Limba și Literatură* 10 (1965) S. 328.

224 I. Chelcea, »Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre«, *Revista Fundatiei Regale* 5 (1942) S. 356–359.

225 Buhociu, *Die rumänische Volkskultur, op. cit.*, S. 54 ff.

226 A. Viciu, *Colinde din Ardeal*, București 1914, M. Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda*, Bucharest 1981.

227 A. D. Culea, *Datini și munca*, 1–2, București 1944, Bd. II, S. 818.

228 S. F. Marian, *Nunța la Români*, București 1890, S. 610 ff., E. Niculița-Voronica, *Studii în folclor*, vol. I, București 1908, S. 94.

»Gerichtsspiele« auf²²⁹, führen die magische Scheinpflüfung (*plugar, plugușor*) durch²³⁰, rufen Taufnamen von Neugeborenen aus²³¹ usw. Kinder formen sich zu Gruppen und singen die Christgeburts- und Neujahrslieder in den Häusern (*colinde* bedeutet, ähnlich wie die *kalanda* in Griechenland²³², sowohl den Umzug mit dem Ansingelied wie auch den Stock, mit dem an die Türen geschlagen wird und auf dem die geschenkten Kringel aufgefädelt werden)²³³. Die Thematik der Lieder ist vielen Fällen religiös, andere beziehen ihre Stoffe aus dem Jagdleben, z. B. Lieder über den Löwen, den Wunderhirsch, den Adler, den Delphin, den Stier usw.; es folgen die panegyrischen Loblieder auf die Familienmitglieder²³⁴. Der Terminus *kalanda* mit seinen Sekundärvariationen ist im orthodoxen Südosteuropa²³⁵ und bis zum Kaukasus hin geläufig²³⁶, was auf ein byzantinisches Fundament der Brauchhandlung hinweist²³⁷.

Kindergruppen geben auch die Vorstellung der »Eule« bei Totenwachespielen²³⁸, organisieren den Lazarusumzug (*colindă Lăzarelului*)²³⁹ mit seiner Frühlingssymbolik²⁴⁰, –

229 Marian, *Sărbătorile*, op. cit., Bd. III, S. 117–129, Culca, *Datini*, op. cit., Bd. I, S. 159 ff., N. Drăganu, »Cuvinte și Obiceiuri«, *Revista Filologică* 1 (1927) S. 104–116, T. Mirza/G. Petrescu, »Cintecul vergelului«, *Revista de Etnografia și Folclor* 1969, S. 137–149.

230 I. G. Pitiș, »Obiceie de-ale plugorilor din Țara Olului«, *Convorbiri Literare* 26 (1892) S. 177–182, I. C. Chițimia, *Folcloristi și folcloristica românească*, București 1968, S. 340.

231 G. Sbircea, »Obiceiuri, cintece și jocuri magice din comuna Toplita«, *Revista de Etnografia și Folclor* 1957, S. 158–166, I. Chelcea, »Obiceiuri in legătură cu viața omului în Pataș și Borlovenii vechi, Caraș«, *ibid.*, 1958, H. 3, S. 68 ff.

232 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, op. cit., S. 123 ff.

233 E. Moldoveanu-Nestor, »Date inedite privind practicile folclorice traditionale de Anal Nou în zona Buzău«, *Revista de Etnografia și Folclor* 1971, S. 307–325, Niculița-Voronca, *Studii în folclor*, op. cit., S. 27, P. Bogatyrev, *Actes Magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris 1929, S. 38 ff., C. Mohanu, »Obiceiul colindatului în țara Loviștei«, *Revista de Etnografia și Folclor* 1970, S. 217–230, 291–304, M. Kahane, »Obiceiul colindatului în satele Lupsa de sus (Strehaia, Oltania) și Bărbătești (Horezu, Argeș)«, *ibid.* 1965, S. 425 ff.

234 Buhociu, *Die rumänische Volkskultur*, op. cit., J.-K. Schuller, *Kolinda. Eine Studie über rumänische Weihnachtslieder*, Hermannstadt 1860, W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tag in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt 1866, G. D. Teodorescu, *Noțiune despre colinde române*, București 1899, C. Brăiloiu, *Colinde și cintece de stea*, București 1931, D. Dan, »Hailerii Doamne«, *Noua Revistă Română* 3 (1901) S. 85–91, A. Rosetti, *Colindele religioase în Români*, București 1920 (Analele Academiei Români. Memoriile Secției Literare).

235 S. Manginea, *Die Colinda. Ihr Ursprung, ihre astronomische und kalendarische Bedeutung*, Oravita 1891, P. Carman, *Substratul mitologic al Sărbătorilor de iarnă la Români și Slavi*, Iași 1931, ders., *Obrzed koledowiana u Slowian i u Romanów*, Kraków 1933.

236 R. Bleichsteiner, »Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 6/55 (1952), Kongressheft, S. 3–76, bes. S. 44, 76.

237 Vgl. Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

238 S. F. Marian, *Immormântarea la Români*, București 1892, S. 196 ff.

239 Buhociu, *Folklore*, op. cit., S. 20, 134, E. Moldoveanu-Nestor, »Quelques aspects sur le folklor traditionnel commun aux peuples roumain et yougoslave – Lazărul«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 10.–13. IX. 1967*, Beograd 1974, S. 355 ff.

240 N. Rădulescu, »Lăzar. O versiune românească a eroului vegetational«, *Revista de Etnografia și Folclor* 11 (1966) S. 319–339.

ganz wie im übrigen zentralen Balkanraum²⁴¹ und im Gegensatz zu den Lazarusbräuchen auf den Ägäis- und Mittelmeerinseln²⁴², singen die Marienklage am Karfreitag an den Gräbern²⁴³, führen zusammen mit den Mädchen das Scheinbegräbnis der Lehpuppen *caloianul*²⁴⁴ durch, bekannt auch in Bulgarien als *german* oder *skalojan*²⁴⁵, was dem griechischen *zafiris* oder *fouskodentri* entspricht.

Ein ausschließlicher Frauenbrauch ist der Pfingsttanz der *cărăbița*²⁴⁶ sowie die Trance-tänze der *rusalia* bei den Vlachen in Ostserbien²⁴⁷, die mit dem Pfingstfest der *rusalia* an den Gräbern (bei Aromunen²⁴⁸ und Griechen²⁴⁹) ebenso in Zusammenhang steht wie mit den gleichnamigen martialischen Mittwinterumzügen²⁵⁰, die wiederum der Institution der *călușarii* gleichkommen²⁵¹. Mädchen spielen eine ausschließliche Rolle bei verschiedenen

241 W. Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 32/81 (1978) S. 81–126, bes. S. 120 ff.

242 W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 32/81 (1978) S. 17–40.

243 B. D. Hașdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, 1–4, București 1887–98, Bd. 1, S. 237.

244 B. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași 1880, S. 28, I. A. Candrea, »Caloianul«, *Noua Revistă Română* 2 (1900) S. 94–96, M. Beza, *Paganism in roumanian folclor*, London 1928, S. 32–36, G. Ivănescu, »O influența bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. Caloianul«, *Folclor Literar* 1 (1967) S. 13–23, E. Fischer, »Paparuda und Scalojan«, *Globus* XCIII (1908) S. 14 ff.

245 Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 329.

246 Buhociu, *Folklore*, *op. cit.*, S. 259–265.

247 F. S. Krauss, »Rusalije«, *Am Urquell* 1 (1890) S. 145, G. A. Küppers, »Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland«, *Zeitschrift für Ethnologie* 76 (1954) S. 212–224, V. Jakovljević, »Preživeli obličji orgiastičkog vidu arhaičnih Rusaljskih obreda – Homoljske – Rusalje, Padalice«, *Etnološki pregleđ* 2 (Beograd 1960), L. Janković, »Rusalije«, *Glasnik etnografskog muzeja* 14 (Beograd 1934), M. Majzner, »Dubočke Rusalije«, *Godišnjica N. Čupica* 34 (Beograd 1971) S. 226–257, S. Zečević, »Predanja o rusaljski grobljima u Istočnoj Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo folklor* I (Beograd 1962), S. 235–243, G. Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago/London 1981, S. 63 ff., C. Călin, »Condica limbii românești«, *Revista de Etnografia și Folclor* 21 (1976) S. 89–107, bes. S. 98, M. Eliade, »Schamanismus bei den Rumänen?«, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln 1982, S. 201–214, bes. S. 209 ff., T. Georgevici, »Printre Români nostri. Note de călătorie«, ed. C. Constante, *Români din Timoc*, Bd. 3, București 1843, S. 25–147, bes. S. 97 ff., O. Buhociu, *Folklore roumain de Printemps*, Diss. Paris 1957, S. 262–264. Zu ähnlichen orgiastischen Tänzen vgl. V. Dioszégi, »Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1958, S. 97–135, bes. S. 124, J. Teutsch, »Der Boritzatanz der Csangö Magyaren in den Siebendörfern bei Kronstadt«, *Jahrbuch der Siebenbürgischen Karpathenvereins* 5 (1903) S. 23.

248 V. Lazar, *Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder*, Bukarest 1910, S. 171.

249 Z. B. D. Sakkas, *Κοινωνιογράφημα Μεγάρον*, Athen 1966, S. 173, A. Vlachou, »Μεγαροιά ήθη και έθιμα«, *Laographia* 18 (1959) S. 543 ff., P. Papachristodoulou, »Ο μήνας Μάης στα Φιλιατράς«, *Philiatra* 5 (1961) H. 19, S. 13–18.

250 Vgl. Kap. 2 und 3 des vorliegenden Bandes.

251 Vrabie, »Teatrul«, *op. cit.*, S. 521 ff., J. Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daciens*, Wien 1782, Bd. II, S. 407.

Frühlingstänzen²⁵², bei Erntebräuchen²⁵³ und dem Regenumzug der *paparudele*²⁵⁴ (Abb. 23).

Neben diesen im Festkalender datumsmäßig fixierten *dromena* gibt es auch Formen organisierten Volkstheaters mit geschriebenem Text, die vorwiegend im Zusammenhang mit den Neujahrsumzügen zur Aufführung kommen²⁵⁵. Diese Laienspiele stammen nicht von den fahrenden Theatertruppen in Bukarest und Iași am Ende der *epoca fanarioților* vor dem Ausbruch der Griechischen Revolution 1821²⁵⁶, sondern aus dem rumänischen Theater des Provinzrealismus im 19. Jh.²⁵⁷. Eine Ausnahme bildet das weihnachtliche Herodesspiel, 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 wird²⁵⁸. Die Volkstheateraufführung des »Jianu« stammt aus einem Theaterstück von 1885 mit einem Türkenkampftema aus den Freiheitskriegen des 19. Jh.²⁵⁹. 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 Spiel von »Buior«. 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« aufführen, eine Reihe von Liedern und Tänzen (auch ritueller Herkunft) um die zentralen Szenen der Vereinigung von

252 A. Bucșa, »Similitudes entre les danses populaires roumaines et balkaniques«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 2 (1964) S. 607–613, G. Martin, »Die balkanischen Beziehungen im ungarischen Mädchenreigen«, *Makedonski Folklor* 13 (1974) S. 71–76.

253 A. Miele, »Manifestari dramatice in cadrul sărbătorilor de iarnă pe cursul inferior al Crisului Negru«, *Zilele folkloreului bihoreau*, Oradea 1974, S. 165–177.

254 L. Stoica-Vasilescu, »Paparuda«, *Revista de Etnografia și Folclor* 15 (1970) S. 375–394. Zum Lied vgl. auch B. Bartók, *Rumanian folklore*, III, No 1228d, G. Vrabie, *Folclorul*, București 1970, S. 169. Im balkanischen Vergleich W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (1982) S. 97–125 (mit der gesamten einschlägigen Bibliographie).

255 Pop, »Bräuche«, *op. cit.*, S. 314 ff.

256 W. Puchner, »Hof-, Schul- und Nationaltheater der griechischen Aufklärung im europäischen Südosten«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) S. 235–262.

257 Opreșan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *op. cit.*, S. 178 ff.

258 W. Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., Wien/Köln/Weimar 2006 S. 73–96, bes. S. 82 ff.

259 G. Nadoceanu, »O ipoteză ascapra originii teatrului haiduceșc Jianii«, *Revista de Etnografia și Folclor* 10 (1965) S. 317–325, H. B. Opreșan, *Jienii. Teatru popular haiduceșc*, București 1974, C. A. Adăscăliței, »Teatru haiduceșc ›Gruia dui Novac‹«, *Revista de Etnografia și Folclor* 17 (1972) S. 481–490.

Siebenbürgen (Transilvanien), 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 traditionellen Weihnachtskalanda mit den Lobliedern und Dialogen über den Heroismus der Freiheitskämpfer singen. Solche schöpferische Synthesen von Brauch- und Ritualthemen²⁶⁰ 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.

Eine bedeutende morphologische Bandbreite weisen performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in den Ländern des ehem. Jugoslawiens auf, in Entsprechung der Vielfalt der Ethnien, politisch-historischer Einflußzonen und von Religionen und Konfessionen. Die heterogenen Formen sind schwer auf einen einheitlichen Nenner zu bringen und in einer allgemeinen Übersicht zu beschreiben²⁶¹. Dazu kommt die ungenügende Forschungssituation²⁶², etwa ganz im Gegensatz zur Erforschung der serbischen Heldenlieder²⁶³. Das Volkstheater Sloweniens und Kroatiens ist unter dem Einfluß von Mitteleuropa entstanden; dieser Einfluß reicht bis in die Verkleidungsformen und Maskierungstypen hinein, wie oben ausgeführt²⁶⁴. Darüberhinaus sind Reste von mittelalterlichem geistlichem Schauspiel erhalten, zusammen mit Spuren jesuitischer Theaterstätigkeit zur Zeit der Gegenreformation²⁶⁵. Am dalmatinischen Küstenstreifen ist auch der Einfluß Venedigs

260 Opiřan, »Das volkstümliche rumänische Theater«, *op. cit.*, S. 178 ff.

261 E. Schneeweis, *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935, M. Varga, *Volksbräuche in Jugoslawien*, Beograd 1966.

262 M. Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *Schweizer Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 203 ff., N. Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb 1963.

263 B. Bartók/B. Lord, *Serbo Croatian folk-song*, New York 1951 sowie seither eine Reihe von einschlägigen Textveröffentlichungen.

264 Vgl. weiters: J. Sašel, »Letece procesije ob Gosposzetskompolju«, *Slovenski Etnograf* 5 (1952) S. 143–149, K. Benc-Bašković, »Fastnachtsbräuche und Holzmasken im Zwischenmurgebiet«, *Narodna Umjetnost* 1 (1962) S. 81–91, Kuret, »Masken der Slowenen«, *op. cit.*, ders., »O nosivcih Slovenskih šemskih običajev«, *Slovenski Etnograf* 16–17 (1963/64) S. 167–178, St. Hranjec, »Usmena narodna drama na tlu Meždumurja«, *Zvonar/Hranec* (eds.), *Usmena narodna književnost na tlu Meždumurja*, Zrinski/Čakovec 1980, N. Kuret, »Maske u Slovenske Istri«, *Rad XVII kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije*, Poreč 1970, N. Bonifačić-Rožin, *Hrvatske narodne pjesme, priče iz Čićanije i kotara Buzet*, Zagreb 1952, *pass.*, ders., *Folklorna građa iz Slavonije I*, Zagreb 1957, *pass.*, K. Benc-Bašković, »Neki prokladni običaji drevene maske u Meždumurju«, *Narodna Umjetnost* 1 (1962), N. Bonifačić-Rožin, »Narodna drama i igre u Sinjskoj krajini«, *ibid.* 5–6 (1967/68), N. Kuret, »Koranti na Ptujском polju«, *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždin*, Varaždin 1957 usw.

265 N. Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, S. ff., 144 ff., 169 ff., J. Glaser, »Verske igre v Ruseh«, *Slawistische Revue* 4 (1950) S. 166–172, N. Kuret, »Trikralske igre in Koleda na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1951) S. 240–275, N. Batušić, *Pučki igrokazi 19. stoljeća*, Zagreb 1973, N. Bonifačić-Rožin, »Igre »trikralja« i »vertepi« kod jednog dijela stanovništva Hrvatske«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u*

spürbar, etwa bei den verschiedenen *giostra*-Formen (*halka*-Stechen in Zentralbosnien), ähnlich wie auf Kreta und den Jonischen Inseln (in Udine als Innovation bis heute)²⁶⁶, beim Waffentanz der *moreska* auf der Insel Korčula vor Dubrovnik²⁶⁷, was der *moresca*, *moris-dance* usw. im übrigen Europa entspricht und als Schlachtenballett ins Barocktheater seinen Einzug gehalten hat, bei Dialogszenen beim Hochzeitsschmaus in Dalmatien²⁶⁸, die Reste des Ragusäischen Renaissance- und Barocktheaters bilden²⁶⁹, wie auch kleine Karnevalsszenen²⁷⁰, die gleiche Herkunft haben (ganz wie das »Homilien«-Theater auf Heptanesos²⁷¹, das ebenfalls auf das kretische Theater des 17. Jh. rekurriert²⁷²), – alles volkstümliche Spielformen, die vorwiegend auf die Karnevalszeit beschränkt sind.

Doch das rituelle Brauchfundament ist von diesen komplexeren Spielformen keineswegs aufgesaugt: in Dubrovnik/Ragusa geht schon im 16. und 17. Jh. die Ziegenmaske der *turica*²⁷³ (Abb. 6) um (ähnlich wie in Rumänien, wahrscheinlich von vlachischen Wanderhirten transportiert)²⁷⁴. Neben den üblichen Zwölftenumzügen²⁷⁵ gehen hier auch die Glockenmänner

Prizrenu 10.–13. IX. 1967, Beograd 1974, S. 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 *betlejka* (J. M. Solokov, *Ruskii folklor*, Moskva 1941, S. 375). Zum kroatischen Sternsingen und dem Dreikönigsspiel vgl. außerdem I. Milčetić, »Koleda u Južnih Slavena«, *Zbornik za naroden život i običaji Južnih Slavena XXI/1*, S. 27 ff., N. Bonifačić-Rožin, *Hrvatske narodi običaji iz kotara Pazin*, Zagreb 1959, S. 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. Fancev, »Liturgijsko obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi«, *Narodna starina 10* (Zareb 1925).

266 Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

267 Vgl. Kap. 7.

268 M. Rešetar, »Der Hochzeitsschwank im ragusanischen Liederbuch vom Jahr 1507«, *Archiv für slavische Philologie 22* (1900) S. 613 ff., N. R. Rožin, »Svadbena dramatika u Dubrovačkom primorju«, *Narodna Umjetnost 3* (1964–65) S. 38–74.

269 F. K. Kumbatović, »Das Theater der Renaissance in Dalmatien«, *Maske und Kothurn 5* (1959) S. 60–73.

270 M. Patković, »Poklade starih Dubrovčana«, *Mladost 6* (1950) S. 752–756, N. Bonifačić-Rožin, »Folkloruv kazalište in južnom dijelu Hrvatskog zagorja«, *Narodna umjetnost 10* (1973) S. 217–258, N. R. Rožin, »Pokladne maskare konavlima«, *ibid.*, 5 (1966), S. 153–174, Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, op. cit.*, S. 133 ff.

271 W. Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 79* (1976) S. 232–242.

272 Vgl. nun W. Puchner, »Theaterwissenschaftliche Untersuchungen zu den Dramentexten des kretischen und heptanesischen Theaters (1590–1750)«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., Wien/Köln/Weimar 2007, S. 169–316 mit der gesamten älteren Bibliographie.

273 Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta, op. cit.*, S. 32.

274 M. Gyoni, »La Transhumance des Vlaques Balkaniques au moyen âge«, *Byzantinoslavica 12* (1951) S. 29–42.

275 V. Deželić/B. Sirola, *Koledge*, Zagreb 1936.

der *zvončari* um²⁷⁶ (mit dem gleichen Namen auch in Florina in Nordgriechenland)²⁷⁷, fertilitätspromovierende Agrarriten²⁷⁸ und Frühlingsbräuche sind nachzuweisen²⁷⁹. Im Fasching wird die Zigeunerhochzeit und Gericht gespielt²⁸⁰, der Karneval in Form einer Puppe verbrannt²⁸¹ usw. Zu Christi Himmelfahrt gehen in Slowenien die *kričari* um²⁸², Mädchen mit einem Umzugskreuz, zu Pfingsten die »Königinnen« der *kraljice*; in Slavonien werden die Umzugsmädchen von einem Fahnenträger (*bajraktar*) beschützt²⁸³. Besonderes Interesse darf das kroatische Puppentheater »Šante i Pante« beanspruchen²⁸⁴, wie der griechische *fasoulis* unter italienischem Einfluß²⁸⁵, ebenso wie die Nachricht, daß sich auch das osmanische Schatten-theater, zumindest spurenweise, im alten Ragusa des 18. Jh. nachweisen läßt²⁸⁶.

In den Kontinentalbereichen, wie dem vorwiegend muslimischen Gebiet von Hercegovosna, dem orthodoxen Serbien und dem albanisch durchsetzten Slawo-Makedonien ist das Bild der einschlägigen Sparten der Volkskultur vollkommen anders²⁸⁷. Das Kulturprofil des Zentralbalkans herrscht vor²⁸⁸: hier wird die an die beim Begräbnis Anwesenden verteilte Totenspeise *koljivo*²⁸⁹ nach dem griechischen *kollyba*²⁹⁰ genannt, der Glücksbrauch des *podariko* wird schon am 20. Dezember abgehalten: der erste in das Haus Eintretende schürt das Feuer auf²⁹¹ (ganz wie bei den griechischen *kaland*a-Umzügen zu

276 B. Sirola, »Zvončari mesopušni običaj u Kastavstini«, *Etnografska istraživanja i Grade*, Zagreb 1934, S. 15 ff., I. Jarda, »Kastavstina«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 39 (Zagreb 1957) S. 52–58, ders., »Zostovski zvončari«, *Rijecka revija* 3 (1954) S. 16–18, Schmidt, *Deutsches Volksschauspiel*, *op. cit.*, S. 341, Bonifačić-Rožin, *Narodne drame*, *op. cit.*, 67 ff., ders., »Govor maškara zvončara iz Kastavštine i okolice«, *18. Zbornik kongresa jugoslovenskih folkloristov Bovec 1971*, Ljubljana 1973, S. 304–309.

277 K. Karapatakis, *To Δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, S. 224 ff.

278 M. Vasić, »Dionisos i naš folklor«, *Glasnik* 214 (1954) S. 129–164.

279 I. Jelinović, »Prolječni običaji u Dobrinju (Krk)«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 33 (1949) S. 141–146.

280 Bonifačić-Rožin, *Narodne drame*, *op. cit.*, S. 81 ff., 86 ff.

281 Bonifačić-Rožin, »Pokladne«, *op. cit.*, S. 173 ff., jetzt I. Lozica, *Hrvatski karneval*, Zagreb 1997.

282 Kuret, »Frauenbünde«, *op. cit.*, S. 341.

283 Kuret, »Frauenbünde«, *op. cit.*, S. 342 ff., J. Lovretić, »Kraličari ili Kraljice«, *Zbornik za narodni život i običaji* 2 (Zagreb 1897), B. Gušić, *Ljelje – Kraljice kao historijski spomenik*, Zagreb 1967.

284 W. Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Puppenspiel«, *op. cit.*, S. 84 ff. mit der gesamten Bibliographie.

285 W. Puchner, *Fasulis. Griechisches Puppentheater italienischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Bochum, Deutsches Institut für Puppenspiel 1978 (Puppenspielkundliche Quellen und Forschungen Nr. 2).

286 Batašić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, *op. cit.*, S. 155.

287 Vgl. Gavazzi, »Kulturzonen«, *op. cit.*

288 Dazu auch W. Puchner, »Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου«, *Πρακτικά του Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου (Ιωάννινα, 10–12 Οκτωβρίου 1979)*, Thessaloniki 1983, S. 225–273.

289 Schneeweis, *op. cit.*, S. 152.

290 Zur Beziehung mit der antiken *panspermia* vgl. K. A. Romaios, *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 289.

291 Schneeweis, *op. cit.*, S. 153.

Weihnachten und Neujahr)²⁹², man glaubt an die schädlich-dümmlichen Zwölfendämonen der *karakondžule* (die *kalikantzaro*i des griechischen Volksglaubens)²⁹³, die vom Feuer des Christblocks abgewehrt werden²⁹⁴, man hält den Schwalbenumzug am Märzanfang ab²⁹⁵ (Abb. 17) und die Lazarusmädchen singen am *sabbato ante palmas* die Lazaruslieder²⁹⁶, zu Ostern werden Feuer entfacht, zu Pfingsten die *ruselje* (*rusalia*) gefeiert²⁹⁷, am 24. Juni führen die Mädchen den *klidonas*-Orakelbrauch durch²⁹⁸. Wie überall im Zentralbalkan findet man die Zwölften- und Faschingsverkleidungen²⁹⁹ mit Lumpenkostümen, Gesichtsschwärzung (Abb. 9, 10), Geschlechtswechselverkleidungen³⁰⁰, deftigen Hochzeitsparodien, die Scheinpflügung, das Umzugskamel (*džamalari* im Raum Skoplje, dasselbe in Thrakien)³⁰¹, den verkleideten Tanzbär mit dem Bärenführer (z. B. in Kosovo

292 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 100 ff.

293 L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968, D. Burkhardt, »Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan«, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des 1. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia 1966*, München 1968, S. 24 ff., Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971) S. 217–249. Die umfangreichste Materialsammlung nun bei E. Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρόδω). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaro, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450.

294 Mannhardt, *op. cit.*, Bd. I, S. 236 ff.

295 Schneewis, *op. cit.*, S. 178.

296 B. Prvulović, »Lazarice u Gornjem Zablanju«, *Gradina* 2 (Niš 1967) S. 59–63, D. M. Đorđević, »Lazarice u Leskovačkoj Moravi«, *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelasnici 1966 i u Puli 1952*, Zagreb 1959, S. 117–124., J. Lazarović-Golemović, »Lazarice u Prizrenskom Podgoru«, *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauka* 2–3 (1953/54, Beograd 1957) S. 557–563, M. Antonov, »Lazare-praznika na proletta i svetjata v Ochrid i Struga«, *Ustrem* 2 (1925) S. 33, D. Melenko, »Lazarskite pesni od s. Velgošti Ochridsko«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) S. 167–169, A. Popvasileva, »Lazarskite pesni vo Kostursko Popolje (Egejska Makedonija)«, *ibid.* 1 (1968) S. 155–166. Vgl. auch die Studien im Band *Makedonski Folklor* VI/6 (1973).

297 Vgl. die Bibliographie in Anm. 247.

298 Schneewis, *op. cit.*, S. 190.

299 T. R. Đorđević, *Srpske narodne igre*, Beograd 1907, L. Janković, »Igranje pod maskama u Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo folklor* 2 (Beograd 1963) S. 401–407.

300 Gavazzi, »Maskenwesen«, *op. cit.*, S. 185 ff. Z. B. als Frauen des Hasan Aga (Ž. Ilić, »Narodna Balada »Hasanaginica« o dramskom stvaralaštvu«, *21 kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavija Čapljina 17.–21. 9. 1974*, Sarajevo 1976, S. 373–386). Auch »Tote« werden dargestellt (M. Obradović, »Mrtvac u nekim društvenim igrata na području bosne i hercegovine«, *Rad XI-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*, Zagreb 1966, S. 83–91). Zu mimetischen Tänzen im gleichen Raum vgl. J. Dopuda, »Prenošenja i uticaji narodnih igara iz drugih područja na igre teritorije Bosne i Hercegovine«, *18. Zbornik kongresa jugoslovenskih folkloristov, Borovci 1971*, Ljubljana 1973, S. 162–169. Solche Tänze finden auch bei der Totenwache statt (S. Zečević, »Igre našog posmrtnog rituala«, *Rad XI-og kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*, Zagreb 1966, S. 375–383. vgl. allgemein auch L. Janković/D. Janković, »Igranje pod maskama u Srbiji«, *Narodno stvaralaštvo folklor* 2 (Beograd 1963) S. 401–407.

301 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 206 ff.

Polje)³⁰², spielt man den Alten und die Alte (Abb. 21), die »Braut« usw. (dasselbe bei den albanischen Minderheiten in Slawo-Makedonien)³⁰³. Zu Weihnachten gehen die *koledari* um³⁰⁴, zu Neujahr die *sirovari* (*survakari* in Nordgriechenland)³⁰⁵. Wie überall in den zentralen Zonen des Balkanraums wie auch in Kleinasien bildet eine zentrale Verkleidungsgestalt der theriomorphe »Araber«³⁰⁶. In Dürrezeiten geht das Regenmädchen, *dodole* oder *propruše* um³⁰⁷ (Abb. 24), Frauen und Mädchen formen eine Lehmuppe mit betonten Geschlechtsteilen, begraben und beweinen sie³⁰⁸.

Die albanische Volkskultur war dem Zugriff der internationalen vergleichenden Forschung bis vor kurzem noch weniger zugänglich³⁰⁹. Aus älteren Studien³¹⁰ und Arbeiten über die nordepirotischen griechischen Minderheiten in Südalbanien³¹¹ ist zu entnehmen, daß auf dem zu untersuchenden Kultursektor keine gravierenden Unterschiede zu dem zentralbalkanischen Kulturprofil bestanden haben dürften: die gleichen performativen Jahreslaufriten sind nachzuweisen, wie der Umzug zur Schlangenvertreibung im Frühling³¹², der Schlag mit dem Palmzweig³¹³, das Verbrennen des Christblock während der Zwölften³¹⁴, der wilde Burschenumzug des Lazarus mit Waffen und theriomorphen Verkleidungen ganz wie in der Epirus³¹⁵, der Regenbittgang des grünverkleideten Mädchens,

302 *Ibid.*, S. 209 ff.

303 C. G. Grossmith, »The Cultural Ecology of Albanians extended family households in Yugoslav Macedonia«, *Communal Families in the Balkans*, Essays by Philip E. Mosely and Essays in His Honour, ed. by R. F. Byrnes, London 1976, S. 232–243.

304 Zu Morphologie und Typologie vgl. Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

305 Puchner, *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 124 ff.

306 Vgl. die Bibliographie in Anm. 215–219.

307 Kuret, »Frauenbünde«, *op. cit.*, S. 346 ff., V. Čulinović-Konstantinović, »Dodole i propruše«, *Narodna Umjetnost* 5 (1963) S. 73–96. Mit der gesamten Spezialbibliographie nun W. Puchner, »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 89–125, bes. S. 92–109. In Vinkroci 1979 auch als Folkloretheater-Aufführung (F. A. Dubinskas, »Ritual on stage: Folklore Performance as Symbolic Action«, *Narodna Umjetnost*, special issue, *Folklore and Oral Communication*, Zagreb 1981, S. 93–106).

308 Mit der gesamten Bibliographie W. Puchner, »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) S. 229–244.

309 Vgl. nun das materialreich gearbeitete und mit reichlicher Bibliographie versehene Lexikon von R. Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, London 2001.

310 J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, Heft I–III, Jena 1854.

311 G. Lillis, *Βορειοηπειρωτικές σελίδες. Η Λιόντζη*, Athen 1947, A. Ch. Mammopoulos, *Ήπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, 2 Bde., Athen 1964.

312 Hahn, *op. cit.*, Bd. I, S. 155 (mit mimetischen Tänzen, Therapiefunktion und satirischen Darstellungsnummern *ibid.*, S. 219)

313 Hahn, *op. cit.*, Bd. I, S. 155.

314 Mannhardt, *op. cit.*, Bd. I, S. 226 ff.

315 Hahn, *op. cit.*, Bd. I, S. 156.

hier *dodola* oder *perperima* genannt³¹⁶. Selbst Formen von Puppentheater sind nachgewiesen³¹⁷.

Ein ähnliches Kulturprofil wie der nordgriechische Raum weist auch Bulgarien auf³¹⁸. Bei den performativen Riten des Festkalenders sind die Ähnlichkeiten schlagend³¹⁹, sowohl die Feuerläufer der *nestinari* (im Griechischen *anastenaria*) wie auch das Brauchzeremoniell um den *kuker* und den *kalogeros* am Käsemontag der Faschingszeit sind gemeinsame Bräuche³²⁰ (Abb. 12), die aus dem türkenzeitlichen Thrakien mit vielfach gemischter Population stammen³²¹. Der Feuertanz der *anastenaria* mit der Ikone des Hl. Konstantins und der Hl. Helena an ihrem Festtag im Mai ist in Griechisch-Ostmakedonien nach dem Bevölkerungsaustausch in der Folge der Balkankriege und des Ersten Weltkriegs wieder aufgenommen worden³²² (Abb. 15), während der Brauchkomplex auf bulgarischem Boden heute zurückgegangen ist. Das komplexe Karnevalszeremoniell des *kalogeros*³²³, von Archäologen noch im türkenzeitlichen Thrakien entdeckt³²⁴ und in vielen Ursprungstheorien des antiken Dramas verwendet³²⁵, hatte ein andere Schicksal. Die alten thrakischen Karnevalsbräuche sind in Griechenland in ihrer traditionellen Form wiederaufgenommen worden, als *kalogeros*, *kukeros*, *köpek-bey* oder *Bey*³²⁶, während die *kuker* in Bulgarien in ihrer Verkleidungsform deutlich Folklorisierungs- und Ästhetisierungsprozessen unterlegen sind.

Doch auch auf dem Gebiet der Jahreslaufbräuche gibt es bedeutende Analogien zwischen Bulgarien und Nordgriechenland: zu Weihnachten gehen die *koledari*³²⁷ oder

316 M. Tirtja, »Les cultes de l'agriculture et le élevage chez le peuple albanais«, *Ethnographie Albanaise* 9 (1979) S. 201 ff., bes. S. 202 f., Š. Plana, »Kalendarski pesni kaj Albancite«, *Albanoloska istraživanja* II, Priština 1965, S. 284 ff.

317 S. Vaqari, »Teatri i kukllave ne«, *Nëndori* 2 (1955) H. 11, S. 139–145.

318 M. Arnaudov, *Bulgarische Festbräuche*, Leipzig 1917 (Bulgarische Bibliothek 4), Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, ders., *Etnografija na Bülgarija*, Sofija 1974, A. Nicoloff, *Bulgarian Folklore*, Ohio 1975.

319 Chr. Vakarelski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) S. 121–142, R. Angelova, »Les masques populaires bulgares«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 226 ff., W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein*, Bd. 1–2, Helsinki 1937 (FFC 118, 119) Bd. II, S. 426 ff., 768 ff., St. Genčev, »Bulgarian Folk Customs with Theatrical Elements«, *The Folk Art of Bulgaria. Papers Presented at a Symposium*, Pittsburgh, Pennsylvania 1976, S. 111–126.

320 W. Puchner, »Beiträge zum thakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kaloger/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 17 (1981) S. 47–75.

321 Kap. 5 und 6 des vorliegenden Bandes.

322 Vgl. Kap. 6 mit der einschlägigen Bibliographie.

323 Vgl. Kap. 5 mit der älteren Bibliographie.

324 R. M. Dawkins, »The modern Carnival of Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 16 (1906) S. 191–206.

325 W. Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (1985) S. 107–122.

326 Vgl. Kap. 5 mit der einschlägigen Bibliographie.

327 Arnaudoff, *Bulgarische Festbräuche*, op. cit., S. 7 ff., Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, op. cit., S. 314 ff.

*vasiličari*³²⁸ um, auch *starci* (die Alten)³²⁹ oder *eška*³³⁰ genannt, theriomorphe Maskierungen in wilden Männer- und Burschenumzügen, die die *kalanda* der Mittwinterfeste singen. Zu Neujahr gehen die Kinder also *survaknici* von Haus zu Haus und schlagen die Leute für Gesundheit und Robustheit mit einem Kornelkirschzweig auf den Rücken³³¹. Die gesamten Zwölften ziehen die *rusalia* umher³³², ähnlich wie in Nordgriechenland die *rugatsia*³³³, bewaffnete Burschengruppen, die von Haus zu Haus ziehen, die Festlieder singen und Geld für wohltätige Zwecke einheben.

Bemerkenswert sind in Südbulgarien die zahlreichen Verbote und Regelungen, die diese Gruppe betreffen: es besteht absolute Gehorsamspflicht gegenüber dem Anführer, keiner der Gruppe darf das Kreuz schlagen oder beten, ja nicht einmal grüßen. In einigen Fällen ist es auch untersagt zu sprechen. Begegnen einander zwei solcher Gruppen, muß die eine zurückweichen, sonst kommt es zum Kampf mit Waffen; dabei scheint es in früheren Zeiten oft Tote gegeben zu haben, wie die *toponymica* beweisen³³⁴. Die Gefallenen bei solchen Zweikämpfen werden ohne kirchliches Begräbnis an Ort und Stelle verscharrt, ein Brauch, der auch aus Nordgriechenland bekannt ist³³⁵. Die Verkleidungstypen gleichen den Karnevalsmaskierungen: Braut, Bräutigam, Alter, Alte, Arzt, Bärin, Kamel (*džamal*), Zigeuner usw. Auch die Scheinpflüfung wird durchgeführt, die Hochzeitsparodie, die Ermordung des Bräutigams, die Auferstehung des Toten usw.

Am 8. Jänner ist der Tag von *babin den* (türk. *babin gün*)³³⁶, der Hebammentag³³⁷, das Frauenfest zu Ehren der Hebamme (»Weiberfastnacht«). Am »Reinen Montag« (Ende des Karnevals) werden streunende Hunde auf einer rotierenden Schleuder gefoltert³³⁸, eine Prozedur, an der sie manchmal zugrundegehen; diese rituelle Tierquälerei ist sporadisch auch in Griechenland nachzuweisen³³⁹. Ebenso wird am Märzanfang der Schwalbenumzug mit einer drehbaren oder nickenden Holzschwalbe vorgenommen und das entspre-

328 Arnaudoff, *Bulgarische Festbräuche*, *op. cit.*, S. 30ff.

329 V. Skordelis, »Ανάλεκτά τινά περί της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Pandora* 1861, 11, H. 259, S. 447–453, bes. S. 450ff., Zl. Mitrovska, »Starci' i »Džamali' v šest sela na Plovdivski okrüg«, *Izvestija na muzeite ot Južna Bŭlgaria* 5 (1979) S. 179–203.

330 Arnaudoff, *op. cit.*, S. 30ff.

331 Nicoloff, *op. cit.*, S. 20ff., Vakarelski, *op. cit.*, S. 317ff., Skordelis, *op. cit.*, S. 450, R. Urumova, »Njakoi zimni običaj s müžki obreden personaž pri erkečanite«, *Izvestija na muzeite na Jugoistočna Bŭlgarija* 5 (1982) S. 133–143.

332 Vgl. Kap. 2 des vorliegenden Bandes.

333 Vgl. Kap. 3.

334 Arnaudoff, *op. cit.*, S. 30ff.

335 Vgl. Kap. 3.

336 Skordelis, *op. cit.*, S. 450ff.

337 G. A. Megas, »Εθίμα της ημέρας της μαμμής«, *Laographia* 25 (1967) S. 534–556.

338 Vakarelski, *op. cit.*, S. 320ff.

339 Vgl. W. Puchner, »Hündisches aus griechischer Tradition«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXVI/95 (1992) S. 495–510.

chende Frühlingslied gesungen³⁴⁰. Zum selben Zeitpunkt tragen die Kinder den rote Fäden der *martenica* (März) am Handgelenk³⁴¹. Elaborierte Zeremonielle mit Lied und Tanz bilden die Lazarusmädchen, *lazaruvane*, die am *lazarov den*, dem *sabbato ante palmas*, von Haus zu Haus gehen³⁴²; die bulgarischen Lazaruslieder haben jedoch keinen Bezug zu den biblischen Ereignissen in Bethanien, der Erweckung des *amicus Christi*, sondern sind Frühlings-, Hochzeits- oder Liebeslieder³⁴³. Als Frühlingsbrauch der Mädchen hat sich hier der pagane Charakter des Umzugs, trotz der christlichen Nomenklatur, erhalten.

Am Festtag des Hl. Johannes (24. Juni) wird die *kalinica* der Mädchen durchgeführt, ein Orakelbrauch wie der *klidonas*³⁴⁴. In Dürreperioden im Spätfrühling und Frühsommer geht die *dodola* oder *peperuda* von Haus zu Haus und wird mit Wasser begossen (Abb. 25). Als Regenzauber wird von Frauen und Mädchen auch eine phallische Lehmfigur geformt (*german, skalojan*), beweint und begraben³⁴⁵. Ähnliche Scheinbegräbnisse von Puppenidolen durch Frauen und Mädchen, manchmal mit elaborierten Lamentationen, finden sich auch im griechischen Raum, als *zafirris* in Epirus³⁴⁶, *fouskodentri* in der Peloponnes³⁴⁷ (Abb. 26), *krantonellos* auf Mykonos³⁴⁸, *lidinos* auf Ägina³⁴⁹ (Abb. 32), *kannavouri* in Kleinasien³⁵⁰ usw. In Bulgarien gehen, ähnlich wie in Griechisch-Thrakien, die Kamelmaskierungen der *džamalar* um³⁵¹ und tanzt die fellverkleidete Bärin (*mečka*) zu den Schlägen der Schellentrommel des rußgeschwärtzen Zigeuners³⁵². Darstellende und theaterhafte Elemente

340 Skordelis, *op. cit.*, S. 450 ff.

341 Vakarelski, *op. cit.*, S. 323.

342 Zusammenstellung der Morphologie und Bibliographie bei W. 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) S. 48–54, 194–209.

343 W. Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) S. 81–126 mit der gesamten Bibliographie.

344 Vakarelski, *op. cit.*, S. 328 ff.

345 Zu Brauchform und Bibliographie vgl. W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (1982) S. 98–125, zur Liedform ders., »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) S. 100–111.

346 K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, D. M. Sarros, «Λείψανα της λατρείας του Αίνου και Αδώνιδος εν Ηπείρω. Ο Ζαφειριτης», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 5 (1900) S. 347–351.

347 K. Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα εσθητικής«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 27 (1952) S. 216 ff.

348 St. I. Makrymichalos, »Υπολείμματα της λατρείας του Αδώνιδος εν Μυκόνω. Ο Κραντωνέλλος«, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 16 (1941) S. 229–232.

349 P. N. Iriotis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνης«, *Laographia* 8 (1921–25) S. 189–206, K. Kakouri, »Dromena Champêtres. Le ›Leidinos‹«, *L'Hellénisme Contemporain* 10 (1956) S. 188–122.

350 G. A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 204 ff.

351 Vakarelski, *op. cit.*, S. 380 ff., G. Kazarow, »Karnevalsbräuche in Bulgarien«, *Archiv für Religionswissenschaften* 11 (1908) S. 407–409.

352 D. K. Vogazlis, »ΗΘη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοικων τους Βουλγάρων«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 21 (1956) S. 177–234, bes. S. 228 ff.

finden sich auch in der Hochzeitszeremonie der islamisierten Bulgaren³⁵³. Auch eine Art Puppentheater ist nachgewiesen³⁵⁴.

Der kleinasiatische Raum und die Europäische Türkei unterscheiden sich, was die performativen Riten betrifft³⁵⁵, trotz des islamischen Festkalenders³⁵⁶ nur wenig von dem generellen Bild, das der zentrale Balkanraum bietet; dies dürfte ein Indiz dafür bilden, daß diese Kulturmanifestationen auf das gemeinsame byzantinische Fundament zurückgehen, das sich während der Türkenherrschaft nicht grundlegend verändert hat (*kalanda* als Festname und Festinhalt im Kaukasus³⁵⁷, *rosalia* bei den Armeniern in Anatolien³⁵⁸). Schon im byzantinischen Jahrtausend und verstärkt im Osmanischen Reich kam es zu systematischen Bevölkerungsumsiedlungen von der Balkanhalbinsel in den zentralen kleinasiatischen Raum und nach Anatolien³⁵⁹; diese Populationsschichten haben ihr Kulturprofil und Brauchwesen im wesentlichen beibehalten³⁶⁰. Heterogene Populationen besiedeln den kleinasiatischen Raum seit frühgeschichtlicher Zeit³⁶¹. Die türkische Volkskunde und Ethnographie hat diesen Großraum noch kaum systematisch durchforstet (wichtige Beiträge für das in Frage stehende Thema haben die Theaterwissenschaftler geleistet)³⁶² und die bestehenden Angaben sind eher symptomatisch und kaum nach Ethnien aufgefächert.

Auch hier gibt es den mimetischen Tanz der Bärin³⁶³ und des Kamels³⁶⁴, auch hier ist der dämonisch verkleidete *arap*³⁶⁵ bei den Mittwinterumzügen, ja selbst bei Hochzeitszeremonien anzutreffen³⁶⁶; die Szene vom gewaltsamen Tod und der wunderbaren Auferstehung des »Bräutigams« wird gespielt³⁶⁷, Waffentänze zu Ehren des legendären Helden

353 S. Ivanoff, »Die Sitten der Türken in Bulgarien«, *Zeitschrift für Volkskunde* 4 (1894) S. 202 ff., 206 ff.

354 Vgl. W. Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. I, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 73–96, bes. S. 83 (Anm. 86 die Bibliographie).

355 Ivanoff, *op. cit.*, S. 273 ff.

356 G. E. Grunbaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951.

357 Bleichsteiner, *op. cit.*

358 P. Carolidis, *Bemerkungen zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Strassburg 1913, S. 139 ff.

359 Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley/Los Angeles/London 1971.

360 Kosswig, *op. cit.*, S. 240 ff.

361 A. Goetze, *Kulturgeschichte Kleinasiens*, München 1957 (Handbuch der Altertumswissenschaften, 3. Abt., 2. Teil).

362 H. Uplegger, »Das Volksschauspiel«, J. Deny et al. (eds.), *Philologicus Turcicae Fundamenta*, 2 Bde, Wiesbaden 1959–64, Bd. II, S. 147–170, S. Vaykurt, *Türk halk oyunları*, Ankara 1965, S. Elçin, *Anadolu köy oyunları*, Ankara 1964, Y. Nikolov, *Halk oyunları*, Sofija 1968, A. K. Tecer, *Köy Temsilleri*, Ankara 1940, S. Kozmaz, »Ulus Basımavı«, *C. H. P. Halkevi Bürosu Temsil Yayınları*, seri IV, no 20, Ankara 1950, S. 119 ff.

363 M. And, *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959, S. 33 ff., 40 ff.

364 And, *Dances, op. cit.*, S. 40 ff., Bombaci, »Rappresentazioni«, *op. cit.*, S. 181

365 Boratav, »The Negro«, *op. cit.*, And, *History, op. cit.*, S. 53 ff., Bombaci, *op. cit.*, S. 177.

366 Kosswig, *op. cit.*, S. 244 ff.

367 M. Meineke, »Die türkische Theaterliteratur. Ein Reservoir des Komödiantischen«, *Maske und Kothurn* 11 (1965) S. 120 ff.

Köroğlu werden aufgeführt³⁶⁸, es wird »Gericht« gehalten³⁶⁹, der verkleidete Alte (*dede*) geht um, Scheinkämpfe werden durchgeführt³⁷⁰, man tanzt zur Schellentrommel³⁷¹ usw. Von den Brauchspielen der Kalenderfeste zu unterscheiden ist das türkische Volkstheater des *orta oyunu* (Spiel der Mitte)³⁷², verschiedene Formen des Puppentheaters³⁷³ und das Schattentheater des *Karagöz*³⁷⁴. Diese drei professionellen Volkstheaterformen weisen auch thematische Interferenzen auf und stützen sich auf den Gegensatz der zwei zentralen komischen Figuren, dem Gebildeten und dem Volkshelden, Haçivat und Karagöz³⁷⁵.

Während die Angaben zum Puppentheater eher sporadisch sind³⁷⁶ (*orta oyunu* dürfte sich erst im 19. Jh. entwickelt haben)³⁷⁷, ist das Schattentheater relativ gut erforscht: es ist schon im 17. Jh. oder noch früher nachzuweisen³⁷⁸. Die Gattung stammt möglicherweise aus dem zentralasiatischen Raum³⁷⁹, exakte Nachweise dafür sind jedoch kaum zu erbringen (heute nimmt man eher Indien an)³⁸⁰; doch hat das mittelalterliche arabische Schat-

368 And, *Dances*, *op. cit.*, S. 72, M. Sertoğlu, *Meşhur kabraman Köroğlu*, Istanbul 1948 (1962), A. K. Tecer, *Koçyiğit Köroğlu*, Istanbul 1969, K. M. Gyula, *Köroğlu*, Budapest 1913, P. Naili, *Köroğlu Destanı*, Istanbul 1931.

369 And, *History*, *op. cit.*, S. 54 ff., Bombaci, *op. cit.*, S. 178.

370 Bombaci, *op. cit.*, S. 179 f.

371 F. Hoerburger, *Der Tanz mit der Trommel*, Regensburg 1954.

372 I. Kúnos, »Türkisches Volksschauspiel. Orta oynu[sic]«, *Kelebiszemle* 8 (1907) S. 1–93, 261–306 (als Monographie Leipzig 1908), Th. Menzel, *Meddâh, Schattentheater und Orta Oyunu*, Prag 1941, H. W. Duda, »Das türkische Volkstheater«, *Bustan* 1961/62, S. 11–19, A. Bombaci, »On Ancient Turkish Dramatic Performances«, *Aspects of Altaic Civilization*, Bloomington 1963 (Indiana Univ. Press, Uralic and Altaic Series 23) S. 87–117, M. And, »Wie entstand das türkische Orta Oyunu (»Spiel der Mitte«)?«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) S. 201 ff., N. N. Martinovich, *The Turkish Theatre: Orta Oyunu, Meddâh, Karagöz*, New York 1933, C. Kudret, *Ortaoyunu*, Ankara 1973, B. Atsiz, »Orta Oyunu«, *Kindlers Literatur-Lexikon* 5 (München 1969) S. 1114–1118, A. Bombaci, »Ortaoyunu«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56 (1960), S. N. Gerçek, *Türk Temeşası (Meddâh – Karagöz – Ortaoyunu)*, Istanbul 1942, E. Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936, S. 74–82, R. A. Sevilgil, *Türk Tiyatrosu Tarihi I*, Istanbul 1959, S. 66–73.

373 O. Spies, *Türkisches Puppentheater. Versuch einer Geschichte des Puppentheaters im Morgenland*, Emsdetten 1959 (Die Schaubühne 50), M. And, »Various species of shadow theatre and puppet theatre in Turkey«, *Estratti dagli Atti del secondo congresso internazionale di arte Turca*, Napoli 1965, I. Başgöz, »Earlier references to Kukla and Karagöz«, *Turcica* 3 (1971) S. 9–21, K. Bittel/R. Naumann, *Boğazköy-Hattusa*, Stuttgart 1952 (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 63), S. 169 ff., G. Jacob, »Das türkische Kukla oyunu. Aus Briefen an Dr. Ritter«, *Islam* 9 (1919) S. 249–250.

374 Die gesamte Bibliographie bei W. Puchner, »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997), S. 151–188.

375 And, *History*, *op. cit.*, Menzel, *op. cit.*, Duda, *op. cit.*, Martinovitch, *op. cit.*

376 And, »Various species«, *op. cit.*

377 And, »Wie entstand das Orta oyunu«, *op. cit.*

378 S. E. Siyavusgil, *Karagöz. Its history, its characters, its mystic and satiric spirit*, Ankara 1955.

379 G. Jacob, *Das Schattentheater in seiner Wandlung vom Morgenland zum Abendland*, Berlin 1901.

380 A. Dostálová-Jeništová, »Das neugriechische Schattentheater Karagöz. Einige Bemerkungen zu seiner weiteren Erforschung«, J. Irmscher/H. Ditten/M. Mineemi (eds.), *Probleme der neugriechischen Literatur*, Bd. 4, Berlin 1959 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 17) S. 185–197, G. Schnorr, »Aspekte der

tentheater im Raum vom Ägypten Bezug zum osmanischen Schattentheater³⁸¹. Quellenmäßig belegbar ist die Existenz des Schattentheaters nicht nur in Istanbul, sondern in allen größeren Städten sowie bei Handelsmärkten des Balkanraums während des 18. und 19. Jh.s. Belege gibt es auch aus den transdanubischen Fürstentümern der Moldau und Walachei³⁸², dem slawomakedonischen Doliani³⁸³, aus Ragusa³⁸⁴, Ioannina³⁸⁵ usw. Gegen Ende des 19. Jh. wurde das »asiatische Theater« gräzisiert und entpuppte sich als eine der beliebtesten Volkstheaterformen der Griechen³⁸⁶, die bis 1930 ein Publikum unterhielt, das zahlreicher war als das aller anderen Theaterformen zusammen³⁸⁷.

Eine Sonderstellung nimmt das Volksschauspiel des östlichen Griechentums in Kleinasien (vor dem Exodus von 1922) ein³⁸⁸: archaische Umzugsformen während der Zwölferten mit Wahrung der Anonymität in Kappadokien³⁸⁹, Scheinhochzeit mit Puppen³⁹⁰, das »Opfer Abrahams« als mimetisches *dromenon*³⁹¹, aber auch regelrechtes Karnevalstheater in Aivali an der Ägäis-Küste³⁹², performative Riten der Pontus-Griechen an der südlichen Schwarzmeerküste und im Hinterland³⁹³, die Vorstellung der *momogeria*³⁹⁴, die nach der

Puppen- und Schattenspielforschung«, *Quand les Marionettes du monde se donnent la Main*, Liège 1958, S. 157ff.

- 381 P. E. Kahle, »The Arabic Shadow Play in medieval Egypt (Old texts and old figures)«, *Journal of the Pakistan Historical Society* 2 (1954) S. 85–115, ders., »The Arabic Shadow Play in Egypt«, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1939, S. 21–34, E. Littmann, *Arabische Schattenspiele*, Berlin 1901, J. Horowitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient*. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von Fr. Kern, Berlin 1905, P. E. Kahle, *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Ägypten*, Leipzig 1909.
- 382 Zusammengestellt bei W. Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, *op. cit.*, S. 97–132.
- 383 V. Dimitriadis, *Η κεντρική και δυτική Μακεδονία κατά τον Εββλιγιά Τσελεμπή*, Thessaloniki 1973, S. 347.
- 384 Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, *op. cit.*, S. 145, Bonifačić-Rožin, *Narodne drame*, *op. cit.*, S. 128ff.
- 385 J. A. Hobhouse, *A Journey Through Albania and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, During the Years 1809 and 1810*, Philadelphia 1817, K. Simopoulos, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, Bd. III/2, 1810–1821, Athen 1975, S. 85, L. R. Myrsiades, »The Karaghiozis Performance in Nineteenth-Century Greece«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) S. 83–97.
- 386 W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karaghiozis*, München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21) S. 61ff., 76ff.
- 387 W. Puchner, »Greek Shadow Theatre and its Traditional Audience: a Contribution to the Research of Theatre Audiences«, St. Damianakos (ed.), *Théâtre d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986, S. 199–216, ders., »Le théâtre d'ombres grec et son auditoire traditionnel«, *Cahiers de Littérature Orale* 38 (1995) S. 125–143.
- 388 Vgl. Kap. 11 des vorliegenden Bandes.
- 389 Th. P. Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, S. 231, D. Loukopoulos/D. Petropoulos, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Athen 1949, S. 66ff.
- 390 Loukopoulos/Petropoulos, *op. cit.*, S. 101.
- 391 Loukopoulos/Petropoulos, *op. cit.*, S. 122ff.
- 392 Ph. Kontoglou, *Το Αϊβαλί, η πατρίδα μου*, Athen² 1975, S. 144–150.
- 393 K. Kakouri, »Ερώτημα λαογραφικό για τον »Κάναβος«, *Αρχαίον Πόντου* 16 (1951) S. 267, D. Misailidis, »Διό το »Κανναβούρηνη«, *Ποντιακή Εστία* 6 (1955) S. 3092.
- 394 Detaillierte Bibliographie in Kap. 11.

gewaltsamen Aussiedlung 1922 in Griechenland in ihrer Variationsvielfalt wiederaufgenommen wurden³⁹⁵. Es handelt sich in den meisten Fällen um ein Gerichtsspiel um die gewaltsame Entführung einer Frau. Das rituelle Fundament des Dialogspiels ist noch deutlich erkennbar, denn Handlungselemente wie gewaltsamer Tod und Auferstehung sind nicht eliminiert. Die zentrale Spielfigur trägt manchmal den Namen Kōroglu, wurde von älteren Forschung mit dem byzantinischen Epenhelden Digenes Akrites in Verbindung gebracht³⁹⁶, von neuerer Forschung³⁹⁷ mit den Sagen rund um den gleichnamigen türkischen Volksheros³⁹⁸. Die Pontus-Griechen und ihre türkenzeitliche Volksschauspiel-Tradition bilden heute die Grundlage für das einzige noch existierenden dialektische Theater in Griechenland³⁹⁹.

Zypern bildet die einzige Gruppe des östlichen Hellenismus, die noch in ihrem Stamm-land verblieben ist. Die zypriotische Volkskultur verfügt über einen besonderen Reichtum darstellenden Brauchtums: die improvisierten Agone der Reimeschmiede (*tsiattismata*)⁴⁰⁰, das *kataklysmos*-Fest⁴⁰¹, das Gericht über Judas und die Judas-Verbrennung als Puppe⁴⁰², das Dialogspiel um den »Stinkenden Hund« (*skyllos vromisis*)⁴⁰³, das mimetische Spiel um die Auferweckung des Lazarus⁴⁰⁴, nach Ansicht mancher Forscher⁴⁰⁵ vielleicht byzantinischer Herkunft⁴⁰⁶: eine Restszene aus dem Zypriotischen Passionzyklus des 14. Jh.s⁴⁰⁷.

395 P. I. Melanophrydis, »Οι νέοι Μωμόγεροι«, *Ποιητική Εστία* 4 (1953) H. 1 (37) S. 1859, Chr. Samouilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Theatro* 33 (1973) S. 36–40.

396 I. Pampoukis, »Διγενής ο Κιόρογλου«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 19 (1949) S. 315–322.

397 St. Kyriakidis, »Το έπος του Διγενή και το τουρκικό λαϊκό μυθιστόρημα του Κιόρογλου«, *Ελληνικά* 17 (1962) S. 252–261.

398 W. S. Walker/A. E. Uysal, *Tales alive in Turkey*, Cambridge, Harvard Univ. Press 1966, S. 190 ff.

399 Chr. Samouilidis, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980. Vgl. Kap. 11.

400 G. K. Spyridakis/St. Karakasis, »Λαογραφική αποστολή εις Κύπρον«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 13–14 (1960/61) S. 301 ff., D. Petropoulos, »Οι ποιητάριδες της Κρήτης και της Κύπρου«, *Laographia* 15 (1953/54) S. 395 ff.

401 G. Cirili, »Le Fête du »cataclysmos« à Chypre«, *Kypriaka Chronika* 1 (1923) S. 72 ff.

402 W. Puchner, »Das Judasgericht auf Zypern«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 36/85 (1982) S. 402–405. M. Ohnefalsch-Richter, *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913, S. 92 ff.

403 W. Puchner, »Hündisches aus griechischer Tradition«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 46/95 (1992) S. 259–268.

404 Ohnefalsch-Richter, *op. cit.*, S. 86 ff., Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 53.

405 G. K. Spyridakis, »Επιβιώσεις λαϊκής πίστεως, λατρείας και τέχνης της βυζαντινής περιόδου εις την Βόρειον Ελλάδα«, *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, S. 235 ff.

406 Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 34 ff., ders., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf, op. cit.*, S. 313 ff.

407 Kritische Neuausgabe des Textes von W. Puchner (with the advice of Nicolaos Conomis), *The Crusader Kingdom of Cyprus – A Theatre Province of Medieval Europe? Including a critical edition of the Cyprus Passion Cycle and the »Repraesentatio figurata« of the Presentation of the Virgyn in the Temple*, Athens, Academy of Athens 2006, S. 189–204 (Text), 205–249 (Commentary).

Die Volkskultur des nordgriechischen Raums⁴⁰⁸ und Thessaliens⁴⁰⁹ ist in vielem dem Kulturprofil des zentralbalkanischen Raums verwandt. Dies ist besonders deutlich auf dem Gebiet der performativen Riten (elaboriertes Volkstheater ist hier kaum anzutreffen). Bei den Winterumzügen gehen die Kinder mit dem Klopffholz herum⁴¹⁰, das manchmal auch phallische Bedeutung bekommen kann⁴¹¹, schlagen damit an die Türen⁴¹², schüren das Feuer auf⁴¹³ und halten sich die Hunde vom Leib⁴¹⁴. Bei den Frühlingsumzügen werden Blumenkörbe herumgetragen⁴¹⁵, in der Karwoche das Kreuz⁴¹⁶, am Märzanfang ein Schwalbenidol⁴¹⁷ (Abb. 17), in der Vorosterzeit die Puppe des Lazarus⁴¹⁸ (Abb. 18) usw. Ebenso ist das *survisma*, der Schlag mit der Kornelkirschrute, anzutreffen⁴¹⁹. Kinder hängen sich Glocken um die Mitte und laufen lärmend durch das Dorf⁴²⁰, um Zwölftendämonen (*kalikantzaroi*)⁴²¹, Ungeziefer und Schlangen zu vertreiben und die Vegetation »aufzuwecken«. In Thrakien wälzen sich im Mai die Mädchen im taunassen Gras⁴²², reichen das phallomophe »Maiholz« herum (aus Lehm, Holz oder Pflanzenmaterial)⁴²³, das in ähnlicher Weise auch am Hebammentag geformt wird. Die Ausgestaltung und Verbrennung der Judaspuppe geschieht in Küstenzonen und im Inselraum mit besonderer Sorgfalt⁴²⁴

408 Zu den darstellenden Bräuchen in Nordgriechenland in Übersicht W. Puchner, »Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου. Συμβολή στον προβληματισμό του ορισμού της έννοιας του θεάτρου«, *Πρακτικά του Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, S. 225–273.

409 Dazu in Übersicht W. Puchner, »Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο«, *Thessalika Chronika* 13 (1980) S. 207–243.

410 Z. B. D. N. Papanauom, *Λαογραφικά Σιατίσης*, Thessaloniki 1968, S. 28.

411 K. A. Romaios, *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 284.

412 Z. B. A. Gousios, *Η κατά το Πάργγων χώρα Λακκοβηρίων*, Leipzig 1894, S. 37 ff.

413 Z. B. S. L. Georgoulas, »Λαογραφικά Ανατολικού Ξηροβουνίου Ηπείρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 17 (1968) S. 57.

414 Ch. Papastamatiou-Babalitis, »Λαογραφικά Σουφλίου«, *Thrakika* 37 (1963) S. 263–294, bes. S. 267.

415 Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, *op. cit.*, S. 29.

416 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 48 ff. (mit der gesamten Bibliographie).

417 G. K. Spyridakis, »Το άσμα της χελιδόνας (χελιδόνισμα) την πρώτην Μαρτίου«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας* 20–21 (1967/68) S. 25 ff., G. N. Aikaterinidis, »Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή των Σερρών«, *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1975, S. 11–20.

418 Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 26 ff., ders., »Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976) S. 146–170, bes. S. 152 ff., 157 ff. und Kap. 4 des vorliegenden Bandes.

419 Vgl. die Novelle von G. M. Vizyinos, »Ποίος ήτο ο φρονεύς του αδελφού μου«, *Εστία* 16 (1883) S. 669 ff., bes. S. 670. In Auswahl: P. N. Spandonidis, *Μελένικος*, Thessaloniki 1930, S. 60, 120, Karapatakis, *op. cit.*, S. 109 ff., D. Loukopoulou, »Σύμμεικτα Λαογραφικά Μακεδονίας«, *Laographia* 6 (1917/18) S. 99–168, bes. S. 130 ff.

420 G. Th. Ganoulis, »Τα Κόλιαντα«, *Μακεδονικών Ημερολόγιον* 1934, S. 223 ff., Ch. Christidou, »Η0η και έθιμα Λαγού«, *Thrakika* 42 (1968) S. 220–258, bes. S. 238 ff.

421 K. A. Romaios, *Μικρά Μελετήματα*, *op. cit.*, S. 264 ff.

422 Puchner, »Maikugeln«, *Brauchtumerscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 149 f. (mit Bibliographie)

423 Puchner, »Maiholz«, *ibid.* S. 152 ff.

424 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 105 ff.

(Abb. 29–31), besonders spektakulär z. B. im Dorf Gomati in der Chalkidike⁴²⁵ sowie in Ostthrakien⁴²⁶.

Maskentermine sind vor allem die Zwölften und der Karneval: man schwärzt sich das Gesicht mit Ruß und Asche, kleidet sich in Fetzen oder Frauenkleider, gibt Deftiges von sich, ergeht sich in Obszönitäten usw.⁴²⁷ (Abb. 13–14). Die Mitglieder von bewaffneten und wilden Männer- und Burschenumzügen nennen sich *rogatsia* oder *rusalia*⁴²⁸. Ähnlich martialischen Charakter tragen die Lazarusumzüge in Epirus⁴²⁹ und die Mai-Spiele auf dem thessalischen Pelion-Gebirge⁴³⁰. Unter den Verkleidungstypen findet sich der theriomophe *arapis* mit Glocken, Fellüberwurf und geschwärztem Gesicht⁴³¹ (Abb. 8–10), das Umzugskamel (in Thrakien *tzamala*)⁴³², die Bärin⁴³³, Braut und Bräutigam, der Pope, der Arzt, der Alte und die Alte, die Schwangere usw. An Darstellungsnummern wird die Scheinhochzeit gespielt, der Tod und die Auferstehung des Bräutigams, das Scheinbegräbnis (Abb. 28), das »Gericht« usw.⁴³⁴. Es gibt auch fertilitätspromovierende Rituale wie das Regenmädchen der *perperuna*⁴³⁵ (Abb. 25) oder die spielhafte Lamentationseinübung der Mädchen in Epirus, der *zafiris*, wo ein Idol (oder ein Mädchen) in einem Blumengrab beigesetzt und beweint wird⁴³⁶ (Abb. 26). Besondere Beachtung haben komplexe Spielszenen gefunden wie der *kalogeros*, *kukeros* oder *kiopek-bey*⁴³⁷ (Abb. 12). Reine Dialogspiele sind in Epirus nachgewiesen⁴³⁸. In den Kontinentalzonen Griechenlands sind die performativen Riten eng an den Vegetationszyklus gebunden und haben fast immer fertilitätspromovierende Funktion.

425 W. Puchner, »Forschungsnotiz zum Judasbrennen«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 31/80 (1977) S. 229–232.

426 K. Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον του Θρακιού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 26 (1961) S. 181–329, bes. S. 201 ff., K. Chourmouziadis, »Γο Τσακίλι (Πετροχώρι) της Επαρχίας Μετρώων«, *Thrakika* 9 (1938) S. 310–362, bes. S. 319.

427 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 182 ff.

428 Vgl. Kap. 2 und 3 des vorliegenden Bandes.

429 A. Hatzimichali, *Οι Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, S. ρξα' ff, 134 ff., K. Romaios, »Οι Λάζαροι του Αργυροπόλεως και η «Καλαντήρα» της Νισύρου«, *Περιοδική* 64 (1964) S. 37 f., Mammopoulos, *op. cit.* Bd. I, S. 138 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 222 ff.

430 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) S. 252 ff., G. A. Megas, »Αγροτική Πρωτομαγιά«, *Ελληνική Δημοσιογραφία* 5 (1950) S. 714 ff., ders., *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Athen 1975, S. 124.

431 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 203 ff., 210 ff., 232 ff. (mit der einschlägigen Bibliographie).

432 Vogazlis, *op. cit.*, S. 228 ff.

433 Wace, »Mumming Plays«, *op. cit.*, S. 248 ff., ders., »North Greek Festivals«, *op. cit.*, S. 232 ff., auch Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

434 Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, S. 262 ff.

435 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.* mit der gesamten Bibliographie.

436 Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, *op. cit.*, S. 38 ff., Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, S. 124 ff., Wace, »Northern Greek Festivals«, *op. cit.*, S. 132 ff.

437 Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

438 W. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, S. 133 ff.

Anders im Inselraum und in Südgriechenland, wo sich das Brauch- und Volksschauspielwesen (teilweise unter westlichem Einfluß) freier gestaltet, wenn auch fast immer abhängig vom religiösen Festkalender. Hier gehen die Kinder zu Weihnachten mit Pappkirchen oder Schiffen um⁴³⁹, die Judaspuppe wird unter großem Aufwand in der Aufstehungsnacht verbrannt⁴⁴⁰ (Abb. 29–31), in manchen Kirchen wird auch der *Tollite portas/Arate pylas*-Brauch (das Klopfen an die Vorhölle) geübt⁴⁴¹, auf Patmos wird die Fußwaschung (*nipter*) als geistliches Schauspiel von den Mönchen des Johannesklosters am Gründonnerstag vorgestellt⁴⁴². Karnevalsszenen entwickeln sich hier freier und führen zu komplexeren Formen⁴⁴³: das *kadi*-Spiel auf Samos⁴⁴⁴, ein ähnliches dialogisches Gerichtsspiel in Pylos an der Südspitze der Peloponnes⁴⁴⁵, die Vorstellung des *zeibek* auf Syra⁴⁴⁶ usw. Unter westlichem Einfluß wird auf Heptanesos der Karneval mit Maskierung und Ballabenden gefeiert⁴⁴⁷, auf Kreta wird der Karneval von der Frau Fasten zu Grabe getragen⁴⁴⁸, in Patras kommt es zu Wagenprozessionen und dem Schokolade-Krieg usw.⁴⁴⁹. Die Lazarus-Mädchenumzüge werden zu einem komplizierten Zeremoniell⁴⁵⁰, die Karwochenumgänge mit großer Feierlichkeit ausgeführt⁴⁵¹.

439 Megas, *Ελληνικά εορτά, op. cit.*, S. 55 ff.

440 Das Material zusammengestellt bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 105 ff.

441 W. Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi. Byzantinische Katabasis-Ikonographie und rezenter Osterbrauch«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) S. 98–133 und ders., »Abgestiegen zur Hölle. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas, op. cit.*, S. 191–226.

442 In deutscher Übersetzung Puchner, *Brauchtumerscheinungen im griechischen Jahreslauf, op. cit.*, S. 319–331 (mit der Spezialbibliographie).

443 Z. B. auf Lesbos, vgl. P. E. Papanis, »Η αποκριά και τα Καρναβάλλια εις την Αγιάσσου της Λέσβου«, *Laographia* 17 (1957/58) S. 638 ff., ders., »Λαογραφία εξ Αγιάσσου της Λέσβου«, *ibid.* 24 (1966) S. 373–405, bes. S. 390 ff.

444 Vgl. jetzt W. Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/2005 [2007]) S. 211–231 (mit der einschlägigen Bibliographie).

445 K. Kakouri, *Αντισχεδιασμός και θέατρο*, Athen 1966, S. 8.

446 I. P. Sideris, »Οι Ζεϊμπέκ (ἔθιμα των ἀπόκρσεων εν Σύρω)«, *Laographia* 4 (1913/14) S. 559–571.

447 D. Loukatos, »Οι λαϊκές ἀποκριες στην Κεφαλονιά. Μάσκερες – παραστάσεις – χοροί«, *Επτανησιακή Πρωτοχρονιά* 1 (1960) S. 147–154, ders., »Masques et déguisements populaires en Grèce«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 177–184, I. A. Tsitselis, »Αι ἀπόκρως εν Επτανήσω και ιδία εν Κεφαλληνία«, *Αρχαιολογική Φιλολογική* 1 (1888/89) Nr. 10, S. 153–155.

448 Megas, *Ελληνικά εορτά, op. cit.*, S. 120 f.

449 Zum urbanen Karneval vgl. in Auswahl: G. Drosinis, »Αι Αποκρως εν Αθήναις«, *Εστία* 1883, S. 121–126, G. V. Tsokopoulos, »Κομιτάτα των ἀπόκρσεων«, *Παναθήναια* XV (1907) S. 278–280, D. Salamangas, *Γιαννιώτικες ἀποκριες*, Ioannina 1957, S. 11 ff., Chr. Mourtidis, »Καρναβάλλια στην Πάτρα«, *Περιηγητική* 14 (1960) S. 26–29 usw.

450 In Auswahl K. E. Siampanopoulos, *Οι Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973, D. B. Phourlas, »Ο Λάζαρος στο Νεοχώρι Ναισακτιάς«, *Laographia* 20 (1962) S. 11 ff., M. Arnott, »Σάββατο του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 69 (1956) S. 562–566, Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 22 ff.

451 Puchner, *Brauchtumerscheinungen im griechischen Jahreslauf, op. cit.*, S. 73, B. Bouvier, *La Mirologue de la Vierge*.

Doch gibt es auch entwickeltere Formen von Volkstheater: das »Homilien«-Theater des Karnevals auf Heptanesos (vor allem auf Zante)⁴⁵², das vermutlich schon seit dem 17. Jh existiert (der Ausdruck *milima* für die gesprochene Szene findet sich schon im Legenden-spiel der »Eugena« von Montselese 1646)⁴⁵³, hat bis in den epirotischen und thessalischen Raum ausgestrahlt, auf Rumelien und in die Peloponnes⁴⁵⁴ und die dortigen Karnevals-szenen beeinflusst⁴⁵⁵, wie wir aus der Existenz von Volksversionen der kretischen Tragödie »Erophile« schließen können⁴⁵⁶. Die *giostra* wurde auf Heptanesos (den Ionischen Inseln) während der Venezianerherrschaft und noch bis ins 19. Jh. hinein gespielt⁴⁵⁷ und dann von einer theaterhaften Darstellung des zweiten Teils des Versromans »Erotokritos«, dem Lan-zenturnier, auf Zante abgelöst⁴⁵⁸. Auch das Puppentheater des *fasoulis* ist als Großstadt-unterhaltung zu erwähnen, das um die Mitte des 19. Jh.s aus Italien nach Griechenland kam⁴⁵⁹.

Das am weitesten verbreitete Volkstheater war jedoch das Schattentheater des *Karagio-zis*⁴⁶⁰, eine überaus elaborierte Form von Volkstheater⁴⁶¹. Nach der Auflösung des Osma-nischen Reiches verschwand oder regredierte das traditionelle Schattentheater des *karagöz* in allen Provinzen, in der Türkei selbst, in Syrien, in Serbien, in Ägypten, Tunesien und Nordafrika⁴⁶², nur in Griechenland kam es, nach einer langen Phase der Stagnation, zu

Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint, Genève 1976 (Biblio-theca Helvetica Romana XVI).

452 Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

453 Teodoro Montselese, *Εγγένα*, a cura di Mario Vitti, Napoli 1965, S. 32.

454 Die Texte zusammengestellt und verglichen bei A. Polymerou-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998.

455 Zu den Formen der Re-Ritualisierung des Spielguts W. Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενεαϊκό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (Laographia, Beiheft 9) S. 64 ff.

456 Jetzt Polymerou-Kamilaki, *op. cit.*, mit der älteren Bibliographie.

457 Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

458 W. Puchner, »Südost-Belege zur »Giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volks-kunde* 75 (1979) S. 1–27, bes. S. 22 ff.

459 W. Puchner, *Fasulis. Griechisches Puppentheater italienischer Herkunft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Bochum 1978, M. Vellioti, »Οι κούβλες του Χρήστου Κοιτσιώτη στη συλλογή του Πελοποννησιακού λαογραφικού ιδρύματος«, *Ethnographika* 2 (1979/80) S. 47–56.

460 W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975. Zur Bibliographie ders., »Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκών στην Ελλάδα«, *Laographia* 31 (1976–78) S. 294–324 und die Fortsetzung *ibid.* 32 (1979–80) S. 370–378.

461 K. Kakouri, *Προαισθητικές μορφές θεάτρου*, Athen 1946, S. 180–192.

462 Dazu nun ausführlich W. Puchner, »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) S. 151–188 und ders., »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 97–132 mit der gesamten Bibliographie.

gelungenen Reformen durch die Kreation neuer Figuren, die eine jahrzehntelange Blüte der Gattung einleiteten⁴⁶³. Dies geschieht jedoch bereits in den Städten, erst sekundär kommt das Schattentheater in die Dörfer zusammen mit den ersten Filmvorführungen. Zu den Theaterbewegungen in der Provinz zählen auch die zahlreichen Laientruppen, die sich gegen Ende des 19. Jh. in vielen Gegenden Griechenlands formierten⁴⁶⁴.

Diese Studie sollte nicht viel mehr als eine erste grobe Übersicht über die heute bekannten Fakten und eine Einführung in die einschlägige, überaus verstreute Bibliographie bieten. Trotzdem gibt sie ein ungefähres Bild über die geographische Verteilung und Morphologie performativer Riten, des Volksschauspiels und Volkstheaters in Südosteuropa und bildet insofern eine erste Grundlage für komparative Ansätze der Balkanologie und Ausgangspunkt für thematisch spezifischere Studien.

463 Zum spezifischen Publikumsbezug des Schauspiels vgl. W. Puchner, »Greek Shadow Theater and its Traditional Audiences: a Contribution to the Research of Theatre Audience«, St. Damianakos (ed.), *Théâtre d'ombres. Tradition et Modernité*, Paris 1986, S. 199–216 und ders., »Le théâtre d'ombres grec et son auditoire traditionnel«, *Cahier de Littérature Orale* 38 (1995) S. 125–143.

464 Dazu überblicksweise W. Puchner, »Το θέατρο στην ελληνική επαρχία«, *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επισημάνσεις*, Athen 1992, S. 331–371 mit der einschlägigen Bibliographie.

Religiöse Ikonographie und balkanische Volkskultur

GESTEN, POSEN, REQUISITEN

Die christliche Kunst der ersten Jahrhunderte war vor die Aufgabe gestellt, neue, vorwiegend symbolische Bildinhalte mit vorgegebenen Stilmitteln, ikonographischen *topoi* und einem bereits ausgearbeiteten Zeichenrepertoire wiedergeben zu müssen. Die Entwicklung einer eigenen Bildsprache für die neuen Symbolgehalte (Fisch, Lamm usw.) dürfte ein Innovationsprozeß gewesen sein, der sich über Jahrhunderte hinweg vollzogen hat. So wie die neue Religion die Sprache der Zeit, die *koine*, benutzt hat, war sie zuerst auch gezwungen, die Bildsprache der Zeit, den römisch-späthellenistischen Kunststil zu verwenden. Grabar hat dies mehrfach ausdrücklich hervorgehoben¹.

I

Die hellenistische Bildtopos-Akkommodation² in der früh- und mittelbyzantinischen Ikonographie ist derart intensiv, daß es methodisch fast zielführender scheint, die sich daraus entwickelnde originär christliche Bildsprache zu untersuchen. Das sind zunächst auf den römischen Sarkophagreliefs und in der Katakombenmalerei hochsymbolische Zeichen, optische »Kürzel«, wie das Kreuz, der Fisch, die zweifigurige Kurzredaktion der Auferweckung des Lazarus als Sinnbild der Auferstehungshoffnung usw.³. Im letzteren Bildtypus

1 A. Grabar, *Christian Iconography. A study of its Origins*, London 1968 (Princeton 1980). Die Schriftsteller und »image-makers« »expressed themselves in the language – visual of verbal – that was used around them« (*op. cit.*, S. XLVI). »Continuity in this area consists in appropriating existing figurations by shifting the meaning of repeated formulas, by taking over known iconographic formulas or composing similar ones by analogy« (*op. cit.*, S. XLVIII). Vgl. auch A. Grabar, *The Beginning of Christian Art*. 200–395, London 1967.

2 Zur Akkommodation als Strategie der Übernahme und Integration paganer Elemente durch das frühe Christentum vgl. in Auswahl: K. Müller, »Akkommodation«, *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg 1957) Sp. 239–244, H. R. Schlette, »Akkommodation«, *Sacramentum Mundi. Lexikon für die Praxis* 1 (1967) S. 55–61, J. Thahren, *Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missionstheoretische Studie*, Münster 1927 usw. Im Zusammenhang mit mittelalterlicher Orthodoxie und balkanischer Volkskultur W. Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997 (Kulturgeschichtliche Forschungen 23) *pass.* Dieser Monographie sind auch die Beispiele des vorliegenden Kapitels entnommen.

3 Zum letzteren Bildtypus W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als*

tritt Christus mit Befehlsgestus an die kleine eingewickelte Lazarusmumie in der Grab-*aedicula* heran, oder berührt sie als Magier mit der *virga thaumaturgica*, dem Zauberstab. Der Befehlsgestus mit der ausgestreckten Hand und dem weisenden Zeigefinger ist Erbe der imperialen Herrscher-Ikonologie⁴ und noch auf den mittelbyzantinischen Monumenten zu sehen, wie z. B. auf den verlorenen Mosaiken der Apostelkirche in Konstantinopel in der wortreichen Beschreibung von Nikolaos Mesarites⁵, auf einer Athener Ikone aus dem 12. Jh.⁶, auf dem zyprischen Wandfresko des Hag. Nikolaos »vom Dach« in Kakopetria (frühes 11. Jh.)⁷, aber auch auf einer bulgarischen Ikone des 17. Jh.s⁸; der Übergang zum bloßen Zeigegestus (und zum Segensgestus) ist fließend⁹. Christus ist als Philosoph

religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas, 2 Bde., Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) S. 23 ff. (mit dem gesamten bekannten Fallmaterial).

- 4 Zur »geste impérieux« (A. Pératé, »La resurrection de Lazare dans l'art chretien primitif«, *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Suppl. offerts à J. B. de Rossi*, Paris 1892, S. 272–279, bes. S. 272) und dem »gesto di comando« (J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 5 vols., Roma, Città di Vaticano 1929–32, Bd. 2, S. 303) in der Lazarus-Ikonographie vgl. systematisch K. Wessel, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (Stuttgart 1971) S. 392. In der altgriechischen Kunst war der Befehlsgestus Göttern und Helden vorbehalten. »Das heroische Befehlen wird durch das energische Vorstrecken des ganzen Arms mit weisendem Zeigefinger dargestellt« (G. Neumann, *Gesten und Gebärden der griechischen Kunst*, Berlin 1965, S. 30). Oft wird dieser traditionelle Gestus mit der kreuzschlagenden Hand kombiniert (K. Onasch, *Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung*, Berlin 1954, S. 173). Die dynamische Gewalt des Befehlsgestus wird manchmal durch gesprengte Flügeltore (später in der Anastasis-Ikonographie die Überwindung der Höllenpforten) dargestellt (Beispiele bei Wilpert, *op. cit.*, Bd. 2, S. 239 und R. Pillinger, *Die Titula Historiarum oder das sogenannte Dittochaon des Prudentius*, Wien 1980, S. 94 f.).
- 5 In deutscher Übersetzung bei A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, 2 Bde., Leipzig 1908, Bd. 2, S. 53 ff. Vgl. zu dieser Deskription auch Th. Baseu, *Nikolaos Mesarites und seine Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel*, Diss. Wien 1987, S. 90–95.
- 6 Im Katalogband *Byzantine and European Art*, Athens 1964, Abb. 180 (mit Buchrolle und Befehlsgestus, Beschreibung S. 242 f.). Abb. der bekannten Ikone auch bei K. Weitzmann et al., *Frühe Ikonen*, Wien/München 1965, Abb. 37.
- 7 »Christ stands before the cave tomb of Lazarus with a commanding gesture« (A. & J. Stylianou, *The painted churches of Cyprus*, Stourbridge 1964, S. 33, fig. 9; auch bei G. & M. Sotiriou, »Αι αρχαϊκά τοιχογραφία των ναών του Αγίου Νικολάου της στέγης Κύπρου«, *Χαριστήριον εις Α. Κ. Ορλάνδου*, Bd. 3, Athen 1966, S. 133–141, Taf. LXIX).
- 8 Aus Arbanasi im Kreis Tŭrnovo (Archäologisches Museum Sofia). Abb. in Weitzmann et al., *op. cit.*, Nr. 145 und K. Weitzmann et al., *Icons from South Eastern Europe and Sinai*, London 1968, fig. 145 (Beschreibung S. XCII).
- 9 Vgl. Abb. 3–4 in Puchner, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.* Dazu einige weitere Beispiele: zum Zeigegestus mit der leeren Hand vgl. auch W. Becker, *Die Totenerweckungen Christi in der Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau*, Diss. Köln/Mühlheim 1959, S. 19. Nachgewiesen ist er bereits (z. T. mit Stab) in der frühchristlichen Katakombenmalerei (R. Darmstaedter, *Die Auferweckung des Lazarus in der altchristlichen und byzantinischen Kunst*, Diss. Bern 1955, S. 9; ein Beispiel bei Wilpert, *op. cit.*, Bd. 1, tav. 45/1), aber auch in der Buchmalerei (33. Randbildchen des Tetraevangeliums im berühmten *Cod. Vindob. theol. graec.* 154 der Österreichischen Nationalbibliothek, fol. 261, 11. Jh., Abb. in H. Gerstinger, *Die griechische Buchmalerei. Tafelband*, Wien 1926, Taf. XIIIc) und in der Wandmalerei (Panagia Phorbiotissa in Asinou auf Zypern 1105/06; ausführliche Beschreibung bei M. Sacopulu, *Asinou en 1106 et sa contribution à l'Iconographie*, Bruxelles 1966, S. 22–27), z. B. auf den großartigen

gekleidet in antik-römischen Gewand mit Philosophenmantel und Buchrolle¹⁰, oder auch als Herrscher mit Zepher oder Kreuzzepter¹¹. Als Philosophen sind auch die meisten Apostel der mittelbyzantinischen Bildprogramme gekleidet, Heilige und Evangelisten ahmen in ihrer Handhaltung antiken Rhetorikergesten nach¹². Auch die Schwurgeste läßt sich in der gleichen Komposition nachweisen¹³.

Die Siegespose (über den Tod) ist noch ausgeprägter in der Anastasis-Ikonographie¹⁴, wo Christus dem überwundenen Hades (auf den klassizistischen Mosaiken des Daphni-Klosters bei Athen, 11. Jh., elegant hingelagert wie ein antiker Flußgott)¹⁵ in den Nacken tritt, oder ihm das (Doppel-)Stabkreuz in den Nacken setzt¹⁶. Da die *suscitatio La-*

Fresken der Pantanassa-Kirche in Mistras (Beschreibung bei Wessel, *op. cit.*, S. 413 und D. T. Rice, *Byzantine Painting. The last phase*, London 1968, S. 182 pl. 154; Abb. auch in G. Millet, *Monuments byzantines de Mistra*, Paris 1910, pl. 140/3, L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris 1928, pl. 79, D. T. Rice, *Byzantine painting and development in the West before A. D. 1200*, London 1948, pl. XXII, ders., *Byzantinische Kunst*, München 1965, Abb. 267).

- 10 Die Schrift- oder Buchrolle als Attribut der »Gelehrsamkeit« und Weisheit (*sophia*) ist stehendes Requisit der Christusdarstellung (aber oft auch der Apostel und Evangelisten, Metropolit und Würdenträger der Kirche) bis in die mittelbyzantinische Zeit und noch später; mit Philosophenrolle erscheint er schon auf der Sarkophagplatte im Kapitolinischen Museum (um 270–280, Wilpert, *op. cit.*, Taf. 3/4, Darmstaedter, *op. cit.*, S. 12), auf einem liturgischen Elfenbeinkamm aus Antinoë (Koptisches Museum, Kairo, 5.–6. Jh.), wo Christus auch den Blinden heilt (J. Beckwith, *Coptic Sculpture 300–1300*, London 1963, Abb. 44 und ders., *Early Christian and Byzantine Art*, Suffolk/London 1970, Abb. 54, ebenso in W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz 1952, Nr. 204), in den Miniaturen des *Paris. Cod. graec. 510* (879 entstanden), wo Christus »tient un rouleau de la main gauche« (H. Omont, *Miniatures du plus anciens manuscrits grecs de la bibliothèque nationale de Vle au XIVe siècle*, Paris 1929, S. 32, pl. XXXVII; vgl. auch I. Spatharakis, *Corpus of dated illuminated Greek manuscripts to the year 1453*, Leiden 1981, S. 7) usw.
- 11 Nachweise bei Wessel, *op. cit.*, S. 393.
- 12 So z. B. in der Auferweckungsdarstellung in den berühmten Miniaturen des *Codex purpureus Rossanensis* aus dem 6. Jh. (Beschreibung bei O. v. Gebhart/A. Harnack, *Evangelium Codex Graecus purpureus Rossanensis*, Leipzig 1880, S. XXXIII ff., Wessel, *op. cit.*, S. 395 f.); die vielfigurige Szene hat wahrscheinlich auf die Entstehung des Bildtypus der Monumentalmalerei eingewirkt (K. Weitzmann, *Late Antiquity and Early Christian Book Illumination*, London 1977, S. 89).
- 13 So auf einer fünfteiligen Tafel eines Elfenbein-Diptychons aus Ravenna (Museo Nazionale, 5.–6. Jh.), Abb. in Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, *op. cit.*, Abb. 125, G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani di Ravenna*, Città di Vaticano 1954, fig. 32, W. F. Volbach/M. Hirmer, *Arte Paleocristiana*, Firenze 1958, Abb. 223 und W. F. Volbach/J. Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, Berlin 1968, Abb. 90.
- 14 Zur Herkunft dieses ikonographischen Typus, der im Westen erst im 11. Jh. auftaucht (niemand hat die Aufstehung gesehen), und zur ostkirchlichen Ausformung der Anastasis als Katabasis (Hadesfahrt) vgl. W. Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi. Byzantinische Katabasis-Ikonographie und rezenter Osterbrauch«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) S. 98–133 und erweitert und überarbeitet, ders., »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 191–226 (mit der gesamten Bibliographie).
- 15 Vgl. auch W. Puchner, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, S. 88 ff. mit Nachweisen.
- 16 Dieser imperialen Siegesgeste ist auch eine andere Imperator-Geste zugeordnet, die »den Kaiser liberator oder

zari als Präfiguration der eigenen Auferstehung verstanden wird (als erster Triumph über den Tod)¹⁷, ist die Siegesgestik auch hier inhaltlich gerechtfertigt. Diese Posen entstammen der Kaiserbildverehrung¹⁸. Konsequenterweise wurden die Lazarusschwester in der

restitutor« zeigt, »den Befreier der Unterdrückten, der die vor ihm knienden Bittsteller oder die Vertreter der besiegten Provinz emporzieht« (G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Bd. 3. *Die Auferstehung und die Erhöhung Christi*, Gütersloh 1971, S. 44). Zur Übertragung der *imperator*-Gesten auf Christus ausführlich auch A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, bes. S. 246 ff. Besondere heilsgeschichtliche Bedeutung kommt dem »Griff ans Handgelenk« zu, mit dem Christus Adam aus dem Sarkophag zieht und der die eigentliche Erlösungstat der Befreiung vom Tod versinnbildlicht (W. Loeschke, »Der Griff ans Handgelenk. Skizze einer motivgeschichtlichen Untersuchung«, *Festschrift P. Metz*, Berlin 1965, S. 46–73). Zur Auferstehungs-Ikonomie allgemein auch R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklingshausen 1966.

- 17 Dies ist in der Homilienliteratur und der Buchmalerei evident (S. 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, S. 219–234, vgl. auch ders. in *Études Byzantines et Armeniennes/Byzantine and Armenian Studies* 1, 1973, S. 457–467) und geht auf einen Passus des apokryphen Nikodemus-Evangeliums zurück, wo auch der *descensus ad inferos* beschrieben ist, in dem Hades dem Satan zu bedenken gibt: »Ich verschlang vor kurzem einen Toten mit Namen Lazarus, und bald danach riß mir einer der Lebenden durch bloßes Wort, mich vergewaltigend, diesen aus meinen Eingeweiden ... Ich habe Bauchgrimmen. Der mir vorweg entrisse Lazarus dünkt mich kein gutes Vorzeichen. Denn nicht wie ein Toter, wie ein Adler flog er von mir weg ...« (E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 Bde., Tübingen 1968–71, Bd. 1, S. 350; dazu auch M. C. Pilkinton, »The raising of Lazarus. A prefiguring agent to the harrowing of hell«, *Medium Aevum* 44, 1975, S. 51 ff. und W. H. Cadman, »The Raising of Lazarus«, *Studia Patristica*, Berlin 1959, S. 423–434). Dieses Thema ist auch in der Buchmalerei ausgestaltet: im Psalterium des Pantokrator-Klosters Nr. 61 auf dem Athos (9.–10. Jh., fol. 29 zu Ps. 29,4), ein übermalter Palimpsest, wo Hades als nackter, kahlköpfiger Greis in einem kastenartigen Steintrog liegt und mehrere Gestalten (die »Seelen«) an seine Brust drückt, während die Seele des Lazarus (mit Beischrift) seiner Wickelmumie im Grabbau in der oberen Bildhälfte entgegenfliegt (Beschreibung bei Wessel, *op. cit.*, S. 397 und S. Dufrenne, *L'illustration du Psautier grec du Moyen âge I*, Paris 1966, S. 23); eine weitere Darstellung im Barberini-Psalter in Rom (*Cod. Vat. Barb. graec.* 372, fol. 44, 11. Jh.), wo Hades als ein an den Beinen gefesselter, gigantisches, affenartiges Untier links unter der Auferweckungs-Szene liegt und sich die Hände gegen den Leib hält (Bauchgrimmen), während die Lazarus-Seele mit Nimbus als Kleinkind an einem Gnadenstrahl leiterartig nach oben läuft, der von Christi rechtem Arm im Segensgestus ausgeht, während zwei kleine geflügelte Dämonen der Seele nachfliegen, um sie zurückzuholen (genaue Beschreibung bei Th. M. Provatakis, *O διάβολος εις την βυζαντινήν τέχνην*, Thessaloniki 1980, S. 70 ff.); im Londoner Psalter des Jahres 1066 (*Brit. Mus. Add.* 19352) ist Hades ein Greis mit Seelen im Arm, dem die Lazarusseele entfliegt und auf einer Leiter nach oben dem *aedicula*-förmigen Grab zueilt (Wessel, *op. cit.*, S. 397).
- 18 Savramis hat die Bilderverehrung überhaupt als nichtchristliche Tradition, auf die Kaiserbildverehrung zurückgehend, bezeichnet, und sieht im Bilderkult eine Quelle »abergläubischen Mißbrauchs« (Wunderlegenden, Stadterrettung, Krankenheilung, Holz und Farbsplitter der Ikonen als Talisman, Blumenschmuck usw.). »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« (D. Savramis, »Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz«, *Ostkirchliche Studien* 9, 1960, S. 174–192, bes. S. 181). Daß dieser »Aberglaube« kulturhistorisch relevante Einsichten vermitteln könnte, ist dem griechischen Religionssoziologen nicht in den Sinn gekommen (zu Kritik auch Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, Bd. 2, S. 156, Anm. 234). Hier tut sich die Differenz auf zwischen der Sakraltradition des Hochkults und der Praxis der Volksfrömmigkeit. Nach dem sogenannten »areopagitischen« System (6. Jh.) sind Ikonen nur mystische Zeichen zur Ent-

unterwürfigen Proskynese-Haltung wiedergegeben, auf den Knien hingeworfen auf die Erde, oder flehend Blick und Arme erhoben, mit vom *himation* bedeckten Händen¹⁹. Die bedeckten Hände finden sich noch bei einer anderen Geste der Lazarus-Komposition, die spezifisch christlichen Inhalt hat: Es ist der »geruchsempfindliche Grabknecht«, der die Bänder der Lazarusmumie loswickelt, und sich mit der anderen Hand (durch den Ärmel bedeckt) die Nase zuhält. »Herr, er riecht schon; denn er liegt schon vier Tage« (Joh. 11,39)²⁰. Die bildliche Darstellung fußt direkt auf dem Bibelwort; die optische Übertragung der Johannes-Perikope, die im narrativen Schwellprozeß immer mehr Elemente der Bilderzählung »ins Bild« bringt, hat hier einen besonders gelungenen Ausdruck gefunden, der noch bis in die nachbyzantinische Zeit anzutreffen ist²¹.

schlüsselung des unsinnlichen Seins (G. Prokopios, *Ο κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική του βυζαντινού ναού*, Athen 1971, S. 151 ff.). Die Urbild-Abbild-Relation ist Garant für den Aufweis beider Wirklichkeiten, der unsinnlichen und der sinnlichen. Aus dem dahinterstehenden Urbild bezieht das Abbild seine gnadenemanative Kraft und wird selbst Kultgegenstand (und als solches geküßt wie Kreuz und Evangelium); dieselbe Logik steht auch hinter der Entwicklung der *αχειροποιήτα*-Bilder (der nicht von Menschenhand gemalten Bilder), die im 6. und 7. Jh. eine theologische Grundlage für die Abbildbarkeit schaffen (dazu *Patr. graec.* 113: 428–454, E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, E. M. Antoniadis, »Περὶ των αχειροποιήτων της αγίας Σοφίας εικόνων«, *Byzantinische Zeitschrift* 16, 1907, S. 287 f., G. 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, S. 239–250 usw.). Zum Themenkomplex der byzantinischen Ikonenlehre umfassend auch G. H. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, München 1959, S. 476 ff. und ders., *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1977.

- 19 Die Differenzierung und Identifizierung der Lazarusschwester gehört zu den subtilen Forschungsproblemen. Beide zusammen erscheinen allerdings erst in den mittelbyzantinischen Bildprogrammen (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 28 und 159 ff.), vereinzelt aber auch schon in der frühchristlichen Kleinkunst (*op. cit.*, S. 24 und 147 ff.). Auf den Bildprogrammen der Friesbandsarkophagen (4. Jh.) und auf den frühchristlichen Katakombenfresken ist manchmal eine Lazarusschwester in Proskynese, von der Forschung als Martha identifiziert, abgebildet (dazu A. Heisenberg, *Ikonographische Studien*, München 1922, S. 5–23; zur gesamten Kontroversliteratur Puchner, *Studien*, *op. cit.*, S. 146 Anm. 208). Hier wird neben dem Auferweckungsakt (Joh. 11,33) die Begegnung Martha-Jesus (11,25 »ich bin die Auferstehung und das Leben ...«) ins Bild gebracht. Als Beispiel für die Adoration der Lazarusschwester mit verhüllten Händen vgl. die Angaben bei Puchner, *Studien*, *op. cit.*, Anm. 211, 221, 228, 266, 274, 311 und *pass.* (Stichwort »Proskynese« im Sachregister S. 330).
- 20 Im Zuge der narrativen Ausgestaltung des Bildtypus kommen immer mehr »Zeitpunkte« der Johannesperikope 11, die insgesamt einen Zeitraum von sechs Tagen umfaßt, »ins Bild« (hier Joh. 11, 39). Die Figur ist als der »geruchsempfindliche Grabknecht« in die Forschung eingegangen (Becker, *Die Totenerweckungen Christi*, *op. cit.*, S. 24 f.). Das »realistische« Detail ist zum erstenmal im *Codex purpureus Rossanensis* (6. Jh.) nachgewiesen, von den Erstbeschreibern noch übergangen (vgl. Gebhart/Harnack, *op. cit.*, S. XXXIII ff.), aber wenig später richtig wahrgenommen (»il suo volto è coperto a metà dal davanti della tunica rialzata, per difendere il naso e la bocca dal fetore del cadavere« (A. Muñoz, *Codex purpureus rossanensis*, Roma 1906, S. 2). Einen Vorläufer für diesem ikonographischen Element dürfte es auf der Darmstädter Pyxis geben (Wessel, *op. cit.*, S. 394). Eine Verdopplung der Gestank-Gebärde findet sich im *Cod. Vindob. theol. graec.* 154 (P. Buberl/H. Gerstinger, *Illuminierte Handschriften und Inkunabeln der Nationalbibliothek Wien. Die Byzantinischen Handschriften. 2. Die Handschriften des X.-XIII. Jahrhunderts*, Leipzig 1938, S. 30).

- 21 Einige Beispiele: im Evangelienlektionar von Holkham (Collection of the Earl of Leicester, 1. H. 13. Jh., Mi-

Die Bildinhalte folgen einerseits den späthellenistischen Darstellungs-*topoi* und ihrer Zeichensprache, die bedeutungsmäßig transformiert werden, andererseits entwickelt die christliche Kunst sukzessive ihr eigenes Symbolsystem, das inhaltlich in Übereinstimmung mit dem kanonischen Schrifttum stehen muß. Mit den bildlichen Akkommodationsstrategien werden teilweise auch Bräuche und Institutionen übernommen, die eine neue Interpretation bekommen: so z. B. präfiguriert der Rechtsbrauch des Auf-den-Fuß-Tretens bei der Gefangennahme Christi (Jesus tritt dem küssenden Judas auf den Fuß) das Machtverhältnis Jesus-Judas, das sich in diesem Augenblick reziprok darstellt²²; oder der antike Brauch der Fußwaschung von Gästen und Fremden bekommt in der *mandatum-* (*lavipedium, nipter-*

niaturen aus dem 14. Jh., Abb. 341 in *Byzantine Arts, op. cit.*, S. 332 und G. Vikan, *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections*, Princeton 1973, S. 160 Abb. 76); nach der Mesarites-Beschreibung der nichterhaltenen Mosaiken der Apostelkirche in Konstantinopel soll angeblich folgendes zu sehen gewesen sein: »Die Jünger ertragen nicht den Geruch, der aus dem Grabe und von seinem Leib ausgeht, sie halten sich die Nasen zu, sie wollen voll Neugier dem Auferstandenen ihre Augen zuwenden und wenden sich doch nach rückwärts wegen des unerträglichen Geruchs, der von ihm ausgeht; mit Lippe und Zunge wollen sie den preisen, der ihn erweckt hat, und verschließen doch mit den Mänteln den Mund ...« (Heisenberg, *Apostelkirche, op. cit.*, Bd. II, S. 55); doch geht es bereits um die literarische Auflösung des konventionellen Bildschemas in antithetische Redefiguren (Baseu, *op. cit.*, S. 90–95, Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 153 ff., Anm. 236). In den Kurzredaktionen der mittelbyzantinischen Elfenbeinplastik hat das Motiv bereits einen festen Platz (z. B. A. Goldschmidt/K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X. – XIII. Jahrhunderts*, 2 Bde., Berlin 1930–34, Bd. 2 Nr. 127, Victoria & Albert Museum, 10. Jh.). In beide Bildtypen der mittelbyzantinischen Wandmalerei ist der »geruchsempfindliche Grabknecht« aufgenommen (systematische Nachweise bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 28 und 160 ff.), ebenso in der Palaiologenzeit (28 f. und 162–166) und der nachbyzantinischen Monumental- und Ikonenmalerei (S. 29 und 166–168). Die praktisch in fast allen orthodoxen Kirchen in der *uscitatio*-Abbildung im Dodekaheortion-Zyklus lokalisierbare Geruchsgeste des Naverschließens führte den griechischen Nobelpreisträger Georgios Spheris dazu, in einem seiner Gedichtzyklen eine vielgereiste *persona*-Figur sagen zu lassen, daß der Anblick dieser »Vergänglichkeitsdarstellung« ihn auf den folgenden skeptischen Gedanken gebracht habe: »Dieser Herr der Auferstehung lehrte mich, vom Jüngsten Gericht nicht allzuviel zu erwarten« (G. Spheris, *Ποιήματα*, Athen 1972, S. 120, 1937 zum erstenmal veröffentlicht; deutsche Übersetzung in Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 56, siehe auch S. 211, Anm. 817). In den volkstümlichen Ausdrucksmedien ist diese Geste nirgendwo aufgenommen worden (bloß im St. Galler Passionsspiel ist zu lesen: »Tunc apostoli absolvant eum abvertentes facies suas propter foetorem«, E. Wolter, *Das St. Galler Passionsspiel vom Leben Jesu. Untersuchungen und Text*, Breslau 1912, nach Vers 537).

22 Z. B. auf den berühmten Mosaiken im Dom von Monreale in Palermo, 1174–1182 (P. Muratoff, *La Peinture Byzantine*, Paris 1928, Abb. CXXXI und O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949, pl. 70). Dinzlbacher hat Bedenken geäußert, ob es sich wirklich darum handelt, weil die Symbolgeste oft fehlt oder im »Getrampel« der Häscherbeine nicht klar zu erkennen ist (P. Dinzlbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, S. 30 mit mehreren Beispielen). Doch ist dieser Rechtsbrauch heute noch in Griechenland üblicher Hochzeits-Spaß, wo die Braut dem zukünftigen Bräutigam kräftig auf den Fuß steigt, um zu zeigen, wer in der kommenden Ehe das Sagen hat (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 240 Anm. 1140); d. h. die Bildchiffre ist für die Rezipienten ohne weiteres auflösbar. Manchmal ist auch der umgekehrte Sachverhalt auf den Bildern zu erkennen, z. B. im Reliquiar von Kardinal Bessarion (um 1463; G. Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris 1916, fig. 360). Die Stilisierung läßt häufig überhaupt keine sichere Interpretation zu.

Darstellung eine soteriologische Ausgestaltung (den der Aposteltaufe)²³, die dem *philoxenia*-Brauch²⁴ eine heilsgeschichtliche und theologische Dimension verleihen²⁵, der in vielfältiger Brauchexekution an Kaiserhöfen und Patriachenthronen, als österlicher Kloster- und Laienbrauch noch bis in die unmittelbare Gegenwart mehr oder weniger manifest weiterlebt²⁶.

- 23 Joh. 13,1–2 und die Exegese der Liebeshandlung Joh. 13,13–20, die als sozialer Auftrag ausgelegt wird (*mandatum*). Vgl. G. Richter, *Die Fußwaschung im Johannesevangelium*, Regensburg 1967 (mit weiterer Literatur) und vor allem E. H. Kantorowicz, »The Baptism of the Apostles«, *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956) S. 203–251.
- 24 Die Fußwaschung wird einkehrenden Fremden zuteil, ausgeführt durch Sklaven oder Dienstpersonal. Im Falle von Ehrengästen führt sie der Hausherr oder ein Familienmitglied durch (H. Giess, *Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.–12. Jahrhunderts*, Bonn 1962, S. 2 ff., auch Kantorowicz, *op. cit.*, S. 213).
- 25 So z. B. bekommt das Ablegen der Sandalen seinen besonderen Sinn: die Fußwaschung wird im Johannes-Kommentar von Origenes als Reinigungsritus interpretiert (*Patr. graec.* 14: 758); auf dem Weg zum Vater (Passion) sollen die befleckten Füße gereinigt werden (Giess, *op. cit.*, S. 14 f.). Die Ferse gilt als Sitz der Begierde, die Sandalen sind Zeichen der Sterblichkeit und werden deshalb abgelegt (Matth. 10,10, Luk. 19,4). Zu weiteren theologischen Bedeutungszuweisungen von Requisiten, Posen und Gebärden K. Wessel, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (Stuttgart 1971) S. 595 ff. Zur Übersicht der ikonographischen Darstellungen Wessel, *op. cit.*, S. 595–608, Giess, *op. cit.*, Millet, *Recherches, op. cit.*, S. 310–323, G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst II*, Gütersloh 1968, S. 51–58, L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 vols., Paris 1955–59, Bd. 2, S. 406 ff. usw.
- 26 Vgl. allgemein Th. Schäfer, *Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*, Beuron 1956. Der *nipter* wurde als Taufritus für Erwachsene schon in der Frühkirche geübt (Kantorowicz, *op. cit.*, Wessel, *op. cit.*; vgl. auch H. Pfannenschmidt, *Das Weibwasser im heidnischen und christlichen Kulturkreis unter bes. Berücksichtigung des germanischen Alterthums*, Hannover 1869; zum *lavipedium* der Westkirche auch D. Stiefenhofer, »Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche«, *Festschrift A. Knöpfler*, Freiburg/B. 1917, S. 325–339). Nach dem Konzil von Toledo (694) wurde der Brauch allgemein eingeführt und in den Benediktinerregeln als *mandatum pauperum* und *mandatum fratres* festgehalten und auf die Bischofskirchen überhaupt übertragen (G. Jontes, »Fastenzeit und Osterbrauch in Sakrallandschaften um den steirischen Erzberg«, *Der Leobener Strauß* 10, 1982, S. 9–274, bes. S. 78). Die Fußwaschungszene ist seit dem Mittelalter fester Bestandteil der lateinischen Gründonnerstagsliturgie (P. H. Schmidt, »Geist und Geschichte des Gründonnerstags«, *Liturgisches Jahrbuch* 3, 1953, S. 234–252) und wird auch von Herrschern und Stadtältesten geübt, z. B. am Wiener Kaiserhof (K. Beitzl, »Die österliche Fußwaschung am Kaiserhof zu Wien als öffentlicher Brauch zwischen Hofzeremonie und Armenfürsorge«, *Festschrift L. Schmidt*, Wien 1972, S. 275–286), in München (J. Bogner, »Die österliche Fußwaschung und ihr Brauch in der Münchner Residenz«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1970/71, S. 172–181) und anderswo, und zwar wahrscheinlich schon seit dem Frühmittelalter (P. Paulsen, »Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen«, *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums* 2/3, 1952/53, S. 149–187, bes. S. 168). Ausläufer der volksfrommen Fußwaschung reichen bis in die Gegenwart hinein, z. B. in Mariazell (K. Beitzl/E. Lies, »Der Brotsegnende Heiland. Beschreibung eines Gründonnerstags- und Wallfahrtsbrauches in Mariazell«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 68/XIX, 1965, S. 115–150). Im ostkirchlichen Bereich nahmen die byzantinischen Kaiser die Fußwaschung selbst vor, wie die Zeremonienbücher von Porphyrogennetos und Pseudo-Kodinos beweisen (*De officiis* 70: 10.71,7 ed. Verpeaux; dazu *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 3, 1930/31, S. 236 ff. und O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1965, S. 125 ff., sowie Beck, *Kirche und theologische Literatur, op. cit.*, S. 256). Die Zeremonie wird in der armenischen und russischen Kirche geübt (A. Maltzew, *Begräbnis-Ritus und einige spezielle und alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirchen des Morgenlandes*, Berlin 1898, S. LXI ff., Bd. 2, S. 62–81, 82–89), z. T. auch in der griechischen Orthodoxie (S. Pétrides, »Le lavement des pieds dans l'église grecque«, *Échos d'Orient* 3, 1899/1900, S. 8 ff.). Die ersten Ritusbeschreibungen finden sich in mittelbyzantinischen

Tischsitten und Eßgerät bei den Abendmahlsdarstellungen bieten manchmal sogar Anhaltspunkte für die Datierung²⁷. Das Zu-Tische-Liegen ändert sich im 6. bis 7. Jh. in ein Sitzen²⁸; der antike Ehrenplatz an der linken Seite des sigmaförmigen halbbrunden Tisches²⁹, den Christus einnimmt, wird später nicht mehr verstanden, und der Heiland nimmt an der Tischmitte Platz³⁰, wobei die Apostelschar dann symmetrisch oder in verschiedenen anderen Bedeutungskonstellationen um ihn gruppiert wird.

-
- Klostertypika (z. B. A. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgiĕskich rukopisci*, tom. I, Kiev 1892, S. 129 f. und 547 ff.); der griechische *nipter*-Ritus ist wahrscheinlich im 10. Jh. aus Jerusalem übernommen worden (J.-B. Thibaut, *Ordre des offices de la semaine Sainte à Jerusalem*, Paris 1926, S. 76 f. und Kantorowicz, *op. cit.*, S. 242 ff.). In einem Typikon der Abendmahls-Kirche in Jerusalem aus dem Jahre 1122 ist es der Patriarch selbst, der das *mandatum* vornimmt (S. Pétridès, »La cérémonie du lavement des pieds à Jerusalem«, *Échos d'Orient* 14, 1911, S. 89–99 und A. Papadopoulos-Kerameus, *Ανάλεκτα Ιεροσολομιτικής Σταχυολογίας*, 5 Bde., St. Petersburg 1891–98, Bd. 2, S. 108–116); der Ritus ist in Reiseberichten 1675 und 1750, im 16. Jh. und noch im 20. Jh. nachgewiesen (es existiert auch eine Druckausgabe der speziellen Akoluthie, Jerusalem 1895, vgl. W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, S. 319–331 und ders., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 82 ff. und 254 ff.). Bis heute wird die liturgische Szene im Johannes-Kloster auf Patmos gespielt sowie in den maronitischen Dörfern auf Zypern vor der Attila-Invasion.
- 27 Zu den Eßgeräten bei der Abendmahlsdarstellung K. Wessel, »Abendmahl«, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 1 (1968) S. 1–11, bes. S. 10. An Speisen sind außer dem Fisch meist Brote dargestellt, ab dem 13. Jh. auch Rettich und Rüben (z. B. im *Par. graec.* 54, Millet, *Recherches*, *op. cit.*, fig. 277). auf den Fresken von Bojana in Bulgarien sind auch Trinkröhrchen zu sehen (B. D. Filov, *Les Miniatures de l'Évangile de Roi Jean Alexandre à Londres*, Sofia 1934, pl. 34a), auf kappadokischen Denkmälern Messer und später Gabeln (was Weigand als Datierungskriterium genommen hat; vgl. E. Weigand, »Zur Datierung der kappadokischen Höhlenmalereien«, *Byzantinische Zeitschrift* 36, 1936, S. 337–387, bes. S. 386 f.).
- 28 Dazu H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, Wien 1959–67, S. 11, K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen, 1963, S. 23.
- 29 Die später häufig rechteckige Tischform taucht zum erstenmal auf dem Mosaik von San Marco in Venedig auf (12. Jh.) (O. Demus, *The Church of San Marco in Venice*, Washington 1960, fig. 7, Wessel, *Abendmahl*, *op. cit.*, Abb. 68/69), dann auf einem Triptychon-Flügel in Modena um 1300 (Galleria e Museo Estense, Goldschmidt/Weitzmann, *Elfenbeinskulpturen*, *op. cit.*, Bd. II Nr. 2230, Taf. 72), auf einem Fresko im Brontochorion in Mistras (Millet, *Mistra*, *op. cit.*, pl. 103/1) usw. Zu den Abendmahlsdarstellungen allgemein vgl. auch E. Dobbert, »Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst bis gegen Schluß des 14. Jahrhunderts«, *Repertorium für Kunstwissenschaft* 13 (1890) S. 281–292, 363–381, 423–442, 14 (1891) S. 175–203, 451–462, 15 (1892) S. 357–384, 506–527, 16 (1895) S. 376–379 und H. von Scheltema, *Die Entwicklung der Abendmahlsdarstellung*, Leipzig 1922. Für die italienische Renaissancemalerei V. Birbaumer, *Studien zur Judasdarstellung in der italienischen Malerei des Trecento und Quattrocento*, Diss. München 1980. Zum Ehrenplatz an der linken Seite des Tischhalbrunds Dobbert, *op. cit.*, XIV, S. 186 f. und 203.
- 30 Stefanescu, der die Tischformen (sigmaförmig, rund, rechteckig) und Sitzordnung (Christus »in cornu dextro«, also links vom Beschauer; als sechster von links, zentral) untersucht hat, glaubt einen hellenistischen, einen orientalischen und einen byzantinischen Grundtyp unterscheiden zu können (J.-D. Stefanescu, *Iconographie de la bible*, Paris 1938, S. 22), doch lassen sich so klare Zuordnungen gar nicht vornehmen (Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 224, Anm. 990). Schon in der kappadokischen Quellengruppe finden sich die unterschiedlichsten Variationsmöglichkeiten (sogar schon der rechteckige Tisch, in Karanlık Kilise, Abb. 101/2 bei G. de Jerphanion, *Les Églises rupestres de Cappadoce*, 5 vols., Paris 1925–236, Bd. 1, S. 413).

Ein besonders interessantes Beispiel für die neue Bedeutungsgebung durch die christliche Kunst mit den Vernetzungsstrategien der »typologischen Übertragung«³¹ ist die *kline*³², auf der die seitlich hingelagerten Apostel mit Christus beim Passah-Mahl »zu Tische liegen«. Hier ist manchmal Judas abgesondert (Verräterkennzeichnung durch räumliche Absonderung)³³, in manchen Fällen kommt auch Christus auf eine eigene Kline zu liegen (Mißverständnis der Gemeinschaftssymbolik beim Letzten Abendmahl)³⁴, die verblüffend jener Kline ähnelt, in der Maria bei der Geburtsdarstellung Christi liegend abgebildet ist³⁵; es handelt sich um eine *kline*-artige Berghöhle, die eine poetisch-dogmatische Metapher darstellt für die jungfräuliche Geburt³⁶; in der Hymnik wird diese gleichgesetzt mit der Unversehrtheit der Grabessiegel bei der Auferstehung (»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 erschloßest«)³⁷. Folgerichtig im Sinne dieser faszinierenden typologischen Übertragung wird die Hadeshöhle der Anastasis-Ikone ähnlich abgebildet³⁸, aber auch die Grabhöhle des Lazarus³⁹.

31 Der Ausdruck stammt von Th. Stemmler, *Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu den Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Tübingen 1970. Zum Gebrauch des Terminus für die Denkfigurationen und Symbolvernetzungen der christlichen Ausdrucksmedien als quasi-logische Verklammerungen der Zusammengehörigkeit und Aufeinanderbezogenheit analoger Sachverhalte vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, *pass.* (z. B. der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Bauch des Walfisches präfiguriert Christi Aufenthalt in der Unterwelt usw.).

32 Zum byzantinischen Bildtopos der »Kline« vgl. vor allem J. Grosdidier de Matons, »Note sur le sens médiéval du mot κλίνη«, *Travaux et Mémoires* 7 (1979) S. 363–373.

33 Dazu das gesamte Material bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 72 ff., 222–230. Die Absonderung von der Gemeinschafts-Kline z. B. im *Cod. Petrop.* 21: »Klassischer ist dagegen die Szene im Petropolit. 21 ... gestaltet; zwar ist der Tisch schmaler und höher, mit parabolischer Kontur geworden, aber er steht in einem Raum, der von vier Säulen mit Architrav gebildet wird, und die Tischgenossen liegen auf einer Kline, mit Ausnahme des Judas, der vorne abgesondert sitzt, mit dem linken Zeigefinger an den Mund faßt und mit der Rechten zaghaft in der Schüssel rührt« (Wessel, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 1, 1968, S. 3).

34 So z. B. in der entsprechenden Miniatur im *Paris. graec.* 115, fol. 128 (10. Jh.): »Nur ist das Motiv der Kline insofern nicht mehr verstanden, als hier Christus auf einer eigenen Kline liegt, die an jene Mariä im Bild der Geburt Christi erinnert, während die Apostel zu sitzen scheinen« (Wessel, *op. cit.*, S. 2; auf fig. 2 bei Millet, *Recherches*, *op. cit.*, ist nicht viel zu erkennen).

35 Weitere Beispiele der Christus-Kline beim Letzten Abendmahl, die an die Marien-Kline der Geburtsszene erinnert: auf dem Abendmahlsfresko der Andreas-Kirche an der Treska in Serbien (1389, vgl. Abb. 85 in O. Bihalj-Merin, *Fresken und Ikonen. Mittelalterliche Kunst in Serbien und Makedonien*, München 1958), in der Sophienkirche in Kiew (11. Jh., Dobbert, *op. cit.*, Abb. 44), als Miniatur im Barberini-Psalter, wo auch Petrus in einer solchen Kline liegt, die aufgerichtet ist wie ein Sessel (Millet, *Recherches*, *op. cit.*, fig. 278; weitere Psalterillustrationen fig. 277, 279 und 281). Selten sitzt Christus dabei auf der rechten Seite (in der Apostelkirche in Peć, Serbien 13. Jh., Taf. 25 im 2. Bd. von V. Petković, *La Peinture serbe du Moyen âge*, 2 Bde., Belgrad 1930–34).

36 K. Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, Berlin 1958, S. 179 ff.

37 E. Benz/H. Thurn/C. Floros, *Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche*, Hamburg 1962, S. 102 ff.

38 Vgl. die Materialien bei Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi«, *op. cit.*

39 Zum Grabhöhlentypus Aurenhammer, *op. cit.*, S. 252 mit Nachweisen.

Der Bildtopos der klineförmigen Geburts/Grabeshöhle ruft noch weitere Übertragungsreihen hervor: die Geburtshöhle der jungfräulichen Gebärmutter⁴⁰ ist in mariologischer Deutung auch das Paradies (vgl. den obigen Hymnus; Parallelisierung der Urelternvertreibung mit der Erlösung aus der Unterwelt, Hadespforten – Paradiespforten). Diese weiterdenkende »Mystik« typologischer Übertragungsreihen ist vor allem auch an der meditativen Buchmalerei abzulesen: hier gibt es Psalterillustrationen, »die das Christuskind auf dem Schoße der Gottesmutter zeigen, wie es (nach dem Typ des Descensus!) Adam und Eva zur Auferstehung die Hände reicht«⁴¹. Anfang und Ende der christologischen Heilsgeschichte sind hier in Bildkompositionen von besonderer Sinntiefe zusammengespannt. Uterus – Grab, Hades – Paradies: ein Zusammenzwingen der Gegensätze, wie es als Redefigur häufig in der byzantinischen Hymnik anzutreffen ist, die Mystik der *coincidentia oppositorum*, die in einem zyklischen Weltverständnis der Einheit von Geburt und Tod alte Weltbildvorstellungen wiederaufnimmt, die in der nachheraklitischen Philosophie differenzierteren Sichtweisen gewichen sind⁴².

Im klineförmigen Höhlentypus ist ein Element christlicher Bildtopik angesprochen, das die Kontrastierung und Differenzierung der ikonographischen Akkommodationspraktiken einsichtig macht: Wohl wird allgemein Form- und Ausdrucksmaterial übernommen, aber Bildgehalte und Darstellungstypen werden spiritualisiert, in ein symbolisches Bezugsnetz gestellt, das besonders in der nachikonoklastischen Phase von einer durchorganisierten Bildertheologie kontrolliert und kodifiziert wird, in seinen »poetischen« Typologisierungsserien aber nichts von seinem interpretativen Reiz der Entdeckung der Sinntiefe einbüßt. Die Miniatur als Meditationsbild zum Text, die Ikone zum Gebet, in der Bilderwand als »Fenster zum Jenseits«⁴³. Für die »typologische Übertragung« und ihre philosophische Qualitäten lassen sich noch andere Beispiele erbringen. Die gesamte symbolische Ver-netzung von Altem und Neuem Testament, dem gesamten kanonisierten Schrifttum, später auch mancher Apokryphen, von Hymnik und Predigtliteratur, durch Prophezeiungen,

40 Onasch, *op. cit.*, S. 184.

41 Onasch, *op. cit.*, S. 188. Die Abb. auf Taf. LX/154 bei J. Strzygowski, *Die Miniaturen des Serbischen Psalters in der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Wien 1906, S. 86 f.

42 Vgl. auch Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, S. 144 f., Anm. 204 und S. 150 f., Anm. 226. Die klineförmige Grabeshöhle des Lazarus ist schon im *Codex purpureus Rossanensis* dargestellt, von wo sie wahrscheinlich in die mittelbyzantinische Monumentalmalerei gelangte (*op. cit.*, S. 162, Anm. 283).

43 »Insofern die Ikone ein Bild ist, kann sie mit ihrem Archetyp nicht wesenseins sein ...« (L. Ouspensky/W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern/Olten 1952, S. 33). Das ikonische Abbild 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 der Linien und die Freude ihrer Farben, die einer vollkommenen inneren Harmonie entfließen« (*op. cit.*, S. 41). Die ekklesiale Kunst ist wesensnotwendig symbolisch, bildet sie doch die eigentliche Wahrheit ab, aber nicht illusionistisch, denn das Dargestellte entzieht sich von vornherein der menschlichen Logik. »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.*, S. 37).

Querverweise, typologische Übertragungen und Entsprechungen, Exegese und Katenenliteratur, gehört zu den spezifischen Kulturleistungen des Frühchristentums und des ersten christlichen Jahrtausends⁴⁴. In der Vertiefung und Spiritualisierung des Ausdruckskanons der hellenistischen Kunstproduktion finden die Akkommodationspraktiken der Frühkirche auch ihre Grenze. Gesten, Posen und Requisiten werden zu sprechenden Zeichen, die direkt auf dahinterstehende Sinngehalte verweisen, ihre Existenzberechtigung nicht in sich selbst tragen. Die Ästhetik ist meditativ geworden; die Brillanz hellenistischer Formtechnik ist nur noch Folie.

II

Zu den besonders »befremdlichen« Darstellungen, für den heutigen Betrachter, der Reitzensteins »Hellenistische Wundererzählungen« nicht gelesen hat⁴⁵, wo ebenso von Totenaufweckungen, Wunderheilungen von Blinden, Lahmen, Blutflüssigen usw. die Rede ist, gehört der frühchristliche Darstellungstyp »Christus als Magier«, mit der *virga thaumaturgica*, dem Zauberstab in der Hand, der auf unzähligen Friesbandreliefs der Sarkophage und in der Katakombenmalerei damit die Lazarusmumie am Kopf oder Körper berührt⁴⁶. Hier scheint Christus gleichgestellt mit fahrenden Scharlatanen und Magier-

44 Auch die Ausdrucksmedien der Liturgie, Hymnik, Ikonographie und des Ritus, werden durch ein solches durchstrukturiertes Beziehungsnetz quasi-logischer Entsprechungen zu einem funktionierenden System von Gehalten und Ausdrucksformeln; die disparaten Teilelemente der kanonischen Schriften, der akzeptierten Apokryphen und der oralen Tradition, soweit sie in das kirchliche »Gesamtkunstwerk« Eingang gefunden haben, werden aufeinander abgestimmt und in Beziehung gesetzt, so daß aus Einzelmythologemen ein geordneter harmonischer Kosmos entsteht, der Anfang und Ende umfaßt. Der byzantinische Kirchenraum mit seinen Fresko-Programmen (»geronnene Liturgie«) und der Bildertheologie (Ikone als Kultobjekt) ist die optische Manifestation einer umfassenden Welt-Schau. Das Netz der typologischen Übertragungen ist im Sakralbereich dicht geknüpft, nur an den Rändern des sakralen Weltbildes, im Bereich der Volksfrömmigkeit, sind andere Übertragungsweisen, ebenfalls quasi-logische, aber außer- und vorchristliche, am Werk; hier büßt die perfekte Weltordnung der Dogmatik an innerer Harmonie ein; denn die volkhafte Denkweisen des Diesseits bedienen sich anderer Methoden und orientieren sich an anderen Werthierarchien: oberster Richtwert ist hier nicht nur das Seelenheil, sondern zuerst noch das Leben selbst, das Überleben (vgl. Prokopios, *op. cit.*).

45 R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Darmstadt² 1963. In dieser legendenhaften Literaturgattung gibt es sogar »Anleitungen« für Totenaufweckungen (S. 41 mit Quellen). In diesem Kontext nehmen sich die Heilwunder Christi und die Auferweckung des Lazarus eher konventionell aus (vgl. auch H. Preisker, »Wundermächte und Wundermänner der hellenistisch-römischen Kultur und die Auferweckung des Lazarus«, *Wissenschaftliches Jahrbuch der Universität Halle* 2, 1952, S. 519–523).

46 Die Abbildung der *suscitatio Lazari* ist »die geheimnisvolle Urszene aller christlichen Kunst« (Paulsen, »Koptische und irische Kunst«, *op. cit.*, S. 159) und die am meisten abgebildete Begebenheit der frühchristlichen Katakombenmalerei (S. Carletti, *Führer durch die Priscilla-Katakombe*, Roma 1980, S. 30). Das gesamte Material (nach Detzel 16 Katakombenfresken und Sarkophagreliefs, vgl. H. Detzel, *Christliche Ikonographie*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1895/96, S. 267 ff., nach Wilpert über 50, J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 5 vols., Roma, Città del

ärzten⁴⁷, wie sie mittelalterlicher und neuzeitlicher Volksglaube in Ost und West in Hülle und Fülle kennt⁴⁸. Doch geht es um eine zeichenhafte Kurzredaktion, die sich eines stehenden Ausdrucksschemas bedient. Die Zaubergerte (»Lebensrute«) wird zur Buchrolle, die ausgestreckte Hand zum Segensgestus⁴⁹. Die Funktion dieser heraldisch verkürzten Zeichenhaftigkeit entspricht auch noch nicht der liturgischen Eingebundenheit des Bildes ins »Gesamtkunstwerk« der hl. Messe, da die Zömeterialmessen in den Katakomben noch keinen formverfestigten Liturgieablauf kennen⁵⁰. Der Bildinhalt entspricht daher auch we-

Vaticano 1929–32, nach Kremer ganze 67, J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung*, Stuttgart 1985) bei P. Garrucci, *Storico della Arte Cristiana nei primi otto secoli della chiesa*, 6 vols., Prato 1872–81, und G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani*, Città del Vaticano 1949; die Sarkophagabbildungen des 4. Jh.s zusammengestellt bei F. W. Deichler, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. I.*, Rom 1967 (Einzelabbildungsnachweis zur *suscitatio* bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 141, Anm. 191).

- 47 Die *virga thaumaturgica* weist Christus als antiken Magier aus, wie er auf Abbildungen heidnischer Sakralszenen abgebildet ist (R. Darmstaedter, *Die Auferweckung des Lazarus in der altchristlichen und byzantinischen Kunst*, Diss. Bern 1955, S. 8). Der Stab war ursprünglich Attribut des Hermes, der mit seiner Hilfe Seelen aus der Unterwelt heraufholte (Aurenhammer, *op. cit.*, S. 249). Auch die Berührung mit der »Lebensrute« gehört an sich zum Bildkreis antiker Wunderdarstellungen (E. Weigand, »Zum Denkmälerkreis des Christogrammmimbus«, *Byzantinische Zeitschrift* 36, 1936, S. 63–81, bes. S. 71). Manchmal weist Christus auch mit der leeren Hand auf den Leichnam (Becker, *Die Totenerweckungen Christi*, *op. cit.*, S. 19). In der Zelle 13 der St. Peter- und Marcellinus-Katakomben legt Christus den Stab auf das Haupt des Lazarus, ebenso im Cubiculum O ebenda (P. du Bourguet, *Early Christian Painting*, New York 1966, S. 177, fig. 84).
- 48 Dazu indizierend die Monographie von L. Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968 (bes. Kap. 10–13 mit Literatur).
- 49 Zur Herkunft der Zaubergerte notiert Delbrueck anhand der Darstellung auf der berühmten Lipsanothek von Brescia: »Das Grabmal ist eine prostyle Cella über einem hohen Podium mit Freitreppe. Auf der Schwelle steht Lazarus, in Binden gewickelt, nur den Kopf schon vom Schweißstuche befreit, die Augen noch geschlossen, wie an der abgewendeten Seite deutlich ist. Jesus berührt Lazarus am Kopf mit einer leicht gebogenen Gerte. Es scheint, daß die Auferweckung in zwei Akten gedacht ist: zunächst ruft Jesus die Leiche heraus, dann gibt er ihr durch Berührung mit der Gerte das volle Leben wieder./Das Wunder wird nur von Johannes berichtet, jedoch abweichend. Das Grab ist eine Felsenhöhle, mit einem Stein verschlossen (v. 39). Jesus erweckt Lazarus, indem er ihn herausruft, ohne ihn zu berühren (v. 43). Lazarus trägt noch das Schweißstuch um das Gesicht gebunden (v. 44). Die im Bilde hervortretende Gerte wird nicht erwähnt, ist auch sonst Jesus im NT niemals beigelegt ebensowenig m. W. in den erhaltenen Apokryphen, vielmehr nur in bildlichen Wunderdarstellungen, die auf verlorene Texte zurückgehen müßten« (R. Delbrueck, *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, Bonn 1952, S. 29; vgl. auch Abb. 336 bei Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, *op. cit.* und Abb. 35 bei J. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, Suffolk/London 1970).
- 50 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 23 ff. Die Auferstehungshoffnung ist eines der Leitmotive der frühchristlichen Grabkunst. Vgl. dazu in Auswahl: Pératé, *op. cit.*, S. 271, Darmstaedter, *op. cit.*, S. 6, E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik*, Bonn 1954, S. 83. Vgl. auch V. Schultze, *Archäologische Studien über christliche Monumente*, Wien 1880 und L. von Sybel, »Auferstehungshoffnung in der frühchristlichen Kunst?«, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaften* 15 (1914) S. 254 ff. In dieser Funktion wird auch das Quellwunder Petri abgebildet: im Garucci-Material zusammen mit der *suscitatio* 24mal, allein 23mal, die Lazarusszene allein 12mal (A. Heisenberg, *Ikonographische Studien*, München 1922, S. 17; vgl. auch E. Becker, *Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst*, Straßburg 1909, S. 89 f., 92 f.), aber auch

niger der entsprechenden Johannes-Perikope, als er sinnbildhaft das Auferstehungsdogma formuliert (Joh. 11,25 f., »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist; und jener der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit«).

Damit ist der Berührungsmagie der Abbildung der idolatrische Stachel genommen: Denn der »Magier« ist nur bildhafter Ausdruck für einen an sich bildlosen Glaubensinhalt. Er ist Zeichen: der Auferstehungsgewißheit ebenso wie die Lazarusmumie Zeichen der Auferstehungshoffnung. Das ist am Beispiel der berühmten Lipsanothek von Brescia zu sehen, die Christus »in atto di toccare la mummia con la verga« zeigt⁵¹, und zwar am Kopf, wobei die Gerte leicht gebogen ist⁵²; auf die Füße der Mumie weist die Gerte in der Darstellung auf dem Sarkophag »con ›imago clipeata‹ di bambino« im Palazzo di Conservatori in Rom (268–293)⁵³; die Kopfberührung findet sich auch in der Zelle 13 der St. Peter und Marcellinskatakomben und im Cubiculum O⁵⁴ usw.; die Zaubergerte ist auch auf einer Marmorschale aus Laodikeia (Museum von Konstantinopel) zu sehen⁵⁵. Die Beispiele lassen sich noch bedeutend vermehren⁵⁶. Die Berührung mit der »Lebensrute« gehört zum Bildkreis antiker Wundervorstellungen; der ursprünglich dem Hermes zugehörige Stab, mit dem er Seelen aus dem Hades heraufzauberte, wird als stehendes Wunderrequisit funktionsäquivalent eingesetzt.

In der Vorstellung von der Allmacht des *theanthropos* sind demnach Vorstellungsbezirke von ungeahnten Zauberkraften eingelagert, die in Krisensituationen mobilisiert werden können. Diese oder ähnliche Vorstellungen dürften den kulturpsychologischen Hintergrund für die Metamorphoselegenden bei der Gefangennahme Christi im Garten Gethsemane bilden. Als »Magier« verfügt er auch über die Gabe der Verwandlung. In der »Obermurtaler Passion« von 1828 unterweist Judas bei der Verhaftungsszene die Häscher, auf sein Zeichen (den Kuß) wohl zu achten, »Dann er wohl öfters ist entgangen,/wann ihn die Leut haben wollen fangen«⁵⁷. Der Kuß war nicht nur Brauch, rückkehrende Jünger zu empfangen⁵⁸,

Szenen von Daniel in der Löwengrube und den drei Knaben im Feuerofen, der vom Wal ausgespiene Jonas, die Arche Noah sowie die Heilung des Gelähmten (A. Grabar, *The Beginning of Christian Art: 200–395*, London 1967, S. 103), die Heilung der Blutflüssigen, die Samariter-Szene, die Rettung Isaaks usw. (P. Styger, *Die römischen Katakomben: Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabesstätten*, Berlin 1933, G. Agnello, *La Pittura paleocristiana della Sicilia*, Città del Vaticano, S. 80ff., Pératé, *op. cit.*, S. 271).

51 Wilpert, *op. cit.*, Bd. II, S. 303.

52 Delbrueck, *op. cit.*, S. 29, Abb. 336 in Grabar, *Christian Iconography. A study of its Origins*, *op. cit.*, und Abb. 35 in Beckwith, *op. cit.*

53 Abb. 132 in Bovini, *op. cit.*, S. 142.

54 Bourguet, *op. cit.*, S. 117 fig. 84.

55 H. Leclercq, »Lazares«, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 8/2, Paris 1929, Sp. 2009–2086, fig. 6992.

56 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 141–148.

57 L. Kretzenbacher, *Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel*, Salzburg 1952, S. 88.

58 So in den *Meditationes vitae Christi* (13./Anfang 14. Jh.). Zum Quellennachweis E. Harvolk, »Judaslohn und

hier war er Erkennungszeichen (deutlich bei Mark. 14,44)⁵⁹; die Markusstelle wird mit der Existenz seines Doppelgängers Jacobus minor in Zusammenhang gebracht, von dem die »Legenda aurea« zu berichten weiß, daß er wegen seiner Ähnlichkeit mit Christus »der Bruder des Herrn« genannt wurde⁶⁰. Hinter dem Kußritual (*aspasmos*)⁶¹ verbirgt sich also nicht ein letzter Rest von Zuneigung, wie es ein Sonderzweig der Exegese will⁶², sondern stehen Substitutionsängste. Abraham a Santa Clara, der in seiner barocken Erz-Schelm-Judas-Kompilation alle Versionen der Tatmotivation bringt⁶³, weiß aber auch von seiner Verwandlungsfähigkeit zu berichten: »und seye er einem jeden anderst erschienen/gleichwie er es würdig oder bedürfftig war«, und beruft sich auf Origenes⁶⁴. Für die Faktizität des Glaubens an die Verwandlungskünste Christi, die die Obermurtaler Passion indiziert, läßt sich jedoch noch ein anderer Kronzeuge anführen: Johannes Chrysostomos macht in seiner 83. Homilie eine Anspielung, nach der Christus seinen Feinden schon öfter unerkant entgangen sei; bei der Gefangennahme aber habe er Judas bloßstellen wollen⁶⁵. Die Angst vor der Verwechslung des Heilands bei der Gefangennahme ist mehrfach in gnostischen, altjüdischen und mohammedanischen Legenden nachzuweisen, die darin gipfeln, daß Judas statt Jesus gekreuzigt worden sei⁶⁶. Diese Substitutionslegenden dürften schon auf frühe orale Traditionen zurückgehen, da schon bei Alexander Basileiades um 125 das Motiv des Christus-Ersatzes bei der *passio* auftritt⁶⁷.

Judaskuß. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Legendenüberlieferung«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1985, S. 86–95, bes. S. 90.

- 59 »Seine Verräter hatten ein Zeichen mit ihm vereinbart und gesagt: ›Den ich küssen werde, er ist es, ergreift und führt ihn sicher ab!«. An den Nachsatz knüpft die Exegese an und bringt die Doppelgängerfigur ins Spiel. So z. B. in den Passauer Dompredigten von Paul Wann im Jahre 1460 (zitiert bei Harvolk, *op. cit.*, S. 91 f.).
- 60 R. Benz, *Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine aus dem Lateinischen übersetzt*, 8. Aufl., Heidelberg 1975, S. 340. Dies soll auch ein apokrypher Brief des Bischof Ignatius bezeugen.
- 61 Zur Geschichte der Geste bis in die Gegenwart W. Puchner, »Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands«, D. Burkhart (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker*, Berlin 1991, S. 159–155, bes. S. 154 f. Vgl. Kap. 20 des vorliegenden Bandes.
- 62 Fußend auf Origenes (*Contra Celsum* II 11, *Patr. graec.* 11: 814 C und M. Borret, *Origène. Contre Celse*, Paris 1967, Bd. 1, S. 310 ff.). Vgl. auch D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Freiburg/Br. 1930, S. 32. Darin ist ihm eigentlich nur der spanische Bußprediger der Frühneuzeit Vicente Ferrer gefolgt (dazu P. Dintelbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, S. 65).
- 63 Zu Jacobus minor ders., *Judas, der Ertz-Schelm ...* 4 Bde., Bonn/Salzburg 1686–95, Bd. 3, S. 266 f. Auch argumentiert er, in Berufung auf Theophylaktos, daß Christus den Häschern nicht unbedingt bekannt gewesen sei.
- 64 Die Stelle *Patr. graec.* 13: 1750. Zu dieser Legendentradition vgl. auch W. Braun, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, S. 177 und 313 f.
- 65 Joh. Chrysostomos, *Τα ενομιζόμενα πάντα*, 2 Bde., Athen 1872/73, Bd. 1, S. 899.
- 66 Die Einzelnachweise bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 274 Anm. 1480. Im Barrabas-Evangelium etwa ist die Ähnlichkeit mit Judas so groß, daß sogar Maria und die Jünger getauscht werden; nur Petrus durchschaut die Unterschiebung (L. & L. Ragg, *The gospel of Barnabas*, Oxford 1947, S. 471 ff.).
- 67 Dazu G. Buchheit, *Judas Iscariot. Legende, Geschichte, Deutung*, Gütersloh 1954, S. 29 und W. Creizenach, *Judas in Legende und Sage des Mittelalters*, Halle/S. 1875 (auch Delbrueck, *op. cit.*, S. 37).

Diese apokryphen Metamorphoselegenden folgen der Kirchentradition bis in die unmittelbare Gegenwart: In einem thrakischen mündlichen *planctus Mariae* (Θρήνος της Θεοτόκου)⁶⁸, der sich in seinem Formelgut stark an das akritische Heldenlied »Digenes und Charos« anlehnt⁶⁹, wo Christus den *proditor* und seine Schergen zum Mahl einlädt, endet die Szene der Gefangennahme folgendermaßen: »Fünf Gestalten nahm er an, daß sie ihn nicht erkennen. / Die einen sahen ihn als Kind, die anderen als Alten, / und trotzdem erkannten sie ihn. / An den Haaren packten sie ihn und schlugen ihn an den Marmor ...«⁷⁰. Auf diese Tradition gehen auch die oralen Fluchtlegenden zurück, wonach sich Christus seiner Verhaftung durch Flucht oder Verbergen entziehen will, wobei verschiedene Pflanzen und Tiere als »Fluchthelfer« oder »Verräter« fungieren⁷¹, vor allem die »gesegneten« Schafe und die »verfluchten« Ziegen (nach Matth. 25,32–33)⁷², oder auch ein fauler Ziegenhirt, der Christus kein Wasser geben will⁷³. Nach Maßgabe der »Kontaktfreudigkeit« und Mobilität solcher Wandermotive wird die Gründonnerstagsflucht Christi manchmal auf Weihnachten übertragen⁷⁴, oder überhaupt auf die Flucht nach Ägypten⁷⁵.

68 Zu dieser griechischen Volksliedgattung vgl. die umfassende Monographie von B. Bouvier, *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Genève 1976.

69 Zur »Digenes Akrites«-Topik in den Klageliedern vgl. M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, S. 73.

70 Vers 43 ff. der Version in E. Stamouli-Saranti, »Του Χριστού«, *Laographia* 11 (1934–37) S. 249–253 (mit weiterer Literatur zu griechischen Marienklagen). Deutsche Übersetzung bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit., S. 104.

71 In irischen Überlieferungen ist es ein Insekt, das Christus verrät (»Notes on Irish Folklore«, *Folk-Lore* 27, 1910, S. 419–426, bes. S. 419). In einer griechischen Überlieferung aus Konstantinopel ist es eine Mohrin, die das Kleinkind Christus in einem Graskorb auf ihrem Kopf versteckt (Stamouli-Saranti, op. cit., S. 249 ff.). In einer anderen thrakischen Überlieferung wird Christus zum pflügenden Bauern, um nicht erkannt zu werden (Handschrift des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde der Akademie Athen, Nr. 2392, S. 279).

72 Diese Gegenüberstellung aus den Endgerichtsszenen bei Matth. ist praktisch in allen Hirtenkulturen Europas anzutreffen (H. Lixfeld, *Volkserzählungen von der dualistischen Tierschöpfung durch Gott und den Teufel*, München 1971, S. 54 ff.), nicht aber der Zusammenhang mit der Fluchtlegende Christi. Grundton der ätiologischen Sagen ist, daß die Schafe gut, die Ziegen schlecht sind, weil sie Christus auf seiner Flucht (nicht) verborgen haben (z. B. A. Phlorakis, *Τήνος. Λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1971, S. 119 f.); daher haben Schafe eine dichten Schwanz, die Ziegen nicht; heben die Ziegen ihren Schwanz immer hoch (wie damals); Schafe bleiben im Regen stehen, weil sie glauben, Christus sei immer noch unter ihnen usw. (das Material bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, op. cit., S. 274, Anm. 1489). Auf Kreta versucht Christus vor den Juden zu fliehen, wie Odysseus vor dem Zyklopen (G. Spyridakis, »Κρητικοί Παραδόσεις«, *Επετηρίς Κρητικών Σπουδών* 13, 1939, S. 138).

73 Die unveröffentlichten Nachweise bei Puchner, *Studien*, op. cit., S. 275, Anm. 1495.

74 Z. B. auf Siphnos: zu Weihnachten kommt Christus in den Stall und spricht mit allen Tieren, nur mit den Ziegen nicht (N. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. 1, S. 107, Nr. 191).

75 Dies ist auch in Portugal überliefert (C. L. Cardoso, »Die Flucht nach Ägypten in der mündlichen portugiesischen Überlieferung«, *Fabula* 12, 1971, S. 199–211, bes. S. 202 ff.). Auf Kreta versteckt sich ganz ähnlich wie Christus Maria unter den Schafen (Spyridakis, op. cit.).

Das Assoziationsnetz der Volkskultur knüpft anders, aber nicht weniger dicht. Im hellenophonen Balkanraum sind es dann auch die Judaspflanzen und Judasbäume, deren Eigenschaften (blütenlos, biegsam, stinkend) eigentlich vom Judastod herrühren, die Christus auf der Flucht verraten⁷⁶; oder es ist die »Schimpf-Eiche«⁷⁷ der Kreuzholzlegende, die sich als einzige herbeiließ, ihr Holz für die Anfertigung von Christi Kreuz herzugeben⁷⁸. Sakraltradition und Volkstradition sind hier untrennbar miteinander verquickt. Aus Christus als lebenspendendem Magier ist freilich ein Gejagter geworden, der auf dem Propp'schen Schachbrett der Märchenfunktionen von »Helfern« und »Gegenspielern« seine Haut »vor der Kreuzigung« nicht zu retten imstande ist; aus dem allmächtigen Zauberer ist ein Ohn-Mächtiger geworden, dem seine Zauberkunststücke nicht viel helfen. Die Polysemie und Multifunktionalität dieser Stereotypenelemente, die über die Religionsgrenzen hinweg durch die europäischen Jahrtausende zu verfolgen sind und in den verschiedensten »unlogischen« und oft auch »unerwünschten« Zusammenhängen auftauchen, gehören zu den Funktionierungsweisen der »Poetik« der Legendenüberlieferungen. An diesem ungeordneten Strömen des oralen Erzählens, das bei den Apokryphen an den Nahtstellen und Lücken der Bibelberichte in den ersten Jahrhunderten der Zeitrechnung einsetzt, hatten die Akkommodationsstrategien der Kirche bis in die Neuzeit hinein ihre Effizienz und Effektivität zu beweisen. Im Bereich der Volkskultur ist der tradierte Motivbestand eher kulturhistorisch zu verstehen als dogmatisch zu rechtfertigen. Doch »Volkskultur«, in einem etwas anderen Sinn, gab es auch in den ersten Jahrhunderten.

III

Die altgriechischen Seelenvorstellungen sind, jenseits der Philosophie und der hellenistischen Mysterienreligionen, im allgemeinen durch Körperlichkeit gekennzeichnet⁷⁹; dies ist auch in den europäischen Volkskulturen im wesentlichen bis in die Neuzeit hinein so

76 Dazu zählt die Raute, an der sich Judas auf Kreta erhängt haben soll (M. Syminelaki-Linardaki, *Κρητικά Λαογραφικά*, s. l. 1947, S. 23 f.); Brombeerstrauch und Disteln (»Christus-Kronen«) sollen Christus versteckt haben, im Raum Thrakien auch die Zypressen, während ihn die »Hundskamille« (*anthesis maritimus*) verraten habe (das Material bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 275, Anm. 1497; zu den Judaspflanzen auch S. 102 und 278 ff.).

77 *Quercus ilex, λουδοριά* (St. Kyriakidis, »Η λουδοριά. Λαϊκή παράδοση περί του ξύλου του σταυρού«, *Laographia* 7, 1923, S. 266–274).

78 Zur »Schimpf-Eiche« auch Politis, *op. cit.*, Bd. 1, S. 101 f. und D. Kontogiannis, *Συλλογή δημοτικών παραδόσεων*, Athen 1920, S. 31 Nr. 25. Auf Zypern ist der verräterische Baum eine Zypresse (A. Erotokritos, »Θρησκευτικοί θρύλοι«, *Μαθητική Εστία* 5, 1955, H. 15, S. 160). Zu den Kreuzholzlegenden im europäischen Vergleich siehe O. Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig 1907 ff., Bd. 2, S. 207 ff. und 232 und Politis, *op. cit.*, Bd. 2, S. 784 und die einschlägigen Artikel in der *Enzyklopädie des Märchens*.

79 Vgl. J. Bremmer, *The early Greek concept of the soul*, Princeton 1983 (mit weiterer Literatur).

geblieben⁸⁰. Darauf verweist eine Unzahl von Fakten aus Märchen und Sage, Legende und Totenbrauch. Dagegen hatte es die stofflose Geistseele der christlichen *anima* schwer, sich durchzusetzen⁸¹. Die Problematik der Immaterialität hat ihre Konsequenzen auch für die Frage der Abbildbarkeit. Die ikonographische Lösung, die dafür gefunden wurde, gehört zu den einprägsamsten Schöpfungen frühchristlicher Spiritualität.

In der Typologie des *suscitatio*-Bildes, von den Sarkophagskulpturen und Katakombenfresken des 3. Jh.s⁸² über die vorikonoklastischen Handschriftenminiaturen⁸³ und Wandmosaiken⁸⁴ bis zu den mittelbyzantinischen Bildprogrammen der Monumentalmalerei⁸⁵, den

80 Vgl. das umfangreiche Material bei A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Eine kultursoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961.

81 Im volksfrommen Vorstellungsbereich in Südosteuropa etwa reicht die »Entstofflichung« der Seele bis zur Vorstellung von etwas Zartem, Verletzlichem, einem Schmetterling, einer Fliege. Am Gegenpol dieser Vorstellungspalette steht der vollkörperliche Verstorbene, der in der Unterwelt sein »Leben« weiterführt, das allerdings das Gegenteil dessen bildet, was auf der Oberwelt gilt (ausführlich in W. Puchner, »Tod und Jenseits im Volkslied. Unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Tradition«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raaber Märchenreihe 10) S. 11–28, bes. S. 25 ff.).

82 Vgl. die bisherige Bibliographie zur zeichenhaft verkürzten Abbildung der Auferweckung des Lazarus in der Katakombenkunst. In den Katakomben von St. Peter und Marcellinus in Rom ist die Lazarusmumie fast fischförmig mit Schwanz (Abb. 84 bei Bourguet, *op. cit.*). Meist ist die Mumie viel kleiner als Christus; der *redivivus* ist kindhaft klein oder jung, und ähnelt oft einem Wickelbaby (»... la cui mummia profigura quella de defunto bambino«, Wilpert, *op. cit.*, S. 9) und legt den Gedanken der Wiedergeburt als Neugeburt nahe (»Lazare est parfois représenté avec la taille d'un petit enfant. Cette singularité est certainement voulu car il y en a d'assez nombreux exemples ... la résurrection du chrétien est une nouvelle naissance ...« E. Mâle, »La resurrection de Lazare dans l'Art«, *La Revue des Arts* 1, 1951, S. 45–52, bes. S. 45). Die Lazarusmumie, »de taille enfantine, enveloppé de bandellettes«, weist auf den ägyptischen Sepulchralus zurück (Pératé, *op. cit.*, S. 272 f., vgl. auch E. Sauser, »Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und östlichen Kunst«, *Tübinger Theologische Zeitschrift* 90, 1981, S. 276–281).

83 Z. B. im Evangelienlektionar von Holkham (1. H. 13. Jh. Abb. 341 in *Byzantine Art, op. cit.*, S. 332) oder in einem Tetraevangeliar des 14. Jh.s aus einem trapezuntischen Kloster (G. Vikan, *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections*, Princeton 1973, S. 160). Das gesamte Material bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, Kap. 2 und 4.

84 Z. B. auf den impressiven Mosaiken in S. Apollinare Nuovo in Ravenna (Mitte 6. Jh., Abb. 167 bei F. W. Deichmann, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken in Ravenna*, Baden-Baden 1958). Zur Sonderstellung der Auferweckung in der liturgischen Bildreihe F. Gerke, *Spätantike und frühes Christentum*, Baden-Baden 1967, S. 146 f.; zur Kontroversfrage, ob die Mosaikenreihe einen Evangelienzyklus bildet, K. Wessel, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (1971) Sp. 433–452, bes. Sp. 446 f. (mit der einschlägigen Literatur).

85 Die Belegnachweise in Puchner, *Studien, op. cit.*, S. 158 f., Anm. 264. In den kappadokischen Höhlenfresken ist die Mumie manchmal sehr locker gewickelt (M. Restle, *Byzantine wall-painting in Asia minor*, 3 vols., Recklinghausen 1967, Bd. 2, Abb. 91, auch Abb. 205), mit gekreuzten Bändern, Umhang und Kopftuch (Abb. 232) oder überhaupt ohne Bänder und mit Leichentuch (Abb. 257). Auf den Fresken von Nerezi hat der *redivivus* ausnahmsweise ein uraltes Gesicht (G. Millet, *La peinture du moyen-âge en Yougoslavie*, 4 vols., Paris 1954–69, Bd. 1 Abb. 18/2–3 und 19/1).

spät- und nachbyzantinischen Ikonen⁸⁶ und den Malbüchern bis in die Gegenwart⁸⁷ ist Lazarus als in Grabbänder gewickelte Mumie dargestellt, deren Streifen in der vielfigurigen Komposition vom »geruchsempfindlichen Grabknecht« losgewickelt werden. Die Mumiwicklung entspricht ägyptischem Grabbrauchtum, das auch in römisch-hellenistischer Zeit gegolten hat⁸⁸ und z. T heute noch in Südosteuropa geübt wird⁸⁹ (die sprachliche Konnotation dieser Wicklung, die in etwa der früheren Babywicklung entspricht⁹⁰, mit Lazarus ist in dem Verb *λαζαρόνω* – »den Toten in die Binden legen/wickeln« greifbar, das sich von mittelbyzantinischer Zeit bis heute belegen läßt⁹¹, die Kunstgeschichte hat nach dieser Darstellung den Terminus »Lazarosis« geprägt)⁹². Die Mundöffnung der Mumie durch einen Stab in Schlangengestalt war in der Pharaonenzeit eine der wichtigsten Grabzeremonien, die als Wiederbelebungsritus an der aufrechten Mumie vollzogen wurde⁹³. Auf dem Silberbeschlag des Paulinen-Sargs in Trier hat die *virga thaumaturgica* tatsächlich Schlangengestalt, und Christus erscheint »in antiker Gewandung als ägyptischer Gott Osiris«⁹⁴. Die

86 Z. B. auf der Auferweckungsabbildung auf dem Ikonostasis-Balken des Katharinen-Klosters auf Sinai (12. Jh., Abb. 25 bei K. Weitzmann et al., *Frühe Ikonen*, Wien/München 1965); weitere Sinai-Ikonen mit der Lazarusmumie bei G. & M. Sotiriou, *Εκδόσεις της Μονής Σινά*, 2 Bde., Athen 1956–58, Abb. 76 – Bd. 2, S. 90 ff., Abb. 97 – S. 106 ff., Abb. 116 – S. 111 ff., auch Abb. 41, 210, 216 und 220.

87 Im neuen Malerbuch des Prosaschriftstellers und Ikonmalers Photis Kontoglou (1895–1965, *Έκφρασεις*, Athen 1960) werden für Lazarus Binden und Grabbänder gefordert, »wie es im Evangelium geschrieben steht« (die *κειρίαι* der Johannesperikope).

88 Pératé, *op. cit.*, S. 272 f.

89 Z. B. auf Kreta werden die leinenstreifenartigen Binden »lazaromata« genannt (A. Chrysoulaki, »Εθίμα των Σφακίων της Κρήτης«, *Laographia* 17, 1957/58, S. 383–404, bes. S. 401).

90 Der Brauch des »phaskioma« für Babys und Kleinkinder reicht im ruralen Griechenland bis in die vergangene Generation. Zu Technik, Terminologie usw. vgl. K. Bada-Tsomokou, *Εθνομιατολογικοί κώδικες της παιδικής νεανικής ηλικίας*, Ioannina 1993, S. 84 ff., Abb. 19 und 20. Der Mumientypus entspricht demnach auch durchaus der realistischen Darstellung von Neugeborenen.

91 Z. B. im Epos des »Digenes Akrites«, bei Trapp etwas ungenau »mit dem Totenhemd bekleiden« übersetzt (E. Trapp, *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wien 1971, S. 389). Zum Einwickeln in die Totenbinden (die Leinenstreifen sind etwa 40cm breit) vgl. auch W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südost-Europa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978) S. 17–40, bes. S. 38.

92 Man bezeichnet damit eine Übertragung des Bildschemas der *suscitatio Lazari* auf die Anastasis Christi, gemäß der Präfigurationstopik und der Ähnlichkeit des dogmatischen Bildinhalts. So z. B. in einem Londoner Psalter von 1066 (*Brit. Mus. Add.* 19532) auf einer Miniatur zu Ps 43,20 (»Steh auf, Herr, warum schläfst du«): »In einem ... Grabbau steht Christus, ein anderer Lazarus, wie eine Mumie eingewickelt, doch schon lebend. Die Grabstür ist zur Seite gestürzt. Vor dem Grab erscheint David in einer Haltung, die sonst Christus in den Darstellungen der Lazaruserweckung einnimmt. Das Psalterbild ist eine wirkliche Lazarosis Christi« (H. Schrade, *Ikongraphie der christlichen Kunst. I. Die Auferstehung Christi*, Berlin/Leipzig 1932, S. 41).

93 A. Hermann, *Der Totenkult bei den alten Ägyptern*, 1949, S. 22 f., und speziell ders., »Ägyptologische Marginalien zur spätantiken Katakombenmalerei. I. Lazarus und Osiris«, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) S. 60–92, bes. S. 60–69.

94 P. Paulsen, »Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen«, *Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums* 2/3 (1952–53) S. 140–187, bes. S. 158.

Zaubergerte gehört wie die Mumiengestalt zum Bildrepertoire heidnischer Sakralszenen⁹⁵; mit ihr hat Hermes, wie erwähnt, die Seelen aus der Unterwelt geholt⁹⁶, welche auch im Nikodemus-Evangelium dort auf ihre Befreiung warten, am »Ort des Lazarus«⁹⁷, die erst durch die Anastasis Christi erfolgen wird.

Die kind- und puppenhafte Mumie findet sich jedoch nicht nur auf der Auferwekungsikonographie des Lazarus, sondern ist konventionelle Chiffre für die Toten- und Seelendarstellung in der ostkirchlichen Kunst. So ist sie auf einem Elfenbeintäfelchen aus Salerno (2. H. 11. Jh.) abgebildet, einer der frühesten Abbildungen der Anastasis/Katabasis Christi⁹⁸; dort ist der *descensus ad inferos* folgendermaßen dargestellt: Christus beugt sich, von links kommend, und hebt Urvater Adam auf; dahinter, leicht erhöht, steht Eva, die Hände zur Proskynese erhoben; über ihr, abgetrennt durch ein Friesband, erkennt man fünf »Seelen«, Verstorbene als winzige Kleinkind-Mumientypen⁹⁹. Die Seelendarstellung als kleine Mumienfigur findet sich dann vor allem auf dem bekannten ikonographischen Tyus der *Koimesis*-Szene, der Entschlafung der Gottesmutter, wo Christus hinter der auf der Kline ausgestreckten, schon verstorbenen Panagia steht und ihre Seele als kleine Puppe in weiße Bänder gehüllt im Arm hält¹⁰⁰. Unter den Randminiaturen des von Strzygowski untersuchten serbischen Psalters findet sich auch eine Descensusdarstellung, die unter Christus eingewickelte Kinder, also die Toten, zeigt, und über ihm ihn selbst noch einmal, unmißverständlich mit Beischrift, als ein in Windeln gewickeltes Kind¹⁰¹.

Diese Typologie des Wickelkindes läßt sich auf Christus als Neugeborenen, als Verstorbenen im Grab und als aus der Unterwelt erlösten Neuen Adam gleichermaßen an-

95 Darmstadter, *op. cit.*, S. 9.

96 Aurenhammer, *op. cit.*, S. 249.

97 Zu dieser Bezeichnung der Unterwelt im apokryphen Nikodemus-Evangelium vgl. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919, S. 98 und 498 ff. (mit Zusammenstellung der Nachweise).

98 Das kanonisierte Osterbild der Auferstehung stellt in der Ostkirche die »Höllenfahrt« Christi und die Befreiung der Vorfäter aus der Gewalt des Hades dar (zur Bildtypusentwicklung Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi«, *op. cit.*, S. 113 ff.).

99 G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst. III. Die Auferstehung und Erhöhung Christi*, Gütersloh 1971, S. 49. Weitere Nachweise derselben Darstellung bei H. Belting, *Die Basilika dei SS. Martiri in Cimitile*, Wiesbaden, 1962, S. 74 f.

100 Dazu einige Beispiele: ein teilvergoldeter Speckstein aus dem 10. Jh. im Wiener Kunsthistorischen Museum (Ausstellungskatalog *Kunst der Ostkirche*, Wien 1977, S. 107, Abb. 40 und I. Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite*, 2 Bde., Wien 1985, Nr. 1); eine griechische Koimesis-Ikone aus dem 16. Jh., Tempera auf Holz, im Benaki-Museum in Athen, »von der Hand des Mönches Philippos« (W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei*, Olten/Lausanne 1956, S. 103); eine russische Ikone zum Marienod und zur Ankunft der Apostel (17. Jh.) mit locker gewickelter Mumie in Mondarola-Einkleidung (Jubiläumsausstellung 1974, *Ikonen*, Galerie Ilias Neufert, München, S. 162, Abb. 100) usw.

101 J. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters in der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Wien 1906, S. 85, Taf. LIX/49.

wenden¹⁰². Im Mumientypus ist eine dogmatische typologische Übertragung angelegt: Der auferstandene und der geborene Christus (das gleiche gilt für Lazarus) werden in der Ostkirche als gleichwertige Christustypologien erlebt. Dies manifestiert sich auch im slawisch-orthodoxen Ostersonntagshymnus, wo die drei Marien auf dem Gang zum Grabe Leinentücher und Windeln 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 Plaščanica [Epitaph-Tuch] Gewickelten und lasset uns klagen und rufen: O Herr, stehe auf, der du darbringst den Gefallenen den Aufstieg«¹⁰³. Die drei Marien auf dem Gang zum Grabe werden gleichgesetzt mit den drei Königen aus dem Morgenland auf dem Gang zum Stall. Diese großartige typologische Übertragung, die Babywickeln und Totenbinden (schon im »Christos paschon« wird Christus in der Marienklage als »εν σπαργάνοις«, »in den Windeln liegend«, beweint)¹⁰⁴, Wiege und Grab, Geburt und Tod Christi zusammenspannt, Tod und Neues Leben, Thanatos und Palingenesie, bildet ein optisches Heilszeichen von besonderer Sinniefe. Die Lazarusmumie – Toter, »Seele«, Auferstandener und Neugeborener – steht in der klineförmigen Grabhöhle, die Geburtshöhle, Unterwelt und Paradies zugleich ist¹⁰⁵. Die Lazarusmumie als Toter und Neues Leben zugleich ist Sinnbild der Auferstehungshoffnung. In dieser Bedeutung sind Lazarusstatuetten in Mumienform in den heimlichen Katakombenversammlungen herungereicht worden¹⁰⁶.

Diese dichte Bildformel frühchristlicher Spiritualität ist in der Volkskultur nicht verlorengegangen, verbindet sich hier aber mit einer anderen empirischen Vorstellung: der Zyklik und Anakyklosis alles Lebens, der Identität von Geburt und Tod. In den orthodoxen Volksbräuchen am Lazarus-Samstag riecht der Viertägige (*tetrahemeros*) nicht nach Verwesung, sondern er wird durchwegs als Neugeborener gedacht; seine Erweckung ist ein Geburtsvorgang¹⁰⁷. In manchen Brauchkontexten ist die Wiege-Grab-Dialektik aus Predigt und Kultbild noch manifest, wenn etwa das »Lazarusgrab« dem blumengeschmückten Epitaph des orthodoxen Osterritus nachgebildet wird¹⁰⁸, aber die übliche Auffassung ist

102 Vgl. auch Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 31.

103 A. Maltzew, *Fasten- und Blumentriodion nebst den Sonntagsgliedern des Oktoichos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1899, S. 691.

104 Vers 1464–65 der Ausgabe Tuilier (*Grégoire de Nazianze, La passion du Christ*. Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier, Paris 1969, Sources chrétiennes, No 149).

105 Vgl. wie oben.

106 Solche Mumienidole sind in Ägypten als Grabbeigaben bekannt. Vgl. Darmstaedter, *op. cit.*, S. 9ff. und Aurenhammer, *op. cit.*, S. 250 (mit Nachweisen).

107 Zu den Lazarusbräuchen in Südost-Europa umfassend Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 48–54 und 194–209; zum griechischen Material Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, *op. cit.*, *pass.* (Index-Lemma »Lazarus« S. 384).

108 So z. B. in den Zagori-Dörfern in Epirus, wo unter dem Baldachin die Lazarus-Ikone der Auferweckung als Effigie fungiert (G. B. Athanasiadis, »Η εορτή του Λαζάρου εν Δοξαρχίω«, *Laographia* 5, 1915/16, S. 403–405). Oder es wird unter den Blumenbaldachin (wie beim Osterepitaph) mit kleinen Viehlocken (Osterläuten) die

die des Kleinkindes (was der ikonographische Typus auch vielfach nahelegt), das von den Lazarusmädchen »gewiegt«¹⁰⁹, in Taufkleider gehüllt als Kostümpuppe, mehr oder weniger primitiv oder elaboriert, ausgestaltet wird¹¹⁰. Die Grab/Wiege-Symbolik des Eierkorbes wird deutlich, wenn die Lazaruspuppe in den Korb gelegt wird¹¹¹, in vielen Fällen an deren Stelle auch bloß ein Ei (neues Leben)¹¹². Solche Lazaruspuppen gibt es praktisch überall im orthodoxen Südosten (Abb. 18) sowie bei den Christen Kleinasiens¹¹³; sie stehen auch in funktionellem und semantischem Übergang zu anderen Idolfiguren, die meist bestattet werden und in der Regenmagie eine Rolle spielen¹¹⁴. Selbst in diesen rein paganen Idolbestattungen ist die Idee der Auferstehung noch gegenwärtig, ebenso wie auch das Thanatos/Panigenesie-Schema vielen spielhaften »Scheinbegräbnissen« des Karnevals und der Zwölfenmaskierungen mit »Ermordung« des Bräutigams, *kalogeros*, *momogeros* usw., zugrundeliegt¹¹⁵.

Ähnliche Funktion wie die Lazaruspuppen haben die Gebädbrote, die am *sabbato ante palmas* zum Seelenheil des *amicus Christi* gebacken, verteilt und herumgetragen werden¹¹⁶. In Bulgarien werden die oft beachtlich großen Festbrote auch *kukla*, also Puppe, genannt¹¹⁷, auf der Dodekanes gibt man ihnen den Namen »lazaroi«¹¹⁸. Die bulgarischen Gebädbrote bilden mehr oder weniger deutlich die enge Wicklung der Totenbinden ab¹¹⁹, während auf den Ägäisinseln die Gesichtszüge des Verstorbenen deutlicher zu erkennen sind; hier neh-

Auferweckungsikone wie das Epitaph Tuch auf Kreuz und Grünunterlage gelegt (K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, S. 28 ff.).

109 Das Material bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 167.

110 Z. B. Abb. 3 bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.* Zur Idolherstellung vgl. die Angaben bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.* S. 204 f. Anm. 718–729.

111 Auf der Insel Psara bekreuzigen sich die alten Frauen nach dem Absingen des Liedes, umarmen und küssen die Lazarus-Figur (D. G. Spanos, *Ψαριανή λαογραφία*, Athen 1962, S. 58 ff. und 65 f.).

112 Dies wird auch durch die Brutpraxis der Hennen erklärt, die Eier bevorzugt dahinglegen, wo schon eines ist (d. h. die Eiergeschenke des Sammelumzuges sollen sich im Korb vermehren).

113 Nachweise bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 205, Anm. 734–740.

114 Dazu ausführlich W. Puchner, »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Vorgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) S. 229–244 und ders., »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 73–96, bes. S. 74–81 (Vorformen).

115 Dazu das Material bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, *pass.* Vgl. auch Kap. 5, 8 und 11 des vorliegenden Bandes.

116 Nachweise bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 206 Anm. 751.

117 Z. B. Abb. 3–5 bei R. Angelova, »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezikovedsko v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofija 1960, S. 709–730.

118 G. A. Megas, *Ελληνικά εορτά και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 125. In Apollakia auf Rhodos haben die länglichen Gebädbrote auch ein Ei in der Mitte (L. M. Arnott, »Σαββατο του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 59, 1956, S. 562 ff.).

119 Siehe Abb. 5 und 6 bei L. Jordanova, »Za običaja lazaruvene v Bŭlgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) S. 107–162.

men die Lazarusbrote bei den Umgängen tatsächlich die Stelle von Lazaruspuppen ein¹²⁰. In Bulgarisch-Thrakien wird die kleine Mumiengestalt, die fast ornamenthaft eigentlich nur mehr die Wicklung der Totenbinden wiedergibt, am *lazarovden* an die Nachbarn verteilt, was ausdrücklich zum Heil der Seele des Toten geschieht¹²¹. Der Einfluß des ikonographischen Mumientyps (der Seele, des Toten, des Neugeborenen) auf die Ausgestaltung der Teigfigur ist hier ebenso klar wie die semantische Koinzidenz von Windeln und Leichentüchern, in die das beginnende und das erloschene Leben, im Bilddenken des Hochkults wie in der Volksfrömmigkeit, eng gewickelt wird (Lazarus wie auch Christus selbst)¹²². Der Wickelvorgang wird, wie erwähnt, ja selbst noch als »lazarosis« bezeichnet.

In den ausführlichen Lazarusliedern des östlichen Hellenismus werden dem Lazarus die Binden gelöst, und er geht nach Hause¹²³. Es ist von »lazaromata« (Totenbinden) die Rede, nicht mehr von den biblischen »keiriai«. In manchen dieser Lieder wird erwähnt, er sei »mit der Kerze« gegürtet¹²⁴. Es handelt sich um eine volkstümliche Paretymologie, die das hellenistische »keiriai« aufgrund der Assonanz in eine neugriechisches »keri« (Kerze) umgemünzt hat¹²⁵. Auf die Querverbindungen unter den einzelnen Ausdrucksmedien und den ebenfalls »systematischen« Charakter der Volksfrömmigkeit verweist die Tatsache, daß mit diesem an sich sinnlosen Ausdruck des Lazarusliedes im Brauch Ernst gemacht wurde: Im Dorf Levidi auf der Peloponnes wird der »Lazarus« von den Kindern auf einer Stange herumgeführt; ein Holzstück wird mit einem weißen Tuch überzogen und mit Kerzenwachs gegürtet¹²⁶, obwohl dies keinem nachweisbaren Bestattungsritus entspricht. Der »Unsinn«, vom Standpunkt der textkritischen Bibelexegese, wird vom Sprachmedium in die Ritualhandlung übertragen. Das vermeintliche Bibelwort wird fraglos in Bild und Handlung umgesetzt. »Es steht geschrieben«.

120 Nachweise bei Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*

121 E. Stamouli-Saranti, »Το Λαζαροσάββατο«, *Νέα Εστία* 47 (1950) S. 494.

122 Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 30ff.

123 W. Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes vom ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) S. 81–126 (*Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 125–168).

124 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 41.

125 Beispiele: D. A. Petropoulos, *Ελληνικά Ληρωτικά Τραγούδια*, Bd. 1–2, Athen 1958/59, Bd. 2, S. 13 f., Vers 44; auch in einer Version aus Rhodos (Ch. I. Papachristodoulou, »Δημοτικά Τραγούδια της Ρόδου«, *Laographia* 20, 1060/61, S. 96–155, bes. S. 130 f.), sowie in der bei Puchner, »Südosteuropäische Versionen des ›Lazarus redivivus‹«, *op. cit.* S. 105 ins Deutsche übersetzten epirotischen Version, Vers 18. Eine Zwischenstufe zwischen »keiriai« und »keri« findet sich möglicherweise in einer beliebten Predigt des Johannes von Euböa. Während der Bibeltext (Joh. 11,44) lautet: εἰήληθεν ὁ τεθνηώς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, bringt der volkstümliche Homiletiker in der Zitatencollage in der Szene, wo Hades versucht, die Lazarusseele zurückzuhalten, »κερίαις« für die Binden und Bänder (ein bloßes Druckversehen ist nicht ganz auszuschließen). Der griechische Text bei F. Dölger, »Johannes von Euböa«, *Analecta Bollandiana* 68 (Mélanges Paul Peeters II), Bruxelles 1950, S. 3–26, bes. S. 22; deutsche Übersetzung bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 21.

126 Die handschriftliche Quelle in Puchner, »Lazarusbrauch«, *op. cit.*, S. 39 f.

Der Grieche in den südslawischen Volkserzählungen

EIN BEITRAG ZUR ENTWICKLUNG VON ETHNOSTEREOTYPEN

Zwischenmenschliche Beziehungen werden in unterschiedlichem Ausmaß von stereotypen Vorstellungen reguliert, die sich eine Gruppe von der anderen bzw. von sich selbst macht. Die Sozialpsychologie spricht in diesem Fall von Heterostereotypen und Autostereotypen¹. Diese schematisierten Bilder ersetzen gewöhnlich das tatsächliche Wissen über den »anderen« und sich selbst und beeinflussen kollektive (Vor-)Urteile, Verhaltensweisen und Einschätzungen. Es besteht allgemein die Regel, daß die Autostereotypen dahin tendieren, sich selbst übermäßig hoch einzuschätzen, während die Heterostereotypen leicht ins Negative abgleiten, mit einem uneingestandenem Bezug zu sich selbst: die »anderen« sind gewöhnlich das, was wir nicht sind (negativ). Es geht um antithetische Konstrukte eines idealisierten Selbstbildes. Die Reiseliteratur ist voll von solchen Listen von Charaktereigenschaften, die »den« Franzosen, »den« Engländer, »den Griechen« usw. angeblich kennzeichnen²; zu Beginn des 20. Jh.s fand diese Theorie von stabilen und unveränderlichen ethnischen Charaktereigenschaften auch wissenschaftliche Unterstützung³.

Die Gruppendynamik kollektiver zwischenmenschlicher Beziehungen kann auf verschiedenen Ebenen untersucht werden: zwischen Familien, Kommunitäten und Regionen, zwischen Nationen. Ethnostereotypen gehören, historisch und psychologisch gesehen, zu den stabilsten ideologischen Langzeit-Konstrukten, da sie in alle Ewigkeit eine Grenzlinie zu ziehen scheinen, die »uns« von den andern unterscheidet, was besonders in der Phase der Nationsbildung, der Ausformung nationaler Identitäten und des Nationalismus fast bei allen Kulturvölkern Europas in der Neuzeit gleichsam eine Art historischer Notwendigkeit darstellte⁴. Auf der Balkanhalbinsel finden diese Prozesse nationaler Selbstfindung in der

1 P. R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Stuttgart 1973, S. E. Asch, *Social psychology*, Englewood Cliffs 1965, R. Brown, *Social psychology*, New York 1965, J. W. McDavid/H. Harari, *Social psychology*, New York 1968 usw.

2 H. Duiker/N. Fridja, *National character and national stereotype*, Amsterdam 1960, H. J. Eysenck, »National stereotype: an experimental and methodological study«, *International Journal of Opinion Attitude Research* 1948/2, S. 1–14, G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Boston 1955, K. S. Sodhi/R. Bergius, *Nationale Vorurteile*, Berlin 1953 usw.

3 Vor allem durch die Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt (*Grundriß der Psychologie*, Leipzig 1913).

4 Aus der reichhaltigen Bibliographie zum Nationalismus: A. Smith, *Nationalism. A Trend Report and Bibliography*, The Hague/Paris 1973, C. J. H. Hayes, *The historical evolution of modern nationalism*, New York 1968, G.

»Wiedergeburt«-Phase des 19. Jh.s statt, da sich die Völker des Halbmonds von der Hohen Pforte durch militärische Erhebungen loslösen und ihre territoriale und verwaltungsmäßige Unabhängigkeit erringen, und die Völker des Doppeladlers einen Kulturkampf gegen die deutsche Hegemonialsprache und -kultur der k.u.k. Monarchie austragen, um ihre eigene Nationalsprache und -kultur zu entwickeln und ihrem eigenen Nationalbewußtsein adäquaten Ausdruck zu verleihen⁵. Auf dem Gebiet der balkanischen Volkskultur gibt es solche Heterostereotypen, noch nicht ideologisch überfrachtet und nationalistisch ausgelegt, schon während der Türkenzeit auf dem Gebiet der Alltagserfahrung. Im historischen Volkslied der Griechen etwa kann das Motiv des »Fremden« und der »Fremde« von Sarazenenüberfällen bis zur Gastarbeiterproblematik verfolgt werden, wenn auch in den Balladen der Eros diese Trennungen fallweise überbrücken mag (wo das Fremde auch anziehend wirken kann), doch geht es nicht nur um ethnische Unterschiede sondern auch um religiöse⁶. Im Sprichwort tauchen Differenzen und Heterostereotypen eher kodifiziert auf: die Sprichwörter von Türken und Griechen spiegeln deutlich die bilateral negativen Erfahrungen der historischen Realität⁷. Trotzdem sich die Heterostereotypen in einer einzigen ethnischen Gruppe ausbilden und auf diese rekurren, weisen die Sprichwörter im Balkanraum unter den einzelnen Sprachgruppen bemerkenswerte Homogenität auf⁸.

Unter den Schwankerzählungen gibt es im Aarne-Thompson-(Uther)-System nach den Pfaffengeschichten eine Kategorie »Anecdotes about other groups or people« (AaTh/ATU 1851–1874); Heterostereotypen lassen sich jedoch auch in Geschichten über die menschliche Dummheit und Gefräßigkeit oder den Geiz finden⁹. Dies gilt vorwiegend für die Popsatiren und vor allem für die Schwänke über den höheren Klerus, der in der südslawischen Volkserzählungen manchmal auch griechischer Abstammung ist. Trotzdem dies vielfach einer historischen Wirklichkeit entspricht, ist das Motiv des Griechen eigentlich relativ selten und bezieht sich gewöhnlich auf seinen klerikalen Status. Zur Skizzierung dieses Heterostereotyps bieten sich zwei Sammlungen an, die vor einiger Zeit das Licht der Öffentlichkeit erblickt haben: 1) der Typenkatalog bulgarischer Märchen, der an die 5500 Volkserzählungen aus dem Raum Bulgarien nach dem AaTh-System kodifi-

Schneider, *Absonderung vom Allgemeinen. Ursprung und Wesen der Staatsideologie des historischen Nationalismus*, Düsseldorf 1973, L. Snyder, *The meaning of nationalism*, New Brunswick 1954, B. C. Schafer, *Nationalism. Interpreters and interpretations*, Washington 1959 usw.

5 Vgl. die Bibliographie in W. Puchner, *Historisches Drama und sozialkritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*, Frankfurt etc. 1993, S. 5 ff.

6 W. Puchner, »Das Motiv des ›Fremden‹ (xenos) und der ›Fremde‹ (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchenreihe 10), S. 73–86.

7 P. Hidirolou, *Εθνολογικοί προβληματισμοί από την Τουρκική και την Ελληνική παροιμιολογία*, Athen 1987 (*Laographia*, Beiheft 10).

8 M. G. Meraklis, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1985.

9 M. G. Meraklis, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1980.

ziert¹⁰, und die Sammlung südslawischer Volkserzählungen des Wiener Psychoanalytikers und Folkloristen Friedrich Salomo Krauss¹¹, die mehr als 500 Texte aus Bosnien und der Herzegowina, Dalmatien und Montenegro, Slavonien, Serbien und Bulgarien, vielfach noch im 19. Jh. aufgezeichnet, umfaßt¹².

Wie bei allen Schwankerzählungen ist auch hier historische Realität erfaßt¹³, allerdings gefiltert und unter dem Prisma des Heterostereotyps gesehen. Meist wird eine paradigmatische Handlung ins Zentrum gerückt, die charakteristisch für den »ethnischen« Charakter der Satirefigur sein soll. Im Falle der Griechen geht es vorwiegend um Priester und die Geschichten fallen fast durchwegs in die Kategorie der Schwänke um die Raffsucht der Popen. Die negative Attitüde hat mit der historischen Tatsache zu tun, daß die Griechen zur Zeit der Türkenherrschaft im südslawischen Raum die Hegemonialkultur bildeten, in Form von wohlhabenden Kaufleuten, dem höheren Klerus, in den transdanubischen Fürstentümern auch die Verwaltungsspitze bildeten¹⁴. Die Satire der griechischen Kaufleute und Händler, die dem aufgeklärten Bürgertum vieler balkanischer Städte im 18. Jh. angehörten, beschränkt sich eher auf Literatenkreise¹⁵; die Popenparodie, vor allem die Satire auf die Bischöfe, spiegelt jedoch das Abhängigkeitsverhältnis, das die Beziehung der einheimischen Bevölkerung zu den gelehrten geistigen Kirchenführern aus dem Süden charakterisierte¹⁶.

10 L. Daskalova-Perkovski/D. Dobrova/J. Kočeva/E. Mičeva, *Bülgarski Folklorni Prikazki. Katalog*, Sofija 1993 und in deutscher Übersetzung (ed. K. Roth) verkürzt: *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FFC 257).

11 Zu Werk und Biographie des Arztes, Psychoanalytikers, Literaten und Folkloristen Friedrich Salomo Krauss (1859–1938) I. Köhler-Zülich, »Friedrich Salomo Krauss«, *Enzyklopädie des Märchens* 8 (1995) Sp. 352–358, R. L. Burt, *Friedrich Salomo Krauss (1859–1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis*, Wien 1999 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 549), M. Martischnig, »Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss. Eine Nachlese«, *ibid.*, S. 155–243.

12 Friedrich Salomo Krauss, *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*. Herausgegeben von Raymond L. Burt und Walter Puchner. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner. Gesamtedaktion: Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002. Mit den von Krauss selbst veröffentlichten Bänden (*Sagen und Märchen der Südslaven*, 2 Bde., Leipzig 1883/84, *Tausend Sagen und Märchen der Südslaven*, 1. Band, Leipzig 1914) umfaßt das gesammelte und ins Wiener Literaturdeutsch von 1900 übersetzte und kommentierte südslawische Material fast an die 1000 Geschichten.

13 L. Röhrich, »Erzählforschung«, R.-W. Brednich (ed.), *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988, S. 353–380, bes. S. 371 ff.

14 Stadtmüller hat von einer Teilgräzisierung der Balkanstädte im 18. Jh. gesprochen (G. Stadtmüller, *Geschichte Südosteuropas*, München/Wien 1976).

15 Z. B. in der Komödie »Tvrđica« oder »Kir Janja« von Jovan Sterija Popović, der damit seinen eigenen Vater aufs Korn nimmt (Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie*, op. cit., S. 100 ff.).

16 Noch im 19. Jh. wurden in Bulgarien sämtliche aus der Türkenzeit bestehenden griechischen Schulen geschlossen und durch bulgarische ersetzt (St. Maslev, »Die Rolle der griechischen Schulen und der griechischen Literatur für die Aufklärung des bulgarischen Volkes zur Zeit seiner Wiedergeburt«, J. Irmscher/M. Mineemi (ed.),

Das bulgarische Material enthält drei Geschichten über griechische Geistliche: 1. Ein bulgarischer Episkop lädt drei griechische Bischöfe zum Mahl; es gibt gebratenes Lamm; die drei Gäste teilen das Gebratene unter sich auf und segnen die Speise mit unsinnigem Kauderwelsch (Altkirchenslawisch); der bulgarische Episkop, erzürnt, schüttet ihnen die heiße Suppe ins Gesicht und »segnet« sie auf gleiche Weise¹⁷. Hier wird die geistige und bildungsmäßige »Überlegenheit« aufs Korn genommen, die bare Gier und blanke Raffsucht kaschieren soll. 2. Die zweite Geschichte bringt den gegenteiligen Fall: ein Bulgare ist bei einem Griechen eingeladen; es gibt nur dünne Brotscheiben; der Hausherr befiehlt seiner Frau, noch weiteres Brot zu schneiden, doch diese entgegnet, daß der Gast eine Scheibe auf die andere lege und dermaßen das Brot doppelt verzehre¹⁸. Geiz und Gier sind abweichende Verhaltensweisen im »Ritual« der Gastfreundschaft. 3. Die dritte Geschichte besteht aus einem deftigen »etymologischen« Witz: Hitür Petür¹⁹, der Nasreddin Hodscha der bulgarischen Volkserzählungen, streitet sich mit einem Griechen (oder Griechenfreund) um die Herkunft der Griechen; er behauptet, sie kämen von den Schweinen und führt als Beweis an, daß, wenn man einem Schwein einen Tritt versetze, dies sogleich zu quieken begänne: »gräk, gräk, gräk,«²⁰. Ethnostereotype sind nicht zimperlich, wenn es um die »anderen« geht, die Insultion bildet den offenen oder geheimen Reiz dieser Erzählungen; das Lächerlichmachen gehört zu den sozialen Ausgleich- und Abwehrmechanismen, um eventuelle kulturelle oder gesellschaftliche Minderwertigkeitsvorstellungen aufzufangen und abzublocken.

Im westlichen Teil des slawischen Südens, in Hercegbosna, wird der Grieche gewöhnlich mit dem *vladika*, dem lokalen Bischof gleichgesetzt. In einer dieser Geschichten beklagt sich ein armer Bauer, daß er die jährliche Episkopatssteuer (*spiskepate*) nicht sofort entrichten könne; obwohl es ein Hungerjahr war, erließ ihm der Bischof nur zwei Dukaten. Ein serbischer Pope erklärt ihm, daß man mit den Griechen nicht handeln könne; er selbst könne ihn auch nicht unterstützen, da er kein Griechisch könne; er solle bloß darauf achten, daß ihm der Bischof nicht das Anathema ausspreche. Da schreit der Arme, daß ihm das egal sei, schlimmer könne es nicht mehr werden: »Den Zwingherrn (Türken) im Nacken, den *vladika* (Bischof) vor dem Haus, das Hungerjahr im Haus«²¹.

Ο Ελληνισμός εις το εξωτερικόν. Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit, Berlin 1968 [Berliner Byzantinistische Arbeiten 40] S. 339–396).

17 Im bulgarischen Typenkatalog bekam die Geschichte die Nummer *1533* (das Sternchen vor der Zahl bedeutet einen Oikotyp); bloß eine Fassung ist bekannt. Es sei vermerkt, daß die Geschichte auch in Griechenland bekannt ist, betrifft allerdings Popen, die bei einem Bauern eingeladen sind (N. Politis, *Παροιμία*, 4 Bde., Athen 1900, Bd. 2, S. 147 f.).

18 AaTh 1544A*. Vgl. auch L. Karavelov, *Pamjatniki narodnogo byta bolgar*, Bd. 1, Moskva 1861, S. 69.

19 Zur bulgarischen Schwankfigur von Hitür Petür vgl. Kap. 14.

20 AaTh *1865C mit drei Varianten. Zu Hitür Petür-Geschichte vgl. auch den Index der bulgarischen Ausgabe S. 796 ff.

21 W. Puchner, »Ελληνες στις νοτιοσλαβικές ευρωπαϊκές διηγήσεις. Μια συμβολή στη λαογραφική διερεύνηση των »εθνοστερεότυπων«, *Laographia* 38 (1995–97) S. 65–71.

Über einen griechischen Bischof gibt es noch eine andere Geschichte. Die Bevölkerung von Drina hat den alten Popen verjagt und sucht nach einem neuen, der die obligate jährliche Kirchensteuer nicht einheben will. Es findet sich aber keiner. Weihnachten steht vor der Tür, und ein Priester für die Messe wird gebraucht. Man entscheidet sich, jemand zum *vladika* in Sarajevo zu schicken, der solle ihn für 100 Dukaten zum Priester weihen; er kenne ihn ja nicht, und da er Grieche sei, könne er auch kein Serbisch. Ein Hirtenjunge wird ausgewählt, der die »Sprache der Ziegenhüter« beherrsche (in jeder Silbe wird der Vokal verdoppelt und mit einem -b- versehen). Die Bauern sind begeistert über die Eloquenz ihres Vertreters und beschließen, aufgrund der »Bildung« ihres Abgesandten, dem Bischof für die Priesterweihe nur 50 Dukaten zu bezahlen. Der Hirtenjunge begibt sich nach Sarajevo, stellt sich dem Diakon vor, der ein bißchen Serbisch versteht, und erklärt ihm den Grund seines Kommens: für 50 Dukaten zum Popen geweiht zu werden. Er könne zwar nicht lesen und schreiben, aber er beherrsche in Perfektion die »Sprache der Ziegenhüter«. Der Bischof schickt ihn zurück. Aber wie er ihm so aus dem Fenster nachschaut, bereut er seinen Entschluß: für die dummen Bauern in Drina sei ein Analphabet als Pope gut genug; und schickt den Diakon, ihn zurückzuholen²². Krauss bemerkt zu dieser Geschichte, daß die serbischen Popen den griechischen Klerus verspotteten, da sie die Zischlaute im Serbischen nicht aussprechen können und dies für ein Charakteristikum ihrer geistigen »Überlegenheit« halten²³.

Es gibt noch andere Geschichten über Bischöfe, von denen es allerdings nicht sicher ist, ob es sich um Griechen handelt. Die Ankunft des *vladika* zur Einhebung der jährlichen Kirchensteuer läßt den Kleinen die Mutter fragen, die ihm zu verstehen gibt, daß es sich nicht um Räuber aus Montenegro handle, sondern um Wolfsmenschen, die noch schlimmer als die Räuber seien²⁴. In einer anderen Geschichte um einen *vladika* schreit der Episkop dem schwerhörigen Dorflehrer solange ins Ohr, bis dieser noch lauter zurückschreit²⁵. Eine andere elaboriertere Geschichte handelt von einem jungen bulgarischen Kaufmann, der in Istanbul die Bekanntschaft von griechischen Kaufleuten macht. Diese feiern nicht die *slava*, das Familienfest, sondern den Namenstag, wobei sie nach der Messe Freunde und Bekannte nach Hause einladen zu Kaffee und Raki, Süßigkeit und Wasser. Dermaßen luden sie auch den jungen Živko ein, da er aber keinen Heiligen im Kalender hatte, nannten sie ihn Ioannis. Da aber die Ioannides viele Mal im Jahre feiern, war Živko gezwungen, die Griechen vielmals zu bewirten. Davon wurde er arm und zog in Bettlerkleidung umher. Eines Tages sah er in der Kirche die Ikone von Johannes dem Vorläufer, ähnlich gekleidet wie er, und kam zu dem Schluß, daß auch der Heilige Opfer seines Namens und der Grie-

22 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 331, S. 438 f.

23 Kommentar von Krauss, *op. cit.*, S. 439

24 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 321, S. 432.

25 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 294, S. 414 f.

chen sei. So beschloß er, der Heilige möge seinen Namen weiter behalten, er selbst aber wolle sich wieder *Živko* nennen²⁶.

Diese Geschichte gehört zu einer Gruppe von Erzählungen, wo sich Serben und Muslime von Bosnien in fremder Umgebung in Istanbul befinden und ihnen verschiedene seltsame Dinge zustoßen. Sie verläuft allerdings nicht typisch. Es gibt noch zwei Erzählungen zum *vladika*, der einen Diakon sucht. In der ersten ist er zweifellos Grieche, und der serbische Kandidat für den Posten versucht ihn wie ein zweiter Faust mit seinen Studien zu beeindrucken; als er aber nicht in der Lage ist, ein Pferd zu satteln, verstößt ihn der Bischof²⁷. In einer anderen heuert der Episkop den Teufel selbst an in Form eines fahrenden *scholarus*, mit dessen Ratschlägen er letztlich am Galgen landet²⁸.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß sich in den südslawischen Volkserzählungen um den Griechen im negativen Zerrspiegel des Schwankes die historische Realität der griechischen Hegemonialkultur im besagten Raum widerspiegelt; diese historische Erfahrung äußert sich in den oralen Erzählungen von der Willkür und Raffsucht des höheren Klerus, der seine geistige Überlegenheit und Bildung auf einen unverständlichen Kauderwelsch stützt. Darüberhinaus kennzeichnet diese ekklesiale Kaste der Geiz, die Schlaueit und Rücksichtslosigkeit, wenn es um ihren Vorteil geht²⁹. Es sei an dieser Stelle bloß darauf hingewiesen, daß diese sozialen (Bildungs-)Gegensätze auch unabhängig von Ethnostereotypen existieren: in Griechenland selbst gibt es eine ähnliche Kategorie von Schwänken über den höheren Klerus, aber auch die Satire des niederen Klerus, der die Kirchensprache nur teilweise versteht, aus dem Munde des höheren³⁰. Im allgemeinen aber sind die Satiren aus der Position der Schwächeren und Abhängigen entstanden, was der kulturhistorischen Situation im Balkanraum während der Türkenzeit durchaus entspricht, da die neugriechische Kultur eine regionale Hegemonialstellung einnehmen konnte, sowohl durch das Ökumenische Patriarchat und den höheren Klerus, als auch aufgrund des Kaufmanns- und Gildenwesens in den Städten sowie durch die Vermittlung der Kulturkontakte zum Europäischen Westen, sei es durch aufklärerisches Schrifttum oder die populären Lesestoffe³¹.

26 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 307, S. 423 ff. Die Geschichte ist auch im Griechischen bekannt und hat im unveröffentlichten Typenkatalog von Georgios A. Megas die Nummer *1855E erhalten (»Der Türke, der zum Jannis wurde«). Zu dem Typenkatalog vgl. Kap. 23.

27 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 238, S. 359.

28 Burt/Puchner, *op. cit.*, Nr. 71, S. 158 f.

29 Zum enormen Bildungsabstand zwischen höherem und niederem Klerus zur Zeit der Türkenherrschaft vgl. auch Kap. 13.

30 Vgl. D. S. Loukatos, »Γλωσσινές ευτραπέλες διηγήσεις«, *Αφιέρωμα στη μνήμη Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Thessaloniki 1960, S. 233–255, bes. S. 235–238 (Parodien zur Verballhornung des Kirchengriechisch durch den niederen Klerus) und S. 248–252 (Satiren der Gebildeten über den niederen Klerus).

31 Vgl. Kap. 14.

Maskenraum Kleinasien

VON DER RELATIVITÄT ETHNISCHER GRENZEN

Eine der wesentlichsten und gehaltreichsten Veröffentlichungen zum Volksschauspiel und Maskenwesen im kleinasiatischen Vielvölkerraum ist die Dissertation von Christos Samouilidis zum traditionellen Volkstheater der Pontus-Griechen¹. Die Arbeit, mit Statistiken und Analysen versehen, bringt auch eine hypothetische Entwicklungsreihe zur zeitmäßigen »Genese« dieser Volksschauspielformen², veröffentlicht und beschreibt insgesamt 55 Varianten von einfachen Masken- und Verkleidungsformen bis hin zu komplexen szenischen Spielen und Theateraufführungen am nordkleinasiatischen Küstenstreifen des Euxinischen Pontus und in seinem Hinterland, aber nach Maßgabe der Populationsbewegungen der Pontus-Griechen bis nach Anatolien, in den Kaukasus und bis Georgien. Dort ist schon gegen Ende des 19. Jh. eine bedeutende Theaterbewegung entstanden³, die von den traditionellen Volksschauspielformen nicht unabhängig zu sehen ist; andererseits können diese nicht ohne einen weiteren, sprach- und völkerübergreifenden, den Balkanraum und Kleinasien gleichermaßen umfassenden Kontext untersucht werden, wie dies bisher für die dialogische Brauchzeremonie der *momogeroi* geschehen ist⁴. Es handelt sich dabei um das komplexeste Brauchspiel in griechischer Sprache (die »Homilien« auf Zante⁵ und die Volksversionen der »Erophile« in Westgriechland von der Epirus bis in die Peloponnes⁶ sind volkshafte Nachahmungen von

-
- 1 Chr. Samouilidis, *To laïkó παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980 (Diss. der Univ. Ioannina); vgl. meine Besprechung in *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/2 (Berlin 1981) S. 225–227.
 - 2 Zur methodischen Problematik solcher Entwicklungsschemata im Zeitkontinuum vgl. W. Puchner, *Brauch- tumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftliche und volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII), S. 32 ff., 335 ff.
 - 3 E. L. Mouratidis, *Το ποντιακό θέατρο*, Thessaloniki 1991, ders., *Το ποντιακό θέατρο. Νότια Ρωσία – Γεωργία – Ουκρανία 1810–1917*, Thessaoniki 1995.
 - 4 O. Lampsidis, *Γήρω στο Ποντιακό Θέατρο. Υπόσταση και ιστορία του (1922–1972)*, Athen 1978, S. 69.
 - 5 W. Puchner, »Kretische Renaissance und Barockdramaturgie in Volksschauspielen auf den Sieben Inseln«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/79 (1976) S. 232–242 (mit Bibliographie), ders., »Karnevalsprozess und Theatertod des Sabbatai Zwi im apokalyptischen Jahr 1666 auf der Insel Zante«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LX/109 (2006) S. 63–70 und ders., »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/2005 [2007]) S. 211–231.
 - 6 Vgl. nun umfassend A. Polymerou-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελέτηματα για το λαϊκό θέατρο. Από το κρητικό θέατρο στα δρώμενα της νεοελληνικής αποικίας*, Athen 1998.

Formen des Kunsttheaters), das sicherlich eine soliden Grund theatralischer Spielerfahrung für die Laienaufführungen der Pontusgriechen vor ihrer Aussiedlung aus Kleinasien 1922 und späterhin in Griechenland selbst abgegeben hat⁷. Dieses Laintheater im pontischen Dialekt ist übrigens fast die einzige noch existierende Form von Dialekttheater in Griechenland, mit einer Tradition von nun weit über hundert Jahren⁸, und die Theatergeschichte der Pontus-Griechen bildet ein nicht unwichtiges Kapitel der neugriechischen Theatergeschichte, auch wenn sie bisher noch nicht die gebührende Achtung erfahren hat⁹.

Zum brauchhaften Volkstheater der Pontus-Griechen liegen bisher die Arbeiten von Oikonomidis¹⁰, Papadopoulos¹¹, Grigoriadis¹², Zerzelidis¹³ und anderen¹⁴ vor, die in allgemeineren Arbeiten zum Volkstheater oder zur griechischen Volkskunde angeführt sind¹⁵, allerdings einen ganz bestimmten Spielverlauf (Erschlagung des Kizir, Gericht über den Alogas, Wiederbelebung des Kizir durch seine Frau, vgl. in der Folge) als den einzigen hinstellten, während Samouilidis später dann auch ganz andere Variationen veröffentlicht hat¹⁶, die von dieser Handlung stark abweichen; dazu kommen noch unveröffentlichte Varianten¹⁷. Diese bedeutende Quellenerweiterung läßt einen komparativen Ansatz mit ähnlichen Volksschauspielformen benachbarter Völker fruchtbar erscheinen¹⁸, da diese Phänomene in einem geographisch ausgedehnten Kulturraum verstreut sind¹⁹, einem Kulturraum noch dazu, wo seit prähistorischer Zeit²⁰ verschiedene Völker ganz unterschiedlicher Herkunft miteinander und nacheinander gelebt haben; diese Tendenz der ethnischen Vermischung

7 Lampsidis, *op. cit.*, S. 87 ff. und Mouratidis, *op. cit.*

8 In Trapezunt sind solche Laienaufführungen seit 1880 nachgewiesen.

9 Lampsidis, *op. cit.*

10 D. I. Oikonomidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1927, S. 181–192.

11 D. K. Papadopoulos, »Μωμοέριον«, *Ποντιακά Φύλλα* 20 (1937) S. 320–322, ders., »Τα Μωμο(γ)έριον«, *Ποντιακή Εστία* 38–39 (1953) S. 1921–23, 40 (1953) S. 1988–89, ders., *Αναμνήσεις και νοσταλγήματα από τον Πόντο*, Edessa 1962, S. 175 ff.

12 G. Grigoriadis, »Οι Πόντιοι του Καρς. Τη Χριστού και τα Καλαντόφωτα«, *Αριστοτέλης* 6 (1957) S. 16–18.

13 G. Zerzelidis, *Το Καλαντόφωρον*, Athen 1950, S. 9 ff.

14 M. Metalleidis, »Καλαντόφωτα 'ς την Τραπεζούντα«, *Ποντιακή Εστία* 1 H. 12 (1950) S. 680–684, E. Athanasiadis, »Τα Μωμοέριον«, *ibid.* 4 (1953) S. 1958, St. Athanasiadis, »Το Δωδεκάήμερον στη Σάντα«, *ibid.* 11 (1960) S. 5561–5564, A. Phostiroopoulos, »Λαογραφικά«, *ibid.* 1 H. 5 (1950) S. 276 ff.

15 G. A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, S. 68 ff., K. Kakouri, *Προαισθητικές μορφές του θεάτρου*, Athen 1946, S. 167, K. Karapatakis, *Το δωδεκάήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, S. 221 ff., 223 ff. usw.

16 Chr. Samouilidis, »Οι Μωμόγεροι του Πόντου. Ένα παραδοσιακό λαϊκό θέατρο«, *Θέατρο* 33 (1973) S. 36–40, ders., »Το δικαστήριο, παραλλαγή της 'Παντοδυναμίας του Ντερέμπη«, *ibid.* 43 (1975) S. 50–52.

17 Handschrift des Volkskunde-Seminars der Universität Athen (VSUA) Nr. 1622, S. 72 ff., Handschrift des Forschungszentrum für Griechische Volkskunde der Akademie Athen (FGVAA) 1152, S. 17 ff. Das Gesamtmaterial bis 1975 zusammengestellt bei Puchner, *Brauchumserscheinungen, op. cit.*, S. 248 ff.

18 Vgl. W. Puchner, »Παραδοσιακά δρώμενα, λαϊκά θεάματα και λαϊκό θέατρο στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Επισκόπηση – τυπολογία – βιβλιογραφία«, *Λαογραφία* 32 (1979/81 [1982]) S. 304–369, Kap. 8 im vorliegenden Band.

19 Samouilidis, *Το παραδοσιακό λαϊκό θέατρο του Πόντου, op. cit.*, S. 269.

20 A. Goetze, *Kulturgeschichte Kleinasiens*, München 1957 (Handbuch der Altertumswissenschaften, 3. Abt., 2. Teil)

hat sich dann durch die systematischen Populationsumsiedlungen im byzantinischen Jahrtausend und zur Türkenzeit vom und nach dem Balkan noch weiter verstärkt²¹. Dasselbe gilt für die Pontus-Griechen: im 17. und 18. Jh. werden große Populationskontingente in den Osten ausgesiedelt, so daß sich im 19. Jh. griechischsprachige Dörfer und Kleinstädte im Kaukasus und noch bis in die russische Steppe finden²². Insofern ist eine Bestandsaufnahme des kleinasiatischen Masken- und Volksschauspielwesens nach rein geographischen Verbreitungskriterien von vornherein wenig zielführend, und es scheint sinnvoller, mit morphologischen und onomatologischen Fakten zu beginnen. Die Brauchspiele mit wenigen Personen dürften eher im Westen des ehemaligen Siedlungsraumes der Pontus-Griechen zu lokalisieren sein, die komplexeren *momogeroi*-Spiele eher im Osten²³. (Μώμος ist eigentlich der Sarkast, der Ironiker, μωμώγερος in sprichwörtlichen Redensarten der Pontus-Griechen hat dann die Bedeutung der lächerlichen Figur²⁴, aber auch des Schlaumeiers²⁵).

Die jahrhundertelange Symbiose der Balkanvölker und anderer Populationen (schon seit byzantinischer Zeit) mit verschiedenen turkophonen Ethnien in Kleinasien sowie die wenig systematische Erfassung der Volkskultur des kleinasiatischen Raums seitens der türkischen Anthropogeographie, Ethnologie und Volkskunde lassen klare ethnische Grenzziehungen kaum zu und erschweren den Vergleich im allgemeinen. Die Forscher, die sich systematisch mit einschlägigen Brauch- und Spielphänomenen beschäftigt haben, sind rasch aufgezählt: Metin And²⁶, Sükrü

21 Dazu in Auswahl: F. Babinger, *Der Islam in Kleinasien. Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Bd. 1, München 1961, S. 52–57, P. Charanis, »On the Ethnic Composition of Asia Minor in the Thirteenth Century«, *Προσφορά εις Στ. Κυριαζίδην*, Thessaloniki 1953, S. 140–147, K. Dieterich, *Das Griechentum Kleinasiens*, Leipzig 1915, Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley/Los Angeles 1971, A. Bryer, »The Tourkokratia in the Pontus«, *Neo-Hellenica* 1 (1970) S. 30–53, A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien in XIV. Jahrhundert*, Leipzig 1903 usw.

22 O. Lampsidis, *Οι Έλληνες του Πόντου υπό τους Τούρκους (1461–1922). Α' Πολιτική ιστορία*, Athen 1957 (Ποντιακά Έρευνα 1), ders., »Η τουρκοκρατία στον Μικρασιατικό Πόντο«, *Αρχαίον Πόντου* 33 (1975/76) S. 180 ff.

23 Samouilidis, *op. cit.*, S. 101.

24 A. A. Papadopoulos, »Γλωσσικά παρατηρήσεις«, *Αρχαίον Πόντου* 21 (1956) S. 97, P. Melanophrydis, »Γλωσσάριον του χωρίου Άδισσα«, *ibid.* 20 (1955) S. 137, A. Phostiropoulos, »Λεξιλόγιον Ιμέρας«, *ibid.* 19 (1954) S. 259, G. Kandilaptis, »Συμμεϊκτά Λαογραφικά Χαλδίας«, *ibid.* 13 (1948) S. 93, A. A. Papadopoulos, »Παροιμια«, *ibid.* 2 (1929) S. 136.

25 D. K. Papadopoulos, »Λαογραφικά Στρωρί«, *Αρχαίον Πόντου* 26 (1946) S. 114.

26 M. And, *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, S. 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., *Kirk Gür Kirk Gece*, Istanbul 1959 usw.

Elçin²⁷, Alessandro Bombaci²⁸, A. K. Tecer²⁹, S. Kazmaz³⁰, P. N. Boratav³¹, H. B. Yönetken³², L. Kosswig³³, H. Z. Koşay³⁴ und einige andere. Unklar bleibt auch die Terminologie: me »oyun« und »köy tiyatrosu« werden *dromena*, spielhafte und darstellende Brauchhandlungen, pantomimische Tänze und theatrale Aufführungen bezeichnet (z. B. »Orta oyunu«, das eine regelrechte Theatervorstellung ist)³⁵. Der Forschungsstand für die Balkanhalbinsel unter der Türkenherrschaft erweist sich auf dem Volksschauspielsektor zuverlässiger³⁶ und bietet vergleichbares Material an. Zwangsumsiedlung und Berufsmobilität sowie die Islamisierungswellen brachten ständig neue Kulturelemente Südosteuropas ins Ostmittelmeer³⁷ und nach Kleinasien, bis tief nach Anatolien hinein³⁸. Somit bleibt es vielfach fraglich, welche der Phänomene, die die türkische Volkskunde beschreibt, bis zu welchem Grad wirklich »türkisch« sind, welcher ethnischen Herkunft die Brauchträger sind usw. (Turkophonie und islamischer Glaube reichen da als Kriterien nicht aus). Phänomene wie die *karamanlidika*-Drucke (Türkisch mit griechischen Buchstaben)³⁹, das Kryptochristentum⁴⁰ usw. weisen darauf hin, daß es viele Stadien der Assimilation gibt, wobei sich die Bräuche als langlebiger erweisen als andere Manifestationen des Volkslebens. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Beispielen bezüglich der Möglichkeit eines gewissen Synkretismus zwischen Islam und dem Christentum bei den unteren Populationsschichten⁴¹.

Diese Forschungssituation beschränkt die methodischen Möglichkeiten des Vergleichs, der sich nur auf einer allgemeinen, strukturellen und phänomenbezogenen Ebene bewegen kann. Der Nachweis von konkreten und lokale Beeinflussungen gelingt selten, aber eine

27 S. Elçin, »Parayı ver Oyunu«, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 142 (1961) S. 73–76, ders., »Karakancilo oyunu«, *ibid.* 147 (1961) S. 79–80, ders., *Anadolu köy osta oyunları*, Ankara 1964.

28 A. Bombaci, »Rappresentazioni drammatiche di Anatolia«, *Oriens* 16 (1963) S. 171–193.

29 A. K. Tecer, *Köylü Temsilleri*, Ankara 1940.

30 S. Kazmaz, »Ulus Basimevi: C. H. P.«, *Halkevi Bürosu Temsil Yayimleri*, seri IV, n. 20 (Ankara 1950) S. 119 ff.

31 P. N. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64 (1951) S. 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) S. 7–23.

32 H. B. Yönetken, »Anadoluda Türk Halk teması«, *Vartık* n. 272 (1944).

33 L. Kosswig, »Hochzeitsgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14 (1960/61) S. 240–250.

34 H. Z. Koşay, *Türkiye Türk Dügünleri üzerine Mukayeseli Malzeme*, Ankara 1944.

35 Vgl. in der Folge.

36 Kursorisch in W. Puchner, »Typologische Entwicklungsstrukturen der Theatergeschichte im südosteuropäischen Raum«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 13–72, bes. S. 19–27 (»Volksschauspiel und Volkstheater«) und ausführlicher in Kap. 8.

37 So ist die Kenntnis des kretischen Versromans »Erotokritos« bei den Turkokratern Syriens und Kleasiens heute noch geläufig (A. Deisser, »Ἐροτόκριτος Ἐρωτώκριτου«, *Θεατρικά* 38–46, 1980, S. 12 ff.).

38 Vgl. die Studie von Kosswig, *op. cit.*

39 S. Salaville/E. Dalleggio, *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs, 1584–1850*, Athènes 1958 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 47).

40 R. M. Dawkins, »The Crypto-Christians of Turkey«, *Byzantion* 8 (1933) S. 247–275, N. E. Milioris, *Οι κρυπτοχριστιανοί*, Athen 1962.

41 I. Kissling, »Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab in Thrakien«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962) S. 46–59.

Einordnung unseres Ausgangsmaterials, die Volksschauspielformen der Pontus-Griechen, in einen übergreifenden balkan-kleinasiatischen Kontext zu bringen, ist allemal möglich. Für die komplexen Spielformen bietet sich z. B. der Vergleich mit dem türkischen Volkstheater des »Orta oyunu« an (wo auch die Herkunftsfrage zur Debatte stehen wird). Auf historische Tiefenschichten kann jedoch nicht näher eingegangen werden, ob z. B. das Volksschauspiel der Pontus-Griechen auf einen hypothetischen byzantinischen Mimus zurückgehen kann oder nicht⁴² oder mit der Ostwanderung der Sefardim Ende des 15. Jh.s in Zusammenhang zu bringen sei, die nach einer Theorie den Anfang des »Orta oyunu« gebildet habe⁴³; in einer Variante ist der byzantinische Heros »Digenes Akritas« genannt⁴⁴, doch mag dies auch ein »gelehrter« Zusatz des 19. Jh.s sein⁴⁵; ebenso erscheint der türkische Romanheld Köroglu in einer anderen Variante⁴⁶, was aber höchstens bis ins 17. Jh. zurückführt⁴⁷, allerdings nicht zwingend, denn seine Gestalt war der mündlichen Tradition auch in späteren Jahrhunderten geläufig⁴⁸. Nur in einigen wenigen Punkten besteht Gewißheit über Alter von Namen und Fakten, so z. B. beim Terminus *kalanda* für den weihnachtlichen Umzugsbrauch, in den die Spielszenen eingelagert sind, der auf Byzanz zurückgeht, da er heute noch in Georgien im Umlauf ist⁴⁹. Sonst herrschen eigentlich die

42 Dazu H. Reich, *Der Mimus*, Berlin 1903, kritisch F. Tinnefeld, »Zum profanen Mimus in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691)«, *Božavtva* 6 (1974) S. 321 ff., und zu Vorsicht mahnend W. Puchner, »Acting in Byzantine theatre. Evidence and problems«, P. Easterling/E. Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304–324, sowie ders., *The Crusader Kingdom of Cyprus – A Theatre Province of Medieval Europe?*, Athens 2006, S. 2–56 (»Questioning »Byzantine theatre«).

43 M. And, »Wie entstand das türkische Orta Oyunu (»Spiel der Mitte«)?«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) S. 201–216.

44 Nr. 44 bei Samouilidis, *op. cit.*, S. 139 ff. Der Brautraub stellt ein stereotypes Element der Heldendichtung dar.

45 Dies ist leicht denkbar, wenn man an die Laienaufführungen griechisch-patriotischer Dramatik in Trapezunt, Santa und anderen Küstenstädten des Schwarzmeers gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s denkt, mit Protagonisten Heldenfiguren aus der Griechischen Revolution von 1821 (»Athanasios Diakos«, »Markos Botsaris«, »Souli«, »Leonidas bei den Thermopylen« usw.). Vgl. das Material bei Lampsidis, *op. cit.* und Mouratidis, *op. cit.*

46 Nr. 35 bei Samouilidis, *op. cit.*, S. 138 ff.

47 Die Namen solcher Volkshelden sind leicht auswechselbar. Zur Theorie, daß Köroglu auf Digenes Akrites zurückgehe, vgl. St. Kyriakidis, »Δημιώδης ποιησις και ιστορία«, *Laographia* 12 (1938–48) S. 501. Dazu auch I. Pampoukis, »Διγενής ο Κιόρογλου«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 19 (1949) S. 315–322 und St. Kyriakidis, »Το έπος του Διγενή και το τουρκικόν λαϊκόν μυθιστόρημα του Κιόρογλου«, *Ελληνικά* 17 (1962) S. 252–261. Die Verbreitung der Kenntnis von Köroglu bei den Kleinasien Griechen dokumentiert ein kappadokisches Sprichwort (A. Levidis [R. M. Dawkins, ed.], »Παροιμία εκ Φαράσσων«, *Laographia* 11, 1934–37, S. 139).

48 I. Abdülkadir, »Köroğluna ait kitabiyat«, *Halkbilgisi Haberleri* 1 (1929) S. 29 ff., 195 ff., M. Sertoğlu, *Meşhur kahraman Köroğlu Destanı*, Istanbul 1948, A. K. Tecer, *Koçyiğit Köroğlu*, Istanbul 1969, P. Naili, *Köroğlu Destanı*, Istanbul 1931, G. Meszaros, *Köroğlu*, Budapest 1913, A. Chodzko, *Specimen of the Popular Poesy of Persia*, London 1842, P. N. Boratav, *Köroğlu Destanı*, Istanbul 1931, W. S. Walker/A. E. Uysal, *Tales Alive in Turkey*, Cambridge/Mass., Harvard Univ. Pr. 1966, S. 190 ff., O. Spies, *Die türkische Volksliteratur*, Leiden/Köln 1952 (Handbuch der Orientalistik I/5/1, Altaistik) S. 383–417, *Kindlers Literatur-Lexikon* IV (1968) S. 611–613. Es gibt auch einen Tanz des Köroglu (And, *Dances, op. cit.*, S. 72).

49 Der Neujahrsumzug bei den Chewsuren hat den Namen *basilti* (von Hl. Basileios, genauso wie die *vasilicari* in Bulgarien), bei den Abchassen trägt er den Namen *k'alanda*, bei den Guriern *k'alandoba* (R. Bleichsteiner, »Mas-

Unsicherheiten vor⁵⁰. Eine solche Altersbestimmung müßte auch für jedes einzelne Brauchelement gesondert vor sich gehen, da der Spielbrauch ein Konglomerat von verschiedenen stereotypen oder variablen Maskenformen, Personen, Motiven und Szenen darstellt. Die entsprechenden Ausführungen von Samouilidis sind diesbezüglich auch zu keinen beweisbaren oder auch nur nachvollziehbaren Ergebnissen gelangt⁵¹.

Einen Sonderfall bildet der Puppenbrauch des *kannavouri*⁵², der allerdings mit den Zwölfenumzügen nichts zu tun hat, die den Rahmen der übrigen Spielszenen bilden⁵³; die Idolbestattung und simulierte Beweinung entspricht einer ganzen Reihe von Idolbestattungsbräuchen im hellenophonem Balkanraum: *krantonellos* auf Mykonos⁵⁴, *lidinos* auf Ägina⁵⁵ (Abb. 32), *fouskodentri* in der Peloponnes⁵⁶ (Abb. 26), *zafiriz* in Epirus⁵⁷, *kouklos tou Ai* («Puppe des Heiligen» [Christus]) bei den Sarakatsanen⁵⁸, *german* und *scalojan* bei

ken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 55/VI, 1952, Kongreßheft, S. 3–76, S. 16 ff., 41 ff., 44 ff.)

50 Vgl. zu den Schwierigkeiten der Altersbestimmungen von Brauchelementen und Maskenformen auch Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

51 Samouilidis, *op. cit.*, S. 105–159. Vgl. auch meine Kritik in *Zeitschrift für Balkanologie* 17/2 (1981) S. 225–227.

52 Samouilidis, *op. cit.* 238 Vgl. auch D. Misailidis, «Διά το »Κανναβο»», *Πομπιακή Εστία* 6 (1955) S. 3092, K. Kakouri, «Ερώτημα λαογραφικό για το »Κάνναβο»», *Αρχαίον Πόντου* 16 (1951) S. 267, G. A. Megas, «Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας», *Επετηρίς του Αρχαίου Λαογραφίας* 1951, S. 129, FZVAA 959, S. 53 ff. Vgl. auch W. Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., *op. cit.*, S. 73–96, bes. S. 78.

53 In einer hypothetischen Strukturentwicklung könnte man folgende Reihung vornehmen: Grundstruktur der Spielszenen bildet der *kalanda*-Umzug – in einem Fall (Nr. 43 bei Samouilidis) ist der Name *kalanda* für die Spielszenen noch nachweisbar, in vielen Fällen werden noch die religiösen Lieder der mittwinterlichen Festtermine abgesungen (Nr. 7, 20, 25, 35, 40, 44, 45), in zwei Fällen sogar das kirchliche Festtroparion (Nr. 28, 44). Andere Spielformen haben sich bereits von dem Umzug losgelöst. Dies entspricht auch den Ergebnissen des griechischen Materials, wo ebenfalls der Umzug mit dem Liedabsingen und den symbolischen Handlungen zu Festterminen der Heortologie die tragende Struktur bildet, von der sich dann Masken- und Verkleidungsformen, Dialog- und Spielszenen loslösen und verselbständigen können, sobald sie höhere Komplexität erreichen (Puchner, *Brauchumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 292 ff., 341 ff.).

54 Dazu im allgemeinen W. Puchner, »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88 [1989]) S. 229–244 und ders., »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 59/60 (2000/2001) S. 229–252, bes. S. 230 ff. Speziell dazu St. Makrymichalos, »Υπολείμματα της λατρείας του Αδώνιδος εν Μυκόνω. Ο Κραντωνέλλος», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 16 (1941) S. 229–232, K. Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας», *ibid.* 27 (1952) S. 215 ff., bes. S. 224.

55 P. N. Iriotis, »Ο Λειδινός εν Αιγίνη», *Λαογραφία* 8 (1921/25) S. 289–296, Ch. B. Lykouris, »Ο Λειδινός», *Κήρυξ της Αγίτης* III (1949) H. 33, S. 140–142, K. Kakouri, »Dromena» Champêtres. Le »Laidinos», *L'Hellénisme Contemporaine* 10 (1956) S. 188–212.

56 Kakouri, »Λαϊκά δρώμενα», *op. cit.*

57 D. M. Sarros, »Λείψανα της λατρείας του Πίνου και Αδώνιδος εν Ηπειρώ. Ο Ζαφειρίζ», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* V (1900) S. 347–351, K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, S. 38 ff.

58 A. Hatzimichali, *Οι Σαρακατσάνοι*, Athen 1957, S. ρξά' ff., vgl. auch Kap. 4 des vorliegenden Bandes.

Bulgaren und Rumänen⁵⁹, steht aber auch in Bezug zu den Lazaruspuppen (*bueneć*) im Südbalkanraum und den Lazarus-Gebildbrotten in Menschenform⁶⁰. Der Puppenbrauch gehört jedoch einem anderen heortologischen Zyklus an, den Frühlingsbräuchen, nicht der *kalanda*-Formen von Weihnachten und Neujahr wie die *momogeria*.

Unter den zoomorphen Maskierungsformen trifft man auf die »Habergeiß« (*αι(γ)ιδίτσα*)⁶¹ die »Ziegeböcke« (*κετσιτζήδες*), die im hellenophonem Balkanraum kaum anzutreffen sind⁶², wohl aber im nordbulgarischen Raum⁶³, als *turcā* und *caprā* bei den Rumänen⁶⁴ (schon bei Dimitrie Cantemir im 18. Jh. beschrieben⁶⁵ und von den Hirtennomaden bis an die dalmatinische Küste gebracht⁶⁶) (Abb. 6), im slawophonem und germanophonem Zentraleuropa⁶⁷, aber auch im Westen bis nach Sizilien verbreitet⁶⁸ und im Osten bis nach Armenien⁶⁹. Der Tanzbär als öffentliche Volksbelustigung (verkleideter Mann)⁷⁰ ist in Griechenland als Karnevalsmaskierung verbreitet⁷¹, sein Tanz als *mećesko horo*⁷² in Bulgarien schon im 19. Jh. quellenkundig⁷³, in Rumänien ist die *urs* beliebte zoomorphe Maskierung⁷⁴; in Anatolien wird sie (der Tanzbär ist immer weiblich gedacht) als »Ayi-oyunu« gespielt⁷⁵. Häufig von einem »Zigeuner« als Bärenführer begleitet⁷⁶ (Abb. 1–2) werden den Pelzhaaren der Bärin therapeutische Fähigkeiten zugeschrieben⁷⁷. Der entsprechende Tanz des Umzugskamels ist

59 Chr. Vakarel'ski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, S. 329, Puchner, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, *op. cit.*, S. 75 ff.

60 W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXI/78 (1978) S. 17–40.

61 Samouilidis, *op. cit.*, S. 237.

62 Bloß im Dorf Platania im nordgriechischen Bezirk Drama, dessen Bevölkerung allerdings aus Pontus-Flüchtlingen besteht (G. K. Hatzopoulos, »Λαογραφικά χωριού Αντιρραυντών«, *Αρχαίον Πόντου* 30, 1970, S. 40 ff., Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 209).

63 Chr. Vakarel'ski, »Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares«, *Ethnologia Slavica* 1 (1969) S. 131 ff.

64 Gh. Vrabie, »Teatrul popular românesc«, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* VI/3–4 (1957) S. 493 ff., 505 ff.

65 *Opere principelui Demetriu Cantemir*, t. I. *Descriptio Moldaviae*, București 1872, S. 129, A. del Chiaro Fiorentino, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, III. *Riti de' Valachi*, Venezia 1817, S. 60.

66 N. Batusić, *Povijest Hrvatskog Kazališta*, Zagreb 1978, S. 32.

67 L. Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela« als Equiden-Masken der Slowenen«, *Lares* 31 (1965) S. 49–74.

68 *Biblioteca delle tradizioni siciliane* 14 (1889) S. 46.

69 S. Lisician, *Starinje pljaski i teatralne prestavenija armjanskoga naroda*, vol. I., Jerewan 1958, Abb. CXXXVII.

70 Samouilidis, *op. cit.*, Nr. 18, 20, 27, 30, 44.

71 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 208 ff., 264 ff.

72 Vakarel'ski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 386, D. K. Vogazlis, »Ηθνη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων Βορειοθροακών ως και των συνοικιών τους Βουλγάρων«, *Αρχαίον Θροακικό Γλωσσικό και Λαογραφικό Θησαυρό* 21 (1956) S. 228 ff.

73 A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, Paris 1873, S. 138 ff.

74 R. Vulcanescu, *Maștile populare*, București 1970, S. 55 ff.

75 And, *Dances*, *op. cit.*, S. 40 ff.

76 Vgl. Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

77 VSUA 1638, S. 83. Das Bärenpelzhaar als Amulett für Kinder ist schon für Byzanz nachgewiesen (Ph. Koukou-

in dem Maskenmaterial der Pontus-Griechen dreimal nachgewiesen⁷⁸ (dazu kommen jedoch noch anderen Quellen)⁷⁹: ebenfalls panhellenisch verbreitet⁸⁰ tritt er im nordgriechischen Raum als *τζαμίλα* auf⁸¹, in Bulgarien als *džamaľ*⁸², als *gambela* bei Slowenen und Kroaten⁸³ (Abb. 5, 7), früher auch in der Steiermark⁸⁴ und wird als »Deve oyunu« in Kleinasien gespielt⁸⁵; die Herumführung eines Kamels war schon Volksbelustigung im byzantinischen Hippodrom in Konstantinopel⁸⁶. Unter den zoomorphen Verkleidungen fehlt allerdings der Hirsch, der in der historischen Kulturlandschaft Thrakien⁸⁷ und in Bulgarien⁸⁸ nachgewiesen ist, und in Kleinasien als »Geyik oyunu« gespielt wird⁸⁹.

Unter den anthropomorphen Maskierungen und Rollenverkleidungen bildet die *νύφε* (»Braut«) die meistgespielte Person⁹⁰, meist zusammen mit einem männlichen Darsteller (dem »Bräutigam« im kontinentalgriechischen Material)⁹¹. Dies entspricht durchaus der Statistik der griechischen Maskierungsformen⁹². Auch bei den Pontus-Griechen bildet die Strukturbasis für alle Spielformen das Rollendreieck einer Frau zwischen zwei Männern (einem alten und einem jungen Mann⁹³, im hellenophonem Balkanraum der »Bräutigam« und der »Araber«⁹⁴). Besonders auffällig ist die Verwandtschaft zwischen den kleinasiati-

ies, »Λαϊκά θεάματα και λαϊκά διασκεδάσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 2, 1938, S. 5 ff.).

78 Samouilidis, *op. cit.*, Nr. 4, 25, 27.

79 Z. B. G. Papapanagiotou, »Γο χωρίον Αγούλα«, *Ποντιακή Εστία* 6 (1955) S. 2045 f.

80 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 206–208, 263 ff.

81 K. Veikou-Serameti, »Επιβάτες«, *Αρχαίον Θρακικό Γλωσσικό και Λαογραφικό Θησαυρό* 26 (1961) S. 204 ff. Der Name des Umzugskamels wurde nicht nur auf die Festfeier und die Maskierung am Hl. Demetrius-Tag im Herbst übertragen (Megas, *Ελληνικά εορταί*, *op. cit.*, S. 24 f.), sondern auch auf ein Musik-(Lärm-) Instrument, das dem aufgerissenen und zuschnappenden Maul des Kamelkopfes (mit Schnurzug) gleicht und bei den *kalandá*-Umzügen im thrakischen Kastanies verwendet wird (Ph. Anogianakis, *Ελληνικά μουσικά όργανα*, Athen 1976, S. 90).

82 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 386.

83 Kretzenbacher, *op. cit.*, N. Kuret, »Aus der Maskenwelt der Slowenen«, L. Schmidt (ed.), *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, S. 218.

84 V. von Geramb, *Die Knaffl-Handschrift*, Berlin/Leipzig 1928 (Quellen zur deutschen Volkskunde, 2) S. 50 ff.

85 And, *Dances*, *op. cit.*, S. 30 ff., 40 ff., ders., *History*, *op. cit.*, S. 53 ff., Bombaci, *op. cit.*, S. 181, Yönetken, *op. cit.*

86 T. Rice, *Everyday life in Byzantium*, London/New York 1967, S. 157.

87 G. C. Driesch, *Historia magnae Legationis Caesareae susceptae per Damian Hugo Virmonaltium*, Vienna 1721, S. 455 f., J. T. Bent (ed.), *Dr. John Covel's Diary (1670–1679), Early Voyages and Travels in the Levant*, London 1893, S. 215 f., Th.

P. Kyriakidis, »Ιστορία Σαμυακοβίου και των πέριξ Ελληνικών κοινοτήτων«, *Θρακικά* 33 (1960) S. 52 ff.

88 G. Kazarow, »Karnevalbräuche in Bulgarien«, *Archiv für Religionswissenschaften* 11 (1908) S. 407–409.

89 Bombaci, *op. cit.*, S. 180, Yönetken, *op. cit.*

90 Sie fehlt nur in sechs der insgesamt 55 Varianten (Samouilidis, *op. cit.*)

91 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Index »Braut«, »Bräutigam«, »Brautpaar«.

92 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 271.

93 Samouilidis, *op. cit.*, S. 81 ff.

94 Puchner, *op. cit.*, S. 267 (insgesamt 90 Fälle). Dazu auch Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

schen Spielformen mit wenigen Maskenrollen⁹⁵ mit den südbalkanischen *rogatsia* und *rusalia*⁹⁶. Dieses Grundschema der archetypischen Rollenbeziehungen taucht etwa als »kalkağan oyunu« auf, ist in Anatolien aber auch unter anderen Namensformen geläufig⁹⁷. Der theriomorphe »Araber« (Schwarze, Mohr, Sarazene, Dämon) ist bei den Pontus-Griechen nicht so häufig wie in Griechenland⁹⁸ (Abb. 10); der Verkleidungstyp ist auch bei Bulgaren⁹⁹ und Rumänen¹⁰⁰ sowie bei den Türken selbst bekannt¹⁰¹. Bei bulgarischen Yürüken in Anatolien taucht die dämonische Dunkelfigur selbst bei Hochzeitsbräuchen auf¹⁰². Charakteristischer für das Volksschauspiel der Pontus-Griechen ist der Teufel (*διάβολον*), der dem »Araber« in Aussehen, Verkleidungsart und Spielaufgabe in etwa funktionsäquivalent ist¹⁰³, aber zusätzlich die Pflichten eines Ordnungshüters beim Publikum erfüllt¹⁰⁴, ähnlich wie die Charos-Figur (oder *triskataratos*, Dreimal-Verfluchter) bei den Aufführungen der Volksversionen der »Erophile«-Tragödie (geschrieben von Georgios Chortatsis auf Kreta um 1600) in Westgriechenland¹⁰⁵. Im hellenophonen Balkanraum ist der *σεῖτάνης* (Satan) seltener anzutreffen¹⁰⁶, häufig dahingegen bei den turkophonen Populationen Kleinasiens¹⁰⁷. Bedeutend für die stereotype »Handlung« (Auseinandersetzung um die Braut, Tod des Alten Mannes, eventuell Wiederbelebung) ist die Arzt-Figur mit ihrer lächerlichen Untersuchungen des Gefallenen¹⁰⁸, ein überaus häufiger Verkleidungstyp im griechischen Material¹⁰⁹.

Bei den mehrfigurigen Spielszenen kommen die *ζαπτιέδες* dazu¹¹⁰, die Schergen und Gerichtsdienere, die auch im hellenophonen Balkanraum bekannt sind¹¹¹. Das komische

95 Samouilidis, *op. cit.*, S. 81 ff.

96 W. Puchner, »Die »Rogatsiengesellschaften«. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Südost-Forschungen* 36 (1977) S. 109–158, bes. S. 132 ff. sowie Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

97 And, *History, op. cit.*, S. 53 ff.

98 Puchner, *op. cit.*, Index »Araber«.

99 Vakarelski, »Jeu et coutumes«, *op. cit.*, S. 133.

100 Vrabie, »Teatrul popular rominesc«, *op. cit.*, S. 505 ff.

101 Boratav, »The Negro«, *op. cit.*, And, *History, op. cit.*, S. 53 ff., Tecer, *op. cit.*, S. 12 ff., Yönetken, *op. cit.*, Bombaci, *op. cit.*, S. 77, 79, And, *Dances, op. cit.*, S. 33.

102 Kosswig, *op. cit.*, S. 246 ff.

103 Samouilidis, *op. cit.*, S. 40.

104 Samouilidis, *op. cit.*, S. 39 f.

105 Z. B. in der Version von Amphilochia (G. Th. Zoras, *Πανάρατος, μονόπρακτος λαϊκή διασκευή της Ερωφίλης*, Athen 1957).

106 Z. B. im epirotisch-albanischen Raum (A. Ch. Mammopoulos, *Ήπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, Bd. 1–2, Athen 1964, Bd. 1, S. 138 ff., Bd. 2, S. 177 ff., G. Lillis, *Βορειοηπειρωτικές σελίδες*, Athen 1974, S. 105 ff.

107 Tecer, *op. cit.*, S. 19, Bombaci, *op. cit.*, S. 179, And, *History, op. cit.*, S. 53 ff.

108 Samouilidis, *op. cit.*, S. 36 ff.

109 Puchner, *op. cit.*, Index »Arzt (Parodie)«, ders., *Η μορφή του γιατρού στη νεοελληνική δραματολογία*, Athen 2004, S. 49–67.

110 Samouilidis, *op. cit.*, S. 42.

111 Puchner, *op. cit.*, S. 229, 234, 253 unter verschiedenen Namensformen.

Greisenpaar des Alten und der Alten ist auch unter den griechischen Karnevalsverkleidungen geläufig¹¹², im Zentral- und Nordbalkan ist es eher der Alter allein (mit verschiedenen Namensgebungen, *didi*¹¹³, *moş*¹¹⁴, *babuşar*¹¹⁵, *kuker*¹¹⁶), oft zusammen mit einer Tierverkleidung¹¹⁷, in Rumänien und Rußland sogar bei Totenwache-Spielen¹¹⁸, wo er im allgemeinen den Ahn, den Vorfahren der Sippe vorstellt¹¹⁹. Der ursprüngliche Zusammenhang dieses Maskentyps mit dem Totenkult ist auch an den Namensformen dieses Maskentyps in den griechischen Mittwinter- und Karnevalsverkleidungen abzulesen, die vielfach auf den Stamm *geros* (Abb. 8), der Alte, rekurren: *kalogeros*¹²⁰, *babogeros*¹²¹, *bubucheria*¹²², *kukugeroi*¹²³ usw. Die kleinasiatischen *momogeroi* gehören dieser Namensgruppe an¹²⁴. Der lächerliche und in seinen Urteil vollkommen willkürliche und unberechenbare Richter (*kadi*) ist sowohl im hellenophonem Balkanraum und auf den Ägaisinseln¹²⁵ als auch im turkophonem Kleinasien als Maskentyp bekannt¹²⁶. Der »Reiter« (*alogas*, auch als *Dere-bey* bezeichnet) (Abb. 11) mit dem Steckenpferd ist auch bei den rumänischen Trancetänzern der *căluşarii* anzutreffen, die in ihren Maskenspielen eine ähnliche Verkleidungsform benutzen¹²⁷.

Eine ähnliche Verwandtschaft zwischen den Maskenspielen der Pontus-Griechen mit dem übrigen kleinasiatischen Raum, aber auch mit der Balkanhalbinsel und speziell Griechenland ist auch bei den rudimentären und stereotypen »Handlungen« festzustellen¹²⁸: im Zentrum steht der Sinnkern des Tod/Auferstehungs-Motivs als fertilitätspromivieren-

112 Puchner, *op. cit.*, S. 271, Index »babo«.

113 N. Bonifačić-Rožin, »Pokladne maskare u Konavlima«, *Narodna Umjetnost* 4 (1966) S. 153–173.

114 T. Găluşcă, »Mocanii – un joc dramatic al românilor din Dobrogea«, *Annarul Arhivei de Folclor* 7 (1945) S. 12–34, Vulcanescu, *op. cit.*, S. 161 ff., V. Adăscăliţei/L. Çireş, »Mocănaşii, Datină – Spectacol in Moldova«, *Revista di Etnografia și Folclor* 15 (1970) S. 323–333.

115 Vakarelski, »Jeux et coutumes«, *op. cit.*, S. 126 ff.

116 M. Arnaudov, »Kukeri i rusalii«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34 (Sofija 1920) S. 1–242, bes. S. 138 ff.

117 Vulcanescu, *op. cit.*, S. 55 ff.

118 A. D. Avdeev, *Proizchozdenie teatra*, Moskva/Leningrad 1959, S. 88 ff., V. N. Vsevolodski-Gherngross, *Russkaja ustrnaja narodnaja drama*, Moskva 1959, S. 29, H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque, monographie sociologique*, vol. II: *Les manifestations spirituelles*, Bucharest 1939, S. 291–296.

119 O. Flegont, »The Moş in the Romanian popular theatrical art«, *Revue roumaine d'histoire de l'art* III (1966) S. 119–131.

120 Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

121 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 260.

122 VSUA 1545, S. 124 ff.

123 VSUA 1740, S. 84.

124 Samouilidis, *op. cit.*, S. 130 ff.

125 Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse«, *op. cit.*

126 Kazmaz, *op. cit.*, S. 81 ff., Bombaci, *op. cit.*, S. 178

127 G. Kligis, *Căluş. Symbolic transformation in Romanian Ritual*, Chicago/London 1981.

128 Handlungsbeschreibungen der wichtigsten Szenenfolgen nun in deutscher Übersetzung bei Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse«, *op. cit.*

dem symbolischem Akt¹²⁹, wenn auch die Art der Auferweckung gewissen Variationen unterliegt¹³⁰. Das Motiv des lebensspendenden Furzes des »Braut«, die sich über dem Gesicht des »Toten« entlüftet, dürfte ein spezifisches Element der pontischen Brauchspiele darstellen¹³¹ und ist sicherlich in einem weiteren Rahmen erklärungsbedürftig. Der Brautraub als Motiv des Totschlags dahingegen ist im gesamten Balkanraum verbreitet¹³². Komplexere Gerichtsspiele gibt es sowohl in Griechenland¹³³, speziell im ostägäischen Inselraum¹³⁴ als auch bei den Turkophonen Kleasiens¹³⁵. Einzigartig ist jedoch die Verkleidungsfigur des *δίκωλον*, »Zwei-Ärschigen«: der Bruder des »Erschlagenen« erscheint zur Aussage bei Gericht mit dem über die Schulter geworfenen Leichnam (als angenähte Menschenpuppe) in der Art, daß sich bei der Rückenansicht sein Hinterteil »verdoppelt«¹³⁶.

Zusammenfassend läßt sich demnach feststellen, daß sich die grundlegenden und stereotypen Elemente der Verkleidungsspiele der Pontus-Griechen in Maskentyp und Handlungsgerüst vom balkanischen und kleinasiatischen Raum nicht grundsätzlich unterscheiden, sieht man von isolierten und sekundären Erscheinungsformen ab. So z. B. ist die Teufelsfigur im Agrarkarneval des orthodoxen südosteuropäischen Raums nicht häufig anzutreffen, die Auferweckungsart des »Toten« durch den wiederbelebenden Furz der Braut bedarf weiterer komparativer Recherchen, aber der Verkleidungstyp des »Zwei-Ärschigen« dürfte wohl einzigartig sein. Umgekehrt sind übliche Ritualhandlungen in den balkanischen Karnevalsparodien wie die »Scheinpflügung« deutlich unterrepräsentiert¹³⁷.

Somit bleibt noch die Frage, ob die komplexeren Spielformen der Pontus-Griechen vom türkischen »orta oyunu« beeinflusst sind: diese Form des türkischen Volkstheaters scheint an sich ausreichend untersucht zu sein (C. Kudret¹³⁸, W. Duda¹³⁹, A. Bombaci¹⁴⁰, N. N.

129 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 267 ff., Index »Tod«, »Auferstehung«.

130 Puchner, *Η μορφή του γατρού*, *op. cit.*, S. 49–67.

131 Es taucht in insgesamt 17 Varianten auf (Samouilidis, *op. cit.*).

132 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Index »Brautraub«.

133 Puchner, *op. cit.*, Index »Gerichtsspiel«.

134 Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse«, *op. cit.*

135 Z. B. das »Efe ve Kadi oyunu« in Burdur (And, History, *op. cit.*, S. 53 f.)

136 Dazu auch Puchner, »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse«, *op. cit.*

137 Sie taucht nur ein einziges Mal auf (Samouilidis, *op. cit.*, S. 232 ff. Nr. 51). Zum griechischen Material Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Index »Scheinpflügung«, zu Rumänien A. Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, S. 44 ff., 70.

138 C. Kudret, *Orta Oyunu*, Ankara 1973.

139 W. Duda, »Das türkische Volkstheater«, *Bustan 2* (Wien 1961).

140 A. Bombaci, »Ortaoyunu«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56 (1960) S. 285–297.

Martinovitch¹⁴¹, I. Kúnos¹⁴², S. N. Gerçek¹⁴³, E. Saussey¹⁴⁴, R. A. Sevengil¹⁴⁵, B. Atsiz¹⁴⁶, M. And¹⁴⁷, M. Meinecke¹⁴⁸, O. Spies¹⁴⁹, H. Uplegger¹⁵⁰, Th. Menzel¹⁵¹, Ö. Nutku¹⁵² und andere). Die Herkunftsfrage der Spielgattung, die in ihren Typen Verwandtschaften mit dem Schattenspiel Karagöz aufweist¹⁵³, ist nicht restlos geklärt¹⁵⁴. Der Name ist erst im 19. Jh. nachzuweisen¹⁵⁵, viele Forscher halten dafür, daß die Volksschauspielgattung schon Jahrhunderte früher in eventuell unterschiedlicher Form bestanden habe¹⁵⁶, wenn auch im Vergleich mit den heute bekannten Spielformen und ihren Sujets¹⁵⁷ gravierende Unterschiede festzustellen sind¹⁵⁸. 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 Ostmittelmeers mitgebracht hätten¹⁵⁹. Es ist bekannt, daß das Schaustellerwesen Istanbuls in den Händen von Andersgläubigen gelegen hat,

141 N. N. Martinovitch, *The Turkish Theatre*, New York 1933.

142 I. Kúnos, »Türkisches Volksschauspiel Orta Ojun«, *Keleti Szemle* 8 (1907) S. 1–93, 262–263, ders., *Das türkische Volksschauspiel – Orta Ojun*, Leipzig 1908.

143 S. N. Gerçek, *Türk Temaşası (Meddah – Karagöz – Orta oyunu)*, Istanbul 1942.

144 E. Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936, S. 74–82.

145 R. A. Sevengil, *Türk Tiyatrosu Tarihi*, I., Istanbul 1959, S. 66–73.

146 B. Atsiz, »Orta Oyunu«, *Kindlers Literatur-Lexikon* V (München 1969) S. 1114–18.

147 M. And, *History, op. cit.*, 39 ff., ders., »Orta oyunu nasıl çıktı?«, *Türk Dili* No 198 (Ankara 1968) S. 685–693, ders., »Wie entstand das türkische Orta Oyunu (Spiel der Mitte)?«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) S. 201–216.

148 M. Meinecke, »Die türkische Theaterliteratur. Ein Reservoir des Komödiantischen«, *Maske und Kothurn* 11 (1965) S. 120–133.

149 O. Spies, »Die türkische Volksliteratur«, *Handbuch der Orientalistik* I/5/1, *Altaistik*, Leiden/Köln 1952 ff., S. 383–417.

150 H. Uplegger, »Das Volksschauspiel«, J. Deny et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, 2 Bde., Wiesbaden 1959–64, Bd. 2, S. 147–168.

151 Th. Menzel, *Meddah, Schattentheater und Orta Oyunu*, Prag 1941.

152 Özdemir Nutku, »Die Verfremdung im Orta Oyunu«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) S. 217–228.

153 Siehe vor allem And, *History, op. cit.*, S. 39 ff.

154 Kúnos etwa glaubte noch an die Herkunft vom byzantinischen Mimos (Reich, *op. cit.*), andere ältere Forscher glaubten an einen Zusammenhang mit der *Commedia dell' arte*. Diese Thesen brauchen heute nicht mehr diskutiert zu werden.

155 And, »Wie entstand das türkische Orta Oyunu«, *op. cit.*

156 Atsiz, *op. cit.*, Bombaci, »Orta oyunu«, *op. cit.*

157 Kudret, *op. cit.*, Nutku, *op. cit.*, Kúnos, *op. cit.*

158 Quellen in M. And, *Kirk Gün Kirk Gece*, Istanbul 1959, *pass.* Ferner J. T. Bent, *Dr. John Covell's Diary (1670–1679), Early Voyages and Travels in the Levant*, London 1893, S. 215 ff., G. Cornelius von der Driesch, *Historia Magnae Legationis Caesareae ...*, Vienna 1721, S. 454 ff., F. J. 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 ... , Zweiter Band, Wien 1781, S. 401–402 (der Text auch in Puchner, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas, op. cit.*, S. 104 f.)

159 And, »Wie entstand das türkische Orta oyunu«, *op. cit.*

Juden, Armeniern, Griechen und Zigeunern¹⁶⁰. Rein jüdisches Theater gibt es späterhin in Izmir¹⁶¹, auch in Thessaloniki. And nimmt an, daß das »orta oyunu« aus dem jüdischen Schaustellerwesen in Istanbul hervorgegangen sei. Sein Vergleich mit dem spanischen Volkstheater führt verschiedene Argumente an¹⁶², die allerdings nicht immer überzeugen können¹⁶³.

Rein chronologisch gesehen wäre die These nicht so unwahrscheinlich: der Typ des Grundbesitzers, den der *Dere-Bey*, der den Dorfdiener Kizir umbringt und vor Gericht gestellt wird, vorstellt, taucht in Kleinasien etwa nach 1650 auf¹⁶⁴, das elaborierte Gerichtsspiel der Pontus-Griechen jedoch weist wenig Ähnlichkeiten mit den »orta oyunu«- Sujets auf. Die eventuelle Rolle der *sefardim* in den Hafenstädten am südlichen Küstenstreifen des Schwarzmeers im 17. und 18. Jh. wäre näher zu untersuchen. Die Forschungslage zu Herkunft und Alter der »orta oyunu«-Gattung erlaubt jedoch eigentlich keine Stellungnahme zur Frage einer möglichen Beeinflussung der Masken-Spiele der Pontus-Griechen. Die heute greifbaren Texte beider Spielgattungen scheinen eher eine unabhängige Existenz und Entwicklung zu befürworten.

Dies gilt jedoch nicht in gleichem Maße für die simpleren Formen des Maskenumzugs, dessen rituelles Fundament mit den stereotypen Brauchhandlungen und den Maskentypen sich ohne weiteres in den weiteren Rahmen der balkanisch-kleinasiatischen Volksschauspielkultur einordnen lassen. Bei diesen Umzugs-Maskenspielen zu bestimmten Brauchterminen des Winterabschnitts sind ethnische Grenzziehungen eigentlich gar nicht möglich, wenn man die jahrhundertelange Symbiose der Pontus-Griechen mit den verschiedenen Populationen Kleinasiens in Rechnung stellt, die übergreifenden Einflüsse in der Alltagskultur und auch die Attraktivität solcher Vorstellungen für breitere Bevölkerungsschichten, Brauchspiele, die zwar ihren magisch-religiösen Glaubensrahmen des *kalanda*-Umzugs noch nicht gänzlich abgeworfen haben, in ihren improvisierten satirischen Dialogen jedoch das Moment der Unterhaltung deutlich herausstreichen. Insofern bildet das Material, das Samouilidis veröffentlicht hat, nicht nur einen wichtigen Beitrag zum Volksschauspielwesen Kleinasiens sondern auch zur türkischen Volkskunde und Theatergeschichte.

160 Das gilt für das Osmanische Reich im allgemeinen und trifft auch auf andere Formen des Volkstheaters zu, wie etwa das Schattentheater (W. Puchner, »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56, 1997, S. 151–188 und ders., »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas*, 1. Bd., *op. cit.*, S. 97–132).

161 Chr. Solomonidis, *Το θέατρο στη Σμύρνη (1657–1922)*, Athen 1954.

162 Die spanischen Laienspieler werden *remedadores* oder *mosos* genannt.

163 So z. B. die Ableitung der *hokkabaz* von *juglares*.

164 Dazu nun differenzierend S. Faroqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995.

Zwischen den Sprachen

ETYMOLOGISCHE FRAGEN SÜDOSTEUROPÄISCHER BRAUCHMORPHOLOGIE

Friedrich Hegel erklärt im zweiten Teil seiner Vorlesungen über die Ästhetik im Abschnitt »Entwicklung des Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen« in einem Passus, wo er über die Interpretation der Symbole spricht, die die Mythologien der Alten für uns heute notwendigerweise darstellen, indem sie eine konkrete Morphologie und Ikonologie mit einem abstrakten Sinn und einer nicht darstellbaren Bedeutung verbinden, »daß sich bei solcher symbolischen Erklärungsweise häufig bloß künstliche, witzige Kombinationen wie beim Etymologisieren einschleichen können«¹. Ein solches Risiko bilden vielfach auch onomatologische Ableitungen von Brauchformen der Balkanhalbinsel. Es sei nur auf die Kontroversen um die Pfingst-Feen der *rusalki* und *rosalii(le)* verwiesen², oder auf die immer noch ungelöste Frage der Etymologie der Zwöftendämonen *kalikantzaroi*³, die nun schon auf eine beachtliche Bibliographie zählen kann. Etymologische Kontroversen ziehen sich oft über Jahrzehnte hin. Die rein sprachwissenschaftlichen Hypothesen übergehen dabei auch manchmal die Faktizität des vom Namen Bezeichneten, des Gegenstandes oder Ereignisses, und sehen das Zusammenspiel von *signifiant* und *signifié* einseitig. Dazu drei Beispiele, ein griechisches, ein gesamtbalcanisches und ein rumänisch-bulgarisches; in den beiden ersten Fällen werden neue etymologische Ableitungen vorgeschlagen, im

1 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 13, Frankfurt/ M. 1970, S. 387–546, bes. S. 404.

2 Vgl. Kap. 2.

3 Ein Großteil der Diskussionen bei W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII) S. 121 ff. (mit der einschlägigen Bibliographie). Die unglaublich variablen Namensformen im Griechischen nun systematisch zusammengestellt bei E. Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρόδω). 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. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450. Doch ist nicht einmal die Ausgangssprache gesichert, da das Wort im Byzantinischen unbekannt ist, in nachbyzantinischen Texten m. W. zum erstenmal in einem kykladischen Herodesspiel auftaucht, das ungefähr zwischen 1650 und 1750 zu datieren sein dürfte (W. Puchner, »Ein kykladisches Herodesspiel in Prosagriechisch zur Zeit der Türkenherrschaft im Archipelagus«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105 [L. Kretzenbacher zum 90. Geburtstag] (2002) S. 363–373, bes. S. 371 ff.).

dritten scheint die rumänische Forschung bereits den richtigen Weg gefunden zu haben, der Übertragungsmodus bleibt aber weiterhin ein Rätsel. Es ist kein Zufall, daß alle drei Beispiele sprachlich nach Byzanz führen, gehören doch Brauchbezeichnungen zusammen mit *toponymica* zu den »la langue durée« zählbigsten Sprachelementen.

I

Die *rugatsia* oder *rugatsiaria*, wie in Kap. 4 ausgeführt, sind Mittwinterumzüge von verkleideten oder in Festtracht von Haus zu Haus gehenden Burschen und Männern, die die *kalanda* (das religiöse Festlied für Weihnachten, Neujahr und Theophanie)⁴ absingen und einfache symbolische Handlungen für das Gute Jahr ausführen, Symbolgegenstände mit sich führen, oder tanzen und rudimentäre Szenen spielen. Beim Zusammentreffen zweier solcher paramilitärisch organisierten Gruppen kommt es zu Zusammenstößen, die auch letal enden können, wobei die Opfer einfach verscharrt werden. Eine Reihe von *toponymica* vor allem in Nordgriechenland verweist auf solche Vorfälle in der Vergangenheit⁵.

Die Wurzel des Brauchnamens dürfte, durch die Verwandlung von *o* in *u* in den nordgriechischen Dialekten *rogatsia* sein. Die Namensmorphologie hat folgende Bandbreite: *rogatsia*, *rogatsaria*, *rogatsiaria*, *rogatziargia*, *rogatsaria*, *ragotsia*, *rugatsia*, *rugatsaria*, *rugatsiaria*, *rukatsaria*, *rugatsiarei*, *rukantzaria*, *rugatsiargia*, *arugatsiaria*, durch Ersatz von *r* durch *l* *logatsaria*, *lokatzaria*, *lugatsar'*, *lagatsiarei*, *liugatsiaria*, *liukantzaria* (nun schon nahe der Namensreihe der *kalikantzarioi*)⁶. Die onomatologische Morphologie stammt durchwegs aus Nordgriechenland, was dazu geführt hat, auch slawische Ableitungen miteinzubeziehen: Waldemar Liungman setzte of *rogač*, den Hirsch im Bulgarischen⁷, Karapatakis tippte auf die slawische Wurzel *rog*, das Horn⁸. Aber dafür gibt es keine faktische oder auch sachliche Grundlage, denn die Hirschverkleidung ist in Griechenland ebenso unbekannt wie der »Hirschmontag« (*rogač ponedelnik*)⁹. Als Spekulation erweist sich sofort die Ableitung von Thanasis Photiadis von der italienischen *ruqa*¹⁰; der nordgriechische Raum

4 Vgl. W. Puchner, »Kalanda«: Religiöse Ansingelieder des griechischen Dodekahemerons«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 169–184.

5 Zur Auflistung des Materials Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 213 ff. (Nr. 1354–1410).

6 Das Namensmaterial aus Thessalien, Griechisch-Makedonien und -Thrakien stammt großteils aus unveröffentlichten Quellen (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 260).

7 W. Liungman, »Das Kukeri-Spiel in Hagios Georgios und zwei damit zusammenhängende Namensreihen«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) S. 21–29.

8 K. Karapatakis, *Το δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, S. 203 ff.

9 Die Hirschmaskierung ist übrigens auch in Bulgarien nicht allzu häufig (Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1971, S. 203 ff.).

10 Th. Photiadis, »Χαρτογράφηση «διονυσιακών» επιβιώσεων-ειδηλώσεων στο βορειοελλαδικό χώρο«, *Β' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 505–510, bes. S. 508.

bietet keinen Anhaltspunkt für italienische Einflüsse. Unwahrscheinlich ist auch Karapatakis' zweiter etymologischer Ansatz, indem er einen Worttyp »runganades« konstruiert, der vom Lärm der umgehängten Glocken (»rugu-rugu«) herrühren soll¹¹. Einen ernstlich erwägbareren Ansatz hat Nikolaos Politis vorgeschlagen: von der lateinischen *rogatio*, die uns in die römische Vergangenheit der Balkanhalbinsel führt¹². Wie ausgeführt (Kap. 3) gibt es tatsächlich die frühchristlichen *rogationes*¹³, Umzugslitaneien zur Verhütung von Flurschäden im Frühjahr¹⁴, die sich späterhin zum Rogations-Triduum vor Christi Himmelfahrt entwickeln¹⁵. Doch betrifft dies Mittelalter und Neuzeit des europäischen Westens.

Die plausibelste Erklärung scheint in der byzantinischen *ρόγα* (von lat. *erogatio*, *erogare*) zu liegen, dem Soldaten- und Dienstbotensold (*ρογαίτζω*, *ρογαίτζομαι* – anheuern, in Dienst stellen, *ρογατόρες* sind dann auch die Söldner)¹⁶; *roga*¹⁷ ist in dieser Bedeutung noch im griechischen Volkslied nachzuweisen¹⁸. So wurde die Sonderzahlung der byzantinischen Kaiser aus der Privatschatulle am Palmsonntag an Heer und Senat genannt, die Bezahlung der Lehrer in Byzanz¹⁹, der Ärzte²⁰, die in den Klöstern Dienst leisteten²¹, als Geschenkübergabe und Lohnauszahlung dann auch in der griechischen mittelalterlichen Literatur²² und noch in der neugriechischen Volkskultur²³. Dies bietet eine logische und in

11 Karapatakis, *op. cit.*, S. 203 ff.

12 N. Politis, *Παράδοσεις*, Athen 1904, Bd. 2, S. 1242 ff.

13 J. A. Jungmann, »Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie VII«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951) S. 347 ff.

14 F. X. Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs. The Year of the Lord in Liturgy and Folklore*, New York 1958, S. 38 ff.

15 Die Prozession hat Bischof Mamertus von Vienne in Südfrankreich eingeführt (*Patr. lat.* 59: 289 ff.) und sie breitete sich bereits im 6. Jh. aus (W. Henrichs, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr*, Düsseldorf 1967, S. 52, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 1958, S. 518 ff.), wurde dann im Mittelalter europaweit geübt (A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg 1909, Bd. 2, S. 71) mit Flurumgängen, die die Bauern auch alleine durchführten, sowie Meßlesungen (B. Scholz, »The sacramentals of Agriculture«, *Orate fratres. A Liturgical Review* 5, 1931, S. 323 ff.). Solche »amburbalia« wurden schon im Römischen Reich abgehalten (*Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* Bd. 1, Sp. 1816) und werden bis in die Tage der industriellen Revolution und der Mechanisierung der Agrarwirtschaft durchgeführt (z. B. N. Gross, *Ostern in Tirol*, Innsbruck 1957, S. 110).

16 *Μεγάλη Ελληνική Εργωνλοπαίδια* 21, 1933, Sp. 181.

17 Nicht zu verwechseln mit *ρόγα*, der Weintraube und Brustwarze.

18 Z. B. A. Jeannarakis, *Kretische Volkslieder*, Leipzig 1876, S. 215 ff., Nr. 278 Vers 4 und 12, G. Ioannou, *Παράλογές*, Athen 1975, S. 139 usw.

19 Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Bd. 1–6, Athen 1948–55, Bd. 1, S. 86 ff. mit den einschlägigen Quellen.

20 Koukoules, *op. cit.*, Bd. 6, S. 17 (mit Quellen).

21 Koukoules, *op. cit.*, Bd. 6, S. 100 ff.

22 »Ρογεύομαι« im Epos von »Digenes Akrites« (St. Alexiou, *Βασιλειος Διγενής Ακρίτης και τα άσματα του Αρμούρη και του Υιού του Ανδρονίκου*, Athen 1990, S. 224), aber auch in der kretischen Literatur der Venezianerherrschaft (in der Komödie »Katzourbos« III 108, der Tragödie »Zinon« Prolog 146) usw.

23 Z. B. in einem Klagegedicht bei S. Synkollitis, »Ο νεκρός εις την Ανασελιτσα«, *Laographia* 11 (1934–37) S. 387–414,

sich stimmige Ableitung, wo Wort und Sache übereinstimmen, denn der Umzug der *Kalanda*-Sänger von Haus zu Haus mit den Glückwünschen und symbolischen Handlungen für ein Gutes Jahr ist eine Art Dienstleistung an der Gemeinschaft, für die die Gruppe auch »be-lohnt« wird²⁴.

Schwieriger ist die Erklärung der Beschränkung der Namensform auf den nordgriechischen Raum, sei es daß man ihn als Hinterland von Konstantinopel betrachtet, den Einflüssen der Bosphorus-Metropole unmittelbarer ausgesetzt, oder sei es daß man ihn, die *rogatio*-Ableitung forcierend, als Siedlungsraum der Vlachen und Aromunen ansieht (die römische Herrschaft mit dem Einfluß des Lateinischen umfaßte freilich auch die anderen Teile des historischen Hellas). Beide Erklärungen erweisen sich bei näherem Hinsehen als unbefriedigend: die »roga« ist als Ausdruck in der gesamten byzantinischen und nachbyzantinischen Literatur gegenwärtig, und die *Kalanda*-Umzüge sind ein panhellenisches Phänomen, das bereits im byzantinischen Jahrtausend nachweisbar ist (Arethas, Tzetzes, Balsamon usw.). Warum im nordgriechischen Raum der Ausdruck *rogatsia* für den Umzug bevorzugt wurde, während anderswo die gleiche Sache mit einem anderen Namen belegt wird, bleibt eine unbeantwortete Frage. Der gleiche Ausdruck wird übrigens auch im Rumänischen gebraucht: *rugăciune*, *rugăţuni* im Megleno-Rumänischen, *ncl'inăţune* bei den Vlachen, sowie auch *prusefhie* (von griech. *προσευχή*)²⁵. Die Ableitungsfrage wird auch dadurch erschwert, daß die Namensvarianten in fließendem Übergang zu anderen Wortstämmen und Namensreihen stehen, die mit »roga« nichts mehr zu tun haben, wie die vlachischen *ligutshari*²⁶, die *lokantsaria*, *liugantsiaria*, *liugatsarei* usw., die sich bereits am Stamm »lykos« (Wolf) orientieren: *lykokatzaria* ist eine Alternativform der *kalikantzaro*²⁷. Diese fließenden Übergänge in der Morphologie der Brauchterminologie, die sich vom anfänglichen Etymon immer weiter entfernen, bis sie einfach anders ableitbar werden, ist eine Schwierigkeit der Etymologisierung von Brauchnamen, die im folgenden Beispiel noch deutlicher sein wird. Nichtsdestotrotz bildet die vorgeschlagene Ableitung der *rogatsia/ru-gatsiaria* von der byzantinischen und neugriechischen »roga« mit Abstand die plausibelste

bes. S. 393 f. Materialien zur »roga« auch bei D. Petropoulos, »Γλώττα δημοτικών τραγουδιών«, *Αφιέρωμα στη μνήμη του Μανώλη Τριανταφυλλίδη*, Thessaloniki 1960, S. 337–355, bes. S. 353 ff.

24 Von der Wichtigkeit dieses symbolischen Besuchs wird man dann überzeugt, wenn man die Spottlieder hört, mit denen die Nicht-Öffnenden bedacht werden; hier ist von Verfluchungen, Verwüstungen und dem symbolischen Hauseinreißen die Rede. Auch die blutigen Zusammenstöße der Umzugsgruppen verweist auf den einstigen Glauben an die magische Effektivität der Brauchhandlung (Puchner, *Brauchtumscheinungen*, *op. cit.*, S. 137 ff.).

25 S. Puşcuriu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, Heidelberg 1905, S. 143 Nr. 1479.

26 A. J. B. Wace, »Mumming Plays in the Southern Balkans«, *The Annual of the British School in Athens* 19 (1912/13) S. 260 ff.

27 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 260 (das Fallmaterial S. 213 ff.). Zur Verbindung der Zwölfendämonen mit dem Stamm »Wolf« in den slawischen Sprachen vgl. auch V. Zaïkovskiy, *Συμβολή στη λαογραφική και εθνογλωσσική μελέτη των εορτολογίων των Ελλήνων και των Σλάβων (το δωδεκάμηρο ως περίοδος διάβασης)*, Diss. Athen 1998.

Lösung, denn auch die Brauchausübung führt in byzantinische Zeit zurück²⁸. Dies ist auch beim nächsten Beispiel der Fall, wo ebenfalls die »Entlohnung« der Umherziehenden im Bedeutungszentrum steht; in diesem Fall sind es aber Mädchen.

II

Während der »Kreuztage«, dem Rogations-Triduum vor Christi Himmelfahrt, sind neben den kirchlichen Flurumzügen mit Litaneien und Meßlesungen auch andere Praktiken anzutreffen, die unter den Sammelbegriff »Regenzauber« fallen²⁹ und ebenfalls in Umzugsform vor sich gehen: ein Mädchen wird in Grün gekleidet (phytomorphe Verkleidung), geht von Haus zu Haus, singt das Regenbittlied und wird von den Hausfrauen mit Wasser besprengt oder überschüttet³⁰. Dieses »Regenmädchen« wird bei den orthodoxen Balkanvölkern *dodola* oder *perperuna* genannt³¹. Es handelt sich um eine nichtkirchliche Parallelf orm der ekklesialen Feldprozessionen (»pokrüsti« oder »krüstonoš« im Bulgarischen genannt³², »Taufe« oder »Kreuzumgang« im Griechischen³³) (Abb. 20) und ist den katholischen *rogationes* durchaus vergleichbar. Das Regenbittlied wendet sich direkt an Gott selbst, was bei religiösen Volksliedern eher selten ist, und weist in den verschiedenen Balkansprachen hohe Konsistenz auf³⁴. Das verstärkt die Vermutung eines ursprünglich kirchlich-orthodoxen Rituals: in manchen Mischformen wird das Regenmädchen auch von einem Popen begleitet³⁵, in der Ostkirche gibt es eine Reihe von Akoluthien und Meßlesungen für den Regen³⁶, die Melodie des Regenbittliedes ist dem kirchlichen »me-

28 Zur byzantinischen Volkskunde letzthin P. Schreiner, »Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 2001, Nr. 9, S. 569–662.

29 Dazu W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Berlin 1905 (Darmstadt 1962) Bd. 1, S. 328 ff., 483 ff. und pass., J. G. Frazer, *The golden bough*, Bd. 1, London 1911, S. 248, G. Gesemann, *Regenzauber in Deutschland*, Diss. Braunschweig 1913, F. Andrian, »Über Wetterzauberei«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 24 (1894) S. 84.

30 W. Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78 (1982) S. 98–125 (mit der gesamten Bibliographie).

31 W. Puchner, »Beleški kum onomatologijata i etimologijata na bulgarskite i grückite nazvanija na obreda za düžd dodola/perperuna«, *Bulgarski Folklor* IX/1 (Sofija 1983) S. 59–65.

32 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 331. Die »Christ«-Umzüge werden während sommerlicher Hitzeperioden durchgeführt.

33 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 123 ff.

34 W. Puchner, »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) S. 100–111. Vgl. auch ders., »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 89–124.

35 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 331.

36 *Ευχολόγιον το Μέγα*, Athen 1986 (Venedig 1862) S. 515–532.

galynarion« entnommen³⁷. Der Brauch ist erstmals in einem phanariotischen Nomokanon (Gesetzbuch) in Bukarest 1765 quellenkundig, und zwar als *paparuda*³⁸, doch Dimitrie Cantemir beschreibt ihn in seiner »Descriptio Moldaviae« schon zu Beginn des 18. Jh.s (als *papaluga*)³⁹.

Neben dem religiösen Brauchaspekt des Bittliedes an Gott, vom Regenmädchen selbst oder einem Begleitchor von Mädchen gesungen, weist der Umzugsbrauch auch eine Symbolhandlung der »analogischen Magie« (Frazer) auf: so wie nach der Wasserbegießung des grünverkleideten Mädchens die Tropfen von den Blättern auf die Erde fallen, in derselben Weise sollen auch in Wirklichkeit die Pflanzen von Regenwasser triefen (Abb. 23–25, 27). Die Brauchverbreitung von der Ägäis bis ins südliche Ungarn folgt im allgemeinen den Ausbreitungslinien der Orthodoxie⁴⁰. Die Namensform und ihre Morphologie ist allerdings komplexer und inkonsistenter als beim vorigen Beispiel, denn sie folgt zwei verschiedenen Wortstämmen, die miteinander nichts zu tun haben: *dodola* und *perperuna* (*peperuda*, *paparuna*, *piperia*). Die erste Namensform des Umzugsbrauches ist in südslawischen Bereichen anzutreffen, in Albanien, dem Banat und vereinzelt in Nordgriechenland (Karditsa, Kastoria, Siatista, Serres)⁴¹: *dodola*, *dodole*, *doda*, *dodolica*, *dodolka*, *dorodlec*, *dodumuja*, *dudula*, *dudule*, *dudulka*, *dudulej(k)e*, *dudulitsa*, *dudulenia* usw. Die Forschung hat sich darauf geeinigt, daß die Namensform vom Refrain des Regenbittliedes komme: »ojdodo ojdodo le« oder »ojlu le«⁴², ohne daß geklärt wäre, was diese Worte oder Ausrufe eigentlich bedeuten⁴³.

Schwieriger ist die etymologische Frage im zweiten Fall, wo die Brauchnomenklatur Kontaminationen mit anderen Begriffen eingegangen ist. Die griechischen Namensvarianten, die aus Volksliedsammlungen und Jahreslaufkaleidoskopen stammen, umfassen folgende Formen: *perperuna*, *perperitsa*, *ververitsa*, *pirpiritsa*, *berberitsa*, *berbiritsa*, *birbiritsa*, *pipiruna*, *pipiru*, *pipirgio*, *pirpiruda*, *pirpiruna*, *papparuna* (im Raum Ioannina) und *piperia* (auf Euböa)⁴⁴; bei den Vlachen *pirpirună* und *perpună*⁴⁵, bei den Aromunen *pir-*

37 Freundliche Mitteilung von Samuel Baud-Bovy (Brief vom 9. 5. 1983).

38 M. Photeinopoulos, *Νομικόν πρόχειρον* (Βουκουρεστίου, 1765), ed. P. I. Zepos, Athen 1959, S. 43.

39 D. Cantemir, *Beschreibung der Moldau*, Bukarest 1973 (deutsche Übersetzung von 1771), S. 315 ff.

40 Die umfangreiche Bibliographie auch in W. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 231 f., Anm. 433.

41 Die Nachweise bei Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*

42 E. Schneeweis, *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935, S. 328, M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, S. 65 ff., Z. Ujváry, »Une coutume des Slaves du Sud: la »dodola«, *Slavica* 3 (Debrecen 1963) S. 131–140, bes. S. 133 ff., 136 ff und pass., Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, S. 328.

43 Ein ähnlicher Refrain ist bei solchen Liedern auch in Rußland anzutreffen (W. Ralton, *Songs of the Russian People*, London 1872, S. 226 ff., 228 ff.).

44 Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 261.

45 A. J. B. Wace/M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1914, S. 123 ff.

*piruno*⁴⁶, bei den Bulgaren *peperuda*, *peperuga* und *preperuga*⁴⁷, bei den Rumänen *paparudă* und *păpălugă*⁴⁸, bei den Serben *prporuša*⁴⁹. Eckert und Phormozis enthalten sich jeglichen Etymologisierungsversuchen⁵⁰, Politis gibt Unkenntnis zu⁵¹ und akzeptiert die Ansicht von Lambridis⁵², der die Namensform mit dem altgriechischen »περφερία« (Peripherie) in Zusammenhang bringt, lehnt aber die Bezugnahme zu *παπαρούδα* (Mohnblume) als Paretymologie ab. Sitaras bringt die Wortform *πιρπιρούδα* mit türkischen Handwerkern in Thrakien in Verbindung⁵³, die bulgarische Forschung bevorzugt den slawischen »Schmetterling« (»peperuda«)⁵⁴. Die eingangs zitierte Hegel-Stelle war keine Übertreibung.

Mit dem ersten Blick ist zu erkennen, daß die Wortmorphologie derartig breit und das Ausbreitungsgebiet derartig groß ist, daß keine der vorgeschlagenen Ableitungen befriedigen kann. Die Brauchnomenklatur kontaktiert fallweise mit verschiedene etymologischen Wurzeln. Vorab lassen sich vier verschiedene Möglichkeiten nennen: 1. die bulgarische *peperuda* (πεταλούδα im Griechischen, der Schmetterling, metaphorisch auch für die »Seele«), 2. die rumänische und griechische *paparuna*-Mohnblume (lat. papaver), 3. die byzantinischen »hyperpyra« (υπέρπυρα), »πέρπερα« in der kretischen Literatur der Venezianerherrschaft, und 4) *πιπέρι* und *πιπεριά*, Pfeffer und Pfefferstrauch im Griechischen.

Der erste Ableitungsversuch betrifft die slawischen Wortformen, die vom altslawischen »pero« – »pürati« (mit den Flügeln schlagen) kommen sollen, was Vakarelski mit dem Flug des Schmetterlings verbindet⁵⁵. Tatsächlich ist in der Einleitungsformel vieler bulgarischer Regenbittlieder festgehalten, daß die *peperuda* zu Gott »fliege«, um ihn um einen sanften Regen zu bitten⁵⁶. Es gibt aber ebensoviele Lieder, wo sie »geht« (*chodi, odeše*), genauso wie in den griechischen Versionen (*περπερούνα περπατεί*). Dort ist die Anfangsilbe *per-* oder *pir-* die Regel (von über 100 Versionen findet sich nur zweimal eine *pe-peruda*), während im Bulgarischen die *per-peruda* selten ist⁵⁷. Das hat freilich auch mit der Alliteration der Anfangsilbe des Nomens mit dem Verb zu tun (*περ-περούνα περ-πατεί*)⁵⁸, die derart gra-

46 G. Weigand, *Die Aromunen*, 2 Bde., Leipzig 1894/95, S. 88 und 130.

47 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 328 ff.

48 M. Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 162 ff.

49 M. Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslawiens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 185 ff., bes. S. 198 ff.

50 G. Eckert/P. E. Phormozis, *Regenzauber in Makedonien*, Thessaloniki 1943.

51 N. Politis, »Περπερούνα«, *Νεοελληνικά Ανάλυτα* 4 (1870–72) S. 368 ff.

52 I. Lambridis, *Ζαγοριανά*, Athen 1870, S. 172 ff.

53 A. E. Sitaras, »Λαογραφικά Α'. Μαδύτου«, *Αρχαίον Θρακικό Γλωσσικό και Λαογραφικό Θησαυρόν* 13 (1946–47) S. 228–237, bes. S. 236 f.

54 Arnaudoff, *op. cit.*, S. 65 ff., Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 328 ff.

55 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 331.

56 Das Material bei Puchner, »Liedtextstudien«, *op. cit.*

57 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 109.

58 Zur Bedeutung gleichlautender Silben und ihrer rhythmischen Wiederholung in den Kinderliedern vgl. M. G. Meraklis, »Γὰ παιδικὰ τραγούδια καὶ ἡ σημασία τοῦ ἤχου«, *Ἐντεχνος λαϊκὸς λόγος*, Athen 1993, S. 239–246.

vierend ist, daß sie auch die vlachischen Versionen beeinflußt hat⁵⁹ und man sogar versucht sein könnte, sogar von *περπατώ* (gehen) abzuleiten⁶⁰.

2. Nach Politis ist die Mohnblumen-Etymologie (*paparuna*) abzulehnen, doch in manchen Gebieten wie in Epirus (Zagori-Dörfer) und Griechisch-Westmakedonien kommt die Namensform so gehäuft vor⁶¹, daß man von einer etymologischen Zweit- oder Nebenwurzel sprechen muß, wo der Brauchname bereits mit einem anderen Begriff kontaminiert. In Rumänien ist diese Namensform sogar die üblichste und häufigste; insofern ist es nicht abwegig, ihre Diffusion und Verbreitung mit den Siedlungsgebieten und transhumanten Wanderwegen der Vlachen-Hirten in Beziehung zu setzen. Bei der Grünverkleidung spielen Mohnblumen jedoch eher selten ein Rolle.

3. Dieser neue Vorschlag (*hyperpyra*)⁶² betrifft alle Namensformen, die mit »perper-« bzw. »pirpir-« beginnen, d. h. den Großteil des onomastischen Materials. Die byzantinischen Goldmünzen der *υπέρπυρα* erscheinen schon in der kretischen Dramatik des 16. und 17. Jh.s als *perpera* (*πέπερα*)⁶³. Sie waren mit gewissen Wertschwankungen in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit im Umlauf⁶⁴ und sind auch dem neugriechischen Volkslied nicht unbekannt⁶⁵. Freilich gehörte die Geldzahlung nicht zu den üblichen Formen der Gabenspende für die umherziehende Mädchengruppe, sie spielt jedoch generell bei den *kalanda*-Umzugsbräuchen eine bedeutenden Rolle⁶⁶. Darüber hinaus ist nicht bekannt, welche Gabenformen in der historischen Vergangenheit üblich waren. Aber die Bezeichnung ist ohnehin symbolisch gemeint, denn die Mädchen haben wohl kaum wirkliche *hyperpyra* bekommen, sondern Kleingeld und unbedeutende Münzen. Diese »Veredlung« des Unbedeutenden findet sich wieder in den Lobliedern auf die Mitglieder einer Familie (die etwa bei den Umzügen der Lazarus-Mädchen gesungen werden), wo der Bauer ritterliches und fürstliches Gehabe an den Tag legt, die Bäurin beim Kirchgang

59 V. I. Vikas, »Εθίμα παρὰ Βλαχοφώνους«, *Laographia* 6 (1917/18) S. 169–188, bes. S. 179 f.

60 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 261.

61 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 109 Anm. 127.

62 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 109, ders., »Beleški kŭm onomatologijata«, *op. cit.*

63 Z. B. in der Komödie »Katzourbos« II 141, IV 181. Zu den Wertschwankungen der *hyperpyra* in Kreta zur venezianischen Zeit vgl. St. Kaklamanis, »Η χρονολόγηση του Κατσούρμπου«, *Έρευνες για το πρόσωπο και την εποχή του Γεωργίου Χορτάτσιου*, Heraklion 1993, bes. S. 31 ff.

64 Als »perpyro« in der kretischen Komödie »Fortounatos« (1655) II 260, 438, III 349. Ich halte es an dieser Stelle für überflüssig, noch weiteres Material anzuführen.

65 Z. B. in einem Volkslied aus Rhodos als »pirpyra« (Ch. I. Papachristodoulou, »Δημοτικά τραγούδια της Ρόδου«, *Laographia* 18, 1959, S. 257–352, bes. S. 322, wo der Kollektor auch die sprichwörtliche Redewendung »rot wie ein pyrpiri« anführt). In einem Volkslied aus Kastri Kynourias auf der Peloponnes ist auch der Typ »firfiri« nachgewiesen (*Laographia*, 3, 1911/12, S. 490, Nr. 6 Vers 5), was die Mutationsmöglichkeiten der Namensmorphologie dieser Brauchbezeichnung demonstriert.

66 Vgl. die Statistik zu den Entlohnungsformen bei den Umzugsbräuchen im griechischen Heortologion bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 131.

in aristokratischer Würde und Hoheit das Volk mit Staunen und Bewunderung erfüllt, die Diakone ihre Psalter vergessen, von ihrer Schönheit die Kirchenwände Risse bekommen usw.⁶⁷. Die kirchliche Beteiligung an der Prozession von Haus zu Haus vor der Abspaltung dieser paganen Variante der jungen Mädchen (auch Zigeunermädchen oder Waisenmädchen, um das Mitleid Gottes zu erregen) lassen eine solche Ableitung durchaus realistisch erscheinen. In jedem Fall folgt sie der gleichen Logik, der der symbolischen oder realen »Ent-lohnung« der umherziehenden Gruppe, wie die Ableitung der *rugatsia* von der *roga*.

4. Der Pfefferstrauch (*piperia*) ist ebenfalls eine Sekundäretymologie; die Wortform für die Brauchbezeichnung findet sich ausschließlich auf Euböa und in Arkadien⁶⁸, hat nichts mit dem pantomimischen »Pfeffer-Tanz« zu tun (wo gezeigt wird, wie der Teufel den Pfeffer reibt); aber auch die Blätter des Pfefferstrauchs spielen bei der Grünverkleidung keine signifikante Rolle⁶⁹. Georgios Megas hat diesen Brauch am Ersten Mai auf Euböa sogar vom üblichen Regenbittgang abgesondert⁷⁰.

Der Regenbittgang ist sporadisch auch unter anderen Namensformen bekannt⁷¹ und kontaminiert auch mit anderen Formen des Regenzaubers, wie den Idolbestattungen⁷². Die vorgeschlagene Ableitung der Brauchnomenklatur von den byzantinischen *hyperpyra*, die den überwiegenden Großteil der erfaßten Namensformen betrifft, verweist die Brauchentstehung *grosso modo* ins byzantinische Jahrtausend, wo der Umzug in feierlicherer Form vor sich gegangen sein dürfte. Auf Byzanz weist auch das Ausbreitungsgebiet von Name und Sache, das in großen Linien der Orthodoxie auf der Balkanhalbinsel folgt; die abgesungene Litanei hat bei Griechen, Südslawen und Rumänen eine ganz ähnliche Struktur, verwendet z. T. sogar dasselbe Wortmaterial, so daß die Annahme eines gemeinsamen ekklesialen Vorbildes gerechtfertigt scheint. Das Euchologion der Ostkirche enthält reiches Material für Regenbittmessen, Akoluthien, Litaneien usw., und die Tatsache, daß der pagane Mädchenumzug Melodien des orthodoxen Kirchengesanges verwendet, weist ebenfalls auf eine ursprüngliche Identität der ekklesialen und profan-magischen Prozessionen, die dermaßen wiederum den lateinischen *rogationes* vergleichbar sind.

67 W. Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 169–184.

68 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 110 f. Anm. 137.

69 Das entsprechende Regenbittlied hat eine andere Eingangsformel (D. Ch. Settas, *Εύβοια. Λαϊκός πολιτισμός*, Bd. 1, Athen 1976, S. 171–176).

70 G. A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1979 (1956) S. 188. Darin ist ihm auch P. Mastrodimitris, *Η ποίηση του νέου Ελληνισμού. Ανθολογία*, Athen 1994, S. 695 f. gefolgt.

71 Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *op. cit.*, S. 111 (mit Quellen).

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

III

Das dritte Beispiel betrifft die ebengenannten Idolpuppen und ihre rituelle Bestattung und ebenfalls den Regenzauber. Im südlichen Rumänien und in Bulgarien werden am 9. Mai bzw. bei Dürreperioden im Spätfrühling und Frühsommer von Frauen und Mädchen Lehpuppen mit betonten Geschlechtsteilen hergestellt, beweint, begraben oder in den Fluß geworfen. Die Bestattung geht mit Blumenschmuck, Totenwache, Kreuzerichtung am »Grab«, wenn es nicht regnen sollte auch Gedenkmessen (*mnemosyna*) vor sich, in anderen Fällen wird die Idolpuppe einfach zerrissen. Dieser Brauch ist auch in Serbien, Slawisch-Makedonien und Bessarabien verbreitet⁷³. Die Idolpuppe wird *german*, *germančo*, *caloianul*, *kalojan* oder *scalojan* genannt. Hier interessieren uns weder Funktionen und Brauchkontexte (Totenverehrung, Regenzauber, Tod und Aufstehung des Vegetationsheros, Einübung der Mädchen in das Lamentationsverhalten) noch Art und Weise der Puppenherstellung und ihr Aussehen⁷⁴, sondern ausschließlich die Onomatologie. Das Wort »german« wurde sowohl mit dem Patriarchen Germanos (638–733) in Zusammenhang gebracht⁷⁵ als auch mit vorchristlicher slawischer Mythologie⁷⁶. Die Volksetymologie bringt den Ausdruck mit »gürmež«, dem Donnerblitz, in Verbindung, der ja den ersehnten Regen im Sommer üblicherweise begleitet.

Interessanter ist die zweite Wortgruppe um »caloianul«, »kalojan« und »scalojan«, die sich nach Abzug des rumänischen Artikels *-ul*, auf die Wurzel »(s)caloian« reduzieren läßt. Die rumänische Forschung⁷⁷ hat die Wortform von dem bulgarischen Zaren Kalojannis oder Skylojannis (»Hunde-Hans«, davon *scalojan*) (1197–1207) abgeleitet, der 1207 die Stadt Thessaloniki belagert hat und nach der Legende vom Schutzheiligen der Stadt, dem Hl. Demetrios, mit einer Lanze getötet wurde. So läuft die synaxarische Tradition der Heiligenvita; das ist auch auf der Ikone des Hl. Demetrios zu sehen. Leopold Kretzenbacher konnte nachweisen, daß sogar auf rumänischen und bulgarischen Ikonen der auf dem Boden liegende und vom Speer des Heiligen durchbohrte Soldat, manchmal unmißverständlich mit Beischrift, in diesem Sinne interpretiert wird⁷⁸. Kalojannis war der Gründer

73 Die gesamte Literatur bei Puchner, »Primitividole«, *op. cit.* und ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, *op. cit.*, S. 62 ff. Anm. 281–284.

74 Puchner, »Primitividole«, *op. cit.*, S. 230 ff., 232 ff., 235 ff.

75 Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, S. 331. Als Argument wird auch der Festtag des Patriarchen herangezogen, doch will diese Interpretation nicht recht überzeugen.

76 *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, S. 87 ff.

77 G. Ivănescu, »O influență bizantină sau slavă în folclorul românesc și în limba românească. Caloianul«, *Folclor Literar* 1 (1967) S. 13–23.

78 L. Kretzenbacher, »Hagios Demetrios rettet den afrikanischen Bischof aus seiner Gefangenschaft bei den Slawen«, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerretter*, Wien 1983, S. 36 ff., bes. S. 44 ff. und 56; vgl. auch ders., »Der griechische Reiterheilige Demetrios und sein schon überwundener Gegner«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 7–8 (1991) S. 131–140.

des Zweiten Bulgarischen Reiches (1186–1393) und Anführer des Asenobiten-Aufstandes⁷⁹, doch in den bulgarischen Legenden hat er eher negative Charakteristika, da er als »Lateiner« galt⁸⁰: der päpstliche Nuntius krönte ihn im Jahre 1204 in Tŭrnovo zum Zaren, genau in jenem Jahr als für Byzanz die verhasste Lateinerherrschaft begann. In demselben Tŭrnovo war ab 1185 eine Kirche zu Ehren des Sveti Dimiter Solunski (von Saloniki)⁸¹ errichtet worden, denn die Bulgaren verehrten den Heiligen als »ihren«: es ging die mittelalterliche Legende, daß der Heilige 1185, während der Belagerung Thessalonikis durch die Normannen, die Stadt verlassen habe und Tŭrnovo zu seinem Sitz als Schutzpatron erkor⁸² (erstmal in der dalmatinischen Chronik von Mavro Orbini, †1616 erwähnt)⁸³, so wie es auch Legenden gab, in denen es hieß, das der Heilige »seinen« Bulgaren in ihren Kämpfen gegen die Byzantiner beigestanden habe⁸⁴. Auf einigen bulgarischen Ikonen wird der überwundene Gegner am Boden auch als Antichrist interpretiert⁸⁵.

Findet die Bildinterpretation, warum der vor dem berittenen Hl. Demetrios am Boden liegende speerdurchbohrte Soldat der Gründer des glorreichen mittelalterlichen bulgarischen Zarenreiches sein soll, noch eine ausreichende historisch-legendenhafte Begründung⁸⁶, so bleibt es doch rätselhaft, warum die phallische Lehmfigur des zentralbalkanischen Regenzaubers mit diesem Namen belegt wurde, noch dazu in seiner zweifachen Form, als Kalojannis (*kalojan*) und pejorativ als Skylojannis (*scalojan*). Ist es schon erstaunlich, daß die beiden mittelalterlichen Gegenspieler, der mächtige bulgarische Zar und der griechische *megalomartyr* und *myrobletes* Hl. Demetrios, Stadtpatron von Thessaloniki, in den Bildinterpretationen nicht zum Gegenstand nationalistischer Interpretationen nicht

79 Zu den kriegerischen Ereignissen K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, München 1897, S. 1035 ff., 1041 ff.

80 Zur Bedeutung »Lateiner« als Schimpfwort im mittelalterlichen Griechisch vgl. L. Kretzenbacher, »Schimpfwörter aus nationaler und aus religiös-konfessioneller Gegnerschaft«, H. Gerndt (ed.), *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität. Festschrift G. R. Schroubek*, München 1988, S. 67–82, bes. S. 69 ff.

81 W. F. Vollbach/J. Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, Berlin 1968, Abb. 196a. Die Kirche wurde 1913 zerstört.

82 Nik. Choniates, *Historia* 371, 15 Van Diäten. In einem apokryphen slawischen Heiligenleben erscheint der Vater von Demetrios als Bulgare, während seine Mutter Griechin gewesen sein soll (K. Radčenko, »Eine apokryphe Lebensbeschreibung des hl. Megalomartyr Demetrius«, *Archiv für Slavische Philologie* 32, 1922, S. 388–399).

83 A. M. Papadopoulos, *Ο Άγιος Δημήτριος εις την ελληνικήν και βουλγαρικήν παράδοσιν*, Thessaloniki 1971, S. 145 ff.

84 D. Iliadis, »Ο Άγιος Δημήτριος και οι Σλάβοι«, *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου, Thessaloniki 1953*, Athen 1955, S. 128–140 (mit weiterführender Bibliographie).

85 A. Boschkov, *Die bulgarische Ikone*, Berlin 1986, Nr. 20.

86 Die Entstehung dieses Ikonotyps lehnt sich deutlich an die Hl. Georgs-Ikone an, wo der Reiterheilige den Schlangendrachen mit seinem Speer durchbohrt (vgl. E. Manowa, »Ikonographische Züge der Soldatenheiligen Georgios und Demetrios in der bulgarischen mittelalterlichen Wandmalerei vom Ende des 16. Jahrhunderts«, *Actes du XVIe Congrès des Études Byzantines 1971*, Bucharest 1976, Bd. III, S. 335–355 und N. Theotoka, »Ο εικονογραφικός τύπος του Αγίου Δημητρίου στρατιωτικού και εφιππου και οι σχετικές παραδόσεις των θαυμάτων«, *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου, Thessaloniki 1953*, Athen 1955, Bd. 1, S. 477–488).

einmal zur Zeit der bulgarischen »Wiedergeburt« im 19. Jh. mit ihrer stark antihellenischen Tendenz geworden sind (der Ruf des Hl. Dimitter Solunski in den Volkslegenden überwiegt), so bietet sich für die Namensübertragung des stolzen Zaren auf das pagan-magische Primitividol abergläubischer Bäuerinnen in den Dürrezeiten der Landwirtschaft im Frühlingsabschnittes überhaupt kein auch noch so ausgefallenes Erklärungsmodell an⁸⁷. Hier scheint selbst Hegels Diagnose von den »Künstlichen und witzigen Kombinationen« zu versagen. Der bulgarische »Hellenoktonos« (Griechen-Töter) erleidet eine zweifache Niederlage: in Mythos (Demetrios-Ikone) und Geschichte bei der Belagerung Thessalonikis, wo er sein Leben lassen mußte, seither auf zahllosen Demetrios-Ikonen zu sehen, und in seinem unwürdigen Nachleben als phallischer Lehmfetisch, von abergläubischen Frauen und Mädchen beweint und begraben, damit er Regen herbeibringe⁸⁸. Es geht in der Tat um ein eigenartiges postumes Schicksal einer der bedeutendsten Gestalten der Byzantinischen Geschichte⁸⁹, der in den Händen zentralbalkanischer Bäuerinnen zum Fruchtbarkeitsidol in Form einer Lehm puppe verkommt, zu einem Zeitpunkt, wo auf der Demetrios-Ikone das Angedenken an den schrecklichen Zaren noch lebendig ist. Auf unerforschte Weise mag auch dieses Beispiel mit Byzanz in Zusammenhang stehen.

87 Auch Kretzenbacher versucht nicht, irgendeinen Traditionsweg als möglichen hinzustellen. Die Namensübertragung wird schlicht als »eigenartig« bezeichnet.

88 Vakarelski betont, daß die Figur »mit stark ausgeprägtem männlichen Glied« geformt werde (*Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, S. 329).

89 Der griechische Dichter Kostis Palamas hat dem Σκυλογιάννης ein umfangreiches historisches Gedicht gewidmet (*Άπαντα*, Bd. 1, S. 163 ff., bes. S. 168). Im dritten Teil wird der gefürchtete Zar vom Heiligen getötet.

Adoptio in fratremKIRCHLICHE SEGNUMG DER WAHLBRUDERSCHAFT ZWISCHEN
THEOLOGISCHEM VERDIKT UND GELEBTER PASTORALPRAXIS

Zu einem der immer wieder anklingenden und mehrfach aufgegriffenen Forschungsthemen Leopold Kretzenbachers gehört die rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa¹, ausgehend vom Erlebnis der serbisch-orthodoxen kirchlichen Segnung einer *pobratimstvo* im serbischen Kruševac 1966², einer gründlichen Aufarbeitung der liturgiegeschichtlichen und byzantinisch-rechtlichen Quellen zu diesem von der Hochkirche immer mit einem gewissen Mißtrauen betrachteten Brauch³, sowie einer systematischen Weiterverfolgung dieser Institution »geistiger« Verwandtschaft (*cognatio spiritualis*) in Volksliteratur und Hochliteratur⁴. Diese insgesamt umfassende Darstellung von der byzantinischen Kaiserprophetie und der Danielis-Episode in der Legenden-Biographie des Kaisers Basileios (868–886)⁵ über glagolithische und altkirchenslawische Ritualbücher zur

1 Zuerst im Aufsatz L. 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. II. München 1967, S. 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) S. 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, S. 33–48 nochmals eine eindringliche Darstellung und wurde im Kapitel 10 »Kirchlich eingesegete Wahlverbrüderung in Südosteuropa«, im Band *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986 (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 39), S. 127–134 nachgestaltet. Der materialreiche Aufsatz von 1979 ist nochmals abgedruckt im Band L. Kretzenbacher, *Geheiligtcs Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988, S. 233–252.

2 Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 3 ff., Kretzenbacher 1967, *op. cit.*

3 Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 239 ff.

4 Bes. Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 15 ff.

5 Bes. Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 7 ff. nach H. – G. Beck, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, München 1965 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1965, H. 5), S. 10 ff. und G. Moravcsik, »Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I.«, *Dumbarton Oaks Papers* XV (1951), S. 59 ff.

αδελφοποιία⁶, dem Literaturmotiv in der Ragusaner Renaissance- und Barockliteratur⁷, Nachweisen aus dem Reiseschrifttum über Dalmatien im 17. und 18. Jahrhundert⁸ sowie jüngeren Studien zu Kroaten, Serben, Bulgaren und Albanern,⁹ dem Nachweis des Motivs der *Vila posestrima*, der Wahlschwester-Fee, im Kosovo-Zyklus und in bulgarischen Teufelspakt-Legenden¹⁰, aber auch als »patriarchalischer« Brauch im Heimatroman von Janko Veselinović¹¹, im Roman »Unreines Blut« von Borislav Stanković¹² und letztlich im Roman »Freiheit oder Tod« von Nikos Kazantzakis (»Kapetan Michalis«)¹³, die neuerlichen Abfragungen von 1977, die die Übertretung des »geistigen Bundes« durch Heiratsschließung ans Licht brachte¹⁴ und die (negative) Stellungnahme der offiziellen serbisch-orthodoxen Kirche¹⁵ lassen eigentlich kaum mehr Spielraum für eine neuerliche Behandlung des Themas. Demnach seien hier einige Zusätze angebracht, die fast durchwegs den griechischen Quellenbereich betreffen und das gezeichnete Gesamtbild modifizieren. Vor allem geht es um die Zurechtrückung einer von der älteren Literatur vorgebrachten These, daß die *cin bratotvorenja* eine vorwiegend südslawische Domäne sei¹⁶,

-
- 6 Vor allem nach P. Simić, »Pobratimstvo u liturgiji i crkvenom pravu«, *Pravoslavna misao* XI/1–2, Beograd 1968, S. 85–101.
- 7 Bes. nach M. Gavazzi, »Vitalnost običaja pobratimstva i posestrimstva u Sjevernoj Dalmaciji«, *Radovi Instituta Jugoslavenske Akademije znanosti in umjetnosti u Zadru* XI (1955) S. 17 ff. Belegstellen in T. Maretić, *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Bd. X, Zagreb 1931, S. 144 ff. (*pobratim*).
- 8 Kretzenbacher 1967, *op. cit.*, S. 181 f. nach A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, Venezia 1774, Bd. 1 S. 58 f. und I. Lovrić, *Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del viaggio in Dalmazia del Signor Abate Alberto Fortis ... In Venezia* 1776, S. 104 f.
- 9 Gavazzi, *op. cit.* Für Bulgarien N. A. Nacovi, »Za pobratimstvo«, *Periodičesko spisanje na bułgarskoto knjižovno družestvo Sredeci* 1895, IX–XI S. 32–72, LI S. 375–403, LII–LIII S. 443–506. Für Albanien J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, Bd. 1, Jena 1854, S. 178, E. Cabej, »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* XXV (1966), S. 333 f., bes. S. 350 (zu katholischen Geistlichen, die sich mit islamischen Beiraktars durch Bluttausch »verbrüder« E. Jäckh, *Im türkischen Kriegslager durch Albanien*, Hannover 1911, S. 48), St. Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaften bei den Südslaven*, Diss. Leipzig 1897, G. Tamassia, *L'affratellamento (αδελφοποιία)*. *Studio storico-giuridico*, Torino 1886, E. Schneewis, *Serbokratische Volkskunde*, Berlin 1961, S. 176 f. Siehe auch G. Palikruševa, »Kumstvoto i pobratimstvoto na Sveti Jovan«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975). Weitere serbokroatische Literatur bei Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 251 Anm. 37.
- 10 Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 8 f. Zum Motiv in Bulgarien B. A. Strauß, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, S. 53, bei den Albanern M. Lambertz, *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen*, Eisenach 1952, S. 21 ff.
- 11 Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 15 f.
- 12 *Op. cit.* S. 16 ff. Erstausgabe Beograd 1910, deutsche Übersetzung 1922 und München 1935.
- 13 *Op. cit.* S. 19 ff. In der griechischen Ausgabe, Athen 1955, S. 25 ff., in der deutschen Übersetzung, Berlin-Grünwald s.a. [1954], S. 27 ff.
- 14 Kretzenbacher 1979 und 1988, *op. cit.*, bes. S. 247 ff.
- 15 *Op. cit.*, S. 236 f. nach einem Auskunftsbrief vom 8. 12. 1977. Der Synodalentscheid wurde aufgrund der Studie von Simić, *op. cit.*, sowie auf dessen Betreiben gefällt.
- 16 Bes. Ciszewski, *op. cit.*, J. Kohler, »Studien über künstliche Verwandtschaft«, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* V (1883) S. 436 ff. und andere. Dies dürfte in Zusammenhang mit der »Ideologisierung« und »Na-

und weiters um eine Erweiterung der Einsichten in die Funktionsmöglichkeiten dieser gesellschaftlichen Intiminstitution: neben der psychischen Schutz- und Stützfunktion für Alte, Kranke und Hilfsbedürftige im weiteren Sinne¹⁷ und neben dem mißbräuchlichen Einsatz als soziale Aufstiegshilfe und Schutzsicherung durch Einflußreiche¹⁸ dient der Brauch auch der gezielt eingesetzten psychischen Festigung der Kampfgemeinschaft in Krisenzeiten, fungiert als ergänzende Strategie verwandtschaftlicher Vernetzung in Kleingemeinden, oder ist einfach akzentuierte Ausdrucksform intimer Freundschaft.

Die Parallelen aus Ethnologie¹⁹ und Altertum²⁰ hat Kretzenbacher zu recht als peripher betrachtet²¹, obwohl die tatsächliche Blutmischung durch Adernaufschneiden usw. noch bis ins 20. Jh. nachzuweisen ist²². Die kirchlich-rituellen Segnungen des Bundes in den Euchologie-Handschriften und Akoluthien-Drucken zwischen dem 11. und 17. Jh.²³

tionalisierung« gewisser gesellschaftlicher Einrichtungen, wie z. B. die »zadruga«, die stellvertretend für balkan-patriarchale Sozialstrukturen steht, zu sehen sein, welche als »serbisch« oder »südslawisch« apostrophiert werden, sich in Wirklichkeit aber an keine ethnischen Grenzziehungen halten. Zur Entmystifizierung der »zadruga« vor allem die Studien von Philip E. Mosely im Sammelband *Communal Families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in His Honor*. Edited by Robert F. Byrnes, Introduction by Margaret Mead, Notre Dame/London 1976 (vgl. meine Besprechung in *Südost-Forschungen* 37, 1978, S. 221–224).

17 Die Kranken kommen im Morgengrauen zur Lazarica-Kirche in Kruševac, um sich »einen Bruder zu suchen« und sprechen den erstbesten diesbezüglich an. Vgl. Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 246 (und ders. 1967, *op. cit.*, S. 172 ff.). Zu solchen Not-Wahlbrüderschaften im südlichen Moravatal M. Đorđević, »Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi«, *Srpski Etnografski Zbornik* LXX/3 (Beograd 1958), S. 524f.

18 Vgl. den byzantinischen Legendenroman um Basileios I. (Kretzenbacher 1971, *op. cit.*, S. 10 ff.).

19 Dazu Kohler, *op. cit.*, A. H. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, Oldenbourg/Leipzig 1891, Bd. 1, S. 94 ff., H. Tegnaeus, *Blood-Brothers*, Stockholm 1952 (in der französischen Ausgabe *La Fraternité de sang, étude ethnosociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique*, Paris 1954), K. Weibust, »Ritual Coparenthood in peasant Societies«, *Ethnologia Scandinavica* 1972, S. 101–144, L. Hellmuth, *Die germanische Blutsbrüderschaft. Ein typologischer Vergleich mit völkerkundlichen Gegenstücken*, Wien 1975. Weitere Literatur im Artikel »Blutsbrüderschaft« von M. Belgrader, in der *Enzyklopädie des Märchens* II (Berlin/New York 1977) S. 523–528. Ältere Rechtsliteratur auch im dritten Teil der materialreichen Studie von G. Michailidis-Nouaros, »Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας ἐν τῇ Ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ«, *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἐξακοσμητηρίῳ τῆς Ἐξαβήβλου αὐτοῦ (1345–1945)*, Thessaloniki 1955, S. 251–313, bes. S. 295 ff. (zu dieser überaus wichtigen Studie vgl. D. Petropoulos, *Laographia* 15 (1953) S. 489–492 und F. Dölger, *Byzantinische Zeitschrift* 45 (1952) S. 129–130). Die gesamte Studie zur Bedeutung der »Wahlbrüderschaft« für die Rechtsgeschichte wiederabgedruckt in G. Michailidis-Nouaros, *Δίκαιον καὶ κοινωνική συνείδησις*, Athen 1972, S. 281–344.

20 An sich ist nur der Treueschwur unter Freunden geläufig (D. Loukatos, *Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐργασιοπαίδεια*, Bd. 1 (Athen 1962) S. 404). Herodot beschreibt den Ritus bei anatolischen Völkern: bei Arabern (III, 8), Lydern (I, 74) Blutlecken an den aufgeschnittenen Handgelenken) und Skythen (IV, 70). Zu dem Brauch bei den Skythen auch Lukianos, *Τόξαις* 5, 9, 10, 37 ff.

21 Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 239. Weitere Kurzhinweise (Tacitus, *Annalen* XII, 47, Herodot, *Hist.* IV, 70, Aischylos, *Sieben gegen Theben* V, 821 usw.) sind Zufallszitate aus Du Cange, *Des adoption d'honneur en frère et par occasion des frères d'armes*. Histoire de S. Louis IX, écrite par J. sir de Joinville, Paris 1668, diss. XII, S. 260. Weitere Belege bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 259–272.

22 Dazu noch in der Folge.

23 Zusammenstellung solcher Texte bei J. Goar, *Ευχολόγιον sive rituale Graecorum*, Paris 1647, Teil VII, in der Aus-

weisen den Brauch aber von vornherein in den Status des ausgeprägt Institutionellen; als jurisdischer Problemkreis findet sich die *adoptio in fratrem* denn auch zuerst im römischen (und byzantinischen) Ehe- und Erbrecht²⁴. Unter dem Namen ἀδελφοσύνη und ἀδελφοποιῖα erscheint da die Wahlbruderschaft vor allem bei byzantinischen Autoren des 10. Jh.²⁵, obwohl sie auch schon vorher, bei Theodoros Studites etwa²⁶, nachzuweisen ist²⁷. Während die frühen römischen Belege auf verschwörerische Waffengemeinschaft deuten²⁸, taucht das Erbproblem für den *frater adoptivus* zum erstenmal im Codex Justinianus auf, als *rescriptum* eines Erlasses von Kaiser Diokletian (3. 12. 285), der der Verbindung jegliche Rechtskraft abspricht²⁹, und wird später in den »Βασιλικά« und anderen byzantinischen Rechtssammlungen wiederholt³⁰. Die mangelnde Unterscheidung zwischen ἀδελφοθεσία und ἀδελφοποιῖα hat in der Folge zu mannigfachen Rechtskontroversen Anlaß gegeben³¹. In Byzanz wird das Dekret des Diokletian für die Wahlbruderschaft im engeren Sinne ausgelegt und als Verdikt für die offenbar überhandnehmende Unsitte der »διὰ θέσεως ἀδελφότης«, ἀδελφοποιήσις, ἀδελφοποιήσις usw. eingesetzt und nicht zu Unrecht u. a.

gabe Venedig 1730 (Reprint Graz 1960) S. 706–709 und A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgitseskich rukopisej. II. Ευχολόγια*. Kiew 1901 (reprografischer Nachruck Hildesheim 1965) S. 31 f., 122 f., 179 f., 215, 466 f., 569, 743 f. und 1051 (Fußwaschung). Zusammenstellung der altkirchenslawischen Texte bei Simić, *op. cit.*, S. 92 ff.

24 Die Kirchenrechtserlässe zusammengestellt bei G. A. Rallis/M. Potlis, *Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Athen 1852–59, Bd. V S. 400 (Nikephoros Chartophylax) und Bd. 6 S. 127 ff. (Matthaios Blastares). Vgl. auch P. I. Panagiotounakis, *Σύστημα του Εκκλησιαστικού δικαίου κατά την εν Ελλάδι ισχύν αυτού*, Bd. 4. *Το δίκαιον των μοναχών*, Athen 1957, S. 258 Anm. 2 (wo der Brauch verurteilt wird).

25 Erste Zusammenstellung der Belege bei Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Bd. 1 (1688) S. 23 f. (ἀδελφοποιῖα). Weitere Literatur bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.* und F. Dölger, *Παρασπορά*, Ettal 1961, S. 197 Anm. 12.

26 Im »Testamentum« des Bilderstreit-Theoretikers (759–826) wird den Mönchen ausdrücklich untersagt, die ἀδελφοποιῖα einzugehen (*Patr. gr.* 99: 1820B, 8). Der Hinweis von E. Hörandner in *Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974) S. 147 (Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 237 Anm. 10) und bei E. Kriaras, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας 1100–1669*, Bd. 1, Thessaloniki 1969, S. 85.

27 Das Verb ἀδελφοποιῖω ist schon in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomos nachzuweisen (vgl. das Lemma in G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 ff.). Offen bleibt aber die Frage, ob aus Prokopios eine Existenz der ἀδελφοποιῖα im 6. Jahrhundert anzunehmen sei (Tamassia, *op. cit.*, S. 64). Zu weiterem Material aus byzantinischer Zeit vgl. nun E. A. R. Brown, »Brotherhood in Byzantium. Introduction«, *Traditio* 52 (1997) S. 261–384.

28 Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 272 ff.

29 Cod. J. VI, 24, 7. Beim Ableben des Wahlverbrüdeten hat der »frater adoptivus« nichts zu erben: »Nec apud peregrinos fratrem sibi quisquam per adoptionem facere poterat. Cum igitur, quod patrem tuum voluisse facere dicis, irritum sit, portionem hereditatis, quam is adversus quem supplicas velut adoptatus frater heres institutus tenet, restitui tibi curae habebit praeses provinciae«.

30 *Βασιλικά* 35, 13, 17.

31 Detaildiskussion mit Literaturverweisen bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 275 ff. (weitere Rechtssammlungen S. 279 ff.). Dazu auch Zacharias von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin 1892 (3. Auf.), S. 118 ff. Die Rechtssammlungen bibliographisch zusammengestellt bei K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, S. 605 ff.

als Erbschleicher-Strategie und Leitfaden für rasche sozialen Vertikalkarriere interpretiert³². Die späteren Rechtskompilationen werden nicht müde, immer neue Gründe für die Existenzberechtigung des geltenden Verbots zu erfinden, von Demetrios Chomatianos (14. Jh.)³³ bis zum »Πηδάλιον« um 1800³⁴. Die weite Verbreitung der »Wahlverbrüderung« in Byzanz spiegeln sowohl die Quellen der kirchlichen Rechtsprechung wie die Gesetzeskompendien³⁵, aber auch historische und literarische Quellen³⁶, und die

- 32 Die Verordnungen wiederholt in der *Μεγάλη Σύνοψις των Βασιλικών* (I, 28), in der »Synopsis minor« (I 100), bei Demetrios Chomatianos, im »Prochiron auctum« (VIII, 85), in der »Hexabiblos« von Harmenopoulos (IV.8.7. und V.8.92), im *Σύνταγμα* von Matthaios Blastares (Στοιχ. Β' cap. VIII), im »Nomokanon« von Manuel Malaxos (Kap. 162) usw. (Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 284 ff. mit Nachweisen). In der »Hexabiblos« (Mitte 14. Jahrhundert) heißt es z.B.: η δε αδελφοποιΐα ως μη γερονός λογίζεται και εστι προς γάμον ακώλυτον, ότι η θέσις μιμείται τήν φύσιν, ουδείς δέ γεννά εαυτώ αδελφόν. Beim Zeitgenossen von Harmenopoulos, Matthaios Blastares heißt es im gleichen Sinn: η μέντοι αδελφοποιΐα ου νόμιμόν εστιν ... Doch gibt es auch Ausnahmen: für Eustathios »den Römer« (11. Jh.) gilt das Heiratsverbot für Wahlverbrüderter (angeführt von St. Kyriakidis in seinem materialreichen Artikel in der *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Bd. I, S. 569–570); und im *Cod. Paris. gr.* 1384 fol. 171 *recto* ist die nachfolgende Heirat von heterosexuellen Wahlverbrüdertern bzw. –verschwesterten ausdrücklich untersagt (Z. von Lingenthal, *op. cit.*, S. 119 mit weiteren Beispielen). Das Verbot für Mönche und Laien ist auch in den Klostertypika festgehalten (Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, S. 113, 146, 208), z. B. heißt es im Typikon von Athanasios dem Athoniten: ου σχοίης μετά κοσμικών αδελφοποιΐας ή συντεκνίας, ο φυγάς του κόσμου και του γάμου (*op. cit.*, S. 113/12).
- 33 Hier ist erstmals eine Art »naturrechtlicher« Begründung der Unmöglichkeit der künstlichen Bruderschaft formuliert (J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensis parata. VII. Jurii ecclesiastici Graecorum selecta paläporomena: Δημητρίου αρχιεπισκόπου πάσης Βουλγαρίας του Χωματιανού τα ποιήματα*, Parisii et Romae 1891, Sp. 31, 31). Dieselbe Begründung findet sich wiederholt im »Prochiron auctum« (VIII, 85 um 1300), in noch epigrammatischerer Formulierung in den Scholien der *Μεγάλη Σύνοψις* zu den *Basilika* (I 28), ähnlich in der *Hexabiblos* des Harmenopoulos (4.8.7, Mitte 14. Jh., siehe Anm. 32) und auch Matthaios Blastares urteilt in der gleichen Richtung (Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. 6, S. 126), dasselbe wiederholt Malaxos 1561 (mit weiteren Nachweisen Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 285 ff.). Dazu auch die Stelle in der »Βακτηρία αρχιερέων«, einer späten Rechtsammlung (A. Mompherratos, »Ευρετήριον και πρόλογος της Βακτηρίας των αρχιερέων«, *Δελτίον της Ελληνικής Ιστορίας και Εθνολογικής Εταιρείας* 3, 1889, S. 129–128, bes. S. 137 ρλς').
- 34 Des Didaskalos und Hierokeryx Dorotheos (Leipzig 1800, Kap. 10, S. 524). Da wird neben dem »Unnatürlichkeits«-Argument von Chomatianos auf den seelischen und materiellen Schaden hingewiesen, den der Brauch verursache, weil manche auf diese Weise ihre »Wollust und fleischliche Gelüste« befriedigten, wie Beispiele aus der Geschichte gezeigt hätten.
- 35 Aufgelistet bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 286 ff. und Kyriakidis, *op. cit.* Und weiters K. M. Rallis, »Περί της αδελφοποιΐας κατά το κανονικόν δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας«, *Επετηρίς του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών* 1908, S. 293–306 und K. Amantos, »Επιτίμιον κατά της αδελφοποιΐας«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 4 (1927), S. 280–284.
- 36 Erste Zusammenstellung bei DuCange, *Glossarium*, *op. cit.*, S. 23 f. Pseudo-Kodinos berichtet, daß Justinian und Strategios Wahlbrüder gewesen seien (Bonn, S. 133), Leon Grammatikos berichtet von der Wahlbruderschaft von Basileios mit einem angehenden Mönch (Bonn, S. 234, Text auch bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 288), Georgios Kedrenos erzählt die schon angeführte Danielis-Episode bei der Kaiserwerdung von Basileios (weitere Beispiele aufgelistet bei A. Christophilopoulos, *Σχέσεις γονέων και τέκνων κατά το βυζαντινόν δίκαιον*, Athen 1946, S. 98 ff.) Nach Dölger soll auch Kaiser Johannes Batatzes eine Wahlbruderschaft mit seinem Minister

Euchologien- und Akoluthien-Sammlungen für den speziellen kirchlichen Ritus³⁷ 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 Verwandten³⁸. Byzantinische und vor allem postbyzantinische Quellen lassen darauf schließen, daß diese Verpflichtungen durchaus nicht immer eingehalten worden sind³⁹. Und von der jüngeren Vergangenheit weiß Kretzenbacher selbst zu berichten⁴⁰.

Die eigenartig ambivalente Stellung dieser artifiziellen Verwandtschaftsinstitution 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 Kinderehe⁴¹ und die Großfamilien-Formen⁴² zu den sozialen Schutz- und Überlebensstrategien der Einzelfamilie in der Kleingemeinde; in der langen Kette der Aufstände gegen das türkische Zwangsjoch wird das Verbrüderungsritual auch zum emotionellen Zusammenschweißen der mobilen Kampfgruppen angewendet, ja sogar für geheimbündische Organisationsformen, deren Ziele nicht immer nur patriotische gewesen

Demetrios Tornikes eingegangen sein (*Byzantinische Zeitschrift* 27, S. 303 Anm. 1 und 28, S. 175), Hinweise sind auch im »Bios« des Hosios Theodosios του Συκεώτου zu finden (Th. Ioannou, *Μνημεία Αγιολογικά*, Athen 1884, S. 481), bei Tzetzes, im »Strategikon« des Kekaumenos (49, 11) usw. (vgl. Amantos, *op. cit.*, S. 283). Nikephoros Choniates (Bonn, S. 536) berichtet von Wahlverbrüderungen zwischen Byzantinern und Sarazenen mit Blutmischung (αμφοτέρους σχάσαι φλέβα την επιστήθιον και το εκειθεν εκρυνεί αίμα εκάτερον εις πόσιν αντιπροτείνασθαι) 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 (R. Guiland, *Correspondance de Nicéphore Gregoras*, Paris 1927, S. 2). Αδελφοποιητοί finden sich aber auch in den »Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως«, einer Geschichtensammlung des 9.–10. Jh.s (Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum I*, Lipsiae 1901, S. 74–108, bes. S. 79 Zeile 1) sowie in der Chronik des Symeon Magistros aus dem 10. Jh. (Bonn, S. 656 Zeile 12).

37 Vgl. Goar, *op. cit.* (1730, S. 706 ff.) und Dmitrievski, *op. cit.*, *pass.* Auch Christophilopoulos, *op. cit.*, S. 100 Anm. 2.

38 Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 289 f.

39 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 (J. Schmitt, *The chronicle of Morea*, London 1904, V. 3934–38). Im »Συναξάριον των ευγενικών γυναικών« aus dem 16. Jh. ist der Mißbrauch der Institution für geheime Liebschaften deutlich formuliert: και άλλη τον λαλεί κομπάρρο/διά τ' αυτό τάχα έχει θάρρο/και άλλη δι' αδελφοποιτόν/έχει τον αγαπητικόν (K. Krumbacher, *Ein vulgärgriechischer Weiberspiegel*, München 1905, S. 412). Von Wahlverbrüdeten, die nachher geheiratet haben, weiß auch Manuel Malaxos in seinem »Nomokanon« zu berichten (vgl. oben), ebenso wie auch das »Πηδάλιον« (vgl. oben).

40 Aus dieser Erfahrung heraus befragte der serbische Pope 1966 in Krūševac dreimal die jungen Leute, ob sie auch wirklich bereit seien, immerzu nur als Bruder und Schwester zu leben (Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 244 f.). Die Reaktionen auf den Bruch der Bindung, die beim zweiten Besuch 1977 ans Tageslicht kam, waren dementsprechend heftig (*op. cit.*, S. 247).

41 Dazu ausführlich G. Thanatsis, *Αρραβώνες και γάμοι μικρής ηλίας*, Athen 1983 (vgl. meine Rezension in *Südost-Forschungen* 43, 1984, S. 595–597).

42 Vgl. Mosely, *op. cit.* (wie Anm. 16).

sind⁴³. Hier geht es meist um Gruppenverbrüderungen. Daneben darf aber die Tatsache besonderes Interesse beanspruchen, daß bei diesen Formen der »geistigen Verwandtschaft« ethnische und religiöse Grenzen keine definitive Rolle spielen: so berichtet schon Niketas Choniates in spätbyzantinischer Zeit von Griechen, die mit Lateinern (»Franken«) Wahlbruderschaft eingegangen seien⁴⁴, im Griechenland der *Turkokratia* sind mehrere namhafte Waffenführer bekannt, die mit von der Hohen Pforte abtrünnigen Türken αδελφοποιητοί waren⁴⁵, auch Ali Pascha von Tepeleni war durch diese Bande an einen griechischen Waffenführer gebunden⁴⁶ usw. Was Kazantzakis in seinem Roman »Freiheit oder Tod« (*Καπετάν Μιχάλης*) berichtet, hat also durchaus realistische Grundlage⁴⁷.

Zwei Grundtypen sind im nachbyzantinischen Griechenland anzutreffen: 1) die eigentliche Blutmischung (durch Aufeinanderlegen der Schnittwunden, Blutsaugen, Bluttrunk oder Ersatz durch Rotwein) bzw. ihre »sublimierten« Formen durch Hände Verbindung, Treuschwur, *aspasmos*⁴⁸, 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 »Euchologien«) oder vom Geistlichen improvisiert (nach Maßgabe der geltenden Pastoralpraxis). Beide Grundtypen sind auch in mannigfachen Legierungen bzw. auch im sukzessiven Nacheinander oder im simultanen Ineinander anzutreffen. Die »magische« Bindung der Blutkommunion (»Blutsbruderschaft«) als sekundäres Verwandtschaftssystem, dem in besonderen Situationen spezifische strategische Funktionen zukommen, dürfte praktisch weltweit verbreitet gewesen sein⁴⁹, die kirchliche Segnung des Bundes, in Parallele zur Patenschaft bei Taufe und

43 Dazu noch genauer in der Folge.

44 Choniates (Bonn, 536): »πολλοί δὲ καὶ φίλιαν μετὰ των Φράγκων ποιήσαντες καὶ ἀδελφοποίησαν« (auch Du Cange, *Glossarium*, *op. cit.*, Bd. 1, S. 23).

45 So war z. B. der Großvater von Theodoros Kolokotronis Wahlbruder des Großvaters von Ali Pharmakis (T. Lappas, »Η ἀδελφοποίησις στὴν Τουρκοκρατία«, *Νέα Ἐστία* 57, 1955, S. 357–358; die Angabe stammt aus den Memoiren von Theodoros Kolokotronis, G. Tertsetis, *Ἀπαντα*, Bd. 3, Athen 1953, S. 46). Der griechische Prosaschriftsteller Alexandros Papadiamantis (1851–1911) berichtet allerdings, daß diese Bindung von Griechen und Turkalbanern als »ανόσιον« angesehen worden sei (A. Papadiamantis, *Ἀπαντα*, Ed. G. Valetas. Athen 1954, Bd. 3, S. 62).

46 Er war Wahlbruder mit Kapetan Androutsos, dem Vater des berühmten Waffenführers von 1821, Odysseas Androutsos (Lappas, *op. cit.*).

47 Zur Blutkommunion zwischen Kapetan Michalis und Nurebey vgl. speziell K. G. Korre, »Ο λαογραφικός πλούτος στα »Κρητικά« έργα του Καζαντζάκη«, *Νέα Ἐστία* 102 (1977 Widmungsband für N. Kazantzakis) S. 161 f.

48 Zu den Formen dieser an sich sakralen Symbolgebärde und ihren profanen Ausläufern vgl. W. Puchner, »Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands«, D. Burkhardt (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker*, Berlin 1991, S. 149–155, speziell S. 154 f.

49 Vgl. die Literatur in Anm. 19 sowie H. Gehrts, *Das Märchen und das Opfer. Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen*, Bonn 1967. Zum Blut in der griechischen Volksmedizin und im Volksglauben M. Paidousis, »Το αἷμα στις δεισιδαίμονες συνήθειες καὶ τὴν δημώδη γιαντριχὴ«, *Laographia* 29 (1974) S. 249–289 (S. 263 ff. zur ἀδελφοποίησις mit Blutkommunion).

Ehe (*kumstvo*, *κοιμπαριά*, *συντεχνία*), dürfte aber speziell auf die mittelalterliche Orthodoxie zurückgehen⁵⁰. Die Wahlbruderschaft steht als *πνευματική συγγένεια* in Kontrast zu allen Formen des leiblichen Bruderverhältnisses, und im Übergang zur Milchbruderschaft oder Taufbruderschaft⁵¹. Säkularisierte Formen stellen die Städteverschwesternungen und Institutsverbrüderungen dar⁵², als »Bruder« oder »Verbrüderter« (*αδελφοποιητός, αδελφοχτός*) wird auch der Angehörige einer gleichen Gemeinschaft (Orden, Geheimbund) oder einfach der Vertraute und intime Freund bezeichnet⁵³.

Damit ist die Frage der Terminologie angeschnitten. Name und Institution decken sich nicht genau. Die Namensmorphologie des »Wahlbruders« ist nicht allzu großen Schwankungen unterworfen⁵⁴: aus dem Grundtyp *αδελφοποιητός* oder *αδερφοποιητός* zum kretischen *αδελφοχτός* (über *αδελφοπιτός* und *αδελφοφτός*)⁵⁵, und durch die Lautwandlung e → i und o → u in den nordgriechischen Dialekten zu Formen wie *αδιφροππτός* (Epirus),

50 Vgl. die Literaturangaben zur *kumstvo* bei Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 234 Anm. 3. Zur griechischen Gevatterschaft (*κοιμπαριά*) vgl. in Auswahl: J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964, S. 213–262, E. Friedl, *Vasilika. A Village in Modern Greece*, New York 1965, S. 72 ff., M. Kenna, »The Idiom of Family«, J. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976, S. 347–362 (im selben Band auch J. Pitt-Rivers, »Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans«, S. 317–334), V. G. Nitsiakos, »Μηχανισμοί Εναλλακτικών Κοινωνικών Δομών: Κοιμπαριά και Πελαταιακές Σχέσεις στην Αγροτική Ελλάδα«, *Θεωρία και Κοινωνία* 2 (1990). Ausführlich letzthin auch P. Sant Cassia/C. Bada, *The Making of Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge U.P. 1992, S. 155 ff.

51 »Brustbrüder« (*βυζαδέλφια*) werden sie im Raum Florina und Kastoria genannt (G. Spyridakis, *Ελληνική λαογραφία*, Bd. 2, Athen 1972, S. 196 mit Nachweisen). Für die Milchgeschwister gilt das Heiratsverbot auch in Kreta (vgl. das Distichon: »ἀχι και γιάντα σ' αγαπώ περίσσα και μεγάλη, / τάξε πως εβυζάξαμε τα δυό μας ένα γάλα«, Th. Detorakis, »Η αδελφοποιία στην Κρήτη«, *Κρητολογία* 7, Heraklion 1978, S. 131–151, bes. S. 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).

52 Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 251 Anm. 37 führt hier als Beispiel die Verbrüderung von zwei Juridischen Fakultäten an, von Titograd und Banja Luka.

53 So werden z. B. in einem kretischen Komödienfragment des 17. Jh.s die Freunde des Königssohns Fiorentinos als *αδελφοχτοί* bezeichnet. Da die Textrekonstruktion aus Verspartien von oralen Märchenvarianten um die »Vergessene Braut« (AaTh 313c/ATU 313) stammt, kann der Ausdruck freilich auch neueren Datums sein (vgl. M. I. Manusakas/W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannteren kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien 1984 [Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse Bd. 436] S. 91 f.). Ein ähnlicher Fall dürfte vorliegen, wenn General Makrygiannis in seinen autobiographischen »Memoiren« gleich am Anfang seinen Leser als »Bruder« apostrophiert (W. Puchner, »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34, 1975, S. 166–194, bes. S. 187). Zu dieser Unsicherheit, ob Terminus und Institution auch immer deckungsgleich sind, eben durch den metaphorischen und uneigentlichen Gebrauch des Ausdrucks, vgl. auch Z. Xirotyris, »Αδελφοποίησις και επιστήθια φίλα«, *Στερεοελλαδική Εστία* 1 (1960) S. 257–259.

54 Dazu der ausführliche Artikel im *Ιστορικών Λεξικών της Νέας Ελληνικής*, Bd. 1 (1933) S. 250 der Akademie zu Athen.

55 Zu dieser Lautwandlung G. N. Hatzidakis, »Νεοελληνικά«, *Αθηναί* 22 (1910) S. 205–265, bes. S. 208.

αδριφοουπτός (Thrakien) usw., wozu es auch weibliche Formen gibt⁵⁶. Als Synonyme gelten *βλάμηγ* (von alban. *vëllame*), *μπράτιμος* (südslaw. *brat*), *σταυραδέροφι* («Kreuzbruder») u. a.⁵⁷. Diese Terminologie wird aber in verschiedenen Gegenden auch metaphorisch für den engen Freund und Vertrauten, den Gesinnungsgenossen, der »wie ein Bruder« ist, gebraucht⁵⁸. 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 Art⁵⁹.

Die Quellengruppen sind in nachbyzantinischer Zeit in etwa die gleichen: Rechtskompendien, spezifische Meßrituale, aber auch zunehmend kirchliche Verkikte, Literaturquellen, Chroniken⁶⁰, in steigendem Maße nun auch Volkslieder und Sprichwörter,

56 *Αδριφοουπτίνα* in Euböa und Chalkidiki, *αδριφοουπτέσσα* in den Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina.

57 Auch *καρδιάσδες* (nach dem türk.), die Wahlschwestern auch *μότριμες* (Spyridakis, *op. cit.*, wie Anm. 51, S. 187).

58 So z. B. in Thrakien, wo der Anruf *αδερφοποιτέ* für den Freund gilt, dasselbe auf der Insel Kephalaria (*αδερροχτέ*).

Dieser metaphorische Gebrauch findet sich vor allem auf den Inseln und ist auch im Volkslied nachgewiesen (*Akademie-Lexikon, op. cit.*, S. 250). Eine spezifische Funktion bekommt der Ausdruck auf Karpathos, wo der »Wahlbruder« die kinderlose Frau (oder die Frau, deren Kinder todkrank sind) in die Kirche führt, um die Segnung und den Beistand des Priesters zu empfangen (*op. cit.*).

59 Beispiele dazu im *Akademie-Lexikon, op. cit.*, S. 250. Dazu noch weitere Beispiele: »Wahlbruder« wird der *παροκούμπαρος* genannt, der der Braut die geschenkten Schuhe und Strümpfe anzieht und ihr den Silberschmuck umhängt, wofür sie ihm die Hand küßt (E. G. Papamichail, »Ο γάμος στο Βούβουρα της Κυνουριάς«, *Λαογραφία* 2 (1910–11) S. 399–404, bes. S. 403). Der erste »Wahlbruder« der Braut hat beim Tanz einen Ehrenplatz inne (S. Z. Papageorgiou, »Γα κατά τον γάμον έθιμα εν Σαμαρίνα«, *ibid.* S. 432–446, bes. S. 444). Bei den Vlachophonen in Goudovasda werden Bräutigamsbegleiter und Brautbegleiter als *μπρατίμοι* und »fartati« bezeichnet (V. I. Vikas, »Ο γάμος παρά τοις Βλαχοφώνοις«, *ibid.* 4, 1912/13, S. 540–558, bes. S. 543). In der Gegend von Konitsa in Epirus wird der Ehrentitel *αδριφοουπτοί* den Helfern und Organisatoren der Hochzeit verliehen, die einfach Verwandte sind und für ihre Arbeit große farbige Schürzen bekommen (G. A. Anagnostopoulos, »Λαογραφικά έξ Ηπείρου«, *ibid.* Bd. 5, 1915, S. 3–51, bes. S. 25 ff.). Im Pelion-Gebirge in Thessalien sucht sich der Bräutigam selbst seine zwei »Wahlbrüder« aus (St. Vios, »Γα κατά τον γάμον έθιμα εν Αγίω Γεωργίω του Πηλίου«, *ibid.* 5, 1915, S. 643 ff.). Bei den Albanophonen führen die »Wahlbrüder« den Brautzug zum Haus des Hochzeitspaten (P. A. Phourikis, »Γάμος και γαμήλια σύμβολα παρά τοις Αλβανοφώνοις της Σαλαμίνιας«, *ibid.* 9, 1926, S. 507–563, bes. S. 529). In Westmakedonien sind die *αδερροφτές* verwandte Mädchen des Bräutigams, die bei der Organisation der Hochzeitsfeierlichkeiten helfen (F. Papanikolaou, »Ο γάμος στη Δυτική Μακεδονία«, *ibid.* 19, 1960/61, S. 183–221, bes. S. 188). Weitere Beispiele auch bei A. Papamichail-Koutroumba, »Ο Σταυρός στο ελληνικό έθιμικό δίκαιο« *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 26–27 (1981–86 [1993]) S. 3–214, speziell S. 80 f. Die Verf. geht von der Annahme aus, daß zwischen den Hochzeitshelfern und den *αδερροφτοι* ein ursprünglicher Zusammenhang besteht.

60 Die *αδερροσύνη* im Sinne der rituellen Wahlbruderschaft ist auch am Hofe des Lusignans auf Zypern in der Folgezeit der Kreuzzüge nachzuweisen. Im »Chronikon« von Leontios Machairas ist an einer Stelle von einem großen Geldgeschenk die Rede, anlässlich der Wahlverbrüderung mit dem König: *καί έπεψεν του ρηγός χάρισμα δέκα χιλιάδες δουκάτα, διότι ο ρε Πιερ εποίηεν αδερροσύνην μετά του* (R. Dawkins, *Leontios Makhairas. Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled »Chronicle«*, vol. 1–2, Oxford 1932, S. 84 Zeile 5); auch in der zypri-schen Chronik von Boustronios ist die Wahlbruderschaft nachzuweisen: *πολλήν φιλιαν με τον Κάριτζεραν τον Χίμην ... και ποίκαν αδερροσύνην* (Georgios Boustronios, *Δίηγησις κρόνιας Κύπρου αρχέγοντα από την εχρονίαν*

Augenzeugenberichte und volkskundliche Feldforschungen⁶¹. Im Gefolge der Verdikte von Matthaïos Blastares (das alphabetische Handbuch des Kirchenrechts um 1335)⁶² und Nikephoros Chartophylax⁶³ finden sich die gleichen Satzungen auch im »Nomokanon« von Manuel Malaxos (gest. ca. 1581)⁶⁴, ein Synodalbeschluss von 1685 verkündet wortreich die Auflösung des Ehebundes für »Verbrüdete« verschiedenen Geschlechts⁶⁵, und im »Πρόχειρον νομικόν« von Theophilos Papaphilou, Bischof von Kampania (bei Thessaloniki, ca. 1715 – nach 1793) ist neuerlich die Ungültigkeit der Ehe für αδελφοποιητούς festgehalten: der ausführende Priester wird temporär seiner Pastoralpflichten enthoben⁶⁶. Und in einem feurigen, in volkstümlichem Sprachduktus gehaltenen Patriarchatserlaß des 18. Jh.s ist von »έμφυλα, συνήθη τε και απρόσφορα νεωτερίσματα των αποπημάτων« die Rede (er bezieht sich auf den Raum Karpenisi in Festgriechenland, die »Gesetz- und Gehirnlosen«, die diesen Unfug anstellten, werden sogar »αδελφοπιστοι« genannt)⁶⁷. Einer der ersten Erlässe des Gouverneurs Johannes Kapodistrias im befreiten Griechenland vor 1830 war das Verbot von »Geheimgesellschaften« (μυστικά εταιρία) sowie die Empfehlung, keinen Gebrauch mehr von der sogenannten »αδελφοποιϊα« zum machen⁶⁸.

Zwischen solchen »Geheimbünden« und der »Wahlbruderschaft« besteht ein tieferer Zusammenhang, der mit den Erhebungsbewegungen gegen die Osmanische Herrschaft zu tun hat. Rigas Velestinlis selbst hat griechische Klephten und islamische Abtrünnige der Hohen Pforte durch Wahlbruderschaft verbunden, die im übrigen seit dem 17. Jh. zwischen Griechen, Albanern und Türken nachgewiesen ist⁶⁹. Der französische Reisende Pierre August de Guys trifft den Brauch nach der Mitte des 18. Jh.s im ägäischen Inselarchipel

»ωνος' Χριστόν [1456] ediert von K. N. Sathas, »Γεωργίου Βουστρωίου Χρονικόν Κύπρου«, In: *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* Bd. 2, Venezia 1873, S. 411–543, bes. S. 471).

61 Vgl. Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, Lappas, *op. cit.*

62 Vgl. Anm. 33.

63 In einem Brief an den Mönch Theodosios heißt es unter anderem: Συντεκνίας δε ή αδελφοποιήσεις ποιείν μοναχούς κεκωλυμένον εστί ... (*Patr. gr.* 100: 1063 und Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. 5, S. 400).

64 Kap. 162. Nachweise bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.* S. 285.

65 M. I. Gedeon in *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 36 (1916) S. 142. Weitere Dekrete bei Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 290 Anm. 3.

66 Hier ist auch schon der Ausdruck *μπράτμοι* festgehalten. Unter Berufung auf Matthaïos Blastares wird die Ehe zwischen Wahlgeschwistern für ungültig erklärt (Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 290f.). Zur Persönlichkeit von Theophilos Papaphilou vgl. G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, S. 354 ff. (mit weiterer Bibliographie).

67 »Επιτίμιον κατά των παρ'ανόμως αδελφοποιούντων« im *Cod. Sinait.* 1651 fol. 20 und 1605 fol. 181. Ediert bei Amantos, »Επιτίμιον«, *op. cit.*, S. 280 ff.

68 Der Sekretär N. Dragoumis berichtet in seinen Memoiren, daß er selbst diesen Erlaß 25mal abgeschrieben habe (N. Dragoumis, *Ιστορικά αναμνήσεις*, Bd. 1, Athen 1936, S. 118).

69 Die Verbrüderung zwischen Griechen und Türken in Festgriechenland bezeugt schon der Historiker der Φιλική Εταιρία I. Philimon, *Λογίμιον περί της Φιλικής Εταιρίας*, Athen 1834, S. 144 Anm. 1. In dem politischen Geheimbund selbst wurde unter den »Verbrüdeten« zwischen Griechen, Türken und Albanern kein Unterschied gemacht (vgl. auch Kandiloros, *Η Φιλική Εταιρία (1814–1821)*, Athen 1926, S. 96 ff.).

und auf Zypern an⁷⁰. Adamantios Korais berichtet, daß zu seiner Zeit der Brauch noch üblich war⁷¹. Und die Gründer der politischen Geheimgesellschaft »Φιλική Εταιρεία« (Odessa 1814) benannten einander αδελφοποιητούς, um die Aufmerksamkeit der Türken, denen der Brauch bekannt war, von den politischen Zielen des Geheimbundes abzulenken⁷². In dem juridischen Sammelwerk von Georg Maurer zum brauchtümlichen Recht in Griechenland 1835 ist auf die Frage nach der »υιοθετικήν αδελφότητα« erstaunlich wenig Material eingelaufen⁷³; das hängt vermutlich mit der Tatsache zusammen, daß die Formulierung der Fragestellung von den Vertretern der Lokalbehörden nicht verstanden worden ist⁷⁴. Ein tatsächlicher Rückgang des Brauches ist nicht anzunehmen, denn um 1860 erfolgen gleich drei Enzykliken der HI. 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 Bußen⁷⁵; es versteht sich, daß für die Untermauerung des Verbotes dieses gesellschaftlichen Schaden verursachenden Kirchenbrauchs immer wieder die byzantinischen Kirchenrechtserlässe herangezogen wurden.

70 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, S. 136 f. (vgl. auch St. Imellos, »Λαογραφικά ειδήσεις παρά τω Γάλλω περιηγητή P. Aug. de Guys«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13–14, 1960–61, S. 204–252 und im Sammelband *Λαογραφικά*. Bd. 2, *Ποικίλα*, Athen 1992, S. 179–226, hier S. 221 f.): »Il y encore une Adoption en usage en Grèce, principalement parmi les gens de mer, comme ceux de Pathmos, de Mycone, de Samos, de Métélin, de Cypre, etc. C'est proprement une confraternité dans laquelle on s'adopte mutuellement pour frères, appelés »Frères de la sainte Ceinture« [Αδελφός της αγίας ζώνης – Fußnote des Autors mit orthographischen Entstellungen]. Le Prêtre donne à l'Eglise, aux frères adoptifs, une ceinture venue de Jérusalem, et les bénit; ils jurent de s'aimer fidèlement, de se secourir et de ne s'abandonner jamais. Les femmes ont voulu prendre pour elles le même usage, et elles se donnent mutuellement le titre de »Sœurs«. Enfin, comme les abus s'introduisent par-tout, on a voulu introduire cet usage entre les deux sexes, pour user de toutes les facilités et des privilèges que pouvoit donner le titre de frère et de sœur. L'évidence et la multiplicité des inconvénients, n'ont pas permis à l'Eglise Grecque de tolérer ces dangereuses alliances, qu'elle a été obligée de supprimer et de défendre sévèrement«. De Guys' Informant entstammte offenbar dem höheren Klerus.

71 A. Korais, *Ατακτα*, Bd. 2 (1829), S. 14.

72 Philimon, *op. cit.*, S. 144 ff.

73 Vgl. Ludwig von Maurer, *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe ...* Heidelberg 1835, Bd. 1, S. 257, 311 f., 324 (griechische Übersetzung von Chrysanthopoulos Athen 1853). Das Monumentalwerk war der Erfassung des brauchtümlichen Rechtes in Griechenland gewidmet, auf das sich die Organisation der Rechtsprechung im jungen Kleinstaat unter bayerischer Herrschaft stützen sollte. Zu Persönlichkeit und Werk von Ludwig von Maurer vgl. W. Puchner, *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. III (München 1978) S. 119 f. (mit weiterer einschlägiger Literatur).

74 Christophilopoulos, *op. cit.*, S. 102 Anm. 1. So ist z. B. das negative Ergebnis der Befragung für die Insel Andros unrichtig, da die »Wahlbruderschaft« unter der albanischen Bevölkerung schon während der Türkenzeit geläufig war (D. Paschalis in *Αρχαίων Ιδιωτικού Δικαίου* 6, 1939, S. 230).

75 Texte bei Rallis/Potlis, *op. cit.*, Bd. 6, S. 300 f. Schon für 1827 ist ein ähnlicher Erlaß vom Erzbischof Daniel für Chios nachgewiesen (G. Vlachogiannis, *Χιακών Αρχαίων* II, S. 485).

Unter dem Druck dieser restriktiven Kirchenpolitik verschwindet die »Akoluthia« aus den ekklesialen »Euchologien«: 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 sind⁷⁶. Während es Hinweise dafür gibt, daß die lokalen Kirchenbehörden den niederen Klerus dazu angehalten haben, den Brauch auch bei Laienwunsch nicht auszuführen⁷⁷, – die serbisch-orthodoxe Kirche erließ diesbezüglich noch 1975 ein offizielles Verbot –, erschien 1982 in Athen eine kleine Abhandlung über »Die Wahlbruderschaft aus kanonischer Sicht« vom Protopresbyter Dr. Evangelos K. Mantzouneas, Sekretär des Synodalausschusses 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 angehört⁷⁸.

Kretzenbacher hat darauf verwiesen, daß die altkirchenslawischen, serbischen und russischen Festtypika und Liturgiebücher zur *cin bratotvorenja* etwas detaillierter ausgestaltet seien als die griechischen⁷⁹. 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 sind⁸⁰. Hier stehen die zur Verbrüderung Bereiten vor dem vierbeinigen Evangelien-Leseputz und legen ihre Hände auf das Evangelium, während sie in der anderen Hand eine brennende Kerze halten⁸¹. 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 Bacchus⁸², er solle ihnen unverwandelbaren Glauben schenken, unverstellte

76 Zur Editions politik des Wahlbruder-Segens in den venezianischen und slawischen Drucken vgl. auch Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 249.

77 Vgl. dazu noch in der Folge.

78 E. Mantzouneas, *Η αδελφοποίησις εκ κανονικής απόψεως*, Athen 1982. Hinweis und Beschaffung des Heftchens verdanke ich Dr. Josef Bibilakis, dem an dieser Stelle herzlich dafür gedankt sei.

79 Kretzenbacher 1988, *op. cit.*, S. 242 f.

80 Jacobus Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*. Unveränderter Abdruck der 1730 in Venedig erschienen Ausgabe [2. Ausgabe]. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1960, S. 706–709, A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej. II. Ευχολόγια*. Kiew 1901 (Reprographischer Nachdruck Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965), S. 31 f., 122 f., 179 f., 215, 466 f., 569, 743 f.

81 Goar, *op. cit.*, S. 706 ff.

82 Z. B. im Sinaitischen Euchologion Nr. 958 (Dmitrievskij, *op. cit.*, S. 31 f.).

wahre Liebe, sie sollen ihr Leben lang frei von Haß und Versuchung sein⁸³. Nach anderen Akoluthien küssen die »Brüder« das Evangelium und einander (*aspasmos*), als Vorbilder der »Brüderlichkeit im Geiste« werden neben Sergius und Bacchus noch Kosmas und Damian, Kyros und Johannes⁸⁴, machmal auch die Apostel Philippos und Bartholomäos genannt⁸⁵. Neben der Apostelsendung und der Aufforderung zur Nächstenliebe ist zuweilen auch von der Bewahrung vor bösen Dämonen die Rede. In der »Ευχή εις αδελφοποιήσιν«, oder »Ευχή επί αδελφοποιίας« wird den vereinigten Händen der »Brüder« auch das Handkreuz aufgelegt⁸⁶, Petrus und Paulus angerufen; in einer Ακολουθία και τάξις εις αδελφοποιήσιν legen die »Brüder« ihre Hände kreuzweise übereinander auf das Evangelium an der Vorderseite des Opferaltars⁸⁷. Anderswo ist von Handwechsel die Rede, am Ende küssen sie das Evangelium und einander⁸⁸. In einer anderen Akoluthie werden auch die Reiterheiligen Georgios, Demetrios und die beiden Theodore angerufen; die Akoluthie kann auch um eine Messe erweitert werden⁸⁹. 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 Griechenland, wo die Funktion der Einrichtung nicht mehr der Gläubigenwunsch zur psychischen Festigung im sozialen Kontext ist, zur Nothilfeleistung und Dienststellung bei Kranksein (wie in Serbien⁹⁰ und auch in Rumänien bei den *călușarii*⁹¹) und genereller Hilfsbedürftigkeit, sondern den geheimbündischen Kampfgruppen zum Schutz der Gemeinden und zur Vorbereitung militärischer Guerilla-Operationen gegen den türkischen Zwingherrn als rituelle Solidaritätsdarstellung (Treueschwur) in ihrer

83 Auch Mantzouneas, *op. cit.*, S. 11.

84 Dmitrievskij, *op. cit.*, S. 122 f.

85 Z. B. im Euchologion des Athanasios den Athoniten (*op. cit.*, S. 179 f.)

86 Sinaitisches Euchologion Nr. 973 (Dmitrievskij, *op. cit.*, S. 122).

87 Sianitisches Euchologion Nr. 960 (*op. cit.*, S. 215).

88 Dmitrievskij, *op. cit.*, S. 466 f.

89 Konstantinopolitanisches Euchologion aus dem Jahr 1522 (Dmitrievskij, *op. cit.*, S. 743 f.).

90 Vgl. Anm. 17.

91 Zwischen den akrobatischen Heiltänzern mit ihrem Tranceschlaf, in dem sie die von den *rusaliile* in der Pfingstwoche verursachten »Krankheiten« auf sich nehmen, und den von der »Krankheit« befallenen Frauen entsteht so etwas wie eine »ritual blood relationship«, und sie benennen einander »Bruder« und »Schwester« (G. Kligman, *Căluș. Symbolic transformation in Romanian ritual*. With a Foreword by Mircea Eliade, Chicago/London 1981, S. 74 mit Nachweisen). Die Blutsbrüderschaften werden in Rumänien in der »Reinen Woche«, der ersten Quadragesima-Woche bis zum Sonntag »der Hl. Theodore« geschlossen, ihr Schutzpatron ist der Hl. Theodor, das »große Pferd« (O. Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, S. 68). Sein zentaurenhaftes Gefolge wird die *santoaderi* genannt. Zu den Zusammenhängen zwischen den Pferdemarkierungen (*călușarii* von cal, dem Pferd), dem Heiltanz, den schädlichen Feen der *rusaliile*, dem Hl. Theodor und der Rusalien-Woche (bzw. den *psychosabbata*) vgl. Kap. 2 des vorliegenden Bandes.

Angewiesenheit aufeinander dient⁹². 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 Fixierung⁹³. 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) geweiht⁹⁴. Die »Kreuzbrüder« (σταυραδέρυια) sind nicht nur bis in den Tod aufeinander eingeschworen, sondern müssen auch die Aussteuer für die Schwestern der Verbrüdeten aufbringen und für ihre Verheiratung sorgen⁹⁵. Manche literarische Quellen berichten auch von einer Art »russischem Roulett«, wobei eine geladene Pistole auf glühenden Kohlen solange in der Runde gedreht wird, bis sie losgeht und einen der »Brüder« in der Runde trifft⁹⁶. Hier ist es nur mehr die Todesgefahr, die Prüfung in der Grenzsituation, die die Gruppe zusammenschweißt, die »Initiationshandlung«, die in den Primitivformen der Blutmischung durch mehrtägige Abwesenheit der »Brüder« aus dem Dorf durchaus

92 Solche Massenverbrüderungen waren weit verbreitet. Vgl. G. Vlachogiannis, *Αρχαίον στρατηγού Μακρουγιάννη*, Bd. 2, Athen 1907, S. 141. In Patras z. B. haben sich 1863 150 Personen aus verschiedenen Gesellschaftsgruppen verbrüdet (K. N. Triantaphyllou, *Ιστορικών λεξικών των Πατρών*, Patras 1959, S. 45).

93 Mantzouneas, *op. cit.*, S.8.

94 Lappas, *op. cit.*, S. 357 f.

95 *Ibid.* Vielfach dient auch ein einzelnes kleines Mädchen als »σταυραδελφή« bei der Zeremonie in der Kirche (N. A. Bees, »Δημιώδη άσματα Φιγαλίας μεθ' ερμηνευμάτων«, *Δελτίον της Ιστορίας και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 6, 1903, S. 225f.).

96 Das Motiv wird von Christos Christovasilis in seiner epirotischen Dorferzählung »Wen der Tod erwischt« verwendet (»Κι όποιον εύρη ο θάνατος«, Nachweise bei Kyriakidis, *op. cit.*, vgl. auch K. F. Skokou, *Το Ελληνικόν Διήγημα*. Athen 1920, S. 205). Dieses gefährliche Spiel hatte den Namen »Οποιον πάρει ο Χάρος« und wird auch in dem dramatischen Idyll »Unter der Weide« (»Στην ιτιά από κάτω«, aufgeführt 1895) von D. Kambourglous thematisiert (G. Sideris, *Ιστορία του νέου ελληνικού θεάτρου*, Athen 1991 [1950], S. 156; vgl. auch Lappas, *op. cit.*). Unter dem Titel »θανατική βλαμιά« ist es auch in einer anderen Erzählung von Christovasilis anzutreffen (»Ο κουβαράς του Χρηστοβασίλη«, *Νέα Εστία* 70, 1961, S. 1140). Die literarische Verwendung und Darstellung der αδελφοποιία in der neugriechischen Literatur stellt noch ein Forschungsdesideratum dar. Sie ist z. B. auch behandelt in der Erzählung »Χρήστος Μηλιώνης« von Alexandros Papadiamantis (1851–1911). Es ist dies seine erste provinzialistische sittenschildernde Erzählung um den bekannten Waffenführer, die 1885 erschien und stark von Volksliedmotiven beeinflusst ist (vgl. P. Mastrodimitris, *Εισαγωγή στη νεοελληνική φιλολογία*, Athen 1990, S. 155). Zu dem Motiv der Wahlverbrüderung in dieser Erzählung vgl. auch A. Christophilopoulos, »Βυζαντινόν και μεταβυζαντινόν δίκαιον εις τα διηγήματα του Αλεξάνδρου Παπαδιαμάντη«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 26 (1956), bes. S. 332. Eine weitere Erzählung vom Landleben im gebirgigen Rumelien beinhaltet dasselbe Motiv: »Αδελφοποιητοί του Παγρασσού« von D. D. Tsitsipis, Athen 1953; dort wird eine solche Verbrüderung von 13 Burschen in der Kirche unter Anwesenheit einer »Kreuzschwester« im Dorf Dadi bei Amphiklia 1848 geschildert (*op. cit.*, S. 63). Dasselbe Motiv findet sich auch schon in den italienischen Gedichten des griechischen Nationaldichters Dionysios Solomos, »La Fratellanza«, aber als Wandermotiv auch in anderen Poemen (dazu E. Tsantsanoglou, »Οι αδελφοποιητοί – ένα μετακινούμενο σολωμικό θέμα«, *Αφιέρωμα στον καθ. Αίνο Πολίτη*, Thessaloniki 1978, S. 145–151).

vorgegeben ist⁹⁷. Hier ist auch der Übergang zum burschenbündischen Bandenwesen, zu den türkenzeitlichen Untergrundorganisationen der Klephten und Armatolen, aber auch zum urbanen Halbstarckenwesen, *outsider*-Organisationen mit eigenem Kleidungscode und normiertem Habitus wie Hippies und Punks, oder mit politisch »revolutionärer« Tönung als »Anarchisten«, die die rezente Stadtgeschichte von Athen mit prägen, durchaus gegeben⁹⁸.

Die literarischen und volkskulturellen Zeugnisse reichen bis ins kappadokische Akritenlied zurück, wo der christliche Andronikos mit dem mohammedanischen Sygropoulos durch *αδελφοσύνη* (*συντεκνιότη*) verbunden ist⁹⁹. In Spätbyzanz (Nik. Choniates) sind solche Verbindungen auch zwischen Griechen und Lateinern bekannt¹⁰⁰, später zwischen Griechen, Albanern und Türken¹⁰¹. Im anonymen kretischen »Lied auf die Fremde« im 15. Jh. stoßen wir gleich zweimal auf einen *αδελφοποιτός*¹⁰², derselbe Terminus ist auch in der volkstümlichen »Διήγησις παιδιόφραστος« anzutreffen¹⁰³, in ironischer Verkehrung als getarnte Liebesbeziehung in dem vom Stil des Stephanos

97 Vgl. A. M. Georgopadakos, »Η αδελφοποιία εις την Μανην«, *Laographia* 13 (1950/51) S. 28–32.

98 Papamichail-Koutroumba, *op. cit.*, S. 39 ff. nimmt auch Übergänge zu exklusiv mädchen-»bündischen« Gruppierungen an, wie sie in den griechischen Frühlingsbräuchen auftreten, speziell bei den mantischen Hochzeitsorakeln am Samstag der Hl. Theodore (vgl. Kap. 2), in den stark ritualisierten Lazarusumzügen (wo die Mädchengruppe temporär von der Dorfgruppe abgesondert lebt, vgl. Kap. 4), Palmsonntags-, Karwochen-, Mai- und Mittsomerbräuchen, in denen die »Thiasos«-Mitglieder einander manchmal als »Schwestern«, in einem nordthessalischen Beleg sogar als »Kreuzschwestern« bezeichnen. Dies dürfte jedoch in den semantischen Bereich der Freundschaftsbezeichnung fallen (oder auch in Beziehung zu den »Lazarusschwestern« stehen) und keinen ursprünglichen Zusammenhang mit archetypischen Initiationsriten markieren (vgl. meine ausführliche Besprechung in *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* XLVIII/97, 1994, S. 507–511).

99 Im Lied »Die neun Söhne des Andronikos und Sygropoulos« (*Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*. Ausgabe Akademie Athen, 1. Bd., Athen 1962, S. 69 Vers 21–22).

100 Vgl. Anm. 44.

101 Maurer, *op. cit.*, Bd. 2, S. 437 ff.

102 Allerdings bloß im Sinne des »Busenfreunds« (Vers 36 und 289 der Athener Handschrift, herausgegeben von I. Kalitsounakis, *Η εζ Αθηναϊκού κώδικος παραλλαγή του »Περί ξεντείας« ποιήματος*, Athen 1930). Dasselbe gilt auch für das der spätbyzantinischen Volksliteratur angehörende »Vogelbuch« (vgl. G. Zoras, *Ο Ποικιλόλογος (κατά νέαν παραλλαγήν)*, Athen 1956, VII 369).

103 »Διήγησις παιδιόφραστος των τετραπόδων ζώων«, als »Vierfüßlergeschichte« bekannt, ist im 14. Jh. (1364) verfaßt und in einer ganzen Reihe von Handschriften überliefert (vgl. jetzt die kritische Ausgabe von Vasiliki Tsiouni, *Παιδιόφραστος διήγησις των ζώων των τετραπόδων. Critical edition*, München 1972 [Miscellanea Byzantina Monacensia 15]; unser Vers über den Hund: »ο κών ο παγκάκιστος ο αδελφοποιτός σου« Vers 433 in der Ausgabe von G. Wagner, *Carmina graecii medii aevi*, Leipzig 1874 [Athen 1961], S. 141–178). Zur eventuellen kretischen Herkunft des Gedichts St. Xanthoudidis, »Διορθώσεις και ερμηνείαι εις »Διήγησιν παιδιόφραστον των τετραπόδων ζώων«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 5 (1926) bes. S. 350f. Der Terminus kommt auch mehrfach in der volkstümlichen Geschichte über den Bau der Hagia Sophia vor (»Διήγησις κατά πολλά ωραία περί της Αγίας Σοφίας, ποίος την έκτισε και πόσες κολώνες έχει και πόσος έξοδος έγινε« Ausgabe N. Banescu, »Un récit en grec vulgaire de la construction de Sainte-Sophie«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 3, 1926, S. 144–160, bes. S. 149/22, 151/26, 159/5).

Sachlikis beeinflussten »Επαινος των γυναικών« vom Anfang des 16. Jh.s¹⁰⁴. Im kretischen Ritterroman des »Erotokritos« ist zwar nur von »αδέρφι« die Rede¹⁰⁵, doch ist der αδερφοχτός als Freundesbezeichnung (für Freunde, die zusammen ein Liebesabenteuer bestanden haben) in einem Kretischen Komödienfragment des 17. Jh.s nachgewiesen¹⁰⁶. Für die Verbreitung des Brauches spricht auch die Anführung im Sprichwort (dem Sinne nach, daß der Wahlbruder besser als der Bruder ist, daß Freundschaft über Verwandtschaft geht)¹⁰⁷ und im Volkslied¹⁰⁸, speziell im Klephtenlied¹⁰⁹, von Zentralgriechenland bis

104 »ἄλλη δι' ἀδελφοποιητόν / ἔχει τον ἀγαπητικόν« Vers 1201 der Ausgabe Krumbacher, *Weiberspiegel*, *op. cit.*, vgl. auch Anm. 39.

105 In den Gesprächen zwischen Erotokritos und seinem Freund Polydoros (A 165, 237, 251, 349, 1139, 1233 usw. nach der neuen kritischen Ausgabe von St. Alexiou, *Βιτσέντσος Κορνάρου, Ερωτόκριτος*. Κριτική έκδοση, Athen 1980). Dasselbe gilt für die Vertrautenbeziehungen in den Dramenwerken des Kretischen Theaters. In der Tragödie »Erophile« wird nur αδερφός, αδερφάκι für die zusammen aufgewachsenen Panaretos und Karporphoros verwendet (A 36, 81, 135 usw. nach der neuen Ausgabe von St. Alexiou/M. Aposkiti, *Ερωφίλη, τραγωδία Γεωργίου Χορτάτσι*, Athen 1988). Im Sinne der Freundschaft in ähnlicher Situation auch in den Hirtenspielen »Panoria« (E. Kriaras, *Γεωργίου Χορτάτσι, Πανώρια*. Kritische Edition Thessaloniki 1975, 3. Akt Vers 287) und »Πιστικός βοσκός« (P. Joannou, *Ο Πιστικός Βοσκός. Der treue Schäfer. Der Pastor Fido des G. B. Guarini von einem Anonymus im 17. Jahrhundert in kretische Mundart übersetzt*, Berlin 1962, 5. Akt Vers 1 und 109). Diese Bedeutungsschattierung, Bruder als Busenfreund, ist schon im »Chronikon« von Machairas zu finden (Dawkins, *op. cit.*, S. 22 Zeile 11) sowie auch in einer Patriarchatsgeschichte vom Ende des 16. Jh.s (Πατριαρχική Κωνσταντινουπόλεως ιστορία από >αυνδ< έως του >αφορι< έτους Χριστού, Ausgabe I. Bekkerus, *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos*, Bonn 1849, S. 166 Zeile 8).

106 Vgl. Manusakas/Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 203 (Distichon 4). Der Ausdruck kommt nur in unveröffentlichten kretischen Märchenvarianten (1, 2–4, 26) vor (*op. cit.* S. 91). Vgl. auch Anm. 53.

107 Nik. Politis, *Παροιμίες*, Bd. 1, Athen 1899 [1965], S. 305 ff. mit Zusammenstellung gleichbedeutender Sprichwörter von allen europäischen Völkern. Zum kretischen Sprichwort »καλύτεροι οι αδερφοί της εκκλησίας, παρά οι αδερφοί της κοιλίας« (schon bei D. H. Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen*, Mannheim 1844, S. 228) vgl. noch in der Folge. Dasselbe aus Arachova: »κάλιου βλάμ' παρ' αδιρφό« (*Ιστορικών Λεξικών* der Akademie Athen, Bd. 3, S. 541); ähnlich auch in Mani (dazu noch in der Folge).

108 Die Verfolgung des Motivs im griechischen Volkslied bedarf noch ausführlicherer Untersuchung. Vgl. einige Beispiele: Thessalien »μας πρόδωσαν οι φίλοι μας οι αδελφοποιτοι μας« (A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, S. 87 Nr. 109, Vers 2, siehe auch S. 198 Nr. 268 Vers 7). Weitere Beispiele bei N. Bees (Veis), »Δημώδη ἄσματα Φιγαλείας«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1903, S. 221 Vers 10 und S. 223.

109 Interessanterweise ist der Ausdruck *αδελφοποιτός* im Klephtenlied fast durchwegs durch *αδερφός* ersetzt, obwohl die Einrichtung der »Wahlverbrüderung« weitverbreiteter Brauch gewesen ist (vgl. dazu vor allem A. Politis, *Κλέφτικα*, Athen 1983). Dazu noch in der Folge. Eine ähnliche Funktion der Solidaritätsfestigung und der absoluten Vertrauensgrundlage hat die Patenschaft (*χομπαραία*) zwischen Vertretern der Klephtengruppen (manchmal auch im Übergang zu reinen Räuberbanden) und der Bevölkerung. Dazu G. D. Kontogiorgis, *Η Ελλαδική Λαϊκή Ιδεολογία*, Athen 1979, S. 125–165, G. Koliopoulos, *Ληστές*, Athen 1979, S. 193–257, St. Damianakos, *Παράδοση Ανταρσίας και Λαϊκός Πολιτισμός*, Athen 1987, S. 71–107. Dieses Verhältnis findet auch seinen Ausdruck im Klephtenlied (z. B. P. Aravantinos, *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπειρου*, Athen 1880, Nr. 91, 93, 94, 103 und S. Zampelios, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, Kerkyra 1852, Nr. 93). Aber dieses Verhältnis zwischen Gruppenverbrüderung und sprachlichem Ausdruck im Klephtenlied bedarf noch eingehenderer Untersuchung.

Kreta¹¹⁰. In einer Sagenvariante vom Menschenopfer beim Brückenbau, im griechischen Volkslied gewöhnlich als »Ballade von der Arta-Brücke«¹¹¹, ist es nicht wie üblich die Frau des »Πρωτομάστορας«, die in den Brückenpfeiler eingemauert wird, sondern die σταυροαδελφή (»Kreuzschwester«)¹¹² der Maurergilde, in der alle untereinander »verbrüdet« sind¹¹³. Neben dem Klephtenwesen scheint die »Wahlverbrüderung« auch im Zunft- und Gildenwesen eine wesentliche Rolle gespielt zu haben¹¹⁴. Pouqueville beobachtet solche »Massenverbrüderungen« zu militärischen Zwecken beim Waffenführer Markos Botsaris¹¹⁵, Pashley dasselbe im gebirgigen Westkreta im Jahre 1821, dem Ausbruchsjahr des griechischen Befreiungskampfes¹¹⁶. Vor allem der Sprichwortgebrauch reicht noch bis in die unmittelbare Gegenwart¹¹⁷.

Volkskundliche Beschreibungen sowohl der Blutmischung wie auch des Kirchenrituals liegen aus fast allen griechischen Landschaften vor und haben eine Fülle von Details aufgebracht, die noch monographisch und vergleichend zu verarbeiten wären¹¹⁸. Die Intensität der Brauchübung in der Türkenzeit, zwischen Gläubigenwunsch als seelischer und gesellschaftlicher Stütze und Ermutigungsritus mit kollektivem Opferschwur für die

-
- 110 In Kreta der Türkenzeit (1669–1913) entsprechen die »Häinides« den Klephten und Armatolen in Festgriechenland (dazu Nik. Stavrinidis, *Ο καπετάν Μιγάλης Κόρακας και οι συμπολεμιστές του*, Bd. 1, Heraklion 1971, S. 21 ff.). Aus Kreta stammt auch der sprichwortartige Vers »Βόηθα μου, σκύλ' αδελφοχτέ, κι ο Τουρκος θα με φάει« (schon bei Amantos, »Επιτίμιον«, *op. cit.*, S. 283).
- 111 G. A. Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976 (mit 333 griechischen Varianten und südosteuropäischer Komparation).
- 112 Als solche sollte sie eigentlich von den Bauleuten geschützt werden. Es liegt hier also eine Tabu-Brechung zur Erreichung eines höheren Zieles (Brückenbau) vor.
- 113 »Το γερύρι του Φαναριού« (aus Andritsaina in der westlichen Peloponnes), aufgenommen von N. Bees 1903, veröffentlicht bei Nik. Politis, *Παραδόσεις*. Bd. 1, Athen 1904, S. 269 Nr. 482, Kommentar zur Bedeutung der »Kreuzschwester« und der »Wahlverbrüderung« Bd. 2, Athen 1904, S. 1113.
- 114 Dieser Aspekt ist bisher noch kaum untersucht worden. Zum griechischen Zunft-Wesen vgl. E. Vourazeli-Marinakou, *Αι εν Θράκη συντεχνία των Ελλήνων κατά την Τουρκοκρατίαν*, Athen 1950, K. Papanthasaki-Moutsopoulou, *Συντεχνίες και επαγγέλματα στη Θράκη, 1685–1920*, Athen 1985, G. Papageorgiou, *Οι συντεχνίες στα Γιάννενα κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα*, Diss. Ioannina 1982, D. Papazisis, »Ιονάφια – Ρουφέτια. Τα επαγγελματικά σωματεία της τουρκοκρατίας«, *Ηπειρωτική Εστία* 329–331 (1979) S. 828–841. Neuere Literatur bei Loukatos, *op. cit.*, S. 197 f. und M. G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση*, Athen 1984, S. 93 ff. und 155 ff. (mit Literaturzusammenstellung).
- 115 F. Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce*, vol. 4, Paris 1824, S. 205. Vgl. auch den Inhalt eines Briefes von Kolettis an den Waffenführer Gouras vom 7. 1. 1825 (G. Vlachogiannis, *Αρχείον του στρατηγού Ι. Μακρυγιάννη*. Bd. 2, Athen 1907, S. 141 Anm. 1).
- 116 R. Pashley, *Travels in Crete*, vol. II, London 1837, S. 248.
- 117 Detorakis, *op. cit.*, wie Anm. 51, S. 144. Zur ganzen Frage vgl. auch K. Romaios, »Αδελφοποιήσις. Ερμηνεύει της διπλής καταγωγής του εθίμου«, *Λαβύρινθος* 2 (Athen 1976) S. 57–65.
- 118 Bisherige Materialzusammenstellung nur bei Kyriakidis, *op. cit.* und Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 292 f. Einen Ansatz zu monographischer Aufarbeitung bietet Papamichail-Koutroumba, *op. cit.*, deren Quellenzusammenstellung aber trotz der Aufzählung vieler unveröffentlichter Angaben lückenhaft ist.

Kampfverbände der unzähligen Erhebungen und Aufstände¹¹⁹, läßt kaum ethnospezifische Präferenzen im Südosteuropa des Halbmonds erkennen, vor allem da auch ethnische Begrenzungen weder für die Guerillatruppen und ihre »Massenverbrüderungen« noch für die »private« Wahlbruderschaft zwischen zwei Einzelpersonlichkeiten ausschlaggebend gewesen zu sein scheint¹²⁰.

Nachrichten besitzen wir aus Festgriechenland¹²¹, der Peloponnes¹²² (besonders Mani)¹²³,

119 Dazu einige Angaben aus dem unveröffentlichten Material bei Papamichail-Koutroumba. Die Strukturierung der Kampfverbände erfolgte durch zweifache Reproduktion der Wahlbruderschaft (Blutmischung und Kirchensegnung); derart werden auch Interessensdifferenzen um Grund und Viehbestand beigelegt (Handschrift des Laographischen Archivs der Akademie Athen, Hs 2293, S. 25 ff. Akarnanien). Ziel dieser Geheimgruppierungen war vor 1821 die Erhebung gegen das türkische Joch (Agia Anna, Euböa, Hs 1355, S. 95 von G. A. Megas). Auf Kythera verbrüdete man sich, bevor man als Freiwilliger in die Kampfhandlungen der Revolution auf dem Festland eintrat (Hs 2327, S. 21 von I. Kassimatis). Gruppenschutz und kollektive Solidarität waren auch die Motivation der Ausübung der Wahlbruderschaft bei den Klephten der Türkenzeit, aber auch ein Schutzmechanismus vor gegenseitigen Übergriffen zwischen den Guerilla-Gruppen (Nordepirus, Hs 1665A, S. 64, Dim. Oikonomidis, Lakonien auf der Peloponnes, Hs 446, S. 42 K. Nestoridis). Wahlbrüder helfen einander im Kampfeinsatz (Zagori-Dörfer in Epirus 1874, Hs 303, S. 9 von P. Ailianos), aber auch bei der Hochzeit (Kreis Olympia, Peloponnes, Hs 2418, S. 132 Anast. Kopana). »Kreuzbrüder« sind auch Trostspender im Unglück (*ibid.*), zuverlässiger als wirkliche Brüder (Hs 486, S. 151). Unter den Bergviehzüchtern von Kreta beugt die Wahlbruderschaft dem institutionalisierten Schafdiebstahl vor (Hs 1381, S. 37 Maria Lioudaki für die Hochebene von Lasithi in Ostkreta). Weitere Beispiele bei Papamichail-Koutroumba, *op. cit.*, S. 17 ff.

120 Von solchen Not-Wahlbruderschaften zwischen griechischen Sarakatsanen, Bulgaren und Pindus-Vlachen berichtet eine thrakische Quelle (E. Philippidou, »Η αδελφοποιία στους Σαρακατσάνους της Θράκης«, *Πρακτικά του Δ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1983, S. 275–278, bes. S. 278).

121 Über Arachova in der Handschrift der Laographischen Archivs der Akademie Athen Nr. 1153b, S. 38 (M. Ioannidou). Und weiters: Xirovouno in Akarnanien (Hs 2293, S. 25–27 von G. Papatrechas), Ätolien (Hs 916, S. 63 von Dim. Loukopoulos), Arachova (Hs 1153b, S. 38 von Maria Ioannidou), Inachorion auf Kreta (Hs 1161b, S. 107 von ders.), Assos bei Preveza (Hs 2739, S. 13, G. Koliou), Vonitsa am Ambrakischen Golf (Hs 2006, S. 15 f. von Dim. Papathanasiou).

122 Aus dem Raum Pyliä (Hs 1378c, S. 12, und Hs 1159a, S. 59, beide von G. Tarsouli), Lakonien 1895 (Hs 446, S. 42 von K. Nestoridis), Kreis Olympia (Hs 2418, S. 132 von Anast. Kopana), Mesochori im Raum Pyliä (Hs 1378c, G. Tarsouli), Kalavryta (Hs 1096, S. 722 f. I. Kakridis).

123 Georgopapadakos, *op. cit.*, vgl. auch Nik. Phrangineas, »Η αδελφοποιία εις την Μάνην«, *Λαογραφία* VII (1970) H. 37, S. 16–18.

Euböa¹²⁴, aus Thessalien¹²⁵, Epirus¹²⁶ und Makedonien¹²⁷, Thrakien¹²⁸, aber auch von den Ionischen Inseln¹²⁹, von der Insel Andros¹³⁰ sowie anderen Ägäisinseln¹³¹, in Ost-Kreta¹³², bei Flüchtlingen aus Ostthrakien und Kleinasien¹³³. Gezielte Recherchen im unveröffentlichten Handschriftenmaterial der Volkskundlichen Archive könnte dieses Material nicht nur vervielfachen, sondern wahrscheinlich auch die wenigen weißen Leerstellen der geographischen Verbreitungskarte füllen¹³⁴. Doch eine solche monographische Darstellung steht noch aus. Als Beispiel der Nachrichtenqualität dieser Quellenkategorie sei aus einer solchen volkskundlichen Sammelhandschrift referiert, die sich auf den Raum Preveza am Ambrakischen Golf in Westgriechenland bezieht¹³⁵. Dort werden die *vlamides* und *motrimes* (nach der albanischen Terminologie) sinngemäß beim »Liebesfest« (Αγάπη) am Ostersonntag in der Kirche »verbrüdert« 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 verliert den Segenswunsch und psalmodiert dreimal das »Christ ist erstanden«. Er faßt sie an den Händen

124 Aus dem Dorf Agia Anna (Hs 1355, S.94 von Georgios Megas).

125 Aus Larisa (Hs 804, S. 19 ff. K. Giannakopoulos 1900), Gerania im Bezirk Elasson (Hs 1966, S. 15 f. von Vas. Vaiopoulos), Lykoudi ebd. (Hs 1975, S. 12 von Athan. Papanikolaou), Magoula ebd. (Hs 1980, S. 4, G. Phakas), Kryovrysi ebd. (Hs 1971, S. 8, L. Tselios), Amouri ebd. (Hs 1974, S. 62 Dim. Papadoulis), Pythion ebd. (Hs 1977, S. 3 f. E. Papaphilippou). Vgl. auch A. K. Hatzigakis, *Παράδοσεις τ' Ασπροποτάμιου*, Trikala 1948, S. 20 f. und Hs 669, S. 60 (Nik. Minski) für Thessalien im Jahr 1915.

126 Aus dem Dorf Lozetsi (Hs 1432, S. 208 M. Ioannidou), über die Zagori-Dörfer I. Lambridis, *Ζαγοριανά*, Athen 1870, S. 175 (weitere Hs 2036, S. 25, I. Tsalikis; für das Jahr 1874 Hs 303, S. 9 P. Ailianos). Siehe auch die Dörfer Mikra Gotista (Hs 2030, S. 14 f. von G. Kontostergiou), Samoniva im Souli-Gebiet (Hs 2277a, S. 191 Dim. Oikonomidis), Lakka ebd. (Hs 1962, S. 5 Pav. Avgerinou), Chouliarades bei Ioannina (Hs 2302, S. 316, D. Oikonomidis), Chrysovitza bei Metsovo (Hs 2037, S. 14 f. D. Drougas), für Epirus allgemein (Hs 496, S. 32 Chr. Christovasilis 1910).

127 Vgl. Michailidis-Nouaros, *op. cit.*, S. 293 mit Quellennachweisen. Für Chalkidike speziell Hs 321g, S. 413 (A. Papadopoulos), für Arnaia Hs 650 (des Historischen Lexikons der Akad. Athen, S. 104, M. Papathanasiou).

128 Philippidou, *op. cit.* In Ainos im Evros-Delta 1882 (Hs 897a, S. 91 Sym. Manassidis) und 1905 (Hs 486, S. 151 Samidou).

129 Für Kythera Hs 2327, S. 21 (I. Kassimatis).

130 Vgl. Anm. 74.

131 Ikaria (Hs 2272, S. 47, Ch. Spanou), Amorgos (Hs 2764, S. 385, St. Imellos).

132 Hs 1105, S. 133 f. (M. Lioudaki), speziell für Viannos Hs 749, S. 18 (G. Loulakis), Inachorion Hs 1161d, S. 31 f. (M. Lioudaki), die Hochebene von Lasithi Hs 1381, S. 37 (dies.).

133 D. Petropoulos in *Αρχαίων του Θρακιού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσούρου* VIII (1941/42) S. 171. Für Imera im georgischen Kaukasus, Flüchtlingssiedling Thermopigi im Raum Serres Hs 2061, S. 7 (P. Stathopoulou).

134 Vgl. die provisorische Verbreitungskarte bei Papamichail-Koutroumba, *op. cit.*, S. 183 (die hauptsächlich auf unveröffentlichtem Material beruht), wo eigentlich nur die nordöstliche Peloponnes, Heptanesos, einige Ägäis-Inseln wie Samos, Chios usw. sowie der Bereich von Ostmakedonien und Westthrakien offenbleibt. Dies dürfte jedoch keine geographische Signifikanz zur tatsächlichen Brauchverbreitung markieren, sondern dem Zufall der stichprobenartigen Materialerstellung anheimzustellen sein.

135 Hs 2876, S. 23. Referiert bei Spyridakis, *op. cit.*, S. 187 f.

wie das Brautpaar an den Brautkronen und führt sie rund herum von rechts nach links und psalmodiert das »*Ἡσάτα χόρευε* ... «¹³⁶. Davon ist in den »Euchologien« nichts zu finden. Hier wird also getreu das kirchliche Trauungszeremoniell für den Verbrüderungsritus eingesetzt. »Statt des Ringes wechseln 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«¹³⁷. 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 *σταυραδελφή* (»Kreuzschwester«) bezeichnet, die Verbrüdereten müssen für ihre Aussteuer sorgen und sie verheiraten¹³⁸. - 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 beizustehen¹³⁹.

Papamichail-Koutroumba sieht in ihrer Monographie zum Gebrauch des Kreuzes im volkstümlichen Familienrecht folgende Gliederung der Morphologie der Wahlbrüderschaftszeremonie vor¹⁴⁰: 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 Handwurzel¹⁴¹ gemacht, in den kleinen Finger mit Aussaugen des Blutes¹⁴², in

136 Spyridakis, *op. cit.*, S. 187f. Zusammengefaßt auch bei A. Rousounidis, »*Το αυγό στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο*«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XIII–XVI/1* (Nicosia 1984–87), S. 541–598, bes. S. 567.

137 *Op. cit.* Ü. d. A.

138 Politis, *op. cit.*, S. 1113, Lappas, *op. cit.* In Inachorion auf Kreta gilt sie als Vertreterin der Mutter Gottes, die der Bundschließung persönlich beiwohnt (Hs 1161b, S. 107, 121). Das Mädchen muß Maria heißen (Hs 1105, S. 134f.).

139 A. Ch. Mammopoulos, *Ἡπειρος. Λαογραφικά – Ηθολογικά – Εθνογραφικά*, Bd. 1–2, Athen 1964, S. 102.

140 *Op. cit.*, S. 19 ff. Diese Gliederung stützt sich fast ausschließlich auf das unveröffentlichte Material des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde an der Akademie Athen, aus dem ausgedehnte Auszüge veröffentlicht werden.

141 Hatzigakis, *op. cit.*, S. 21.

142 Ostkreta (Hs 1105, S. 34).

die (rechte)¹⁴³ Hand¹⁴⁴; das Bluttrinken erfolgt auch aus einer Schüssel und wird von Waffentausch begleitet¹⁴⁵. Komplexer ist der kirchliche Eid, mit oder ohne Beisein des Priesters. Im ersten Falle wird 1. die Benediktion gesprochen und aus dem Evangelium gelesen¹⁴⁶, das geküßt wird, worauf der Treueschwur erfolgt, oder 2. die Teilnehmenden werden mit dem Hl. Gürtel gegürtet¹⁴⁷, oder auch einem gewöhnlichen, mit einem Strick, Band usw., wobei der Taufseggen gesprochen¹⁴⁸ oder dreimal rund um die Kirche gegangen wird¹⁴⁹, ein Teil der Trauungsmesse zum Vortrag kommt¹⁵⁰, oder auch der Hesperinos des österlichen *Agape*-Festes usw., oder 3. sie scharen sich im Kreis um den Priester, um der Benediktion zu lauschen¹⁵¹, oder werden 4. mit dem Petrachelion des Geistlichen bedeckt¹⁵², 5. der Schwur wird mit der Hand auf dem Evangelienbuch geleistet¹⁵³, 6. auch vor der Panagia-Ikone¹⁵⁴, wobei manchmal auch die Blutmischung stattfinden kann. Den Kombinationsmöglichkeiten scheint in der *ars combinatoria*, der »Poesie« dieser Zeremonie, kaum Grenzen gesetzt zu sein. Im Falle des Kirchgangs ohne Priester wird der Eid vor einer Heiligenikone geleistet¹⁵⁵, manchmal in voller Bewaffnung¹⁵⁶. Zu den Schwundstufen gehören der bloße Kleider- und Waffentausch, Händedruck, kreuzweises Küssen¹⁵⁷ usw.¹⁵⁸.

Dieses komplexe und in seiner Strukturierung variable kirchliche Zeremonie scheint an die südosteuropäische Orthodoxie gebunden zu sein und kennt innerhalb dieser keine Grenzen. Bei den griechischen Sarakatsanen im Evros-Delta und an den Süabhängen des Rhodopengebirges ist die Erinnerung an die Wahlbruderschaft noch lebendig als türkenzeitliche Notgemeinschaft zwischen den Hürdenbesitzern (*tselingas*) und den Klephten¹⁵⁹.

143 Kaukasus (Hs 2061, S. 7).

144 Euböa (Hs 1355, S. 94).

145 Christovasilis, *op. cit.*

146 Zagoria, Kalavryta in der Nordpeloponnes, unter Hirten auf der Lasithi-Hochebene in Ostkreta.

147 Am Berg Athos auch vom Priester bekreuzigt und gesegnet. Zu der Idee des Gürtens vgl. die Monographie von L. Kretzenbacher, *Kettenkirchen in Bayern und Österreich. Vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der »cinctura« an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden*, München 1973. Solche rituelle Gürtungen sind auch in den Zagori-Dörfern in Epirus nachgewiesen; in Pyliä in der Südpeloponnes werden dazu die Zwölf Evangelien verlesen und die fünfte Ode der Gründonnerstagsmesse psalmodiert.

148 In Ostkreta (Hs 1105, S. 134 f.) als Symbolakt der geistigen Verwandtschaft.

149 Konitsa in Epirus (Hs 1908a, S. 19 Dim. Oikonomidis).

150 Vonitsa am Ambrakischen Golf (Hs 2006, S. 15 f.).

151 Hatzigakis, *op. cit.*, S. 20 f.

152 Chrysovitza bei Metsovo (Hs 2037, S. 14 f.).

153 Epirus (Hs 2030, S. 14 f. und Hs 2302, S. 316).

154 Magoula im Bezirk Elasson (Hs 1980, S. 4).

155 Arachova (Hs 1153b, S. 38).

156 Ostkreta (Hs 1105, S. 134).

157 Zum *aspasmos* vgl. Kap. 19 des vorliegenden Bandes.

158 Vgl. Papamiachil-Koutroumba, *op. cit.*, S. 31 ff.

159 Philippidou, *op. cit.*, S. 276.

Nach den Beschreibungen bejahrten Hürdenbesitzer wurde die Zeremonie im Rila-Kloster (Αη-Γιάννης ο Αρλιώτης) in feierlicher Form gehalten; dahin kamen auch Serben, Bulgaren und Aromunen, und hier kam es auch zu Wahlbruderschaften zwischen den orthodoxen Balkanvölkern: »Fremde waren sie und sind eine Verwandtschaft (σόνι) geworden, ein Blut, mit dem Segen des Priesters und den geheiligten Zeichen«¹⁶⁰. An diese Zeremonie im Rila-Kloster (um 1910) erinnert sich noch der Hürdenführer Nikas Pistolas: 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 Petrachelion gebeugt und sich kreuzweise, wie eine Kette, an den Schultern gehalten. Der Priester habe mit leiser Stimme die Segenwünsche 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«¹⁶¹.

Besonderes Interesse verdienen zwei spezifische griechische Brauchlandschaften, wegen ihrer potentiellen sozialen Reliktstruktur, wo die weiterreichenden gesellschaftlichen Funktionen dieser »geistigen« Bindung, aber auch ihre Degenerierung, in den Brauchaufzeichnungen noch ablesbar sind: Mani und Kreta. Für Mani hat der englische Reiseschriftsteller und Griechenlandkenner Patrick L. Fermore die Tatsache hervorgehoben, daß die *αδελφοποιία* hier in der Funktion der *ψυχαδελφοσύνη* aufträte¹⁶², einer Institution, die zur Beendigung der Kette von Mordanschlägen zwischen zwei Sippen durch die Generationen hindurch im *jus talionis* führt, der bekannten maniatischen Blutrache/*vendetta*: durch Vermittlung außenstehender Personen stellt sich der letzte »Mörder« der Familie des Opfers und wird in einer eigenen Zeremonie von der Mutter

160 Philippidou, *op. cit.*, S. 277.

161 *Op. cit.*, S. 277f.

162 P. L. Fermore, *Mani. Travels in the Southern Peloponnese*, London 1958 (in der deutschen Ausgabe München 1960, S. 122).

des Getöteten »an Sohnes statt« angenommen¹⁶³. Wie allein schon dem festgelegten Ritual zu entnehmen ist, das den Besuch der gesamten Sippe des letzten »Mörders« bei der Familie des Opfers vorsieht, mit Niederknien, Handkuß und festgelegter Aufstellung, die Mutter des Opfers bedeckt den »Mörder« mit ihrem Kleid, der Vater küßt ihn auf die Stirn (in einem Fall wird der »Bußgang« ins Nachbardorf auf den Ellenbogen rutschend durchgeführt¹⁶⁴), liegt hier eine Verwechslung der beiden Bräuche vor¹⁶⁵. Fernore hat die entsprechenden Angaben aus dem Artikel von A. M. Georgopapadakos entnommen, der die gesellschaftlichen Konsequenzen der *αδελφοποιΐα* allerdings diametral gegensätzlich einschätzt: denn die neue Verwandtschaftsverpflichtung zwischen zwei Clans (*φραμίλιες, σόϊα*) führt nicht wie die *ψυχραδελφοσύνη* zur Beendigung der Blutfehde (in einer Situation, wo sie für die Gesamtheit untragbar und gefährdend geworden ist), sondern hat neben dem Heiratsverbot auch die Konsequenz der Übernahme aller bestehenden Fehdeverpflichtungen, die die Sippe des »Wahlbruders« hat¹⁶⁶. Dieser Verwechslung aber erliegen sogar die Bewohner von »Außer-Mani«, die die Verhältnisse in »Inner-Mani« (ganz an der Südspitze des Mittelfingers der Peloponnes) nicht so gut kennen¹⁶⁷. Einer der Gründe für den Rückgang der Wahlbruderschaft im 20. Jh. (bis 1935 ist sie nachgewiesen) und des Vorherrschens der »Wahlverschwesterung« zwischen Frauen, wird genau in dieser Eskalierung der *vendetta* gesehen, denn die Vernetzung der Blutracheverpflichtungen zwischen den Großfamilien darf nicht zu dicht werden, weil sie sonst für die regionale Gesamtgesellschaft existenzgefährdend wird¹⁶⁸. Genau diese Funktion hat aber die »Seelenbruderschaft«, wo der »Seelenbruder« als Sohn des »Seelenvaters« und der »Seelenmutter« für die Waisen des Ermordeten sorgt und manchmal sogar mit der Witwe seines Opfers an einem Tisch sitzt¹⁶⁹.

Der Brauch der Wahlverbrüderung hat sich länger im isolierten Inner-Mani gehalten und wird meist in seiner primitiven Form ausgeführt: die Verbrüdereten 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

163 Dazu ausführlich folgende Bibliographie: D. B. Dimitrakou-Mesiklis, *Οι Νοτιάνοι*, Bd. 1, Athen 1949, S. 72 f. G. Giannakakou-Razelou, *Οι Αγώνες της Μάνης διά την Ελευθερίαν (1453–1821)*, Athen 1948, S. 21. Zu Details des Ritus des »ψυχικού« vgl. P. Kanellidou, »Περί Μάνης και Μανιατών«, *Εβδόμη* 4 (1887) Nr. 21–26, S. 33–38, I. B. Patsourakos, *Η Μάνη και οι Μανιάται*, Piräus 1910, S. 34 f., B. D. Patriarchas, »Η αυτοδικία εν Μάνη«, *Νέον Κράτος* 23 (1939) S. 10.

164 Hs 4091 des Laographischen Archivs, S. 494.

165 Zur *ψυχραδελφοσύνη* nun auch mit der gesamten Literatur E. P. Alexakis, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980, S. 262–265 (vgl. auch meine Besprechung in *Südost-Forschungen* 40, 1981, S. 526 f.).

166 Georgopapadakos, *op. cit.*, S. 32.

167 Abfragungen von Alexakis, *op. cit.*, S. 260 f.

168 Georgopapadakos, *op. cit.*, S. 32.

169 Hs 4094, S. 62. Alexakis, *op. cit.*, S. 264.

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«)¹⁷⁰, 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 improvisiert¹⁷¹. 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 ist¹⁷². Ohne derartige Konsequenzen ist die »Verschwesterung« von Frauen, die auch im gleichen Dorf leben können, 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 Rückkehr¹⁷³. 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 wird¹⁷⁴.

Kommt der Wahlbruderschaft in Mani eine besondere Rolle zu durch das System der Sippengruppierungen und durch die aus der Überbevölkerung der kargen Region in der Türkenzeit entstandenen Blutfehde-Institution des *jus talionis*, so lassen sich in Kreta zwei anderen 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 »Syntekniken«-Systems (Patenschaft) zur Eindämmung des phasenweise überhandnehmenden Viehdiebstahls, der für die kretischen Berghirten zur »Poetik des Mann-Seins«¹⁷⁵ gehört wie die Waffe zum Heldenideal. Die αδελφοχτοί oder σταυραδελφοί¹⁷⁶ sind schon vor

170 »Ο αδελφοποιτός κάλλιος από τον γκαρδιακό«. Als »Herzbruder« wird der leibliche Bruder bezeichnet (Georgopapadokos, *op. cit.*, S. 31).

171 Georgopapadokos, *op. cit.*, S. 32, Alexakis, *op. cit.*, S. 260 ff.

172 Georgopapadokos, *op. cit.*, S. 30. Zum System der Sippen und Clans vgl. die subtile und materialreiche Untersuchung von Alexakis, *op. cit.* (mit der gesamten einschlägigen Literatur).

173 Georgopapadokos, *op. cit.*, S. 32.

174 Hs 4095, S. 10 und 156 f., Hs 601 des Laographischen Seminars der Univ. Athen, S. 75. Dazu auch Alexakis, *op. cit.*, S. 261.

175 Vgl. den Titel der einschlägigen Monographie von M. Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985.

176 Zur Terminologie, die auch noch den Sohn, Vater und Schwager umfaßt, vgl. Detorakis, *op. cit.*, wie Anm. 51, S. 133, nach einer anonymen fingierten kretischen Briefsammlung aus den Jahren 1868–1878, die als vorzügliche Quelle für die Kulturgeschichte der Großinsel in der späten Türkenzeit gilt (Συλλογή Κρητικών Επιστολών εις την εγχώριον διάλεκτον ή το Κάτοπτρον του δημοσίου των Χριστιανών της Κρητης φρονήματος από του έτους 1868 – 1878. Athen 1878, S. 35, 53 und 55).

der Blutmischungsszene zwischen Nurebey und Kapetan Michalis im bekannten Roman von Nikos Kazantzakis vom französischen Reisenden M. F. Bourquelot 1861 beschrieben worden: »Les liaisons d'amis ont une grande force, et se consacrent d'une manière solennelle. Quand plusieurs jeunes gens, attirés par la sympathie, veulent s'unir par un lien solide, ils se piquent le doigt, font couler quelques gouttes de sang dans l'eau, se partagent cette boisson qui les rend frères, et se trouvent ainsi à la vie et à la mort«¹⁷⁷. 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 sein¹⁷⁸. Die Blutmischung geschieht durch Saugen an der Schnittwunde des anderen (am kleinen Finger)¹⁷⁹ oder durch Aufeinanderlegen der Schnittwunden am Handgelenk¹⁸⁰. Die kirchliche Segnung geschieht zumeist beim *Agape*-Fest am Ostersonntag mit Heiligenikonen und dem Evangelium¹⁸¹ (in der Schule von Dimitsana wird ein Evangelium des 12. Jh.s aufbewahrt, das speziell für die Wahlverbrüderungen benutzt wurde)¹⁸². Bei Verbrüderungen unter 12 Personen 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 einander¹⁸³. Bei den Massenverbrüderungen vor und während der großen Revolutionen wurde kein Tuch verwendet, sondern man hörte die Segensprüche des Priesters mit gesenktem Kopf an¹⁸⁴. Bei den zahlenmäßig beschränkteren Wahlverbrüderungen nahm manchmal auch ein Mädchen mit Namen Maria teil (als Symbol der Gottesmutter), das zur »Wahlschwester« der Verbrüdeten wurde, als echte »Schwester« ihrem Schutz anbefohlen war, das keiner heiraten durfte und für deren Aussteuer man zu sorgen hatte¹⁸⁵. Ein solcher Vorfall im Mai 1889 in Kreta gab den Anlaß für die Erzählung »Der Ring der Wahlschwester« von Eleni Siphaki¹⁸⁶. Das Heiratsverbot gilt übrigens in Kreta auch für die »Milchgeschwister«, verwandtschaftliche Verpflichtungen auch für »Taufgeschwister«¹⁸⁷.

177 M. F. Bourquelot, *Huits jours dans l'île de Candie en 1861. Mœurs et paysages*, Paris 1863, S. 62 (griechische Übersetzung von O. Pologiorgi, Chania 1973, S. 44).

178 In den »Kretischen Briefen« von 1868–1878 ist von einem solchen Fall die Rede (*Κρητικές επιστολές, op. cit.*, S. 19, Text auch bei Detorakis, *op. cit.*, S. 136).

179 »Kretische Briefe«, *op. cit.*, S. 17, auch in Ostkreta nachgewiesen (Hs des Laographischen Archivs der Akad. Athen 1105, M. Lioudaki).

180 In Viannos in Ostkreta (Hs des Historischen Lexikons der Akad. Athen Nr. 749, I. Loulakis).

181 Detorakis, *op. cit.*, S. 138 f.

182 T. A. Gritsopoulos, »Κατάλογος των χειρογράφων κωδίκων της Βιβλιοθήκης της Σχολής Δημητσάνης«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 22 (1952) S. 184 (heute Griech. Nat. bibl. Nr. 163).

183 P. Kriaris, *Ιστορία της Κρήτης*, Bd. 2, Athen 1931, Προσθήκες και Επεξηγήσεις, S. 9 f.

184 Kriaris, *op. cit.*, und M. Lioudaki, Hs 1105, S. 133.

185 Kriaris, *op. cit.*

186 *Το δαχτυλίδι της αδερφοκτής*, Athen 1939.

187 Detorakis, *op. cit.*, S. 140 f.

Der Brauch der Wahlbruderschaft ist in Kreta in literarischen Zeugnissen bis ins 15. Jh. zurückzuverfolgen¹⁸⁸. In einem Rizitika-Lied¹⁸⁹ aus dem 17. Jh. ist ausführlich beschrieben, wie ein »Wahlbruder« zum Hochzeitspaten (νομπάροϋ) des Verbrüdeten wird¹⁹⁰. Mit dem Beginn der Türkenherrschaft 1669 formen sich auch die ersten Widerstandsgruppen, die »Hainides«, die den »Klephten« auf dem griechischen Festland entsprechen¹⁹¹. Diese Guerillatruppen, auf die Solidarität und Unterstützung aller Mitglieder angewiesen, waren meist durch »Wahlbruderschaft« verbunden¹⁹². Der französische Reisende Pitton de Tournefort nennt sie »faux frères«¹⁹³. Massenverbrüderungen fanden in Kreta kurz vor dem Ausbruch der Revolution von 1821 statt¹⁹⁴. Aus dieser Zeit stammt auch der sprichwortartige Vers: »Βόηθα μου, σὺλ' ἀδερχοχτέ, κι ο Τούρκος θα με φάει« (»Hilf mir, Hundswahlbruder, denn der Türke frißt mich«)¹⁹⁵. Der englische Reisende Pashley führt den Brauch um 1821 im gebirgigen Westkreta an (Sphakia) und zeichnet auch ein Sprichwort seines Begleiters, Kapetan Manias, auf: »Besser die Brüder der Kirche als die Brüder des Bauchs«¹⁹⁶. Dasselbe Sprichwort war noch 1975 in Ostkreta zu hören¹⁹⁷, bezieht sich aber generell auf die συνάδελφοι, alle durch geistige Verwandtschaft Verbundenen. Nach 1850 nehmen 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 ist¹⁹⁸: hier wird der Metropolit von Kreta, der Klerus und die Dorfvorsteher aufgefordert, die von der Kirche untersagte ἀδελφοποιΐα zu unterbinden, da alle Christen bereits »Brüder in Christo« seien, die Mitglieder dieser Verbindung oft

188 Detorakis, *op. cit.*, S. 141.

189 Zu dieser speziellen Liedkategorie des ohne Instrumentbegleitung gesungenen Tafelliedes in Westkreta (in den Dörfern, die an den »Wurzeln« [ρίζες] der Weißen Berge liegen) vgl. vor allem S. Baud-Bovy, *Chansons populaires de Crète occidentale*, Genève 1972.

190 Der Text in P. Vlastos, *Ο γάμος εν Κρήτη*, Athen 1893, S. 61 und in I. Papagrigorakis, *Τα κρητικά ριζίτικα τραγούδια*, Bd. 1, Chania 1957, S. 128 Nr. 230 (ganz ähnlich Nr. 231). Abgedruckt auch bei Detorakis, *op. cit.*, S. 143.

191 Dazu Stavrinidis, *op. cit.*, S. 21 ff.

192 Detorakis, *op. cit.*, S. 142.

193 J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*. Lutetiae Parisiorum 1717, Bd. 1, S. 92.

194 Von kretischen Historikern werden konkrete Waffenführer angeführt, die durch Wahlbruderschaft verbunden waren, wie z. B. der Führer von Sphakia Georgokomarkos, der Wahlbruder des Waffenführers Tsouderogiakoumis war (Kriaris, *op. cit.*, S. 107f.).

195 Amantos, *op. cit.*, S. 283.

196 »Καλύτεροι οι αδελφοί της εκκλησίας παρά οι αδελφοί της κοιλιάς« (R. Pashley, *Travels in Crete*, Bd. 2. London 1837, S. 248). Von hier wurde es in die monumentale Sprichwortsammlung von Nikolaos Politis aufgenommen (Bd. 1, *op. cit.*, S. 305).

197 »Καλλιά »κ' τ' αδέρφια τ' εκκλησιάζ παρὰ τ' αδέρφια τση κοιλιάς« (Detorakis, *op. cit.*, S. 144).

198 E. Phanourakis, *Κρητικά Χρονικά 2* (1948) S. 466.

Schaden und Unordnung anrichteten und moralisch und politisch dafür verantwortlich seien; daher sei dieses »παράλογον σύστημα« zu verurteilen und jegliche Wahrbruderschaft als nicht geschehen zu betrachten; Zuwiderhandelnde lüden ψυχικόν αμάρτημα και κόλασιν auf sich und verstrickten sich εις ενοχάς επιβλαβείς ηθικώς τε και ψυχικώς; wer trotzdem an dieser antichristlichen Gewohnheit festhalte, sei den Kirchenbehörden anzuführen, damit diese drastischere Maßnahmen ergreife¹⁹⁹. - Dieses Verdikt folgt also gleich auf die griechischen Kirchenverbote von 1859–1863²⁰⁰.

Doch der große Aufstand von 1866–69 führte zu weiteren Massenverbrüderungen, vor allem nach 1867, als das Kampfethos der Untergrundgruppen zu sinken begann²⁰¹. 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 wolle²⁰². Eine andere Quelle, die sich auf Westkreta bezieht, führt am 29. 8. 1868 an, daß vorgestern 6000 αδελφοχτοί angelobt worden seien, wobei der eine das Blut des anderen getrunken habe²⁰³. Die Zahl ist wohl übertrieben. Aber in dem 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 Höhepunkt²⁰⁴. Die Hohe Pforte veranlaßt neuerlich das Ökumenische Patriarchat, ein Verdikt für diese Organisationen auszustellen, wobei der Patriarch Joachim III. am 10. 3. 1877 die αδελφοποιία neuerlich untersagt²⁰⁵. Die Kampfbruderschaften breiten sich beim Aufstand von 1878, der sich gegen den Vertrag von Berlin richtet, welcher die türkische Oberhoheit über Kreta anerkennt, über die gesamte Großinsel aus. 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 Korakas²⁰⁶; 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: am 10. August 1878 wurde der Waffenführer Georgios Maris

199 Text auch bei Detorakis, *op. cit.*, S. 146 ff.

200 Vgl. oben Anm. 75.

201 Kriaris, *op. cit.*, S. 111 und B. Psilakis, *Ιστορία της Κρήτης*. Bd. 3, Chania 1909, S. 273.

202 Text bei Stavrinidis, *op. cit.*, Bd. 2, S. 560.

203 »Kretische Briefe«, *op. cit.*, S. 17.

204 Stavrinidis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 1048 ff.

205 Teile des Erlasses bei Amantos, *op. cit.*, S. 284.

206 Stavrinidis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 1017 f. (mit einschlägigen Dokumenten).

in Platanos ermordet²⁰⁷. Der als Verschwörer und moralischer Urheber der Tat beschuldigte Arzt Stylianos Matzapetakis hat als Verteidigungsschrift ein ganzes Buch mit der Darstellung der Sachverhalte verfaßt²⁰⁸. Daraus erfahren wir, daß sogar Geistliche zu »Wahlbrüdern« geworden seien. 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 (dazu gibt es zwei Schriftstücke aus dem Historischen Museum in Heraklion), wobei man versuchte, diese »Wahlverbrüderungen« zu verhindern²⁰⁹. Dies führte letztlich zu einer Spaltung der Aufstandsbewegung und zu ihrer raschen Niederschlagung. Das historische Volkslied zum Ruhme von Michalis Korakas rechnet mit den »Wahlbrüdern« in paradigmatischer Weise ab²¹⁰.

In der gleichen Funktion finden wir die *αδελφοποιϊα* noch in den Revolutionen von 1889 und 1897, die Kazantzakis als Kind noch selbst miterlebt hat²¹¹. Seit 1893 war eine verschwörerische Geheimorganisation der »Αδελφοπώων« oder »Αδελφορχτών« gegründet worden, die in der kritischen Phase von 1895 bis 1898 aktiv war²¹². Die Verbrüderung in der Gefahr ist aber auch anderswo zu finden: nach einem autobiographischen Oralbericht haben sich zwei Kreter auf dem verlustreichen Rückzug des griechischen Kleinasienfeldzuges 1922 in einer verlassenen Kapelle durch Blutsaugen »verbrüderet«²¹³. - Im 20. Jh. und unter den geänderten Bedingungen des Endes der Türkenherrschaft auf der Großinsel (1913) ersetzt weitgehend die Patenschaft, die *synteknia*, die Funktionen der Wahlbruderschaft. Sie ist vor allem unter den Hirten zu beobachten, als Schutz für den überhandnehmenden Viehdiebstahl, »Freizeit hobby« und »National sport« der Bergkreter, der bis heute unvermindert anhält. Den Zusammenhang stellt ein unveröffentlichtes Distichon her, wo ein *synteknos* den anderen bittet, ihm den Brandstempel seiner Herde zu zeigen, damit er seine Tiere unterscheiden könne²¹⁴. Der amerikanischen Kulturanthropologe Michael Herzfeld

207 Psilakis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 1245.

208 St. Matzapetakis, *Συμβολή εις την Ιστορίαν της Κρήτης κατά την Επανάστασιν 1878*, Heraklion 1904 (bes. das 1. Kapitel).

209 Veröffentlicht bei Detorakis, *op. cit.*, S. 149.

210 In der »rima« »Ο βίος του Αρχηγού Κόρακα« von Anagnostis Hatzizachariadis (Text bei Stavrinidis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 1024). Zu den kretischen historischen Liedern, die politische Ereignisse noch bis in die jüngste Gegenwart beschreiben, vgl. W. Puchner, »Historical Events in Recent Greek Folksong«, G. Boyes (ed.), *The Ballad today. History, Performance and Revival*, Doncaster 1985, S. 80–89 (vor allem über Kreta und Zypern). In einem Volkslied auf den Tod von Maris werden die Wahlverbrüderungen sogar verflucht (Stavrinidis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 1043 Anm. 1).

211 Vgl. das Kap. 10 in der *Αναφορά στον Γαρέζο*. Athen 1960, S. 104–111.

212 Vgl. auch Th. Detorakis, *Ιστορία της Κρήτης*. Athen 1986, S. 390ff., bes. S. 393.

213 Detorakis, »Η αδελφοποιϊα στην Κρήτη«, *op. cit.*, S. 150.

214 »Παροικιά σε, σύντεικνε, δείξε μου να γνωρίζω/την εδική σου τη σαμιά να την ανεγνωρίζω« (M. Lioudaki, Hs 1105, S. 133, zitiert bei Detorakis, *op. cit.*, S. 151).

hat über diese Patenschafts-Strategie gegen das institutionalisierte Schafe-Stehlen eine ganze Monographie geschrieben²¹⁵. Dafür gibt es auch einen bezeugten Vorfall: 1930 haben sich Berghirten im Raum Sphakia in der historischen Klosterkirche Παναγία της Θυμανής in Komitades in der »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 verzeichnen²¹⁶. Dies war auch die letzte belegte Gruppenverbrüderung auf Kreta.

Der Brauch scheint heute überall erloschen zu sein. In seiner postum 1982 erschienen Schrift zur »Wahlbruderschaft aus kanonischer Sicht« gibt Mantzouneas an, die Wahlverbrüderung würde in manchen Orten von Epirus noch ausgeführt²¹⁷. Bis zum Zweiten Weltkrieg, der Deutschen Besatzung und dem nachfolgenden Bürgerkrieg war der Brauch in den Agrargebieten noch gang und gäbe²¹⁸. Die wirtschaftlichen und demographischen Umwälzungen, die die Notwendigkeit von solchen »alternativen Sozialstrukturen« jenseits der Verwandtschaftsrelationen als Vernetzung von Verbindungen und Beziehungen in der geschlossenen Gruppe der Agrargemeinde durch Mobilität, Verbürgerlichung und nicht zuletzt durch das politisch-parlamentarische Klientelsystem 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)²¹⁹ stark herabgemindert haben, sind für den sukzessiven Regreß ebenso verantwortlich zu machen wie die negative Haltung der Kirche. In Griechenland ist es zwar in jüngster Gegenwart 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. 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 <φωροτάτος> [Wahlbruder, nach dem rumän. *fartat*] geworden, das war 1905 in Dorf Asproptamo 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 σουράτα [Wahlschwester] elf. Er hat eine Fürbitte gelesen, eine Evangelienstelle, irgendeine, wir haben einander geküßt und sind Wahlbrüder gewesen, ein Schwindel. In der damaligen

215 Herzfeld, *op. cit.* (Anm. 175). Zum brauchtümlichen Schafe-Stehlen auch E. Tachatakis, »Η ζωηλοπιή και η ποιμενική ζωή στην Κρήτη στην αρχή του 20ού αιώνα«, *Αμάλθεια* XV (Heraklion 1984) H. 58–59, S. 159–176.

216 M. Drakakis, »Η Θυμανή Παναγία των Σφακίων«, *Κρητική Εστία* IX (1957) H. 57, S. 8 f.

217 Mantzouneas, *op. cit.*, S. 12. Dort ist auch der Wortlaut der »Akoluthie« angegeben sowie der Fürbitten und Segenswünsche für die Wahlverbrüdereten.

218 Dazu V. G. Nitsiakos, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Athen 1991, S. 91.

219 Zu diesem politischen und wirtschaftlichen Klientelsystem vor allem K. H. Pfeffer/I. Schaafhausen, *Griechenland. Grenzen wirtschaftlicher Hilfe für den Entwicklungserfolg*, Hamburg 1959.

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 Prieser 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«²²⁰.

Damit ist ein über tausendjähriger Kirchenbrauch erloschen, von »oben« immer angezweifelt, und nun aber auch in aufgeklärter Einsicht von »oben« nicht mehr zum Leben zu erwecken. Die Wahlbruderschaft hat neben der persönlich emotionellen, sozusagen »privatrechtlichen« Seite mit ihrer helfenden und stützenden Funktion eines engen zwischenmenschlichen Vertrauensverhältnisses auch eine eminent »soziale« Seite: als Solidaritätsstrategie in Krisenzeiten (bis hin zum Treueid geheimer Kampfverbände) und als Beziehungsknüpfung jenseits der Verwandtschaftssysteme in der Dorfgruppe oder der Mikroregion²²¹. Diese Strategie, die die Anonymität der Interaktionspartner (in einer solchen Beziehung herrscht das Übervorteilungsprinzip und die Betrügerlaubnis, List und Lüge) durch persönliche Bindung und Verpflichtung überwinden soll²²², steht freilich in einem gewissen dynamischen Gleichgewicht, das von den Dorfbewohnern sehr wohl erkannt und formuliert wird. So konnten in einem rezenten Feldforschungsbericht die alten Frauen eines nordgriechischen Dorfes exakt die »strukturellen Konsequenzen« formulieren, zu denen das übermäßige Auftreten der Wahlbruderschaft in ihrem Dorf geführt hatte: da der Endogamieradius die Dorfgrenzen nicht überschritt, waren für ihre Kinder keine Bräutigame und Bräute mehr zu finden, weil jeder im Dorf mit jedem verwandt war, sei es durch Blutsverwandtschaft, durch Patenamt oder Wahlverbrüderung²²³. Durch das Aufsprengen der geschlossenen Gesellschaftsformen, Mobilität und Gastarbeitertum, der Änderung der Heiratsstrategien durch den Wegfall der Endogamie, der Aussteuerpflichtung usw., sind solche Überlegungen freilich redundant, wie auch der Brauch selbst. Während sich in den Städten neue Formationen von geheimbund-

220 Zitiert nach Nitsiakos, *op. cit.*, S. 93 f. (Ü. d. A. nach einem handgeschriebenen Brief vom 5. 1. 1979 des Pfarrers Konstantinos Nitsiakos aus dem Dorf Kalochori im Raum Larisa, 92 Jahre alt).

221 Dieselbe Funktion hat die Patenschaft, die im Gegensatz zur Wahlbruderschaft sich den neuen Verhältnissen anpassen konnte (vgl. Nitsiakos, *op. cit.*, S. 65 ff. und *pass.*, ders., *A Vlach Pastoral Community in Greece. The Effects of its Incorporation into the National Economy and Society*. Cambridge 1985, auch E. Hammel, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Engelwood Cliffs, N.J. 1968). Dieser Wandel hat sich z. B. in Athen schon um 1830 vollzogen (vgl. Sant Cassia/Bada, *op. cit.*, S. 155 ff.).

222 Dazu W. Puchner, »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) S. 166–194, bes. S. 185 ff. (mit einschlägiger Literatur).

223 Nitsiakos 1991, *op. cit.*, S. 92 f.

artigen Jugendorganisationen formieren, ist dem Dorf nur die Disko geblieben, der Saisontourismus mit seinen neuen Verhaltensmustern und Verdienstmöglichkeiten, der Fußballplatz²²⁴ mit seinen Fahnen und Farben der Fans und der Pervertierung des alten Heldenideals, der Videoclub mit seiner eskapistischen Flimmerware, – Reste einer Jugendkultur, die fast durchwegs von urbanen und ausländischen Vorbildern bestimmt sind. In der Krise der Umwertung der Verwandtschaftssysteme und der Kernfamilie selbst ist dieses eingeprägte Bündnis gegen die Einsamkeit funktionslos geworden, aufgelöst von neuen urbanen Initiationsriten, auch mit Prüfung und Gefahr, oder von Formen der staatlichen Fürsorge in Altersheimen, Spitälern usw. Moderne Freizügigkeit und rezentes Freiheitsverständnis manifestieren sich vielfach in der allgemeinen Scheu vor tieferen Bindungen überhaupt. In der Zeit unaufhaltsam steigender Scheidungsraten, Abtreibungsquoten und rückgängiger Geburtenziffern ist die »Freundschaft bis in den Tod« mit magischer Bindung und kirchlicher Sanktionierung sozusagen fehl im Bild. Insofern folgt Griechenland durchaus den gesamteuropäischen Tendenzen, so daß man für die »adoptio in fratrem« in Südosteuropa diagnostisch in Abwandlung der Märchenformel feststellen könnte: »und wenn sie nicht gestorben ist, so lebt sie nicht mehr lange«.

224 Zur Rolle des Fußballspieles bei der Brauchregression und der Transformation des Heldenideals vgl. Kap. 3 des vorliegenden Bandes.

Zu Rezeptionswegen populärer (Vor-)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert

Zu einer Rezeptionsgeschichte und -geographie populärer (Vor-)Lesestoffe in Südosteuropa liegen eine Reihe von Vorarbeiten vor, die bis zu einem gewissen Grad eine Synopse der Teildynamiken der transnationalen Diffusionsprozesse gedruckten Lesematerials fiktionaler Natur gestatten, ohne das Thema schon erschöpfend behandeln zu können. Die methodischen Rahmenbedingungen, die im regionalen Bereich der Grad des Analphabetismus in der Bevölkerung bestimmt, sind insofern von bloß relativer Relevanz, als 1) der Buchkauf durch Subskription auch eine reine Prestigehandlung oder patriotische Tat darstellen kann (der eigene Name wird am Bandende veröffentlicht) – bei der Heftchenliteratur fällt dieser Faktor freilich weg – , und 2) die Bekanntschaft mit den Lesestoffen vielfach über das Vorlesen in kleineren oder größeren Gruppen vor sich gegangen sein muß¹, wie dies von der Märchenrezeption durch mündliches Erzählen bekannt ist². Nur unter diesen Voraussetzungen ist es zu erklären, daß Produkte der Hochliteratur (wie der kretische barocke Versroman »Erotokritos«)³ mit erheblichen sprachlichen Perzeptionsschwierigkeiten (vor allem die kretische Spätrenaissancetragödie »Erophile« von Georgios Chortatsis aus Rethymno)⁴ in die orale Tradition eingegangen sind⁵. Doch bildet diese

-
- 1 Vgl. R. Schenda, *Vom Mund zum Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*, Göttingen 1993, bes. S. 441–467, ders., »Vorlesen: Zwischen Analphabetentum und Bücherwissen. Soziale und kulturelle Aspekte einer semiliterarischen Kommunikationsform«, *Bertelsmann-Briefe* 119 (1986) S. 5–14. Für den Balkanraum A. Politis, »Το βιβλίο μέσο παραγωγής της ποσοφικής γνώσης«, *Το βιβλίο στις προβιομηχανικές κοινωνίες*, Athen 1982, S. 271–282 und der Bericht von Ion Heliade Rădulescu in M. Moraru/C. Velculescu/J. C. Chiţimia, *Bibliografia analitică a cărţilor populare laice româneşti*, Bucureşti 1976, 1978, S. 27.
 - 2 Z. B. F. Karlinger, *Märchentage auf Korsika. Geschichten und Wandereindrücke*, Köln 1984, ders., »Wunderbare und wunderliche Ereignisse unterm Märchenerzählen. Ein Erfahrungsbericht«, *Menschen im Märchen. Studien zur Volkserzählung*, Wien 1994, S. 47–60.
 - 3 D. Holton, »Romance«, ders. (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991, S. 205–238
 - 4 W. Puchner, »Die kretische Ballade der »Erophile«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 49–64 (ausführlicher ders., »Η »Εροφιλή« στη δηµώδη παράδοση της Κρήτης«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, S. 127–190).
 - 5 Eines der erstaunlichen Beispiele ist hier auch das kretische Volkslied der »Vienna«, das die Zweite Wiener Türkenbelagerung beschreibt; aus den »Fehlern« der Deskription ist deutlich abzulesen, daß die Liedsänger keine Ahnung hatten, wo Wien liegt und was wirklich vor sich gegangen ist. Vorlage für die Entstehung des Liedes, das nur auf Kreta aufgezeichnet werden konnte, dürfte eine der unzähligen Beschreibungen der Kampf-

Problematik von Lesen oder Vorlesen nicht den Kern dieser Untersuchung. In der Zeit vor dem Buchdruck stellte sich die Frage nach dem Lesen oder Vorlesen der Handschriften anders, da die Anzahl der Manuskripte unvergleichlich geringer war, und das Vorlesen im engeren oder weiteren Kreis unabdingbare Voraussetzung der Rezeption gewesen sein dürfte⁶. Im südosteuropäischen Raum existieren die Handschriften und Abschriften noch jahrhundertlang bis ins 19. Jh. neben den gedruckten Ausgaben.

Einen anderen Problembereich bildet der Inhalt und die literarischer Qualität dieser Lesestoffe. Es geht nicht immer nur um Trivilliteratur bzw. erbauliche und moraldidaktische Lektüre, sondern auch um Werke der Hochliteratur. Das Qualitätsmoment dürfte bei den Selektionskriterien der breiteren Rezeption keine ausschlaggebende Rolle spielen, wohl aber die Thematik: die beiden obengenannten Werke der kretischen Literaturblüte im 16. und 17. Jh. gehören durchaus der Weltliteratur an, wurden aber von breiten Leserschichten noch bis in die Zwischenkriegszeit des 20. Jh.s als sentimentale Lektüre unglücklich oder glücklich endender Liebesgeschichten von fahrenden Buchläden verkauft. Unter diesen Vorzeichen ist der »Erotokritos« auch ins Rumänische und ins Türkische übersetzt worden und hat 1818 eine griechisch-phanariotische Überarbeitung erfahren⁷. Und, um schon bei der kretischen Literatur vor 1669, der Einverleibung des venezianischen Candia ins Osmanische Reich, zu bleiben, das »Opfer Abrahams« (*Θυσία του Αβραάμ*) eines unbekannt kretischen Autors (vielleicht Vincenzo Cornaro) in der ersten Hälfte des 17. Jh.s wurde ins Serbische übersetzt aufgrund seiner religiösen Thematik und nicht seiner literarischen Qualität, die das Werk als dem humanistischen Drama zugehörig ausweist und den theologischen Gehalt des *athleta Christi* in den Hintergrund stellt⁸. Solche

handlungen gewesen sein, wie die von dem Kreter Jeremias Kakavelas, dem Lehrer von Dimitrie Cantemir (A. Camariano-Cioran, »Jérémie Cacavelas et ses relations avec les principautés roumaines«, *Revue des études sud-est européennes* 4, 1965, S. 165–190); die Beschreibung wird den Liedkonventionen der Lamentationen auf den Fall einer Stadt an die Türken angepaßt (W. Puchner, »Das historische Lied der »Vienna«, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, S. 29–48). Einen anderen interessanten Fall bildet das Überleben einer Dialogszene einer unbekannt kretischen Komödie aus dem 17. Jh. in griechischen Märchenvarianten der »Vergessenen Braut« (M. I. Manusakas/W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannt kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 3 13c*, Wien 1984 Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften 436). Vgl. Kap. 17 des vorliegenden Bandes. Diesen Übergängen von der schriftlichen in die mündliche Tradition, wie auch der dalmatinische Liedzyklus von Andrija Kačić-Miošić im 18. Jh. (*Razgovor ngodni naroda sloviivnskoga*, Venedig 1756), muß jedoch eine eigene Studie vorbehalten bleiben.

6 Zu diesem Problembereich der Zwischenlage in Südosteuropa vgl. auch die Fallbeispiele bei W. Puchner, »Επιβιώματα της κρητικής αναγεννησιακής λογοτεχνίας στον ελληνικό και βαλκανικό λαϊκό πολιτισμό. Παρατηρήσεις πάνω στην αλληλεξάρτηση της προφορικής και της γραπτής παράδοσης«, E. Antzaka-Weis/L. Papadaki (eds.), *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (19ος και αρχές 20ού αι.)*, Athen 1995, S. 53–65.

7 Vgl. dazu noch in der Folge.

8 Dazu noch in der Folge. Die Apostrophierung des Stücks als mittelalterliches »Mysterium« (J. Psichari, »Un mystère crétois di XVIe siècle«, *Revue des Paris*, 15 April 1903, S. 850–864, und *Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques* 1, Paris 1930, S. 612–627) wurde endgültig von Wim Bakker widerlegt

Differenzierungen scheinen jedoch die Rezeption populärer Lesestoffe bei breiteren Populationsschichten nur geringfügig zu beeinflussen.

Somit gilt es auch den Begriff der »Zwischenliteratur«⁹ zu differenzieren: er betrifft im wesentlichen vorwiegend die Konsumseite, wenn man zweckgerichtete religiöse Literatur und weltliche Sachliteratur ausklammert, wo ästhetische Kriterien nicht das Hauptgewicht bilden¹⁰. In der Belletristik scheint es vor allem die Affektabfuhr und Gemütsbewegung zu sein, Rührung und erhöhte Identifikationsbereitschaft, die einem Literaturprodukt größere soziale Resonanz verschaffen. Insofern besteht ein Bezug zur Trivalliteratur. Eine andere Schwierigkeit besteht in der sozialen Definition der Rezipienten; Subskribentenlisten geben nicht immer ausreichenden Aufschluß über den gesellschaftlichen Status der Leser¹¹. Nach Maßgabe der Tatsache, daß sich vor allem das türkenzeitliche Südosteuropa durch einen Mangel an Institutionen und Eliten auszeichnet¹², ist eine soziale Ausdifferenzierung der Leserschaft auch nicht immer von besonderer Signifikanz, etwa im Sinne der westlichen Dichotomie zwischen Elite- und Volkskultur in der Neuzeit¹³.

Bleibt somit der quantitative Faktor, der sich in Auflagenhöhen und der Anzahl der Wiederauflagen oder Neuauflagen spiegelt. Die Verlagspolitik der Druckhäuser unterliegt auch im 18. und 19. Jh. den Gesetzen der Nachfrage und des Profits, wodurch die Auflagenanzahl zum Indikator für Popularität wird. Während Rudolf Schenda noch von populären Lesestoffen sprach¹⁴, hat Klaus Roth, unter spezieller Berücksichtigung der süd-

(W. Bakker, *The Sacrifice of Abraham. The Cretan biblical drama Η Θυσία του Αβραάμ and Western European and Greek tradition*, Birmingham 1978).

- 9 K. Roth, »Populäre Lesestoffe in Südosteuropa«, ders. (ed.), *Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1993, S. 11–32.
- 10 Für die religiöse Erbauungsliteratur z. B. F. Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*. 1. Teil, *Die romanische Volksprosa*, München 1969, ders./I. Lackner, *Romanische Volksbücher*, Darmstadt 1978, L. Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975 usw. Zur Sachliteratur z. B. G. Wolf, *Lesen für den Fortschritt. Zur Rezeption von populärer landwirtschaftlicher Fachliteratur in Bulgarien (1878–1944)*, Münster etc. 2001.
- 11 Vgl. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, t. II, București 1974, S. 425 ff., C. Velculescu/V. G. Velculescu, »Livres roumains à listes de suscripteurs (première moitié du XIX siècle)«, *Revue des études sud-est européennes* 12 (1974) S. 205 ff., 13 (1975) S. 539 ff., *Synthesis* 2 (1975) S. 85 ff., Ph. Iliou, »Βιβλία με συνδρομητές. I. Τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749–1821)«, *Ο Ερευνητής* 12 (1975) S. 101 ff. (jetzt in ders., *Ιστορίες του ελληνικού βιβλίου*, Heraklion 2005, S. 123–194, S. 111–320 weitere Studien zu Subskribenten), Str. Kostić, »Buchankündigungen sowie Pränumerations- und Subskriptionswesen bei den Serben am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts«, H. G. Göpfert/G. Kozierek/R. Wittman (eds.), *Buch- und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Kommunikation in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1977, S. 263–270.
- 12 Vgl. K. Kaser/S. Gruber/R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 2000.
- 13 R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV–XVII siècles)*, Paris 1978, P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 1978 usw.
- 14 R. Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*, Frankfurt 1970

osteuropäischen Verhältnisse (vor allem Bulgariens), im Verein mit B. J. Warneken¹⁵ den Terminus »populare Lesestoffe« eingeführt¹⁶, um den pejorativen Anstrich des »Populären« zu neutralisieren¹⁷. Im Oberbegriff der Beliebtheit treffen sich freilich beide Formulierungen und gehen ineinander über.

Die transnationale Rezeption von belletristischen Lesestoffen in Südosteuropa über ethnische, sprachliche und religiöse Grenzen hinweg äußert sich vor allem in Übersetzungen und Adaptationen. Ausgehend von den Kulturzentren Venedig und Wien (im Druckwesen Istanbul/Konstantinopel nur phasenweise) werden westliche literarische Vorbilder in die Einzelsprachen übersetzt, wobei die Übernahme in den Besitzungen Venedigs und den Ländern der Habsburger Monarchie direkt erfolgt, in den Bereichen des Halbmonds meist über das Griechische (das dermaßen auch seine literarische Eigenproduktion in andere Balkanländer verbreitet)¹⁸, das durch die höhere Geistlichkeit, das Netz des griechischen Schulwesens (bzw. der Druckereien)¹⁹, und das Netz der Handelsverbindungen der

(München 1977), ders., *Die Lesestoffe der Kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1976.

- 15 B. J. Warneken, *Populare Autobiographik. Empirische Studien zu einer Quellengattung der Alltagsgeschichtsforschung*, Tübingen 1985, ders., *Populare Schreibkultur. Text und Analyse*, Tübingen 1987. Vgl. auch W. Nutz/V. Schlöggel, »Der Hefromanleser als popularkulturelle Erscheinung«, *Communications* 12/3 (1986) S. 7–39.
- 16 K. Roth, »Märchen als Lesestoff für alle. Populäre Märchenbüchlein in Bulgarien«, H. Gerndt et al. (eds.), *Dona Ethnologica Monacensia*, München 1973, S. 267–288, ders. »Gattungen und Inhalte der bulgarischen Populärliteratur«, *Bulgarien. Internationale Beziehungen in Geschichte, Kultur und Kunst*, Neuried 1984, S. 163–182, ders., »Populare Lesestoffe in Bulgarien. Zur Geschichte der städtischen Popularkultur in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert«, *Ethnologia Europaea* 14 (1984) S. 80–91, J. u. K. Roth, »Die bulgarische Populärliteratur und der Übergang von der Patriarchalität zur Moderne«, *Zeitschrift für Balkanologie* 22 (1986) S. 94–103, dies., »Modernisierungsprozesse in der bulgarischen Gesellschaft im Spiegel der Populärliteratur (1880–1914)«, *Narodna umjetnost* 33/2 (1996) S. 325–355 usw.
- 17 Bündig formuliert bei Maria Kaliambou: »Das Prädikat »populär« bedeutet zwar ein beliebtes und gut verkauftes Kulturgut, impliziert jedoch einen pejorativen Charakter« (M. Kaliambou, *Heimat – Glaube – Familie. Wertevermittlung in griechischen Populärmärchen (1870–1970)*, Neuried 2006, S. 13).
- 18 Vg. dazu z. B. W. Puchner, »Hof-, Schul- und Nationaltheater der griechischen Aufklärung im Europäischen Südosten«, *Maske und Kothurn* 21 (1975) S. 235–262. Die griechischen Druckereien und die Buchproduktion systematisch behandelt bei L. Vranoussis, »Manuscripts, livres, imprimeries et maisons d'édition«, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/1, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/1 (1982) S. 393–480, bes. S. 429–455.
- 19 Vgl. die Übersichtskarte der griechischen, für das religiöse Schrifttum relevanten Druckereien bei G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, S. 51 und das einschlägige Kapitel »Die neuen Schulen und Druckereien als Elemente der Weiterentwicklung« (S. 46–67 mit der Spezialbibliographie). Griechische Schulen u. a. mit theologischem Ausbildungsprogramm gab es während der Türkenherrschaft in Athen, auf Kephallonia, Korfu, in Moschopolis, auf Patmos, in Smyrna, auf Chios, in Ioannina, Kastoria, dem Hl. Berg Athos, Konstantinopel, Trapezunt, Bukarest, Rimnic, Snagov, Tirgovişte, Iaşi, Odessa, Kiew, Moskau, St. Petersburg, Wilna, Rom, Venedig, Bologna, Padova, Halle und Oxford, griechische Druckereien, neben denen von Venedig und Wien in Konstantinopel (zeitweise: 1625–27, 1756–67, nach 1798), Moschopolis, Rom, Genf, Paris, London, Amsterdam, Leyden, Leipzig, Krakau, Stockholm, St. Petersburg, Moskau, Lemberg, Kiew, Buda/Pest, Iaşi, Odessa, Bukarest und Rimnic. Interessante statistische Angabe sind bei Vranoussis zu finden: in

vermögenden Kaufmannsgilden in allen größeren Balkanstädten (sowie in den Transdanubischen Fürstentümern durch die Bekleidung der Hospodarenthronen durch Phanarioten) eine Art Relaisfunktion für die östliche Balkanhalbinsel innehatte. Wesentliche Vorarbeiten zu dieser Rezeptionsgeographie, die im Einzelfall auch komplizierter verlaufen kann, bildet die Tagung »Workshop on popular literature in Southeastern Europe (19th and earlier 20th century)« des Griechischen Forschungszentrums und des Instituts für Deutsche und Vergleichende Volkskunde der Universität München in Athen 1988²⁰ sowie ein Forschungsprojekt des DFG in Zusammenarbeit mit dem genannten Institut 1984–1990, das zwar den Titel »Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert« trug, sich aber aufgrund des weit fortgeschrittenen Standes der rumänischen Volksbuchforschung und der (damaligen) Unzugänglichkeit Albaniens auf ehem. Jugoslawien, Bulgarien und Griechenland beschränkte²¹. Aus diesem Projekt ist auch die akribische Monographie zur Verbreitung von zwei solchen »Volksbüchern«, »Bertoldo« und »Syntipas«, in Südosteuropa hervorgegangen (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), die auch die »griechische« Vorgeschichte dieses Buchhandels ausreichend berücksichtigt. Die inzwischen eingetretenen Entwicklungen geben einer großräumigeren und in tiefere historische Schichten reichenden Komparatistik bessere Chancen und lassen Ergebnisse und Modelle aus anderen Bereichen der Belletristik hilfreich erscheinen²².

Venedig wurden insgesamt weit über 2.000 Ausgaben gedruckt (allein 1.300 von Glykys, vgl. auch G. Veloudis, *Das griechische Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden 1974), mehr als 500 in Wien, mehr als 150 in Paris, an die 100 in Leipzig, 50 in Petersburg, Moskau und Odessa. Insgesamt kommt er auf eine Buchproduktion von nahezu 5.000 Ausgaben (Vranoussis, *op. cit.*, S. 434–442). Ergänzend dazu gibt Iliou für den Zeitraum 1800–1840 639 Titel an und 723 Bände an (»Βιβλία και αριθμοί«, *Ιστορίες του ελληνικού βιβλίου*, *op. cit.*, S. 401–502). Vgl. dazu die Bibliographie von É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ... XV^e et XVI^e siècles*, 4 Bd., Paris 1885–1906, 17. Jh. 5 Bde, Paris 1894–1903, 18. Jh. (ed. L. Petit/H. Pernot) 2 Bde., Paris 1918–1928, die Neuordnung und Ergänzung dieser Bibliographie 1466–1800 von Th. Papadopoulos, 2 Bde., Athen 1984, 1986, D. S. Ginis/V. G. Mexas, 1800–1863, 3 Bde., Athen 1939–57, die Ergänzungen von G. G. Ladas und A. D. Hatzidimos 1791–95, Athen 1979, 1796–99, Athen 1973, den Anfang der Bibliographie des 19. Jh. von Ph. Iliou (1800–1818) Athen 1997, die *Bibliographie Ionienne* (16.–19. Jh.) von Legrand/Pernot, 2 Bde. Paris 1910 und ihre jüngste Komplettierung durch Th. Papadopoulos, 3 Bde., Athen 2000–2002 sowie die vielen Zusätze und Nachträge. Zum Vergleich für die Weiterentwicklung: 1800–1864 wurden über 10.000 Bücher gedruckt, von 1864–1900 über 30.000.

- 20 Die Akten dieses Symposiums wurden mit großer Verspätung in griechischer Übersetzung herausgegeben von Evangelia Antzaka-Weis und Lia Papadaki, *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (19ος και αρχές 20ού αι.). Συνάντηση εργασίας 21–22 Απριλίου 1988*, Athen, Nationale Forschungstiftung, Zentrum für Neugriechische Studien 1995.
- 21 K. Roth (ed.), *Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München, Südosteuropa-Gesellschaft/Münchener Vereinigung für Volkskunde 1993 (Südosteuropa-Schriften 13, Münchener Beiträge zur Volkskunde 14).
- 22 Z. B. W. Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*, Frankfurt etc. 1993.

Eines der wesentlichen Hindernisse im Verständnis der Traditionsdynamiken dieser Rezeptionsprozesse, wie sie im Programm dieses Forschungsprojekts konzipiert war, stellt die Beschränkung auf das 19. Jh. dar, während diese Diffusionsvorgänge schon seit dem 16. und 17., dann mit steigender Intensität im 18. Jh. balkanweit ablaufen. Grund dieser Beschränkung scheint die Fokussierung auf den zentralbalkanischen Bereich zu sein, der erst im 19. Jh. eine entsprechende Aktivierung aufweist. Doch benutzen die Distributionsweisen der Buchproduktion alte Handelswege, entweder über die Adria, das Jonische Meer und die Ägäis, oder über die Karawanenrouten durch die Balkanhalbinsel. Die Belege für diese frühe neuzeitliche Buchdistribution sind nicht allzu häufig. Zwei Beispiele: im Jahre 1549 ist eine Buchsendung von Venedig nach Ragusa nachgewiesen, wo neben den Werke von Vergil und den Briefen von Ovid 13 Exemplare einer kritischen Terenzausgabe der »Cassaria« geschickt wurden, sechs der »Suppositi« von Ludovico Ariosto, vom selben Autor noch die Komödien »Negromante« und »Lena«, die »Calandria« des Kardinals Bibbiena sowie zehn Exemplare der Reformtragödie »Orbecche« von Giraldi Cinthio, dem Vorbild der kretischen »Erophile«²³. Sicherlich keine populären Lesestoffe, doch eingefahrene und vielbenutzte Handelswege werden für die Buchdistribution benutzt. Im Jahre 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 (»Volksbüchern«) belieferte²⁴, daß er für Handelsmärkte in Zitouni und Moschoulouri im heutigen Bezirk Elasson in Nordthessalien Bücher zum Verkauf benötige, und zwar 40 Titel in insgesamt 1635 Exemplaren (davon 79% ekklesiastische und didaktische Gebrauchsbücher, aber auch immerhin 19% Anleitungen und Belletristik)²⁵ den »Παστο-

23 K. Jireček, »Beiträge zur ragusanischen Literaturgeschichte«, *Archiv für slawische Philologie* XXI (1899) S. 399–532, bes. S. 512.

24 G. Veloudis, *Das Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, *op. cit.*, griechische Version Athen 1987. Zu den anderen Griechendruckern in Venedig, den Verlagshäusern Saros und Theodosiou vgl. G. Ploumidis, *Το βενετικόν τυπογραφείον του Δημητρίου και Πάνου Θεοδοσίου 1755–1824*, Thessaloniki 1969, ders., »Το βενετικόν τυπογραφείον του Αγίου Γεωργίου (1850–1882)«, *Ο Ερασιστής* 8 (1970) S. 169–185, L. Vranoussis, »Les Imprimeries vénitiennes et les premiers livres grecs«, H.-G. Beck/M. I. Manoussacas, *Venezia. Centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV–XVII). Aspetti e problemi*, Firenze 1977, S. 509–522. Die Serenissima war ebenso Druckzentrum für die slawischen Bücher der Balkanhalbinsel (W. Schmitz, *Südslavischer Buchdruck in Venedig, 16. – 18. Jahrhundert. Untersuchung und Bibliographie*, Gießen 1977). Das Druckhaus Glykys hat von 1670 bis 1854 an die 1.300 Titel produziert, Saros von 1681–1778 um die 200 Editionen, Theodosiou von 1755–1823 mehr als 400 (auch 80 serbische Bücher und 20 armenische); dazu kam noch die italienische Druckerei von Antonio Bortoli, die im Zeitraum von 1707 bis 1788 um die 240 griechische Titel vorlegte (Vranoussis, *op. cit.*, S. 434f.).

25 100 Stück der »Susanna«-Legende, 20 Exemplare des »Apollonius«-Romans in der neugriechischen Fassung, 20 Stück des kretischen bukolischen Gedichts »Η εὐμορφὴ βοσκοπούλα«, ebensoviele Exemplare von der byzantinischen Vierfüßlergeschichte, dem »Imperios«-Roman, der Meßparodie des »Spanos«, 10 von den Äsop-Fabeln usw. Zuerst veröffentlicht von K. Mertzios, *Epirotika Chronika* 11 (1936) S. 302f., Neuedition des Dokuments bei Veloudis, *op. cit.*, S. 137–140, Vranoussis, *op. cit.*, S. 448–451 (mit ausführlicher Analyse).

φίδο« in 20 Exemplaren, die griechische Bearbeitung des bekannten bukolischen Dramas von Giambattista Guarini durch Michael Soummakis (Venedig 1658), und 20 Exemplare der »Erophile« sowie zehn Exemplare des »König Rodolinos«²⁶. Das Beispiel der letztgenannten Tragödie von Ioannis Andreas Troilos (Venedig 1647) ist besonders interessant, da sich heute bloß ein einziges Exemplar dieser einmaligen Ausgabe erhalten hat²⁷. Diese Bücher kamen über die Karawanenwege von Botrinto und Ioannina in den Zentralbalkan südlich des Olymps²⁸. Von den drei erwähnten Dramen ist bloß die »Erophile« tatsächlich

26 Vgl. auch L. Vranoussis, *L'Hellénisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, livres, impriméries*, Athènes 1981, S. 36 f. (auch im *Jahrbuch für Österreichische Byzantinistik* 32/1, 1982, S. 393–480). Vgl. auch N. M. Panagiotakis, »Ιωσήφ Βάρτσελης, ανύπαρχτος Ζακυνθινός στιχουργός του 18ου αιώνα«, ders., *Ο ποιητής του »Ερωτοκρίτου« και άλλα βενετοκρατικά μελετήματα*, Heraklion 1989, S. 341 ff., bes. S. 351).

27 Chr. August Brandis beschreibt die Ausgabe der Tragödie 1842, die sich in seiner Bibliothek befand (Chr. A. Brandis, *Mittheilungen aus Griechenland*, Leipzig 1842, Bd. III, S. 84), Émile Legrand suchte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jhs vergeblich ein Exemplar in allen großen europäischen Bibliotheken (É. Legrand, *Bibliographie Hellénique XVII siècle*, vol. II, Paris 1894, S. 37 f.), doch erst I. Gennadios konnte das heute einzige erhaltene Exemplar in einem Frankfurter Antiquariat 1910 aufstöbern (Beschreibung bei C. G. Lowe, »The Rhodolinos of Joannes Andreas Troilos«, *Εις μνήμην Σπυριδωνος Λάμπρου*, Athen 1935, S. 189–198, Ph. I. Iliou, *Προσθήκες στην Ελληνική Βιβλιογραφία Α'*, Athen 1973, S. 91 ff., Nr. 44, Ausgabe durch Martha Aposkiti, Athen 1987; zur Bekanntheit der Tragödie im 17. Jh. auch L. Allacci, *Poeti antichi raccolti de codici mss. della biblioteca Vaticana e barberina*, Napoli 1661, Bd. I, S. 30).

28 Garanten des Funktionierens dieser Buchdistribution auf den üblichen Handelswegen zu Land und See waren vielfach die Diaspora-Griechen. Schon 1654 schreibt der Hieromonachos Grigoris aus Chios seinem Landsmann, dem Bibliothekar des Vatikans Leo Allacci, daß das orthodoxe Seminar der Hl. Anargyroi auf der Insel nichts anders als Bücher brauche (P. Z. Zerlenti, »Περὶ των εν Χίω Φροντιστηρίων«, *Αθηνα* 29, 1917, S. 231–254, zu Buchsendungen von Allacci nach Chios auch Th. Papadopoulos/W. Puchner, »Νέα στοιχεία για τον Χιώτη ιερέα και δραματουργό Μιχαήλ Βεστάρχη († 1662)«, *Parabasis. Scientific Bulletin of the Department of Theatre Studies at the University of Athens* 3, 2000, S. 63–122). Ioannis Pringos aus Amsterdam spendete 1762 seinem Heimatdorf in Zagora 800 Bücher (Veloudis, *op. cit.*, S. 90), die Begründer und Inhaber der griechischen Verlagshäuser in der Serenissima stammten vielfach aus Ioannina (zur Bedeutung der epirotischen Hauptstadt als Umschlagplatz des Buchhandels vgl. auch H. Holland, *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia ... during the years 1812 and 1813*, London 1815, S. 151, wo er auch die Verzollung von Büchern aus Venedig im benachbarten Arta beobachtete). In den Handelsarchiven konkreter griechischer Kaufleute im Zeitraum von 1711–31 sind auch die bestellten (Volks)Bücher genannt (E. Liata, »Ειδήσεις για την κίνηση του ελληνικού βιβλίου στις αρχές του 18ου αιώνα«, *Ο Ερασιστής* 14, 1977, S. 1–35). Vielfach wurden bloß die Druckbögen in Fässern verschickt und in Zwischendepots gelagert, auch von Händlern zum Weiterverkauf angenommen, die nicht auf den Buchhandel spezialisiert waren. Z. B. importierte der griechische Händler Polithos Xenos auf Patmos zwischen 1773 und 1785 auch Bücher, die insgesamt 3,6% seines Umsatzes ausmachten (Sp. 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, S. 587–621, bes. S. 591, 606 f., 618). Das Handelshaus Glykys betrieb bereits vor der Gründung der Druckerei schwunghaften Handel mit Kleidung, Stoffen, Schmuck und Papier aus Venedig und importierte Olivenöl, Wachs, Wolle, Seide u.a. aus dem Osmanischen Reich und den Donaufürstentümern. Weitere Details bei Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 125 ff. Zur Buchdistribution auf dem Balkan vgl. auch C. Papacostea/Danielopolu/L. Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII–XIX)*, București 1985. Zum griechischen Buch in Rumänien vgl. auch A. Camariano-

auch später zum populären Lesestoff geworden. Doch rät dieser Beleg schon zur Vorsicht, was unter »populär/popular« jeweils einzureihen ist, und daß es hier sehr wohl zeitliche Präferenzen geben kann, wenn auch der Kanon der vielgelesenen Belletristik in Großauflagen über die Jahrhunderte erstaunlich konstant bleibt.

Die großen Rezeptionsachsen verlaufen 1. über Byzanz ins nachbyzantinische Griechentum und von dort zu den orthodoxen Balkanvölkern, 2. von Italien (Venedig) in den slavophonen Osten bzw. den hellenophonen Süden (Kreta, Jonische Inseln) und vor dort nach Serbien, Rumänien, Bulgarien und in die Türkei, oder 3. direkt nach Osten durch Vermittlung griechischer Übersetzungen, 4. von Wien nach Süden und Südosten direkt nach Slowenien, Kroatien, Serbien, Dalmatien und Griechenland, 5. von Deutschland vermittelt französischer Übersetzungen nach Griechenland und vor dort nach Bulgarien und 6. direkt von Griechenland nach Bulgarien und Rumänien. Diese Übersetzungs- und Rezeptionsachsen können sich anhand anderer Beispiele mannigfach überschneiden; charakteristisch bleibt jedoch, daß Übersetzungen und Rezeptionen aus dem Osten spärlich bleiben²⁹, die

Cioran, *Les Academies princières du Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki 1974 (Institute for Balkan Studies 142), M. Stoyanov, »Les »syndromites« bulgares de livres grecs au cours de la première moitié du XIX^e s.«, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 19 (1966) S. 373–406, D. Simonescu, »Le livre grec imprimé en Roumanie (1642–1830)«, *Actes du II^e Congrès Internationale des Études du Sud-Est Européen*, vol. 4, Athènes 1978, S. 415–423, E. Turdanu, »Le livre grec en Russie: l'apport des presses de Moldavie et de Valachie (1682–1725)«, *Revue des Études Slaves* 26 (1950) S. 69–87, N. Camariano, »Nouvelles informations sur la création et l'activité de la typographie grecque de Jassy (1812–1821)«, *Balkan Studies* 7 (1966) S. 61–76, E. Siupiur, »Quelques documents militaires autrichiens relatifs à la fondation de la typographie grecque de Iassy«, *Revue des études sud-est européennes* 15 (1977) S. 509–514 sowie die zusammenfassenden griechischen Artikel von D. Oikonomidis zum Druckwesen in der Moldau 1642–1821 *Αθηνα* 64 (1975) S. 259–301 und zur Walachei 1690–1821 *ibid.* 65 (1977) S. 59–102.

29 Dies gilt z. T. schon für die byzantinische Zeit, wo eigentlich nur »Stephanites und Ichnelates« und »Barlaam und Joasaphat« direkt aus dem Osten stammen (vgl. J. Niehoff-Panagiotidis, *Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptationen von Kalila wa-Dimma*, Wiesbaden 2003, zu »Sindbad-Name« speziell S. Warren, »Het Indische Origineei van den Griekschen Syntipas«, *Verslagen en mededeelingen der koninklyke Akademie va Wetenschappen, Afd. Letterkunde*. Ser. 4, Bd. 5, Amsterdam 1903, S. 41–58, B. E. Perry, »The Origin of the Book of Sindbad«, *Fabula* 3 (1960) S. 1–94, J. Pögl, *Die Geschichte von Syntipa dem Philosophen. Eine rumänische Volksbuchversion des Sindbad-Name*, Salzburg 1988, zu den Ursprungstheorien überblicksartig M. Skowronski/M. Marinescu, *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. etc. 1992, S. 69 ff. Auch die griechischen Geschichten aus 1001 Nacht sind über Westvermittlung in der Mitte des 18 Jh.s nach Griechenland gekommen (G. Kechagioglou, *Τα παραμύθια της Χαλμιάς. Αραβικών Μυθολογικών*, 3 Bde. Athen 1988 ff.). Zu einem Versuch, die literarischen Ostkontakte als kontinuierlich zu sehen, G. Kehayioglou, »Translations of Eastern »Novels« and their Influence on Late Byzantine and Modern Greek Fiction (11th – 18th Centuries)«, R. Beaton (ed.), *The Greek Novel, A. D. 1–1985*, London/Sydney 1998, S. 156–166, ders., »Ο βυζαντινός και μεταβυζαντινός »Συντίπας«: για μια νέα έκδοση«, *Graeco-Arabica* 1 (1982) S. 105–128, ders., »Νεοελληνικός Ανατολισμός: Συνέχεια και ασυνέχεια στις γαμματαιακές προσεγγίσεις του αραβικού κόσμου«, *Μνήμη Αίγυψο Πολίτη*, Thessaloniki 1988, S. 157–165 usw.

Westorientierung schon vor der Aufklärung überwiegt³⁰, was nicht der Lage der mündlichen Überlieferung entspricht, wo Märchen, Sagen und Überlieferungen aus dem Osten sehr wohl aufgenommen werden³¹.

Diese Rezeptionsachsen seien an ausgewählten Einzelbeispielen exemplifiziert.

I

Die mittelalterlichen Versionen des Alexanderromans in Ost und West gehen auf die Fassung des sogenannten Pseudokallisthenes (3. Jh. n. Chr.) zurück, eine alexandrinische Kompilation, die nicht weit vom Begriff des populären Lesestoffs entfernt sein dürfte³². Im 5. und 8. Jh. wurden griechische Bearbeitungen vorgenommen, im 4. und 9. Jh. lateinische, die für die enorme westliche Rezeption des Romans ausschlaggebend geworden sind³³. Für Südosteuropa sind die griechischen Fassungen entscheidend geworden: die gereimte Fassung (*rimada*) wurde zwischen 1529 und 1805 mindestens 14mal als Druck aufgelegt,

30 Dies gilt sowohl für die Kretische Literatur wie die der Jonischen Inseln, aber auch die Übersetzungstätigkeit der »phanariotischen« Literatur in Konstantinopel und den Transdanubischen Fürstentümer im frühen 18. Jh.

31 Vgl. z. B. »Balkanvergleichende Anmerkungen« von M. G. Meraklis und W. Puchner in: Friedrich Salomo Krauss, *Volks Erzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, hg. von R. L. Burt und W. Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002, S. 595–673. Speziell für Griechenland M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992 (Raabser Märchenreihe 9), für Bulgarien L. Daskalova Perkovski et. al. (bearb. u. hg. K. Roth), *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FFC 257). Typische Schwankfiguren wie der Nasreddin Hodscha finden in Rumänien und Bulgarien Pendants in Hităr Petăr, der in unzähligen Volksbuchdrucken des 19. Jh.s neben den Äsopschen Fabeln gelesen wird und zusammen mit dem aus dem Westen kommenden Bertoldo Lachen erregt (M. Marinescu, »Der komische Held in rumänischen und bulgarischen Volksbüchern«, *Südosteuropäische Populärliteratur*, op. cit., S. 299–316, M. Stajnova, »Les personnages de Hităr Petăr (Pierre de Finaud) et de Nasreddine Hodja dans la littérature bulgare«, *Études balkaniques* 4 (1966) S. 199–206, I. Lackner, *Das Volksbuch Bertoldo in Rumänien*, Salzburg 1981). In ähnlicher Weise lagern sich die Hauptfiguren des osmanischen Karagöz an das rumänische Volkspuppenspiel an (A. Gitză, »Le théâtre roumain de marionettes, art anciens et art modern«, *Revue Roumaine d'histoire de l'art* 1 (1964) S. 119–138, V. Dinescu, *Teatrul de umbre Turc*, București 1982, E. Popescu-Judet, »L'influence des spectacles populaires turcs dans les Pays roumains«, *Studia et Acta orientalia* V–VI (1967) S. 337–365, N. Radulescu, »Musikalische Puppenspiele orientalischer Herkunft in der rumänischen Folklore«, *Zeitschrift für Balkanologie* 14 (1978) S. 83–98 usw.)

32 H. van Thiel, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt 1974, Einleitung, R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977 (Zetemata 9), J. Triumph, »Zur Überlieferung des mittelgriechischen Prosa-Alexander und der Φυλλάδα του Μεγαλέξαντρος«, *Byzantinische Zeitschrift* 60 (1967) S. 3–40, H. Moennig, »Digenes = Alexander? The relationship between Digenes Akrites and the Byzantine Alexander romance in their different versions«, R. Beaton/D. Ricks (eds.), *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot 1993, S. 103–115 usw.

33 Zusammenstellung der Fassungen und einschlägige Literatur nun in H. van Thiel/D. J. A. Ross/I. Köhler/R. Schenda, »Alexander der Große«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) Sp. 272–291.

die Prosafassung (*phyllada*) zwischen 1680 und 1926 43mal³⁴. Im serbischen Bereich zirkulieren vor 1844 eine Reihe von handschriftlichen Fassungen, die auf griechische Drucke zurückgehen dürften³⁵. Erst 1844 wird die serbische Fassung in Novi Sad gedruckt (zweite Auflage Beograd 1851)³⁶; die serbische Redaktion soll die Vorlage für die selbständigen russischen Fassungen (ca. 200 Hss im 17. und 18. Jh.) gebildet haben³⁷, während die Chroniken angeblich die bulgarische Fassung benutzten³⁸, die allerdings erst zwischen 1810–1843 in 15 Handschriften greifbar wird³⁹. Die fünf Leithandschriften dieser Produktion gehen auf rumänische Fassungen des Alexanderromans zurück, der ebenfalls vorerst in Handschriften zirkulierte, bis er 1794 gedruckt wurde und bis 1833 neun Auflagen für sich buchen konnte⁴⁰, bis zum Ende des 19. Jh. insgesamt 19 Ausgaben⁴¹. Der Dichter M. Sadoveanu bearbeitete nach der Jahrhundertwende den Text noch einmal im Stil der Volksbücher (1909–1923 fünf Auflagen), eine Fassung, die zusammen mit den Fabeln des Äsop noch in der Nachkriegszeit als Taschenbuch zirkulierte⁴². Nach Maßgabe der kulturellen Lage in den Transdanubischen Fürstentümern in den *epoca fanarioților* dürften die

34 G. Veloudis, *Der neugriechische Alexander. Tradition in Bewahrung und Wandel*, München 1968 (Miscellanea Byzantina Monacensia 8). Sehr wahrscheinlich noch häufiger. In der neuen griechischen Bibliographie von 1864–1900 sind allein 34 Veröffentlichungen, die Alexander den Großen betreffen aufgelistet (P. Polemi, *Ελληνική βιβλιογραφία 1864–1900*, 3 Bde., Athen 2006). Vgl. ebenfalls U. Moennig, *Zur Überlieferungsgeschichte des mittel- und neugriechischen Alexanderromans*, Köln 1987 (Neograeca Medii Aevi 2). Textausgaben in Auswahl: V. Konstantinopolus/A. Lolos, *Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans*, Teil I und II, Königstein 1983 (Beiträge zur klassischen Philologie, 141 und 150), D. Holton, *Διήγησις του Αλεξάνδρου – The Tale of Alexander. The rhymed version. Critical Edition with an Introduction and Commentary*, Thessaloniki 1974, K. Mitsakis, *Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. theol. gr. 244*, München 1967 (Miscellanea Byzantina Monacensia 7), U. Moennig, *Die spätbyzantinische Rezension *ζ des Alexanderromans*, Köln 1992 (Neograeca Medii Aevi 6) usw.

35 R. Marinković, *Srpska Alexandrida. Istorija osnovnog teksta*, Beograd 1969.

36 Ch. M. Berk, *Der serbische Alexanderroman*, München 1971. Der Druckort Novi Sad mag freilich auch auf die ungarischen Bearbeitungen hinweisen (J. Haller, *Hármas Istorja*, Klausenburg/Cluj 1695, von 1751 bis 1865 sechs weitere Auflagen, vgl. D. J. A. Ross, *Alexander Historiatus*, London 1864, S. 64).

37 V. M. Istrin, *Istorija serbskoj Aleksandrii v ruskoj literature*, vyp. 1, Odessa 1910, V. P. Adrianova-Peretc/V. F. Pokrovskaja, *Drevne-russkaja povest'*, vyp. 1, Moskva/Leningrad 1940 (Neudruck Düsseldorf/The Hague 1968) S. 26–49.

38 V. M. Istrin, *Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst*, Moskva 1893.

39 I. Köhler, *Der neubulgarische Alexanderroman. Untersuchungen zur Textgeschichte und Verbreitung*, Amsterdam 1973, S. 11–75.

40 M. Moraru/C. Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice 1*, București 1976, S. 95 ff., I. C. Chițimia/D. Simonescu (eds.), *Cărțile populare în literatură românească*, București 1963, S. 3–84. Vgl. weiters: C. Velculescu, »Viața Patriarhului Nifon și Alexandria«, *Revista de istorie și teorie literară* 1977, S. 115 ff., W. Noomen, »Aspects of the Narrative Speech of the Alexandria (1620)«, *International Journal of Romanian Studies* 1 (1976) S. 63–80, A. Dușu, »Die »Volksliteratur« und die Geistesgeschichte«, *Europäische Volksliteratur*, Wien 1980, S. 72–75.

41 Vgl. auch N. Cartoian, *Alexandria în literatură românească*, București 1910, ders., *Alexandria în literatură românească. Nuovi contribuții. Studii și text*, București 1922.

42 1956, 1960 und 1966 (*Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1, Sp. 289).

rumänischen Fassungen auf die griechischen Drucke zurückgehen⁴³, wie dies etwa bei der rumänischen Troja-Sage der Fall ist⁴⁴.

Eher eine Ausnahme scheint auch die Abhängigkeit der bulgarischen handschriftlichen Übersetzungen von den rumänischen Druckfassungen zu sein, die offenbar nicht dem Trend zur Reproduktion von Textvorlagen aus der Hegemonialkultur des Griechischen folgen⁴⁵. Dies tut dann allerdings die erste gedruckte bulgarische Fassung des Lehrers Christo P. Vasiliev Protopovič aus Karlovo (Beograd 1844, Carigrad/Konstantinopel 1851, Bukarest 1864)⁴⁶, die auf eine der elf griechischen Fassungen der *phyllada* zwischen 1800 und 1844 zurückgeht⁴⁷, wobei nur wenig Änderungen vorgenommen sind⁴⁸. Die Übermacht des griechischen Buchwesens läßt sich zahlenmäßig gut veranschaulichen: im Zeitraum von 1853–1863 standen ca. 420 bulgarischen Buchtiteln etwa 5000 griechische gegenüber. Mit einer Auflagenhöhe von 2000 Exemplaren war diese Übersetzung ein enormer Erfolg. Die Subskribentenliste der ersten Auflage umfaßt 32 Seiten (16% des Buchumfangs) und 1604 Exemplare, die an 36 verschiedenen Orten von Handwerkern und Händlern, Geist-

43 O. Cicanci, »Literature in limba greacă în Moldova și țara românească în veacul al XVII-lea«, *Studii, Revista de Istoria* 23/1 (1970) S. 17–42, M. Marinescu-Himon, »La légende d'Alexandre le Grand dans la littérature roumaine«, »Αρχαία Μακεδονία. Α' Λεθρὲς Συμπόσιον, Thessaloniki 1970, S. 407–416.

44 K. Praechter, »Die vulgärgriechischen Chroniken und die rumänische Trojasage«, *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899) S. 327–346, ders., »Das griechische Original der rumänischen Troika«, *ibid.* 4 (1895) S. 519–546, M. Gaster, »Die rumänische Version der trojanischen Sage«, *ibid.* 3 (1894) S. 528–552. Dazu noch andere Beispiele in der Folge. Die Komplexität der rumänischen Situation kann gerade an diesem Beispiel veranschaulicht werden: eine der Übersetzungen wurde direkt aus der lateinischen »Historia Destructionis Troiae« des Guido delle Colonne aus dem 13. Jh. vorgenommen (R. Constantinescu/K. H. Schroeder, *Die rumänische Version der »Historia Destructionis Troiae« des Guido delle Colonne*, Tübingen 1977). Über das Kronland der Habsburger Siebenbürgen erfolgten z. T. auch direkte Westkontakte (A. Duțu, »Livres populaires allemands dans la culture roumaine à l'époque des lumières. Un cas insolite«, F. Karlinger/D. Messner (ed.), *Berichte im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, Bd. 4, Seekirchen 1977, S. 2–14).

45 Ines Köhler-Zülch vermerkt dies gesondert: »Die fünf bulgarischen Übersetzungen sind das Ergebnis direkter interethnischer Kontakte. Sie stellen insofern ein bemerkenswertes Phänomen dar, als für diesen Zeitraum kulturelle Wechselbeziehungen zwischen Bulgarien und Rumänien nur spärlich belegt sind. Die Übersetzer orientierten sich also nicht an traditionellen Bildungsmustern, sondern richteten sich gegen, zumindest aber nicht nach der vorherrschenden Tendenz, griechisches Kulturgut zu übernehmen« (I. Köhler-Zülch, »Von der Handschrift zum Buch und zur Heftchenliteratur. Bulgarische Geschichten über Alexander den Großen im 19. und 20. Jahrhundert«, *Südosteuropäische Popularliteratur, op. cit.*, S. 187–228, bes. 195). Zu den Kulturbeziehungen beider Länder E. Siupiu, *Bulgarskata emigrantska intelligencija v Rumünija prez XIX vek.*, Sofija 1982, B. Angelov et al. (eds.), *Bulgaro-rumünski literaturni vzaimnootnošenija prez XIX v.*, Sofija 1980.

46 *Istorija na velikij Aleksandra makedonca. Kojato opisuvva negovoto roždenie, život, junačestvo i smiřt. Prevede ot Grückim Karlovskij Slaveno-Bulgarskij učitel Christo P. Vasiliev Protopovi ot Karlovo.* Vgl. M. Stojanov, *Bulgarskata vüzroždenska knižnina. Analitičen repertoar na bulgarkite knigi i periodični izdanija 1806–1878*, Bd. 1 Sofija, 1957, Nr. 977. Zur zweiten und dritten Auflage J. K. Jireček, *Bibliographie de la littérature bulgare moderne 1806–1870*, Wien 1872, Nr. 6.

47 Nach M. Stojanov, *Stari grücki knigi v Bulgarija*, Sofija 1978, S. 171 Nr. 1417 die Ausgabe von 1840.

48 A. Aleksieva, *Prevodnata proza ot grücki prez Vüzraždaneto*, Sofija 1987, S. 148–153.

lichen, Lehrern und Schülern gekauft wurden⁴⁹. Der Alexanderroman gehört damit zu den am häufigsten subskribierten Büchern im Zeitraum 1806–1878⁵⁰. Dabei geht es auch vielfach um Prestigekäufe, ähnlich wie im benachbarten Rumänien⁵¹. Die zweite und dritte Auflage enthält keine Subskribentenliste. Charakteristisch ist das geistige und soziale Ambiente des Übersetzers Christo P. Vasiliev (1818–1877) aus Karlovo: er besuchte in Karlovo die »hellenisch-griechische Schule« von Rajno Popovič, absolvierte dann einen Lehrkurs in der ersten bulgarischen Schule in Gabrovo, bei Neofit Rilski, lehrte dann in der neu gegründeten »slavisch-bulgarischen Schule« in seiner Heimatstadt, wo er 1846 auch eine Mädchenschule gründete⁵². Rajno Popovič war Anhänger der sogenannten »Hellenophilen«, die an der griechischen Sprache und dem überkommenen Ausbildungssystem in den griechischen Schulen festhielten⁵³, während Neofit Rilski eine weitere Gräzisierung durch das Ausbildungssystem als Gefahr ansah⁵⁴. Vasiliev hat neben dem Alexanderroman auch den »Bertoldo« (1853) aus dem Griechischen übersetzt⁵⁵. Zur Popularität der Übersetzung gibt es mehrere Quellen: der Alexanderroman zählte im Zeitraum 1871–1857 zu den zehn bedeutendsten bulgarischen Büchern, nach 1850 sei die »Alexandreis« zusammen mit der »Genovefa« (1856), dem »Bertoldo« (1853) und der Komödie »Mihal« (1853) die beliebteste

49 Köhler-Zülch, *op. cit.*, S. 209 ff.

50 M. Stojanov, »Spomoštestvovateli v bulgarski vütroždenski knigi«, ders., *Bukvi i knigi*, Sofija 1978, S. 181–200. Von 215 angeführten Büchern liegt der Alexanderroman an 16. Stelle, im Zeitraum von 1837–1875 an 4. Stelle (D. Lekov, *Pisatel – tvorba – vüzpriematel prez bulgarskoto vüvražđane*, Sofija 1988, S. 281–285).

51 A. Duřu, »Die Lektüre als soziale Pflicht«, H. G. Göpfert et al. (eds.), *Buch- und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin 1977, S. 285–294.

52 I. Undžiev, *Karlovo. Istorija na grada do sovobo ždenieto*, Sofija 1968, S. 118–121.

53 I. Snegarov, *Prinos kım biografijata na Rajno Popovič*, Sofija 1959, 3–18. Zu Popovič auch St. Maslev, »Die Rolle der griechischen Schulen und der griechischen Literatur für die Aufklärung des bulgarischen Volkes zur Zeit seiner Wiedergeburt«, J. Irmscher/M. Mineemi (ed.), *O Ellinismós eis to éřwterikón. Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit*, Berlin 1968 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 40) S. 339–396, bes. S. 377 f. Er hat auch die Fabeln des Äsop aus dem Griechischen übersetzt sowie mehrere theologische Schriften. Das griechische Schulnetz in Bulgarien und im südslawischen Umraum umfaßte im 19. Jh. Pomorie (Anchialos), Nesebür (Mesimvria), Sozopol, Varna, Balčik, Kavarna, Plovdiv, Tŕrnovo, Melnik, Stara Zagora, Kazanlık, Bitola, Kotel, Sviřtov, Sliven, Ohrid, Skoplje, Nevrokop usw. (Maslev, *op. cit.*, S. 341–354). Die Absolventen dieser Schulen haben vielfach eine führende Rolle in der bulgarischen »Wiedergeburt« gespielt. »Until the 1830s, the leading Bulgarian ›metropolis‹ was Greece: the roster of Bulgarian alumni of the Greek schools reads like a Who's Who in the National Revival, and practically all Bulgarian books, ›western‹ translations in particular, were translated or compiled from Greek sources. Albeit somewhat less inclusively, the same held true for the Romanian late Enlightenment and early nationalist figures and sources. Consequently the Greek threat to the Bulgarian and Romanian national identities, typically seen in the form of acculturation into the Greek *ethnie*, is testified by the long-standing fierce fight against the Greek cultural influence« (D. Mishkova, »Europe in the Nineteenth-Century Balkans: A Case-Study in the Cultural Transfer of a Concept«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* XLII, 2004, S. 183–200, bes. S. 185 f.).

54 O. Asenov, *Neofit Rilski*, Sofija 1983, S. 90–113.

55 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 221–231 (mit akribischer Analyse).

sten Literaturwerke gewesen. Nach der Staatsgründung 1878 erschienen auch eine Reihe anderer Schriften über Alexander den Großen (unter anderem ein historisches Drama von Evtim Dukov, Plovdiv 1901) und das steigende Interesse an den Mythen-Biographien des legendären Makedonierkönigs verband sich zusehends mit der Makedonischen Frage⁵⁶ und bildet bis heute einen Stein des Anstoßes, wo nationaler Geschichtsmythos und historische Faktizität sich nicht in Einklang bringen lassen⁵⁷. Doch dies übersteigt bereits den Rahmen der vorliegenden Untersuchung.

Diese intensive Schrifttradition des Alexanderstoffes in Südosteuropa reiht sich ein in die populären religiösen Lesestoffe der Zeit und steht in Kontakt mit apokryphem Schrifttum, Wunderliteratur, Heiligenviten, Traumdeutungsliteratur usw.⁵⁸. Einzelne Episoden sind besonders ausgestaltet, wie z. B. Alexanders Zug nach dem Lebenswasser⁵⁹. Diese intensive Schrifttradition ist auch in die mündliche Volksüberlieferung eingegangen, und zwar bei nahezu allen balkanischen Völkern⁶⁰ und kontaminiert mit ganz unterschiedlichen Wandermotiven. Nicht unerwähnt darf auch der Einzug des Makedonierkönigs in das griechische Schattentheater bleiben⁶¹: hier verbindet er sich einerseits mit dem Dra-

56 Köhler-Zülch, *op. cit.*, S. 209–226

57 Zu den Mechanismen der μυθιστορία (Mythen-Historie), – der Ausdruck wurde von Georgios Sefheris geprägt –, bei den südosteuropäischen Völkern im 19. Jh., speziell was Drama und Theater betrifft, vgl. W. Puchner, *Η ιδέα του Εθνικού Θεάτρου στα Βαλκάνια του 19ου αιώνα. Ιστορική τραγωδία και κοινωνιοκρατική κωμωδία στις εθνικές λογοτεχνίες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1993.

58 D. Petkanova-Toteva, *Apokrifna literatur i folklor*, Sofija 1978, dies. (ed.), *Stara bŭlgarska literatura*, Bd. 1, *Apokrifni*, Sofija 1982, *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1, Sp. 662–666 usw. Analyse bei Köhler-Zülch, *op. cit.*

59 R. M. Dawkins, »Alexander and the Water of Life«, *Medium Aevum* 6 (1937) S. 186 ff., R.-W. Brednich, »Alexanders Zug nach dem Lebenswasser in der südosteuropäischen Überlieferung«, *Narodno stvaralaštvo folklor* 15–16 (Beograd 1965) S. 1179–1191, E. A. Kostjuchin, *Alexandre Makedonskij v literaturnoju fol'klornoj tradicii*, Moskva 1972.

60 Dazu existiert eine umfangreiche Literatur. In Auswahl: H. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, München 1961, S. 107–118, F. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg/Br. 1901, K. Dieterich, »Alexander der Grosse im Volksglauben der Griechen, Slaven und Orientalen«, *Beilage zur »Allgemeinen Zeitung«* Nr. 184 (München 1904) S. 289–292, J. A. Boyle – K. Kalliataki, »Ο μύθος του Αλεξάνδρου στην κεντρική Ασία«, *Laographia* 30 (1975) S. 357–368, G. Spyridakis, »Die Volksüberlieferung über Alexander den Grossen in Nord-Griechenland (Makedonien und Thrakien)«, *Zeitschrift für Balkanologie* 9 (1973) S. 187–193, ders., »Zwei neugriechische Volkssagen über Alexander den Grossen«, *Zbornik na narodni život i običaje Južnich Slavena* 40 (1962) S. 447 ff., B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, S. 145–148, K. S. Manousos, »Το παραμύθι του Μεγάλου Αλεξάνδρου«, *Laographia* 6 (1917) S. 653 ff., A. Wesselofsky, »Zur bulgarischen Alexandersage«, *Archiv für slavische Philologie* 1 (1987) S. 608–611, J. Ivanov, *Starobŭlgarski razkazi*, Sofija 1953, S. 175 f., *Bŭlgarsko narodno tvoriestvo* 11 (1963) S. 81, 422 f., A. N. Veselovskij, *Iz istorii romana i pověsti. Vypusk pervyj: Grekovizantijskij period*, St. Petersburg 1886, S. 447–493, Köhler-Zülch, *op. cit.*, S. 198 ff. usw.

61 Zu den verschiedenen Titeln der Vorstellung vgl. W. Puchner, *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγιοζή*, Athen 1985, S. 60 ff., ders., »Das osmanische Schattentheater auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft. Verbreitung, Funktion, Assimilation«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) S. 151–188, bes. S. 184 ff. Zum griechischen Schattentheater speziell ders., *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21).

chen-Wunder des Hl. Georg⁶² und dem Volksmärchen von dem drachentötenden Helden⁶³, auf der anderen Seite verweist die bewegliche Drachen-Schlange mit den vielen Ösen im Leib auf osmanische Vorstellungen mythischer Stoffe, wie »Ferhad und Schirin«⁶⁴. Doch dies bedarf hier keiner weiteren Darstellung. Es galt bloß, die dominierende Stellung der griechischen Schrifttradition, auch was die populären Lesestoffe betrifft, bei den orthodoxen Völkern der Balkanhalbinsel nachzuweisen. Doch erfährt diese im Ostbalkanraum vorwiegende Rezeptionsschiene noch mehrere Differenzierungen, wie dies schon bei den handschriftlichen bulgarischen Fassungen des Alexanderromans der Fall war.

II

Die von der venezianischen und allgemein italienischen Literatur ausgehende Rezeptionsachse nach Südosteuropa hat als älteste Adressaten die Städte des Dalmatinischen Küstenstreifens, besonders Ragusa, und die Seehäfen der Jonischen Inseln und Kretas. Wenn man hier als Beispielbereich vorerst das Drama und das Theater heranzieht, so setzen diese Rezeptionsvorgänge schon im 14. Jh. mit den religiösen Vorstellungen der *prikazanje* in Zadar, Split, Hvar/Lesina, Dubrovnik/Ragusa usw.⁶⁵ und der Nachgestal-

62 Der Hl. Georg als Drachentöter ist an sich ein mittelalterlicher Zusatz, der der ursprünglichen Georgsvita fremd war. Vgl. J. B. Aufhäuser, *Das Drachenvunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Aus dem Nachlasse herausgegeben von A. Eberhart*, München 1911 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, XXV, 3). Zu den Georgsliedern und Georgslegenden im Mittelalter W. Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion*, Königstein/ Ts. 1980, speziell für Griechenland Nik. Politis, »Για δημώδη άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laographia* 4 (1912/13) S. 185–235. Zur spielhaften Darstellung des Drachenvunders G. Aikaterinidis, »Ο λαϊκός εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών«, *Serraika Chronika* 5 (1969) S. 129–148 und W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII) S. 223 f., Nr. 1511. Zum Hl. Georg in der balkanischen Volksüberlieferung vgl. in Auswahl: T. Koleva, »Typologie de la fête de Saint-George chez les Slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, S. 116–121, G. Spyridakis, »Saint-George dans la vie populaire«, *L'Hellénisme contemporaine* 6 (1952) S. 126–145, G. Schubert, »Der Hl. Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21/1 (1985) S. 80–105 usw.

63 M. A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Ioannina 1982.

64 Zum Stoff H. W. Duda, *Ferhad und Schirin. Die literarische Geschichte eines persischen Sagenstoffes*, Prag 1933. Zur Darstellung der Drachenschlange im osmanischen und griechischen Schattentheater E. Zakhos-Papazahariou, »Les origines et survivances ottomanes au sein du théâtre d'ombres grec«, *Turcica* V (1975) S. 32–39, bes. S. 36.

65 Der früheste Text dürfte ein Dreikönigsspiel (»Igra triju kraljeva«) sein (vgl. N. Kolumbić, *Postanak i razvoj brvatske srednjovjekovne pasionske poezije i drama*, dis. Zagreb 1964, vgl. auch die Artikel dess. in *Mogućnosti* 7, Split 1973, S. 682–694, 11, 1974, S. 1207–1223). Zu den den *sacre rappresentazioni* nachgebildeten Passionsspielen (z.

tung von dialogischen *laude drammatiche* und der frühen Renaissancekomödie in den kretischen Dialoggedichten von Marinus Falieros (15. Jh.) ein⁶⁶, finden ihre Fortsetzung in der Nachahmung der *commedia erudita*-Konventionen in den ragsüsäischen Karnevals-Komödie (*skazanja*) von Hanibal Lucić, Marin Držić, Nikola Nalješković, Marko Vetranović usw. des 16. Jh.s⁶⁷ und in der kretischen Komödie von Georgios Chortatsis

- B. »Muka Isukrstova« vgl. E. Badalić, *Mogućnosti* 7 (1973) S. 697–726, »Muka Spasitelja našega« 1556 mit 3658 Versen vgl. N. Kolumbić, »Starohrvatska pasionska drama i pitanje stranih izvora«, *Radovi Fil. fakulteta u Zadru* 14–15, Zadar 1976 vgl. F. S. Perillo, *Le Sacre rappresentazioni Croate*, Bari 1975, N. Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, S. 1–25 (mit Spezialbibliographie), F. K. Kumbatović, »Das Theater der Renaissance in Dalmatien«, *Maske und Kothurn* 5 (1959) S. 60–73 usw.
- 66 A. van Gemert, Μαρίνου Φαλιέρου, *Ερωτικά όνειρα. Κριτική έκδοση με Εισαγωγή, Σχόλια και Λεξιλόγιο*, Thessaloniki 1980, W. F. Bakker/A. F. van Gemert, *Θρήνος εις τα Πλάθη ... Μαρίνου του Φαλιέρου. Κριτική έκδοση*, Heraklion 2002.
- 67 Diese Komödien sind z. T. auch in die orale Tradition eingegangen (T. Čubelić, »Useмна narodna dramaturgija – važna komponenta u hrvatskoj književnosti«, *Mogućnosti* 2–3 (1977) S. 366–387, ders., »Prisustvo izvorne narodna teatrologije i komediografija M. Držića«, *M. Držić. Sbornik radova*, Zagreb 1969, S. 323–345, M. Bošković-Stulli, »Mündliche Dichtung in der kroatischen Renaissance-Literatur«, *Anzeiger für Slavische Philologie* 10/11, 1978–79, S. 48–70). Zu den Komödien der genannten Autoren vgl. in Auswahl: M. Kombol, *Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb 1961, S. 123–130, F. Švelec, »Robinja, Hanibala Lucića«, *Mogućnosti* 7 (Split 1973) S. 668–681, ders., *Mavro Vetranović, Radovi instituta JAZU u Zabru* 4–5 (1959), 6 (1960), R. Bogišić, *Nikola Nalješković*, Zagreb 1971 (Rad JAZU 357) und allgemein: J. Badalić, *Bibliografija hrvatske dramske i kazališna književnosti*, Zagreb 1958, A. Cronia, *Storia della letteratura serbo-croata*, Milano 1956, ders., *Teatro serbo-croato*, Milano 1955, J. Torbarina, *Italian influence at the poets of the Ragusan republic*, London 1931, M. Kombol, *Povijest hrvatske književnosti da narodnog preporeda*, Zagreb 1945 (1961), S. Ježić, *Hrvatska književnosti 1100–1941*, Zagreb 1944, W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas. II. Renaissance und Reformation*, Halle/Saale 1918², S. 472–490, A. Cronia, »Italiens Anteil am geistigen Leben der Slaven«, *Blick nach Osten* 1 (1948) S. 1–22, H. Kindermann, *Theatergeschichte Europas*, Bd. 2, Salzburg 1959, S. 421–437, Bd. 3 (1967) S. 605 ff., I. N. Goleniščev-Kutuzov, *Il rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, 2 vols, Milano 1973 (Moskva 1963) bes. S. 99 ff., 123 ff., 136 ff. Zu den 11 Komödien und Pastoralen von Marin Držić existiert eine ausgedehnte Spezialliteratur: Werkausgaben von M. Rešetar 1930 und F. Čale 1971. Zur Biographie Jireček, »Beiträge«, *op. cit.*, S. 481 ff. und F. Čale, »O života i djeli Marina Držića« in der Werkausgabe von 1979. Der Sammelband *Marin Držić, Zbornik Radova*, Zagreb 1969 gibt allein 475 Arbeiten an. Weitere Sammelbände: *450 godina od rođenja Marina Držića*, Beograd 1958. Neuere Monographien in Auswahl: M. Pantić, *Marin Držić*, Beograd 1964, Z. Jeličić, *Marin Držić*, Zagreb 1961, B. Gavella, »Marin Držić«, *Književnost i kazalište*, Zagreb 1970, Sl. P. Novak, *Planeta Držić*, Zagreb 1984 usw. Zu den Komödien speziell: N. Batušić, »Das Lachen bei Držić einst und heute« *Maske und Kothurn* 30 (1984) S. 63–71, N. Gladić, *Das Wesen der Komik in den Werken Marin Držićs*, Diss. Münster 1973, F. Švelec, *Komički teatar Marina Držića*, Zagreb 1968 usw. Komparative Aspekte und die Abhängigkeit von der italienischen Dramatik betonen folgende Arbeiten: C. H van der Beck, *Marin Držić en de letterkunde van Dubrovnik*, »s-Gravenhage 1955, C. Košuta, »Siena nella vita e nell'opera di Marino Darsa (Marin Držić)«, *Ricerche Slavistiche* 9 (1961) S. 67–121, F. Trogančić, *Storia della letteratura croata dell'umanesimo alla rinascita nazionale*, Roma 1953, S. 88–108, F. Javarek, »Marin Držić. A Ragusan Playwright«, *The Slavonic and East European Review* 37 (1958) S. 141–159, A. Kadić, »Marin Držić. Croatian Renaissance Playwright«, *Comparative Literature* 9 (1959) S. 347–355, A. Cronia, »Per una retta interpretazione di Marino Darsa«, *Rivista di letterature moderne* 9 (Firenze 1953) usw.

(vor 1600) und Markos Antonios Foskolos (1655)⁶⁸, in der Mimesis der italienischen Schäfermode durch die grobkörnigen Bauernsatiren des 16. Jh.s in Dalmatien und die feine Ironie, mit der Georgios Chortatsis in der »Panoria« die Schäferkonvention als inadäquate Modeerscheinung entlarvt⁶⁹, während die italienische Tragödie in Dalmatien und Ragusa kaum Nachahmung fand⁷⁰, in Kreta aber mit der »Erophile« von Georgios Chortatsis (um 1600 entstanden, Erstdrucke Venedig 1637 und 1676) und »Βασίλειος ο Ροδολίνος« (»König Rodolinos«, Venedig 1647) von Ioannis Andreas Troilos Spitzenprodukte der neugriechischen Literatur vorlegen kann⁷¹; der Rezeptionsvorgang setzt sich parallel im 17. Jh. unter den Zeichen von Barock und Gegenreformation noch fort⁷²: mit den Theaterstücken von Ivan Gundulić⁷³ und Junije Palmotić⁷⁴ sowie eine ganze Gene-

68 Zum Vergleich W. Puchner, »Το Κροατικό θέατρο της Αναγέννησης και του Μπαρόκ. Σύγκριση με το Κρητικό και Επτανησιακό θέατρο«, *Μελετήματα Θεάτρου. Το Κρητικό θέατρο*, Athen 1991, S. 467–502 und erweitert in *Βαλκανική Θεατρολογία*, Athen 1994, S. 13–39. Vgl. in Übersicht ders., »Typologische Entwicklungsstrukturen der Theatergeschichte im südeuropäischen Raum«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., Wien/Köln/Weimar 2006, S. 13–72. Zum theoretischen Hintergrund der kretischen Komödie A. Markomichelaki/Mintzas, *The three Cretan Renaissance comedies of the sixteenth and seventeenth centuries and their theoretical background*, Ph. D. Univ. of Cambridge, Cambridge 1991, dies. »The sixteenth-century Cretan playwright Georgios Chortatsis as a parodist«, *Κάμπος. Cambridge Papers in Modern Greek* 3 (1995) S. 71–93.

69 Dazu nun im Vergleich W. Puchner, »Locus amoenus turbatus. Rezeption und Parodie italienischer Schäferdramatik in Südosteuropa«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., Wien/Köln/Weimar 2007, S. 13–26 (mit der gesamten Spezialbibliographie). Zur »Panoria« von Chortatsis speziell W. Puchner, »Η ειρωνεία στον Χορτάτση«, *Cretan Studies* 1 (Amsterdam 1988) S. 229–237.

70 Zur Euripides-Adaptation der »Hecuba« von Držić siehe F. Manzini, *L'Ecuba di Marino Darsa*, Tesi de laurea, Univ. di Padova 1949/50.

71 Mit der gesamten umfangreichen Literatur W. Puchner, »Tragedy«, D. Holton, *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991, S. 129–158 (S. 288–291 bibliographical guide) und in der griechischen Ausgabe, Heraklion 1997, S. 157–194 (S. 355–359 Spezialbibliographie).

72 Dazu in Auswahl: M. Murko, *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Prag/Heidelberg 1961, A. Nagyal, *Die Slavische Barockwelt*, Leipzig 1961, D. Čyževski, *Outline of Comparative Slavic Literature*, Boston, 1952, ders., »Die slavistische Barockforschung«, *Welt der Slaven* 1 (Wiesbaden 1956) S. 293–307, 431–445, sowie der Sammelband *Barocco in Italia e nei paesi Slavi del Sud*, Firenze 1983. Speziell für die Dramatik W. Puchner, »Zum Barockbegriff in der südeuropäischen Dramatik«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., *op. cit.*, S. 27–40.

73 Gundulić ist vor allem durch sein Epos »Osman«, der »Jerusalemme liberata« von Tasso nachgebildet, bekannt. Zu seinen Theaterstücken vgl. auch V. Setschkaeff, *Die Dichtungen Gundulić's und ihr poetischer Stil*, Bonn 1952. Aus den Episoden des bekannten Epos von Tasso sind eine Reihe von Theaterwerken Dalmatiens der Barockzeit inspiriert (vgl. S. Stipčević, »La Gerusalemme liberata e il dramma raguseo del primo Seicento«, *Barocco in Italia e nei paesi del Sud*, *op. cit.*, S. 375–386, F. Čale, »Torquato Tasso e la letteratura croata«, *Studia Romanica et Anglicana Zagrabensia* 28–29, 1969, S. 169–206) sowie die Zwischenaktintermedien der kretischen »Erophile«, die ebenfalls von Chortatsis stammen (Neuauflage St. Alexiou/M. Aposkiti, Athen 1991).

74 Zu Palmotić und seinen 14 erhaltenen Dramen vgl. W. Potthoff, *Die Dramen des Junije Palmotić. Ein Beitrag zur Geschichte des Theaters in Dubrovnik im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1973, B. Panzer, »Die Bearbeitung antiker Stoffe in den Dramen des Ragusaners J. Palmotić«, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*

ration von Theaterautoren in Ragusa⁷⁵, eine Entwicklung die ihr Ende in Binnenkroatien im 18. Jh. findet⁷⁶, dem Legendenspiel der »Eugena« auf Zante (Venedig 1646)⁷⁷ und den Tragödien von Petros Katsaitis auf Kephallonia (1720/21)⁷⁸ sowie der Historientragödie »Zinon« (1683 auf Zante aufgeführt)⁷⁹ und den religiösen Schulspielen der Jesuiten und Orthodoxen auf Chios und den Kykladen⁸⁰.

Doch führt hier kein Weg weiter zu einer sprachübergreifenden Rezeption. Zu einem Vergleich locken die dalmatinischen Fassungen von »Posvetilište Abramovo« (zwischen 520 und über 3000 Versen) von Mavro Vetrančić und die kretische »Θυσία του Αβραάμ« (»Opfer Abrahams«, erste Abschrift 1635), obwohl die eine Fassung eine Adaptation der »Rappresentazione e Festa d'Abraam e d'Isaac suo figliuolo« von Feo Belcari ist, die andere eine verkürzende Bearbeitung vom »Isaac« des Luigi Groto darstellt⁸¹. Doch bleiben die intertextuellen Abhängigkeiten innerhalb des jeweiligen Sprachbereichs: in Ragusa

CXX, Bd. 205 (1969) S. 23–41, A. Pavić, »Junije Palmotić«, *Rad JAZU* 68 (Zagreb 1883), S. 69–176, 70 (1884) S. 1–88, F. Ferlugo-Petronio, *Fonti greco-latine nel teatro di Junije Palmotić*, Padova 1990, ders., *Del teatro di Junije Palmotić. Fonti italiane e slave nel teatro di Junije Palmotić*, Udine 1992.

75 Zu den italienischen Einflüssen Fr. Čale, *O književnim i kazališnim dodirima hrvatsko-talijanskim*, Dubrovnik 1968, M. Deanović, »Talijanski teatar u Dubrovniku XVIII. vijeka«, *Dubrovnik* 2 (1931) S. 289–305. Kritische Ausgabe einiger dieser Werke bei W. Potthoff, *Dubrovniker Dramatiker des 17. Jahrhunderts*, 2 Bde., Giessen 1975. Vgl. auch R. Lachmann-Schmohl, *Ignjat Djordjić. Eine stilistische Untersuchung zum slavischen Barock*, Köln/Graz 1964.

76 N. Pribić, *Studien zum literarischen Spätbarock in Binnenkroatien. Adam Aloisius Baričević*, München 1961, M. Majetić, »Prinzipielle und besondere Problematik in der Erforschung der kroatischen Literatur und des kroatischen Theaters vom 15. bis zum 19. Jahrhundert«, *Anzeiger für Slavische Philologie* 1 (1966) S. 102–135.

77 Der italienischen »Sacra rappresentazione di Stella« nachgebildet. Neue Ausgabe von G. Spadaro und M. Vitti, Athen 1995. Vgl. I. Vivilakis, »Ευγένια. Ένα θρησκευτικό δράμα του 17ου αιώνα«, *Το ιερό και το δράμα*, Athen 2004, S. 193–218, G. P. Pefanis, *Το βασίλειο της Ευγένιας. Λογοτεχνικά διακείμενα και ανθρωπολογικά περιεχόμενα στην »Ευγένια« του Θεοδώρου Μονασελέζε*, Athen 2005.

78 Kritische Ausgabe von E. Kriaras, Athen 1955. Zur Abhängigkeit von der Kretischen Dramatik W. Puchner, »Ο Πέτρος Κατσαΐτης και το Κρητικό θέατρο«, *Μελετήματα Θεάτρον. Το Κρητικό θέατρο, op. cit.*, S. 261–324, zur Bearbeitung und christlichen Umdeutung der antiken Mythenstoffe in den Tragödien »Iphigenia« und des »Thyest« vgl. E. Chasapi-Christodoulou, *Η Ελληνική Μυθολογία στο νεοελληνικό δράμα*, 2 Bde., Thessaloniki 2002, S. 226–239. Vgl. letzthin auch M. Pittas-Herschbach, »Identity and Difference in the *Iphigenia* of Petros Katsaitis«, *Journal of Modern Greek Studies* 20 (2002) 113–142.

79 Letzte Ausgabe von St. Alexiou und M. Aposkiti, Athen 1991. Zum lateinischen Vorbild der Jesuitentragödie und Bühnenfragen der vereinfachenden griechischen Version vgl. W. Puchner, »Θεατρολογικές έρευνες για το πρότυπο του »Ζήνωνα«, *Thesaurismata* 17 (Venezia 1980) S. 206–284 und ders., »Παραλειπόμενα στο »Ζήνωνα«, *ibid.* 32 (2002) S. 167–217.

80 Dazu mit der gesamten Bibliographie und Textproben in deutscher Übersetzung W. Puchner, *Griechisches Schul-drama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580–1750)*, Wien 1999 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 277).

81 Zu den dalmatinischen Fassungen vgl. M. Rešetar, »Redakcije i izvori Vetranovićeve »Posvetilišta Abramova«, *Rad JAZU* 237 (1929), zur kretischen »Θυσία του Αβραάμ« die letzte kritische Ausgabe von W. Bakker und A. van Gemert, Heraklion 1996.

sind Stellenanspielungen in der »Dubravka« von Ivan Gundulić (1628) auf die »Tirena« von Marin Držić (1548/49) nachgewiesen⁸², ebenso wie Michael Vestarchis sich in seinem Spiel um die sieben Makkabäerkinder (Chios vor 1662) an Passagen der »Erophile« erinnert, Gabriel Prosopas gebraucht in seinem Spiel um den Blindgeborenen (2. H. 17. Jh.) bewußt ganze Passagen aus dem Charos-Prolog (er schreibt auch die Widmung aus dem »König Rodolinos« ab)⁸³ und im Jesuitenkolleg auf Naxos muß es eine heute unbekannte Handschrift der Komödie »Katzourbos« von Georgios Chortatsis gegeben haben, weil die komischen Zwischenaktintermedien (*diludia*) der »Hl. Demetrios«-Tragödie mehrere Szenen aus der kretischen Komödie adaptieren⁸⁴. Allerdings führt vom Barockdrama Ragusas und des Dalmatinischen Küstenstreifens sowie vom barocken Schultheater der Jesuiten und Orthodoxen in der Ägäis kein Weg weiter zu einer balkanweiten Rezeption bzw. zu einer Rezeption, die das Etikett »populärer Lesestoff« verdienen würde.

Ausnahmen bilden mehrere Werke der kretischen Literaturproduktion des 16. und 17. Jh.s. Die Großinsel im äußersten Süden Europas bildet für die Rezeptionsmechanismen insofern einen interessanten Sonderfall, als Literaturwerke der Venezianischen Herrschaft (1211–1669) nach dem Fall der Insel an die Türken in der mündlichen Tradition weitertradiert wurden. Dem schon erwähnten »Lied der Vienna« auf die Zweite Wiener Türkenbelagerung (1683) und den Dialogversen aus einer unbekanntem kretischen Komödie des 17. Jh.s im Inselmärchen von der »Vergessenen Braut«⁸⁵ können hier noch andere Beispiele hinzugefügt werden: aus dem Trauergedicht auf den Hades von Ioannis Pikatoros (nach 1519) können Verspartien noch in kretischen Lamentationen gegen Ende des 19. Jh.s aufgezeichnet werden⁸⁶, die »Erophile« existiert auf der Großinsel auch als mündlich tradierte

82 A. Cronia, »Ascendenze della ›Tirena‹ di Marino Darsa nella ›Dubravka‹ di Giovanni Gondola», *Ricerche Slavistiche* 9 (1961) S. 39–66. Das allegorische Schäferspiel liegt in drei Ausgaben vor (A. Pavić 1877, Djuro Korbler 1919 und Milan Rešetar 1938). Vgl. auch L. Hadrovics, »Zur Deutung einiger Stellen bei Gundulićs ›Dubravka‹«, *Die Welt der Slaven* 7 (Wiesbaden 1962) S. 293–299, Inhaltsanalyse bei Setschkareff, *op. cit.*, S. 54–61.

83 Dazu ausführlich M. I. Manousakas/W. Puchner, *Ανέκδοτα στοιχεία του θρησκευτικού θεάτρου του 17. αιώνα, έργα των ορθόδοξων Χίων κληρικών Μιχ. Βεστάρχη, Γρηγ. Κονταράτου, Γαβρ. Προσοπιά. Έκδοση κριτική με εισαγωγή, σχόλια και ευρετήρια*, Athen, Akademie Athen 2000, bes. S. 351, 354–359, 365–368.

84 W. Puchner, »Η κληρονομιά του κρητικού θεάτρου στη Νάξο (17ος/πρώτο μισό του 18ου αιώνα)«, *Ο μίτος της Αριάνης*, Athen 1995, S. 248–255 und T. Markomichelaki, »Ο Καζούρμπος και η Τραγέδια του Αγίου Δημητρίου: Σχέσεις ανάμεσα στα δύο κείμενα«, St. Kaklamanis et al. (eds.), *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παργιωτάκη*, Herkalion 2000, S. 465–473. Vgl. unter methodischen Gesichtspunkten (unbewußte Erinnerung und bewußter Gebrauch) W. Puchner, »Για μια τυπολογία απηχήσεων και χρήσεων του Κρητικού θεάτρου σε δραματικά κείμενα του 18ου και 19ου αιώνα. Μεθοδολογικά προβλήματα γύρω από τις έννοιες »επίδραση« και »διακείμενο« στο ελληνικό προεπαναστατικό θέατρο«, *Ρήματα και παλαιοσένητο*, Athen 2004, S. 30–58.

85 Siehe Anm. 5.

86 Die »Ρίμα θρηνητική εις τον πικρόν και ακόρεστον Άδην« (Reimgedicht auf den bitteren und unersättlichen Hades) von Ioannis Pikatoros gehört zu den religiösen Katabasis-Gedichten der Unterweltsfahrt, die in byzantinischen und nachbyzantinischen Ausformungen der moraldidaktischen religiösen, aber auch der satirischen Literatur angehören (St. Lampakis, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982). Das Gedicht wurde erst 1874 von W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig 1874, S. 224–241

Ballade, von der es bisher 10 Aufzeichnungen gibt⁸⁷. Vom bukolischen Gedicht der »Schönen Schäferin« (*Η Εύμορφος Βοσκοπούλα*, um 1600) gibt es bis 1800 allein acht Ausgaben und gesungene Volksversionen sind auf Kreta, Milos, Naxos, Chios und anderen Ägäisinseln aufgezeichnet worden⁸⁸. Das schlagendste Beispiel der Überführung eines Literaturprodukts in die orale Tradition ist freilich der kretische Versroman »Erotokritos« (zwischen 1610 und 1630)⁸⁹, von dessen über 10.000 Versen ganze Partien heute noch auf Kreta und Zypern auswendig gesungen werden⁹⁰. Der barocke Versroman erfuhr zahlreichen Ausgaben noch bis ins 20. Jh. und erfüllt damit alle Kriterien eines populären Lesestoffs. Viele Distichen sind zu *mantinades*, Zweizeilern geworden⁹¹, in Thessalien wurde ein Volks-

ediert, während die kretischen Threnos-Verse der mündlichen Überlieferung von Elpis Melaina [Esperanza von Schwarz] ein Jahr vorher veröffentlicht wurden (E. Melaina, *Κρητική μέλισσα*, Athen 1873, S. 27 ff., dies., *Kreta-Biene oder kretische Volkslieder, Sagen, Liebes-, Denk- und Sittensprüche gesammelt und herausgegeben von Elpis Melaina*, München 1874), so daß eine Beeinflussung aus der Schriftradition ausgeschlossen werden kann. Dazu G. K. Mavromatis, »Στίχοι της Ρίμας Ορηγητικής του Πικατόρου σε Κρητικό δημοτικό τραγούδι«, *Kretologia* 7 (1978) S. 78–100 und 8 (1979) S. 121 f.

- 87 Vergleichende Untersuchung bei W. Puchner, »Η Ερωφίλη στη δημώδη παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλόγες της τραγωδίας του Χορτάστη«, *Ariadne* 1 (Rethymno 1983) S. 173–235 (und im Band *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, S. 127–190); ergänzend dazu Th. Detorakis, »Δημώδεις κρητικές παραλλαγές της Ερωφίλης«, *Kretika Chronika* 26 (1986) S. 262–278 und stark gekürzt in W. Puchner, »Die kretische Ballade der »Erophile«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchen-Reihe 10) S. 29–64.
- 88 Das ca. 500 »politische Verse« (15silber) umfassende Gedicht wurde um 1600 verfaßt, Venedig 1627 herausgegeben, 1638, 1666, 1699, 1754, 1755, 1764 und 1780 wiederaufgelegt (vgl. St. Alexiou, *Η Βοσκοπούλα. Κρητικό εδύλλιο του 1600*, Heraklion 1963). Das Gedicht war dermaßen bekannt, daß 1698 in Paris eine lateinische Übersetzung erschien. Zu den mündlichen Aufzeichnungen auf den Ägäisinseln vgl. Alexiou, *op. cit.*, S. x' ff. (mit Quellen).
- 89 Kritische Ausgabe von St. Alexiou, Athen 1980 (mit Wiederauflagen in Taschenbuchform). Zur kontroversen Datierungsfrage I. Mavromatis, *Το πρότυπο του Ερωτόκριτου*, Ioannina 1982, Sp. A. Evangelatos, *Προς την αλήθεια για τον Βισσέντζο Κορνάρο*, Athen 1985, ders., *Και πάλι για τον Ερωτόκριτο*, Athen 1989. Die gesamte, mehrere hundert Arbeiten umfassende Spezialbibliographie zu dem kretischen Versroman nun bei St. Kaklamanis, »Βιβλιογραφία Ερωτοκριτού (1889–2005)«, ders. (ed.), *Ζητήματα ποιητικής στον Ερωτόκριτο*, Heraklion 2006, S. 477–543.
- 90 Die *editio princeps* fällt erst ins Jahr 1713 und fand in Venedig statt. Wiederauflagen 1737, 1748, 1756, 1758, 1768, 1772, 1777, 1778 (2x), 1789, 1792, 1797, 1802, 1803, 1804, 1805, 1813, 1817, 1819, 1832, 1835, 1840, 1847, 1851, 1856, 1859, 1860, 1862, 1865 (2x), 1871, 1873, 1875, 1876 (2x) 1879, 1884, 1890, 1894 (2x), 1898, 1900 usw. Zu den *mantinades* auf Kreta Alexiou, *op. cit.*, S. 9' ff., zu auswendig gekonnten Verspartien auf Kreta und Zypern G. Hatzidakis, *Κρητική μουσική*, Athen 1958, S. 165 und Th. Papadopoulos, »Ερωτοκριτικοί αφηγήσεις εν τω κυπριακώ δημώδει λόγω«, *Kypriakai Spoudai* 41 (1977) S. 211–252, D. Holton, »Cyprus and the Cretan Renaissance: A Preliminary Study of Some Cultural Connections«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 19 (Nicosia 1992) S. 515–530 (die zahlreichen Studien von Holton zum »Erotokritos« nun in dem Band D. Holton, *Μελέτες για τον Ερωτόκριτο και άλλα νεοελληνικά κείμενα*, Athen 2000, vgl. ders., *Erotokritos*, Bristol 1991). Zu Elementen des Manierismus vgl. C. Luciani, *Manierismo cretese. Ricerche su Andrea e Vincenzo Cornaro*, Roma 2005.
- 91 St. Alexiou, *Ερωτόκριτος. Κρητική έκδοση*, Athen 1980, S. 9' ff. A. Politis, »Ερωτόκριτος και προφορική παράδοση«,

märchen aufgezeichnet, das den Inhalt des Romans wiedergibt (der Erzähler hatte keine Ahnung, daß es sich um den »Erotokritos« handelt)⁹², auf Naxos ein Volkslied, das ganze Verspartien des Romans benützt⁹³. Erotokritos und Aretusa sind als Taufnahmen beliebt⁹⁴, *toponymica* des Versromans sind in Athen und anderswo anzutreffen⁹⁵.

Es handelt sich um eine Adaptation einer der italienischen Übersetzungsversionen des französischen Ritterromans »Paris et Vienne«⁹⁶, der in der Bearbeitung von Vincenzo Cornaro allerdings einen poetischen Reichtum aufweist und durch die Delikatesse der psychologischen Beobachtung und durch die feine ironische Verfremdung des Erzählstils mit umfangreichen eingestreuten dramatischen Dialogen eine literarische Qualität gewinnt, die seinen Vorbildern durchaus abgeht⁹⁷. Der Nobelpreisträger Sopheris erinnert sich, daß noch zu Jahrhundertbeginn in Smyrna die Ausgaben des »Erotokritos« als sentimentaler Kolportagelektüre von Straßen-Buchhändlern auf fahrenden Plattformen angeboten wurden⁹⁸, und der bekannte Byzantinist Nikos Svoronos erinnert sich an seine Jugendzeit auf der Heimatinsel Leucas, wo ihm seine Mutter aufgetragen hatte, den »Erotokritos« zu kaufen, aber den »echten«⁹⁹. Dies bezieht sich auf den kretischen »Erotokritos«, denn 1818 brachte in Wien Dionysios Photeinos eine »phanariotische« Version ohne Dialektgebrauch heraus, in der Mischsprache der griechischen Literatur Konstantinopels und mit vielen Liederinlagen im Stil der *mismagies*¹⁰⁰. Diese »gereinigte« Version gemäß dem Sprachempfinden des 19. Jh.s hat ebenfalls eine breitere Wirkung entfalten können. »Erotokritos«

St. Kaklamanis (ed.), *Ζητήματα ποιητικής στον Ερωτόκριτο*, Heraklion 2006, S. 395–412, P. Roilos, »Προφορικότητα και τελεσιδικότητα στον Ερωτόκριτο«, *ibid.*, S. 413–428.

92 K. Tsangalis, »Das Orpheus- und Arionmotiv im antiken Mythos und in einem neugriechischen Märchen«, *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, S. 72–76.

93 G. I. Thanopoulos, »Δημοτικό τραγούδι και Ερωτόκριτος. Η περίπτωση ενός Απεραθιτικού δημοτικού τραγουδιού«, *Η Νάξος διά μέσσω των αιώνων*, Athen 1994, S. 1005–1012.

94 Alexiou, *op. cit.*, S. 9' ff., P. Mastrodimitris, »Ερωτόκριτος και Εύβοια«, *Αρχαίων Ερβοϊκών Μελετών* 10 (1963) S. 218 ff.

95 Alexiou, *op. cit.*, S. 9' ff.

96 N. Cartoian, »Le modèle français de l'*Érotokritos*, poème crétois du XVIIe siècle«, *Revue de Littérature Comparée* 1936, S. 265–293, F. Maspero, »Le fonti del poema neogreco *Érotokritos e Paris e Vienna* di A. Albani«, *Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere* 105 (1971) S. 69–86.

97 Zur halbdramatischen Struktur des Versromans mit statistischen Angaben zum dramatischen Dialog D. Holton, »Πώς οργανώνεται ο Ερωτόκριτος;«, *Cretan Studies* 1 (1988) S. 157–167.

98 G. Sopheris, *Λοιμίες*, Athen 1962, S. 208 f.

99 N. Svoronos, »Ο απόηχος της Κρητικής Λογοτεχνίας στην προφορική παράδοση της Λευιάδας«, *Ariadne* 5 (Rethymno 1989) FS St. Alexiou, S. 331–337.

100 Zum »Neos Erotokritos« vgl. D. V. Oikonomidis, »Λι πηγαί του »Ερωτοκρίτου« και ο »Νέος Ερωτόκριτος«, *Ελληνική Δημιουργία* 9 (1952) S. 677–680, ders., »Διονυσίου Φωτεινού βίος και έργον«, *Μνημοσύνη* 11 (1988–90) S. 83–173. Zu den *mismagies*, Sammlungen von Liebesgedichten der phanariotischen Literatur in Konstantinopel im anakreontischen Stil, vgl. A. Phrantzi, *Μισμαγιά. Ανθολογία φαναριώτικης ποιήσεως κατά την έκδοση Ζήση Δασούτη (1818)*, Athen 1993.

hat nicht nur eine enorme Wirkung auf die gesamte neugriechische Literatur ausgeübt¹⁰¹, sondern wurde in Volksfassungen auch auf Heptanesos, der Peloponnes und in Kontinentalgriechenland als Volksschauspiel aufgeführt¹⁰². Von besonderem Interesse ist hier die Aufführung des 2. Teils des Versromans, die »giostra«, die in Skoulikado auf Zante bis heute als Turnierspiel geben wird¹⁰³.

Nach Maßgabe der spezifischen Rezeptionsverhältnisse in den Transdanubischen Fürstentümern der Moldau und Walachei während der Phanariotenzeit (bis 1821) erfuhr der beliebte erotische Lesestoff auch Übersetzungen ins Rumänische. Die griechischen Drucke waren schon im 18. Jh. bekannt. Von der ersten rumänischen Prosa-Übersetzung nach 1777, die in einem Miszellenmanuskript als inhaltlich verkürzte Variante in vielen Abschriften zirkulierte, existiert auch eine illuminierte Handschrift aus dem Jahr 1787¹⁰⁴. Diese bescheidene handschriftliche Rezeption erfolgte im Zuge des Zeitgeschmacks für Weisheitsbücher mit Kämpfen, zeitgenössischen Ereignissen oder phantastischen Abenteuern und richtete sich an ein Unterschichtenpublikum¹⁰⁵. Die zweite Übersetzung, von Anton Pann und Tudorachi Iliad, herausgegeben in Sibiu 1837, benutzt bereits die luxuriös aufgemachte phanariotische Variante von 1818, die 1845 in Konstantinopel und 1864 in Smyrna neu aufgelegt wurde¹⁰⁶. Sie richtete sich an höhere Gesellschaftskreise und die Subskribentenliste enthält berühmte Namen der Zeit¹⁰⁷, war jedoch auch in Volkskrei-

101 Alexiou, *op. cit.*, S. 9' ff.

102 Alexiou, *op. cit.*, S. 9α'. Zu diesen Aufführungen W. Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXX/79 (1976) S. 232–242 und Aik. Polymerou-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Athen 1998.

103 Dazu W. Puchner, »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (Basel 1979) S. 1–27, ders., »Zum Ritterspiel in griechischer Tradition«, *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) S. 435–470. Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

104 Zu den rumänischen Übersetzungen vgl. G. Popescu-Vilcea, *Erotocritul logofătului Petrace*, București 1977, L. Vranoussis, »Ένα εικονογραφημένο χειρόγραφο του Ερωτοκρίτου στη βιβλιοθήκη της Ρουμανικής Ακαδημίας«, *Ηώς* 76–85 (1964) S. 449–456, V. Grecu, »Erotocritul lui Cornaro în literatura română«, *Dacoromania* 1 (Cluj 1920–21) S. 9–72, N. Cartoian, »Poema cretană »Erotocrit« în literatura românească și izvorul ei necunoscut«, *Annali Acad. Rom.*, sect. lit., III ser., t. VII, 1934–36, S. 83–142 und *Revue de Littérature Comparée* 2 (1936) S. 265–293, ders., *Cărtile populare în literatura românească*, București 1974, Bd. 2, S. 425 ff., C. Velculescu, »Die rumänischen Leser eines Volksbuches kretischer Herkunft: der »Erotocrit«, *Europäische Volksliteratur. FS F. Karlinger*, Wien 1980 (Raabser Märchen-Reihe 4) S. 184–193, dies., »Literatura belatristică în limba română și listele de prenumaranti. Paul și Virginia și Erotocritule«, *Revista de storia și teoria literară* 1980, S. 567–576.

105 Zu Kopisten und Leser ausführlicher Velculescu, »Erotocrit«, *op. cit.*, S. 185 f.

106 A. Pann, *Scrieri literare*, ed. Radu Albală, 3 vols., București 1963. Zu den Neuaufgaben des »Neos Erotokritos« Alexiou, *op. cit.*, S. 9β'.

107 Insgesamt sind 206 Abonnenten genannt. Genauerer bei Velculescu, wo auch Angaben über die Autoren zu finden sind (*op. cit.*, S. 187 ff.). Interessant, daß die Übersetzung auch in Transilvanien subskribiert wurde.

sen überaus beliebt und geschätzt¹⁰⁸. Die verbreitete zentralbalkanische Kenntnis des kretischen Versromans scheint auch auf Bulgarien ausgestrahlt zu haben¹⁰⁹. »Erotokritos« wurde gegen Ende des 19. Jh.s auch ins Türkische übersetzt (1873)¹¹⁰, eine der wenigen Literaturkontakte zwischen Türken und Griechen vor dem 20. Jh.¹¹¹. Die spezifische Kultursituation der Donaufürstentümer mit der Teilgräzisierung der Oberschichten und der Verbreitung des Griechischen als Kultursprache in der *epoca fanariofilor*, die von der rumänischen Geschichtsschreibung immer noch sehr unterschiedlich beurteilt wird¹¹², hat hier günstige Rezeptionsbedingungen geschaffen, die sich auch an einer Reihe von anderen Beispielen verifizieren lassen.

Eines dieser Beispiele, um zum Drama zurückzukehren, ist die Tragödie »Erophile«. Die Vorbildtragödie von Georgios Chortatsis, um 1600 entstanden, 1637 und 1676 in zwei

108 Mihail Kogălneanu stellt die »Erotokritos«-Übersetzung in eine Reihe mit Byron, Lesage, Voltaire, Fénelon und Cervantes (P. Cornea/E. Piru (eds.), *Documente și manuscrise literare*, București 1969, S. 213, 223). Der Buchdrucker Petre Ispirescu, Sammler von Volkstraditionen, erinnert sich, wie um 1840 die Kinder kleiner Handwerker in den Vororten Bukarests begierig der »Erotocrit« lasen, zusammen mit den Alexanderroman und »Halima« (1001 Nacht) (*ibid.*, S. 139, 205). Auch I. Văcărescu zeigt sich in seinen Versen von der Photeinos-Bearbeitung beeinflusst, und Teile der Ausgabe von Anton Pann wurden durch die Spiel männer bis in die entlegensten Dörfer getragen (Velculescu, *op. cit.*, S. 192 f.).

109 St. Poromanska, »Μία παράλλαγή του Ερωτόκριτου στη Βουλγαρία«, *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* Bd. B/2, Rethymno 1995, S. 677–686.

110 Es scheint auch Hinweise auf eine ungarische Übersetzung zu geben (*Homonoia, Yearbook of the Chair of Greek Philology of the University I*, Budapest 1979, S. 113).

111 N. V. Tomadakis, »Ο Ερωτόκριτος και οι Τούρκοι«, *Διηρός* 1 (1937) S. 136 f., J. Strauss, »Aretos 'ni Savdá: the nineteenth-century Ottoman translation of the *Erotokritos*«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 16 (1992) S. 189–210. »Bei den muslimischen Kretern erfreute sich auch ein Klassiker der kretischen Literatur großer Popularität: Vincenzo Cornaros *Erotokritos*. So kam es, daß ein gewisser Ali Refik aus Heraklion [*Kandiya*] sich dazu entschloß, zusammen mit einem Kommilitonen an der Kriegsakademie in Istanbul in den Sommerferien 1873 den *Erotokritos* ins Türkische zu übersetzen. Das 1873 in Istanbul gedruckte Werk fand offenbar kaum Beachtung. Nichtsdestoweniger ist es das einzige Werk der neugriechischen Literatur, das jemals ins Osmanisch-Türkische übersetzt wurde« (J. Strauss, »Graeco-turcica: die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zu osmanischen Kultur«, R. Lauer/P. Schreiner (eds.), *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 28.–31. Oktober 1992, Göttingen 1996, S. 325–351, bes. S. 350 f.).

112 Z. B. im Band *Rumänien, Österreichische Osthefte* 48 (2006) Sonderband, S. 237 ff., 372 ff. Vgl. in Auswahl: H. W. Held, *Die Phanarioten, ihre allmähliche Entwicklung zur fürstlichen Aristokratie bis zu deren Untergang 1821*, Diss. Bern 1920, W. Th. Ebert, »Zur griechisch-rumänischen Symbiose der Phanariotenzeit«, *Beiträge zur Südost-Europa-Forschung*, München 1966, S. 391 ff., und neuere kritische Arbeiten: A. Pippidi, »Phanar, Phanariotes, Phanariotisme«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 13/2 (1975) S. 231–239, P. Papacostea-Danielopolu, »État actuel des recherches sur l'époque phanariote«, *ibid.* 14/3 (1986) S. 228–234, S. Zervos, »Recherches sur les phanariotes: à propos de leur sentiment d'appartenance au même groupe sociale«, *ibid.* 27/4 (1989) S. 305–311. Die Stereotypen der Historiographie kritisiert auch M. Hakkarainen, »Phanariotes seen by Western travellers«, *Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση 1453–1981*, Athen 1999, Bd. 2, 112–227.

verschiedenen Auflagen gedruckt, im 18. und 19. Jh. immer wieder nachgedruckt¹¹³, Bearbeitung der Reformtragödie »Orbecche« von Giraldo Cinthio sowie anderer Vorbilder¹¹⁴, nach Ansicht der heutigen Forschung dem Vorbild aber in vieler Hinsicht überlegen¹¹⁵, – Georgios Chortatzis galt als führende Dichterfigur im 17. Jh. und seine Tragödie war überaus beliebt¹¹⁶, bis 1800 gibt es kaum ein griechisches Literaturwerk das nicht in der einen oder anderen Form von ihr beeinflusst ist¹¹⁷ – hinterließ auch tiefe Spuren in der mündlichen Tradition, obwohl der manieristische Versstil sich zu einer Reproduktion im Volkslied kaum eignet: Verspartien finden sich in Disticha¹¹⁸, historischen Liedern¹¹⁹, auf Kreta die »Ballade der Erophile«¹²⁰, und in Westgriechenland von der Peloponnes im Süden bis zur Epirus im Norden, verkürzten Volksschauspielbearbeitungen¹²¹, die in man-

- 113 Die Nachdrucke folgen der zweiten Edition 1676 von Ambrosios Gradenigos, nicht der ersten von Matthaios Kigalas, die 1648 nachgedruckt wurde. Wiederauflagen 1746, 1772, 1804, 1820 usw. Die letzte verlässliche Ausgabe von St. Alexiou und M. Aposkiti, *Ερωφίλη, τραγωδία Γεωργίου Χορτάτση*, Athen 1988.
- 114 Das Vorbild hatte schon Conrad Bursian ausgemacht (C. Bursian, »Erophile. Vulgärgriechische Tragödie von Georg Chortatzes aus Kreta. Ein Beitrag zur Geschichte der neugriechischen und italiänischen Litteratur«, *Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften* 5/7 (Leipzig 1870) S. 549–635. Zur Forschungsgeschichte vgl. Puchner, »Tragedy«, in Holton, *op. cit.*, S. 129 ff., 288 ff., sowie ders. »Kretisches Theater zwischen Renaissance und Barock (zirka 1590–1669). Forschungsbericht und Forschungsfragen«, *Maske und Kothurn* 26 (1980) S. 85–120.
- 115 Der Umschwung in der Bewertung der »Erophile« setzte mit einem vergleichenden Artikel von A. Embiricos ein (A. Embiricos, »Critique comparée d'Erophile et d'Orbecche«, *L'Hellénisme Contemporain* 10, 1950, S. 330–360).
- 116 In einer zeitgenössischen Quelle ist über die Tragödie zu lesen: »Edita est ac, ut memini, saepe in urbe Creta publice data semper placuit« (N. Papadopolus Comnenus, *Historia Gymnasii Patavini*, Venetia 1726, Bd. II, S. 306). Auch Leo Allacci erwähnt den Dichter schon 1651: »Georgius Chortatzius Cretensis scripsit carmine sed communi Graecorum idiomate Erophilam tragoediam satis pro ea elegantem« (L. Allacci, *De Georgiis*, Paris 1651, Bibliotheca graeca XII, S. 116). Und der Herausgeber der zweiten Edition der »Erophile«, Venedig 1676, Ambrosios Gradenigos, bezeichnet Chortatzis als den größten Dichter seiner Zeit.
- 117 W. Puchner, »Η πρόσληψη των δραματικών έργων του Κρητικού θεάτρου«, *Ανχνέθοντας τη θεατρική παράδοση*, Athen 1995, S. 178–196, bes. S. 179–188, ders., »Απληχρήσεις της Ερωφίλης στη νεοελληνική λογοτεχνία«, *Κείμενα και αντικείμενα*, Athen 1997, S. 251–284, ders., »Rezeptionsstrukturen frühneugriechischer Dramatik«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 227–244.
- 118 Z. B. M. Lioudaki, *Κρητικές μαντινάδες*, Heraklion 1933, S. 126, Nr. 116.
- 119 Z. B. im Lied von Glymidis Alis (1821) A. Jeannarakis, *Kretische Volkslieder nebst Distichen ...*, Leipzig 1876, S. 38 ff.
- 120 W. Puchner, »Die kretische Ballade der »Erophile«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchen-Reihe 10) S. 65–72, ausführlicher ders., »Die griechische Spätrenaissancetragödie *Erophile* in der kretischen Balladentradition«, R.-W. Brednich, (ed.), *11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22–24. August 1980 in Jannina/ Griechenland*, Ioannina 1981, S. 37–66 und ders., »Η »Ερωφίλης στη δημόσια παράδοση της Κρήτης. Δραματολογικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλογές της τραγωδίας του Χορτάτση«, *Ariadne* 1 (Rethymno 1983) S. 173–235.
- 121 Vgl. die Studien in Aik. Polymerou-Kamilaki, *Θεατολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο. Από το κρητικό θέατρο στα δρώμενα της νεοελληνικής αποικιάς. »Από την Ερωφίλη στην Γκόλφω«*, Athen 1998 (mit Quellen und der einschlägigen Bibliographie).

chen Fällen sogar zu brauchhaften Verkleidungsnummern des Karnevals verkümmern¹²². Auch in diesem Falle scheint es möglicherweise eine rumänische Übersetzung zu geben¹²³ bzw. eine des eindrucksvollen Charos-Prologs¹²⁴, der auch im hellenophonen Balkanbereich eine spezifische Einflußtradition hinterlassen hat: Verse davon finden sich in kretischen Totenklageliedern¹²⁵, im jesuitischen »Zinon« auf Heptanesos¹²⁶, im Prolog und Epilog des »Dramas vom Blindgeborenen« auf Chios¹²⁷, ja sogar die ersten Verse auf einer Ikone auf Naxos im 17. Jh., wo der personifizierte Tod als Charos eine Papyrusrolle hält, auf der die ersten Verse des Charosprologs der »Erophile« zu lesen sind¹²⁸.

Unterschiedlich ist der Fall des kretischen religiösen Dramas vom »Opfer Abrahams«, das ebenfalls seinem italienischen Vorbild sprachlich und dichterisch überlegen ist¹²⁹. Auch hier führt die Rezeption in die mündliche Tradition, das heptanesische Volksschauspiel der »Homilien«, das Intermedium vom »Opfer Abraham« in Vestarchis' religiösem Spiel um die Sieben Makkabäerkinder (Chios vor 1662) scheint jedoch davon unabhängig zu sein ebenso wie ein phanariotisches Gedicht mit dem gleichen Thema¹³⁰. Aber hier gibt es eine Rezeptionslinie, die nach Serbien und Kleinasien führt. Serbien ist insofern ein interessanter Fall, als es durch das unabhängige Fürstentum Serbien mit Belgrad als Zentrum und dem zweiten Kulturzentrum Novi Sad im Verband der Provinzen der Habsburger Monarchie zwei verschiedenen Einflußzonen gleichzeitig angehört (vgl. dazu noch in der Folge). Die kretische »Θυσία του Αβραάμ« wird 1799 in Buda in serbischer Übersetzung

122 Zur Bedeutung dieses seltenen Falls von »Ritualisierung« W. Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κρητικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laographia*, Beihefte 9) S. 64 ff. und ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 203 f.

123 Nachklänge der »Erophile« in einer rumänischen Variante des »Erotokritos« sind auch von Vasile Grecu angezeigt (*Lui N. Iorga, Omagiu*, Craiova 1921).

124 Von Dosoftei, Metropolit von der Moldau, zusammen mit einer Inhaltsangabe der Tragödie (Dosoftei, *Opere*, vol. I, kritische Edition von N. A. Ursu, Einleitung von A. Andriescu, București 1978, S. 377, 485).

125 E. Melaina, *Κρητική μέλισσα*, *op. cit.*, S. 28.

126 W. Puchner, »Θεατρολογικές έρευνες για το πρότυπο του Ζήρωνα«, *Thesaurismata* 17 (1980) S. 208–284, bes. S. 281.

127 Manusakas/Puchner, *op. cit.*, S. 356 ff., 366 ff.

128 G. S. Mastoropoulos, »Μια ναξιακή εικόνα του ΙΖ' αι. με επιδράσεις από την κρητική ποίηση«, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 11 (1979–84) S. 507–558, bes. S. 527 ff.

129 W. Bakker/A. van Gemert, *Η Θυσία του Αβραάμ. Κρητική έγδοση*, Heraklion 1996, S. 35 ff. Venezianischer Druck 1696 (nicht erhalten), 1713, 1745, 1760 sowie eine Handschrift des 18. Jh.s, im 19. Jh. sehr häufig nachgedruckt.

130 Zur mündlichen Tradition B. Bouvier, *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ: I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Genève 1976, S. 167, 246, G. A. Megas, *Η Θυσία του Αβραάμ. Κρητική έγδοση, αναθεωρηθείσα*, Athen 1954, S. 134–138, D. V. Oikonomidis, »Γρία έργα της Κρητικής λογοτεχνίας εν Απεράθω Νάξου«, *Kretika Chronika* 7 (1953) S. 110–118, zu den Volksaufführungen auf Heptanesos Puchner, »Kretische Renaissance- und Barockdramatik«, *op. cit.*, zum Intermedium Manusakas/Puchner, *Ανέκδοτα στιχογραφήματα*, *op. cit.*, S. 48, 346 f., zur Abhängigkeit des phanariotischen Gedichts G. P. Savvidis, »Παλαιά κρσσί σε νέα μπουκάλια. I. Λαυθάνουσα φαναριώτικη διασκευή της Θυσίας του Αβραάμ«, *Μαντατοφόρος* 32 (1990) S. 68 f., zurückgewiesen bei W. Puchner, »Οι τύχες των δραματικών έργων του Κρητικού Θεάτρου«, *Kretika Chronika* 30 (1990 [1993]) S. 103–118, bes. S. 108 f.

von Vićentije Rakić (1750–1818) herausgegeben¹³¹. Ein Exemplar dieser Ausgabe konnte kürzlich im Griechisch-Orthodoxen Zentrum von Kecskemét ausfindig gemacht werden, das die Bibliothek von Ioannis Zaviras enthält¹³². »Žertva Abraamova« bildet eine relativ getreue Übertragung des kretischen Dialoggedichts¹³³ von 1144 griechischen Fünfehnsilbern in 1034 serbische Zehnsilber und einfache Volkssprache, die der Übersetzung, als erbaulicher Lesestoff gedacht, eine breitere Rezeption in den unteren Volksschichten sicherte¹³⁴. Der Übersetzer gibt im Vorwort selbst seine Quelle an. Vićentije Rakić besuchte in Zemun die serbisch-griechische Schule¹³⁵, verdiente seinen Lebensunterhalt in der Folge bei griechischen Kaufleuten in Rumänien. Ab 1770 versuchte er sein Handelsgeschick ohne großen Erfolg in Triest¹³⁶, 1786 zog er sich ins Kloster Fenek zurück und wurde Mönch. Von 1798–1810 betreute er als Geistlicher den Hl. Spyridon in Triest, wo er auch seine übrigen religiösen Werke und Übersetzungen verfaßt hat¹³⁷. 1810 holt ihn Dositaj Obradović nach Belgrad als Leiter der neugegründeten Theologischen Schule, doch schon 1813 zieht er sich wegen der unsicheren politischen Lage wieder ins Kloster Fenek zurück, wo er 1818 verstirbt. An der Wende von Orthodoxie und Aufklärung stehend wurde sein »Opfer Abrahams« auch wegen der einfachen Volkssprache ein bedeutender

131 N. Vukadinović, »V. Rakić traducteur du grec«, *Prilozi za književnosti* 16 (Beograd 1936) S. 51–63, M. Lascaris, »Nouvelles publications sur la littérature crétoise«, *Les Balkans* 10 (1938) S. 238–249, ders., »Néa συμβολαί εις την κρητικήν λογοτεχνίαν«, *Néa Esiá* 24 (1938) S. 884f. Vgl. jetzt I. Bogdanović, »Η Θυσία του Αβραάμ« (1799) του Σέρβου θεολόγου Vićentije Rakić«, *Stephanos. Tribute to W. Puchner*, Athens 2007, S. 903–908.

132 G. Ioannidis/W. Puchner, »Στα ίχνη του Γεωργίου Ζαβίρα. Αποτέλεσμα ερευνητικής αποστολής στην Ουγγαρία«, *Parabasis. Scientific Bulletin of the Department of Theatre Studies of the University of Athens* 7 (2006) S. 69–77.

133 Zur Theaterhaftigkeit des stark verkürzenden Dialoggedichts, das den »Lo Isach« von Luigi Groto bearbeitet, vgl. Sp. A. Evangelatos, »Η Θυσία του Αβραάμ κείμενο αφηγηματικού λόγου και όχι θεατρικό έργο«, *Ariadne* 5 (Rethymno 1989) S. 285–288, dagegen W. Bakker, »Οι σαηνικές οδηγίες της Θυσίας«, *Cretan Studies* 3 (Amsterdam 1992) S. 1–10 und ders., »Η θεατρικότητα της Θυσίας του Αβραάμ«, *Ροδωιά. Τμήμα στον Μ. Ι. Μανούσασα*, Rethymno 1994, Bd. I, S. 67–86, Gegenantwort von Sp. A. Evangelatos, »Και πάλι: Η Θυσία του Αβραάμ δεν γράφηκε για θεατρική χρήση«, *Parabasis. Scientific Bulletin of the Department of Theatre Studies of the University of Athens* 4 (2002) S. 11–16. Zum Vorbildvergleich G. Th. Zoras, *Περί της πηγής της Θυσίας του Αβραάμ*, Athen 1945 und W. Bakker, *The Sacrifice of Abraham. The Cretan Biblical Drama Η Θυσία του Αβραάμ and Western European and Greek Tradition*, Birmingham 1978.

134 Zur Beliebtheit des Stückes als Volkslesestoff D. Pavlović, »Vićentije Rakić: Dela u prozi«, *Glasnik istorijskog društva u Novom Sadu* 9 (1936) S. 139–154.

135 Von 1757–65. Er stammte aus einfachen Verhältnissen. Zu seiner Biographie vgl. D. Pavlović, »Vićentije Rakić: život i rad«, *Glasnik istorijskog društva u Novom Sadu* 8 (1935) S. 10–20, Đorđe Rajković, *Javor* 1877 und *Glas istone* 7–9, 1884.

136 Zur serbischen Handelskolonie in Triest und ihrer Kulturtätigkeit vgl. M. Pavić, *Istorija srpske književnosti klasicizma i predromantizma*, Beograd 1979, S. 38–43, M. Dogo, »I Serbi di Trieste e del beogradski pašalik al tempo di Rigas« L. Marcheselli Loucas, *Rigas Fereos. La rivoluzione, la Grecia, i Balcani. Atti del Convegno Internazionale »Rigas Fereos – Bicentenario della morte« Trieste, 4–5 dicembre 1997*, Trieste 1999, S. 45–58.

137 Zu seinen übrigen Übersetzungen aus dem Griechischen vgl. N. Vukadinović, »O prevodima Vićentije Rakić sa grčkog«, *Prilozi za književnosti, jezik, istoriju i folklor* 16 (1936) S. 51–63, 255–262.

Leserfolg, wie die zahlreichen Wiederauflagen dieser Übersetzung beweisen im 19. und noch zu Beginn des 20. Jh.s¹³⁸. Darüber hinaus wurde das Stück auf der Bühne von Novi Sad 1836 und in Belgrad 1853 gespielt¹³⁹, noch vor der vermutlich ersten griechischen Aufführung 1855 auf Zante¹⁴⁰.

Von diesem Literaturwerk, dessen Lektüre und Tradition außerhalb des griechischen Sprachbereichs jedoch unter den Begriff moraldidaktische Erbauungsliteratur fällt, sind auch türkische Übersetzungen in *karamanlidika*-Drucken mit dem griechischen Buchstabensystem (1783, 1836, 1844) nachgewiesen¹⁴¹ sowie eine türkische Übersetzung mit armenischen Schriftzeichen¹⁴², Ausgaben die sich an die christliche Bevölkerung Kleinasien richteten. Die erste Übersetzung aus dem Jahr 1783, von papa-Andreas und Kosmaoglu Eleftheriou wurde in der konstantinopolitanen Druckerei des Ökumenischen Patriarchats 1800 und 1844 nachgedruckt. Sie folgte einer heute verschollenen *editio princeps* des Werkes Venedig 1696. Die zweite Übersetzung erfolgte 1836 von papa-Sophronios, während die dritte, von papa-Ioannikios 1843 durchschlagenden Erfolg zu haben schien: sie wurde 1862, 1866, 1892, 1900 und 1905 nachgedruckt¹⁴³.

Während die Rezeptionslinie Italien – östliche Adriaküste nicht weiter als Binnenkroatien kommt und im 18. Jh. verkümmert, gelingt es einzelnen herausragenden Werken der kretischen Literatur¹⁴⁴, diese von Italien kommende Linie auf den zentralen und östlichen Balkanraum ausstrahlen zu lassen, wobei das griechische Schulnetz und die Phanariotenkultur in den rumänischen Donaufürstentümern die nötigen Voraussetzungen dafür liefern.

138 J. Vladan, »Bibliografija srpsko-hrvatske dramske književnosti«, *Spomenik SKA* 45 (1907) S. 82 f. Übrigens befindet sich unter den mehr als 600 in Konstantinopel gedruckten bulgarischen Büchern auch ein Titel »Das Opfer Abrahams« (Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 152).

139 In älteren Theatergeschichten wird das religiöse Drama fälschlicherweise auch Joakim Vujić zugeschrieben (Đ. Maletić, *Grada za istoriju Srpskog Narodnog pozorišta u Beogradu*, Beograd 1884, S. 7).

140 Durch den eben 16jährigen Dionysios Tavoularis mit Freunden im Elternhaus (N. I. Laskaris, *Ιστορία του νεο-ελληνικού θεάτρου*, 2. Bd., Athen 1939, S. 13 f., G. Sideris, »Γα κρητικά θεατρικά έργα. Η παρουσία τους στη νέα ελληνική σκηνή«, *Θέατρο* I/4 (1962) S. 24–29; die Angabe stammt aus den Memoiren des Schauspielers, Athen 1930). 1836 war die oftmals nachgedruckte Ausgabe von Francesco Andreoli erschienen, wo das Werk zum erstenmal als »μερόν δράμα« bezeichnet wird (G. G. Alisandratos, »Άγνωστη βενετική έκδοση της Θυσίας του Αβραάμ«, *Ο Ερασιστής* 4, 1966, S. 161–170).

141 S. Salaville/Eug. Dalleggio, *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs, I. 1584–1850*, Athènes 1958 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 47) S. 108–111, 236–239, 278–281.

142 P. Stathi, »Η Θυσία του Αβραάμ στην καρομανλιδική βιβλιογραφία«, *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά* 4 (1992) S. 161–168, bes. S. 161 Anm. 3.

143 Dazu kommen noch zwei nicht datierbare Ausgaben (Stathi, *op. cit.*, 164–168).

144 Zur Ausstrahlung der kretischen Dramatik auf die Balkanhalbinsel als ein Beispiel »par la polymorphie géographique et culturelle« A. Guillou/H. Antoniadis-Bibicou, »Pour une grande histoire des Balkans«, *Études balkaniques* 36 (2000/01) S. 5–21, bes. 19. Zur literarischen Qualität auch R. S. Bancroft-Marcus, »Chortatsis' *Erofilis* and Kornaros's *Erotokritos*, two masterpieces of the Veneto-Cretan Renaissance«, St. Kaklamanis (ed.), *Ζητήματα ποιητικής στον Ερωτόκριτο*, Heraklion 2006, S. 303–353.

Schwierigkeiten mit dem kretischen Dialekt werden durch Simplifizierungen umgangen (Rakić) bzw. durch Neufassungen im phanariotischen Idiom (»Erotokritos« von Photeinos 1818), das den Oberschichten in Rumänien (abgesehen von Kronland Siebenbürgen/Transilvanien) geläufig zu sein schien. Kürzlich entdeckte dramatische Satiren (1800–1820) scheinen darauf hinzuweisen, daß es unter den Bojaren Fälle mit überaus befriedigenden Neugriechischkenntnissen gegeben haben muß, die sogar literarische Produktionen in dieser Sprache vorgenommen haben¹⁴⁵.

III

Die Überlegenheit der griechischen Buchproduktion und –distribution im orthodoxen Teil der Balkanhalbinsel mit den Übergangszonen Serbien und Siebenbürgen läßt sich auch in Zahlen veranschaulichen: Vranoussis kommt in seiner Aufstellung des griechischen Buchwesens von 1476 bis 1821 auf über 5.000 Titel (mit den Neuauflagen), was, wenn man eine Durchschnittsanzahl der Auflagenhöhe von 1.000 Stück nimmt, in etwa fünf Millionen Buchexemplaren entspricht¹⁴⁶. Mit Hilfe der zusammenfassenden Studien von Iliou verfügen wir jedoch über exaktere Angaben bezüglich der *tirages*: im 16. Jh. liegt der Durchschnitt wohl noch unter 1.000 Exemplaren (doch 1594/96 kommen der »Apokopos« schon auf beachtliche 3.160 Exemplare, »Apollonios« auf 1.189, die Vierfüßlergeschichte auf 2.890 und der Imperios-Roman sogar auf 3.576), im 17. Jh. liegen dann alle erreichbaren Daten schon über 1.000, im 18. Jh. dominiert die Auflagenhöhe von 2.000 Exemplaren, im Zeitraum von 1800–1847 noch weit darüber¹⁴⁷. Zum Zeitraum 1800–1847 liegen auch genauere Durchschnittsberechnungen (soweit es dazu Quellen gibt) vor: die insgesamt 728 Titel, von denen die Auflagenhöhe bekannt ist (die gesamte Buchproduktion liegt bei 3.867 Titeln und 4.328 Bänden), zirkulierten in 1.907.917 Exemplaren bzw. 833 Bände in 2.065.391 Exemplaren. 50 Bücher zirkulierten zwischen 500–800 Exemplaren, 33 von 800–1.000, 19 zwischen 1.000–1.500, 13 von 1.500–2.000 und 13 zwischen 2.000 und über 6.000¹⁴⁸. Doch die Zahlen des 19. Jh. schnellen rasch in die Höhe: zwischen 1800 und 1863 sind über 10.000 Titel bibliographiert, von 1864–1900 weit über 30.000¹⁴⁹. Die serbische Buchproduktion kommt vergleichsweise dazu im Zeitraum von 1519–1821 auf

145 W. Puchner, »Satirische Dialoge in dramatischer Form aus dem Phanar und den transdanubischen Fürstentümern 1690–1820. Eine sekundäre Textgruppe des vorrevolutionären griechischen Theaters«, *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2 (2007) S. 189–206.

146 Vranoussis, »Manuscrits, livres, imprimeries et maisons d'édition«, *op. cit.*, S. 442 ff. Dort auch die analytischen Bemerkungen zu dieser Schätzung.

147 Ph. Iliou, »Βιβλία και αριθμοί. Η μαρτυρία των τραβηγμάτων«, *Ιστορίες του ελληνικού βιβλίου*, Athen 2005, S. 401–502, die Statistik S. 412–502.

148 Iliou, *op. cit.*, S. 406 ff.

149 Ginis/Mexas, *op. cit.*, Polemi, *op. cit.*

560 Editionen, auf noch weniger die rumänische im Zeitraum von 1544–1821 und die bulgarische zählt vor 1821 um die 20¹⁵⁰. Einen ähnlichen Vergleich stellt Köhler-Zülch an: noch im Jahrzehnt 1853–1863 steht einer griechischen Buchproduktion von ca. 5.000 Titeln¹⁵¹ eine bulgarische Buchproduktion von ca. 420 Titeln gegenüber¹⁵². Zu dieser Aufstellung sind allerdings noch die z. T. zahlreichen Handschriften zu berücksichtigen, die in Bulgarien und Rumänien noch bis ins 19. Jh. hineinreichen, seien es nun Abschriften aus dem Griechischen oder Übersetzungen¹⁵³, bzw. die Tatsache, daß in den Privat-Bibliotheken der transdanubischen Fürstentümer der gebildeten Fürsten (Kantakouzenos, Brîncoveanu, Mavrokordatos)¹⁵⁴ und der Bojaren (Rosetti-Roznovenau, Văcărescu, Balş, Manu usw.)¹⁵⁵, reicher Kaufleute (G. A. Avramios) und Klöster (Neamţ) umfangreiche griechische Buchbestände vorgefunden wurden¹⁵⁶. Als besonders umfangreich haben sich die Bestände der Universitätsbibliothek »M. Eminescu« in Iaşi erwiesen¹⁵⁷. In der Bibliothek des philhellenischen Bojaren Iordache Rosetti-Roznovenau in Stîncă standen um 1818–1821 2000 Bände, davon 217 Bücher griechischer Autoren und 300 in französischen Übersetzungen¹⁵⁸; die Metropolitanbibliothek von Bukarest umfaßte 193 Titel, reichhaltig war die Bibliothek von Nicolae Văcărescu, und der Kaufmann Avramios besaß 145

150 Zitiert nach Vranoussis, *op. cit.*, S. 442, zur serbischen Produktion Narodna biblioteka S. R. Srbije, *Katalog na jezicima Jugslovenskih naroda, 1519–1867*, Beograd 1973 (für die jugoslawischen Völker insgesamt sind 3044 Titel aufgelistet), G. Mihailović, *Srpska bibliografija XVIII veka*, Beograd 1964, zu Rumänien Bianu/Hodoş/Simonescu, *Bibliografia românească veche (1508–1830)*, 4 vols., Bucureşti 1904–1944, zu Bulgarien V. Pogorelov, *Opis na starite pečatani bulgarski knigi 1806–1877 g.*, Sofija 1923, M. Stojanov, *Bulgarska vîzroždenska knižnina. Analitičen repertoar na bulgarskite knigi i periodični izdanija 1806–1878*, Sofija 1957. Zu Albanien vergleichsweise F. Manek/G. Pakmezi/A. Stotz, *Albanische Bibliographie*, Wien 1909, É. Legrand/H. Guys, *Bibliographie albanaise. Description raisonné des ouvrages publiés en albanais ou relatifs à l'Albanie du quinzième siècle à l'année 1900*, Paris 1912.

151 Veloudis, *Der neugriechische Alexander*, *op. cit.*, S. 89 f.

152 Köhler-Zülch, »Von der Handschrift zum Buch und zur Heftchenliteratur«, *op. cit.*, S. 202. Nadja Danova gibt bis zur Jahrhundertmitte 291 Bücher an, von 1806–1878 2022, davon 10% Belletristik (N. Danova, »Livres et lecteurs en Bulgarie sous la domination Ottomane. Recherches effectués et perspectives«, *To βιβλίο στις προβιομηχανικές κοινωνίες*, Athen 1982, S. 307–316, bes. 312).

153 Vgl. den Abschnitt zum Alexanderroman.

154 C. Dima-Drăgan, *Biblioteci umaniste româneşti*, Bucureşti 1974, S. 215.

155 V. Isac, »Biblioteci personale în Moldova, în sec. al XIX-lea«, *Revista arhevilor X* (1967) S. 91–94, A. Pippidi, »Lecturile unui boier muntean, acum un veac: Ioan Manu«, *Revista de istorie și teorie literară* 20 (1971) S. 91–96.

156 D. Simonescu, »Le livre grec en Roumanie (Problèmes bibliographiques)«, *Balcenia VII/2* (1944) S. 447–464, C. Papacostea-Danielopolu, »Le livre grec en Roumanie. État actuel des recherches«, *To βιβλίο στις προβιομηχανικές χώρες*, Athen 1982, S. 297–305, bes. S. 299.

157 N. Gaidagis, *Catalogul cărților grecești de la biblioteca Centrală Universitară »M. Eminescu« Iași*, 3 vols., Iași 1974–1978.

158 C. Papacostea, »O bibliotecă din Moldova la începutul secolului al XIX-lea. Biblioteca de la Stîncă«, *Studii și cercetări de bibliologie* 5 (1963) S. 215–220, dies., »Catalogul Bibliotecii de la Stîncă«, *ibid.*

griechische Bücher unter 294 Titeln insgesamt¹⁵⁹. Im historischen moldauischen Kloster Neamț konnten 140 griechische Bücher geortet werden¹⁶⁰. Diese Präsenz des griechischen Buchwesens noch vor den Übersetzungen bzw. parallel dazu lässt sich auch an den Subskribentenlisten für griechische Bücher dokumentieren: im Zeitraum von 1749 bis 1821 sind in den Druckzentren Bukarest und Iași allein 4.028 Subskribenten namentlich nachgewiesen, davon 2.378 in der Hauptstadt der Walachei, während Wien im Bestellen griechischer Bücher vergleichsweise auf 2.437 kommt¹⁶¹. In der Übersichtskarte von Iliou zu den Subskribenten griechischer Bücher in Südosteuropa 1749–1821 erfolgt die Aufstellung nach Subskribentenanzahl und bestellten Exemplaren: bei den Subskribenten führen Wien, Bukarest und Konstantinopel mit 2–3.000, gefolgt von Smyrna, Iași und Athos (1–2.000), Triest, Venedig, Livorno, Korfu, Zante, Ioannina, Patras, Thessaloniki, Chios, Kydonies und Odessa (500–1.000), während das Bild bei den bestellten Buchexemplaren nicht unbedingt identisch ist: 3.000–7.500 Wien, Bukarest, Iași, Konstantinopel, 2–3.000 Smyrna, Athos, 1–2.000 Triest, Odessa, Kydonies, 500–1.000 Venedig, Livorno, Pest, Ioannina, Zante, Korfu, Ioannina, Chios usw.¹⁶².

Die Omnipräsenz des griechischen Buches auf der orthodoxen Balkanhalbinsel hängt natürlich mit den kirchlichen Gebrauchsbüchern zusammen, allerdings nicht nur: griechische Kaufmannsgilden mit ihrem frequentierten Handelsnetz und Handwerkerzünfte mit ihren eingefahrenen Arbeitsrouten bilden eine balkanweite Binnenstruktur, die in den Transdanubischen Fürstentümern in der Phanariotenzeit noch einen signifikanten Kultur-Schwerpunkt bekommt, der viele Griechen aus dem Süden anlockt und an sich nur mit Venedig zu vergleichen ist. Bei der Untersuchung dieser Rezeptionsachse von West nach Ost ist der italienische »Bertoldo« ein gutes Beispiel, in Vergleich vielleicht mit dem ebenso ausgezeichnet untersuchten »Syntipas«: im nichtorthodoxen Westbalkan kommt die griechische Prioritätsstellung nicht zum Tragen, sondern es herrschen die zentraleuropäischen Einflüsse im Volksbuchwesen vor¹⁶³; Übergangszonen bilden Serbien und Siebenbürgen.

159 M. Caratașu, »Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea«, *Studii și cercetări de bibliologie* 13 (1974) S. 133–150, ders., *Documentele Văcăreștilor*, București 1975, ders., »La bibliothèque d'un grand négociant du XVIIIe siècle: Grégoire Antoine Avramios«, *L'époque phanariote*, Thessaloniki 1974, S. 137–143.

160 I. Karas, »Ελληνικά βιβλία και χειρόγραφα σ' ένα μοναστήρι της βόρειας Μολδαβίας«, *Ο Ερασιστής* 13 (1976) S. 78–87.

161 Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, S. 299.

162 Ph. Iliou, »Pour une étude quantitative des lecteurs grecs à l'époque des Lumières et de la Revolution«, *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Bd. 4, Sofia 1969, und in griechischer Übersetzung »Για μια ποσοτική μελέτη του ελληνικού αναγνωστικού κοινού την εποχή του Διαφωτισμού και της Επανάστασης (1749–1821)«, *Ιστορίες του ελληνικού βιβλίου*, *op. cit.*, S. 11–123, bes. 120f.

163 Vgl. die minuziöse und umfassende monographische Studie zum kroatischen Buch in Gebieten, die zur ungarischen Krone gehörten, von W. Kessler, »Buchproduktion und Lektüre in Zivilkroatien und -Slawonien zwischen der Aufklärung und ›Nationaler Wiedergeburt‹ (1767–1848). Zum Leseverhalten in einer mehrsprachigen Gesellschaft«, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* XVI (1976) S. 339–790.

Dies wird in einer Gegenüberstellung beider ähnlich witziger Volksbücher augenfällig: der italienische »Bertoldo« (1606) wird 1646 ins Griechische übersetzt, 1771 ins Kroatische und 1807 ins Serbische (ohne Zwischenschaltung einer griechischen Fassung), während die rumänische (1774) und bulgarische Version (1853) auf die griechische zurückgehen¹⁶⁴. Dagegen bildet der östliche Zweig der Syntipas-Überlieferung (arabisch 9. Jh., syrisch 11. Jh., byzantinisch-griechisch 11. Jh., neugriechisch 17. Jh.) die Grundlage nicht nur für die rumänische (18. Jh.) und bulgarische Übersetzung (19. Jh.), sondern auch für die serbische (19. Jh.)¹⁶⁵. Die erste rumänische handschriftliche Übersetzung wurde interessanterweise 1793 im siebenbürgischen Braşov erstellt, der erste serbische Druck in Buda 1809. Dort erfolgt 1807 auch der erste serbische Druck des »Bertoldo«, der, wie betont, nicht auf die griechische Fassung zurückgeht (kroatische Drucke gab es schon 1771 in Ancona, 1779 in Dresden und 1799 in Venedig)¹⁶⁶.

Der italienische »Bertoldo« besteht aus einem Sammelsurium von Sprichwörtern, witzigen Redensarten, Rätseln, Schwankmotiven um den schlaun Bauern, Anekdoten, Fabeln des Äsop und Lehren des Salomo. Viele der Motive finden sich auch in den mündlichen Überlieferungen der Balkanvölker. Der italienische Volksdichter Giulio Cesare Croce (1550–1609/1620)¹⁶⁷ stellte 1592 ein Unterhaltungsbuch mit dem Titel »Le sottilissime astutie di Bertoldo« zusammen, das 1606 in Milano in Druck ging¹⁶⁸, zum Großteil basierend auf dem spanischen »El Dyalogo di Salomon e Marcolpho« (16. Jh.), eine Übersetzung des mittelalterlichen »Dialogus Salomonis et Marcolfi«, das europaweit verbreitet war¹⁶⁹ und sich über byzantinische Vermittlung auf die orientalischen Traditionen um die Weisheitssprüche Salomos stützt¹⁷⁰. Der italienische »Bertoldo« zusammen mit der Fort-

164 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 409.

165 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 428.

166 Dazu noch in der Folge.

167 Der gerade durch dieses Volksbuch berühmt geworden ist (vgl. I. Lackner, *Ein Versuch zur literarischen Entwicklung und zum Werdegang eines Volksbuches. – Das Volksbuch von Giulio Cesare Croce in Italien und Rumänien*, Diss. Salzburg 1979, S. 22, 260 ff.).

168 *Le sottilissime astutie di Bertoldo, dove si scorge un villano accorto e sagace il quale doppo varii e strani accidenti a lui intervennti, alla fine per il suo ingegno raro e acuto vien fatto homo di Corte e Regio Consigliere, opera nova, e di granditissimo gusto, di Giulio Cesare dalla Croce, in Milano per Pandolfo Matatesta, 1606.*

169 W. Benary, *Salomon et Marcolphus*, Heidelberg 1914, F. Vogt, *Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf*. Bd. 1, *Salman und Morolf*, Halle 1880, G. L. Biagioni, *Marcolf und Bertoldo und ihre Beziehungen. Ein Beitrag zur germanischen und romanischen Marcolf-Literatur*, Köln 1930 (dazu Joh. Bolte, *Zeitschrift für Volkskunde* 2, 1931, S. 297), G. C. Pagani, »Il »Bertoldo« di G. C. Croce et i suoi fonti«, *Studi Medievali* 3 (1911) S. 533–602, Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 48 ff. Zum Textvergleich G. A. Cibotto, *Giulio Cesare Croce, Bertoldo et Bertoldino in appendice Dialogus Salomonis et Marcolphi e El dyalogo di Salomon e Marcolpha*, Roma 1960 und L. Emery, *Bertoldo e Bertoldino. Dialogo di Salomone e Marcolfo*, Firenze 1951.

170 A. N. Wesselofsky, »Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonsage«, *Archiv für Slavische Philologie* 6 (1882) S. 383–411, 548–590. V. Jagic, »Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Epik«, *ibid.* 1 (1876) S. 82–133, A. Mazon, »Le centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovra«, *Revue des études slaves* 7 (1927) S. 42–62 usw.

setzung »Bertoldino«¹⁷¹ von Croce erfuhr eine erstaunliche Rezeptionskarriere¹⁷²: Übersetzungen gab es vorerst ins Portugiesische (1743), dann ins Spanische (1745) und Französische (1750), von dort ins Deutsche (1751), und von der griechischen Übersetzung, der frühesten überhaupt (1646), entsprangen die rumänischen (1774) und bulgarischen Versionen (1853), während, wie erwähnt, die kroatischen (1771) und serbischen (1807) direkt auf das italienische Vorbild rekurren¹⁷³.

Der griechische »Bertoldo«¹⁷⁴ und »Bertoldino«¹⁷⁵ wurden im selben Jahr herausgegeben (Venedig 1646), hatten aber ein unterschiedliches Schicksal: die Fortsetzung um den dummen Sohn des Bertoldo und die wortgewaltige Marcolfa konnte keine vergleichbare Editionslaufbahn verzeichnen. In Kombination der einschlägigen Arbeiten von Marina Marinescu und Paolo Minelli lassen sich 44 Editionen bis zu Angelou's philologischer Ausgabe von 1988 ausmachen¹⁷⁶: 1646, 1683, Anfang 18. Jh., 1753–55 (?), 1766, 1778, 1780, 1782, 1785, 1803 (2x) 1804, 1807, 1813, 1818, 1830, 1832, 1836, 1842 (2x), 1847, 1855, 1856, 1858, 1861, 1864, 1865, 1873, 1875, 1878, 1887, 1889, 1891, 1895, s.a., s.a., s.a., 1902, 1923, 1926, 1937, 1943, 1972, 1988¹⁷⁷. Die letzte venezianische Ausgabe erscheint 1878, ab 1887 dominieren die Athener Ausgaben. Es ist erstaunlich, daß die venezianischen Druck- und Verlagshäuser noch bis ins letzte Viertel des 19. Jh. (1878!) die Produktion und den Vertrieb traditioneller griechischer Volksbücher in ihrer Hand hatten¹⁷⁸.

171 Neuausgaben von G. Dossena 1965 (1981) zusammen mit der »Novella di Cacasenno«, der dritten Fortsetzung des Buches, ders. 1973 und 1984.

172 Vgl. M. Rouch, »Il »Bertoldo« e il »Bertoldino« di Giulio Cesare Croce e loro imitazioni e derivazione: Studio bibliografico«, *Strada maestra. Quaderni della Biblioteca Comunale Giulio Cesare Croce i S. Giovanni in Periceto* 5 (1972) S. 1–41.

173 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 426.

174 Der barock weitschweifige Titel der *editio princeps* betont die Schlaueit und Gedankenschärfe des Bauern, der zum königlichen Berater aufstieg. Neue philologische Ausgabe von Alkis Angelou, Giulio Cesare Dalla Croce, *Ο Μπερτόλδος και ο Μπερτολδίνος*, Athen 1988, S. 3–85.

175 Mit ähnlich weitschweifigem Titel Angelou, *op. cit.*, S. 89–170.

176 Vgl. wie oben.

177 Aus dem Katalog von Minelli fehlen die Athener Ausgaben 1902, s. a., 1923 και 1943 (Paolo Minelli, *Bertoldu tychai. Le fortune di Bertoldo in Grecia (1646–1988)*, Corso di laurea DAMS, Dipartimenti di Italianistica, Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Bologna 1997, masch. ohne Seitenzählung; ich habe dem Verfasser für die Erlaubnis der Einsichtnahme in seine Arbeit zu danken), aus dem Editions-katalog von Marinescu (Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 414 ff.) fehlen die Ausgaben Anfang 18. Jh., 1803, 1818, 1864, 1865, 1889 και 1937.

178 E. Antzaka-Weis, »Die »Volksbibliothek« des Anestis Konstantinidis. Zur Formierung eines Korpus von Populärliteratur bei Athener Verlegern im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts«, *Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, *op. cit.*, S. 67–96 (S. 356–391 analytische Bibliographie), Veloudis, *Das griechische Druck- und Verlagshaus »Glikis«*, *op. cit.*, auch L. Vranoussis, »Les impriméries vénitienes et les premiers livres grecs«, H.-G. Beck/M. I. Manoussacas/A. Pertusi, *Venezia. Centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV–XVI). Aspetti et problemi*, Bd. 2, Firenze 1977, S. 509–522 und ders., »L'hellénisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, livres, impriméries et maisons d'édition«, *op. cit.*

Die dichte Abfolge der Editionen nach 1766, aber vor allem im 19. Jh. ist bemerkenswert, ebenso daß kein anderer Druckort als Venedig auftaucht. In der Lagunenstadt sind es die Verlagshäuser von Bortoli, Saros, Glykys, Theodosiou, Andreola, della Fenice, di S. Giorgio, die die vielen Neuauflagen besorgten, in Athen Anestis Konstantinidis, später Saliveros¹⁷⁹.

Im Vergleich dazu kommt »Bertoldino« nur auf 25 Auflagen: 1646, 1683, 1795, 1800, 1807, 1808–17 (?), 1818, 1842, 1847, 1848, 1855, 1858 (2x), 1864, 1869, 1871, 1874, 1879, 1887, 1921, 1923, 1925, 1928, 1937, 1972, 1988, die Editionslaufbahn ist allerdings die gleiche: bis 1879 in Venedig, ab 1887 in Athen¹⁸⁰. Diese enorme Produktion ein- und desselben Buches hatte seine Auswirkungen vor allem auf den orthodoxen Teil der Balkanhalbinsel. Von der griechischen Version sind folgende rumänischen Übersetzungen bekannt: ca. 1774 (Hs.), 1775 (Hs.), um 1779 (Hs.), 1793–95 (Hs.), 1794 (Hs.), 1799 (Erstdruck), Anfang 19. Jh. (Druck), 1813 (Hs.), um 1835 (Druck), 1836 (Druck), 1984 (Druck)¹⁸¹. Von den griechischen Versionen stammen mit der charakteristischen Zeitverschiebung im Vergleich zu den rumänischen auch die bulgarischen Fassungen: 1802 (Hs.), 1850 (Hs.), 1853 (Druck), 1896 (Druck), 1941 (Druck). Unabhängig von der griechischen Produktion entwickeln sich die kroatischen Druckversionen: 1771, 1779, 1799, 1857 (2x), 1862, 1869, 1877, 1885, 1889 (2x), 1903, 1966, und die serbischen: 1807, 1854, 1920, 1921, 1924, 1927, 1934¹⁸².

Mit der Inhaltanalyse der griechischen Version haben sich Angelou, Marinescu, Renata Lavagnini und W. Puchner beschäftigt¹⁸³, mit der bulgarischen Skowronski¹⁸⁴. Die Beliebtheit der »Bertoldo«-Figur wurde in Rumänien und Bulgarien von einheimischen Schelmengestalten wie Hitür Petür, meşterul Perdar (und sein dummer Sohn Guguşel), Păcală, Nasreddin Hodscha usw. verdrängt, doch blieb vielfach die Witzlage und das Aussehen das gleiche¹⁸⁵. Auch in Serbien wird der türkische Schwankheld erst spät von Bertoldo abgekoppelt¹⁸⁶, kroatische Nasreddin-Ausgaben nach der Jahrhundertmitte des 19. Jh. enthalten noch wörtlich Bertoldo-Texte¹⁸⁷. Die Internationalität der Schwankhelden

179 Dazu Antzaka-Weis, *op. cit.*

180 Aus dem Editions katalog von Minelli fehlen die Ausgaben 1800, 1887, 1921 und 1923, bei Marinescu (*op. cit.*, 416 ff.) die Ausgaben der Jahre 1683, 1808–17(?), 1855, 1928 und 1937.

181 Marinescu/Skowronski, *op. cit.*, S. 426 ff.

182 Marinescu/Skowronski, *op. cit.*, S. 426 ff.

183 Angelou, *op. cit.*, S. *7–*211, Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 45–68, 95–113, R. Lavagnini, »Il Bertoldo neogreco«, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Palermo* 3 (1984) S. 257–260, und unter dem Aspekt der zahlreichen, umfangreichen und lebendigen Dialoge und der Theaterhaftigkeit des Lesetextes W. Puchner, »Λαϊκά ανακνώσματα και θεατρικότητα. Η περίπτωση του »Μπερτόλδου«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 131–162 (auch in *Ποιήτες και σταθμοί*, Athen 2005, S. 178–202).

184 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 143 ff., 215–243.

185 Skowronski/Marinescu, *op. cit.*, S. 337 ff., Roth, »Der verschriftlichte Schwankheld«, *op. cit.*, S. 264 ff.

186 F. Bajraktarević, »Nasredin-Hodžin problem«, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 14 (1934) S. 81–152, bes. S. 124 f.

187 Dies wird schon aus dem Titel augenfällig: *Nasradin iliti Bertoldo i njegova pritanka domisljatnost, himbenost i*

macht vor Einflußzonen nicht halt. »Bertoldovci« ist als Trick und schlauer Witz in die bulgarische Umgangssprache eingegangen, ähnlich wie »păcăleala« und »păcălitura« ins Rumänische. Noch 1882 wird im Bulgarischen ein Dialog zwischen Bertoldo, Nasreddin Hodscha und Hitür Petür veröffentlicht¹⁸⁸. *Ars combinatoria*.

IV

Die jeweilige Reichweite mitteleuropäischer populärer (Vor)Lesestoffe und ihr Zusammenspiel mit den Übersetzungen aus dem Griechischen unterliegt von Fall zu Fall bedeutenden Schwankungen. Das bulgarische Legendenbuch von der »Mnogostradalna Genovefa« (Beograd 1856)¹⁸⁹, das seinen Weg auch auf das Theater gefunden hat (Ivan Vazov beschreibt in seinen »Hašove« (1894) eine Laienaufführung des Legendenspiels von emigrierten Bulgaren in Bukarest 1865, um Geld für die Erhebung gegen das Osmanische Reich zu sammeln)¹⁹⁰, scheint, nach Auffassung mancher Forscher, in der Bühnenfassung, die in der bulgarischen Donaustadt Lom gespielt worden ist, auf eine serbische Version von Ludwig Tiecks »Leben und Tod der heilige Genovefa« (1799/1800) zurückzugehen¹⁹¹; wahrscheinlicher ist allerdings eine Rückführung auf die gleichnamige Erzählung des deutschen Trivialautors Christoph von Schmid (1768–1846): die Legenden-Erzählung des bayerischen Geistlichen und populären Jugendautors wurde 1810 erstmals aufgelegt und lag in zahlreichen griechischen Übersetzungen (1846, 1854, 1868, 1869, 1872, 1874, 1877 usw.) vor¹⁹². Bleibt nur noch die Frage, welche der Übersetzungen

lukaviština ..., Zadar 1857, weitere Ausgaben 1862, 1877, 1885, 1889 (Roth, »Der verschriftlichte Schwankheld«, *op. cit.*, S. 265).

188 Marinescu, »Der komische Held in rumänischen und bulgarischen Volksbüchern«, *op. cit.*, S. 312.

189 Auch als »Istorija na Genovefa«, Carigrad 1872, als Drama in Turnovo 1887 aufgeführt, »Istoria stradalnia na Genovefa«, Plovdiv 1913 usw. (Marinescu, »Λαϊκά βιβλία στην Ελλάδα και τη Βουλγαρία«, *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη*, *op. cit.*, S. 91–101, bes. S. 98).

190 N. R. Andreeva-Popova, »Mnogostradalno Genovefa« (Ot srednovekovnata legenda do vúzroždenska scena«, *Godišnik na Visšija institut za teatralno izkustvo* 5 (1961) S. 159–291.

191 D. Lekov, »Typologie des Autors und des Rezipienten in Bulgarien zur Zeit der bulgarischen Wiedergeburt«, *Südosteuropäische Populärliteratur*, *op. cit.*, S. 227–238, bes. S. 236.

192 G. Veloudis, *Germanograecia. Deutsche Einflüsse auf die neugriechische Literatur 1750–1944*, 2 Bde., Amsterdam 1983, S. 215. Nach der neuen Bibliographie griechischer Literaturübersetzungen im 19. Jh. von K. G. Kasinis, *Βιβλιογραφία των ελληνικών μεταφράσεων της ξένης λογοτεχνίας ΙΘ'–Κ' αι. Αποτελείς εκδόσεις, τόμος πρώτος 1801–1900*, Athen 2006, sind diese Übersetzungen folgende: Hermoupolis 1846 aus dem Deutschen, (Nr. 386), 2. Aufl. Zante 1854 (Nr. 599), Athen 1863 nach der französischen Übersetzung des deutschen Textes (Nr. 894), 2. Aufl. Athen 1868 (Nr. 1126), Athen 1874 4. Aufl. (! Nr. 1334–Veloudis verzeichnet auch 1869 eine 3. Aufl.), 5. Aufl. Athen 1874 (Nr. 1464), »neuere« Ausgabe aus dem Französischen Kalamata 1877 (Nr. 1730), Athen 1883 (Nr. 2196), Athen 1887 (Nr. 2524), neue Übersetzung des Vorbilds Smyrna 1890 (Nr. 2769). Doch dazu noch im Folgenden. Eine Übersetzung des Dramas von Friedrich Hebbel ins Bulgarische kommt zu diesem Zeitpunkt doch wohl nicht in Frage (D. Wischew, »Methodologische Fragen der Rezeption der deutschen

benutzt wurde¹⁹³. Einen ähnlichen Fall bildet der bulgarische »Belisar« (Konstantinopel 1844, Leipzig 1844, 1870), nach dem gleichnamigen Drama des deutschen Trivialautors H. K. H. Trautzschen, der ebenfalls nachgewiesenermaßen auf die griechische Übersetzung aus dem Jahre 1819 zurückgeht¹⁹⁴.

Dies stellt die Frage nach dem Einflßradius deutscher Trivial- und Erfolgsautoren wie August von Kotzebue und Christoph von Schmid in Südosteuropa. Bleiben wir vorerst beim Erfolgsphänomen des Theaters, August von Kotzebue (1761–1819). Hier stellt sich die Frage der Rezeption etwas komplexer, als zum Lesepublikum das Theaterpublikum tritt: seine ca. 230 Theaterstücke, empfindsame Salon-Komödien und Rührstücke aufklärerischer Trivialliteratur¹⁹⁵ bildeten im Zeitraum von 1795–1825 etwa ein Viertel des Repertoires aller deutschsprachigen Bühnen¹⁹⁶; allein das Burgtheater spielte im Zeitraum von 1790–1860 an 3.650 Abenden Kotzebue-Stücke (also ein ganzes Jahrzehnt)¹⁹⁷ und Goethe war an der Weimarer Hofbühne gezwungen, im Zeitraum von 1791 bis 1817 die verhaßte »Nullität« 667mal an 4.809 Abenden zu spielen (13,87% des Gesamtrepertoires), von insgesamt ca. 600 Werken des Repertoires waren 87 von Kotzebue¹⁹⁸. Dazu kommt noch, daß Kotzebue 1797/98 Sekretär des Burgtheaters gewesen ist, und über die Vorbildwirkung der Musterbühne der Habsburger Monarchie verbreitete sich das Dramen-Imperium

Literatur in Bulgarien bis 1878. Christoph von Schmid«, *Zeitschrift für Slavistik* 29 (1984) S. 686–695 und B. Beyer, »Zur Rezeption des deutschen Dramas in Bulgarien im 19. Jahrhundert«, *ibid.* S. 696–704.

193 Puchner, *Historisches Drama*, *op. cit.*, S. 44.

194 Veloudis, *op. cit.*, S. 113, Kasinis, *op. cit.*, Nr. 109. Der Nachweis bei A. Alexieva, »Dve prevodi drami ot grücki prez vüzraždaneto«, *Studia Balcanica* 15 (1980) S. 90–107, bes. S. 90–99.

195 Die 40 Bände seiner *Gesammelten Werke* (1840–51) umfassen 213 Theaterstücke. Zu Person und Werk (Übersetzungen) vgl. K. Goedeke, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen*, Bd. 5, Dresden 1893, S. 270–288 und H. Jacob, *ibid.*, Bd. 15, Berlin 1964, S. 151–278 (mit Übersetzungen, dazu auch ders., »Kotzebues Werke in Übersetzungen«, H. W. Seiffert (ed.), *Studien zur neueren deutschen Literatur*, Berlin 1964, S. 175–183). Zum Werk in Auswahl: Ch. Rabany, *Kotzebue. Sa vie et son temps, ses œuvres dramatiques*, Paris 1893, E. Jaeckh, *Studien zu Kotzebues Lustspieltechnik*, Stuttgart 1900, J. Minor, »Kotzebue als Lustspiieldichter«, *Bühne und Welt* 13 (1911) S. 104–114, A. W. Holzmann, *Family Relationships in the Drama of August von Kotzebue*, Princeton 1935, E. Zdenek, *Die Problemgestaltung in Kotzebues dramatischem Werk als soziale Ursache für dessen Erfolg*, Diss. Wien 1949, H. Mathers-Thierfelder, *August von Kotzebue und das Bürgertum um 1800 im Spiegel seiner dramatischen Werke*, Diss. München 1953, Ch. Köhler, *Effekt-Dramaturgie in den Theaterstücken August von Kotzebues. Eine theaterwissenschaftliche Untersuchung*, Diss. Berlin 1955, K.-H. Klingenberg, *Iffland und Kotzebue als Dramatiker*, Weimar 1962, H. Birk, *Bürgerliche und empfindsame Moral im Familiendrama des 18. Jahrhunderts*, Diss. Bonn 1967 usw. Zur Biographie F. Cramer, *Leben August von Kotzebue's. Nach seinen Schriften und nach authentischen Mittheilungen dargestellt*, Leipzig 1820, H. Döring, *August von Kotzebue's Leben*, Weimar 1830.

196 Benno von Wiese, »Einführung«, August von Kotzebue, *Schauspiele*, Frankfurt/M. 1972, S. 7.

197 E. Wlassack, *Chronik des k. k. Hof-Burgtheaters*, Wien 1876.

198 C. A. H. Burckhardt, *Das Repertoire der Weimarer Theaters unter Goethes Leitung*, Hamburg 1891, S. 35 ff. Zum Verhältnis des Weimarer Dichterstärksten zu Kotzebue vgl. G. Stenger, *Goethe und August von Kotzebue*, Breslau 1910.

des norddeutschen Theaterschriftstellers mit seinen bühnenwirksamen Gebrauchsstücken rasch in alle Provinzbühnen des Doppeladlers¹⁹⁹. Doch darf das Lesepublikum nicht unterschätzt werden: die berühmte Rührscene der Wiedererkennung und Familienzusammenführung zwischen Eulalia und Fürst Meinau in »Menschenhaß und Reue« konnten die empfindsamen Damen und Bürgermädchen auswendig²⁰⁰ und die Eulalia-Hauben der Anhängerinnen des Werkes wurden sogar Mode²⁰¹. Das Rührstück erfuhr viele Fortsetzungen und Parodien²⁰², und es ist kein Zufall, daß die erste Theateraufführung in Kontinentalgriechenland im thessalischen Berdorf Ambelakia 1803 stattfand, bekannt durch seine Garnfärber-Manufaktur in »Türkisch-Roth« und seine Handelsverbindungen bis Wien und Hamburg²⁰³. Zwei Jahre vorher hatte der junge chiotische Handelsgehilfe Kon-

199 H. Kindermann, *Theatergeschichte Europas*, Bd. 5, Salzburg 1962, S. 94 ff. Vor allem »Menschenhaß und Reue« wurde ein internationaler Erfolg: 1788 als Laienaufführung im Deutschen Theater in Reval, 1789 jedoch gleichzeitig an der Nationalen Schaubühne in Berlin, dem Deutschen Theater in Hamburg, dem Nationaltheater in Mannheim, der Hofbühne in Leipzig, der Truppe Großmann in Hannover, der Truppe der Madame Wäser in Breslau, dem Nationaltheater in Frankfurt, der Truppe Bellomo in Weimar, der Bühne in München und dem Burgtheater in Wien, wo das Stück von 1789 bis 1855 ganze 123mal aufgeführt wurde (J. Bayer, *Menschenhaß und Reue. Ein Schauspiel in 5 Aufzügen von August von Kotzebue*, Diss. Wien 1935). Zu den Quellen des Stückes J. Mathes, »Anhang«, A. v. Kotzebue, *Schauspiele, op. cit.*, S. 533 ff. In englischer Übersetzung wurde das Stück 1798 im Drury Lane in London aufgeführt, am Park Theater in New York, im Odéon von Paris (wo es bis 1901 insgesamt 60 Aufführungen verzeichnete) und 1800 im Teatro de la Cruz in Madrid (M. Matlaw, »Menschenhaß und Reue« in English«, *Symposium* 14, 1960, S. 129–134). Die Kritiken sind durchwegs positiv, schnell wird allerdings die Effekthascherei und die Seichtigkeit der Dramaturgie erkannt (Mathes, *op. cit.*, S. 537 ff.).

200 Dazu gibt es einen köstlichen Beleg der Zeit, in der Komödie »Das große Los« von Johann Gottfried Hagemeyer (1791), wo das junge Nantchen erklärt, »Menschenhaß und Reue« sei ihre heißgeliebte Lektüre, und als man ihr das unmoralische Buch (Ehebruch) wegnehmen will, keck erklärt, daß sie die Wiedererkennungsszene ohnehin auswendig wüßte, die auch die beste des Stückes sei, zumindest die rührendste (Wiese, *op. cit.*, S. 15).

201 »Besonders gewähren die Logen ein sehr angenehmes Schauspiel, wo die dichtgedrängten Reihen schöner Damenköpfe einem reizenden Blumenbeet gleichen, das der Morgentau getränkt hat« (J. F. Schink, *Dramaturgische Monate*, 4 Bde., Schwerin 1790, Bd. 1, S. 59; weitere Beispiele bei Mathes, *op. cit.*, S. 540 ff.).

202 »Eulalia Meinau oder Die Folgen der Wiedervereinigung« des Wiener Burgschauspielers F. J. W. Ziegler 1791, wo das Glück des Paares fern der Gesellschaft angezweifelt wird, in »Versöhnung und Reue oder Menschenhaß und Reue Zweiter Teil« von F. J. J. Reichsgraf von Soden, Osnabrück 1801, das auch im Burgtheater gespielt wurde, erweist sich der Ehebruch als eine Täuschung. Vgl. auch »Die Wiederkehr« von F. Mosengeil 1809, die Schultheaterfassung »Menschenhaß und kindliche Reue« von H. Stephanie 1792, die Parodien »Eitelkeit dein Name ist Poet oder Das travestierte Menschenhaß und Reue« von P. Bittermann (1806), und vom Wiener Volkstheaterautor Adolf Bäuerle noch 1820 »Der Leopoldstag oder: Kein Menschenhaß und keine Reue«. Alle Theaterstücke von Kotzebue, die bis 1800 auf die Bühne kamen, wurden von Wilhelm Schlegel in seiner »Ehrenpforte und Triumphbogen« parodiert (Mathes, *op. cit.*, S. 542 ff.).

203 Dazu nun ausführlich O. Katsiardi-Hering, *Τεχνίτες και τεχνικές βαφής νημάτων από τη Θεσσαλία στην Κεντρική Ελλάδα (1805 – αρχές 19ου αιώνα)*, Athen 2003 (mit der Spezialbibliographie). Die kurze Beschreibung der Vorstellung von jungen griechischen Laienspielern in der Villa Schwartz, die wie überall in der zivilisierten Welt Bäche von Tränen hervorgerufen hätte, bei J. L. S. Bartholdy, *Voyage en Grèce, faite dans les années 1803 et 1804*,

stantinos Kokkinakis in Wien allein vier Kotzebue-Stücke ins Griechische übersetzt und dermaßen versucht, mit den sentimentalen Rührstücken von Kotzebue ein neugriechisches Repertoire für die ersehnte Nationalbühne aufzubauen²⁰⁴. Und in genau dieser Funktion eines auch für Laiensembles leicht spielbaren effektsicheren und publikumswirksamen Theaterautors ist Kotzebue auch bei den südslawischen Völkern und in Rußland rezipiert worden.

In diesem Falle fällt die Relais-Funktion der griechischen Bearbeitung für den Ostbalkanraum weg. Überdies handelt es sich um eine strahlenförmige Direktrezeption, nicht um linienförmige Weitergabe mit Zwischenstationen, was z. T. auf das Netz deutschsprachiger Theater in der K. u. K. Monarchie zurückzuführen ist. Die Bekanntschaft mit dem Erfolgsautor erfolgt demnach nicht immer über die Übersetzung, sondern im Einzugsbereich des Doppeladlers auch über originalsprachige Vorstellungen. Auf dem Theater wurde Kotzebue gespielt auf den (späteren) Gebieten von Slowenien²⁰⁵, Kroatien²⁰⁶, Serbien²⁰⁷, Ungarn²⁰⁸, Rumänien²⁰⁹, Bulgarien²¹⁰ und Griechenland²¹¹ (wie auch Rußland)²¹². Dazu im einzelnen

Paris 1807, Bd. I, S. 112 (griechische Übersetzung Athen 1993, S. 68). Zur Untersuchung des Kontextes dieser Aufführung W. Puchner, »Οι πρώτες θεατρικές μεταφράσεις του Κωνσταντίνου Κοκκινάκη: τέσσερα δράματα του August von Kotzebue, Βιέννη 1801. Η αρχή της αισθηματικής λογοτεχνίας στο νεοελληνικό θέατρο«, ders., *Πορείες και σταθμοί*, Athen 2005, S. 40–178, bes. S. 67 ff.

- 204 Zur detaillierten Analyse dieser Übersetzungen, »Der Opfertod« 1799 (griech. Übersetzung 1801), »Armut und Edelsinn« 1795 (1801), »Menschenhaß und Reue« 1790 (1801) und »Die Korsen« 1799 (1801), die eine für die Zeit erstaunliche Rezeptionsgeschwindigkeit dokumentieren sowie einen systematischen Versuch, den sentimental Trivialautor in entscheidender Weise in die neugriechische Dramatik einzuführen, vgl. nun Puchner, »Οι πρώτες θεατρικές μεταφράσεις του Κωνσταντίνου Κοκκινάκη: τέσσερα δράματα του August von Kotzebue, Βιέννη 1801«, *op. cit.* (mit der gesamten älteren Literatur). Kokkinakis hat 1815 auch den »Tartuffe« von Molière ins Griechische übersetzt sowie 1818 »Die Strelitzen« vom Münchner Trivialautor J. M. Babo (zu den bedeutenden Prologen dieser Übersetzungen vgl. W. Puchner, »Δραματολογικές και θεατρολογικές θεωρίες στην προεπαναστατική Ελλάδα (1815–1818)«, *Είδηλα και ομοιώματα*, Athen 2000, S. 69–107, S. 188–225 Anmerkungen).
- 205 G. Giesemann, *Zur Entwicklung des slovenischen Nationaltheaters. Versuch einer Darstellung typologischer Erscheinungen am Beispiel der Rezeption Kotzebues*, München 1975.
- 206 B. Breyer, *Das deutsche Theater in Zagreb 1780–1840 mit besonderer Berücksichtigung des Repertoires*, Zagreb 1938.
- 207 M. Tomandl, *Srpsko pozorište u Vojvodini (1736–1914)*, 2 Bde., Novi Sad 1953/54, M. Nikolić, »Die Entstehung des serbischen Nationaltheaters im 19. Jahrhundert«, *Maske und Kothurn* 12 (1966) S. 203–209, M. Ćurćin, »Kotzebue im Serbokroatischen«, *Archiv für Slavische Philologie* 30 (1909) S. 533–555.
- 208 K. M. Kertbeny, »Zur Theatergeschichte von Budapest«, *Ungarische Revue* 1881, S. 636 ff., 845 ff., 1882, 404 ff., bes. S. 853 ff.
- 209 G. I. Zoidis, *Κωνσταντίνος Κοριακός Αριστίας*, Bukarest s. a.
- 210 W. Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*, Frankfurt/M. 1994, S. 46.
- 211 W. Puchner, »Ο Pietro Metastasio και ο August von Kotzebue στο θέατρο της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Δρόμοι της πρόσληψης το 18ο και 19ο αιώνα«, *Βαλκανική Θεατρολογία*, Athen 1994, S. 311–319.
- 212 G. Giesemann, *Kotzebue in Rußland (Materialien zu einer Wirkungsgeschichte)*, Frankfurt/M. 1971.

in der Folge (in diesem Zusammenhang müssen jedoch die vergleichenden theaterhistorischen Kontexte²¹³ ausgeklammert bleiben). In Slowenien ist die Präsenz von Kotzebue vielleicht am stärksten, was auf die Präsenz des Deutschen Theaters in Laibach/Ljubljana das ganze 19. Jh. hindurch zurückzuführen ist sowie auf die unmittelbare Vorbildfunktion des Wiener Burgtheaters. 1803 wurde »Tinček petelinček« nach Kotzebue's »Hahenschlag« übersetzt (Auff. 1803 am Burgtheater), in der Folge »Malomeščani« (»Deutsche Kleinstädter«); es handelt sich um Versuche in der Folge der historischen Vorstellung von 1789 (»Županova Micka« von A. Linhart, eine Bearbeitung von »Die Feldmühle« von J. Richter), ein slowenisches Nationalrepertoire aufzubauen. Ende des Dezenniums von 1830 wird »Die Brandschatzung« übersetzt. Mit der Konsolidierung des »Slovensko Društvo« (1848–50) werden insgesamt acht slowenische Stücke aufgeführt, darunter auch Kotzebue. Die nächsten Übersetzungen fallen dann in die Zeit des »Lesevereins«, der »Narodna Čitalnica« (1861–67) mit 25 übersetzten und aufgeführten Stücken²¹⁴. Die spezifische Brauchbarkeit der Kotzebueschen Trivialstücke für die Konsolidierung eines nationalen Spielplans äußert sich in der Tatsache, daß in dem »Dramatično Društvo«, der von 1869 bis 1892 665 Vorstellungen mit 298 Werken in slovenischer Sprache organisierte, Kotzebue mit 19 Stücken der am meisten gespielte Dramatiker ist²¹⁵. Darunter befinden sich »Der häusliche Zwist«, »Der gerade Weg der beste«, »Der Käficht«, »Bela's Flucht«, »Der Samtrock«, »Der Deserteur«, »Eduard in Schottland oder die Nacht eines Flüchtlings«, »Die gefährliche Nachbarschaft«, »Der Stumme«, »Pachter Feldkummel von Tippelskir-

213 Dazu siehe in balkanischer Übersicht Puchner, *Historisches Drama*, *op. cit.*, ders., *Η ιδέα του Εθνικού Θεάτρου στα Βαλκάνια του 19ου αιώνα. Ιστορική τραγωδία και κοινωνιοκριτική κωμωδία στις εθνικές λογοτεχνίες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1993, und zusammenfassend ders., »A short outline of the theatre history of the Balkan Peninsula (From Renaissance to Mid-War years)«, *Parabasis. Scientific Bulletin of the Department of Theatre Studies of the University of Athens* 5 (2004) S. 29–79 und ders., »Typologische Entwicklungsstrukturen der Theatergeschichte im südosteuropäischen Raum«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien 2006, S. 13–72.

214 J. Sive, *Opera v Stanovskom gledališču v Ljubljana od leta 1790 do 1881*, Ljubljana 1971, F. K. Kumbatovič, »Spiel im Spiel. Erinnerungsversuch von Aufführungen der slowenischen Lesevereine«, *Maske und Kothurn* 16 (1970) S. 72–84. Giesemann faßt die Funktion Kotzebues in dieser Phase der Spielplankonsolidierung folgendermaßen zusammen: »Die Eignung der Stücke Kotzebues für ein nationales Programm bestand in der fast idealen Vereinigung von Faktoren, die den Bedürfnissen des Theaters entsprachen: eine allgemeine, dem jeweiligen Publikumsgeschmack angegliche Thematik, die der Übertragung in einen anderen Kulturbereich, d. h. der Slovenisierung ebensowenig Widerstand entgegengesetzte wie die sprachliche Gestaltung der Stücke, Anspruchlosigkeit im Aufwand, der Inszenierungstechnik und Rollenverwirklichung, Theaterwirksamkeit aufgrund einer ausgefeilten dramaturgischen Technik. Hinzu kommt, dass zur jeweiligen Bedarfsdeckung die grosse Auswahl von über 200 dramatischen Werken zur Verfügung stand ...« (Giesemann, *op. cit.*, S. 32).

215 Zum Spielplan bis 1892 M. Malenič, »Dramatično društvo Ljubljana od 1869 do 1892«, *Dokumenti slov. gledališk Muz.* 2/4 (1965) 154–171 (und *ibid.* 2/3, 1965, 81–92) und N. Gostiševa et al. (eds.), *Repertoar slovenskij gledališč 1867–1967*, Ljubljana 1967. Unter diesem Spielrepertoire befanden sich nur 10% slowenische Originalstücke, 43% Übersetzungen aus dem Deutschen, 17,5% aus dem Französischen und 12% aus dem Tschechischen.

chen« usw.²¹⁶. Die Titel sprechen vielfach für sich. Ein deutlicher Rückgang der Aufführungstätigkeit seiner Stücke ist nach 1873 zu verzeichnen, wo langsam Kritik an den anspruchslosen Themen hörbar wird.

Die kroatische Kotzebue-Rezeption ist eng mit der serbischen verknüpft. Kotzebue-Übersetzungen von Tito Brezovački werden in Zagreber Schulen schon gegen Ende des 18. Jh. gespielt²¹⁷. Mit der Gründung des Deutschen Theaters 1780 in Zagreb und seinem Spielplan, der von Kotzebue, Iffland, den Trivialstücken der Aufklärung bzw. vom Repertoire des Burgtheaters geprägt ist, wird Kotzebue's Präsenz in der Originalsprache deutlicher²¹⁸. So ist es nicht verwunderlich, daß, als die Illyrische Bewegung das deutschsprachige Theater etwas zurückdrängte, 1832/33 in Zagreb zwei Kotzebue-Stücke in kroatischer Übersetzung aufgeführt werden (»Hagestolz und die Körbe«, »Der Leibkutscher Peters III.«)²¹⁹. Auf dem Höhepunkt der Bewegung 1840 wird in Novi Sad unter der Führung des Serben Joakim Vujić (1772–1847) eine Laientruppe gegründet, die in ihrem Spielplan sowohl Werke von Jovan Sterija Popović hatte wie auch Bearbeitungen von Kotzebue²²⁰. Die Truppe gastierte auch in Belgrad und Zagreb, 1842 neuerlich im Belgrader Zollgebäude als »Teatar na Ćumruku«, was für die Erhaltung des serbokroatischen Theaterwesens ausschlaggebend war, weil es dort der österreichischen Zensur entgehen konnte²²¹. 1860 erlag dann das Deutsche Theater dem nationalen Druck²²². Die serbische Theatergeschichte²²³ ist im Gegensatz zur kroatischen relativ jung: 1787 übersetzt E. Janković »I mercatanti« von Goldoni²²⁴, 1813 gibt Joakim Vujić, als »Vater des serbischen

216 Giesemann, *op. cit.*, S. 42–48.

217 Die kajkavischen Bearbeitungen von Tito Brezovački (1757–1805) umfassen auch Iffland, Goldoni und Molière (N. Nikolić, *Le Théâtre en Yougoslavie*, Belgrade 1955, S. 13 f., O. Wojat, »Kajkavska drama i razvitak hrvatskog kazališta«, *Rad JAZU* 326, 1962, S. 175–184).

218 Zum Spielplan Breyer, *Das deutsche Theater in Zagreb, op. cit.*, S. 92–128.

219 Breyer, *op. cit.*, S. 68.

220 N. Batusić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, S. 232 ff., H. Kindermann, *Theatergeschichte Europas*, 6. Bd., Salzburg 1964, S. 336, N. Batusić, »Le Théâtre Croate et la formation de son public en 19^{ème} siècle«, *Das Theater und sein Publikum*, Wien 1977, S. 196–205. Spielplan bei Breyer, *op. cit.*, S. 129.

221 S. Batusić, *Problèmes et crises pendant la formation du théâtre national croate*, Ljubljana 1963 (Manuskript).

222 A. Meyer-Landrut, *Die Entwicklung des Zagreber Theaters 1832–1861 auf dem Hintergrund des Nationalitätenproblems*, Diss. Göttingen 1955.

223 Zur Frühphase bis 1868 S. Šumarević, *Pozorište kod Srba*, Beograd 1939, M. Tomandl, *Srpsko pozorište u Vojvodini*, 2 Bde., Novi Sad 1953/54 (1736–1914). Zum serbischen Drama J. Deretić, *Istorija srpska kniževnosti*, Beograd 1983, J. Škerlić, *Istorija nove srpske kniževnosti*, Beograd 1921², A. Cronia, *Teatro serbocroato*, Milano 1958, F. Grčić, *Srpsko narodno pozorište*, Novi Sad 1922, B. Stojković, *Istorija srpskog pozorišta*, Niš 1936 usw.

224 Dazu noch in der Folge. E. Janković (1758–1791) war als Anhänger der Reformen Joseph II. eine typische Aufklärerfigur, gab 1787 in Leipzig eine »Physik« heraus, hat in Wien eine moralische Komödie übersetzt (»Der böse Vater und der schalkhafte Sohn oder Aeltern lernt eure Kinder kennen« von Franz Xaver Stark 1754–1820), gab in Leipzig ein ähnliches Werk in serbischer Übersetzung heraus (»Der dankbare Sohn« von Joh. Jacob Engel), wollte in Belgrad eine Druckerei eröffnen, wurde in Novi Sad Buchhändler und starb auf dem Weg von Subotica nach Wien im jungen Alter von 33 Jahren (P. Herrity, »Emmanuel Janković: Serbian

Theaters« mit seiner Dilettantentruppe in Pest die erste Vorstellung, den »Papagei« von Kotzebue²²⁵. In den Jahren 1805–1847 hat er viele Stücke von Kotzebue, Iffland und anderen deutschen Trivialdramatikern übersetzt und reist mit seiner Truppe in Südungarn, der Vojvodina und Kroatien umher. Er spielt auch am kurzlebigen Hoftheater von Miloš Obrenović in Kragujevac (1834–36)²²⁶, gründet 1837 die genannte Laientruppe in Novi Sad und gibt 1840 in Zagreb, der Hauptstadt des Illyrismus, 20 Aufführungen²²⁷, 1842 in Belgrad. In ihrem Repertoire befinden sich 52 Stücke, darunter auch Kotzebue-Bearbeitungen. 1861 bekommt Novi Sad einen ständige Theatersaal, 1868 Belgrad. In den Spielplänen dominieren anfangs noch die deutsche Trivialdramatik, allen voran Kotzebue²²⁸.

In den orthodoxen Zonen des Balkanraums nimmt die Omnipräsenz von Kotzebue ab; den Repertoireplatz der deutschen Trivialdramatik füllen hier Molière und Goldoni bzw. die französische Trivialdramatik²²⁹. Kotzebue wurde von Dimitür Šišmanov für die Laientruppe der Lesevereinigung (čitalnice) in der Donaustadt Svištov übersetzt (er war vorher am ungarisch-deutschen Theater in Temešvar tätig)²³⁰, in Bukarest führt Konstantinos Kyriakos Aristias die Übersetzung des Einakters »Die Abendstunde« von I. Văcărescu nach 1825 auf²³¹. In Griechenland spielt Kotzebue, nach dem vereinzelt Versuch von Kokkinakis 1801, kaum noch eine Rolle²³², ganz im Gegensatz zu dem Erfolgsautor des 18.

Dramatist and Scientist of the Eighteenth Century«, *The Slavonic and East European Review* 58, 1980, S. 321–344).

225 M. Nikolić, »Die Entstehung des serbischen Nationaltheaters im 19. Jahrhundert«, *Maske und Kothurn* 12 (1966) S. 203–209. Zu den Kotzebue-Übersetzungen Ćurčin, *op. cit.*

226 Zum Knjaževski srpski teatar, das vorwiegend serbisierte deutsche und ungarische Trivialdramatik spielte, vgl. P. Popović, *Nacionalni repertoar Kraljevskog srpskog narodnog pozorišta*, Beograd 1899. Zu den umherziehenden serbischen, ungarischen und deutschen Wandertruppen in der Vojvodina vgl. A. Ujes, »Das Publikum der wandernden Schauspieler in der Vojvodina im 19. Jahrhundert«, *Das Theater und sein Publikum*, Wien 1977, S. 206–218.

227 Zu den enthusiastischen Publikumsreaktionen vgl. die Zeitung »Croatia« Nr. 1/2, 1840 (Breyer, *op. cit.*, S. 87, 128).

228 Zum serbischen Nationaltheater in Novi Sad vgl. den Sammelband *Spomenica 1861–1961*, Novi Sad 1961 und P. Marjanović, *Umetnički razvoj Srpskog narodnog pozorišta 1861–1868*, Novi Sad 1974. Zum Repertoire der serbischen Nationalbühne in Belgrad V. Cvetković, *Repertoar Narodnog pozorišta u Beogradu 1868–1965*, Beograd 1966. Speziell zu den deutschen Dramatikern vgl. Z. Konstantinović, »Deutsche Bühnenwerke auf dem Spielplan des Nationaltheaters von Belgrad von 1868–1878«, *Südostdeutsches Archiv* 4 (1961), zu deutschen Dramatikern in Novi Sad S. K. Kostić, »Nemački klasici na sceni Srpskog narodnog pozorišta u Novom Sadu«, *Spomenica 1861–1961*, Novi Sad 1961, S. 198–229, ders., »Deutschsprachige Dramatiker auf der Bühne des Serbischen Nationaltheaters in Novi Sad«, *Maske und Kothurn* 8 (1962) S. 247–284.

229 Vgl. z. B. I. H. Radulescu, *Le théâtre français dans les pays roumains (1826–1852)*, Paris 1965.

230 Puchner, *Historisches Drama*, *op. cit.*, S. 46.

231 Veloudis, *Germanograecia*, *op. cit.*, S. 245.

232 Sein Name taucht nur noch vereinzelt auf: 1878 eine Komödie »Εκ των παραθούρων« in Hermoupolis herausgegeben (G. Ladogianni, *Αρχές του νεοελληνικού θεάτρου. Βιβλιογραφία των έντυπων εκδόσεων 1637–1879*), Athen 1996, Nr. 806), 1856 spielt man auf Zante unter dem englischen Protektorat »Die Zerstreuten« (N. Laskaris,

Jh.s, Pietro Metastasio. Dazu noch in der Folge. Die Intensität der Rezeption Kotzebues nimmt nach Osten und Süden zu ab und ist am stärksten bei den Südslawen, mit Ausnahme der Bulgaren. Dort trifft er auf die griechischen Einflüsse. Die vier Übersetzungen von Konstantinos Kokkinakis in Wien 1801 (und die Vorstellung von »Menschenhaß und Reue« in Ambelakia 1803) sind unter den Vorzeichen des Kotzebue-Fiebers in der Donau-Metropole zu sehen, ähnlich wie die slowenische Übersetzung des »Hahnenschlags« in Ljubljana 1803, die kroatischen Schulaufführungen vor und nach 1800, mit anonymen Übersetzungen wie »Papigi ili Krepoz« 1797 (»Der Papagei, oder Der Schiffbruch« 1792), »Bratjo-Nazlob« 1800 (»Die Versöhnung« 1798), »Ljudih mrzenje i detinska pokora« 1800 (»Menschenhaß und Reue« 1790), »Gluhonemi iliti Massnik de l'Epée« 1802 (»Der Taubstumme oder der Abbé de l'Epée« 1800), später dann »Rodbinstvo« von Jakov Lovrenčić in Varaždin 1822 (»Verwandtschaften« 1798), »Plaća istine« von Josip Šot 1830 (»Lohn der Wahrheit« 1799), »Vsaki ima svoje čuti« dess. 1830 und 1833 (»Ueble Laune« 1799), »Stari mladoženija i košarice« von Dragutin Rakovac 1832 (»Der Hagestolz und die Körbe« 1816), »Vkanjeni vkanitelj« dess. 1833 (»Der Deserteur« 1808) und »Stari zasebni kućiš Petra III« dess. 1833 (»Der Leibkutscher Peters des Dritten«)²³³. Viele dieser Stücke sind auf dem Deutschen Theater in Zagreb gespielt worden²³⁴, ja sogar zwei der Stücke, die Kokkinakis in Wien um die Jahrhundertwende von 1800 ins Griechische übersetzt hat (»Armut und Edelsinn« 5x im Zeitraum 1803–1826, »Menschenhaß und Reue« 9x zwischen 1791 und 1826)²³⁵. Die Funktion der kroatischen Kotzebue-Bearbeitungen sind ähnlich wie in Slowenien²³⁶: sie helfen einen nationalsprachigen Spielplan aufzubauen, den dann die Wandertruppe aus Novi Sad 1840 in die Tat umsetzen wird.

Der Einfluß Kotzebue's ist auch auf die Komödien der kroatischen Trivialdramatik (z.B. »Kapetan Tamburlano«, »Hipokondrijakuš«)²³⁷ und die serbischen Dramatiker Vujić und Popović nicht zu leugnen. Hier verwischen sich z. T. die Grenzen zwischen Originalstück

Ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου, Bd. 2, Athen 1939, S. 15), »Die Uniform des Feldmarschalls Wellington« wird 1890 in Patras gespielt, 1891 in Athen (G. Sideris, *Ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου*, Athen 1950, S. 84 Anm. 2), 1891 erfolgt noch eine Übersetzung aus dem Italienischen (Sideris, *op. cit.*, S. 93) und 1942 während der Deutschen Besatzung spielt man den »Wildfang« (*Νέα Εστία* 33, 1943, S. 117 ff.). Dazu auch W. Puchner, »Europäische Einflüsse auf die griechische Dramatik des 19. Jahrhunderts. Im südosteuropäischen Kontext«, G. Hering (ed.), *Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte. Festschrift für Pavlos Tzermias zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/M. κτλ. 1993, S. 53–82 und ders., »Ευρωπαϊκές επιδράσεις στο θέατρο, ελληνικό και βαλκανικό, τον 19ο αιώνα: μια σύγκριση«, *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επιστημονικές*, Athen 1992, S. 223–282, bes. S. 194.

233 S. P. Novak/J. Lisac, *Hrvatska drama do narodnog preporoda*, Bd. 2, Split 1984, S. 249 ff., 255 ff., 265 ff.

234 Breyer, *op. cit.*, S. 91–134. »Der Taubstumme oder Der Abbé de l'Epée« von 1802 bis 1826 fünfmal, »Der Papagei« 1803, »Lohn der Wahrheit« 1804, »Ueble Laune« 1807, »Der Hagestolz und die Körbe« 1811 usw. Insgesamt wurde am Deutschen Theater in Zagreb von 1780–1840 88 Werke von Kotzebue gespielt.

235 Breyer, *op. cit.*, S. 94–113.

236 Dazu ausführlich Giesemann, *op. cit.*

237 Zu diesen Stücken N. Batašić, *Povijest hrvatskog kazališta*, Zagreb 1978, S. 199 ff.

und Bearbeitung²³⁸. Es handelt sich nicht um den serbischen »Lessing«, Jovan Sterija Popović (1806–1856)²³⁹, der in seinen Komödien sowohl von Molière als auch von Kotzebue beeinflusst ist²⁴⁰. Hier überschneiden sich nun die Einflußsphären, denn väterlicherseits ist Popović Grieche und hat seinen Vater, einen kleinen griechischen Händler, in einer seiner Komödien »Tvrdica«, dann »Kir Janja« genannt²⁴¹, als Geizhals und Pfennigreiter auf die Bühne gebracht, wo er den Kaufmann auch brockenweise Griechisch sprechen läßt²⁴². Das Werk hatte eine bedeutende Bühnenlaufbahn in Serbien²⁴³. In anderen Komödien, wie »Laža i paralaža« (»Lügner und Erzschwindler« 1830), »Pokondirena tikva« (»Der aufgeblasene Kürbis« 1838), Satire auf die neureiche Bürgersfrau, »Zla žena« (»Die böse Ehefrau« 1838) u. a. läßt er die Bühnenpersonen deutsche und ungarische Ausdrücke verballhornen, wie sie in der Neubürgerlichen »Bildungsschicht« der Zeit zu hören waren²⁴⁴.

238 Dasselbe Phänomen gibt es im Griechischen und Türkischen in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s. Vgl. M. Čurčin, »Kotzebue im Serbokroatischen«, *Archiv für Slavische Philologie* 30 (1909) S. 533–555, ders., »Konst. Popović als Übersetzer«, *Srpski Književni Glasnik* 18 (1907) S. 101 ff., 187 ff., 281 ff., 363 ff.

239 Zu dem bedeutendsten serbischen Dramatiker in der 1. H. des 19. Jh. vgl. L. Subotin, »Bibliografija o Jovanu St. Popoviću«, *Jovan Sterija Popović*, Beograd 1974 (SANU, *Zbornik Istorije književnosti* 9) S. 641–672, die Studiensammlung »Jovan Sterija Popović 1806–1856–1981«, *Zbrnik Matica Srpske za književnosti i jezik XXIX/2* (Beograd 1981) S. 173–447, M. Tokin, *Jovan Sterija Popović*, Beograd 1956, E. Klier, *Jovan Sterija Popović, 1806–1856*, Wrschatz 1934 (Banater Bücherei XLVIII), St. Novaković, »Jovan Sterija Popović«, *Glas SA* 74 (1907) S. 1–121, Ž. Milisavac, *Savest jedne epohe. Studija o Jovanu Steriji Popoviću*, Novi Sad 1956, Sl. Marković, *Jovan Sterija Popović*, Novi Sad 1968 sowie die Sammelbände *Jovan Sterija Popović*, Beograd 1965 und *Jovan Sterija Popović*, Beograd 1956. Gesamtwerke wurden in Belgrad 1928–31 ediert.

240 Die Gesammelten Komödien von Popović wurden in Novi Sad 1956 und Beograd 1958 ediert.

241 Die Erstausgaben der Komödie zum »Kyrios Jannis« Vršac 1837 und Beograd 1839, Spezialliteratur in Auswahl: D. Živaljević, »Kir Janja na konstruktivnoj pozornici«, *Život i rad* IV (1931) Bd. 7, H. 44, S. 623–639, S. Jovanović, »Sterija i Molière«, *Naša scena* X (1956) H. 114/115, S. 10 f., G. Petrović, »Sterija i njegov »Kir Janja«, *Srpska scena* 1043/15, S. 446–460, 1943/16, S. 469–472, D. Janković, »M. Dobrinović kao Kir Janja«, *Srpski književni glasnik* II/1 (1901) S. 63–69, II/2 (1901) 151–154, J. Popović, »Tvrdica: Jovana Sterije Popovića«, *Izbor*, Novi Sad 1953, S. 235–237, ders., »Sterija i počeci srpske drame«, *Srpska drama*, Beograd 1966, S. 57–68 usw.

242 Zur detaillierten Untersuchung dieser milieudefinierenden Sprachsplitter (es geht meist um stehenden Ausdrücke und Formeln) Puchner, *Historisches Drama, op. cit.*, S. 100 und ders., *H idéa tou ethnikoú theátrou, op. cit.*, S. 170.

243 Allein von 1920 bis 1933 wurde das Stück dreißigmal inszeniert.

244 Zu diesen Komödien vgl. in Auswahl: H. Klajn, »Prva komedija prvog srpskog komediografa«, Prolog zur Ausgabe Beograd 1950, S. 7–32, Z. Boškov, »Sterijina »Laža i paralaža«, *Letopis Matice srpske* 367 (1951) S. 230–239, Z. Miličević, »J. S. Popović »Pokondirena tikva«, *Književnost* 11 (1950) S. 475–486, ders., im Sammelband Beograd 1956, S. 51–59, ders., *Iz književnosti*, Beograd 1938, S. 73–98 usw. Die erste Komödie wurde 1840, 1847 und 1861, die zweite 1840, 1857, 1860, 1861 und 1863 aufgeführt; die Komödie um die aufgeblasene Bürgersfrau war besonders beliebt. Zu den deutschen Sprachausdrücken B. Klaić, »Nemački izbori u komedijama Jovana Sterije Popovića«, *Jezik* IX/5 (1961/62) S. 137–145, R. Medenica, »Nemački izbori jedne Sterijine Komedije«, *Strani pregled* 1–4 (1936/37) S. 39–45. Beispiele aus »Laža i paralaža« auch bei Puchner, *Historisches Drama, op. cit.*, S. 101 f. (aus *Odabranje komedije*, Beograd 1952, wo das Glossar nicht ausreichend ist) zusammen mit französischen Ausdrücken. Zum Gebrauch des Ungarischen Š. Pal, »O »Rodoljubcima« i

Diese sprachliche Technik, die den Grad des Orientierungs- und Identitätsverlustes einer ganzen Gesellschaftsschicht anzeigt, gebraucht Vasile Alecsandri in seinen rumänischen Komödien (griechische Floskeln) und Michail Chourmouzis in Griechenland (französische Ausdrücke). Die Komödien der Balkanvölker in der »Wiedergeburtzeit« verspotten in etwa die gleichen Phänomene²⁴⁵.

Der satirische Gebrauch von fremdsprachigen Modelfloskeln in verballhornter Form oder im falschen Kontext gehört zu den beliebten und erprobten komischen Techniken des balkanischen Lustspiels im 19. Jh.²⁴⁶ und geht Hand in Hand mit einer anderen Technik, die der Überfremdung entgegenarbeitet: jenseits der sprachlichen Übertragung auch die Eingliederung der ausländlichen Vorbilder und Übersetzungen in den kulturellen Horizont der jeweiligen Rezipienten, also die Serbisierungen, Slowenisierungen, Gräzisierung usw. der Vorbilder, was natürlich auch Kotzebue betroffen hat. Giesemann hat für die insgesamt 43 slowenischen Kotzebue-Bearbeitungen eine ganze Typologie dieser Techniken aufgestellt²⁴⁷, in Serbien beginnt die Erscheinung mit der Übersetzung der »Mercatanti« von Goldoni durch Janković (der im Prolog dezidiert auf die Notwendigkeit der Serbisierung hinweist, da die Serben keine anderen Sprachen verstünden)²⁴⁸ und

funkciji mađarkog jezika u oboj Sterijinog komediji«, Sammelband Beograd 1981, S. 389–394. Zu rumänischen und slowenischen Sprachelementen R. Flora, »Jaš nešto o Steriji i problemu slovenskih leksičkih elementa u rumunskom jeziku«, *Zbornik Matica srpske za filologiju i lingvistiku* III (1960) S. 197 ff.

245 M. Mladenov, *Meisterwerke der Komödiendichtung von J. L. Caragiale, B. Nušić und L. Kostov*, Diss. Wien 1965. Dazu die vergleichende Zusammenfassung bei Puchner, wo die Thematik der gesellschaftskritischen Komödie mit den politischen Systemen und dem Übergang von Agrargesellschaft zum Bürgertum der Zeit aufgezeigt wird: »Die Schwachstellen der politischen Systeme, sei es nun die »Fremdherrschaft«, wie in den meisten Fällen, oder die eigene Verwaltungsinstanz, werden bloßgelegt, die unsauberen Handlungsmotivationen im öffentlichen Leben aufgedeckt; das reinigende Lachen und der böse Spott erfaßt aber auch die Gesellschaftssitten, die Nachaffungssucht ausländischer Moden, das Kleinbürgertum in seiner geistigen Stumpfheit und Ehrsucht, die sich in einer vertikalen sozialen Mobilität äußert, welche sich bis zum Größenwahn versteigen kann. Die labilen innenpolitischen Verhältnisse der jungen Demokratien und die Umschichtung der Gesellschaft vom feudalen Agrarleben zum urbanen Bürgertum begünstigen Korruption und Glücksrittertum in dem Wertvakuum zwischen nicht mehr gültigen und noch nicht verbindlichen Normsystemen. Der von allen propagierte und für sich in Anspruch genommene Patriotismus wird dadurch vielfach zur hohlen Phrase, zum Vorwand eigennütziger Bestrebungen. So ist es nicht verwunderlich, daß viele Komödienautoren in der zeitgenössischen Orientierungslosigkeit auf die erprobten und gewachsenen Wertsysteme der Agrargesellschaft zurückgreifen und die neuen Handlungsregulative und Verhaltensmuster als ausländische Moderscheinungen lächerlich machen, wobei meist das Nationale mit dem Alten, die Fremdherrschaft mit dem Neuen identifiziert wird« (Puchner, *Historisches Drama*, op. cit., S. 115).

246 Vgl. zum griechischen Material W. Puchner, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19ου αιώνα. Γλωσσικονομικές στρατηγικές του γέλιου από τα »Κοραϊστικά« ως τον Καραγιάζη*, Athen 2001.

247 Giesemann, op. cit.

248 Die Übersetzung kommt in Leipzig 1787 in kyrillischer Schrift heraus, die Widmung ist auf deutsch geschrieben und richtet sich an Joseph II. Im serbischen Prolog wird darauf hingewiesen, daß es nicht die ästhetischen sondern die didaktischen Qualitäten gewesen seien, die ihn zur Übersetzung dieses Werkes veranlaßt hätten (E. Sequi, »I mercatanti« K. Goldonija i provod E. Jankovića«, *Prilozi za knjževnost, jezik, istoriju i folklor*

nahm zuweilen übertriebene Ausmaße an²⁴⁹, in Griechenland taucht die Technik zum erstenmal programmatisch in der »Geizigen«-Übersetzung von Konstantinos Oikonomos (Wien 1816) auf, wo der Lokaldialekt von Smyrna (sowie andere Dialekte) das Aroma des Heimischen vermitteln²⁵⁰, doch finden sich solche Elemente auch schon in den vier Kotzebue-Übersetzungen von Kokkinakis Wien 1801²⁵¹. Diese Anpassungen und Eingriffe haben ein vielfältiges Erscheinungsbild: sie reichen von bloßen Namensänderungen bis zur totalen Handlungsumgestaltung mit lokalen Anspielungen und Schlüsselszenen, die das Werk bereits der Originaldramatik annähern und die gewählte Vorlage zum bloßen Impuls werden lassen²⁵². In jedem Fall aber sind diese kulturellen Assimilationen der Vorlagen Voraussetzung für eine breitere Rezeption und den Lese- oder Spielerfolg.

Will man nun das Erfolgsphänomen der ersten Hälfte des 19. Jh.s mit dem Erfolgphänomen des 18. Jh. auf dem Theater vergleichen, Pietro Metastasio (1698–1772)²⁵³, so zeigen die Rezeptionswege und geographischen Einflußfelder in Südosteuropa eine andere Dynamik, was mit der Ausgangssprache, Italienisch, und dem Libretto als Vorlage des Musiktheaters zu tun hat. Aber nicht nur. Ausgangspunkt der enormen Metastasio-Rezeption war ebenso Wien, und Rigas Velesinlis hatte nur vier Jahre vor Kokkinakis' Kotzebue-Übersetzungen 1801 in derselben Habsburger-Metropole 1797 die griechische Überset-

XXVII/3–4 (Beograd 1962) S. 167 ff., P. Herrity, »Emmanuel Janković: Serbian Dramatist and Scientist of the Eighteenth Century«, *The Slavonic and East European Review* 58 (1980) 321–344 (und seine Diss. *The Literary language of Emmanuel Janković*, London 1974).

249 Eine bissige Bemerkung zur »posrbe«, der Serbisierung der deutschen und ungarischen Theaterstücke an der Bühne von Novi Sad findet sich in einer serbischen Zeitung um 1850: wenn die Situation weiterhin so bleibe, würde in Kürze die ganze Welt serbisiert sein, die Serben selbst aber würden ent-serbisiert sein (Str. K. Kostić, »August von Kotzebue auf der Bühne des Serbischen Nationaltheaters in Novi Sad«, *Südost-Forschungen* 30, 1971, S. 130). Zur Serbisierung auf dem Theater J. Grčić, »Takozvane posrbe na repertoaru Srpskog narodnog pozorišta od 1861 do 1914«, *Letopis Martica srpske* CVI/333 (1932) H. 1–2, S. 102–111 und CVI/334 (1932) H. 1–2, S. 104–128. Vgl. auch J. Džambo, »Η ειλκίτευση ιδεών στους Κροάτες και τους Σέρβους (1905 – αρχές 20ού αιώνα)«, *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη*, *op. cit.*, S. 25–41, bes. S. 34.

250 Die Notwendigkeit der Gräzisierung wird im Prolog hervorgehoben. Zur Sprachuntersuchung der Bearbeitung und zum Dialektgebrauch Puchner, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19ου αιώνα*, *op. cit.*, S. 238 ff., zur Bedeutung des Prologs ders., »Δραματουργικές και θεατρολογικές θεωρίες στην προεπαναστατική Ελλάδα (1815–1818)«, *op. cit.*

251 Detaillierte Analyse nun in W. Puchner, »Οι πρώτες μεταφράσεις του Κωνσταντίνου Κοικινάκη: τέσσερα δράματα του August von Kotzebue, Βιέννη 1801. Η αρχή της αισθηματικής λογοτεχνίας στο νεοελληνικό θέατρο«, *Πορείες και σταθμοί*, Athen 2005, S. 40–177.

252 Puchner, *Historisches Drama*, *op. cit.*, S. 68. Giesemann arbeitet für die slowenischen Kotzebue-Übersetzungen folgende Techniken heraus: Umgestaltung von Namen, Orten und Milieubegriffen, Einschübe, lokale und politische Anspielungen, Straffung und Erweiterung des Dialogs, Kürzung und Verallgemeinerung der Aussage, Aussparen von Dialogteilen, Verdeutlichung von Handlungsweisen bzw. Ereignissen, umgangssprachlich-volkstümliche Ergänzungen, Veränderung der dramatischen Konstellation, Eliminierung von Frauengestalten usw. (Giesemann, *op. cit.*, S. 71–103).

253 Die umfangreiche Literatur zu Metastasio und seiner weltweiten Rezeption sei hier ausgespart.

zung von »L'Olimpiade« in Druck gehen lassen²⁵⁴. Die Wiederbelebung der Olympischen Spiele war eine der Visionen der Französischen Revolution. Das Libretto, 1733 zum erstenmal in Wien aufgeführt und dutzendemale von den berühmtesten Komponisten der Zeit vertont²⁵⁵, war gegen Ende des 18. Jh. mit dem doppelten symmetrischen Freundschaft-Liebe-Konflikt und den vor Edelmüt triefenden Königssöhnen und -töchtern im bukolischen Arkadien als Hirten verkleidet stilistisch und thematisch überholt²⁵⁶ (Georgios Sakellarios bringt nur ein Jahr vorher, 1796, in Wien eine griechische Übersetzung des Librettos der zweiten Reformoper von Christoph Willibald Gluck heraus, »Orphée et Euridice«)²⁵⁷, und doch erklärt Rigas in den Verhörprotokollen der Wiener Polizei nach seiner Festnahme in Triest²⁵⁸, daß er diese Ausgabe »zur Aufklärung der griechischen Nation« ins Werk gesetzt habe²⁵⁹. Das Stück hatte nicht nur einen bedeutenden Leseerfolg in

254 Vgl. nun W. Puchner, »Μελέτες για το θεατρικό έργο του Ρήγα Βελεστινλή. Τα Ολύμπια, Είδηλα και ομοιώματα, Athen 2000, S. 27–68, 161–188 (Anmerkungen) mit der gesamten älteren Bibliographie. Neuausgabe des Textes von W. Puchner, Athen, Ourani-Stiftung 2000. Neuere Bibliographie in Auswahl: L. I. Vranoussis, »Ο Ρήγας και το θέατρο. Η μετάφρασις των Ολυμπίων του Μεταστασίου«, *Θέατρο* 1 (1962) H. 5, S. 25–29, N. Camariano, »Quelques précisions au sujet de la traduction du drame *L'Olympiade* de Metastasio, faite par Rhigas Veletinlis«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 4 (1968) S. 291–296, W. Puchner, »Ο Ρήγας και το θέατρο. Ο ρόλος της μεταφραστικής παράδοσης στην περίοδο του προεπαναστατικού ελληνικού Διαφωτισμού«, *Ιστορικά νεοελληνικού θεάτρου*, Athen 1984, S. 109–119, 194–201 (Anm.), Cr. Stevanoni, »Quale Olimpiade per Rigas Fereos?«, *Rigas Fereos, la rivoluzione, la Grecia, i Balcani. Atti del Convegno Internazionale »Rigas Fereos – Bicentenario della morte*«, Trieste, 4–5 dicembre 1997, a cura di Lucia Marcheselli Loucas, Trieste 1999, S. 96–118, W. Puchner, »Rigas Fereos e il teatro a Vienna nel XVIII secolo«, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, n.s. 35 (1998) S. 95–110.

255 Zu den Vertonungen von Metastasio-Libretti vgl. in Auswahl: R. Zanetti, *La musica italiana nel settecento*, Roma 1978, 3 Bde., Bd. III, S. 308–330, K. Hortschansky, »Die Wiener Dramen Metastasios in Italien«, *Venezia e il melodramma nel settecento*. A cura di M. T. Muraro, Firenze 1978, S. 407–423, G. Nicastro, *Metastasio e il teatro del primo settecento*, Roma 1973, M. A. Nagler, »Metastasio als Hofdichter und Regisseur«, *Maske und Kothurn* 7 (1961) S. 248–273, zur Entwicklung des Libretto von »L'Olimpiade« in den verschiedenen Fassungen und Vertonungen vgl. C. Maeder, *Metastasio, L'«Olimpiade» e l'opera del Settecento*, Bologna 1993.

256 Das Werk wurde viermal in Wien gespielt (1733, 1747, 1749, 1764) (G. Zechmeister, *Das Wiener Theater nächst der Burg und nächst dem Kärntnerthor von 1747–1776*, Wien/Graz/Köln 1971, S. 190 ff. 265 f. und *pass.*, R. Hadamowsky, *Barocktheater am Wiener Kaiserhof. Mit einem Spielplan (1625–1740)*, Wien 1955), in Venedig allerdings viel öfter: 1734, 1738, 1745, 1747, 1753, 1760, 1765, 1767, 1775 und 1786 (G. Wiel, *I teatri musicali Veneziani del settecento*, Venezia 1897, Nr. 344, 377, 457, 485, 542, 626, 696, 722, 818, 994).

257 Zur Identifikation dieses Textes und seiner französischen Vorlage vgl. W. Puchner, »Μεθοδολογικοί προβληματισμοί και ιστορικές πηγές για το ελληνικό θέατρο του 18ου και 19ου αιώνα«, *Δραματολογικές αναζητήσεις*, Athen 1995, S. 141–344, bes. S. 238–250, ders., »Wiener Griechendrucke von Gluck bis Kotzebue. Das Theaterleben der Donau-Metropole in griechischen Übersetzungen 1780–1820«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien 2006, S. 265–274.

258 Zu den Motivationen seiner Denunzierung durch einen griechischen Kaufmann O. Katsiardi-Hering, »L'impresa al di sopra di tutto: parametri economici del martirio di Rigas«, *Rigas Fereos. La rivoluzione, la Grecia, i Balcani*, *op. cit.*, S. 59–79

259 É. Legrand/Sp. Lampros, *Ανέκδοτα χειρόγραφα περί Ρήγα Βελεστινλή και των συν αυτώ μαρτυρησάντων*, Athen 1891 (Nachdruck 1996) S. 100.

Griechenland²⁶⁰, sondern wurde auch des öfteren auf den Laienbühnen nach der Befreiung gespielt²⁶¹. Der griechische Verleger aus Ioannina in Wien, Polyzois Lambanitziotis, notierte schon 1794 im Vorwort einer Metastasio-Ausgabe, daß er mit den Goldoni-Ausgaben aufhören wolle und sich in Folge der Ausgabe von Metastasio-Stücken zuwende²⁶²; tatsächlich gab es ganze Welle von Metastasio-Übersetzungen vor und nach 1800²⁶³, und der Reformers des italienischen Opernlibrettos im 18. Jh. wurde als sicherer Bucherfolg noch bis 1870 ins Griechische übersetzt²⁶⁴.

Hält man die griechische neben die übrige südosteuropäische Rezeption, so ergibt sich folgendes Bild: die klassizistischen Rokoko-Libretti des *poeta cesareo* des Wiener Kaiserhofs werden zwar ostwärts im ungarischen Schultheater und in Rumänien rezipiert und übersetzt²⁶⁵, doch aktiviert sich in seinem Fall vor allem die Rezeptionsschiene aus Italien

260 Druckausgabe 1797, Ofen 1815, Moskau 1820 (G. Ladogianni, *Αρχές του ελληνικού θεάτρου. Βιβλιογραφία των έντυπων εκδόσεων 1637–1879*, Athen 1996, Nr. 215).

261 Athen 1836 und 1837, Hermoupolis 1838, Athen 1840, 1858, Konstantinopel 1870, 1873 (Th. Hatzipantazis, *Από του Νεΐλου μέχρι του Διονύβεως. Το χρονικό της ανάπτυξης του ελληνικού επαγγελματικού θεάτρου στο ευρύτερο πλαίσιο της Ανατολικής Μεσογείου από την ίδρυση του ανεξάρτητου κράτους ως τη Μικρασιατική Καταστροφή*, Bd. A/2, *Παράρτημα 1828–1875*, S. 412, 418, 422, 428, 480, 720f., 723, Chr. Stamatoπούλου-Vasilakou, *Το ελληνικό θέατρο στην Κωνσταντινούπολη το 19ο αιώνα*, Bd. 2, *Παραστάσεις*, Athen 1996, S. 426).

262 In der griechischen Übersetzung des »Demofoonte«, Wien 1794 (G. Ladas/A. D. Hatzidimos, *Ελληνική βιβλιογραφία των ετών 1791–1795*, Athen 1970, S. 313).

263 Handschriftlich existierte eine Übersetzung der »Semiramide riconosciuta« von Anastasios Sougdouris 1756 (Vranoussis, *Ρήγας, op. cit.*, S. 26), Bruchstücke des »Artaserse« und »Demofoonte« zirkulierten auf Zante im 18. Jh. (Gl. Protopapa-Bouboulidou, *Το θέατρον εν Ζακύνθω από τον ΙΖ΄ μέχρι του ΙΘ΄ αιώνα*, Athen 1958, S. 51). Daneben finden sich »Temistocle«, »Antigono« und »Amore sciavo« in der phanariotischen Handschrift Iliaskos um 1785 (D. Spathis, »Τόμοις, Βασίλισσα της Σκυθίας. Μια θεατρική μετάφραση του 18ου αιώνα«, *Ο Ερασιστής* 11 (1974 [1980] S. 238–263). Die Übersetzung von sechs Stücken (»Artaserse«, »Adriano in Siria«, »Demetrio«, »La clemenza di Tito«, »Siroe« und »Catone in Utica«) wurde in einer zweibändigen Ausgabe Venedig 1779 herausgegeben (zweite Auflage Venedig 1806, É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, Paris 1918, Bd., II Nr. 978), Polyzois Lambanitziotis gab 1794 in Wien den »Demofoonte« heraus (V. E. Raste, *Ελληνική βιβλιογραφία (Συμβολή στη δεκαετία 1791–1799)*, Athen 1969, S. 34, Nr. 92), »Achille in Sciro« (Raste, *op. cit.*, Nr. 91), 1796 den »Temistocle« (Raste, *op. cit.*, Nr. 152), 1807 wird in Konstantinopel der »Ruggiero« herausgegeben (D. S. Ginis/D. G. Mexas, *Ελληνική βιβλιογραφία 1800–1863*, 3 Bde., Athen 1939–57, Bd. I Nr. 481), 1817 in Wien der »Demetrio« (Ginis/Mexas, *op. cit.*, Nr. 963), 1820 der »Achille in Sciro« in einem Sammelband (Ph. Iliou, »Ελληνική βιβλιογραφία 1800–1863. Προσθήκες και συμπληρώσεις«, *Ο Ερασιστής* 13, 1974, S. 88–113 Nr. 10142), 1838 in Wien wieder der »Temistocle« und »Ruggiero« in Smyrna, 1858 in Athen »L'isola disabitata« (Ginis/Mexas, *op. cit.*, Bd. III, Nr. 7549) und 1872 auf Korfu »Ioas« zusammen mit einer Molière-Komödie (É. Legrand/H. Pernot, *Bibliographie Ioniennne*, 2 vols., Paris 1910, Nr. 2828), schon drei Jahre vorher in Athen (Ladogianni, *op. cit.*, Nr. 718). In Odessa wird 1879 noch eine Bearbeitung von »L'Olimpiade« wiedergedruckt.

264 Zu den Gründen dieser verspäteten Metastasio-Übersetzungstradition W. Puchner, »Influssi italiani sul teatro greco«, *Sinchronie. Rivista trimestrale di letteratura, teatro e sistemi di pensiero* II/3 (1998) S. 183–232, bes. S. 202–206.

265 A. Zambra, »Metastasio, »poeta cesareo« és a magyarországi iskoladráma a XVIII század második felében«, *Egyetemes Philologiae Közlöny* 1919, S. 1–74, A. Ciorănescu, »Teatrul lui Metastasio în România«, *Studii italiene* 1 (1934).

nach Dalmatien aus der Renaissance- und Barockzeit, die noch tief ins 18. Jh. hineinreicht. Nur hier finden seine Libretti in kroatischen Übersetzungen schon im 18. Jh. auch den Weg auf die Bühne²⁶⁶. Dies ist nicht unerklärlich, weil die Metastasio-Rezeption in Italien selbst am intensivsten gewesen ist²⁶⁷ und die Libretti von dort über die Adria ostwärts an den Dalmatinischen Küstenstreifen gelangten. In Ragusa/ Dubrovnik wurde charakteristischerweise im 18. Jh. auch intensiv Molière gespielt²⁶⁸. In Ragusa übersetzte Timotej Gled (1696–1787) schon 1756 »Giuseppe riconosciuto« (1733, »Josip Poznani«), »Morte di Abele« (1733, »Smrt Abela«), und »Isaaco, Figura del Redentore« (»Posvetilište Izaka«), durchwegs religiöse Dramenvorwürfe (letztes Werk übersetzte auch Ivan Antun Nenadić, 1809–1784, als »Izak prilika našeg otkupitelja«); Franatica Sorkočević übersetzte den »Ciro riconosciutto« (1737, »Ćiro Spoznan«), den »Artaserse« (1730), den »Demetrio« (1731), »Il Re pastore« (1752, »Kralj pastijer«) und »L'eroe cinese« (1752, »Minteo«)²⁶⁹. Hier gliedert sich die Metastasio-Rezeption in die Spieltradition religiöser Dramatik seit dem Spätmittelalter ein. Dazu kommt noch eine »Dido« von Sorkočević²⁷⁰, während »Artaserse«, »Demetrio« und »Temistocle« (Dimitrović) auch in der griechischen Übersetzungstradition aufscheinen²⁷¹. Der »Achille in Sciro«, den Lambanitziotis 1794 in Wien herausbrachte, wurde später auch ins Rumänische übersetzt²⁷². Die griechische Übersetzungstradition erstreckt sich sowohl auf die Jonischen Inseln wie auch auf den phanariotischen Bereich in den transdanubischen Fürstentümern und auf das griechische Kulturzentrum Wien. Doch geht es hier vorwiegend um eine Lesetradition.

Im Gegensatz zu Kotzebue verläuft die Metastasio-Rezeption nicht über die k. u. k. Provinzbühnen, sondern über das italienische Musiktheater. Demnach ist es auch nicht die südslawische Dramatik (mit Ausnahme Bulgariens), die von seinen klassizistischen Libretti profitiert, sondern es ist bloß die ragusäische Theatertradition mit vorwiegend re-

266 M. Deanović, »Talijanski teatar u Dubrovniku 18 vijeka«, *Rešetarov zbornik iz dubrovačke prošlosti*, Dubrovnik 1931, S. 289–305, Batušić, *Povijest hrvatskoga kazalište, op. cit.*, S. 165.

267 Dies mögen einige Angaben illustrieren, was die Ausgaben des Librettos (gewöhnlich aus Anlaß einer Inszenierung) betrifft: Rom 1735, Florenz 1738, Perugia 1739, Venedig 1739, Siena 1741, Bologna 1743, Brescia 1744, Lucca 1745, Venedig 1745, Milano 1747, Florenz 1748, Milano 1748, Modena 1751, Parma 1755, Florenz 1728, Siena 1763, Torino 1765 usw. Hauptzentren der Metastasio-Rezeption in Italien waren Venedig, Rom, Neapel, Genua und Milano (Hortschansky, *op. cit.*, S. 411). Neuere, noch unveröffentlichte Forschungen erhöhen die Anzahl der Vertonungen noch wesentlich.

268 M. Deanović, »Le théâtre de Molière à Ragusa au XVIIIe siècle«, *Revue de littérature comparée* 28 (1954) S. 5–15, T. Matić, »Molierove komedija u Dubrovniku«, *Rad JAZU* 166 (Zagreb 1906) S. 75–163, M. Tomasović, »Aspects de la réception croate de Molière au XVIIIe siècle«, *Les Croates et la civilisation du livre*, Paris 1986, S. 75–96.

269 Daneben gibt es noch eine verlorengegangene Übersetzung von Ban Đuro, »Temistokle« (1733), eine Passion »Muka Isukrstova« (1730) von Marija Dimitrović sowie eine Übersetzung »Josip Poznan od svoje brace« 1791 von Aleksandar Tomiković (Novak/Lisac, *op. cit.*, S. 253).

270 N. Beritić, »Franatica Sorkočević«, *Rad JAZU* 338 (Zagreb 1965) S. 147–258.

271 Vgl. oben.

272 Von S. Slatineanu in Şibiu 1797 (A. Horváth, *Magyar-Görög bibliografia*, Budapest 1940, S. 30, 59).

ligiöser Dramatik, die sich rezeptionsfreudig zeigt. Dem griechischen Lesepublikum wird er als europäischer Erfolgsautor von den Verlegern mehr oder weniger aufgezwungen, zu einer Zeit, wo die Rokoko-Sujets der Schäfermode längst überholt sind. Doch spielt hier die Übersetzung der »L'Olimpiade« des Visionärs einer christlichen Balkanföderation, Rigas Velesinlis, in dieser Präferenz eine spezifische Rolle.

V

Zurück zum anderen, schon genannten schwäbischen geistlichen Trivialschriftsteller moraldidaktischer und pädagogischer Stoffe, sentimentaler, weltfremder und schönfärberischer Erbauungsliteratur für die kleinstädtische und ländliche Bevölkerung, Christoph von Schmid (1768–1854)²⁷³. Seine Geschichten für Kinder und Jugendliche wurden rasch in praktisch alle europäischen Sprachen übersetzt und sind selbstverständlich auch bei den Südslawen anzutreffen. Hier soll jedoch nicht die Direktübertragung aus Mitteleuropa untersucht sein (Slowenen, Kroaten, Serben), sondern weitere Angaben zum bulgarischen Sonderfall gemacht werden, was die Zwischenschaltung der griechischen Übersetzungen betrifft. In einer detaillierten Studie hat Juliana Roth das Schicksal der »Ostereyer« (1816) in diesem Übertragungsprozeß vom Deutschen ins Französische, und von da ins Griechische und endlich ins Bulgarische inhaltlich und sprachlich untersucht²⁷⁴, gestützt auf einige Vorarbeiten, die die »Bulgarisierung« des Vorbildes noch eher als einen unilinearen Assimilationsvorgang auffassen²⁷⁵. Anhand einer vergleichenden Untersuchung der Texte kann Roth nachweisen, daß entscheidende Änderungen von Vorstellungen und Bräuchen in dieser Geschichte, die für die Orthodoxen unverständlich geblieben wären, schon in den

273 Zu Person und Werk in Auswahl: F. Brutscher, *Christoph von Schmid als Pädagoge und Jugendschriftsteller*, Diss. München 1917, P. Hamann, *Geistliches Biedermeier im altbayrischen Raum*, Regensburg 1954, H. Pörnbacher (ed.), *Christoph von Schmid und seine Zeit*, Weißenhorn 1968 (mit Bibliographie), J. Schneiderhan, *Christoph von Schmid. Lebensbild eines Schulmannes und Jugendschriftstellers*, Stuttgart 1899, J. Wille, *Die Jugenderzählungen Christoph von Schmid. Studie zum Volkslesestoff des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1969 usw.

274 J. Roth, »Οι μεταμορφώσεις ενός γερμανικού αφηγήματος του 19ου αιώνα και η πορεία του προς τον Βαλκάνιο αναγνώστη: Γα αυγά του Πάσχα« του Christoph von Schmid«, *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη*, *op. cit.*, S. 109–125, zurückgehend auf K. & J. Roth, »Nemskata populjarna literatura i bulgarskata čitatelska publika. Küm problema na pobulgarjavaneto na romanite na Christoph von Schmid«, G. Gesemann/G. Markov, *Deutschbulgarische Kulturbeziehungen 1878–1918*, Sofia 1988, S. 30–45 und dies., »Deutsche Popularliteratur in bulgarischer Übersetzung. Zum Problem der Bulgarisierung der Erzählungen von Christoph von Schmid«, *Bulgarian Historical Review* 1986/2, S. 37–46.

275 D. Witschew, »Methodologische Fragen der Rezeption der deutschen Literatur in Bulgarien bis 1878. Christoph von Schmid und die bulgarische Wiedergeburt«, *Zeitschrift für Slavistik* 29 (1984) S. 686–695, B. Beyer, »Zur Rezeption des deutschen Dramas in Bulgarien im 19. Jahrhundert«, *ibid.* S. 696–704, N. Andreeva-Popova, »Proizvedenijata na Christoph Schmid v Bŭlgarija prez Vŭzraždaneto«, *Godišnik na Vitiz* 7/3 (1962) S. 143–229.

griechischen Fassungen vorgenommen wurden: die Klassenunterschiede von Aristokraten und Bauern in einem nebulösen Mittelalter, der Brauch des Eiersuchens am Ostersonntag sowie der Glaube, daß diese der Osterhase gelegt hat²⁷⁶. In einer Notiz zur bulgarischen »Genovefa« durfte ich schon darauf hinweisen, daß die Übertragung aus dem Griechischen im Falle Christoph von Schmid die wahrscheinlichste ist²⁷⁷. Mit ca. 60 Übertragungen seiner Werke zwischen 1844 und 1873 war Schmid der populärste ausländische Schriftsteller in Bulgarien²⁷⁸; in welchem Ausmaß alle diese Übersetzungen auf das Griechische zurückgehen, mag noch Gegenstand weiterer Untersuchungen sein. Die kulturhistorische Situation und der Gebrauch der Geschichte von Schmid als Schullektüre sind für eine solche Interpretation nicht ungünstig²⁷⁹. Die neue Bibliographie belletristischer Übersetzungen ins Griechische im 19. Jh. von K. G. Kasinis gibt nun die richtige Vorstellung von der Beliebtheit und zahlenmäßigen Überlegenheit der griechischen Ausgaben der Kindergeschichten von Schmid²⁸⁰. Hier bestätigt sich auch die von Roth getroffene Beobachtung, daß die meisten dieser Übersetzungen nicht aus dem Deutschen, sondern aus Übertragungen ins Französische gemacht wurden²⁸¹. Die Übersetzungen aus dem Französischen waren im Griechenland des 19. Jh.s mit großem Abstand die häufigsten (64,94%, 13.56% aus dem Italienischen, 9,42% aus dem Englischen und nur 7,46% aus dem Deutschen)²⁸². Trotzdem rangiert Christoph von Schmid mit 86 Übersetzungen gleich hinter Alex. Dumas (249), Eug. Sue (131), Xavier de Monepin (117) an vierter Stelle, gefolgt von Victor Hugo (79), Émile Richebourg (75), P.-A. Ponson du Terrail (69), Jules Verne (59), Shakespeare (50), Molière (46), Jules Mary (32), Voltaire (31) und Eug. Scribe (30)²⁸³. Das ist ein durchaus bemerkenswertes Phänomen, das weiterer Erklärung bedarf. Christoph von Schmid fällt nicht in die Kategorie der Modeautoren, die die pseudoromantische und sentimentale Lesesucht der höheren Töchter und Damen der guten Gesellschaft befriedigte, die bereits um die Jahrhundertmitte ernsthafte öffentliche Diskussionen auslöste²⁸⁴ und in

276 Roth, *op. cit.* Diese Änderungen im griechischen Text von Schinas 1837 gegenüber dem deutschen von 1816 sind in einem eigenen Appendix aufgelistet und betreffen: Personennamen, Kleidung, Essen, Werkzeug, geschichtlichen Kontext und Szenarium, sozialen Habitus und Klassenunterschiede, Aktivitäten und Verhaltensweisen sowie sprichwörtliche Redensarten, die Werthaltungen ausdrücken (*op. cit.*, S. 119–125).

277 Puchner, *Historisches Drama, op. cit.*, S. 44.

278 Witschew, *op. cit.*, S. 687.

279 Zur Vermittlung des Gedankenguts der europäischen Aufklärung durch das griechische Handels- und Schulnetz vgl. nun D. Mishkova, »Europe in the Nineteenth-Century Balkans: a Case-Study in the Cultural Transfer of a Concept«, *Revue des Études Sud-Est Européennes* XLII (2006) S. 183–200.

280 K. G. Kasinis, *Βιβλιογραφία των ελληνικών μεταφράσεων της ξένης λογοτεχνίας 1θ' - Κ' αι. Αυτοτελείς εκδόσεις. Τόμος πρώτος 1801–1900*, Athen 2006.

281 Roth, *op. cit.*

282 Und das trotz der Bayernherrschaft 1833–1863 und den Glücksburg nach 1864 (Kasinis, *op. cit.*, S. κγ').

283 Kasinis, *op. cit.*, S. κθ'.

284 Zur Diskussion von 1857 vgl. A. Sachinis, *Θεωρία και άγνωστη ιστορία του μυθιστορηματος στην Ελλάδα 1760–1870*, Athen 1992, S. 153–187.

einer ganzen Reihe von Komödien mit beißendem Spott auf die Bühne gebracht wurde²⁸⁵. Der Komödienautor Michael Chourmouzis (vgl. dazu noch in der Folge) schreibt in hohem Alter 1882 noch eine Parodie auf die französischen Romanzen, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s eine Art Lese-Epidemie ausgelöst haben²⁸⁶. Die erbaulichen Geschichten von Christoph von Schmid fallen mehr in die aufklärerische Tradition der sentimental und erbaulichen, unterweisenden und moralisierenden Kinderlektüre, die ihm im übrigen Europa das Etikett des Erfolgsautors der Kinder- und Jugendliteratur eingetragen hat. Kinder- und Jugendliteratur war aber im Griechenland des 19. Jh. bereits ein rasch aufstrebender Zweig der Belletristik und viele bedeutende Schriftsteller haben dazu beigetragen²⁸⁷.

Die Rezeptionsgeschichte von Schmid ins Griechische umfaßt von Anfang an den weiteren östlichen Balkanraum: 1832 wird von einem Priester in Bukarest »Das verlorene Kind« übersetzt, nach »L'enfant perdu« von L. Friedel (Paris 1830)²⁸⁸; das Rezeptionstempo ist bemerkenswert. Es folgt 1834, wiederum in Bukarest, die »Geschichte von Heinrich von Eisenfels« nach der französischen Übersetzung (Paris 1832), möglicherweise vom selben Autor²⁸⁹. 1837 erscheinen gleich drei neue Erzählungen in Athen auf Betreiben des Schulvereins der »Φιλεκπαιδευτική Εταιρεία« und auf Kosten der Königlichen Druckerei: »Die Ostereyer« nach der französischen Fassung »Les œufs de Pâques« (Paris, P. Dupont 1835/36) von Konst. Schinas, »Die Waldkapelle« (»La chapelle de la forêt«, Paris, P. Dupont 1835/36) von Ioannis P. Kokkonis, und »Die Taube« in verkürzter Bearbeitung (»καθ' ημάς«)²⁹⁰. 1843 erscheint »Die Waldkapelle« in zweiter Auflage²⁹¹, 1846 in dritter zusammen mit der »Taube« in zweiter Auflage (gleich zweimal von verschiedenen Verlagen für den Schulgebrauch), diesmal mit dem Zusatz, daß die Übersetzung der französischen Fassung »La colombo« (1835/36) folge. Und im selben Jahr erscheint auch zum erstenmal die Legende »Genoveva oder Die triumphierende Tugend« in Hermoupolis auf

285 Z. B. der oftgespielte Einakter »Die Tochter des Krämers« (1865) von A. Vlachos. Die Kritik an der Nachäufung westlicher Moden gehört zu den Standardthemen der griechischen Satire im 19. Jahrhundert (Th. Hatzipantazis, *Η Ελληνική κωμωδία και τα πρότυπά της στο 19ο αιώνα*, Heraklion 2004 und Puchner, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19ου αιώνα*, *op. cit.*; vgl. auch ders., *Αρθρολογία νεοελληνικής δραματολογίας*, Bd. 2, *Από την Επανάσταση του 1821 ως τη Μικρασιατική Καταστροφή*, Athen 2006, S. 206 ff., 254 ff., 310 ff.).

286 Zur Gallomanie der Leserschaft auch die interessanten statistischen Angaben in der Einleitung von K. G. Kasinis in der Neuausgabe des Werkes (M. Chourmouzis, *Παρωδική μυθολογία μωθιστορημάτων*, ed. K. G. Kasinis, Athen 1999, S. 57–215).

287 D. Giakos, *Ιστορία της Ελληνικής Παιδείας Λογοτεχνίας από τον 10' αιώνα έως σήμερα*, Athen 1977, Ch. Sakellariou, *Ιστορία της παιδείας λογοτεχνίας*, Athen 1982 usw.

288 Kasinis, *op. cit.*, Nr. 204.

289 Nr. 215. Im vorigen Fall war es Μιχαήλ παπά Χρήστου, jetzt Μ. Χρηστίδου. Die Formulierung des Untertitels, »verfaßt im deutschen Dialekt, dann ins Französische übertragen, und nun ins einfache Griechische übersetzt«, begünstigt eine solche Hypothese. Die Druckerei ist die gleiche.

290 Kasinis, *op. cit.*, Nr. 262–264.

291 Nr. 334.

Syra, offenbar direkt aus dem Deutschen übersetzt²⁹². 1847 und 1849 wieder »Die Waldkapelle« in Athen (»für das Volk und die öffentlichen Schulen«), 1851 dann wieder die »Ostereyer« und »Die Taube«²⁹³. Um die Jahrhundertmitte waren also bereits eine Reihe von Erzählungen in griechischer Sprache greifbar (»Das verlorene Kind« konnte allerdings die Publikumsgunst nicht gewinnen und wurde nicht wieder aufgelegt, der »Heinrich von Eisenfels« nur unter anderen Titeln als »Der kleine Graf Heinrich« und »Φυσιική Θεογονωσία«²⁹⁴).

Der durchschlagendste Editionserfolg war freilich »Die Taube« (auch als »Briefftaube« 1878)²⁹⁵, die als »moralische Geschichte« noch 1855, 1857 (Hermoupolis und Thessaloniki), 1858, 1860 (Zante), 1861, 1862, 1864, 1865 (Hermoupolis), 1867 (Nauplion), 1869, 1873 (Neuübersetzung von Dim. Koromilas aus dem Deutschen), 1876 (Patras, wieder aus dem Französischen) und 1882 aufgelegt wurde²⁹⁶. Die Erzählung fungierte offensichtlich als bleibende Schullektüre. Alexandros Rizos Rangavis, eines der Gründungsmitglieder des ersten griechischen Schulvereins, Φιλελληπαιδευτική Εταιρεία, gegründet am 28. Aug. 1836, berichtet in seinen Memoiren, daß ganz gezielt erbauliche und moraldidaktische Schullektüre aus den Fremdsprachen übersetzt wurden, u. a. erinnert er sich an die »Ostereyer« in der Übersetzung von Schinas, leider in die Umgangssprache (»χυδαίαν μάλλον ή κοινήν«), wie er vermerkt²⁹⁷. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß derselbe Autor (Schinas) auch die »Taube« als Schullektüre übersetzt hat²⁹⁸. Über das Netz der griechischen Schulen gelangten die Erzählungen von Schmid in den weiteren Ostbalkanraum.

Dies ist nachgewiesen im Fall der »Ostereyer«, die 1872 von D. T. Dušanov ins Bulgarische übersetzt wurden und sich in verschiedenen Bearbeitungen bis 1903 hielten; der Übersetzer konnte weder Französisch noch Deutsch, ist jedoch in Konstantinopel in die Griechische Schule gegangen²⁹⁹. Die neue Bibliographie von Kasinis gibt drei griechische Auflagen an: 1837, 1851, 1862³⁰⁰, in Wirklichkeit sind es vier (Zante 1859)³⁰¹. Die »Ge-

292 Nr. 386–389. Autor der Übersetzung der »Genoveva« ist ein gewisser Ioannis Apostolou. Zu der Legendenfassung notiert Veloudis: »Ungeachtet der Tatsache, daß es auch in seiner neuen Heimat zunächst höchstwahrscheinlich als moralerzieherische Kinder- und Jugendlektüre gedacht war, entwickelte es sich durch seine zahlreichen Ausgaben bis um 1930 (1854, 1868, 1869, 1872, 1874, 1877 u.v.a.) zu einem der erfolgreichsten neugriechischen Volksbücher dieser Zeit überhaupt« (Veloudis, *Germanograecia, op. cit.*, S. 215).

293 Nr. 409, 448, 513, 514.

294 Nr. 1177, 1283, 1585, 1809. Veloudis (*Germanograecia, op. cit.*, S. 290) verzeichnet noch eine Ausgabe 1909.

295 Nr. 1808. Bei fehlender Ortsangabe ist immer Athen gemeint.

296 Nr. 615, 648, 649, 684, 767, 808, 855, 928, 971, 1057, 1175, 1391, 1660, 2101.

297 A. R. Rangavis, *Απομνημονεύματα*, Bd. 2, Athen 1895, S. 24 f.

298 In der Ausgabe von 1851 findet sich im Titel der Vermerk, daß der Übersetzer eines der Mitglieder des besagten Schulvereins gewesen sei. Die Gründungsmitglieder der Φιλελληπαιδευτική Εταιρεία waren drei: Rangavis, Pharmakidus und Schinas.

299 Roth, »Τα αυγά του Πάσχα«, *op. cit.*, S. 113.

300 Nr. 262, 513, 851.

301 Ginis/Mexas, *op. cit.*, Nr. 9415.

noveva« erfuhr nach der Erstübersetzung 1846 in Hermoupolis noch weitere Auflagen in Zante 1854, unter Hinweis auf die benutzte französische Fassung von L. Friedel 1863, 1868 (als »zweite« Auflage), 1869, 1872 (»vierte« Auflage) 1874 (»fünfte« illustrierte Aufl.), 1877 (Kalamata, »neueste« Aufl.), 1883, 1887, 1890 (Smyrna)³⁰². »Die Waldkapelle« wurde nach 1837 noch 1843, 1846 (»dritte« Auflage), 1848 (»zweite« Auflage), 1862 (»zweite« Auflage), 1857 (»vierte« Auflage), 1862 (Zante) und 1872 gedruckt³⁰³. Die Verlage streiten sich förmlich um die Wiederauflagen und jeder führt seine eigene Zählung ein. Der Gebrauch für die Schullektüre ist mehrfach vermerkt. Mit der Zeit bildeten sich auch Erzählensammlungen heraus, wie die »Kleinen Erzählungen« (1853, 1855, 1862 2x, 1871)³⁰⁴, »Moralische Erzählungen« (1872 »zweite« Auflage für Kindergarten und Volksschulen, 1878 vier Erzählungen für die kleinen Mädchen)³⁰⁵, »Die christliche Familie« (1879 Hermoupolis)³⁰⁶ bzw. »Hundert kleine Erzählungen für die Kinder« (Konstantinopel 1884)³⁰⁷, während weitere Erzählungen hinzukamen, manche erfolgreich (»Der Blütenstrauß«³⁰⁸, »Das Fuchslein«³⁰⁹, »Die zärtliche Tochter«³¹⁰), andere weniger³¹¹. Allein mit dieser Aufzählung ist jedoch klar geworden, daß der meistübersetzte Trivialautor in Bulgarien zum Großteil oder zur Gänze über den griechischen Schulunterricht ins Land gekommen ist.

VI

Doch ist es nicht nur das Netz griechischer Schulen, das in Rumänien und Bulgarien die westliche Literatur über die Zwischenstation griechischer Übersetzungen ins Land bringt.

302 Nr. 386, 599, 894, 1126, 1334, 1464, 1730, 2196, 2524, 2769. Die Ausgabe von 1869 bei Veloudis, *op. cit.* S. 215). Antzaka-Weis fügt noch weitere Ausgaben hinzu: Thessaloniki 1850, Athen 1853 und Athen 1884 (E. Antzaka-Weis, »Die »Volksbibliothek« des Anestis Konstantinidis. Zur Formierung eines Korpus von Populärliteratur bei Athener Verlegern im letzten Viertel des 19. Jahrhundert«, *Südosteuropäische Populärliteratur, op. cit.*, S. 67–95, bes. S. 90). In Verlagskatalogen ist die »Genoveva« noch 1882, 1884, 1885, 1886, 1888, 1892/93, 1898, 1902, 1904 und 1905 angegeben.

303 Nr. 263, 334, 387, 409, 556, 646, 852, 1333.

304 Nr. 577, 614, 853, 854, 1282. Dazu Veloudis, *Germanograecia, op. cit.*, S. 215.

305 Nr. 1335, 1810.

306 Nr. 1891.

307 Nr. 2299.

308 Konstantinopel 1856 aus dem Französischen, mit verändertem Titel Hermoupolis 1876, 1881, 1900 (Nr. 531, 1659, 2003, 3189).

309 Aus dem Französischen 1868, 1869, 1870, 1872, 1874, 1879 (Nr. 1127, 1176, 1208, 1337, 1465, 1892).

310 »Für die Kindererziehung« aus dem Französischen 1880, Smyrna 1883, 1884 (Nr. 1949, 2195, 2300).

311 Wie »Der Kanarienvogel« (1857, 1859, Nr. 647, 717), »Das Holzkreuz« (1859, 1870, Nr. 719, 1209), »Rosa von Tannenburg« (1874, Nr. 1467), während es bei Titeländerungen auch Identifikationsschwierigkeiten geben kann, wie etwa bei »Λουδοβίγιος ή ο Μικρός Μετανόστης« (1860, 1893, Nr. 766, 2946), »Ο Τιμόθεος και ο Φιλήμων« (1862, 1881, Nr. 856, 2005), »Ο Μικρός Δημήτριος Αρκέτης« (1872, 1874, 1877, 1880, Nr. 1336, 1466, 1731, 1948) usw. Dies muß jedoch einer eigenen Spezialstudie vorbehalten bleiben.

Auch Werke der griechischen Literatur des 19. Jh.s sind in bulgarischen und rumänischen Übersetzungen rezipiert worden. Eines der bemerkenswertesten Beispiele ist die Komödie »Leprentis«, die erste Komödie von Michael Chourmouzis (1804–1882)³¹², die noch keine politische bzw. gesellschaftliche Satire gegen die modische Westsucht der angehenden Bürger in bayerischen Königreich Griechenland bildet, sondern das traditionelle Komödien-Schwankmotiv um den verliebten Alten auf die Bühne bringt, das im Zuge der Rezeption der Komödien von Molière³¹³ im Griechenland des 19. Jh. zu einer ganzen Reihe solcher Komödien geführt hat³¹⁴. In seinen Spätkomödien wendet sich Chourmouzis gegen die Nachäffung westlicher Kleidung und die sprachliche Gallomanie von Griechen und Türken in Konstantinopel³¹⁵, denn als gebürtiger Grieche in der Bosphorus-Metropole kehrt er nach seiner aktiven Teilnahme am Freiheitskampf der Griechen 1821–27 (Korinth, Ägäisraum, Belagerung von Tripolitsa, Schlacht von Phaliron), der Ausheilung seiner Wunden auf Kreta (1828–31), seinen militärischen Operationen gegen das Räuberwesen in Lamia und seinem Dienst als Abgeordneter im griechischen Parlament (1851–1856) nach Einführung der konstitutionellen Monarchie 1843, 1856 in seine Heimatstadt Konstantinopel zurück, wo er für den Rest seines Lebens verbleibt und die modischen Auswüchse der »alafanga«-Epoche kritisiert³¹⁶. Seine politischen Komödien gegen die Bayernherrschaft nach dem »Leprentis« (Athen 1835) sind »Der Glücksritter« (1835), »Der Beamte« (1836) und »Der Kartenspieler« (1839)³¹⁷. Von diesen Satiren ist nur der »Leprentis« 1836 von der Laientruppe in Athen aufgeführt worden³¹⁸; im allgemeinen weiß erst das späte 20. Jh. Chourmouzis als Komödienautor zu schätzen (Aufführungen, Neuausgaben der Texte). die Komödie vom verliebten Alten wurde bloß 1868 in Konstantinopel in einer Laienauf-

312 Zu dem Komödienautor, Freiheitskämpfer und Parlamentsabgeordneten, der das Osmanische Reich dem bayerischen Königtum Griechenland vorgezogen hat, existiert eine umfangreiche Bibliographie, aufgelistet in der monographischen Biographie von T. Lignadis, *Ο Χουρμούζης. Ιστορία και θέατρο*, Athen 1986. Vgl. auch D. Spathis, im Band *Σάτιρα και πολιτική στη νεώτερη Ελλάδα*, Athen 1979, S. 71–97. Biographische Zeittafel nun in Kasinis, *Παρωδική μυρογραφία μυθιστορημάτων, op. cit.*, S. 12–51.

313 Zur Molière-Rezeption in Griechenland im 18. und 19. Jh. vgl. W. Puchner, *Η πρόσληψη της γαλλικής δραματολογίας στο νεοελληνικό θέατρο (17ος–20ός αιώνας). Μια πρώτη σφαιρική προσέγγιση*, Athen 1999, S. 37–61, A. Tabaki, *Ο Μολιέρους στη φαναριώτικη παιδεία*, Athen 1988, dies., »Ο Μολιέρους στην Ελλάδα«, *Η νεοελληνική δραματολογία και οι δυτικές της επιδράσεις (18ος–19ος αι.)*, Athen 1993 (2002) S. 149–170 usw.

314 Z. B. »Margaritis« von A. M. T. in Konstantinopel 1839, »Der verliebte Hatzzi-Aslanis« von E. Misailidis, Smyrna 1845, ein Einakter zum »Verliebten Alten« in Athen 1872, »Die Liebschaften eines Greises« von N. Karas, Smyrna 1873 usw. (Chr. Stamatopoulou-Vasilakou, *Το θέατρο στην καθ' ημάς Ανατολή: Κωνσταντινούπολη – Σμύρνη*, Athen 2006, S. 274).

315 So in der Komödie »Malakof« (1865) und dem »Spätreichen« (»Οφιπλουτος« 1878). Dazu W. Puchner, »Οι όψεις κωμωδίες του Μ. Χουρμούζη«, *Σταθμίσεις και ζυγίσματα*, Athen 2006, S. 189–205.

316 Zur »alafanga«-Epoche S. Faraqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 274–299.

317 Mit der älteren Bibliographie G. P. Pefanis, »Ο σατιρικός λόγος του Μ. Χουρμούζη«, *Τοπία της δραματικής γραφής*, Athen 2003, S. 117–140 (zum »Kartenspieler« speziell S. 77–116).

318 D. Spathis, *Ο Διαφωτισμός και το νεοελληνικό θέατρο*, Thessaloniki 1986, S. 226 f., Hatzipantazis, *op. cit.*, S. 418 f.

führung einer Griechischen Schule vorgestellt³¹⁹, keine einzige Wiederauflage ist im 19. Jh. zu verzeichnen³²⁰. Möglicherweise wurde die Vorstellung schon früher gegeben, oder die Ausgabe des »Leprentis« war als Schullektüre am Bosphorus greifbar, denn Sava Dobroplodni, Schüler in der Akademie des Ökumenischen Patriarchats (Μεγάλη του Γένους Σχολή), druckt seine bulgarische Übersetzung ohne Angabe des Vorbildes 1853 im serbischen Zemun (auf österreichischer Seite) und führt die Komödie 1856 in seiner Schule in Šumen mit Schülern auf. Die in Griechenland im übrigen 19. Jh. weitgehend unbekannt gebliebene Komödie³²¹ wird in Bulgarien zum Lese-Erfolg.

Doch wollen wir nicht vorgreifen. »Leprentis« stellt im Dialekt des ostägäischen Griechentums einen komischen idiomatischen Ausdruck für den »Dummkopf« dar. Den heiratswütigen Greis umringen noch andere Personen, die aus der traditionellen Typenkomödie her bekannt sind: die parasitäre Dienerfigur Strouboulas, die *ruffiana* Permathoula als Heiratsvermittlerin, die beide dem Alten schmeicheln und von seinem Eroswahn leben, die schöne junge Vitoritsa, die er freien möchte, und ihre Stiefmutter Fildisenia, die mit ihren 60 sich noch schwanger glaubt und mit Hilfe des komischen Arztes und der schlaunen Geburtshelferin Dialekti »niederkommt« usw. Die schöne Vitoritsa heiratet aber mit Hilfe ihrer Freundin Smaragda den jungen Charilaos, und der alte Leprentis als Bräutigam *in spe* kommt gerade zur Hochzeit recht und wird vom Diener des Hauses mit dem Besen auf die Straße »gekehrt«³²². Also gute alte europäische Komödientradition mit den bekannten und erkennbaren Typen. Diese in Athen 1835 gedruckte Komödie³²³ muß nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in den Transdanubischen Fürstentümern bekannt gewesen sein, denn 1848 veröffentlicht Dimitrie Afendi in Bukarest eine getreue rumänische Übersetzung mit dem Titel »Leprenti«³²⁴. Erst 1853 erfolgt dann die bulgarische Übersetzung von Sava Dobroplodni (1820–1894) in Zemun als »Michal«³²⁵ und 1856 wird der »Michal Mäusefresser« in der Schule der ostbulgarischen Donaustadt Šumen, wo Dobroplodni Lehrer war, von Schülern mit Hilfe des tschechischen Emigranten Josef Meissner als erste bulgarische Theatervorstellung überhaupt aufgeführt³²⁶. Lange Zeit

319 Stamatopoulou-Vasilakou, *Το ελληνικό θέατρο στην Κωνσταντινούπολη το 19ο αιώνα*, *op. cit.*, Bd. II, S. 376.

320 Neuauflage, leider mit sprachlichen Eingriffen und Glättungen, Athen 1981.

321 Zum Einfluß der Komödien von Chourmouzis auf seine Zeitgenossen vgl. die Angaben bei D. Spathis, »Η ακτινοβολία του Χουρμούζη και η παρουσία του στο βουλγαρικό θέατρο του 19ου αιώνα«, *Ο Πολίτης* 54 (1982) S. 76–86, bes. S. 80f.

322 Analyse bei Lignadis, *op. cit.*, S. 358–361.

323 Ladogianni, *op. cit.*, Nr. 365. Die einzig bekannte Ausgabe bezeichnet sich interessanterweise als »zweite«.

324 Dies wurde erst durch ein Kongreßreferat 1978 bekannt (M. Vasilii, »Le théâtre roumain dans le context du sud-est européen pendant la première moitié du XIX siècle«, *Actes de IIème Congrès International des Études Sud-Est Européennes*, vol. 4, Athènes 1978, S. 436–441).

325 M. Stojanov, *Bŭlgarskata vŭzroždenska knižnina. Analitičen repertoar na bŭlgarskite knigi i periodični izdanija 1806–1878*, Bd. 1, Sofija 1957, Nr. 1748 (*Michal*. Komedia na četiri deistvija, preogotvlenna ot Savva I. Dobroplodnago, Izdanie pŭrvo, V Zemun ... 1853).

326 Zu dieser Aufführung E. Kostjebekov, »Kŭm vŭprosata za pŭrvoto bŭlgarsko teatralno predstavlanie«,

wurde das Vorbild des »Michal« im serbischen »Tvrdica« (»Kir Janja« 1837) von Jovan Sterija Popović gesehen³²⁷, doch neuere Forschung hat diesen Irrtum richtiggestellt³²⁸. Der griechisch-bulgarische Kulturaustausch bildete zu dieser Zeit überdies eine feststehende Tradition, wenn man nur an literarische Persönlichkeiten wie Nikolaos Pikkolos denkt, der sowohl in den bulgarischen wie in den griechischen Literaturgeschichten auftaucht³²⁹, oder auch G. Prličev/Stavridis, der sich ebenfalls literarisch in beiden Sprachen bewegt³³⁰. Dobroplodni hat auch zwei bedeutende Schüler hinterlassen, Basil Drumev (1841–1901), der das erste bulgarische historische Drama schrieb³³¹ und Dobri Vojnikov (1833–1878), der vor allem im rumänischen Brăila tätig war³³². Die Kenntnis des griechischen »Le-

Teatūr 1957/58, S. 16–26. Vgl. auch M. Bradistilova, *Njakoi vīprosi na istoričeskata dramaturgija i teatūr prez vīzraždāneto*, Sofija 1972 und den Band *Šumenski teatūr 1856–1956*, Šumen 1966. Zur Überlegenheit der tschechischen Theaterkultur gegenüber der serbischen in den Augen eines bulgarischen Intellektuellen der Zeit vgl. Lekov, »Typologie des Autors und des Rezipienten in Bulgarien,« *Südosteuropäische Populärliteratur, op. cit.*, S. 236 (mit Quelle).

327 Noch bei Stojanov, *op. cit.*

328 Korrigiert in der bulgarischen Theatergeschichte von St. Karakostov, *Būlgarskijat teatūr*, Sofija 1972, S. 223–229. Zu Popović und seinem »Kir Janja« vgl. oben.

329 Pikkolos war der erste Übersetzer einer altgriechischen Tragödie ins Neugriechische (»Philoktet«). Er wurde in Tŭrnovo geboren, seine Lehrzeit als Klassischer Philologe und Mediziner führte ihn in die Schulen von Chios, Konstantinopel und Bukarest bis nach Paris. Vgl. in Auswahl: den Sammelband *Dr. Nicolas S. Piccolos. Études et documents inédits publiés à l'occasion de centenaire de sa mort (1865–1965)*, Sofija 1968, T. E. Kirkova, »Nicolas S. Piccolos – Sa vie, son œuvre«, *Revue Bulgare d'Histoire* 5 (1977) S. 18–37, E. G. Protopsaltis, »Ο Νικόλαος Πικκόλος και το έργο του«, *Αθηνά* 68 (1965) S. 81–114, D. Spathis, »Ο Φιλολογίας του Σοφοκλή διασκευασμένος από το Νικόλαο Πικκόλο. Η πρώτη παρουσίαση αρχαίας τραγωδίας στο νεοελληνικό θέατρο«, *Ο Ερασιστής* 15 (1978/79) S. 265–320 (mit Textausgabe nach der französischen Version von Laharpe), V. Beševliev, »Eine unvollendete Tragödie von Dr N. S. Pikkolo«, *Balkan Studies* 17 (1976) S. 225–228, ders., »Un médecin helléniste: Nicolas S. Piccolos (1792–1865)«, *Revue des Études Grecques* 78 (1965) S. 599–601 (*Études Balkaniques* 6, 1957, S. 167 f.), ders., *Dr Nikola S. Pikolo kato klasik filolog*, Sofija 1941 usw.

330 Prličev/Stavridis aus Ohrid gewann 1860 den Athener Dichterwettbewerb mit einem reinsprachigen Epos »Ο Αρματωλός«, wurde jedoch in der Folge von Th. Orphanidis heftig angegriffen (sein »Skenderbey«-Epos gewann keinen Preis mehr), so daß er nicht wieder im Griechischen schrieb. Vgl. dazu M. Arnaudov, *Grigor Prličev*, Sofija 1968, H. Kodov, *Grigor Prličev. Skenderbey*, Sofija 1967 (und 1969 mit der Edition des griechischen Textes), D. Kadach, »Zur Teilnahme Grigor S. Prličevs am Athener Dichterwettbewerb 1860 und 1862«, *Zeitschrift für Balkanologie* 6 (1968) S. 45–62, dies., »Die Polemik Orphanidis-Prličev anlässlich des Athener Dichterwettbewerbs 1860«, *ibid.* 8/1–2 (1971/72) S. 84–100, dies., »Zwei griechische Gedichte von Grigor S. Prličev«, *Ελληνικά* 24 (1971) S. 107–115, T. Jochalas, »Το επικό ποίημα του εξ Αχρίδος Γρηγορίου Σταυρίδου (Parličev) «Σκενδερβής», *Makedonika* 11 (1971) S. 174–258. Dazu ausführlich P. Moullas, *Les concours poétiques de l'Université d'Athènes 1851–1877*, Athènes 1989, S. 152–158, 175–177 und *pass.*

331 »Ivanko ubiecut na Asenja I.« (1872). Zum Metropolitanen Kliment vgl. J. Trifonov, *Basil Drumev*, Sofija 1926, P. Dinekov, *Vīzroždēnski pisateli*, Sofija 1964, S. 224–251, B. Penev, *Istorija na novata būlgarska literatura*, Bd. 4, Sofija 1936, S. 849–1035. Stückanalyse auch bei M. Dietrich, *Das moderne Drama*, 3. Aufl., Stuttgart 1974, S. 455.

332 Vojnikov studierte in Konstantinopel und schrieb sechs Tragödien. In Auswahl: Dinekov, *op. cit.*, S. 209–224, G. Konstantinov, *Nova būlgarska literatura*, Sofija 1947, S. 295–313, Penev, *op. cit.*, S. 792–832, Puchner, *Historisches Drama, op. cit.*, S. 88 f.

prentis« hat Dobroplodni seinem Schulaufenthalt an der Akademie des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel 1837–1842 zu verdanken, wo er als Savvas Iliadis eingeschrieben war, von seinen Lehrern aber wegen seines Fleißes der »Fruchtreiche« genannt wurde (Ευ-καρπιδης, was genau dem Dobroplodni entspricht), welchen Namen er in bulgarischer Übertragung beibehalten hat³³³. Dobroplodni betätigte sich auch als Briefsteller und schätzte den Nutzen dieser Bücher; er unternahm eine Reise durch ganz Bulgarien, um für Subskribenten zu werben, reiste dann nach Belgrad und ins österreichische Zemun, um die Drucklegung zu überwachen³³⁴. Viele Komödien der Zeit, griechische, bulgarische und rumänische, richten sich gegen den überhandnehmenden westlichen Einfluß auf die lokalen Gesellschaften (z. B. »Malakof« von P. R. Slavejkov 1864 und »Malakof« von M. Chourmouzis 1865 gegen die Krinoline und den Reifrock)³³⁵, geographische Berührungspunkte sind die kosmopolitischen Zentren der östlichen Balkanhalbinsel wie Konstantinopel, Philippopel/Plovdiv, Bräila, Bukarest usw.³³⁶. Hier läßt sich die Rezeptionsschiene griechisch-bulgarisch bzw. griechisch-rumänisch an vielfachen Beispielen verifizieren.

Erstaunlich ist nun, daß der bulgarische »Michal«, den Aphrodite Alexieva mit dem »Leprentis« systematisch verglichen hat³³⁷, in Bulgarien (jenseits der Schulaufführung 1856) ein bedeutender Lese-Erfolg gewesen zu sein scheint, vor allem bei den Unterschichten³³⁸. Ivan Vazov vermittelt authentische Belege zur Popularität und zur auditiven Aufnahme von Literatur durch die Analphabeten (Vor-Lesen): in seinem Roman über die Zeit des türkischen Jochs »Pod igoto« 1899³³⁹ zählt er anlässlich der Theateraufführung

333 Zu seiner Biographie vgl. V. Kisselkov, »Sava Dobroplodni«, *Istoričesko Pregled* 24 (1968) S. 77–87.

334 S. Dobroplodni, *Pismenik*, Zemun 1853, S. XII–XIV. Zitiert bei G. Wolf, »Briefsteller in Bulgarien (1835–1923)«, *Südosteuropäische Popularliteratur, op. cit.*, S. 331–346, bes. S. 340 (vgl. auch ihre Magisterarbeit *Bulgarische Briefsteller 1835–1923. Eine Gattung populärer Sachliteratur und ihre Funktion im Prozeß der »Europäisierung« Bulgariens im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1987).

335 Als Beispiel angeführt bei Spathis, »Η ακτινοβολία του Χουρμούζη«, *op. cit.*, S. 84 f.

336 Weitere Beispiele bei A. Alexieva, »La prose traduite de grec pendant la renaissance nationale bulgare«, *Πνευματικές και πολιτιστικές σχέσεις Ελλήνων και Βουλγάρων από τα μέσα του ΙΕ' έως τα μέσα του ΙΘ' αιώνα*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies 1980, S. 117–130. In die gleiche Kerbe der Kulturkritik wie Chourmouzis schlägt auch die Komödie zur »schlechtverdauten« Kultur, »Krizorazbranata civilizacia« von Vojnov (Spathis, *op. cit.*, S. 85 f.). Bulgarische Übersetzungen von Satiren stammten auch aus dem Periodikum »Ο μώμος« in Konstantinopel; in Philippopel gründete Stefan Popov 1881 das erste bulgarische Berufsensemble, nachdem er in den Siebzigerjahren bei den griechischen Aufführungen in der Stadt aktiv mitgewirkt hatte (seine Übersetzung von »La jalousie du barbouillé« erfolgt nach der griechischen Version »Η ζηλοτυπία του Μουτζούρη«); und Marko Balabanov veröffentlichte 1875 eine vielbeachtete bulgarische Version des »Geizigen« von Molière, die genau dieselben Zusätze aufweist wie der »Εξήνταβελώνης« der griechischen Bearbeitung von Konst. Oikonomos in Wien 1816 (Spathis, *op. cit.*, S. 86).

337 A. Alexieva, »Dve prevodni drami to grücki prez vŭzraždaneto«, *Studia Balcanica* 15 (1980) S. 90–107, bes. S. 100–107.

338 D. Lekov spricht von Bauern und Handwerkern (D. Lekov, »Typologie des Autors und des Rezipienten zur Zeit der bulgarischen Wiedergeburt«, *Südosteuropäische Popularliteratur, op. cit.*, S. 227–238, bes. S. 236).

339 I. Vazov, *Sŭbrani sŭinenija v dvoadeset i dva toma*, Bd. 13, ed. P. Dinekov et al., Sofija 1977, S. 95.

der »Mnogostradalna Genovefa«³⁴⁰ vier Werke auf, die um 1870 die damalige Generation begeistert und ihren Geschmack bestimmt hätten – »Genovefa«, »Alexandreis«, »Bertoldo« und die Komödie »Michal«. Beim Erscheinen der Komödie war Vazov gerade drei Jahre alt; anhand dieser vier Bücher habe seine Mutter Lesen gelernt³⁴¹. Wir befinden uns in kleinstädtischem und dörflichem Milieu; die nächste Generation schon kannte diese Bücher nicht mehr³⁴².

Mit diesen ausgewählten Beispielen scheint die Rezeptionslinie vom Griechischen ins Bulgarische und Rumänische bzw. aus dem Westen über die griechischen Adaptationen und Übersetzungen in den orthodoxen Balkanraum ausreichend dokumentiert zu sein. Darüberhinaus ging es in den ersten Kapiteln darum, auch die westbalkanischen Rezeptionsachsen in ihrem Zusammenspiel mit den Assimilationsmechanismen des Ostbalkanraums stichprobenweise zu erhellen: das byzantinische und nachbyzantinische Erbe und seine Ausstrahlung auf Südosteuropa, die direkte Vermittlung von Italien an den gegenüberliegenden adriatischen Küstenstreifen Dalmatiens, die italienischen Ausstrahlungen in den hellenophonischen Süden und von dort in die Transdanubischen Fürstentümer, sowie die direkte Vermittlung von Zentraleuropa zu den südslawischen Völkern im Kontakt zur Habsburger-Monarchie. Die Reichweite der nachbyzantinischen, italienischen, mitteleuropäischen und neugriechischen (als Originalproduktion oder Adaptation) Einflußlinien differiert etwas von Paradigma zu Paradigma, doch gibt die Studie doch einen faßlichen Begriff vom komplexen Zusammenspiel dieser Rezeptionsachsen, die von Fall zu Fall unterschiedlich stark aktiviert werden. Man wird für das 18. und 19. Jh. generell festhalten dürfen, daß je weiter man nach Westen kommt der griechische Vermittlungseinfluß nachläßt und die Direktkontakte nach Italien (Dalmatien, Ragusa) bzw. Mitteleuropa (Südslawen, Ungarn) zunehmen; dies gilt auch für das einst venezianische Inselgriechenland selbst. Diese Dynamik ist im Kräftefeld der belletristischen Diffusionsprozesse auf der Balkanhalbinsel zumindest als langfristiger Trend erkennbar, wenn das vorgestellte Beispielmateriale auch eine Reihe von abweichenden Fällen aufweisen mag. In diesem Sinne wurde der Versuch unternommen, über die bisherigen Vorarbeiten hinaus zu einer großräumigeren Komparation vorzustoßen, wie sie z. B. für die Geschichte, die Anthropologie und die Volkskunde zum Teil schon vorliegen. Auf dem Gebiet der balkanischen Literaturkomparatistik ist noch viel Arbeit zu leisten; hier sollte jedoch der Rezeptionsaspekt unter den Vorzeichen des Lektüreerfolgs im Vordergrund stehen.

340 Vgl. wie oben.

341 M. Nikolov, *Istorija na bŭlgarskata literatura*, Sofija 1947, S. 171.

342 Köhler-Zülch, »Von der Handschrift zum Buch und zur Heftchenliteratur«, *op. cit.*, S. 209 f.

Apokrypher Judas – christlicher Ödipus

VOM LEBEN MIT DER PROPHEZEITEN SCHULD

Das ungeheuerere Schicksal des mythischen Thebanerkönigs Ödipus hat nicht nur Persönlichkeiten wie Schiller, Carl Solger, Adam Müller, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Johann Jacob Bachofen, Gerhart Hauptmann, und mit schier unabsehbaren Folgen die Tiefenpsychologie des 20. Jh.s mit Sigmund Freud, Karl Abraham, Otto Rank. Th. Reik, Adrien Turel, C. G. Jung, Erich Neumann, Erich Fromm und andere beschäftigt, um nur einige zu nennen, sondern hat sich auch in zahlreichen literarischen Nachahmungen, Umarbeitungen und Neudeutungen niedergeschlagen, die alle auf den »Ödipus rex« des Sophokles und nur in zweiter Linie auf Seneca zurückgehen. Diese Reihe setzt ein mit dem elisabethanischen Schauerdrama von W. Gager (um 1580)¹ und führt über die französische Klassizistik (P. Corneille), das englische *heroic play* der Restaurationsepoche (N. Lee/ J. Dryden 1679) zur Frühaufklärung des jungen Voltaire (1718), dem auch die folgenden Dramen von M. de Folard (1722) und A. Houdar de la Motte (1726) verpflichtet sind; ein anderer hermeneutisch-literarischer Entwicklungsstrang setzt bei der zukunftsweisenden Ödipus-Bearbeitung Hölderlins (1804) ein und führt über die romantische Literatursatire August von Platens (»Der romantische Ödipus« 1828) und die rationalisierende Bearbeitung von G. Prellwitz (1898) zu den impressionistischen Deutungen von J. Péladan (»Oedipe et le Sphinx« 1903) und Hugo von Hofmannsthal (»Ödipus und die Sphinx« 1905)²; im Zuge der Mythenbelebung in der Zwischenkriegszeit entsteht das Volksstück von Saint-Georges de Bouhélier (1919), Jean Cocteau's französisches Libretto für das ins Lateinische übersetzte Oratorium »Ödipus Rex« von Igor Strawinsky (1928) sowie André Gides Kurzfassung des Mythos (1931)³; gänzlich moderne Mythen- deutung, unter Einbeziehung der Psychoanalyse, liegen den dramatischen Paraphrasierungen des Ödipus-Stoffes durch Jean Cocteau (»La machine infernale« 1934), Henri Ghéon (»Oedipe ou le Crépuscule des Dieux« 1938), M. Croiset (»Oidipoes en zihn moeder« 1950) und T. S. Eliot (»The Elder Statesman« 1959) zugrunde. Es ist dies eine literari-

1 E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart³ 1970, S. 555 ff.

2 W. Jens, *Hofmannsthal und die Griechen*, Tübingen 1955, W. H. Rey, *Weltentzweiung und Weltversöhnung in Hofmannsthals Griechischen Dramen*, Philadelphia 1962, W. Kirtzer, *Hofmannsthals Bearbeitung griechischer Dramen*, Wien 1935, K. Schrögenderfer, *Hofmannsthals Bearbeitung des antiken Stoffkreises in theaterwissenschaftlicher Beurteilung*, Diss. Wien 1954 usw.

3 W. Jördens, *Die französischen Ödipusdramen. Ein Beitrag zum Fortleben der Antike und zur Geschichte der französischen Tragödie*, Diss. Bonn 1933, S. 76 ff., 108 ff.

sche Stofftradition, die in der humanistischen Renaissance mit italienischen Übersetzungen und Bearbeitungen einsetzt, so etwa zuerst mit A. dei Pazzi 1520, sodann mit G. A. dell'Anguillara (1565), und dann vor allem durch die Übertragung von Orseto Giustiniani, die 1585 anlässlich der Eröffnung des Teatro Olimpico in Vicenza aufgeführt wurde⁴.

Seine erste literarische Erscheinung macht Ödipus in der »Odyssee« Homers (λ 271–281), wo die Seele der Epikaste (Iokaste) dem Unterweltfahrer Odysseus ihr Schicksal erzählt: nach der Entdeckung des Vatemordes und der Blutschande habe sie sich erhängt und Ödipus als König von Theben zurückgelassen. Über diese Ödipusvita des nicht geblendeten Königs dürfte ein verlorengangenes Epos »Oidipodeia« Auskunft gegeben haben. In der »Ilias« berichtet Homer, der große König sei im Krieg gefallen, und ihm zu Ehren würden heute noch Wettkämpfe in Theben abgehalten (Ψ 679 ff.). Homer spielt hier auf das genannte Epos an, in dem Ödipus noch zweimal geheiratet habe, und von diesen Frauen seine Kinder erhalten habe. In einem anderen verlorenen Epos, »Thebais«, bleibt Iokaste am Leben, Ödipus hat sich die Augen ausgestochen und lebt, als Greis immer noch zu Wutanfällen neigend, im Haus. Dies schildert uns anschaulich Euripides im Eingangsmonolog der Iokaste in den »Phönizierinnen«. In den älteren Mythosfassungen scheint man die Blutsverbrechen eher als Unglücksfälle aufgefaßt zu haben. Ebenfalls verloren ist die »Thebanische Tetralogie« des Aischylos (in der Ödipus den zweiten Teil bildete), sowie der »Ödipus« des Euripides, der für das Altertum große Bedeutung erlangt zu haben scheint. Das Werk läßt sich aus verschiedenen Quellen zum Teil rekonstruieren. Die psychologische Differenzierung der tragischen Wirkung geht bei Euripides noch weiter: er bringt auch die Pflegemutter der Ödipus, Periboia, ins Spiel und läßt den König von Kreon entmachten und blenden. Des Euripides »Ödipus« war in Rom zwar bekannt, doch griff man wieder auf Sophokles als Vorlage zurück. Seneca stellt in seiner Schicksalstragödie nicht nur den Geist des Laios auf die Bühne, sondern auch die Blendung des Ödipus und den Selbstmord der Iokaste. Die Seneca-Lesetradition des Mittelalters hat dann noch zu einer Stoffbearbeitung im »Roman de Thèbes« (1150/55) geführt⁵, doch sonst bleibt es eher still um das exemplarische Geschick des thebanischen Königs. Hatte ihm doch eine andere Exempelgestalt, diesmal christlicher Prägung, mit den gleichen und noch fürchterlicheren Verbrechen, den Rang abgelaufen und seine Vita aufgesogen: Judas Ischarioth. Die eher komplizierten Zusammenhänge von Judas-Legende und Ödipus-Sage werden in der Folge noch behandelt.

Die komplexe Ödipus-Überlieferung kann im allgemeinen in drei Stränge gegliedert werden: 1. einen literarisch-philosophischen, der mit der italienischen Renaissance einsetzt und auf den »Ödipus Rex« des Sophokles zurückgreift, 2. einen heilsideologisch-legendären, der im Mittelalter in der Judasvita zur Ausformung kommt, stark orale Züge zeigt, und in der oralen Tradition als Legendenstoff bis heute weiterwirkt, und 3. einen

4 L. Schrade, *La représentation d'Edipo Tiranno au Teatro Olimpico (Vicenza 1585)*, Paris 1966.

5 K. Voretzsch, *Einführung in das Studium der altfranzösischen Literatur*, Halle/ S. 1925, S. 253.

märchenhaften, der bis zu einem gewissen Grad hypothetisch bleiben muß und den mythischen Thebanerkönig als Held eines vorsophokleischen Schicksalsmärchens annimmt, dem Typen und Kombinate rezenter Schicksalsmärchen, mit besonderer Intensität in Ost- und Südosteuropa, entsprechen, wobei nicht so sehr Vatermord und Blutschande (als exzeptionelle Ereignisse die variieren können), sondern das Schicksalsorakel der Moiren (Schicksalsfrauen) das konstante Motiv bildet. Über die Problematik einer solchen Annahme und die Kontamination von Überlieferungsstrang 2 und 3 wird noch zu sprechen sein. Der erste Strang war einleitend bereits Gegenstand andeutender Ausführungen.

In der Germanistik des 19. Jh.s gab es eine bezeichnende Auseinandersetzung um die direkte Abhängigkeit der Gregorius-Legende, besonders in der Fassung von Hartmann von Aue⁶, von der Ödipusüberlieferung: für eine direkte Abhängigkeit von einer späthellenistischen Ödipusfassung haben sich damals C. Greith, Fr. Lippold, A. Heintze, J. Nadler und G. Ehrismann ausgesprochen⁷, dagegen wandten sich O. Neusell, K. L. Cholevius, D. Comparetti und H. Sparnaay⁸ mit dem Hinweis, daß der Hl. Gregorius auf dem Steine nur eine von einer ganzen Reihe von Inzestlegenden des Mittelalters sei⁹, die Ödipusmotive verarbeiten. Friedrich Ohly hat mit großer Überzeugungskraft dargelegt, daß es sich um typologisierte Anti-Judas-Legenden handelt, wo auf die schrecklichen Ödipustaten nicht die *desperatio* folgt, sondern Buße und Gottvertrauen¹⁰. Der Zweifel an der *gratia dei*, die Sündenschuld für die unerhörten Blutsverbrechen wegnehmen zu können, ist selbst die größte und unverzeihlichste Kardinalsünde, die auch den Selbstmord des Judas motiviert¹¹, und dieses Heils-Dogma bringt im Zuge theologischer Kasuistik Anti-Judas-Figuren

6 F. Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 207), S. 43 ff. (mit der älteren Literatur).

7 C. Greith, *Spicilegium Vaticanum*, Frauenfeld 1838, S. 155 f., F. Lippold, *Ueber die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue*, Diss. Leipzig 1869, S. 51, A. Heintze, *Gregorius auf dem Steine, der mittelalterliche Oedipus*, Stolp 1877, S. 6, J. Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*, 4 Bde., ⁴1939–41, Bd. I, S. 107, G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*. Vier Teile, Neudruck, München 1954, 2. Bd., II, S. 189 f.

8 O. Neusell, *Über die altfranzösische, mittelhochdeutsche und mittelenglische Bearbeitung der Sage von Gregorius*, Diss. Halle 1896, S. 3, K. L. Cholevius, *Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen*, 2 Bde., Leipzig 1954/56, Bd. I, S. 166, D. Comparetti, *Edipo e la mitologia*, Pisa 1867, S. 87, H. Sparnaay, *Verschmelzung legendarischer und weltlicher Motive in der Poesie des Mittelalters*, Groningen 1922, S. 44 f., Ders., *Hartmann von Aue*, 2 Bde., Halle/S. 1933–38, Bd. I, S. 154 f.

9 E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967 (Medium Aevum 10).

10 Vgl. Anm. 6.

11 L. Kretzenbacher, »Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen«, H. Fromm/W. Harms/V. Ruberg (eds.), *Verbum et Signum*, 2. Band: *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, München 1975, S. 299–310.

hervor wie Gregor¹², Albanus¹³, Julianus¹⁴, beeinflusst auch die Judas-Darstellung in der Brandan-Legende¹⁵, dem bulgarischen Paulus von Caesarea oder dem russischen Andreas von Kreta¹⁶. In verschiedener Dosierung sind in diesen Legenden die ödipalen Verbrechen gemischt; die Abhängigkeitsfrage der Legenden untereinander und ihre Stellung zur Ödipusüberlieferung bleibt zum Großteil hypothetisch und ist ziemlich kompliziert¹⁷.

Die Ausbildung dieser theologischen Gegenlegenden in der Sündertypologie des Mittelalters zeigt schon die Verbreitetheit der Judaslegende. Diese heilseschatologische Warnfunktion der Judaslegende, die zum erstenmal in der »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine (1228/30–1298) greifbar wird¹⁸, ist hier schon an einer Stelle, die mit Judas direkt nichts zu tun hat, festgehalten: »... denn Judas bekannte auch seine Sünde, aber er verzweifelte an dem Erbarmen Gottes, und darum ward er verdammt«¹⁹. Die Judasvita der lateinischen »Legenda aurea«, im Kapitel »Von St. Mathias dem Apostel«²⁰, die ihrerseits enorme Verbreitung in den Vernikularsprachen bis hin zum monumentalen Judaswerk Abraham a Santa Claras²¹ und vor allem auch in der oralen Tradition gefunden hat²², geht auf eine lateinische Judasvita aus dem 12. Jh. im südfranzösischen Raum zurück²³, die folgenden Inhalt hat:

12 A. E. Schönbach, *Über Hartmann von Aue*, Graz 1894, S. 89–94, 100–104, R. Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* (ed. J. Bolte), 3 Bde., Weimar 1898–1900, Bd. II, S. 173 ff.

13 K. Lachmann, *Kleinere Schriften zur deutschen Philologie* (ed. K. Müllenhoff), Berlin 1876, S. 519–547, C. Kraus, *Deutsche Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Halle 1894, S. 197–217.

14 H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910.

15 L. Kretzenbacher, »Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit«, *Bilder und Legenden*, Klagenfurt 1971, S. 150–176 (mit der älteren Bibliographie zur irischen Brandan-Legende). Neuere Bibliographie in W. 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) S. 102 f. und 280 f. (Anm. 1543–1550).

16 V. Schreiner, »Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und die Sage von Judas Iscarioth«, *Russische Revue* 17 (1880) S. 119–146, S. V. Solovjev, *Istoriko-literaturnye study: K legendam od Jude Predatele*, Charkov 1895, I. Franko, *Pmjatki ukraïnsko-rusko movi i literature*. T. II. *Apokrifi novosvitni, a) Apokrifični Evangelija*, Lvov 1899, S. 343 ff.

17 Vgl. die stemmatische Darstellung in P. W. Schreiner, *Oedipusstoff und Oedipusmotive in der deutschen Literatur*, Diss. Wien 1964, S. 75 ff.

18 Jacobi de Voragine, *Legenda aurea*, 3. Ausgabe von Th. Graesse, Breslau 1890, *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt* von Richard Benz, Heidelberg 1975.

19 Benz, *op. cit.*, S. 100.

20 Benz, *op. cit.*, S. 213, speziell S. 214–216.

21 Abraham a Santa Clara (1644–1709), *Judas der Ertz-Schelm, für ehrliche Leuth, oder: Eigentlicher Entwurf und Lebensbeschreibung dess Iscariotischen Bösewichts ...*, 4 Bde., Salzburg 1686–1695.

22 P. Dinzlbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977 (Raabser Märchen-Reihe 2) S. 12 ff., 41 ff.

23 Der früheste Text veröffentlicht bei E. Rand, »Medieval Lives of Judas Iscarioth«, *Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of George Lyman Kittredge*, Boston 1913, S. 305–316. Siehe auch P. Lehmann, »Judas Iscarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters«, *Studia medievalia* 2 (1929) S. 289–346.

»Schon während ihrer Schwangerschaft träumt Judas' Mutter Ciborea, daß ein Feuer aus ihrem Leib schlage und sich, alles verzehrend, bis Jerusalem ausbreite. Nach der Geburt beabsichtigt sie und ihr Mann Ruben, das Kind zu töten, doch schließlich siegt ihr Mitleid: sie setzen den kleinen Judas in einem Körbchen auf dem Meer aus, er treibt zu einem Ufer und wird von einer mitleidigen Frau (oft eine Königstochter), aufgefangen und adoptiert. Der heranwachsende Judas aber versucht immer wieder, seinen Stiefbruder zu unterdrücken, schließlich erschlägt er ihn. Nach Jerusalem zu Pilatus geflüchtet (nach anderen Versionen ist sein Aufbruch nach Jerusalem darin begründet, daß er von den Festspielen in Olympia ausgeschlossen wurde und nun, um seine Herkunft aufzuklären, seine Stiefeltern verläßt), kommt er in die ihm entsprechende Gesellschaft. Eines Tages befiehlt Pilatus, aus einem Obstgarten für ihn Äpfel zu stehlen, was Judas gerne unternimmt. Er gerät mit dem Besitzer des Gartens, Ruben, in Streit, ohne daß Vater und Sohn einander erkennen, und tötet auch Ruben. Pilatus gibt ihm nun Ciborea zur Frau, von der Judas endlich seine Herkunft erfährt. Er bereut und wird auf den Rat seiner Mutter und Gattin hin Jünger des Heilands. Der Rest seiner Vita entspricht dann dem Bericht der Evangelien«²⁴.

Baum und Lehmann²⁵ haben allein 42 lateinische Versionen der Legende zwischen dem 12. und 15. Jh. ausfindig gemacht (gegliedert in fünf Versionsgruppen), wobei die früheste (A-Version) ins 12. Jh. fällt²⁶. Die vernikularen Fassungen setzen nicht vor Ende des 13. Jh.s ein, sind dann aber im Englischen²⁷, Französischen²⁸, Deutschen²⁹, Italie-

24 Nach Dinzelbacher, *op. cit.*, S. 17.

25 P. F. Baum, »The Medieval Legend of Judas Ischarioth«, *Publications of the Modern Language Association of America* XXXI (n. s. XXIV) (1916) S. 481–632, Lehmann, *op. cit.*

26 Text bei Rand, *op. cit.*

27 Neben einem Manuskriptfragment aus den Jahren 1285–95 (Ch. W. Dunn/E. T. Byrnes [eds.], *Middle English Literature*, New York 1973, S. 153 ff.) die »Suspensio Judae«, ein später Appendix zu den »Towneley Mysteries« (abgedruckt zuerst in *Publication of the Surtees Society* 1836, S. 328 ff., dann G. England/A. W. Pollard, *The Towneley Plays*, London 1897, S. 393–396).

28 Erstes Zeugnis ein Gedicht von 1309 (S. d'Ancona, *La leggenda di Vergogna testi del buon secolo in prosa e in verso e la leggenda di Giuda testo italiano antico in prosa e francese antico in verso*, Bologna 1869, R. Köhler, *Kleinere Schriften. II. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters*, Berlin 1900, S. 190 ff.), sodann in der Passion von Semur (E. Roy, *Le mystère de la passion en France du XIVe au XVIe siècle. Étude sur les sources et la classement des mystère de passion. Accompagnée de textes inédites: La passion d'Autun, La passion bourguignonne de Semur, La Passion d'Auvergne, La Passion Secundum legem debet mori*, Dijon-Paris 1903, S. 281, 294 f., 343), in der »Mystère de la Passion« του Jean Michel 1486 (O. Jodogne [ed.], *Jean Michel, Le Mystère de la Passion (Angers 1486)*, Gembloux 1949, die Judasstellen aufgelistet bei Ohly, *op. cit.*, S. 80), in der »Passion des Valenciennes« (H. Giese, *La Passion de Jésus-Christ jouée à Valenciennes l'an 1547*, Diss. Greifswald 1905, S. 23–26, 30 f., 33 f.), sowie in dem »Mystère de la Passion« von Arnould Greban (als Rückblicksmonolog vor seinem Selbstmord, Zweiter Tag, V. 11021 ff., vgl. G. Paris/G. Raynaud [eds.], *Le Mystère de la Passion d'Arnould Greban*, Paris 1878, S. 144).

29 Die Kölnisch-Rheinische Erzählung von Judas' Schicksal (G. K. Frommann [ed.], *Die deutschen Mundarten*, 2, Nürnberg 1855, S. 291–293), die Judaslegende in der »Passion« von Johannes Rothe (A. Heinrich [ed.], *Johannes Roth's Passion*, Breslau 1906, V. 89–117), vor allem in vielen Passionsspielen sowie dem Judasdrama von Thomas Naogeorgus (1532) (dazu W. Creizenach, *Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters*, Halle/S. 1875,

nischen³⁰, Holländischen³¹, Irischen³², Skandinavischen³³, Katalanischen³⁴, Provenzalischen³⁵ und Böhmisches³⁶ verbreitet. Besonderes Interesse beanspruchen die bulgarischen und russischen Texte³⁷, die nach Baum auf die »Legenda aurea« zurückgehen sollen³⁸, nach Solovjev und Repp³⁹ aber eher von einer verschollenen griechischen Vorlage stammen müßten. Istrin hat einen griechischen Text aus dem 17. Jh. und einen Flugblattdruck aus dem 19. Jh. veröffentlicht⁴⁰. Baum fügt aus Lampros' Handschriftenkatalog vom Berg Athos⁴¹ noch zwei weitere griechische Varianten hinzu⁴², wovon Megas später eine philologisch überprüfte (mit einer zypriotischen Version interpolierte) Fassung veröffentlicht⁴³. Die Abweichungen der griechischen Fassung gehen dahin, daß die Mutter des Judas ohne Namen bleibt (Ciborea in den lateinischen Fassungen), Ikaria das Geburtsland des Judas, nicht die Aussetzungsinsel ist, daß er von Hirten aufgezogen wird, von seinem eigenen Vater adoptiert (nicht von seinem Pflegevater), seinen eigenen Bruder ermordet (nicht seinen Pflegebruder), daß er die Äpfel in Herodes' (in vielen lateinischen Fassungen in

pass., A. Büchner, *Judas Ischariot in der deutschen Dichtung*, Freiburg/Br. 1920, J. R. Breitenbucher, *Die Judasgestalt in den Passionsspielen*, Diss. Ohio State Univ. 1934, Dinzelbacher, *Judastraditionen*, *op. cit.*, S. 36 ff.), in der »Vorauer Novelle« (A. E. Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters. Zweiter Teil: Die Vorauer Novelle*, Wien 1899), im »Schaffhausener Lektionar« του 1330 (Lehmann, *op. cit.*, S. 315 ff., Ohly, *op. cit.*, S. 140 ff. mit den Miniaturen), usw.

30 d'Ancona, *op. cit.*

31 C. G. N. de Vooyo, »De middelnederlandse Legenden over Pilatus, Veronica en Judas«, *Tijdschrift voor Nederlandsche Taalen Letterkunde* 20 (1901) S. 125–165.

32 Baum, *op. cit.*, S. 550.

33 Baum, *op. cit.*, S. 550 ff.

34 Baum, *op. cit.*, S. 552 ff.

35 Die provenzalische Fassung ist wahrscheinlich die älteste überhaupt und stimmt nur sehr allgemein mit den lateinischen Fassungen überein (Baum, *op. cit.*, S. 553 ff. Text auch in L. Constans, *La légende d'Oedipe*, Paris 1881, S. 131 ff.).

36 J. Feifalik, »Über die Bruchstücke der alttschechischen Kaiserchronik und über die Benützung der Legenda aurea in der alttschechischen Dichtung«, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Classe XXXVII* (1861) S. 56 ff.

37 Vgl. V. Diederichs, »Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot«, *Russische Revue* 17 (1880) S. 119–146, auch in A. Seelisch, »Die Gregoriuslegende«, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 19 (1887) S. 385–421, bes. S. 418 f.

38 Baum, *op. cit.*, S. 561 ff.

39 Solovjev, *op. cit.*, S. 85, F. Repp, »Untersuchungen zu den Apokryphen der Österreichischen Nationalbibliothek. Die russisch-kirchenslavische Judas-Vita des Cod. slav. 13*«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 6 (1957/58) Sonderdruck.

40 V. Istrin, »Die griechische Version der Judas-Legende«, *Archiv für Slavische Philologie* 20 (1898) S. 605–619.

41 S. Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mt. Athos*. Vol. I–II, Cambridge 1895, Bd. I S. 387 (Nr. 3794), Bd. II S. 157 (Nr. 4616).

42 Baum, *op. cit.*, S. 522 ff.

43 G. A. Megas, »Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3/4 (1941/42) [1950] S. 3–32, Wiederabdruck in *Laographia* 25 (1967) S. 116–144, bes. S. 141–144.

Pilatus') Auftrag stiehlt⁴⁴. Baum schließt daraus folgerichtig, daß nur eine gemeinsame Urfassung existiert habe⁴⁵, mit Megas ist allerdings dafür zu plädieren, daß dies nur eine unbekannte byzantinische Vorlage gewesen sein kann⁴⁶. Die späten russischen Fassungen mögen eventuell auf die »Legenda aurea« zurückgehen (Einfluß der polnischen Jesuiten im 17. Jh.), wie die Verwendung des Frauennamens Ciborea indiziert, auch wenn dies nicht unbedingt notwendig ist⁴⁷. Die griechischen Handschriften vom Athos freilich können nur aus Byzanz stammen, auch wenn sie späteren Datums sind⁴⁸. Seit dem 7. Jh. ergießt sich ein ganzer Strom von Heiligenviten aus dem byzantinischen Osten in den lateinischen Westen⁴⁹. »Über eine dieser Stationen dürfte auch der Ödipusstoff in den westlichen Teil Europas gelangt sein und die Neubildung der Judaslegende angeregt haben«⁵⁰. Überdies verweist der Erscheinungsraum der ältesten Judavita, Südfrankreich vor 1200, auf die Kreuzzugszeit⁵¹, bzw. das mittelalterliche Pilgerwesen zu den Heiligen Stätten, bei dem auf dem Seeweg Zypern die letzte bzw. erste Station der Rückreise gewesen ist⁵².

44 Baum, *op. cit.*, S. 524.

45 »All these differences seem to indicate that the Greek versions are in some way or other redactions of a Western original. Although we have no absolute evidence that they are older than the sixteenth century, still we may assume with considerable confidence that they go back to a much earlier time; for it would be unreasonable to suppose, if they are as late as the sixteenth century, that they would be so different from the Western latin and vernacular versions which by the end of the thirteenth century had attained their full development. Such a supposition would carry with it the assumption of a totally independent origin; and that is both unlikely and unnecessary« (Baum, *op. cit.*, S. 525 f.).

46 Megas, *op. cit.*, S. 128. Siehe auch R.-W. Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964, (FFC 164). Vgl. auch neuerdings W. Puchner, »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *Fabula* 35 (1994) S. 305–309.

47 These bei Baum, *op. cit.*, S. 561 f.

48 Dazu schon Istrin, *op. cit.*, S. 613: »Auf jeden Fall können wir jetzt behaupten, daß die Judas-Legende auch in Byzanz existiert habe«.

49 Günter, *op. cit.*, S. 139 ff.

50 Schreiner, *op. cit.* S. 51. Für einen orientalischen Ursprung der Ödipus/Judas-Vita hat sich schon Constans (*op. cit.*, S. 103) ausgesprochen.

51 Baum hält die provenzalische Fassung für noch älter als die lateinischen: »The probable date of its appearance is late in the eleventh century, when incest was a familiar theme; but the earliest manuscript evidence we have is for some time in the second half of the twelfth century« (Baum, *op. cit.*, S. 629). Dafür lassen sich freilich kaum Beweise erstellen. Lehmann ist der Ansicht, daß Mitte des 12. Jh.s die ersten Kurzfassungen existiert haben müssen. »Die ältesten uns bekannten lateinischen Fassungen der Judasgeschichte scheinen freilich französischer Herkunft zu sein und weisen ins 12. Jahrhundert, jedenfalls nicht viel früher« (Lehmann, *op. cit.*, S. 247 ff.). Ohly hält für das Erscheinen der apokryphen Judasvita einen Zeitpunkt um 1150 für realistisch, also noch vor der französischen »Vie du pape Grégoire« (Ohly, *op. cit.*, S. 31), so daß als Übertragungsmodus aus dem Osten der zweite Kreuzzug in Frage kommt.

52 Zu den wechselweisen Einflüssen in der Musik des Kreuzfahrerstaates Zypern und Südfrankreichs vgl. S. Baud-Bovy, »La strophe de distiques rimés dans la chanson grecque«, *Studia memoriae Belae Bartók sacra*, Budapest 1956, S. 355–373, R. H. Hoppin, »The Cypriot-French Repertory of the Manuscript Torino, Biblioteca nazionale, J.II.9«, *Musica Disciplina* 11 (1957), S. 79–125 usw. Umfangreiche Bibliographie zu diesen Beziehungen

Doch woher bezog das unbekannte byzantinische Vorbild die Nachricht von den Ödipustaten? Der »Roman de Thèbes«, die erste lateinische Bearbeitung des Ödipusstoffes im Westen, fällt in den Zeitraum 1150/55⁵³. Solovjev konnte bei Origenes eine Stelle ausfindig machen⁵⁴, wo der große Theologe der Frühzeit die Prophezeiung des Judasverrats mit dem delphischen Orakel des Vaternords, das Laios erhält und zur Aussetzung des kleinen Ödipus führt, vergleicht⁵⁵. Solovjev's Schlußfolgerungen bezüglich einer Datierung in die ersten frühchristlichen Jahrhunderte sind freilich schwer nachvollziehbar⁵⁶, dennoch handelt es sich um die erste typologische Zusammenstellung des Ödipus-Judas-Paares im ekklesialen Schrifttum⁵⁷. Der Orakelspruch hat überdies dieselbe Funktion wie der prophetische Traum⁵⁸, und im Ödipus-Märchen wird die Schicksalsprophezeiung aus dem Mund der drei Moiren gesprochen⁵⁹.

Von D'Ancona, Graf und Constans bis zu Lehmann, Megas und Brednich wird die Judaslegende für eine christliche Redaktion des antiken Ödipusstoffes gehalten⁶⁰, wenn auch einzelne Vorbehalte nicht fehlen, wie bei Creizenach, Baum und Repp⁶¹. Letzterer verweist

nun in W. Puchner, *Η Κίπρος των Στανροφόρων και το Θρησκευτικό Θέατρο του Μεσαίωνα*, Nicosia 2004, S. 59–70, 235–284.

53 Voretzsch, *op. cit.*, S. 253.

54 *Contra Celsum* II 20, 32 ff., *Patr. gr.* 11: 836 ff.

55 Solovjev, *op. cit.*, S. 135. »Origen compares the Psalmist's prediction of the crime of Judas with the prophecy of the oracle of Laius. This comparison, comments Solovjev, gives a certain support to the hypothesis of an Eastern origin of the legend, and permits us to carry it back to the first centuries« (Baum, *op. cit.*, S. 615). Die Lektüre des gesamten Passus 31–45 erhellt freilich, daß es sich um die Widerlegung eines sophistischen Schemas handelt, bei dem die beiden Orakelsprüche als Beispiel fungieren. Nichtsdestotrotz handelt es sich um die erste vergleichende Zusammenstellung der beiden Kardinalverbrecher des Altertums und der Christenheit. Der gesamte Passus auch bei W. Puchner, »Βυζαντινός Οιδίπους και μεσαιωνικός Ιούδας (AaTh 931)«, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft 11) S. 96–128.

56 Der Haupteinwand besteht auch darin, daß sich die Judasprophezeiung bei Origenes auf den Christusverrat bezieht und nicht auf die Kardinalsünden der apokryphen Judasvita. Trotzdem Baum der Ansicht ist, daß auch die griechischen Varianten, die Istrin 1885 veröffentlicht hat, von der »Legenda aurea« stammen, hält er die Hypothese von Solovjev für »a suggestive paragraph« (Baum, *op. cit.*, S. 615).

57 Vgl. auch Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, S. 93 und 265 ff.

58 Dazu auch L. Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975 und P. Dinzlacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981.

59 Βλ. R.-W. Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964, G. A. Megas, »Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriechischen Märchen«, H. Kuhn/K. Schier (eds.), *Märchen, Mythos, Dichtung*, München 1963, S. 47–62 (Wiederabdruck in *Laographia* 25, 1967, S. 316–322).

60 D'Ancona, *op. cit.*, S. 100, A. Graf, *Miti, Leggende e Superstizione dell' Medio Evo I*, Torino 1892, S. 273 ff., Constans, *op. cit.*, S. 95 ff., Lehmann, *op. cit.*, S. 310 f., G. A. Megas, »Ο περί Οιδίποδος μύθος«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3/4 (1941/42 [1950]) S. 196–209 (Wiederabdruck in *Laographia* 26, 1967, S. 145–157), Brednich, *op. cit.*, S. 47 ff.

61 Creizenach (*op. cit.*, S. 25 f.) hält die Judasvita als von der »Thebais« des Statius abhängig, Baum (*op. cit.*, S. 603) diskutiert auch die Entstehung aus dem Volksmund (»If the Middle Ages could produce the legend of Bishop (Pope) Gregory without literary sources, they could also produce the legend of Judas without literary sources«, ohne aber eine direkte Abhängigkeit von Ödipus auszuschließen).

die Lösung der Ursprungsfrage in den Zusammenhang einer umfassenderen eigenen Untersuchung⁶². Heinrich Günter spricht von einem »verchristlichten Wandermotiv«⁶³, und Rolf-Wilhelm Brednich konstatiert: »Diese Legende ist eine mittelalterliche Kopie des Ödipusstoffes und enthält dessen wichtigste Motive: A. Vorherbestimmung des Schicksals, B. Aussetzung, C. Vatemord, D. Mutterehe. Nur das letzte Motiv, der Verrat an Christus, ist mit der Gestalt des Judas näher verbunden. Alle anderen Motive sind erst später an Judas herangetragen worden und zeigen ihn als Menschen, dem es vorherbestimmt war, zum Verbrecher zu werden«⁶⁴. Von allen mittelalterlichen Inzestlegenden steht die Judaslegende dem Ödipus am nächsten⁶⁵. Das Inzestmotiv genügt freilich nicht, Judas von Ödipus herzuleiten, denn Inzestgeschichten gab es nach der Auflistung Otto Ranks⁶⁶ im Mittelalter in Hülle und Fülle, Geschichten, die absolut nichts mit dem Ödipusstoff zu tun hatten (vgl. etwa Caesarius von Heusterbach, um 1260, oder die 13. Erzählung der »Gesta Romanorum«)⁶⁷.

Freilich gibt es auch gravierende Motivunterschiede, jenseits von Ohlys moraltheologischer Schuld- und Sündenfrage⁶⁸: das Orakel ist in einen Traum verwandelt, das Sphinxmotiv fehlt völlig, neu ist der Gespielenstreit, Solovjev interpretiert die genannte Origines-Stelle mit der Vorhersage des Judasverrats und der Prophezeiung des Orakels für Laios als Indiz für einen östlichen Ursprung der Judaslegende. Dafür gibt es noch andere Indizien, die für einen organischen Übergang zur mittelalterlichen Doppelfigur bei den byzantinischen Historiographen, Mythographen und Paradoxographen plädieren. Im Lexikon von Suda, in Malalas' Weltchronik und in der »Synopsis« von Kedrenos findet sich Ödipus als eine Art Räuber, das Sphinx-Motiv ist völlig umgedeutet (es verselbständigt sich dann als Freierprobe im Rätselmärchen, vgl. Turandot)⁶⁹. »Die mythographische Überlieferung des Ödipusstoffes tendiert zu einer Abschwächung des Schicksalsmotives des Orakels, zur Umwandlung des ursprünglichen Aussetzungsmotives in eine Aussetzung auf das Meer und zur Ausgestaltung des Gespielenstreitmotives mit dem Zug, daß Ödipus den Gespielen, von dem er über seine unsichere Herkunft erfährt, tötet«. Eine Vorlage der »Thebais« des Statius⁷⁰, wie sie noch Creizenach postulierte⁷¹, scheint unwahrscheinlich. Schreiner resümiert: »Es kann also darüber kaum ein Zweifel be-

62 »Mir ist beim Studium des recht umfangreichen wissenschaftlichen Schrifttums klar geworden, daß der ganze Komplex der Entwicklung der Judas-Sage in einem großen Rahmen behandelt werden muß« (Repp, *op. cit.*, S. 32).

63 H. Günter, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949, S. 51 ff.

64 Brednich, *op. cit.*, S. 47.

65 Schreiner, *op. cit.*, S. 51 ff.

66 Rank, *op. cit.*

67 Schreiner, *op. cit.*, S. 49 ff.

68 Ohly, *op. cit.*, S. 136–138.

69 Schreiner, *op. cit.*, S. 42 ff. Genauere Stellenanalyse nun bei Puchner, »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *op. cit.*, wo der sukzessive Übergang der spätantiken Ödipusfabel zur mittelalterlichen Judasvita in den byzantinischen Quellen plausibel gemacht werden kann.

70 H. Hunger, *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Bd. I., Zürich 1961, S. 409.

71 Creizenach, *op. cit.*, S. 25 f.

stehen, daß die Judaslegende in Anlehnung an eine Erzählung von Ödipus entstanden ist; die Übereinstimmung in der Motivik ist zu deutlich⁷². Die Ödipusmythographie, die als unmittelbare Vorlage zur Schaffung der Judaslegende gedient haben mag, ist verschollen, vielleicht auch inexistent, wenn man die Möglichkeit sukzessiver Motivverschiebungen in Rechnung stellt⁷³. Das Abhängigkeitsmodell ist freilich viel komplizierter als hier angedeutet, da auch noch andere Inzestlegenden deutlich Ödipusmotive tragen, und auch die Einwirkung rein oraler Traditionen in Rechnung gestellt werden muß⁷⁴. Schreiner faßt diesbezüglich zusammen: »Die märchenhafte Überlieferung der Ödipusfabel tendiert einerseits zur Hervorhebung des abergläubischen Schicksalsgedankens, andererseits zur Verdoppelung des Inzestmotives ... Daneben tritt ... wieder die ursprüngliche Form des Erkennungsmotives in der Ödipassage auf, die Form des Erkennungszeichens. In einem Märchen von der weisgesagten, unbewußten Ermordung der Eltern wird der Schicksalsgedanke der antiken Ödipassage ins Abergläubische verzerrt. Aus diesen uns nicht überlieferten, aber rekonstruierbaren Märchen geht die Julianlegende hervor, die sich mit ihrer zentralen Idee der Gnade gegen den Geist des alten Märchens richtet und sich zugleich mit dem Judasproblem der *desperatio* auseinandersetzt. Aus dem Märchen vom zweifachen Inzest und aus der Judaslegende geht die Albanuslegende hervor, die noch von der Julianlegende das Motiv des Vatermordes übernimmt. Das zweite Inzestmotiv gibt die Albanuslegende – im milderer Form – an die Gregoriuslegende weiter. In den anderen Motiven ist der ›Gregorius‹ von der Judaslegende abhängig⁷⁵.

Mündliche und schriftliche Tradition durchdringen hier einander fast unentwirrbar in einem ausgedehnten Motiv- und Beziehungsgeflecht, das gleich mehrere Märchentypen (AaTh/ATU 930–934) umfaßt. Es bleibt demnach fraglich, ob sich Ödipus von Judas (und den mittelalterlichen Inzestheiligen) in der nachmittelalterlichen oralen Überlieferung noch je schnittklar wird trennen lassen, so daß der rein orale Überlieferungsstrang der antiken Ödipusfabel bis zu einem gewissen Grade hypothetisch bleiben muß.

Diese Problematik, – wobei nun der dritte Überlieferungsstrang der Ödipusthematik in Frage steht und speziell die griechische Märchentradition –, zerfällt in zwei Teile: die Existenz des Ödipusmythos als Schicksalsmärchen vor Sophokles, und die Existenz des Ödipusmythos im rezenten Schicksalsmärchen, der deutlich abgrenzbar sein muß von der mittelalterlichen Judasvita und ihren oralen Ausläufern.

Die Frage, wie weit der griechische Mythos auf alt- oder vorgriechische Märchen zurückgeht, hat die klassische Philologie, unter anderem Halliday, Thomson, Nilsson, Carpenter, Fontenrose, Page u.a. beschäftigt, ohne daß aber, jenseits der bloßen Vermutung und Wahrscheinlichkeit sowie der Feststellung des Fehlens direkter Quellen im Detail

72 Schreiner, *op. cit.*, S. 323.

73 Puchner, »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *op. cit.*, ders., »Βυζαντινός Οιδίπους και Μεσαιωνικός Ιουδαίας (AaTh 931)«, *op. cit.*

74 Schreiner, *op. cit.*, S. 41 ff., 57 ff., 68 ff., 71 ff., 75 ff.

75 Schreiner, *op. cit.*, S. 324.

übereinstimmende Ergebnisse gezeitigt werden konnten⁷⁶. Die märchenhaften Züge im Ödipusmythos hat vor allem Gruppe hervorgehoben⁷⁷, dem sich darin auch Dahly angeschlossen hat⁷⁸. Den Ursprung dieses Mythos in einem Märchen vertreten auch Nilsson und Deubner⁷⁹. Robert hat versucht, den ganzen Ödipusmythos als Schicksalsmärchen nachzuerzählen⁸⁰, worin sich ihm Megas vehement angeschlossen hat, sah er doch darin eine Verbindungsmöglichkeit zu den gegenwärtigen Schicksalsmärchen⁸¹, Dirlmeier und Krappe haben dies allerdings abgelehnt⁸²: ersterer mit dem Hinweis auf die mögliche kleinasiatische, vorgriechische Herkunft des Mythos (er wendet sich dabei vor allem gegen die Historizitätsthese Velikovskys, der in Ödipus eine historische Pharaonengestalt vermutete)⁸³, zweiterer in der Annahme, daß die orale Ödipustradition schriftlich vielfach überformt sein muß. Ähnliche und andere Einwände haben auch Horálek, und in anderem Zusammenhang Binder, Fehling und Dorson gemacht⁸⁴. Diese Einwände betreffen zwei sehr umfassende Aspekte: das Kontinuitätsproblem⁸⁵, das sich für Griechenland und den Balkanraum freilich etwas anders stellt als für andere europäische Kulturbereiche⁸⁶, und das

76 W. R. Halliday, *Greek and Roman Folklore*, New York 1927, ders., *Indo-European Folk-Tales and Greek Legend*, Cambridge 1933, A. K. Thomson, *The Art of the Logos*, London 1935 (Märchen bei Herodot), M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, New York 1961 (1940), R. Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley/Los Angeles 1946, J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley/Los Angeles 1959, O. Page, *Folktale in Homer's Odyssey*, Cambridge/Mass. 1973.

77 O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, S. 504f.

78 L. W. Dahly, »Oidipus«, *Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* 34 (1937) Sp. 2103–2117, Suppl. VII (1940) Sp. 769–786.

79 M. Nilsson, *Göttinger Gelehrter Anzeiger* 1922, S. 38 f., 45 f., L. Deubner, *Oedipusprobleme*, Berlin 1942 (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1942, Nr. 4).

80 C. Robert, *Oidipus*, 2 Bde., Berlin 1915, Bd. I, S. 64 f., ders. *Griechische Heldensage*, Bd. III, Berlin 1921, S. 877 ff.

81 Megas, »Judas«, *op. cit.*, S. 128 ff., »Ödipus«, *op. cit.*

82 F. Dirlmeier, *Der Mythos von König Ödipus*, Mainz/Berlin 1941 (1964), A. H. Krappe, »La légende d'Oedipe est-elle un conte bleu?«, *Neuphilologische Mitteilungen* 34 (Helsinki 1933) S. 11–22.

83 I. Velikovsky, *Oedipus and Akhnaton. Myth and History*, Garden City, New York 1960, ders., *Oedipus und Echnaton. Mythos und Geschichte*, Zürich 1966.

84 K. Horálek, Besprechung von Brednich, *op. cit.*, *Fabula* 8 (1966) S. 121–126, G. Binder, Besprechung von G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung (Aarne-Thompson 425, 428 & 432)*, Athen 1971, in *Fabula* 16 (1975) S. 169–173, D. Fehling, »Erysichthon oder das Märchen von der mündlichen Überlieferung«, *Rheinisches Museum für Philologie* 1972, S. 173–196, *Folktale of Greece*, ed. by C. A. Megas, Foreword by R. M. Dorson, Chicago/London 1970, S. XXVIII (»the one point we might add is that continuity within Greece, or any land, is more likely for local demoniac legend than for perambulating Märchen«). Zur Kontinuitätsfrage vgl. auch Kap. 24 des vorliegenden Bandes.

85 H. Bausinger/W. Brückner (eds.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin 1969, H. Trümper (ed.), *Kontinuität und Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1973. Dazu auch Kap. 17 des vorliegenden Bandes.

86 W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museum für Volkskunde, Bd. 18) S. 295 ff.

Problem der »Reinheit« und postulierten Ausschließlichkeit der oralen Tradition⁸⁷. Beide Fragenkomplexe sind umfassend und schon in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts theoretisch vielfach besprochen worden⁸⁸. Sie werden in den folgenden Ausführungen im Hintergrund ständig präsent sein.

Ödipusmärchen hat als erster L. Constans 1881 gesammelt⁸⁹: ihm stand dabei schon die zypriotische Variante von Sakellariou (verdeutschte durch Felix Liebrecht) zur Verfügung⁹⁰, die nordepirotische von J. G. Hahn⁹¹, die Versionen aus Arachova sowie auf Zante und Lesbos von B. Schmidt⁹², die auch in Roscher's »Mythologisches Lexikon« eingegangen sind⁹³. Antti Aarne gibt 1910 dem Ödipus-Märchen die Nummer 931 seines Typenkatalogs: »Oedipus: der Jüngling tötet, wie prophezeit war, seinen Vater und heiratet seine Mutter«⁹⁴. Diese Definition bleibt auch noch für Stith Thompson in seiner Ausgabe des Typenkatalogs von 1928 relevant⁹⁵. Inzwischen bringt Aarne selbst eine Reihe von finnischen Varianten zu diesem Typ bei⁹⁶, von denen der internationalen Märchenforschung allerdings nur eine zugänglich geworden ist⁹⁷. Die Abhandlung von Nikolaos Politis über Ödipus und das Schicksalsmädchen⁹⁸ anlässlich der Veröffentlichung zweier albanischer Varianten zum Märchen »Der reiche Mann und sein Schwiegersohn«⁹⁹ wurde von der Forschung nicht beachtet¹⁰⁰, auch nicht die südslawische und die zwei griechischen Märchen-

87 In Auswahl: J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, M. M. Nagler, *Spontaneity and Tradition*, Berkeley, 1974, R. Finnegan, *Oral poetry, its nature, significance and social context*, Cambridge 1977, J. Vansina, *Oral tradition: a study in historical methodology*, Harmondsworth 1973 usw.

88 Bausinger/Brückner, *op. cit.*, Bibliographie, E. R. Haymes, *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*, Cambridge/Mass. 1973, ders., *Das mündliche Epos. Eine Einführung in die Oral Poetry-Forschung*, Stuttgart (Sammlung Metzler, Bd. 151) usw.

89 Constans, *op. cit.*, S 99 ff.

90 A. Sakellariou, *Ta Κυπριακά*, Bd. 3, Athen 1868, S. 147 ff. (auch Bd. 2, S. 311–314), F. Liebrecht, *Jahrbuch für Romanische und Englische Litteratur*, Bd. II, wiederveröffentlicht in J. G. Hahn, *Griechische und albanische Märchen* 2, München 1918, S. 239, Nr. 119, französisch auch bei Constans, *op. cit.*, S. 104 sowie in É. Legrand, *Recueil des contes populaires grecs*, Paris 1881, S. 107, englisch in L. M. J. Garnett, *Greek folk poesy*, 2 vols., London 1896, Bd. II, S. 194.

91 J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, I–III, Jena 1854, H. 1, S. 167 (ders., *Griechische und albanische Märchen*, *op. cit.*, Bd. 2, S. 98).

92 B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, S. 143 ff., 247 ff.

93 W. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1897–1909, Bd. III, S. 744.

94 A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki 1910 (FFC 3) Nr. 931.

95 A. Aarne/St. Thompson, *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki 1928 (FF 74) Nr. 931. Hier wird zum erstenmal 933 »Gregory on the Stone« unterschieden.

96 A. Aarne, *Finnische Märchenvarianten*, Hamina 1911 (FFC 5) Nr. 931.

97 Th. Graesse, *Märchenwelt*, Leipzig 1868, S. 208.

98 N. G. Politis, »Παρατηρήσεις εις τα αλβανικά παραμύθια«, *Laographia* 1 (1909) S. 82–106.

99 A. Aarne, *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, Hamina 1916 (FFC 23).

100 Z. B. von Brednich nicht rezipiert (siehe G. A. Megas, Besprechung in *Laographia* 21, 1963/64, S. 598–604, speziell S. 603).

varianten, die Gougousis in der *Laographia* 1910 veröffentlichte¹⁰¹. 1928 brachte Qvigstad eine lappische Variante bei und Schullerus drei rumänische¹⁰², von denen eine allerdings aus Epirus stammt und im Aromunischen verfaßt ist¹⁰³, Honti vier ungarische Varianten, deren ödipale Züge, nach eigenen Angaben, ziemlich verblaßt sind¹⁰⁴. Boggs weist 1930 auf eine spanische Variante hin¹⁰⁵, Krauss 1935 auf eine montenegrinische¹⁰⁶. 1950 erschienen dann die beiden wegweisenden, im Zweiten Weltkrieg entstandenen Arbeiten von Georgios Megas zum Thema Judas und Ödipus¹⁰⁷. Seine Argumentation läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß, wenn man die Rahmenidee des Ödipusmythos, die unent-rinnbare Schicksalsprophese, als dessen fundamentales Kernmotiv annimmt, nämlich auch für das Altertum, man durchaus von einer Kontinuität des Stoffes von der Antike bis ins heutige Südosteuropa, im speziellen Griechenland, sprechen könne. Das Überleben des Sphinx-Motivs in Schmidt's Variante aus Arachova lehnt er ab, da eine Nachuntersuchung 1938 im Raum Parnaß nur negative Ergebnisse gezeitigt habe, das Motiv aber sonst nirgendwo nachzuweisen ist¹⁰⁸. Megas lehnt ebenfalls einen schriftlichen Einfluß auf die orale Tradition ab, und hält die schriftlichen Zeugnisse, den antiken Ödipusmythos in seinen verschiedenen Ausprägungen wie auch die mittelalterlich-christliche Judasvita, für aus

101 Chr. G. Gougousis, »Μακεδονικὰ παραλλαγαὶ τοῦ παραμυθιοῦ τοῦ Νάϊντεν«, *Laographia* 2 (1910–11) S. 575–590.

102 J. Qvigstad, *Lappische Märchen- und Sagenvarianten*, Helsinki 1925 (FFC 69) Nr. 931, A. Schullerus, *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*, Helsinki 1928 (FFC 78) Nr. 931.

103 P. Papahagi, *Basme aromâne și glosar*, București 1905, S. 360, Nr. 110.

104 H. Honti, *Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen*, Helsinki 1928 (FFC 81) Nr. 931.

105 R. S. Boggs, *Index of Spanish Folktales*, Helsinki 1930 (FFC 90) Nr. 931*. Zur spanischen Judastradition siehe auch R. Gouché-Delbose, »La Légende de Judas Ischariote«, *Revue hispanique* XXXVI (1916) S. 135 ff., J. Gillet, »Traces of the Judas-Legend in Spain«, *ibid.* LXV (1925) S. 316 ff.

106 F. S. Krauss, »Die Ödipussage in südslavischer Volksüberlieferung«, *Imago. Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendungen* 21 (1935) S. 358–367. Vgl. jetzt die Texteditionen der drei Fassungen des Ödipusmärchens bei Fr. S. Krauss, *Volks Erzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten* (eds. R. Burt/W. Puchner), Wien/Köln/Weimar 2002, S. 220 ff., Nr. 119 »Das böse Schicksal wird schon bei der Geburt bestimmt«, Nr. 120 »Simeon der Findling« (Guslarenlied in Versen), Nr. 121 »Vom Schicksal verhängte Verfluchung«. Im ersten Fall handelt es sich um Aussetzung und Mutterinzeß (vgl. den Artikel in *Imago*), im zweiten Fall, des Guslarenlieds um eine Inzeßverdoppelung (AaTh 930C und D, 931 und 933), im dritten Fall, der die ödipale Motivkombination mit der Verquickung der Judasvita vollständig erhalten hat, ist ein ausgedehntes Vorwort vorangestellt, das den Grundstein für die Abhandlung in der psychoanalytischen Zeitschrift *Imago* bildete. Zur Stellung dieses Artikels im Gesamtwerk von Krauss vgl. R. L. Burt, *Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis*, Wien 1990 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 549) S. 187. Vgl. M. G. Meraklis/W. Puchner, »Balkanvergleichende Anmerkungen«, Burt/Puchner, *op. cit.*, S. 595–673, bes. S. 630 f.

107 Megas, »Judas«, *op. cit.*, ders., »Ödipus«, *op. cit.* Leider sind diese Studien selbst Ohly, *op. cit.*, S. 22 nicht zugänglich gewesen.

108 Megas, Besprechung zu Brednich, *op. cit.*, S. 603.

mündlichen Quellen entsprungen. Er stellt diese Tatsache in den Rahmen der Kontinuität verschiedener Elemente der Volkskultur von der Antike über Byzanz bis ins heutige Griechenland¹⁰⁹. Eines der Hauptbedenken ist freilich, daß nach Aarnes ungenügender Definition vom Typ 931, die immer noch gilt, »der Jüngling tötet, wie prophezeit war, seinen Vater und heiratet seine Mutter«, Judas von Ödipus gar nicht zu trennen ist. Die drei Varianten (aus Kreta und Zypern), die Megas veröffentlicht, folgen freilich ziemlich genau der Judasvita¹¹⁰, doch gibt es auch Varianten, die verschiedene Inzestmotive im Rahmen des Schicksalsmärchens kontaminieren. Brednich hat also recht, wenn er eine Untergliederung des Typs 931 und 931 A. Judas Ischariot, B. Hl. Andreas von Kreta, und C. der Elternmörder vorschlägt¹¹¹ (Megas folgt ihm in dieser Gliederung in seinem noch unveröffentlichten Typenkatalog zum griechischen Märchen)¹¹² und feststellt: »... die Typennummer AT 931 ist überaus vielschichtig und vereint vielfältige Traditionen verschiedensten Alters und verschiedener historischer Herkunft«¹¹³. Die neue Revision des Typenkatalogs durch Hans-Jörg Uther 204 faßt diese Unterscheidungen in einen einzigen Subtyp 931A zusammen, der sowohl Judas, wie Albanus, Julianus und andere Elternmörder umfaßt und von Ödipus (ATU 931) absondert¹¹⁴.

Auch Thompsons »Motif-Index« bringt hier keine weitere Klärung¹¹⁵. Die Motivkombination, die in der neuesten Ausgabe der »Types of the Folktale« 1973 angeboten wird (Prophezeiung des Vatersmords, Prophezeiung des Mutterinzests, Aussetzung, mangelnde Ausführung, Entdeckung des ausgesetzten Kindes, kommt an einen Königshof [David, Ödipus], Vatersmord unwissentlich begangen, Erfüllung des Mutterinzests), ist nicht vollständig in allen Varianten vorhanden, oder noch mit wesentlichen anderen Motiven (etwa dem Gespielenstreit, dem Brudermord oder der Geschwisterehe) kontaminiert. Hier ist Ödipus weder von Judas noch von den mittelalterlichen Inzestheiligen grenzscharf zu scheiden¹¹⁶. Thompson führt neben den bekannten Versionen noch spanische, katalanische,

109 Z. B. Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, S. 206: »... daß sich das geistige Erbe der Griechen in ununterbrochener Folge bis heute rein und unversehrt in den Märchen und Sagen des griechischen Volkes erhalten hat«. Zu diesen Postulaten und ihrer Differenzierung nach Kulturbereichen auch Kap. 24 des vorliegenden Bandes.

110 Megas, »Judas«, *op. cit.*, S. 116 ff. nach Z. Zisiou, *Εβδόμη* 1887, Nr. 10, S. 6–7, die beiden anderen Varianten sind unveröffentlicht (davon die kretische Variante auch in deutscher Sprache bei M. Klaar, *Christos und das verschenkte Brot*, Kassel 1963, S. 85–88).

111 Brednich, *op. cit.*, S. 46.

112 Vgl. Kap. 23 des vorliegenden Bandes.

113 Brednich, *op. cit.*, S. 47. Vgl. ders., »Judas Ischarioth«, *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 7 (1992) Sp. 673–675.

114 H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vols., Helsinki 2004, Bd. I, S. 570 ff.

115 St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vols. I–VI, Helsinki 1932–36 (FFC 106–117).

116 Interessant ist Thomas Manns Meinung in den Bemerkungen zum »Erwählten«, eine Meinung, die viele Ergebnisse der Forschung schon vorwegnimmt: »Der Entwicklungsweg der Sage scheint von Ödipus über Judas, Andreas, Paulus von Caesarea, zu Gregorius zu gehen« (Th. Mann, »Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte«, *Gesammelte Werke* XI, 1960, S. 688).

italienische, tschechische, russische, ukrainische, türkische, indonesische, mittelamerikanische und mehr als 59 irische Versionen an¹¹⁷. Welche der beiden Traditionen, Ödipus oder Judas, ist hier in den einzelnen Fällen angesprochen? – Brednich hat auch eine slowenische Variante aufgefunden gemacht, in der die drei Schicksalsfrauen fehlen¹¹⁸, doch scheint dies ein Ausnahmefall zu sein; in Ost- und Südosteuropa, außer bei den Polen und Russen, ist das Motiv der Schicksalsfrauen auch im Volksglauben und Volksbrauch weitverbreitet¹¹⁹. Ödipusähnliche Geschichten finden sich aber auch außerhalb von Europa, in Ostasien¹²⁰, Mutterinzeß und Vaternord in Märchen aus Indien, China, Japan und Nordamerika¹²¹. Eine sudanesishe Geschichte, die genau dem ödipalen Motivkombinat folgt, enthält auch noch das Motiv der Erblindung: jedesmal, wenn sich der Sohn zu seiner (unerkannten) Mutter begibt, ergießt sich Milch aus ihren Brüsten und er erblindet¹²². Müssen wir hier direkt auf den thebanischen Ödipus rekurren? – Ödipale Motive finden sich auch in persischen, arabischen und altjüdischen Erzählungen¹²³.

Brednich faßt seine Untersuchungen zur Ödipustradition so zusammen: »... Motive wie die Überwindung der Sphinx oder der Vaternord fehlen in den neuzeitlichen Varianten. Dies darf nicht verwundern. Schon im Altertum war die Ödipussage in so viele voneinander abweichende Darstellungen verzweigt, daß Lysimachos darüber ein eigenes

-
- 117 A. M. Espinosa, *Cuentos populares españoles*, 3 Bde., Madrid 1946/47, Bd. II, S. 145–151, J. Amades, *Folklore de Catalunya: Rondallística*, Barcelona 1950, Nr. 366, G. D'Aronco, *Indice della fiabe toscane*, Firenze 1953, V. Tille, *Soupis českých Pobádek*, 2 Bde., Praha 1929–37, Bd. II S. 166f., N. P. Andrejev, *Ukazatel' skazočnic sjužbetov po Sisteme Aarne*, Leningrad 1929, ders., »A Characterization of the Ukrainian tale corpus«, *Fabula* 1 (1958) S. 228 ff., 236, N. Eberhart/P. N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, Nr. 142, J. de Vries, *Typen-Register der Indonesische Fabeln en Sprookjes. Versverhalen uit Oost-Indië*, Leiden 1925–28, Bd. II, S. 398 ff., Nr. 238, T. L. Hansen, *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic and Spanish South America*, Berkeley/Los Angeles 1957, Nr. 983, S. O. Süilleabháin/R. Th. Christiansen, *The Types of the Irish Folktale*, Helsinki 1967 (FFC 188) S. 184.
- 118 Brednich, *op. cit.*, S. 48 nach J. Fonovski, »Dve narodni Tolminskega«, *Kres* 2 (1882) S. 140.
- 119 Brednich, *op. cit.* Vgl. für Griechenland und den weiteren Balkanraum nun umfassend D. V. Oikonomidis, »Η μοίρα και οι μοίρες στην ελληνική λαϊκή παράδοση«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 37–79.
- 120 A. Taylor, »The Predestinated Wife (Mt 930*)«, *Fabula* 2 (1959) S. 28–82, bes. S. 76 ff. (Vergleich mit Ödipus-mythos).
- 121 St. Thompson/W. S. Roberts, *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan and Ceylon*, Helsinki 1960 (FFC 180) Nr. 931, H. Ikeda, *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*, Helsinki 1971 (FFC 209) Nr. 931, St. Thompson, *European Tales among the North American Indians*, Colorado Springs 1919.
- 122 S. Al Azharia Jahn, »Themen aus der griechischen Mythologie und der orientalischen Literatur in volkstümlicher Neugestaltung im nördlichen und zentralen Sudan«, *Fabula* 16 (1975) S. 61–90, bes. S. 65 f.
- 123 Azharia Jahn, *op. cit.*, S. 65 f., G. E. Grunebaum, »Greek Form Elements in the Arabian Nights«, *Journal of the American Oriental Society* 62 (1942) S. 277–292, V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, 12 Bde., Liège 1892–1922, Bd. 6, S. 36 (Nr. 206), M. J. bin Gorion, *Der Born Judas: Legenden, Märchen und Erzählungen*, 6 Bde., Leipzig 1918 ff., Bd. I, S. 165, 372. Zur weltweiten Verbreitung der Motivkombination vgl. auch W. Puchner, »Ödipus (AaTh 931)«, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 10 (Berlin/New York 2000) Sp. 209–219.

Sammelwerk schreiben konnte. Nur einzelne Motive und Motivgruppen dieser Sage haben bis in unsere Tage weitergelebt, nicht die gesamte Schicksalserzählung von Ödipus¹²⁴. Horálek betont in seiner Besprechung von Brednicks Arbeit, daß die schriftliche Tradition stärkend auf die mündliche eingewirkt habe und deshalb sehr schwer von dieser zu unterscheiden sei¹²⁵. Der Doppelgänger Ödipus/Judas ist analytisch kaum zu sezieren, das Alter der einzelnen Märchenvarianten daher auch kaum exakt zu bestimmen, da eben der Traditionsraum, aus dem sie kommen, im Einzelfall ungewiß bleibt. Dem Typus AaTh/ATU 931 ist daher kritisch und mit Vorsicht zu begegnen: sein Motivkombinat erhält Sinn und lebendige Existenz erst in Zusammenhang mit AaTh/ATU 930 (dem Schicksalsspruch) bzw. dem Schicksalsmärchen überhaupt (AaTh/ATU 930–949).

Diese gewisse Konstruiertheit der Motivkombination, die Thompson aus dem Ödipusmythos erstellt, wird auch augenfällig an Megas' Zettelkatalog zum noch unveröffentlichten griechischen Typenindex¹²⁶: zu 931, von welchem Typ Megas nach dem Vorschlag Brednicks Judas abgesondert hat (keine einzige neue Variante), sowie Andreas von Kreta und den Elternmörder, konnten seit 1941 nur zwei unveröffentlichte Varianten beigebracht werden (die Geschichte vom Pfarrerssohn mit Mutterinzeß und Vatermord, und ein Märchen, in dem die inzestuöse Mutter beim Patriarchen Vergebung sucht, eine Kirche zur Sühne erbaut und jedem ihre Geschichte erzählt), während zu 930, 930 A und B Dutzende von neuen Varianten aufgezeichnet werden konnten¹²⁷. Der Schicksalsspruch der drei Moiren fehlt allerdings auch bei AaTh/ATU 931 fast nie (er findet sich auch in einigen anderen Märchentypen)¹²⁸. Dies kann wohl nur so interpretiert werden, daß ein innerer organischer Zusammenhang zwischen Typ 930 und Typ 931 besteht, zumindest für den südosteuropäischen Märchenraum; anders formuliert: daß das Motivkombinat 931 eine sekundäre Variante von 930, der Schicksalsprophetie, darstellt, vom Tisch aus konstruiert nach dem Schema der Ödipusfabel bzw. der Judaslegende, über das die lebendige Erzählwirklichkeit jedoch hinweggeht, d. h. eine teilweise mißglückte Kategorienbildung. Dies besagt freilich noch nichts über das eventuelle Weiterleben des antiken Ödipusstoffes.

Einige Beispiele aus dem südosteuropäischen Raum mögen diese Zusammenhänge erhellen: in der zypriotischen Variante hat ein Fürst drei Töchter. Der jüngsten wird von der

124 Brednich, *op. cit.*, S. 45.

125 *Fabula* 8 (1966) S. 125.

126 Zum neuesten Stand der Arbeiten an der Ausgabe vgl. Kap. 23 des vorliegenden Bandes.

127 Vgl. auch W. Puchner, »Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Aarne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme«, W. Heissig/R. Schott (eds.), *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen – Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung/The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen/Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102) S. 87–105.

128 G. A. Megas, »Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriechischen Märchen«, *Märchen, Mythos, Dichtung. FS F. von der Leyen*, München 1963, S. 47–62 (auch in *Laographia* 25, 1967, S. 316–322).

Moira prophezeit, sie werde mit ihrem Vater ein Kind zeugen, das sie später zum Manne nehmen werde (Inzestverdoppelung). Daher fliehen sie die Freier und heiraten die anderen beiden Töchter. Damit sich der Schicksalsspruch nicht erfülle, tötet sie ihren Vater, ißt von einem Apfelbaum auf seinem Grab eine Frucht und wird schwanger. Nach der Geburt sticht sie ihren Sohn in die Brust und setzt ihn aus aufs Meer. Das Kind wird von einem Händler großgezogen und heiratet seine Mutter¹²⁹. – Dies ist sicher ein etwas extremes Beispiel der Inkonsistenz des ödipalen Motivkomplexes, da der Protagonist zur Frau geworden ist und die Handlung mit einer Fülle von anderen Märchenmotiven kontaminiert. Wie die folgenden Beispiele zeigen, ist dies jedoch keineswegs ein Ausnahmefall.

In der nordepirotischen Variante von Hahn wird einem König prophezeit, er werde von seinem Enkel erschlagen werden; dieser läßt den Knaben im Meer aussetzen. Er wird aber gefunden und aufgezogen, befreit das Land von einem Drachen, der die Quellen verschließt (Hl. Georgs-Legende)¹³⁰ und bekommt zum Lohn die Königstochter (die Erzählerin verschweigt, ob es sich um die Mutter des Helden gehandelt hat). Aus Zufall tötet er seinen Großvater, und so erfüllt sich der Schicksalsspruch¹³¹.

Die epirotische Variante in aromunischer Sprache (deutsch bei Brednich)¹³² folgt dem ödipalen Motivschema noch am ehesten, doch fehlt der Vatermord: Einem Ehepaar mit neun Kindern wird von den Moiren am dritten Tag nach der Geburt des letzten Kindes prophezeit, daß sein Vater und alle seine Brüder sterben sollten, und es seine Mutter zur Frau nehmen werde. Man setzt es am Flußufer aus: es wird gefunden und aufgezogen. Sein Pflegevater verrät ihm eines Tages das Geheimnis seiner Herkunft. Der Held macht sich auf, seine Familie zu suchen. In seinem Dorf angekommen erfährt er, daß sein Vater und alle seine Brüder gestorben seien. Einer alten Frau trägt er seinen Wunsch vor zu heiraten, und diese verheiratet ihn mit seiner Mutter. So erfüllt sich der Spruch der Schicksalsfrauen¹³³.

In der ersten südslawischen Variante bei Krauss fehlt ebenfalls der Vatermord: zwei Vilen sagen dem neugeborenen Knäblein sein Schicksal voraus, seine Mutter hört den

129 Sakellariou, *op. cit.*, S. 147 ff.

130 Dazu in Auswahl: K. Klivinyi, *Der heilige Georg in Legende, Kunst und religiöser Verehrung des Volkes*, Graz 1959, W. F. Volbach, *Der heilige Georg*, Strassburg 1917, J. E. Matzke, »Contribuion to the history of the legend of St. George with special reference to the sources of the French, German and Anglosaxon metrical versions«, *Publication of the Modern Language Association* 17 (1902) S. 464–535, 18 (1903) S. 99–171, 19 (1904) S. 449–478. Speziell zur griechischen Tradition: J. B. Aufhauser, *Das Drachenwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911 (*Byzantinisches Archiv* 5), K. Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung*. Aus dem Nachlasse des Verf. hg. v. A. Ehrhard, München 1911 (*Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse XXV, 3. Abhandlung*), G. Spyridakis, »Saint-George dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporaine* 6 (1952) S. 126–145 usw.

131 Hahn, *Albanesische Studien III, op. cit.*, S. 167, *Griechische und albanische Märchen, op. cit.*, Bd. II, S. 98.

132 Brednich, *op. cit.*, S. 43.

133 In griechischer Übersetzung bei Megas, »Ödipus«, *op. cit.*, S. 147 f.

Spruch, näht die beiden Fersen des Neugeborenen zusammen und hängt es auf einen Baum. Dort findet es der Kaiser bei der Jagd, die Kaiserin zieht den Kleinen als ihren Sohn auf, gesteht ihm jedoch seine Abkunft. Der Jüngling zieht durch die Welt und kommt in sein Dorf. Auf Wunsch seiner noch rüstigen Mutter heiraten die beiden¹³⁴. In einem Guslarenlied, aufgezeichnet um 1860 im Donau-Banat, ist die Motivkombination komplizierter: »Simeon der Findling« wird vom Patriarchen Sabbas in einer Kiste aus dem Wasser gezogen, ein beigelegter Brief teilt ihm mit, daß der Knabe die Frucht eines Geschwisterinzests sei, und er zieht den Kleinen im Athos-Kloster Hilandar auf. Großgeworden erteilt er ihm den Auftrag, seine Eltern zu finden. In Pribin wirft die Kaiserin den goldenen Reichsapfel; wen er trifft, der soll ihr Gatte werden. So verdoppelt sich nach dem Willen des Geschicks der Inzest. Die Kaiserin schickt ihren Sohn und Mann zurück auf den Athos, wo ihn Sabbas zur Buße neun Jahre in den Kerker wirft und den Schlüssel im Meer versenkt. Nach neun Jahren findet er den Schlüssel im Bauch eines gefangenen Fisches. Als er den Jüngling von seiner Gefangenschaft befreien will, ist dieser längst verblichen¹³⁵. Hier sind schon Spuren einer poetischen Umformung greifbar. Die dritte Geschichte bei Krauss ist vollständiger: Stimmen im Wald prophezeien der niederkommenden Mutter, daß ihr Sohn Vatermörder und ihr Gatte sein werde; sie wirft den Neugeborenen in den Fluß. Ein Mönch rettet den Kleinen vor dem Ertrinken und zieht den ungebärdigen Wildfang auf, der bald schon in die Welt hinauszieht. Er wird Weinberghüter auf den Gütern seines Vaters. Mit einer Steinschleuder verscheucht er die Diebe, doch als ihn einmal sein Vater heimlich beobachten will, trifft ihn ein solches Geschoß an der Stirn. Sterbend beteuert er, daß den Jüngling keine Schuld treffe. Als tüchtiger Aufseher der Güter nimmt ihn seine Mutter nach geraumer Zeit zum Mann. Nach der Entdeckung des Inzests verjagt ihn seine Mutter/Frau und er zieht nach Jerusalem und wird Apostel bei Christus. Die Erzählung bringt noch den Christusverrat und seinen Selbstmord. In dieser Erzählung ist die Judasvita noch deutlich zu erkennen¹³⁶.

Anders in einer unveröffentlichten Version von der Insel Kassos in der Dodekanes: dort teilt die Schicksalsfrau der dritten Königstochter das Los zu, ihren Vater zu heiraten und mit ihm einen Sohn zu zeugen, den sie zum Gatten nehmen werde. Nachdem die Mädchen ins Heiratsalter gekommen sind, werden die ersten beiden Töchter verhehlicht, die dritte bleibt bei ihrem Vater. Eines Nachts will er sich an ihr vergreifen, so daß sie ihn zu erschlagen gezwungen ist, um der Blutschande zu entgehen. Doch sie entgeht ihr nicht: Auf seinem Grab riecht sie an einer Rose und wird schwanger. Sie läuft in die Berge

134 Burt/Puchner, *op. cit.*, S. 220ff., Anmerkungen S. 630.

135 Burt/Puchner, *op. cit.*, S. 222–226, Anmerkungen S. 630 (AaTh 930 C und D, 931 und 933).

136 Burt/Puchner, *op. cit.*, S. 227–230, Anmerkungen S. 630f. Der Brückenschlag zu den Heilsereignissen ist schon in der »Legenda aurea« vorgezeichnet. Zur Überschneidung der Figuren von Ödipus und Judas auch W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) S. 88–98.

und findet Unterschlupf bei den Draken¹³⁷, denen sie ihre Dienste anträgt. Ohne jegliche Details wird bloß erwähnt, daß sie das Neugeborene weggeworfen habe, es sei aber gerettet worden. Nach vielen Jahren tragen die Draken dem großgewordenen Sohn an, ihre »Schwester« zur Frau zu nehmen. Nach der Hochzeitsnacht sehen sich die beiden im Spiegel, doch nur ein Gesicht erscheint. So kommt die Freveltat ans Licht und der Sohn erschlägt die Mutter/Frau und hängt ihren Leichnam ins Gebälk. Als die vierzig Draken nach Hause kommen, finden sie ihre getötete »Schwester« und ziehen aus, den Mörder zu bestrafen. Sie haben weder die Wahrheit erfahren noch je den Flüchtigen gefunden¹³⁸. Hier ist der Vatermord moralisch motiviert, der Doppelinzest erstreckt sich auf drei Generationen, Protagonist ist jedoch eine Frau; es folgt noch ein unmotivierter schauriger Muttermord, der keine christlich-moraldidaktische Sublimierung zuläßt. Trotz des archaisch-faktischen Erzählstils liegt, wie der Ausfall der Aussetzungshandlung nahelegt, bereits ein Frühstadium eines Zersetzungsprozesses vor.

Brednich hat sicher recht, wenn er meint, es sei methodisch nicht zulässig, hinter jeder Inzestgeschichte zwischen Griechenland und Lappland gleich ein *survival* des Ödipusstoffes zu erblicken¹³⁹. Die ödipalen Taten, die Überwindung der Sphinx¹⁴⁰, der Vatermord¹⁴¹ und der Mutterinzest erweisen sich als variabel, reduzierbar und anreicherbar. Invariabel bleibt nur die Unentrinnbarkeit und die Erfüllung des Schicksalsspruches. Was sich dabei erfüllt, die Greuelthaten des Ödipus oder des Judas, oder die Unglücksfälle im griechischen Märchen »Der Ölhändler« in der Aufzeichnung von Marianne Klaar¹⁴², oder der Geschwisterinzest im aromunisch-epirotischen Märchen »Der Kaiser mit den zwei Frauen« in der Übertragung von Felix Karlinger¹⁴³, ist in einem strukturalistischen Sinne sekundär. Die Frage nach der Kontinuität des Ödipusstoffes in der oralen Tradition ist eben auch eine methodologische und läßt sich aus der Sicht der rezenten Märchenforschung, zugegeben etwas provokant, auch so stellen: könnte die Kategorie der Schicksalsmärchen nicht auch ohne den von Aarne und Thompson konstruierten Typ 931 auskommen? Geht er nicht zu sehr an der lebendigen Erzählwirklichkeit vorbei?

137 Zu dieser anthropomorphen aber menschenfressenden Dämonenfigur vgl. I. Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, S. 117–120, 154 ff., F. Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982, S. 13.

138 Mitgeteilt von der griechischen Märchensammlerin Marianne Klaar nach dem Kongreß der Europäischen Märchengesellschaft im Sept. 1982 in Ioannina, auf Tonband aufgenommen von ders. am 27. 2. 1965 im Dorf Agia Marina auf Kassos, Dodekanes; die deutsche Übersetzung stammt von ihr selbst. Veröffentlicht bei W. Puchner, »Europäische Ödipusüberlieferung und griechisches Schicksalsmärchen«, *Balkan Studies* 26/2 (1985) S. 321–349, bes. S. 345–348 (deutsche Übersetzung) und S. 348 f. (griechischer Originaltext).

139 Brednich, *op. cit.*, S. 45.

140 Velikovskij (*op. cit.*) etwa ist der Ansicht, daß der Sphinxmythos ursprünglich gar nicht zum Ödipusmythos gehört.

141 Constans (*op. cit.*, S. 5) hält den Vatermord für eine spätere Zugabe zum Ödipusmythos.

142 M. Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums*, Kassel 1970, Nr. 25.

143 F. Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens, op. cit.*, Nr. 13.

Das engagierte Postulat des Altmeisters der griechischen Märchenforschung, Georgios Megas, bezüglich der Kontinuität des Ödipusstoffes in der griechischen oralen Tradition von der vorsophokleischen Antike bis in den rezenten südosteuropäischen Märchenraum ist vielleicht dahingehend zu modifizieren, daß Ödipus in der Variabilität seiner biographischen Nuancierungen, wie sie die altgriechische Mythologie in Ansätzen vermuten läßt, hauptsächlich in seiner Eigenschaft als Exempelheros für die Unentrinnbarkeit des Schicksalsspruches in der rezenten oralen Tradition noch greifbar ist; diese mündliche Überlieferung scheint jedoch von einer literarischen Tradition durchwirkt und gestützt zu sein, die in der mittelalterlichen Judasvita ihre gültige Ausprägung findet, und sich in literarischen, volksliterarischen und oralen Nachahmungen auch im hellenophonen Raum durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart zieht. Daß die Vorlage zur mittelalterlichen Judasvita mit hoher Wahrscheinlichkeit wieder eine griechische gewesen ist, die sich auf die Ödipusmythographie der Byzantiner stützt, beweist Reichtum und Interdependenz dieser literarischen und oralen Ödipustradition im griechischen Kulturbereich. Wenn unter Kontinuität auch Wandel und Mutation verstanden wird, Lösung und Neuformung nach neuen Gegebenheiten, so ist die Ödipusüberlieferung im weiteren Rahmen des griechischen und balkanischen Schicksalsmärchens noch lebendig. Oder mit anderen Worten: jenes Reservoir an Motiven und Motivkombinationen, das im Altertum den Ödipusmythos hervorgebracht haben mag, ist auch noch in den griechischen und südosteuropäischen Erzählungen von den Schicksalsfrauen anzutreffen¹⁴⁴.

144 Vgl. auch die Formulierung von R. M. Dorson (*op. cit.*, S. XLI f.): »The continuity is not from classical myth to present folktale within Greece, but from a European body of folklore that existed then and exists now, always in flux yet remarkable pertinacious, which nourished the myth«.

»Das Alte und Neue Testament«

EINE KRETISCHE VERSERZÄHLUNG (16./17. JH.)
AN DER KULTURDREHSCHLEIBE ZWISCHEN OST UND WEST IM
ÄUSSERSTEN SÜDEN EUROPAS.

Die Überkreuzung westlicher Renaissance- und Barocktraditionen und byzantinischer mittelalterlicher Überlieferungen im lateinischen und venezianischen Griechentum gehört zu den interessantesten Phänomenen der nachmittelalterlichen Kultur im Mittelmeerraum, von denen Italien und besonders Venedig selbst keineswegs ausgeschlossen sind¹. Der erste Höhepunkt einer intensiveren Kontaminierung beider europäischer Kulturtraditionen des Mittelalters, der östlichen und der westlichen, ist schon in den Jahrhunderten der Kreuzzüge zu beobachten, während der Lateinerherrschaft in Byzanz, sowie während der venezianischen Herrschaft auf Zypern, Kreta und Heptanesos². Diese Überlagerungserscheinungen erstrecken sich nicht nur auf den Bereich der Literatur³, sondern auch den der Architektur⁴, der Malerei⁵, der Musik⁶ und anderer Künste⁷, sowie generell auf Sprache

-
- 1 Vgl. die Bände *Venezia centro di Mediazione tra Oriente e Occidente (Secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*. Firenze 1977, und A. Pertusi (ed.), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*. Firenze 1966 sowie andere einschlägige Publikationen.
 - 2 Hier sei diesbezüglich nur das Standardgeschichtswerk von A. Vakalopoulos, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, Bd. 1, Thessaloniki 1974 (2. Aufl.) angeführt.
 - 3 Vgl. etwa die ersten Kapitel der Geschichten der neugriechischen Literatur (z. B. M. Vitti, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Athen 1987, S. 45 ff.). Für Kreta speziell St. Alexiou, »Η Κρητική λογοτεχνία την εποχή της βενετοκρατίας«, im Band: *Κρήτη. Ιστορία και πολιτισμός*, Bd. II, Heraklion 1988, S. 197 ff.
 - 4 Vgl. etwa die gotischen Kirchen auf Zypern. Zum Westeinfluß auf Zypern nun mit ausführlicher Bibliographie W. Puchner, *Η Κύπρος των Σταυροφορών και το Θρησκευτικό Θέατρο του Μεσαίωνα*, Nicosia 2004, S. 59–70, 235–284.
 - 5 Zu Kreta M. Bourboudakis, »Η τέχνη κατά τη Βενετοκρατία«, *Κρήτη. Ιστορία και Πολιτισμός*, *op. cit.*, S. 231 ff., N. Panagiotakis, *Η κρητική περίοδος της ζωής του Δομνίκου Θεοδοσιόπουλου*, Athen 1987, usw.
 - 6 N. Panagiotakis, »Η μουσική κατά τη Βενετοκρατία«, *Κρήτη. Ιστορία και Πολιτισμός*, *op. cit.* S. 291 ff., ders., *Φραγκίσκος Λεονταρίτης. Κρητικός μουσικοσυνθέτης του δεκάτου έκτου αιώνα. Μαρτυρίες για τη ζωή και το έργο του*, Venezia 1990, ders., »Μαρτυρίες για τη μουσική στην Κρήτη κατά τη βενετοκρατία«, *Thesaurismata* 20 (1990) S. 9–169. Für Zypern vgl. S. Baud-Bovy, »La strophe de distiques rimés dans la chanson grecque«, *Studia memoriae Belae Bartók sacra*, Budapest 1956, S. 355–373, R. H. Hoppin, »The Cypriot-French repertory of the manuscript Torino, Biblioteca Nazionale, J.II.9«, *Musica disciplina* XI (1957) S. 79–125.
 - 7 Vgl. etwa den Zusammenhang zwischen den zypriotischen *poiitarides* und den französischen *troubadours*.

und Kultur⁸, Kirchengeschichte⁹ usw.¹⁰. Von diesen fruchtbaren kulturellen Übersichtungsprozessen ist auch nicht die satirische, didaktische und religiöse Dichtung der ersten Phase der kretischen Literatur während der Venezianerherrschaft ausgenommen¹¹.

Das überdurchschnittlich umfangreiche Gedicht (5329 Verse und ein fehlender), das in dem bekannten Codex Nanianus der Marzianischen Bibliothek erhalten ist zusammen mit vier Dramenwerken des Kretischen Theaters¹², in dem es Konstantinos Sathas aufgefunden, allerdings nicht ediert hat¹³, ist vor allem von Georgios Megas studiert worden¹⁴, der auch eine kritische Ausgabe dieses Werks geplant hatte¹⁵, dem aber sein plötzliches Ableben unerwartet die Feder aus der Hand genommen hat. Die Ausgabe hatte schon Stelios Lampakis angekündigt¹⁶, die Transkription wurde noch von Nikolaos Panagiotakis fertiggestellt; die Ausgabe erfolgte jedoch erst 2004 von seinen Schülern Stephanos Kaklamanis und Giannis Mavromatis¹⁷. Das Dialoggedicht, Werk eines unbekannteren kretischen Dichters,

-
- 8 Z. B. N. Panagiotakis, »Η παιδεία κατά την Βενετοκρατία«, *Κρήτη. Ιστορία και Πολιτισμός*, *op. cit.* S. 163 ff., D. Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991.
- 9 Chr. Maltezos, »Η Κρήτη στην διάρκεια της περιόδου της Βενετοκρατίας«, *Κρήτη. Ιστορία και Πολιτισμός*, *op. cit.*, S. 105 ff., G. Hill, *A History of Cyprus. II. The Frankish Period 1192–1432*, Cambridge 1948.
- 10 Vgl. im allgemeinen die ausgedehnte Bibliographie zur Lateinerherrschaft in Griechenland.
- 11 Vgl. jetzt A. van Gemert, »Literary antecedents«, D. Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, *op. cit.*, S. 49–78 (mit der einschlägigen Literatur).
- 12 Cod. Gr. Cl. XI No 19 (collocaz. 1394) (Nani 89) fol. 244^r–336v: *Παλαιά και Νέα Διαθήκη. Ποίημα ομορφότατο και πολλά ωφέλιμον εις τους Χριστιανούς, κωμωμένο εις μόδο διάλογο, όπου κάνει ο Χάρος με τον Άνθρωπο*. Die Abschrift stammt von zwei Kopisten (ab dem Vers 4639 von einer anderen Hand), von denen der eine wahrscheinlich Tzanetos Avouris ist. Vgl. G. Morgan, »Three Cretan Manuscripts«, *Κρητικά Χρονικά* 8 (1954) S. 61–71, bes. S. 61–65, E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti. vol. III. Codices in classes nonam decimam undecimam inclusos et supplementa duo continens*, Roma 1973, S. 106–108.
- 13 K. N. Sathas, *Κρητικών Θεάτρων ή συλλογή ανεκδότων και αγνώστων δραμάτων*, Venezia 1879 (Neuauf. Athen 1963), S. π'. Vgl. auch K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, S. 819 Anm. 1.
- 14 G. A. Megas, »Ανεκδοτον κρητικόν ποιήμα περί του Κάτω Κόσμου«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1930, S. 509–521 (auch in *Laographia* 26, 1967, S. 634–644), ders., »Εμμετρος σύνθεσις της Παλαιάς και Νέας Διαθήκης«, *Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού συνεδρίου, Ηράκλειο 1976*, Bd. II, Athen 1981, S. 243–249.
- 15 Einzelne Passagen hat er bei verschiedenen Gelegenheiten veröffentlicht: in seiner Studie 1930 (dazu kritische Bemerkungen von E. Kriaras, »Παρατηρήσεις εις το κρητικόν ποιήμα Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 10 [1933/34] S. 398–406), in der Studie: »Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 3–4 (1941/42) S. 3–32 (Nachdruck in *Laographia* 25, 1967, S. 116–144), bes. S. 12–16 (S. 125–127 im leichter zugänglichen Nachdruck), in der kritischen Ausgabe *Γεωργίου Χορμυσιου, Η Κοσμογέννησις*, Athen 1975, S. 15–17, sowie in der Studie von 1981 (siehe oben).
- 16 St. Lampakis, *Οι Καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982, S. 193–214 (mit weiterer Literatur).
- 17 *Παλαιά και Νέα Διαθήκη, ανώνυμο κρητικό ποίημα (τέλη 15ου – αρχές 16ου αι.)*. Κριτική έκδοση †Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη, επιμέλεια Στέφανος Κακλαμάνης – Γιάννης Κ. Μαυροματάς, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 2004 (Graecolatinitas Nostra, fonti 6), S. μζ' +231. Die Ausgabe besteht aus einer Studie von Panagiotakis (»Η Παλαιά και Νέα Διαθήκη ποιήμα προγενέστερο του 17ου αιώνα«, »Αρχές της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας«. *Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου »Neograeca Medii Aevi«*, vol. II, Venezia

wahrscheinlich aus dem niedrigen katholischen Klerus¹⁸, wurde bisher gegen Ende des 16. Jahrhunderts oder ins frühe 17. Jh. datiert¹⁹, enthält aber nach Panagiotakis eine ältere Sprachschicht, die für eine frühere Datierung einer Erstfassung um 1500 spricht²⁰. Damit erhält die von Lampakis ausgesprochene Ansicht, daß die »Πίμα θρηνητική« des Pikatoros Abhängigkeiten von diesem Gedicht aufweist und nicht umgekehrt, eine weitere Stütze²¹. Doch ist das letzte Wort zu diesen Thesen noch nicht gesprochen.

Das z. T. dialogische Erzählgedicht besteht aus zwei Teilen: der Katabasis (*descensus ad inferos*), wo Charos den »Menschen« auf seiner Unterweltsreise geleitet (erzählende Person ist der »Anthropos«)²², und den Monolog des Charos, in dem er Teile des Alten und Neuen Testaments nacherzählt²³. In dem religiösen Gedicht sind bisher Passagen der Heiligen Schrift lokalisiert worden, Anklänge an den »Απόκοπος« von Bergadis (Erstdruck 1509), an die »Πίμα θρηνητική« des Pikatoros (Ende 15. Jh.), aber im Teil des Alten Testaments vor allem an die »Κοσμογέννησις« von Georgios Choumnos²⁴, auch Spuren der »Divina Commedia« von Dante, die nach St. Lampakis aber beschränkt sind²⁵. Weiters darf als erwiesen gelten, daß der unbekanntene Dichter die religiösen volkstümlichen Lesestoffe seiner Zeit kannte (»Αποκάλυψις της Θεοτόκου« usw.)²⁶. Neuere Detailforschung kann jedoch noch andere Einflüsse nachweisen: die volkstümlichen byzantinischen und kretischen Mari-

1993, S. 242–277), die eigentliche Textedition (S. 1–156) mit *apparatus criticus* und einem systematischen Glossar (S. 157–231).

18 Diese Ansicht vertrat schon Megas, und ist auch von Lampakis wiederholt worden.

19 Z. B. M. I. Manousakas, *Η κρητική λογοτεχνία κατά την εποχή της Βενετοκρατίας*, Thessaloniki 1965, S. 15 f.

20 Zur Validität dieser Argumentation nun W. Puchner, »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 2008.

21 Das Argument von Lampakis war qualitativer Natur: vorliegendes Gedicht weist eine bessere Organisation der Strukturen auf als das von Pikatoros. Vgl. auch B. Knös, »Quelques remarques sur deux dialogues par alphabet entre l'homme et Charon du XVIe siècle«, *L'Hellénisme Contemporain* 10 (1956) S. 223–229, bes. S. 223 (vgl. auch *L'histoire de la littérature néogrecque. La période jusqu'en 1821*, Uppsala 1962, S. 210).

22 Neben den angeführten Studien von Megas und Lampakis vgl. auch S. Alexiou, *Κρητική Λογοτεχνία. Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Bd. 10, Athen 1974, S. 384–400, bes. S. 398 f.

23 Vgl. auch Lampakis, *op. cit.*, S. 195 ff.

24 Mit der einschlägigen Literatur Lampakis, *op. cit.*, S. 195 ff.

25 Dies bezieht sich vor allem auf die übersetzten Zitat-Verse »Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate ...« am Höllentor, die zuerst G. Th. Zoras, »Παλαιότερα επιδράσεις του Δάντου επί την νεοελληνικήν λογοτεχνίαν (στοιχεία δι' ευρυτέρων έρευναν)«, *Νέα Εστία* 71 (1962) S. 724–726 (auch *Parnassos* 19, 1977, S. 143–148) aufgespürt hatte. Diese Ansicht ist auch von E. Kriaras, »Ιταλικές επιδράσεις σε παλιότερα ελληνικά κείμενα«, *Εποχές* 1 (1963) Heft 4, S. 9–22, bes. S. 20 Anm. 29 und F. M. Pontani, *Fortuna neogreca di Dante*, Roma 1966, S. 26 Anm. 83 wiederholt worden. Lampakis weist darauf hin, daß es außer den überall bekannten Zitat-Versen keine weiteren konkreten Anklänge gäbe (*op. cit.*, S. 203). Nachdem der Dante-Vers zu dieser Zeit in aller Munde war, schließt er daraus, daß der unbekanntene kretische Dichter ihn auch aus der Erinnerung hätte abrufen können (*op. cit.*, S. 204 f.).

26 In derselben Handschrift ist eine Version der »Apokalypse der Gottesmutter« erhalten (vgl. R. M. Dawkins, »Κρητική Αποκάλυψις της Παναγίας«, *Kretika Chronika* 2 [1948] S. 487–500).

enklagen²⁷, die religiösen Lieder um den wiederauferstandenen Lazarus²⁸, die Lieder auf Charos und die Unterwelt²⁹, aber auch Literaturwerke wie die Tragödie »Erophile« von Georgios Chortatsis³⁰. Aus dem italienischen Sprachraum muß ihm die »Legenda aurea« bekannt gewesen sein³¹, eine Fassung der vielgelesenen Historienbibeln (*fioretti di bibbia*), wie jene, die Ioannikios Kartanos 1536 ins Griechische übersetzt hat³², sowie möglicherweise religiöse Gedichtsammlungen der fahrende »cantari«, italienischer Bänkelsänger und Reimeschmiede, die unter anderem auch religiöse Stoffe zum Vortrag brachten³³. Zu diesen überaus komplexen Einflußverhältnissen zwischen Ost und West noch in Folge.

Zuvor noch eine summarische Inhaltsangabe des in kretischem Dialekt verfaßten umfangreichen religiösen Erzählgedichts, neben dem barocken Versroman des »Erotokritos« das umfangreichste Literaturprodukt der venezianischen Großinsel überhaupt und nach der Ausgabe der Gedichte von Dellaporta³⁴ der letzte noch ausständige umfangreiche Text der kretischen Literaturblüte gegen Ende der Venezianerherrschaft³⁵. Den ersten Teil des Gedichtes bildet die Hadesfahrt des Anthropos (V. 1–983), wobei ihn der Herr des Totenreiches, Charos³⁶, in die einzelnen Abteilungen der Höllenstrafen führt. Die Sünden-

27 B. Bouvier, *Le mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976, M. Alexiou, »The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-song«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) S. 111–140.

28 W. Puchner, »Das griechische Lazaruslied. Vom religiösen Erzählgedicht zum gesungenen Gabenbittlied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchen-Reihe 10) S. 125–168.

29 I. Sp. Anagnostopoulos, *Ο Θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση (Εσχολογία της δημοτικής ποίησης)*, Athen 1984.

30 W. Puchner, »Ματαιότητα και θρήνος. Ομοιότητες μεταξύ της Ερωφίλης και του ποιήματος Παλαιά και Νέα Διαθήκη«, *Σταθμίσεις και ζυγίσματα*, Athen 2006, S. 45–69.

31 Wahrscheinlich in einer italienischen Fassung. Dazu noch in der Folge.

32 Ιωαννίκιος Καρτάνος, *Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη [Βενετία 1536]*, Φιλολογική επιμέλεια Ελένη Κακουλίδη-Πάνου, Γλωσσικό επίμετρο Ελένη Καραντζόλα. Thessaloniki, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας 2000.

33 S. Leissing-Giorgetti, »Cantari«, *Lexikon des Mittelalters* 2 (2003), Sp. 1446 ff. (mit weiterer Literatur).

34 M. I. Manousakas, *Λεονόδοτος Ντελλαπόρτα (1403/1411). Έκδοση κριτική, εισαγωγή, σχόλια και ευρετήρια*, Athen 1995.

35 Vergleichende Bemerkungen finden sich nur in der Ausgabe der Passionsklage von Marinos Falieros durch Wim Bakker und Arnold van Gemert (*Θρήνος εις τα Πάθη και την Σταύρωση του Κυρίου και Θεού και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού, ποιηθείς παρά του ευγενεστάτου άρχοντος κηρού Μαρίνου του Φαλιέρου. Κριτική έκδοση Wim F. Bakker – Arnold van Gemert*, Heraklion 2002, S. 49, 55, 75 und pass.).

36 Zum byzantinischen und neugriechischen Charos vgl. in Auswahl: D. C. Hesseling, *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden 1879, ders., »Charos rediens«, *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1930) S. 186–191, ders., »Le Charon byzantin«, *Neophilologus* 16 (1931) S. 131–135, G. Moravcsik, »Il Carone bizantino«, *Studi Bizantini e Neoellenici* 3 (1931) S. 47–68, H. Terpening, *Charon and Crossing. Ancient, Medieval and Renaissance Transformations of a Myth*, Lewisburg 1985, S. 255–284, M. Alexiou, »Modern Greek Folklore and its Relation to the Past: the Evolution of Charos in Greek Tradition«, Sp. Vryonis (ed.), *The »Past« in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978 (Byzantina kai Metabyzantina, 1) S. 211–216, O. Waser, *Charon, Charun, Charos. Mythologisch-archäologische Monographie*, Berlin 1898, P. Kyriazopoulou, *La personnage de Charon de la Grèce ancienne à la Grèce moderne*, Paris 1950, K. Dieterich, *Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1909, S. 137 ff. usw.

qualen der Gepeinigten bilden eine originelle Kombination und gleichen im Detail weder westlichen noch östlichen Quellen. Die armen Seelen wenden sich an den Besucher aus der Oberwelt und tragen ihm Botschaften auf: darunter ist besonders bemerkenswert die Schöne Helena aus dem Altertum, die als Exempel der *vanitas* ihre Botschaft an die eitlen Frauen der Oberwelt richtet (ihr Sprechpart umfaßt insgesamt 202 Verse, V. 424–429 und 446–641). Während dieser Hadesfahrt ist das Gedicht fast durchgehend dialogisch gehalten. Es folgt der zweite Teil, nach der Rückkehr auf die Oberwelt, wo Charos dem Menschen die Heilsgeschichte seit dem Sündenfall nacherzählt, nur zweimal unterbrochen von Einwürfen und Fragen des Zuhörenden (V. 984–4681). Auf eine weitere Frage des Menschen (V. 4682–4693) gibt Charos noch einen Bericht vom Jüngsten Gericht (4694–5047), entfernt sich dann und der Mensch schließt mit einer Fürbitte an Christus und die Muttergottes als *mediatrix gratiarum* an (5048–5329)³⁷.

Der theologische Rahmen des ursprünglich aus zwei Teilen bestehenden Gedichts, – die Charos-Erzählung der Heilsgeschichte dürfte anfänglich, wie aus textimmanenten Anzeichen zu schließen ist, eine eigene Nacherzählung des Bibelberichts in Form der volkstümlichen »Historienbibeln« gebildet haben, an die der Rahmen-Dialog Charos-Anthropos angelagert wurde –, besteht in einer typologischen Gegenüberstellung Eva – Maria: so wie die Mutter der Menschen durch die Erzsünde das Paradies verspielt hat und den Tod über die Menschheit brachte, auf dieselbe Weise gewinnt die geistige Mutter der Menschheit, die Muttergottes, durch ihre Fürbitte (*deesis*) bei Gott dem Menschen das Paradies zurück und befreit ihn vom Tod und dem Totenreich, in dem die armen Seelen schmachten. Dieses Totenreich besteht, in Kontamination östlicher und westlicher Traditionen, orthodoxer und katholischer Theologie, aus drei Bereichen: dem Fegefeuer, dem *limbus* und der eigentlichen Hölle, erreichbar über die dünne Fadenbrücke³⁸.

Die monologische Erzählung des Zweiten Teils gliedert sich in die Erzählung des Alten Testaments (V. 984–1529) vom Sündenfall bis zur Arche Noah, die Erzählung des Neuen Testaments (1530–4681) von der wunderbaren Geburt Marias bis zu ihrer Entschlafung, wobei eine Fülle von apokryphen Geschichten und Legenden eingearbeitet ist, sowie die Erzählung vom Jüngsten Gericht (4694–5031). Die Komplexität und Vielfalt der Erzählung läßt sich nur durch eine Aufzählung der thematischen Einheiten illustrieren: nach dem Sündenfall folgt die Versuchung des Urelternpaares durch Satan (Adam verschreibt seine Kinder dem Satan, damit er auf die Nacht den Tag folgen lasse), der Brudermord, Seths Gang zum Paradies um das »Öl des Erbarmens«, der Tod Adams, die Kreuzholzlegende, die Arche Noah und die Verfluchung des Raben. Dann verläßt die Verserzählung das Alte Testament und springt unvermittelt auf das Neue über: Joachim und Anna und die wunderbare Geburt der Maria, die apokryphe Geschichte um die Jugendzeit der Gottesmutter, die Darbringung im Tempel (interessanterweise nicht im 3. sondern im 7.

37 Panagiotakis, *op. cit.*, S. xxx' ff.

38 *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973 (Dissertationen der Universität Wien 104).

Lebensjahr), die Auswahl des alten Joseph als Gatten, Mariä Empfängnis und die Eifersucht des bejahrten Joseph, die Wahrheitsprüfung durch das Wasser, die Christgeburt, die Keuschheitsprüfung Marias durch die Amme Salome, Wunderzeichen in Rom, die drei heiligen Könige (mit sagenhaften Erweiterungen), der bethlehemitische Kindermord, die Flucht nach Ägypten und die Jugendzeit Jesu (Beleben der Tonschwalben), Rückkehr nach Jerusalem, die Wunderhandlungen Christi, die ersten Apostel, die apokryphe Judas-Vita, die Auferweckung des Lazarus, das Gastmahl im Haus Simons (mit bemerkenswerten Abweichungen), Kreuzholz und Adamsmystik, der Einzug nach Jerusalem (hier ein unbedeutendes Dorf), Passionsankündigung an Maria, Judasverrat, Letztes Abendmahl, Fußwaschung, Gebet am Ölberg, Gefangennahme, Petrusreue, Christus vor Pilatus und Herodes, Judasende, Kreuzigung, Überwindung der Höllenpforten und Befreiung der Menschheit vom Tod, Kreuzabnahme, Threnos, Grablegung, Auferstehungsbotschaft, *noli me tangere*, Christi Erscheinung vor den Aposteln und der ungläubige Thomas, Christi Himmelfahrt, Mariae Entschlafung und Himmelfahrt. Vor allem in den Passionspassagen nähert sich das Gedicht einem *planctus Mariae*, der Erzähler wendet sich direkt an den Leser/Zuhörer und fordert ihn zur *compassio* auf, ebenso wie er sich direkt an Maria wendet, so als ob er aktiven Anteil an dem Passiongeschehnis hätte. Doch solche narrativen Techniken müssen einer Detailanalyse vorbehalten bleiben³⁹. Bemerkenswert ist auch der antisemitische Grundton, der durchaus den westlichen Passionsspielen entspricht.

Die Komplexität der Quellenfrage dieses faszinierenden Textes kann an einem Motivbeispiel gut erhellt werden, der Nacherzählung der apokryphen mittelalterlichen Judaslegende (V. 2496–2575)⁴⁰, die dem Verräter Christi noch die antiken Ödipustaten aufhalst (zur Verbreitung in der mittelalterlichen Welt vgl. Kap. 15 des vorliegenden Bandes). Die 80 Verse dieser Erzählung hat schon G. A. Megas ediert⁴¹. Ihr Inhalt ist in deutscher Paraphrasierung folgender:

Der gesetzlose Judas, der Verräter Jesu, der sich immer im Übel befand, am Anfang und am Ende, sein Vater hörte auf den Namen Rubem, seine Mutter Kiburea, und beide wohnten in diesem Land. Da die Mutter des Judas schwanger geworden war (V. 2500), hatte sie ein Gesicht, daß sie eine Fackel gebären würde mit langem Feuerkleid. Und das Kleid faßte Feuer, das Haus wurde von den Flammen erfaßt, und dieses Traumgesicht erzählte sie dem Rubem, ihrem Mann. Da sprach der Rubem, dieses Gesicht, meine Kiburea, das du sahst, das ist ein Dämon, daß du es weißt, meine Alte (V. 2505). Dieser Junge, den du trägst, sobald er geboren wird, den sollst du nicht großziehen, sondern umbringen, denn durch die

39 Vgl. nun W. Puchner, »Γαλαϊά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο ποιητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venezia, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 2008.

40 Dazu W. Puchner, »Byzantinische und westliche Einflüsse auf die religiöse Dichtung Kretas zur Zeit der Venetianischen Herrschaft. Das Beispiel der apokryphen Judasvita in dem Gedicht *Altes und Neues Testament*«, *Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου »Neograeca Medii Aevi*«, »Αρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας«, Venezia 1993, Bd. II, S. 278–312.

41 *Laographia* 25 (1967) S. 125–127.

sen wird, so wie ich sehe, unser Haus vernichtet werden. Da kam sie in die Tage und Judas kam zur Welt. Sobald er geboren war, teerten sie einen Sarg, legten den Jungen hinein und warfen diesen in den Wassergraben (V. 2510). Es gab Sturm und Gewitter, großen Donner und Getöse, und der Sarg wurde an ein Land geschwemmt, Skara mit Namen. In einem Garten kam er an, Leute haben ihn gefunden und zu ihrem Herrn gebracht (V. 2515). Der hat die Nägel herausgezogen und den Sarg geöffnet, und hat darin das Knäblein gefunden. Er ließ seine Frau rufen, damit sie es sähe, denn er war mit ihr kinderlos geblieben. Sie nahmen sich ein Herz, sagten es ihrem Rat (V. 2520), daß sie es aufziehen würden, als sei es ihr eigenes Kind. Sie schickten sich in die Dinge und nahmen ihn auf und als ihr eigenes Kind zogen sie ihn groß. Da war Judas in Gold und Silber gekleidet, in Seide und Damast gewickelt (V. 2525). Da gebar die Königin einen Jungen, ihren bluteigenen Knaben. Sobald er geboren war, war sie ihm herzlich zugetan, und zusammen mit Judas zog sie ihn auf. Der gesetzlose Judas war eifersüchtig auf das Kind (V. 2530), er schlug und tötete es und floh aus dem Lande. Er kam in seine Heimat, ohne daß er es wußte, konnte kein Handwerk noch irgendeine mühevollen Arbeit. Der Dieb war ansehnlich, zeigte sich tüchtig, war schön im Gesicht und herzlich im Wesen (V. 2535). Und da Pilatus den Jüngling sah, läßt er ihn kommen, um ihn in seine Dienste zu nehmen. Er nimmt ihn also und behält ihn Jahre, der Dieb hat immer die Nachbarn belästigt. Es hatte sein Vater einen Apfelbaum in seinem Hof (2540), und die Äpfel waren rot, und Judas, sein Kind, ging in den Hof, kletterte auf den Baum, schüttelte alle Äpfel auf die Erde und stieg herab. Da kam sein Vater und frug ihn, was er da tue (V. 2545). Der gesetzlose Judas war nicht faul, nimmt einen Stein und schlägt ihn und wirft ihn zu Boden. Im Zorn hat Judas seinen Vater getötet und seine Mutter zur Frau genommen, der verfluchte, die Kiburea, die ihn geboren hat (V. 2550), und machte mit ihr zwei Kinder in den darauf folgenden Jahren. Sobald die Kinder geboren waren, begann sie zu weinen, die Frau und Mutter des Judas, und spricht zu ihm: Die beiden Kinder gleichen einem, den ich geboren habe, ins Meer geworfen in einem geteernten Sarg (2555), in diesem Sarg ist er nach Skara gekommen, wo man ihn gefunden hat. Und Judas hört die Geschichte und das, was er erlitten. Und seiner Mutter erzählt, daß er jener Sohn sei und nun ihr Mann geworden sei. Und da es herausgekommen, daß Judas, der Räuber (V. 2560), seine Mutter geheiratet hatte, seinen Vater getötet, mit seiner Mutter zwei Kinder gezeugt, da tötete er die Kinder, die ihm wie Brüder waren, Wut erfaßte ihn und Verzweiflung über seine Taten und er ging hin zu einem Abgrund, um sich hinabzustürzen (V. 2565). Christus hatte Mitleid mit ihm, und der Herr entschloß sich, ihn mit sich zu nehmen. Er sagt zu ihm: Judas, kehre um vom Weg den du gehst, stürze dich nicht hinab, sondern stirb von alleine. Bereue deine Schandtät, kehre dich zu mir (V. 2570), und wenn du keine Übel mehr anrichtest, will ich dir verzeihen. Der elende Judas, da er dies hörte, schickte sich darein, auch wenn er von der Rede Jesu überrascht war. Jesus nahm ihn da in die Apostelschar auf, fand Petrus und Andreas und versammelte sie alle (V. 2575).

Schon Megas hat darauf hingewiesen, daß diese Geschichte in manchen Details mit der berühmten »Legenda aurea« des Genueser Mönchsbischofs Jacobus de Voragine überein-

stimmt, der gegen Ende des 13. Jh.s die religiösen Überlieferungen seiner Zeit in einem Band zusammenstellte, welcher ungeheure Verbreitung in ganz Europa gefunden hat⁴² und in fast alle Sprachen übersetzt worden ist. Die apokryphe Judasvita findet sich im Kapitel über den Apostel Mathias und hat in deutscher Übersetzung folgenden Wortlaut:

Man liest in einer apokryphen Historie, daß ein Mann war zu Jerusalem, der hieß Ruben, und hieß auch Simon; und war vom Stamme Dan; Hieronymus aber schreibt, er sei vom Stamme Ysaschar gewesen. Dieser Ruben hatte ein Weib, die hieß Cyborea. Es geschah eines Nachts, da sie einander hatten erkannt, daß dem Weibe träumte ein schwerer Traum; und da sie erwachte, hub sie bitterlich an zu weinen, und sagte ihrem Mann den Traum und sprach »Mir träumte, ich sollte ein Kind gebären, das wäre so böse, daß all unser Volk davon verderbet würde«. Da sprach Ruben »Du sagst ein übel Ding, das sollst du nimmer sagen. Dich hat vielleicht ein böser Geist betrogen«. Sie antwortete »Ist es, daß ich empfangen habe und einen Knaben gebäre, so wirst du inne werden, daß der böse Geist mich nicht betrogen hat, sondern daß es die sichere Wahrheit ist gewesen«. Da nun die Zeit kam, gebar sie einen Sohn; da erschranken sie beide über die Maßen, und betrachteten, was sie mit dem Kinde wollten tun; denn sie wollten ihr eigen Blut nicht töten, und wollten auch den Verderber ihres Geschlechts nicht aufziehen. Darum legten sie das Kind in ein Körblein von Binsen gemacht und taten es auf das Meer. Da warfen es die Fluten an eine Insel, die hieß Scarioth. Von der Insel empfing Judas hernach den Namen Scariothes. Nun traf es sich, daß die Königin des Landes an dem Gestade lustwandelte; die sah das Körblein auf den Fluten hertreiben, und hieß es auffahren und öffnen. Darinnen sah sie ein schön lebendig Kindlein. Da erseufzte sie gar sehr und sprach »Wollte Gott, daß ich auch ein solch Kind möchte haben, daß mein Reich nach meinem Tode nicht ohne Erben sei«. Also nahm sie das Kind und ließ es heimlich aufziehen; und erzeugte sich, als ob sie schwanger wäre. Zujüngst ging ein Wort durch das Königreich, wie die Königin einen Sohn hätte geboren; des freute sich der König und alles Volk. Das Kind ward köstlich erzogen, wie es königlichem Adel geziemt. Nicht lange darnach aber empfing die Königin wirklich und gebar einen Sohn. Da nun die Kinder größer wurden, spielten sie unterweilen mit einander; da betrübte Judas des Königs Kind oft mit Worten und Werken, und brachte es oft zum Weinen. Das verdroß die Königin, denn sie wußte wohl, daß Judas nicht von ihrem Geschlecht war, und schlug ihn oftmals sehr; aber Judas stund nicht von seiner Bosheit ab. Zuletzt ward es offenbar, daß Judas ein Findling war, und nicht der Königin rechter Sohn. Als Judas das vernahm, schämte er sich gar sehr, und ging hin und tötete heimlich seinen vermeintlichen Bruder, des Königs Kind. Darnach gedachte er »Greift man mich, so schlägt man mir das Haupt ab«. Also hub er sich auf und floh davon und fuhr verstohlen gen Jerusalem, mit denen, die des Königs Zins dahin sollten bringen, und fügte sich an des Pilatus Hof, der daselbst Landpfleger war. Und da jeglich Ding begehrt seinesgleichen, fand Pilatus bald, daß Judas zu seinen Sitten sich schicke; er gewann ihn lieb vor allen seinen Knechten und machte ihn zu sei-

42 Vgl. etwa P. Dinzelbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, S. 12 ff., 47 ff. Vgl. Kap. 15 des vorliegenden Bandes.

nem obersten Hofmeister, nach des Wink und Willen alles mußte geschehen. Nun stund Pilatus eines Tages in seinem Palast und sah in einen schönen Baumgarten, darin stunden gar schöne Äpfel. Derselben Äpfel gelüstete ihn also sehr, daß ihn dünkte, würden ihm die Äpfel nicht, so möchte er nicht länger leben. Der Baumgarten aber war Ruben, Judas Vater, zu eigen; doch kannte Judas seinen Vater nicht, und Ruben wußte nichts von seinem Sohn; denn er meinte, er wäre auf dem Meer ertrunken; Judas aber wußte nicht, wer sein Vater wäre, noch von welchem Lande er geboren sei. Also rief Pilatus den Judas zu sich und sprach »Ich hab zumal groß Verlangen nach den Äpfeln in dem Baumgarten, und muß ich ihrer mangeln, das ist mein Tod«. Alsbald sprang Judas in den Garten und brach die Äpfel. Unter dem kam Ruben dahergegangen, und sah, wie Judas seine Äpfel brach. Also gerieten sie an einander und kamen bald von Worten zu Schlägen; zuletzt traf Judas den Ruben mit einem Steine ins Genick, daß er tot vor ihm lag. Darnach nahm er die Äpfel und brachte sie Pilato und sagte ihm, wie es ihm wäre ergangen. Als es Nacht war, fand man den Ruben in seinem Garten tot, und gedachte, er wäre eines jähen Todes gestorben. Da gab Pilatus dem Judas alles Gut, das dem Ruben war gewesen, und gab ihm auch Cyborea zum Weibe. Eines Tages erseufzte Cyborea gar tief, und Judas ihr Mann fragte sie, was ihr gebreche. Da sprach sie »Ich bin die unseligste unter allen Frauen; ich trug ein Kind unter meinem Herzen, das legte man auf das Meer; meinen Mann hab ich unversehens tot funden; zu allem diesem Leid hat mir Pilatus einen neuen Schmerz gefügt, und hat mich in meiner Trauer verheiratet, und mich über meinen Willen dir zum Weibe gegeben«. Und erzählte ihm alles, was ihr mit dem Kinde war geschehen; da legte ihr Judas auch den Lauf seines Lebesn aus: also ward offenbar, daß Judas seinen Vater hatte getötet, und seine Mutter hatte zum Weibe genommen. Da kam eine große Reue in sein Herz; und er kehrte sich zu unserm Herrn Jesu Christo auf der Cyborea Rat und begehrte Vergebung für seine Sünde⁴³.

So weit die westliche Überlieferung. Das *tertium comparationis* bildet die griechische synaxarische Tradition, von der bisher folgende Versionen bekannt geworden sind: Istrin hat 1898 die apokryphe Judasvita aus dem Cod. 132 des Athos-Klosters Dionysiou (17. Jh.) herausgegeben, »Περὶ τοῦ παρανόμου Ἰούδα«, sowie ein volkstümliches Druckheftchen, Athen 1889, mit dem Titel »βίος καὶ κακουργήματα τοῦ παρανόμου Ἰούδα«⁴⁴, während Spyridon Lampros in seinem Katalog der Handschriften vom Heiligen Berg Athos 1895 zwei weitere Versionen der Judas-Legende anführt (*Cod. Dionysiou* 260 und eine weitere Handschrift

43 Die deutsche Übersetzung des lateinischen Textes in R. Benz, *Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine aus dem Lateinischen übersetzt*, 8. Aufl., Heidelberg 1975, S. 214–216. Der Autor macht sich auch noch in der Folge Gedanken über die Glaubwürdigkeit der Geschichte: »Bis hierher ist das vorgeschriebene genommen aus der apokryphen Geschichte; und was davon zu halten sei, steht bei des Lesers Urteil; ob es gleich scheinen will, als sei es eher zu verwerfen denn zu glauben ...« (*op. cit.* S. 216).

44 V. Istrin, »Die griechische Version der Judas-Legende«, *Archiv für Slavische Philologie* 20 (1898) S. 605–619.

aus dem 16./17. Jahrhundert)⁴⁵. Diese Versionen waren sowohl Nikolaos Politis 1909⁴⁶ als auch P. F. Baum 1916 bekannt⁴⁷. Megas veröffentlicht noch einen Passus aus dem *Cod.* 496 des Athos-Klosters Iviron sowie aus einer Handschrift des Erzbistums Zypern⁴⁸, deren Texte fast identisch sind⁴⁹. 1982 wurde in Athen, ohne besondere Beachtung zu finden, eine Handschrift mit farbigen Abbildungen des gesamten Textes veröffentlicht, die eine volkstümlichere Version bringt⁵⁰, die allerdings auch, mit Ausnahme von manchen Abweichungen in der Formulierung, der griechischen synaxarischen Tradition folgt⁵¹; der Herausgeber erachtet das Thema für völlig unbekannt⁵² (die Handschrift wurde 1960 in einem Münchner Antiquariat gekauft und ist ins Jahr 1761 datiert)⁵³. Von der Athos-Handschrift des 17. Jh.s und dem volkstümlichen Druckheftchen vom Ende des 19. Jh.s hatte schon Istrin auf die Existenz einer eigenen byzantinischen synaxarischen Überlieferung geschlossen⁵⁴, die Megas später für gegeben hält⁵⁵. Die Textzeugnisse entstammen allerdings durchwegs der nachbyzantinischen Periode; sie dürften sich leicht noch vermehren lassen (Megas gibt noch Informationen über eine Druckausgabe der apokryphen Judasvita in einem *Triodion* und *Pentekostarion*, Wien 1797)⁵⁶. So hat kürzlich Theocharis Detorakis einen völlig identischen Text im *Cod.* 130 (58 Νοτ. 374) der Patriarchatsbibliothek von Alexandria aus dem 16. Jh. entdeckt⁵⁷. Die Handschrift besteht aus Predigten des »Μάρκου του της Κρήτης Διδασκτού«, Prediger in der Kirche »της Κυρίας των Αγγέλων« in Heraklion⁵⁸, der wahrscheinlich mit einem gewissen Markos Pavlopoulos identisch sein dürfte, der in Dokumenten zu Beginn des

45 Sp. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mt. Athos*, Cambridge 1895, Bd. 1, S. 387 (Nr. 3794), Bd. 2, S. 157 (Nr. 4616).

46 *Laographia* 1 (1909) S. 107.

47 P. F. Baum, »The medieval lives of Judas Iscariot«, *Publications of the Modern Language Association of America* 3 (N. S. 24) (1916) S. 481 ff.

48 Ch. Papaioannou, »Κατάλογος των χειρογράφων της Βιβλιοθήκης της Αρχιεπισκοπής Κύπρου«, *Επετηρίς του Συλλόγου Παρηγοσού* IX (1906) S. 95, *Cod. Nr.* 15 γ'. Der Passus ist auch in der Zeitschrift *Απόστολος Βαρνάβας* VII (Nicosia 1935) S. 47–55 veröffentlicht.

49 Vgl. *Laographia* 25 (1967) S. 141–144.

50 Takis Antoniou, *Ιούδας ο γιος του Ροβέλ. Μια άγνωστη ιστορία της ζωής του Ιουδα σε μεταβυζαντινό κώδικα*, Athen 1982.

51 Antoniou, *op. cit.*, S. 17–25. Vgl. auch W. 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) S. 91 ff.

52 Antoniou, *op. cit.*, S. 77 ff.

53 Antoniou, *op. cit.*, S. 12.

54 »Auf jeden Fall können wir jetzt behaupten, daß die Judas-Legende auch in Byzanz existiert habe« (Istrin, *op. cit.*, S. 613).

55 *Laographia* 25, 1967, S. 127 ff.

56 *Op. cit.*, S. 123 ff.

57 Vgl. auch Puchner, *Studien zum Kulturkontext, op. cit.*, S. 264 Anm. 1344.

58 Vgl. Moschonas, *Πατριαρχείου Αλεξανδρείας. Κατάλογοι της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης*, Bd. I. *Χειρόγραφα*, Alexandria 1945, S. 116 ff.

15. Jh.s angeführt wird⁵⁹. Der palaiographische Charakter der Handschrift verweist ebenfalls auf das 15. Jh.⁶⁰. Der Text dieses »Βίου και της πολιτείας του Ιούδα του προδότηου« führt uns nun schon sehr nahe an die byzantinische Periode heran, denn die Predigtsammlung stützt sich naturgemäß auf vorher schon existierende theologische Themen.

Allerdings bietet die Entwicklung der Ödipassage in der griechischen Tradition des ersten Jahrtausends selbst einige Anhaltspunkte für die Entwicklung des Stoffes zur mittelalterlichen Judaslegende hin⁶¹. In der »Chronographia« von Malalas (6. Jh.) ist die Sphinx zu einer Räuberin geworden, einem häßlichen verwitweten Mannsweib, das auf einem Engpaß vor Theben den Passanten auflauert, sie ausraubt und tötet. Ödipus sammelt Leute, gesellt sich zu ihrer Schar, und sie rauben zusammen, bis er sie eines Tages allein antrifft und mit seiner Lanze tötet. Den Leichnam und die Beute bringt er nach Theben, wo ihn das Volk als Helden verehrt und zum König ausrufen will. Laios schickt allerdings ein Heer gegen ihn, und in dem ausbrechenden Bürgerkrieg wird der alte König von einem Pfeil tödlich getroffen. Jokaste, um nicht des Königreiches verlustig zu gehen, ruft Ödipus zum König aus und heiratet ihn. Sie zeugen zwei Söhne und zwei Töchter; 19 Jahre herrscht er über Theben, bis die Wahrheit ans Licht kommt; mit Nägeln sticht er sich die Augen aus und stirbt⁶². Als Quelle des Ödipus-Passus wird der antike Mythograph Palaiphatos angegeben⁶³.

In einem etwa gleichzeitigen volkstümlicheren Text, der »Hetera Archaialogia« der »Excerpta Salmasiana«, die dem Johannes von Antiochia zugeschrieben werden⁶⁴ und in denen sich der entsprechende Passus in enger Abhängigkeit zur besagten Malalas-Stelle befindet⁶⁵, wenn auch viele Details gekürzt erscheinen, trifft man auf zwei wesentliche

59 M. I. Manoussakas, *Δελτίον της Ελληνικής Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας* 15 (1961) S. 166–170, 179–181.

60 Moschonas, *op. cit.*, S. 116 ff. Der Titel der Judasvita (fol. 21IV–214^r) ist von späterer Hand hinzugefügt (fol. 210v).

61 Es ist das Verdienst einer maschinschriftlichen Wiener Dissertation, zum erstenmal auf diesen Zusammenhang hingewiesen zu haben. Vgl. W. Schreiner, *Oedipusstoff und Oedipusmotive in der deutschen Literatur*, Diss. Wien 1964, S. 46 f. und *pass.*

62 Ausgabe Bonn 1831, 49–52 (*logos deuterus*).

63 »Über Unglaubliches« 4 (N. Festa [ed.], *Mythographi Graeci*, Leipzig 1902, III, 2). Dazu jetzt E. Jeffreys, »7. Malalas' sources«, in: E. Jeffreys et al. (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, S. 167–216, bes. S. 188: »The Palaiphatos recorded by the Souda – assuming that later writers masquerading under this name have not been jumbled together – wrote a variety of works on historical and mythological themes. These included five books Περί απίστεων (On the Unbelievable) that survived now only in a volume abridgement. Of the euhemerising interpretations of details of Hellenic myth that this contains, only one (on Oidipous) has any connection with the points attributed by Malalas. Malalas would seem to be aware, almost certainly indirectly, of Palaiphatos whose work covered what would now be viewed as both mythology and history«.

64 Zu der komplexen Frage der Echtheit nun Pan. Sotiroudis, *Untersuchungen zum Geschichtswerk des Johannes von Antiochia*, Thessaloniki 1989.

65 E. Patzig, »Die Abhängigkeit des Johannes Antiochenus von Johannes Malalas«, *Byzantinische Zeitschrift* 10 (1901) S. 40–53. Vgl. auch H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Bde., München 1978, Bd. 1, S. 326 ff.

Abweichungen: 1. durch eine Satzumstellung erscheint Ödipus als Räuber bereits bevor er sich zur Sphinx gesellt (bei Malalas war dies nur ein listiger Schachzug, um ihrer habhaft zu werden), und 2. Laios wird in der Schlacht durch einen Stein am Kopf tödlich verwundet⁶⁶. Diese Kurzerzählung des byzantinischen Ödipusschicksals wiederholt fast wörtlich das vielbenützte Lexikon von Suda (10. Jh.)⁶⁷, während in der »Synopsis« von Kedrenos (11./Anfang 12. Jh.) eine offiziösere, etwas detailliertere Version gebracht wird: Laios hat mit dem Heer die Sphinx schon vergeblich belagert, Ödipus wird nur als List Räuber; die beiden angeführten Abweichungen fehlen, Laios wird im Bürgerkrieg tödlich verletzt (ohne Angabe des Steines)⁶⁸.

In den volkstümlicheren Kurzvarianten, die im Lexikon von Suda ihren Niederschlag finden, sind demnach zwei zusätzliche Motive festgehalten, die den »byzantinischen Ödipus« der apokryphen griechischen Judasvita annähern: die »Ruchlosigkeit« seiner Vorgeschichte (Räuber) und die Tötungsart des Vaters durch den Stein. Das Ödipusorakel, das schon Origenes mit der Schicksalsprophezeiung für Judas in einem typologischen Vergleich zusammengestellt hat⁶⁹, ist überhaupt nicht erwähnt. Auch was die Gründe anbetrifft, warum Jokaste bzw. die Judasmutter (Cyborea) den ihnen unbekanntem Mann zum Gatten nehmen, besteht eine bemerkenswerte Übereinstimmung: die Königin von Theben tut es, um nicht das Reich zu verlieren (Pseudo-Johannes, Lexikon von Suda), die Judasmutter läßt sich überzeugen, ihn zum Mann zu nehmen, um nicht ihr Vermögen einzubüßen. Im lehrhaften Ende der Geschichte bestehen Übereinstimmungen zwischen dem Lexikon von Suda und der griechischen Judasvita: »und sie wird seine Frau, ohne zu wissen, daß sie dessen Mutter ist« – »Sie nahm ihren Sohn zum Manne, Judas, ohne zu wissen, daß es ihr Sohn sei«⁷⁰. Diese Detailübereinstimmungen bedeuten nun keineswegs eine direkte Abhängigkeit beider Textgruppen, bilden aber doch Indizien dafür, daß sich die erste auf die zweite hinzubewegen scheint, wenn auch einige *missing links* aus der Belegkette fehlen. Die große Unbekannte in dieser »Entwicklung« ist die mündliche Tradition, die als »Ödipusmärchen« (AaTh/ATU 931) erst in rezenten griechischen Quellen

66 Frag. 8, 2–5. Text bei C. Müller, *Fragmenta Historicum Graecorum*, Parisiis 1885, Bd. 4, S. 545.

67 Ed. Adler IV 616/2–27. Weiter Erwähnungen des Ödipus im Lexikon: I 238/36, II 101/25, 153/9, 187/3, III 2/10, 299/14, 369/11 u. 14, IV 622/7, 727/5.

68 Ausgabe Bonn 1838, I 45/1ff., zur Sphinx 45/10–46/8.

69 Dieser Passus ist eine Entdeckung von S. Solovjev, *Istoriko-literaturnye etjudy. K legendam ot Iude Predatele*, Char'kov 1895, S. 135 (dazu auch Baum, *op. cit.*, S. 615); der russische Forscher zieht allerdings bezüglich der Datierung der Judasvita falsche Schlüsse. Die Kernsätze der ausgedehnten Passage lauten in lateinischer Wiedergabe: »... Atque hac ratione intelligi par est omnes praedictiones, quae vel in divina Scriptura, vel in Graecorum historiis reperiuntur de iis quae in nostro posita sunt libero arbitrio ... Ut autem res intelligatur, e Scripturis offeram vaticinia de Juda, aut illum ipsum quod de futura illius prodictione Salvator noster edidit; ex Graecorum autem historiis oraculum Laio redditum, quod in praesenti, quia nihil meae desputationi officit, vere redditum esse largior« (*Contra Celsum* II, 20, 32ff., *Patr. gr.* 11, 836ff.) Vgl. Kap. 15 des vorliegenden Bandes.

70 Puchner, »Byzantinische und westliche Einflüsse«, *op. cit.*

greifbar wird und da bereits eine Auflösung der konkreten ödipalen Motivkombination in frei kombinierbare vorhergesagte Inzestverbrechen des Schicksalshelden (AaTh/ATU 930–934) aufweist⁷¹.

Zurück zur byzantinischen synaxarischen Tradition der Judasvita. Da der Text dieser byzantinischen synaxarischen Überlieferung von Megas veröffentlicht worden ist⁷², sei hier die volkstümlichere Version in deutscher Übersetzung wiedergegeben:

Einer der Weisen sagt, daß der gesetzlose [παράνομος] Judas aus der Stadt Ischara war vom Stamme der Juden. Er hatte einen Vater namens Rovel und dieser hatte eine Frau. Diese sah in einer Nacht ein schreckliches Traumbild und erschrocken begann sie aus Furcht laut zu rufen. Ihr Gatte sagt zu ihr: »Was hast du, Frau, und weinst und ängstigst dich?« Und diese sprach: »Ein Gesicht und einen Traum sah ich, einen schrecklichen, daß ich schwanger wäre und einen Knaben gebäre, und dieser Knabe würde zum Verderben der Juden«. Und ihr Mann tadelte sie, da sie Traumgeschichten Glauben schenke. Nun wurde diese in jener Nacht schwanger. Und zur rechten Zeit gebar sie ein männliches Kind und wollte es töten, damit es nicht den Stamm der Juden vernichte. Und heimlich vor ihrem Mann verfertigte sie eine kleine Truhe [σεντουκόπουλον, bei Megas θήβη] und warf sie ins Meer. Und nahe bei Ischara war eine kleine Insel, wo Menschen als Hirten ihres Viehs wohnten. Jene Truhe kam mit den Wellen an die Insel. Und diese Hirten nahmen sie, öffneten sie und fanden das Kind. Und so zogen sie es auf mit der Milch der Tiere und nannten es Judas, da sie meinten, es sei vom Stamme der Juden. Als es der Milch entwöhnt war, brachten sie es nach Ischara, denn der Platz war eng und mitten im Meer. Und sie sagten: »Wer möchte das Kind nehmen und es aufziehen?« Der Vater von Judas, Rovel, der es nicht erkannte, nahm es, denn es war sehr hübsch. Und die Mutter liebte es, sich an das Kind erinnernd, das sie ins Meer geworfen. Doch sie gebar noch ein anderes Kind und zog die beiden zusammen auf. Aber Judas war böse [πονηρός] von Anfang an und schlug seinen Bruder. Und oft wies ihn seine Mutter zurecht und sagte: »Hör auf, mein Sohn, schlage nicht deinen Bruder; was wir haben, ich und dein Vater, gehört euch beiden«. Doch der böse Sproß, angestachelt von der Raserei der Habsucht [λύσσα της φιλαργυρίας, bei Megas einfach την των χρημάτων ἀγάπην], trachtete seinen Bruder zu ermorden. Und eines Tages also, als die beiden zu einem Ort kamen, erhob sich Judas und erschlug seinen Bruder mit einem Stein. Da ging er hin und kam nach Jerusalem. Sein Vater aber und seine Mutter weinten über den Verlust der Kinder.

Da Judas nach Jerusalem kam und das Geld liebte, schloß er Freundschaft mit dem König Herodes. Und der König, da er seine große Kraft und Mannhaftigkeit und Schönheit sah, machte ihn zu seinem Verwalter, zu verkaufen und zu kaufen das Nötige zum Leben. Und nachher, nach langer Zeit geschieht ein großes Ärgernis [σκανδάλον, bei Megas ἐπανάστασις σκανδάλων] und Krieg in Ischara. Und Rovel nimmt seine Frau und seine ganze

71 Vgl. Kap. 15 des vorliegenden Bandes.

72 *Laographia* 25 (1967) S. 141–144.

Habe und kommt nach Jerusalem. Und da er reich war, kaufte er schöne Häuser nahe bei Herodes, wo er auch seinen Garten hatte, schön und »krodia« [lexikalisch ungeklärter Ausdruck, vom Texteditor nicht kommentiert; der Megas-Text hat hier sogar *παράδεισος ἔχοντας καὶ δένδρα ἔσωθεν*]; und Judas kannte wegen der vielen verflossenen Zeit weder seinen Vater noch seine Mutter, noch kannten sie ihn. Und eines Tages, da sich der König aus dem Fenster beugte, sah er den Garten des Rovel. Und Judas stand neben ihm und sagt zum König: »Herr, willst du, daß ich gehe und eine duftende Blüte von diesen Bäumen schneide?« Und vom Fenster herabsteigend nahm er von den Blüten und von den Früchten soviel er wollte. Und beim Hinausgehen trifft ihn sein Vater, Rovel, und sagt zu ihm: »Jüngling, wie wagst du es in meinen Garten zu kommen?« Doch dieser, frech wie er war und brutal [*ἀπάνθρωπος*, bei Megas *ωμός*], stellte sich gegen Rovel, und – kaum hatte man sichs versehen – hatte er seinen eigenen Vater getötet [bei Megas mit einem Stein, so wie seinen Bruder]. Und danach sagt der König zu Judas: »Ich will dir diese Witwe zur Frau geben, damit du Erbe all ihres Vermögens wirst«. Und Herodes schickte zu ihr und ließ sagen: »Meine Hoheit wünscht, daß du einen anderen Mann bekommst, sonst wird dein Vermögen meinem Königreich zufallen«. Da die Frau diese Worte hörte, ließ sie sich überzeugen, einen Mann zu nehmen, um nicht ihr Vermögen zu verlieren, und sie nahm ihren Sohn zum Gatten, das heißt Judas, ohne es zu wissen; und sie gebar von ihm sogar Kinder. Und sie lebten viele Jahre zusammen. Und eines Tages kam die Frau ins Sinnen und dachte, was sie erlitten habe und wie ihre Kinder verschwunden seien, wie sie ihr Kind [ins Meer] geworfen habe [Megas: was sie um ihrer Kinder willen erlitten habe] und wie ihr Mann erschlagen worden sei. Derart sinnend weinte sie bitterlich und seufzte. Da kam ihr Gatte, Judas, und fragt sie: »Was hast du und weinst so bitterlich?« Und diese, genötigt, erzählte ihm alles genau von Anfang bis zum Ende. Wie sie ihren kleinen Sohn ins Meer geworfen habe – das hatte Judas auch von den Hirten erfahren, die ihn aus dem Meer gefischt hatten – und über den Tod seines Bruders und den Tod des Rovel, seines Vaters. Und da Judas alles dies hörte, sagte er zu ihr: »Ich bin dein Sohn, den du ins Meer geworfen hast, und ich habe meinen Bruder erschlagen und meinen Vater, und ich habe all dies getan«. Als die Frau dies hörte, daß dieser ihr Sohn sei, wollte sie sterben einen bitteren Tod ... Da geht er hin zu Christus und weil er habgierig war, macht ihn dieser zum Kassenwart. Doch Judas stiehlt die Denare und schickt sie Frau und Kindern. Aus Geiz schalt er auch Maria, die den Herrn salbt und aus Geiz wird er ihn verraten⁷³.

Der Text der Judaslegende findet sich als Pseudoepigraph einer Homilie des Erzbischofs Germanos eingeschoben in eine Palmsonntagspredigt, Kopist war ein »ungelehrter« Ignatios Hieromonachos⁷⁴; der Text ist im wesentlichen identisch mit dem von Megas edierten

73 Antoniou, *op. cit.*, S. 17–23 (Zeilennummer 5–120), Photographien der Handschrift S. 38 ff. Der deutsche Text nach Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, *op. cit.*, S. 91 f.

74 Antoniou, *op. cit.*, S. 81 ff.

sowie den von Detorakis neuentdeckten⁷⁵. Das bedeutet, daß der Spielraum der Variantenbildung in der griechischen synaxarischen Überlieferung fast durchwegs ein sprachlicher und kaum ein sachlicher ist. Damit ist aber auch die Möglichkeit gegeben, diese Tradition wie einen einheitlichen Textcorpus zu behandeln (zumindest was die Ziele dieser Studie betrifft).

Schon Megas hatte darauf hingewiesen, daß die apokryphe Judaslegende in dem kretischen religiösen Poem sich mehr an die »Legenda aurea« anlehne als an die griechische synaxarische Tradition⁷⁶. Diese Schlußfolgerung stützte sich hauptsächlich auf die Anführung des Namens der Mutter von Judas Iskarioth, Kiburea/Cyborea, auf die Tatsache, daß Judas als Ziehsohn des Königspaares aufwächst (in der griechischen Überlieferung bei seinen tatsächlichen Eltern) sowie auf die Tatsache, daß sein Arbeitgeber Pilatus ist (in der griechischen Tradition Herodes)⁷⁷. Daß der Name der Insel im kretischen Gedicht eher die synaxarischen Tradition spiegelt, Σκάρα – [I]Scarioth – Ισκάρα/Ισχάρα – scheint kein sehr stichhältiges Argument zu bilden⁷⁸. Megas weist ebenfalls darauf hin, daß einige Angaben des kretischen Gedichts im Einklang mit der mündlichen Überlieferung über Judas stehen (z. B. daß seine Frau eine Fackel oder Flamme gebiert), von der Versionen aus Kreta⁷⁹, aus Zypern⁸⁰, eine unbekannter geographischer Herkunft⁸¹, sowie eine aus dem Raum von Heptanesos (allerdings unveröffentlicht) aufgezeichnet sind, wobei letztere allerdings bloß die Geschichte aus dem Synaxarion nacherzählt⁸². Aus dem Vergleich dieser Versionen schließt Megas, daß es zwei Möglichkeiten gibt: 1. der kretische Dichter schöpft aus der »Legenda aurea« oder einer italienischen Übersetzung der Legendensammlung, oder 2. sowohl das kretische Gedicht »Altes und Neues Testament« als auch die »Legenda aurea« gehen auf ein gemeinsames byzantinisches Vorbild zurück; die zweite Möglichkeit erscheint

75 Die kleinen Abweichungen voneinander, jenseits des etwas differierenden Sprachdukts, sind in der deutschen Übersetzung kenntlich gemacht.

76 *Laographia* 25 (1967) S. 127.

77 *Op. cit.*, S. 127 f.

78 *Op. cit.*, S. 127.

79 M. Lioudaki, Handschrift im Λαογραφικόν Αρχεῖον der Akademie Athen, Nr. 1162 B', S. 41–44 (aus Latsida im Raum Miramvellos, 1928), veröffentlicht in *Laographia* 25 (1967) S. 118–120. In verkürzter Form auch bei G. N. Aikaterinidis, »Ο Ιουδας εις την δημόδη παράδοσιν της Κρήτης«, *Κρητική Εστία* 187 (Okt. 1968) S. 460–463 und in deutscher Übersetzung bei M. Klaar, *Christos und das verschenkte Brot*, Kassel 1963, S. 85 ff.

80 Aus dem Dorf Makrosyka bei Ammochostos, vgl. K. Hatzioannou, *Kypriaka Chronika* IX (1933) S. 192 (wiedergegeben in *Laographia* 25, 1967, S. 120–121).

81 K. Zisiou, *Εβδομάς* 1887, Nr. 10, S. 6–7 (auch in *Laographia* 26, 1967, S. 117–118). Die Legende war schon in der Zeitung *Εφημερίς των Φιλομαθών* 23 (1873) zum Abdruck gekommen.

82 Handschrift im Λαογραφικόν Αρχεῖον der Akademie Athen Nr. 2344, S. 556 ff. (von D. Loukatos von der Jonischen Insel Othonoi, S. 117 f.). Die einzige Abweichung besteht darin, daß der Vater hier »Rusvel« heißt. Die Geschichte verfolgt die Ereignisse bis zum Selbstmord von Judas (vgl. Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, *op. cit.*, S. 268 Anm. 1378). Diese Version wurde von Megas nicht benützt.

ihm als die wahrscheinlichere⁸³. Die Suche nach diesem unbekanntem byzantinischen Vorbild führt ihn in der Folge zum Ödipusthema in der mündlichen Überlieferung⁸⁴.

Der Zusammenhang mit dem Ödipusstoff im mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Europa wurde im vorigen Kapitel behandelt. Hier sei ein etwas akribischerer Vergleich der Texte angestellt, der die Ergebnisse von Megas doch differenziert. Die Wahrscheinlichkeit, daß der möglicherweise katholische Volksdichter die überall bekannte Legendensammlung der »Legenda aurea« in der Originalsprache oder in italienischer Übersetzung (oder auch kretischer) benützt hat, wird von vielen anderen Stellen in dem Erzählgedicht bestätigt. Aber Megas erweist sich in seiner Studie als nicht ausreichend informiert, was die internationale Forschungslage zur lateinischen Judasvita vor der »Legenda aurea« betrifft⁸⁵. Auch findet sich kein Hinweis auf die mittelalterliche Überlieferung, die Korfu als Geburtsstadt von Judas bezeichnet⁸⁶, die Namensform des Christusverräter bei den übrigen Völkern Südosteuropas wird nicht thematisiert⁸⁷, wo der Zusammenhang mit der religiösen Überlieferung gelockert scheint⁸⁸ und mit dem Judas-Namen Feen bezeichnet werden⁸⁹, sowohl im Volksglauben wie auch in Sagen und Balladen⁹⁰.

Und trotzdem war diese Studie wegweisend; sie hat allerdings nicht das Echo gefunden, das ihr zustünde: noch jüngere Studien zum Thema führen sie nicht an⁹¹. Die systematische Komparation der Einzelmotive der Judaslegenden-Texte: »Altes und Neues Testament« (ANT), »Legenda aurea« (Leg.) und die griechische synaxarische Überlieferung (Syn.) führt zu folgenden Detailergebnissen:

83 *Laographia* 25, 1967, S. 128.

84 Vgl. auch seine Abhandlung G. A. Megas, »Ο περί Οιδιποδος μύθος«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3-4 (1941/42 [1950]) S. 196-209 (in *Laographia* 26, 1967, S. 145-157).

85 Vgl. Kap. 15 des vorliegenden Bandes.

86 A. de Claparède, *Corfou et les Corfiotes*, Genève/Paris 1900, S. 83 (angeführt auch bei F. Gregorovius, »Korfu. Eine ionische Idylle«, *Athen und Athenaios*, Hellerau 1927). Vgl. auch K. Kairophylas, »Ο Ιούδας ήτο Κερκυραίος;«, *Νέα Γράμματα* 1 (1935) Heft 2, S. 2 (auch *Επτανησιακά Γράμματα* 1, 1946, S. 2).

87 Für die Bulgaren A. Strauss, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, S. 503, L. Leger, *La mythologie Slave*, Paris 1901, S. 176, G. G. Ilinskij, »Juda (Stranicka iz slavjanskoj Mifologii)«, *Sbornik v čest na prof. L. Miletić*, Sofija 1933, S. 464-474. Für die Rumänen A.-I. Dragomir, »Numiri de origine slava de ființelor mitologice feminine in limba Romană«, *Revista de Etnografia și Folclor* 18 (1973) S. 205-214. Für das südliche Jugoslawien I. Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1931, S. 583. Für den gesamten Balkanraum K. Moszynski, *Kultura ludowa slowian. II. Kultura duchowa*, Warszawa 1968, S. 474 und 686.

88 Ähnlich wie bei den Liedern und Bräuchen um Lazarus. Vgl. W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978) S. 17-40 und ders., »Südosteuropäische Versionen des Liedes von Lazarus redivivus«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) S. 81-126.

89 »Iudele sint demoni atmosferi« (Dragomir, *op. cit.*, S. 208).

90 Z. B. P. Dinekov, *Bulgarski folklor*. Sofija 1972, S. 364 ff., B. Angelov, »Bulgarskata narodna balada«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 12 (1936) S. 1-31, bes. S. 21 und 23 f. Zu der Etymologie vgl. die Bibliographie in Puchner, *Studien zum Kulturkontext, op. cit.*, S. 260 Anm. 1283.

91 Z. B. P. Dinzelbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977.

- Name des Vaters: Rubem (ANT), Ruben (Leg.), Rovel (Syn). – Leg. → ANT.
- Name der Mutter: Kiburea (ANT), Cyborea (Leg.), ohne (Syn.). – Leg. → ANT.
- Prophetischer Traum: mit der Fackel (ANT), daß das Kind Israel vernichten wird (Leg.), einfacher Traum mit der gleichen Bedeutung. – Kein Einfluß auf ANT⁹².
- Die Aussetzung des Kindes: in Sarg im Wassergraben (φόσσα)(ANT), in Binsenkorb im Meer (Leg.), θήβη (Megas)/σεντουκόπουλο (Antoniou) (Syn.). – Leg. + Syn. → ANT.
- Name des Aufziehungsortes: Skara (ANT), [I]Scarioth (Leg.), Iskara (Megas)/Ischara (Antoniou) (Syn.). – Syn. (+ Leg.?) → ANT.
Von Zieheltern aufgezogen: ANT und Leg., richtige Eltern Syn. – Leg. → ANT.
- Judasbruder (Stiefbruder ANT + Leg., echter Bruder Syn.) wird von ihm erschlagen: »ρίπτει και σκοτώνει το« (ANT wahrscheinlich mit Stein), ohne Spezifizierung der Todesart (Leg.), mit Stein: »μετά λιθου επί του κοστάφου«/«με λιθάρι« (Syn.). – [Leg.?] → ANT.
- Dienstgeber: Pilatus (ANT und Leg.), Herodes (Syn.). – Leg. → ANT.
- Im Garten des Vaters schneidet er Äpfel (ANT und Leg.) oder Blüten, »εκ των καρπων«/»άνθη και από τους καρπούς« (Syn.). – Leg. → ANT.
- Erschlägt den Vater: mit Stein (ANT), mit Stein ins Genick (Leg.), »μετά λιθου/εφόνευσε« (Syn.). – Leg. [+ Syn.] → ANT.
- Mit seiner Mutter zeugt er: zwei Kinder, die er erschlägt, weil sie ihm wie Brüder gleichen (ANT), keine Kinder (Leg.), Kinder (Syn.). – Syn. → ANT.

Deutlich überwiegen die Abhängigkeiten von der »Legenda aurea«, wenn auch vereinzelt Anklänge an die griechische synaxarische Tradition auszumachen sind, an Stellen, wo die lateinische Überlieferung abweicht⁹³. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn in den Vergleich auch die drei Versionen der mündlichen Überlieferung miteinbezogen werden, die der synaxarischen Tradition ziemlich eng folgen, aber einige Motivabweichungen aufweisen, die auch im kretischen Gedicht vorkommen.

1. Version Zisiou (Z.), 2) Version Kreta (Kr.), 3) Version Zypern (Zyp.)⁹⁴.

- Der prophetische Traum der Mutter: gebiert Flamme (Z.), statt Traum Orakelspruch des Propheten Nathan (Kr.), sieht Traum (Zyp.), sieht Traum (Syn.), gebiert Fackel die Brand legt (ANT). – Z → ANT.
- Der Traum wird gedeutet: vom Judasvater (Z.), der Prophet Nathan weissagt (Kr.), der König deutet (Zyp.), die Judasmutter deutet selbst (Syn.), der Judasvater deutet (ANT). – Z → ANT.

92 Hier dürfte ein Zusammenhang des Gedichts mit der mündlichen Überlieferung bestehen. Vgl. dazu im Folgenden.

93 Megas hebt vor allem das Motiv des Inselnamens hervor (*Laographia* 25, 1967, S. 127).

94 Alle drei Texte bei Megas, *Laographia* 25 (1967) S. 117 ff.

- Das zu gebärende Kind: ist ein Teufel (Z.), wird die Welt in Brand legen (Kr.), wird Übel über das Volk bringen (Zyp.), wird den Stamm vernichten (Syn.), wird zum Dämon werden (ANT). – Z → ANT.
- Das Neugeborene wird gelegt: in eine kleine Truhe »κασελάκι« (Kr., Z. – aber auf dem Berg ausgesetzt), in geteerten Korb (Zyp.), in »θήβη/σεντουκόπουλο« (Syn.), in geteer-ten Sarg (ANT). – Zyp. → ANT.
- Es wird ausgesetzt: auf dem Berg (Z.), im Meer (Kr.), in einem Fluß (Zyp.), im Meer (Syn.), im Wassergraben (»φόσσα«, *fossa* ist eigentlich der Burggraben, der allerdings hier in ein fremdes Land führt)⁹⁵. – Unklare Abhängigkeitsverhältnisse.
- Das Kind wird großgezogen: von Hirten (Z., Kr., Zyp.), nicht von Königen.
- Nur in der Version Kr. tötet er den Ziehbruder. – Kr. → ANT.
- Im Garten des Vaters schneidet er: Bäume (Z.), Granatäpfel (Kr.), Blüten (Zyp.), Blüten und Früchte (Syn.), Äpfel (ANT). – Keine Abhängigkeiten.
- Er tötet ihn: mit dem Schwert (Z.), ohne weitere Angaben (Kr. und Zyp.), mit Stein (Syn. und wahrscheinlich ANT). – Keine Abhängigkeiten.
- Zeugt mit seiner Mutter Kinder: die Frau bleibt schwanger (Z.), keine Angaben (Kr. und Zyp.), Kinder (Syn.). zwei Kinder, die er tötet (ANT). – Keine Abhängigkeiten des ANT von der mündlichen Überlieferung.

Es lassen sich also doch einige Abhängigkeiten von der mündlichen Überlieferung nachweisen (vor allem mit der Version Z., die allerdings unbekannter geographischer Herkunft ist). Demnach schöpft der unbekannt Dichter »von mäßiger Bildung« (Megas) in dem in Frage stehenden Passus aus der »Legenda aurea«, der griechischen synaxarischen Tradition (die im 15./16. Jh. in Kreta bereits nachzuweisen ist)⁹⁶, aber auch aus den oralen Traditionen seiner Zeit. Dies entspricht auch der an anderen Stellen und Motiven nachweisbaren Quellenlage: Der unbekannt kretische Dichter des »Alten und Neuen Testaments« folgt in der Erzählung der apokryphen Judasvita 1. der »Legenda aurea«, 2. der griechischen mündlichen Überlieferung und 3. der byzantinischen synaxarischen Tradition. Das erbauliche Erzählgedicht von bedeutendem Umfang im kretischen Dialekt des 17. Jh.s steht demnach charakteristischerweise nicht nur zwischen West- und Osteinflüssen, sondern auch zwischen oraler und schriftlicher Tradition. Wie die Ungenauigkeit vieler Bibelstellen nahelegt, stützt sich der unbekannt Dichter aber mehr auf sein Erinnerungsvermögen als auf die Abschrift von vorliegenden Texten.

⁹⁵ Ist also dem Fluß durchaus funktionsgleich.

⁹⁶ Vgl. die Predigtsammlung des Μάρκου του της Κρήτης Διδασκτού (vgl. oben).

Die vergessene Braut

MEDITERRANER KULTURTRANSFER ZWISCHEN SCHRIFTLICHKEIT UND ORALITÄT

Der griechische Märchentyp AaTh 313c/ATU 313 (die Magische Flucht in Verbindung mit dem Motiv der Vergessenen Braut, meist unter dem Titel »Fiorentinos und Dolcetta«)¹ stellt in der Europäischen Volkskunde insofern einen ziemlich einzigartigen Fall dar, als in vielen seiner Varianten gegen Ende des Märchens Verspartien enthalten sind, die – nach näherer Untersuchung – einem bisher unbekanntem griechischen Theaterstück aus dem 16. oder 17. Jh. entstammen, das auf der damals venezianischen Großinsel Kreta entstanden sein und weite Verbreitung gefunden haben muß². Die Verbreitungskarte der Verspassagen umfaßt vor allem den Inselraum und die ägäischen Küstenstreifen, nur in der Peloponnes auch das Hinterland³, bei der Variantenaufüstung nach Versumfang dominiert deutlich die Insel Kreta (die ersten zwölf Varianten mit einem Umfang von 50–132 Versen stammen von der Großinsel)⁴. Das Märchen als Traditionsmedium von dialogischen Dramentexten ist im allgemeinen eher selten anzutreffen⁵, für den hellenophonen Raum ist der Fall ziemlich einzigartig, da immer wieder aufgelegte Volksbuchtexte wie die Versromane von »Apollonios auf Tyros« oder des kretischen »Eroto-kritos«, die kretischen Dramen »Erophile« und das »Opfer Abrahams« zwar in die oralen

1 Vgl. W. Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313sq.)«, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Band 9. Lieferung 1 (Berlin/New York 1997) Sp. 14–19.

2 Dazu ausführlich M. I. Manusakas/W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekanntem kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien 1984 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 436. Band) vor allem im zweiten Teil »Das Versfragment« (S. 144–195) und die Rekonstruktion des originalen Textbruchstücks (S. 203–209).

3 Manusakas/Puchner, *op. cit.*, S. 147.

4 Manusakas/Puchner, *op. cit.*, S. 146.

5 Von einem ähnlichen Fall wissen Bolte-Polívka zu berichten: im Märchen »Die getreue Frau« aus dem Nachlaß der Gebrüder Grimm sind Verspassagen eingefügt, die von einem dramatischen oder melodramatischen Text des 18. Jh.s stammen sollen (eventuell dem Volksstück »Bertulfus und Ansberta«), während der Märchenstoff schon im Meisterlied von Graf Alexander von Mainz (Bamberg 1493) nachgewiesen ist (J. Bolte/G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 Bde., Leipzig 1913–1931, Bd. III, S. 517–531).

Tradition – meist in Balladenform⁶ oder als Distichon⁷ – eingegangen sind, nicht aber im Märchen überliefert sind⁸.

Der spezielle Kulturkontext, der sich im Königreich Candia (Kreta) unter venezianischer Verwaltung (1211–1669) besonders im 16. und 17. Jh. herausgebildet hat, führte nicht nur zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte⁹, sondern auch einem bedeutenden Export von Gelehrten, Malern (El Greco), Philologen (Francesco Porto), Musikern und Komponisten (Francesco Leontaritis), Buchdruckern, Übersetzern, Dolmetschern, Ärzten usw. nicht nur nach Venedig (nach den Worten von Kardinal Bessarion »wahrhaft ein zweites Byzanz«), sondern bis nach Zentral- und Westeuropa aufweisen kann¹⁰. Umgekehrt waren die illustren venezianischen Familien, einmal auf der Großinsel ansässig, rasch des kretischen Dialekts mächtig (wie die erhaltenen Notariatsakten zeigen) und trugen wesentlich zur Literaturproduktion sowohl im venezianischen wie auch im kretischen Dialekt bei. Der Dichter des kretischen Versromans »Erotokritos« (in den ersten Jahrzehnten des 17. Jh.s), Vincenzo Cornaros¹¹, war höchstwahrscheinlich der Bruder des Präsidenten der Gelehrten und Literatur-Akademie der »Stravaganti« in Heraklion (Candia), der als Autor umfangreicher italienischer Gedichtsammlungen bekannt ist¹². Glänzende Schau-turniere wurden abgehalten (z. B. in Chania 1594)¹³, auf öffentlichen Plätzen wurde im Karneval Komödie gespielt, in den Akademien, der *loggia* und in Adels- und Patrizier-

6 Vgl. W. Puchner, »Romanische Renaissance- und Barockmotive in schriftlicher und mündlicher Überlieferung Südosteuropas«, *Europäische Volksliteratur*, FS F. Karlinger, Wien 1980, S. 119–150, bes. S. 140 ff., ders. »Die kretische Ballade der *Erophile*«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 49–64.

7 G. A. Megas, *Η Θυσία του Αβραάμ*, 2. kritische Ausgabe Athen 1954, S. 134–138. Zum neugriechischen Zweizeiler allgemein G. Soyter, »Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen. Ein Beitrag zur Kenntnis der neugriechischen Volksdichtung«, *Laographia* 8 (1921/15) S. 379–426.

8 Mit Ausnahme des »Apollonios auf Tyros« (W. Wagner, *Medieval Greek Texts*, London 1870, S. 57–104), der sich teilweise auch im Märchen erhalten hat: S. Stathis, »Το παραμύθι του Απολλώνιου«, *Laographia* 1 (1909) S. 71–77 und den Kommentar von Nik. Politis (*ibid.*, S. 77–81), G. v. Hahn, *Sammlung neugriechischer und albanischer Märchen*, Leipzig o. J., Nr. 50, B. Schmidt, *Neugriechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, S. 7.

9 Aus der umfangreichen Bibliographie vgl. indizierend D. Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991 und als kulturhistorisches Dokument von höchster Anschaulichkeit *Memories of seventeenth-century Crete: Loccio (Time of Leisure) by Zuanne Papadopoli*, edited with an English Translation, Introduction, Commentary and Glossary by Alfred Vincent, Venice, Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice 2007 (Graecolatinitas nostra, Sources 8).

10 Dazu existiert eine umfangreiche Spezialliteratur. Ich beschränke mich hier auf die älteren Studien von D. G. Geanakoplos, »The Cretan Role in the Transmission of Greco-Byzantine Culture to Western Europe via Venices«, *Byzantine East and Latin West*, New York 1966, S. 139–164 und ders., *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of the Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge/Mass. 1962.

11 Zu Autor und Werk St. Alexiou in der Einleitung seiner kritischen Ausgabe des barocken Liebesromans von über 10.000 Versen, Athen 1980.

12 Vgl. A. Vincent, »Scritti italiani di Creta veneziana«, *Sincronie* II/3 (Roma 1999/2000) S. 131–162.

13 Vgl. Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

häusern Tragödie und Schäferspiel¹⁴. Manche Verse dieser Literaturwerke sind nach dem Fall von Candia an das Osmanische Reich (Türkenherrschaft auf Kreta 1669–1913) in die mündliche Tradition übergegangen und konnten noch in Volksliedern des 20. Jh.s auf der Großinsel aufgezeichnet werden¹⁵. Diese Tatsache bildet auch den historisch-methodischen Rahmen für den vorliegenden Fall, der noch rekonstruierbaren Schlußzene einer unbekannteren kretischen Komödie aus der Venezianerzeit in kretischen Märchenvarianten, die gegen Ende des 19. und im 20. Jh. aufgenommen worden sind¹⁶. Zur Ausräumung aller Mißverständnisse bezüglich der potentiellen Traditionskapazität der mündlichen Überlieferung auf der Großinsel während der Türkenzeit sei der Fall des »Klageliedes auf den bitteren und unersättlichen Hades« (»Ρίμα θρηνητική εις τον πικρόν και ακόρεστον Άδη«) von Ioannis Pikatoros, nach den neuesten Theorien zwischen 1487 und 1490 entstanden und in mindestens vier Handschriften zirkulierend¹⁷, angeführt, von dem Verse noch gegen Ende des 19. Jh.s in einer kretischen Lamentation aufgezeichnet werden konnten, zwei Jahre bevor W. Wagner das bis dahin verschollene Gedicht ediert hatte¹⁸.

Doch sollen in dieser Studie nicht die erhaltenen Verspassagen einer unbekannteren literarischen Vorlage des venezianischen Kreta im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern der Übertragungsmodus der Märchenvarianten der griechischen Inselwelt aus der italienischen Hochliteratur. Die »Vergessene Braut« stellt einen Subtyp des Motivkomplexes »Magische Flucht« (AaTh/ATU 313, 314) dar und wurde von Antti Aarne in seinem Variantensystem 1910 mit der Nr. 313c belegt (313a und b bezeichneten die Magische Flucht)¹⁹. Stith

14 W. Puchner, »Kretisches Theater: zwischen Renaissance und Barock (zirka 1590–1669). Forschungsbericht und Forschungsfragen«, *Maske und Kothurn* 26 (1980) S. 85–120, N. Panagiotakis, *Μελέτες για το κρητικό θέατρο*, Athen 1998, W. Puchner, »Rezeptionsstrukturen frühneugriechischer Dramatik«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Band, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 227–244, und ders., »Theaterwissenschaftliche Untersuchungen zu den Dramentexten des kretischen und heptanesischen Theaters (1590–1750)«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Band, Wien/Köln/Weimar 2007, S. 169–316. Zu den Aufführungen auch ders., »Early Modern Greek Drama: From Page to Stage«, *Journal of Modern Greek Studies* 25/2, Special issue »Modern Greek Theater«, ed. by St. E. Constantinidis and W. Puchner (Oct. 2007) S. 243–266.

15 So in den zehn Versionen der kretischen Ballade von »Erophile«, aufgezeichnet zum Großteil im 20. Jh., in denen Einzelverse und der Handlungsgang der beliebten Tragödie von Chortatsis (um 1600) erhalten sind (ausführlich W. Puchner, »Η Ερωφιλή στη δημόσια παράδοση της Κρήτης. Δραματοουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλόγες της τραγωδίας του Χορτάτση«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, S. 127–190).

16 Dies mag im Falle der »Erophile« oder des »Erotokritos« durch die in Venedig öfter aufgelegten Volksbuchdrucke und ihre Vorlesung vor einem analphabetischen Hörerpublikum zu erklären sein (vgl. Kap. 14 des vorliegenden Bandes), da aber von »Fiorentinos und Dolcetta« keine Druckausgabe nachzuweisen ist, muß hier die mündliche Überlieferung allein, ohne eine Rückbindung an die Schrifttradition, angenommen werden.

17 A. F. van Gemert, »Μπεργαδής και Πικατόρος. Προβλήματα χρονολόγησης«, *Thesaurismata* 36 (2006) S. 57–77.

18 Zu dem Fall ausführlich G. Mavromatis, »Στίχοι της Ρίμας θρηνητικής του Πικατόρου σε κρητικό δημοτικό τραγούδι«, *Κρητολογία* 7 (1978) S. 81–100 und ergänzend *ibid.*, 8 (1979) S. 121 f. In der gleichen Lamentation sind auch Verse des Charos-Prologs aus der »Erophile« erhalten.

19 *Verzeichnis der Märchen* mit Hilfe von Fachgenossen ausgearbeitet von Antti Aarne, Helsinki 1910 (FFC 3) S. 13 (Nr. 313).

Thompson gibt in seiner erweiterten Ausgabe des Typenkatalogs von 1928 ein differenzierteres Schema sowie eine Fülle von Literatur an²⁰, die sich in der zweiten erweiterten Fassung von 1961 (Wiederabdruck 1963, 1973) noch vervielfacht hat²¹. Zur »Magischen Flucht« erschien 1930 postum eine komparative Studie von Antti Aarne²². Dem Typenschema AaTh 313 (313 *The Girl as Helper in the Hero's Flight, I. Hero Comes into Ogre's Power, II. The Ogre's Tasks, III. The Flight, IV. The Forgotten Fiancée, V. Waking from Magic Forgetfulness VI. The Old Bride Chosen*)²³ entsprechen die griechischen Varianten nur in den Episoden 313 III b oder c, IV und V b, was den Motiven D 672, D 2003, D 2004.2 und D 2006.1.1 in Thompson's Motiv-Index gleichkommt²⁴. Die magischen und nichtmagischen Behinderungen der Drei

20 St. Thompson, *The Types of Folk-Tale*, Helsinki 1928 (FFC 3) S. 51 f. (Nr. 313).

21 St. Thompson, *The Types of Folktales. A classification and bibliography*, Helsinki 1961 (FFC 184) S. 104–108 (Nr. 313, 314).

22 *Die magische Flucht*. Eine Märchenstudie von Antti Aarne. Aus dem Nachlaß des Verfassers, Helsinki 1930 (FFC 92).

23 AaTh/ATU 314 *The youth transformed to a Horse* enthält zwar auch eine *obstacle flight* (Episode IV), aber auf dem Zauberpferd, welches Motiv im griechischen Oikotyp nicht vorkommt. AaTh 313 im Detail: 313 *The Girl as Helper in the Hero's Flight. I. Hero Comes into Ogre's Power*. a) A boy promises himself to an ogre in a settlement of a gambling debt, or b) he sees girls (transformed swans) bathing in a lake and steals the swan coat of one of them; she agree to marry him and takes him to her father's house (cf. Types 400, 465 A); or c) the hero pursues a bird to the ogre's house; or d) after war of birds and quadrupeds (Type 222) a wounded eagle is cared for by a man. Eagle (eagle's sister, father) gives man box not to be opened until he arrives at home. Man disobeys and castle appears. Man must get help of ogre to close box and must promise ogre his unborn son (Type 537). II. *The Ogre's Tasks*. a) The ogre forbids the hero to enter one certain chamber; or b) the ogre assigns the hero impossible tasks, e. g., planting a vineyard, cleaning a stable, washing black yarn white, cutting down a forest, catching a magic horse, sorting grains, etc., which are c) performed with the magic help of the ogre's daughter. d) He must choose his wife from her sisters who look magically like her; by means of a missing finger (lost in the process of killing and resuscitating her) the hero chooses correctly. III. *The Flight*. a) In preparation for the flight they leave behind them magic speaking objects. b) In their flight they transform themselves into various persons and things to deceive the ogre; e. g., rose and thornbush, church and priest, etc., of c) they throw behind them magic objects (comb, stone, flint), which become obstacles (forest, mountain, fire) in the path of the pursuer, and d) escape over a magic bridge which folds up behind them. IV. *The Forgotten Fiancée*. The hero forgets his bride when, against her warning, he kisses his mother (or his dog) or tastes food on his visit home. V. *Waking from Magic Forgetfulness*. a) The bride buys a place for three nights in the bridal bed from her husband's new bride: not till the third night does he wake, or b) the girl attracts attention to herself by magically placing three lovers in embarrassing positions, c) by magically stopping the wedding carriage, d) by a conversation between herself and objects or animals, e) by the conversation of two magic birds displayed at the wedding, f) by transformation or g) otherwise. VI. *The Old Bride Chosen*. Between the new and the old bride the choice is made according to the adage about the old key that has been found again (Thompson, *Types, op. cit.*, S. 104 f.). Uther integriert die Varianten AaTh 313a-c in den Typ AaTh/ATU 313 und gibt ein etwas differentes Schema (H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vols., Helsinki 2994, S. 194 ff.).

24 D 671 (*Transformation flight. Fugitives transform themselves in order to escape detection by pursuers*), D 672), D. 2003 (*Forgotten fiancée*) mit den Submotiven D 2004.2 (*Kiss of forgetfulness*) und D 2006.1.1 (*Forgotten fiancée reawakens husband's memory by detaining lovers through magic. Heroin takes up residence near home of her forgetful*

Liebhaber sind allerdings andere, die Heldin wird wegen ihrer Taten vor Gericht geladen, wo die Erkennung erfolgt. – Der Märchenbeginn enthält in den allermeisten Fällen das Motiv des leprösen Königs, der nur durch junges Königsblut geheilt werden kann (F 95.1 *Blood bath as cure for leprosy*) oder in einigen Fällen auch eine Kontamination mit AaTh/ATU 3130 (*Rapunzel*, im griechischen *Xanthomallousa*, die Blondhaarige)²⁵. Die Typenkategorie 313c bei Thompson gibt bloß an: »The same, followed by the episode of *The Forgotten Fiancée*. See analysis: I; II; III; IV; V; VI«²⁶. Die angeführte Bibliographie indiziert fast paneuropäische Verbreitung mit einem gewissen Schwerpunkt auf Nordost- und Südosteuropa²⁷. Die geographische Verbreitung und Streudichte ist jedoch keineswegs repräsentativ, denn AaTh 313c steht in fließendem Übergang zu AaTh/ATU 313, ein Typ, der sehr weit definiert ist und dessen Bibliographie ein völlig anderes Bild bietet²⁸, und der italienische Typenkatalog bringt bereits viel mehr Titel, aus Griechenland können mehr als 100 Titel ausgemacht werden²⁹. Uther hat zu Recht die Unterteilung in Subtypen aufgelöst und den Typus AaTh 313c in AaTh/ATU 313 integriert³⁰.

husband. She is apparently going to permit a lover to sleep with her when she detains him leaving him try to place some magic birds on their roost. They continue to fall down throughout the night. [Or the lover is left magically sticking to a calf's tail or other object]. The thwarted lover tells of his experience, and in this way the attention of the husband is gained) (Motif-Index of Folk Literature. Revised and enlarged edited by Stith Thompson, Vol. I-VI, Copenhagen 1955–1958, Bd. II, S. 77, 354f., 355, Bd. III, S. 243).

- 25 M. Lüthi, »Die Herkunft des Grimmschen Rapunzelmärchens«, *Fabula* 3 (1960) S. 95–118. Zur griechischen *Xanthomallousa* M. G. Meraklis, »Παρατηρήσεις στο παραμύθι της Ξανθομαλλούσας«, *Laographia* 21 (1963/64) S. 443–465 (auch im Band *Τα παραμύθια μας*, Athen o. J., S. 97–143).
- 26 Thompson, *Types, op. cit.*, S. 107.
- 27 33 Varianten aus Lettland, 17 aus Griechenland, 16 aus Italien, 11 aus Ungarn, 7 aus der ehem. Tschechoslowakei, 6 aus Schweden, 5 aus Island, einige wenige Varianten aus Finnland, Estland, Lappland, Dänemark, Katalanien, Wallonien, eine flämische Variante, eine slowenische, eine serbokroatische, eine polnische, eine türkische und einige wenige aus Übersee.
- 28 555 irische Varianten, 111 russische, 79 frankoamerikanische, 85 französische usw. (Thompson, *Types, op. cit.*, S. 106).
- 29 Discoteca di Stato, *Tradizioni orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi, motivi e argomenti*, ed. A. M. Cirese/L. Serafini, Roma 1975, S. 65 ff. Unklar ist auch, wie Thompson auf die für die griechischen Varianten angegebene Zahl 17 gekommen ist: R. Dawkins (*Forty-five stories from the Dodecanes*, Cambridge 1950, S. 478–485, ders., *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, S. 332 f., *More Greek Folktales*, Oxford 1955, S. 55–58) teilt bereits 11 publizierte Varianten mit, meine Monographie von 1984 (Puchner, *Die Vergessene Braut, op. cit.*) kommt mit den handschriftlichen Versionen auf 101 Varianten (seither ist mindestens eine weitere veröffentlicht worden), der Zettelkasten von Georgios A. Megas zählt 113 Varianten (W. Puchner, »Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Aarne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme«, W. Heissig/R. Schott (eds.), *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen – Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung/The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen/Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102) S. 87–105 und Kap. 23 des vorliegenden Bandes).
- 30 Uther, *op. cit.*, S. 194 ff.

Bevor der abweichende griechische Oikotyp in seiner synthetischen Version vorgestellt werden soll, seien zwei ins Deutsche übersetzte Textbeispiele vorangestellt. Es handelt sich zuerst um eine kretische Durchschnittsvariante mit einem bedeutenden Verspart, mit dem Titel »Fioredina und Tzortzetis«, wo die übliche Namensgebung der Haupthelden umgekehrt ist (»Fiorentinos und Dolcetta«)³¹.

Es war einmal ein König, der hatte Kopfgrind, und jedesmal, wenn er sich rasieren ließ, ließ er auch den Barbier umbringen, der seinen Grind gesehen hatte.

Einmal ging er zu einem Barbier, um sich wieder rasieren zu lassen, doch dieser war klug, und, um vom König nicht getötet zu werden, sagte er zu ihm: »Mein König, wenn du gesund werden willst, mußt du einen Königssohn haben und ihn 40 Tage mit Zucker füttern, damit sein Blut süß wird, sodann stich ihn ab und reib dich mit seinem Blut ein«. Als der (ein) König mit seinem Sohn vorbeikommt, nimmt der König den Sohn und führt ihn in seinen Palast, um ihn 40 Tage mit Zucker zu füttern, damit sein Blut süß wird, und er sich damit einreiben kann, um gesund zu werden. Im Palast aber verliebt sich die Tochter des Königs in den Tzortzetis, und als die 40 Tage um waren, kamen sie überein, zu fliehen. Tzortzetis sagt zu Fioredina, sie solle ihre ausgekämmten Haare mit sich nehmen, den Kamm und ein Seifenstück und eine Sklavin³². Als sie aber fliehen wollten, wurden sie entdeckt und verfolgt. Als die Verfolger immer näher kamen, sagt Tzortzetis zu Fioredina, sie solle Haare und Kamm (hinter sich) werfen, und plötzlich wurde daraus ein großer Wald, und so flohen sie weiter; nach kurzer Zeit kamen die Verfolger wieder näher, und diesmal wirft Fioredina das Seifenstück (hinter sich), und es wird zum Meer, und so konnten sie sich retten. Die Mutter der Fioredina ruft ihm vom andern Meeresufer zu und sagt: »Meinen Fluch sollst du haben, wenn die Königinmutter ihren Sohn küßt, soll er dich vergessen«.

Tzortzetis und Fioredina kamen im Palast des Königs an, und, sobald die Königin ihren Sohn küßte, vergaß dieser die Fioredina.

Fioredina sagte zum König, er solle ihr eine Kammer im Palast geben, damit sie nicht belästigt werde³³.

Am Abend kam auf der Straße Markostefanis vorbei, und sobald er sie sah, gefiel sie ihm, und er sagt: »Wenn sie mich doch diesen Abend nähme, ich würde ihr hundert geben«. Fioredina sagt zu ihrer Sklavin, ihm zu sagen, daß er kommen solle. Jener ging zur vereinbarten Stunde hin, doch die Uhr der Fioredina zeigte eine andere Stunde, und sie jagte ihn fort. Am andern Morgen kam ein anderer vorbei; und sobald er sie sah, sagt er: »Wenn sie mich doch am Abend nähme, ich will ihr 200 geben«. Fioredina ließ ihm die Nachricht übermitteln mit ihrer Sklavin, daß er am Abend kommen solle, und er kam, doch ihre Uh-

31 Th. Pelantakis, »Το παραμύθι του Φιορεντίνου«, *Laographia* 21 (1963/64) S. 510–512.

32 Üblicherweise ist es umgekehrt die Königstochter, die sich in Zauberdingen auskennt.

33 Hier ist ein Erzählmotiv vereinfacht wiedergegeben: in den meisten Fällen baut die Vergessene Braut mit magischen Mitteln einen hohen und schönen Palast gegenüber dem Königsschloß, in den sie die Freier einladen wird.

ren zeigten nicht die gleiche Stunde, und sie jagte ihn fort. Am übernächsten Tag kam ihr (einstiger) Liebhaber vorbei und sagt: »Wenn sie mich doch am Abend nähme, daß ich ihr 500 gebe«. Fioredina ließ ihm die Nachricht übermitteln mit ihrer Sklavin, daß er kommen solle, aber da sie wußte, daß ihre Uhren die gleiche Stunde zeigten, sagte sie ihrer Sklavin, sie solle auf die Treppe Honig streichen, damit Tzortzetis ausrutscht und kleben bleibt, sich endlich verspätet, so daß sie ihn fortjagen kann. So wurde auch Tzortzetis fortgejagt.

Am anderen Morgen trifft Tzortzetis die beiden andern und sagt zu ihnen:

»Du armer Markostefanis, was hast du, bist mißmutig?/dir hat sie hundert weggeschnappt und diesem da zweihundert,/und mir dem großen Pechvogel fünfhundert gar *zecchini*./Doch wollen wir dies vorbringen, sagen bei Gottes Gericht,/und wollen es nicht zulassen, daß sie alles selbst verschlingt«.

Sie gehen also hin und zeigen Fioredina an, und da der Prozeß beginnen soll, (Fioredina)

sie nimmt den Himmel als Umhang, das Meer als Augentusche,/und als Perlen, am Meeresstrand, nimmt sie die kleinen Muscheln;/die Sterne, tausendfach gezählt, nimmt sie als Knopf und Ringe./Allein ist sie losgezogen, allein mit ihrer Amme,/hat in ihrer Hand gehalten eine silberne Rute.

Sie war so schön, daß der König zu ihr sagt:

»Meine Tochter, wohin des Wegs, daß dich nicht sehn die Sklaven, / denn sonst schlagen sie sich alle, Große und Kleine, um dich«. – / »Was kümmerts mich, was daraus wird, aus deinem ganzen Reiche, / mein Recht zu fordern kam ich her, hier vor dem ganzen Heere«. – / «Sag es nur, Frau, dein Recht, und sei's mein Sohn, den du beschuldigst« – / »Es wird dein Sohn mein Gatte sein, mag auch viel Zeit vergehen«.

Tzortzetis:

»Mädchen, bist verrückt geworden, hast dein' Verstand verloren, / geh doch und finde deinen Mann und anderswo dein Schicksal«. – / »Ich wars, Tzortzetis mein, der dich gewaschen und gekämmt hat, / und mit Seidenhemden kam ich dir und tauschte dir die Kleider. / Wir beide haben angespritzt die Mauer mit dem Essig, / zusammen haben wir gemacht, wir beide, diese Reise. / Geh und sage deiner Mutter, der gar großen Königin, / sie soll den Kuß dir wiedergeb'n, daß du dich mein erinnerst«³⁴. / Es geht und küßt die Königin gar schön den schönen Jüngling, / und der Verstand kommt in den Kopf, und er erkennt sie wieder. – / »Wenn ihr es wollt, ihr Eltern mein, so nehme ich zur Frau sie«. – / »Es ist mein Wunsch und Wille dies, daß sie mein Sohn zur Frau nimmt, / denn sie erscheint mir klüger noch, klüger als ich es selbst bin«. / Blumen bedeckten die Erde und die Glocken läuteten, / am Abend wurden sie getraut von vierzig Erzbischöfen³⁵.

34 Dieses Distichon ist in Rethymno auf Kreta noch im 20. Jh. als Sprichwort geläufig. Der Aufzeichner der Fassung, Student der Philologie, interessierte sich für die Bedeutung dieser Redensart, und so wurde ihm die Märchenvariante erzählt.

35 Manusakas/Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 78f. Die deutsche Übersetzung versucht, den griechischen

Wegen der starken Verkürzung mancher Erzählmotive ist es notwendig, auch eine ausführlichere Variante vorzustellen. Die zweite Version stammt von der Insel Kastellorizo und hat den irreführenden Titel »Mohammed der Mullah« (statt Fiorentinos), spielt aber die dramatischen Momente der Erzählung geschickter aus und erzeugt trotz der Erinnerungslücken höhere Spannung³⁶.

Es war einmal ein König, sehr reich, wie es keinen besseren gab. Aber der Arme wurde krank und bekam den Kopfgrind. Wie sollte er ausgehen, damit ihn die Sonne sieht? Wie sollte er sich unter die Menschen wagen? Nur sein Wesir durfte ihn sehen und die Angehörigen seiner Familie (die Sklaven, seine Frau, seine Tochter). Er lud alle Ärzte vor, keiner wußte ein Heilmittel. Es hörte ein Magier von dem Fall, und er ging von sich aus (zum König). Er sagt zu ihm: »Mein König, ich kenne das Heilmittel, aber es ist schwierig. Du mußt einen Königssohn finden, er muß das einzige Kind seiner Eltern sein, und er darf keine Frau berührt haben. Töte ihn und fange sein Blut auf. Dann wirst du ohne weiteres gesund; du mußt dich morgens und abends mit seinem Blut einreiben, das Blut darf nicht die Sonne sehen«.

Der König schickt seinen Wesir, der begibt sich an einen fernen Ort, von dem er gehört hat, daß da ein solcher Königssohn wohne, er stellt ein Zelt auf und spielt darin Karagiozis³⁷. Eine Menge versammelte sich, auch der Königssohn geht hin. Er geht einmal, dann sagt er: »Ich komme wieder«. Am nächsten Tag erläßt der Wesir den Befehl, daß man niemand anderen in das Zelt lassen solle als den Königssohn. Der Pechvogel geht, ohne Böses zu ahnen, tritt in das Zelt ein, die Türen schließen sich, man überwältigt ihn und steckt ihn in eine Truhe und – ab gehts ins Boot. Sie rudern und rudern und kommen zum König mit dem Kopfgrind. Dort werfen sie ihn ins Gefängnis. Mit Honig und Nüssen sollten sie ihn füttern, hatte der Magier gesagt, damit sein Blut süß werde. Ich habe vergessen, dir zu sagen – oder habe ich es erzählt? –, daß der König eine Tochter hatte, wunderschön, der der Königssohn, sobald sie ihn gesehen hatte, sehr gefiel, und sie wollte ihn zum Manne nehmen. Sie begoß also die Mauer mit Essig, und die Mauer wurde rissig und bekam ein Loch. Die Tochter tritt ein. Der Königssohn sieht sie und hielt sie für ein Neraide³⁸. Sie durchschaute aber seine Gedanken und sagt zu ihm: »Ich bin die Tochter des Königs. Ich werde dich in deine Heimat bringen. Sei ohne Sorge«.

Fünfehn Silber (»politischen« Vers) wiederzugeben. In den elaborierteren Versionen wird als Beweisstück der Verlobungsring des Königssohnes geholt, der genau zum Verlobungsring paßt, den die Vergessene Braut vorzeigen kann.

36 E. K. Phrangaki, »Το παραμύθι του Φιορεντινού«, *Laographia* 21 (1963/64) S. 512–514.

37 Es handelt sich zweifellos um eine neuere realistische Innovation der Erzählerin. Zum Schattentheater im Osmanischen Reich vgl. W. Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Bd., Wien/Köln/Weimar 2006, S. 97–132 (mit der gesamten älteren Bibliographie).

38 Die Fee, Nixe, Elfe des neugriechischen Volksglaubens (dazu Nik. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904, Bd. I, S. 387 ff., Nr. 651–804).

Sie machte Blütenwasser und wusch den Jüngling, sie macht ihm auch seidene Hemden und wechselte seine Kleidung jeden Tag.

Als die Zeit näherrückte, wo der Jüngling getötet werden sollte, nahm sie ihn, und sie flohen zusammen. Sie war sehr klug und stahl ihrer Mutter eine Schale, ein Seil, eine Orange, was diese alles zum Zaubern brauchte. Am Morgen geht der Henker, den Königssohn zu holen, aber der ist nirgendwo zu finden. Das Heer wurde zusammengetrommelt, die Mutter kommt mit, voran die Königskinder, hinterdrein diese, wegauflief, wegab, die Verfolger kommen immer näher. Das Mädchen sieht es, wirft die Schale (hinter sich), sie wird zum See, das Heer kann nicht drüber. Die Königskinder laufen, meilenweit, doch sieh, schon wieder das Heer hinter ihnen. Sie wirft das Seil (hinter sich), es wird zum großen Strom, fast schon ein Meer zu nennen. Aber wo sind Boote, daß drüber kann das Heer? Die Königskinder sind gerettet, sie überschreiten die Grenze, kommen in die Heimat des Königssohnes, und da schneidet sie die Orange an, und er wird zur Kirche und sie zur Nonne³⁹.

Der Königssohn sagt zu ihr: »Warte, daß ich gehe und Musikanten hole, und Trommeln und Heer, daß sie dich empfangen, wie es dir gebührt«. Sie sagt: »Ich warte, aber laß es nicht zu, daß dich deine Mutter küßt, denn schnell wirst du mich vergessen«.

Der Königssohn geht in die Stadt und sieht die Leute bedrückt, den Palast in schwarzem Marmor, er beeilt sich, tritt ein, und sein Kinderwächter erkennt ihn, der Mohr, der Wache steht. Dieser läuft, gibt dem König Kunde und erhält viel Trinkgeld. Die arme Mutter läuft – aus Sehnsucht – ihn zu küssen, doch der Jüngling weicht zurück. Sie sagt: »Mein lieber Sohn, warum nur? Weißt du nicht, wie sehr ich mich nach dir gesehnt habe?« Er sagt: »Später, Mutter, macht euch fertig, daß wir gehen und die Braut holen«. Aber der Königssohn war müde, er legt sich hin und schläft fest ein. Seine Mutter geht hin und küßt ihn.

Alles ist fertig, das Fleisch gebraten, Pfannkuchen, die Tische gedeckt, daß die Leute essen: Der Königssohn sieht das alles – nachdem er aufgewacht, natürlich – und sagt: »Was soll das?« Sie sagt: »Für deine Hochzeit, wir gehen die Braut holen«. Er sagt: »Es scheint, ihr habt geträumt«. Und er ließ sie irgendwohin gehen.

Das Mädchen sieht nun, daß Mohammed der Mullah nicht kommt, sie zu holen – ich vergaß dir zu sagen, daß der Jüngling Mohammed der Mullah genannt wurde, weil er sehr belesen war -, und sagt: »Was soll ich tun?« Sie zieht los und geht in die Stadt, verkauft ihre Ringe und kauft einen Palast und drei Sklavinnen. Sie schickt sie auf den Markt, sie kaufen tausend gute Sachen ein, sie zahlen einen Ausrufer, der am Markt verkündete, daß eine schöne Frau angekommen sei, so schön wie sie Welt und Leute noch nicht gesehen hätten.

Das hört ein Freund des Königssohns, Jannis, er geht hin, sie sagt: »Komm am Abend *à la franca*«. Er geht, aber sie sagt: »Das hast dich verspätet, *à la turca* bist du gekommen.«⁴⁰

39 Das Motiv ist dysfunktional placiert. Es muß den dritten Teil der Magischen Flucht bilden.

40 Dies betrifft die Differenz zwischen christlicher und muslimischer Tageszeitrechnung.

Man nimmt ihm 100 *aspra* ab⁴¹ (denn sie hat, wie sie vorgibt, ihre Zeit verloren), man verabreicht ihm einen Schlag, er fällt die Stiege hinunter. Es geht der Kostas hin, sein Cousin, sie sagt: »Ich habe gesagt, à la turca sollst du kommen, nicht à la franca. Zum Teufel mit dir«. Man nimmt ihm 200 *aspra* ab, gibt ihm zwei *sphakela*⁴², und er ergreift die Flucht. Auch Mohammed der Mullah geht hin, die Sklavinnen sagen: »Sei begrüßt«. Aber sie haben die Treppen mit Honig beschmiert, er will hinaufsteigen, rutscht aus, konnte nicht näher kommen, sie tragen ihn hinauf. Man nimmt ihm 500 ab, gibt ihm zwei Schläge, gibt ihm zwei *sphakela*, und sie verschließen die Türe.

Er schämte sich, in den Palast zu gehen, und geht zu seinem Freund Jannis. Er sieht ihn in Gedanken vertieft. Da, zu gleicher Zeit, kommt auch Kostas. (Wer weiß, was sie gesprochen haben, aber sie beschlossen, ihr einen Polizisten zu schicken, der sie zum König bringen sollte, in die Festung, wo Gericht gehalten wird)⁴³. Es geht der Polizist, klopft an die Tür, sie zeigt sich am Fenster, sagt: »Was willst du?« Das sagt der Polizist:

»Tochter, auf deinem Ruhebett, auf, wir gehen zu Gericht, / der König ists, der dich ladet, zu erscheinen beim Gericht«.

Da sagt sie:

»Allein, auf meinem Ruhebett, will ich gehen zu Gericht, / gesucht hab ich einen Vorwand zu erscheinen beim Gericht«. / Sie nimmt als Kleid die Sonne sich, die Erde mit den Blumen, / und als Ringe, am Meeresstrand, nimmt sie die kleinen Muscheln.

Sie brechen auf und gehen zum Gericht. Der König, sobald er sie sieht, spricht sie an:

»Gegrüßt sei mir die hohe Frau, die Tochter eines Fürsten / von weitem schon sieht man ihr an: die Tochter eines Königs; / sag an, was hat dich hergeführt, hierher in diese Lande, / sag an, wie war es möglich dir, solch' Müh auf dich zu nehmen?«

Da sprach sie zu ihm:

»An meinem Fenster saß ich wohl, zu nähen meine Kleider, / drei deiner Leute gingen da, wie zufällig vorüber. / Dem Jannis nahm ich hundert ab, dem Kostas gar zweihundert, / Mohammed dem Mullah aber, dem nahm ich ab fünfhundert«.

Da sagte der König zu ihr:

»Und was Gutes tatest du ihnen? Und was Gutes sagtest du? / und wolltest ihnen hinterrücks zwei *sphakela* noch geben?«

Da springt der Mohammed auf und sagt:

»Wer ist es, der gesprochen hat, hier mittem im *Dekato*⁴⁴, / ausreißen soll die Zung' man ihm mit einem Stück Brombeerdorn«.

Da sprach der Polizist⁴⁵:

41 Byzantinische und türkische Währung mit relativ geringem Geldwert.

42 Zu dieser Schimpfgebärde vgl. Kap. 20 des vorliegenden Bandes.

43 Dieser Zusatz der Erzählerin überbrückt bereits Verse, an die sie sich nicht mehr erinnern kann.

44 Der Rat der Zehn, nach dem Vorbild der Verfassung der Venezianischen Republik.

45 In diesem Abschnitt finden sich mehrere sinnenstellende Textbrüche.

»Sprich, Tochter, klar und deutlich, und mache nicht viel Worte, / denn König ists, mit dem du sprichst, und auch der Sohn des Königs«.

Da beginnt das Mädchen ihr Geständnis und sagt:

»Ich weiß und es ist mir bekannt, sein Aussehen verrät es, / solange ich leb' und gürtete mich⁴⁶, wird ihm keine Frau gehö'r'n. / Warum, mein lieber Königssohn, entsinnst du dich nicht meiner, / die ich mit Rosenwasser kam, in dem ich dich gebadet? / Warum, mein lieber Königssohn, entsinnst du dich nicht meiner?«

Die Erzählerin kann sich an das übrige, – einige wenige Verse – nicht erinnern, aber auf jeden Fall küßte ihn seine Mutter und sie hielten Hochzeit⁴⁷.

Diese Erinnerungsverse sind es, die sich in der mündlichen Tradition des Märchens am längsten erhalten haben. In ihren ausführlichsten Variationen rollen sie die ganze Vorge-schichte der Magischen Flucht auf, z. B. in einer thrakischen Variante:

Erinnerst dich, mein Ferentin', als ich dich sah zum erstenmal? / Als ich mich ausge-weint bei dir, und dir dein Herz gestohlen? / Erinnerst dich, mein Ferentin'? Erinnerst du dich? Oder nicht? / Vor dem Henker seinem Schwerte habe ich dich gerettet. / Erinnerst dich, mein Ferentin'? Erinnerst du dich? Oder nicht? / Wie ich dich zur Kirche machte und darin gebetet hab. / Erinnerst dich, mein Ferentin'? Erinnerst du dich? Oder nicht? / Zu einem Weinstock wurdest du, und ich habe dich gepflückt. / Erinnerst dich, mein Ferentin'? Erinnerst du dich? Oder nicht? / Wie du zum Fluß geworden bist und ich in dir geschwommen. / Erinnerst dich, mein Ferentin'? Erinnerst du dich? Oder nicht? / In der Mitte von zwölf Bergen, da hast du mich verlassen. / Und wie kommt es daß du nicht denkst an keine der Wohltaten? / An die morgendlichen Freuden, an keines meiner Spiele? / Dem einen nahm ich hundert ab, dem anderen zweihundert / und gar dem armen Ferentin', von ihm nahm ich fünfhundert⁴⁸.

Die Wiederholung und Steigerung hat nicht nur emphatische und spannungsstimu-lierende Wirkung, sondern auch die rituell-magische Funktion der Beschwörung der verlorengegangenen Erinnerung. Diese Verse werden in den Märchenvarianten gesungen, und solche Liederlagen in den Erzählungen bilden überreale Textpassagen, die sich von der narrativen Realität und »Logik« deutlich abheben⁴⁹. Die Erinnerungsverse aus dem Fiorentinos-Märchen haben sich auch ohne die dazugehörige Geschichte in der oralen Tradition erhalten⁵⁰.

46 Zur Bedeutung des Hochzeitsgürtels K. Korre, »Νεοελληνικά γαμήλια ζώναι«, *Αθηνα* 75 (1974 / 75) S. 182–185.

47 Manusakas/Puchner, *Die Vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 74–77. Der beständige Tempuswechsel im neugriechischen Narrationsstil der Volkserzählungen wurde getreulich wiedergegeben, ebenso der Versuch unternommen, die Verspartien auch im Deutschen im Fünfzehnsilber nachzugestalten.

48 M. G. Meraklis, »Lieder in griechischen Märchen«, *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992 (Raabser Märchen-Reihe 9), S. 99–113, bes. S. 104.

49 F. Karlinger, *Die Funktion des Liedes im Märchen der Romania*, Salzburg/München 1968 (Salzburger Universitätsreden 34).

50 Z. B. auf Leucas. Vgl. N. Svoronos, »Ο απόηχος της κρητικής λογοτεχνίας στην προφορική παράδοση της Λευκά-

Das erfaßte Corpus der griechischen Märchenvarianten zum Typ AaTh 313c (ATU 313) umfaßt 102 Versionen⁵¹ aus dem Zeitraum von 1874 bis 1964, davon 30 veröffentlichte Varianten und 72 inedierte. Von den unveröffentlichten Varianten stammen 26 aus Handschriften des »Forschungszentrums für Griechische Volkskunde der Akademie Athen« (in der Folge *FZGV*), 22 aus Handschriften des »Seminars für Griechische Volkskunde an der Universität Athen« (in der Folge *SVÄ*)⁵², 19 Varianten aus der Korrespondenz mit lokalen Informanten (Korrespondenz Manousakas, in der Folge *KM*)⁵³, zwei entstammen dem »Historischen Lexikon der Akademie Athen« (in der Folge *HL*), zwei dem Archiv der »Griechischen Volkskundegesellschaft« (in der Folge *AGV*) und eine der Sammlung Vlastos im »Historischen und Volkskundlichen Archiv Kretas« (in der Folge *HAK*). Häufigkeit und Verbreitungsradius der 102 erfaßten Varianten verweisen auf den griechischen Inselraum, allen voran Kreta (29 Versionen⁵⁴, Peloponnes 10⁵⁵, Tinos 8⁵⁶, Naxos 5⁵⁷, Athen 5⁵⁸, Les-

δας«, *Ariadne* 5 (Rethymno 1989), S. 33 f. ff., wo sich der bekannte byzantinische Historiker an seine Kinderzeit auf der Jonischen Insel erinnert.

- 51 Einige wenige wurde nicht aufgenommen, da sie zu stark mit anderen Motiv-Komplexen kontaminieren, um mit Recht noch AaTh 313c zugerechnet zu werden. Insofern erklären sich auch die Abweichungen zum Megas'schen Zettelkatalog und den Nacharbeiten von A. Angelopoulou/A. Brouskou, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 300–499*, Athen 1999 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθιών 3).
- 52 Vgl. nun den Handschriftenkatalog von M. G. Varvounis und K. Ch. Kouzas, *Το αρχείο του «Λαογραφικού Φροντιστηρίου» του Γ. Α. Μέγα. Αναλυτικός Κατάλογος*, Athen 2007 (*Laographia*, Beiheft 12).
- 53 Diese Korrespondenz wurde von M. I. Manousakas in den Kriegsjahren 1943–45 durchgeführt.
- 54 P. G. Vlastos, »Ο Μελισσοστέφανος«, *Kretikos Laos* I / 3 (Mai 1909) S. 78–79, I/4 (Aug. 1909) S. 104–108, eine Variante aus Rethymno (*KM*), aus dem Dorf Mesi (*KM*), Rethymno (*KM*), E. Vlassakis, »Γο παραμύθι του λεπρού βασιλιά«, *Kretikos Laos* I/5 (Sept. 1909) S. 135–136, I/6 (Okt. 1909) S. 167 (wiederveröffentlicht in *Radamantithy* 17/7 [377] 15. April 1937, S. 5–7), E. Papadaki, *Λόγια του Στετακού Λαού*, Athen 1938, S. 10–12, aus dem Dorf Polemarchi (*KM*), aus dem Dorf Armenoi in Siteia (*KM*), aus Rethymno (*KM*), aus Plemeniaria (*KM*), aus dem Dorf Elos (*KM*), aus dem Dorf Kampanos (*KM*), aus Vouta (*KM*), aus Stavrochori (*KM*), aus Ierapetra (*KM*), aus Karydi (*KM*), aus Skopi (*KM*), aus Vryses (*KM*), aus Ano Viannos (*KM*), aus Archanes (*KM*), E. K. Phrangaki, *»Το κρητικό παραμύθι. Μελέτη και συλλογή*, Athen 1952, S. 41–44, aus Ano Zaros (*FZGV* 2884, S. 144–149), aus Episkopi (*SVÄ* 331, S. 10–12), aus Petrokephalo (*SVÄ* 512, S. 13–18), aus Kontomari (*SVÄ* 1590, S. 1–8), aus Perivolia (*SVÄ* 1595, S. 11–21), Th. Pelantakis, *»Γο παραμύθι του Φιορεντίνου*, *Laographia* 21 (1963/64) S. 510–512, Rethymno 1887 (*HAK* Bd. 28, S. 197–209), Ierapetra (*KM*).
- 55 A. Theros, *»Οι θρύλοι του Μιστρούς 7«*, *Σπαρτιατών Ημερολόγιον* 11 (1910) S. 43–45 (*Παναθήραια* 19, 1909/10, S. 189, *Πελοποννησιακή Πρωτοχρονιά* 1959, S. 80 f. und *Πελοποννησιακή Εστία* 2, 1955, S. 33 f.), aus Kyparissia (*FZGV* 571, S. 1680–184, Nr. 24), aus Mani (*SVÄ* 247, S. 27–28), aus Konigou im Raum Pylia (*SVÄ* 701, S. 7–11), aus Megalopolis (*SVÄ* 1522, S. 17–20), aus Ermioni (*SVÄ* 1770, S. 1–4), aus Kalamata (*FZGV* 639, S. 1–5), aus Aeropolis (*FZGV* 1114, S. 57 ff.), aus Messenien (*FZGV* 2934, S. 240 f.).
- 56 Aus dem Jahr 1895 (*FZGV* 1400, S. 17–18, Nr. 8), (*ibid.* 19–20, Nr. 9), aus Rimes (*FZGV* 1402, S. 145), aus dem Jahr 1897 (*FZGV* 1387, S. 57–60, Nr.), (*FZGV* 1397, S. 73–86, Nr. 10), (*SVÄ* 1086, S. 107), aus dem Jahr 1897 (*FZGV* 1387, S. 121–124, Nr. 4) (*FZGV* 1388, S. 289–306, Nr. 23).
- 57 M. K. Krispis, *Χόρτα διάφορα* 2 (Naxos 1895) S. 211–224 (*FZGV* 585, S. 173–193), aus Apeiranthos (*HL* 503, S. 404–408), Apeiranthos (*ibid.* S. 30–33), Apeiranthos (*SVÄ* 320, S. 104), Damarion (*SVÄ* 536, S. 14–24).
- 58 K. Zisiou, *»Παραμύθια. Η κατάρα της μητρούς«*, *Βύρων* 1 (1874) H. 8 (I. IX. 1874) S. 722–724 (=622–624,

bos/Mytilene 4⁵⁹, Chios 3⁶⁰, Patmos 3⁶¹, Smyrna 3⁶², Zante 3⁶³, ohne Ortsangabe 3⁶⁴, zwei in Rhodos, Samos, Tilos, Astypalaia, Epirus und Thrakien⁶⁵, und jeweils eine Version aus Euböa, Ikaria, Ios, Kastellorizo, Kephalaria, Kimolos, Kleinasien, Leucas, Leros, Mesolongi, Reisdere, Santorini, Syra und Thessalien⁶⁶).

Das Motivschema der synthetischen Version der griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c (ATU 313) sieht folgendermaßen aus: *A) Der kranke König und der Raub des Königssohns*: 1. Die Krankheit des Königs, 2. die Suche nach Heilung, 3. der Ratgeber, 4.

-
- auch Μπουζέτο 16, 1939, H. 781, S. 53–54, nach Nik. Politis, *Laographia* 2, 1910, S. 146 aus Athen), »Αθηναϊκά παραμύθια (συλλεγμένα υπό της κ. Mariannis Kambouroglou), Α'. »Η Ντολτσέτα«, *Δελτίον της Ιστορίας και Εθνολογίας Εταιρείας της Ελλάδος* 1 (1883) S. 138–147 (englische Übersetzung in M. J. Garnett, *Greek Folk Poesy. Annotated translations, from the whole cycle of Romaic Folk Verse and Folk-Prose*, 2 vols., London 1896, vol. II, S. 53–66 (»Dulcetta, or the kidnapped prince«), D. G. Kambouroglous, *Ιστορία των Αθηναίων. Τουρκοκρατία, Περίοδος πρώτη 1458–1687*, Bd. 1, Athen 1889, S. 311–314, Ergänzung dazu *ibid.* S. 376, »Ντολτσέτα και Φιορεντίνος«, *ibid.* Bd. 3, Athen 1896, S. VIII–IX des Anhangs.
- 59 »Die vergessene Braut«, P. Kretschmer, *Der heutige lesbische Dialekt verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten*, Wien 1905, S. 485–488, Nr. 4 (Originaltext aus Agiasos, deutsche Übersetzung bei dems., *Neugriechische Märchen*, Jena 1919, S. 7–10), (*FZGV* 25, S. 1–10), aus Agiasos (*SVA* 1274, S. 17–19), Ph. M. Zourou, *Λεσβιακά παραμύθια (βιβλίον Β')*, Athen 1980, Nr. 22 (AaTh 310+313c).
- 60 Aus Chios (*FZGV* 2457, S. 175–181, *ibid.* 121–126), aus Vrontades (*SVA* 483, S. 17–19).
- 61 *FZGV* 588, S. 9–10, Nr. 4, P. G. Kritikou, »Πατινώτικα παραμύθια«, *Laographia* 15 (1953/54) S. 296–300 (deutsche Übersetzung in F. Karlinger, *Märchen griechischer Inseln und Märchen aus Malta*, Düsseldorf – Köln 1979, S. 89–90, Nr. 18, »Ferendinos im gläsernen Turm«, *ibid.* S. 301–306).
- 62 »*Belzetta et Fiorentino*, Contes populaires grecs recueillis à Smyrne en 1875 et traduits par Émile Legrand«, *Revue de l'histoire des religions* 5, nouv. sér. 10 (Paris 1884) S. 72–77, Ph. K. Phalbos, »Η συμφοραϊκή παραλλαγή του Φιορεντίνο«, *Επιθεώρηση Τέχνης* 20 (1954) H. 117, S. 197–201, unveröffentlichte Variante aus Smyrna (*KM*).
- 63 Aus Lithakia »Το βασιλόπουλο Φιορεντίνο και η λαμνιοπούλα«, M. Minotou, »Παραμύθια από τη Ζάκυνθο«, *Laographia* 11 (1934–1937) S. 415–418, Nr. 1, aus Kourmalidi (*ibid.* S. 418–420), aus Vasilikos (*ibid.* S. 435–437).
- 64 *SVA* 290, S. 8–10, *FZGV*Hs. Spyridakis 44, S. 180–184, *SVA* 163a, S. 2–4.
- 65 Aus Rhodos (P. Gnephtos, *Τραγούδια δημοτικά της Ρόδου*, Alexandria 1926, S. 137–143, P. Hallgarten, *Rhodos, Die Märchen und Schwänke der Insel*, Frankfurt/M. o. J. [=1929], »Güzeldje«), aus Samos (I. Stamatiadis, *Σαματιά*, Bd. V, Samos 1887, S. 424–253, Nr. 2, *SVA* 5, S. 1–5 aus Vathy), aus Tilos (*FZGV* 2193 B, S. 4004–6, *ibid.* 409–414), aus Astypalaia (*FZGV* 2248, S. 6–14, *HL* 690a, S. 223–230), aus Epirus (*FZGV* 1260, S. 23–25, *SVA* 1543, S. 28–35), aus Thrakien (*FZGV* 140, Nr. 313c, 1, *FZGV* 149, S. 58, abgedruckt bei G. A. Megas, *Ελληνικά παραμύθια*, Bd. 1, Athen 1956, S. 137–142 und M. G. Meraklis, *Τα παραμύθια μας*, Athen o. J., S. 110–116).
- 66 Aus Euböa »Der Jüngling, der Teufel und seine Tochter«, J. G. von Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, Erster Theil, Leipzig 1864, S. 295–300, aus Ikaria (*SVA* 1567, S. 12–15), aus Ios (»O Fioredinos«, A. Thumb, *Handbuch der neugriechischen Volkssprache. Grammatik, Texte, Glossar*, zweite verbesserte und erweiterte Auflage, Straßburg 1910, S. 279–284, Nr. 5), aus Kastellorizo (E. K. Phrangaki, »Το παραμύθι του Φιορεντίνο«, II, *Laographia* 21, 1963/64, S. 512–514), aus Kephalaria (*SVA* 708, S. 5–7), aus Kimolos (*FZGV* 2758, S. 384–392), aus Kleinasien (*SVA* 48, S. 33–37), aus Leucas (*FZGV* 2276, S. 279–283), aus Leros (R. M. Dawkins, *Forty-five stories from the Dodekanes*, Cambridge 1950, S. 478–485, Nr. 44), aus Mesolongi (*SVA* 903, S. 1–8), aus Reisdere bei Smyrna (*SVA* 795, S. 1–4), aus Santorini (»Θηραϊκά παραμύθια (εκ της συλλογής του Κ. Πεταλά)«, *Parnassos* 9, 1895, S. 370–374), aus Syra (*FZGV* 2340, S. 95–118), aus Thessalien (*FZGV* 1267, S. 127–129).

der Rat. 4.1. Raub einer bestimmten Person, 4.2. Behandlung, 4.3. Zeitraum, 4.4. Schlachtung und Therapie, 5. der Raub des Königssohnes (durch List), 5.1. Modus der Entführung, 5.2. die Entführer, 5.3. das Schiff, 5.4. Königssohn auf dem Schiff (Vorgeschichte), 5.5. die Entführung, 5.6. die Folgen. *B. Die Gefangenschaft des Königssohnes und seine Flucht mit der Königstochter*, 1. Die Vorführung des Gefangenen und die Beratschlagung, 2. der Haftort, 3. die Nahrung, 4. der Zeitraum, 5. die fürsorgende Königstochter, 6. das Erwachen der Liebe, 7. der Verrat des Geheimnisses, 8. der Fluchtplan, 9. die Flucht, 9.1. Art des Ausbruchs aus dem Kerker, 9.2. Fluchtweg und -mittel, 3. Mitnehmen von 9.3.1. Personen, 9.3.2. Geld, 9.3.3. magischen Gegenständen. *C. Die Magische Flucht*, 1. Das Gorgona-Motiv, 2. Gegenstände als Hindernis, 2.1. Anzahl, 2.2. Art der Hindernisse, 3. Verwandlungen, 3.1. Anzahl, 3.2. Art, 3.3. Reihenfolge, 4. der (die) Verfolger, 4.1. nicht-magische, 4.2. magische, 4.3. Anzahl der Verfolgungen, 4.4. Gestalt der Verfolger, 5. sonstige Motive. *D. Das Vergessen der Braut*, 1. Der Fluch, 1.1. Person, 1.2. Inhalt, 2. die Fluchlösung, 2.1. Person, 2.2. Art, 3. Vernehmen des Fluches, 4. die Ankunft, 4.1. das Zurücklassen der Braut, 4.1.1. Begründung, 4.1.2. Ort, 4.2. die (neuerliche) Ermahnung, 4.3. die Begegnung mit den Eltern, 4.4. die Vermeidung des Kusses, 4.5. die Hochzeitsvorbereitungen, 5. der Mutterkuß, 6. das Vergessen, 6.1. die Verwunderung über die Vorbereitungen, 6.2. das Motiv der Zweiten Braut. *Ea. Die Drei-Liebhaber-Episode*, 1. Die Vergessene Braut (V. B.) erkennt ihre Lage, 2. der Plan der Wiedergewinnung, 3. die Realisierung des Planes, 3.1. Ankunft in der Stadt, 3.2. Verbleiben am Warteort, 3.3. die V. B. baut oder mietet ein Haus (Palast), 3.4. die V. B. verdingt sich bei armen Leuten, 3.5. die V. B. findet Hilfe, 4. die Wohnstätte der V. B., 5. die V. B. erweckt die Aufmerksamkeit der Liebhaber, 6. Diener oder Vermittler in Kupplerdiensten, 7. die Episode der Drei Liebhaber, 7.1. Variationen, 7.2. Anzahl, 7.3. der Königssohn als Liebhaber, 7.4. Beruf der Liebhaber, 7.5. Name, 7.6. der Lohn, 7.7. die Höhe des Geldbetrags, 7.8. die Festlegung, 7.9. Anzahl der Streiche, 7.10. Art der Streiche, 7.10.1. magische, 7.10.1.1. Kämmen, 7.10.1.2. Lichtauslöschen, 7.10.1.3. Türenschließen, 7.10.2. nicht-magische, 7.10.2.1. Verspätung, 7.10.2.2. die beschmierte Treppe, 7.10.2.3. Schläge, 8. andere Lösungen. *Eb. Die Anagnorisis (Gerichtsszene)*, 1. Die versloßenen Lösungen, 2. die Versfassungen, 2.1. das Zusammentreffen der Drei Liebhaber, 2.1.1. die Enthüllung des Geheimnisses, 2.1.2. der Entschluß, zu Gericht zu gehen, 2.1.3. die Anklage, 2.1.4. die Vorladung der Königstochter, 2.1.5. die Diener-Episode, 2.2. die Gerichtsszene, 2.2.1. das Erscheinen der V. B. bei Gericht, 2.2.2. die Anklage, 2.2.3. die Replik der Königstochter, 2.2.4. die Eröffnung des Geheimnisses der V. B., 2.2.5. der Verlobungsring, die Königin wird gerufen, 2.2.6. die Rede an den Königssohn, 2.2.7. die Bitte an die Königin, 2.2.8. die Wiedererkennung.

Den Studien von Köhler, Rua, Liljebblad und Bolte-Polívka zufolge⁶⁷ steht der Motiv-

67 R. Köhler, »Über J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen«, *Kleinere Schriften*, Bd. I., *Zur Märchenforschung*, Weimar 1898, S. 155–269, bes. S. 161–175 (»Die vergessene Braut«), R. Rua, *Novelle del »Mambriano« di Cieco da Ferrara*, Torino 1888, S. 86–101 (»La sposa dimenticata«), Liljebblad, »Braut, die vergessene«, *Handwörterbuch des*

komplex »Vergessene Braut« mit folgenden Märchen der Grimmschen Sammlung in Zusammenhang: »Rapunzel« (Nr. 12, AaTh/ATU 310), »Fundevogel« (Nr. 51, AaTh 313a/ATU 313), »Der liebste Roland« (Nr. 56, AaTh 313b/ATU 313), »Die Wassernixe« (Nr. 79, AaTh 313a/ATU 313, 314), »Okerlo« (Nr. 70a, AaTh 313a/ATU 313, 327b), »Die zwei Königskinder« (Nr. 113, AaTh 313b/ATU 313), »Die wahre Braut« (Nr. 186, AaTh 313c/ATU 313), »Der Trommler« (Nr. 193, AaTh 313b/ATU 313)⁶⁸. Die Motivkombination des griechischen Oikotyps ist selten Gegenstand weiterer Studien geworden⁶⁹, eher schon die Magische Flucht (AaTh/ATU 313 ff.)⁷⁰, zurückgehend auf Antti Aarnes systematischen vergleichenden Versuch, diese Wanderepisode in verschiedenen Märchentypen zu definieren⁷¹. Der bei ihm etwas weiter definierte Inhalt von AaTh/ATU 313 (und 314) kommt dem griechischen Oikotyp näher als die spezifizierenden Modifikationen von Thompson⁷². Das betrifft vor allem die Art des bösen Wesens, in dessen Gewalt der Jüngling gerät, bei Thompson als *ogre* (Menschenfresser, meist weiblich) definiert. Solche Gestalten tauchen im griechischen Märchen als *drakos* und *drakissa* oder *drakaina* (auch mit Kindern, *drakopoula*) z. B. im affinen Märchentypus AaTh/ATU 310 auf⁷³, wobei es nicht um geflügelte Drachenwesen, sondern um anthropomorphe Menschenfresser von besonderer Kraft und Stärke geht⁷⁴. In AaTh 313c (ATU 313) kommen diese Dämonen aber selten vor. Die

deutschen Märchens, herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Joh. Bolte und Mitarbeit von Fachgenossen von Lutz Mackensen, Bd. I, Berlin/Leipzig 1930–1933, S. 311a–314b, Bolte/Polívka, *Anmerkungen*, *op. cit.*, Bd. II, S. 516 ff., 527 ff.

68 Nach der Episodengliederung des griechischen Oikotyps enthält »Der Trommler« die Episoden BDE, »Der liebste Roland« CDE, »Die wahre Braut« DE, »Der Fundevogel«, »Okerlo« und »Die Wassernixe« nur C. Die Episode A fehlt in allen diesen Varianten.

69 D. R. Reinsch, »Griechische Märchen und das Problem ihrer mündlichen Quellen«, *Neograeca Medii Aevi. Text und Ausgabe. Akten zum Symposium Köln 1986*, Köln 1987 S. 295–313, bes. S. 312 ff., G. Danezis, »Fremdeinflüsse in der Neugriechischen Literatur (16. bis frühes 19. Jh.)«, R. Lauer/P. Schreiner (eds.), *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 28.–31. Okt. 1992*, Göttingen 1996, S. 352–366, bes. S. 358, 364.

70 Z. B. Chr. Goldberg, »Gretel's Duck: the Escape from the Ogre in AaTh 327«, *Fabula* 41 (2000) S. 41 ff., bes. S. 47 nach W. Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313sq.)«, *Enzyklopädie des Märchens*, Band 9, Lieferung 1 (Berlin/New York 1997) Sp. 14–19.

71 A. Aarne, *Die magische Flucht*, Helsinki 1930 (FFC No 92).

72 »Ein Jüngling, der auf irgendeine Weise in die Gewalt eines bösen Wesens geraten ist, entflieht und führt häufig ein ihm Hilfe leistendes Mädchen oder ein wunderbares Pferd mit sich. Vor dem verfolgenden Gegner retten sich die Fliehenden entweder durch Auswerfen von kleinen Zauberdingen, die sich in große Hindernisse (Wald, Berg, See) für die Verfolger verwandeln, oder durch Verwandung in gewisse mit lebendigen Wesen verbundene leblose Gegenstände (Kirche und Priester, Teich und Ente u. a.), die der Verfolger nicht erkennt. Das böse Wesen wird bisweilen im Kampf getötet, bisweilen bleibt es am Leben, aber den Flüchtlingen gelingt es, die Grenzen seines Machtgebietes zu überschreiten« (Aarne, *op. cit.*, S. 3).

73 Vgl. die Analyse bei M. G. Meraklis, »Παρατηρήσεις στο παραμύθι της Ξανθομαλλούσας«, *Laographia* 21 (1963/64) S. 443–465.

74 F. Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982, S. 13, I. Diller, »Vom Draken, einer dämo-

Fluchtepisode glaubt Aarne, in Anwendung der historisch-geographischen Diffusionsmethode, im Indien des 11. Jh.s entstanden. Den Märchenbeginn bilden die »Goldhaarfassung« und die »Aufgabenfassung«⁷⁵, beide ohne direkte Bedeutung für den griechischen Oikotyp. Das Ende des Märchens⁷⁶, das Vergessen der Braut und das Wiedererkennen, hält Aarne für in Europa entstanden. Er weist darauf hin, daß das Vergessensmotiv und das Motiv des Festzaubers der Liebhaber in der europäischen Literatur zum erstenmal im »Mambriano« des Francesco Cieco da Ferrara 1509 vorkommt⁷⁷.

Von besonderem Interesse für den griechischen Oikotyp sind die Märchen des italienischen Traditionsraumes: das von Felix Karlinger mitgeteilte sardische Märchen mit seinem Erinnerungslied⁷⁸ oder die sizilianischen Varianten bei Laura Gonzenbach⁷⁹ und Lo Nigro⁸⁰ kommen in der Einleitung und der Schlußepisode dem griechischen Variantentypus einigermaßen nahe. AaTh 313c ist nach der Discoteca di Stato⁸¹ in den Abruzzen, Umbrien und Kalabrien, Lombardei, Molise, in Sizilien, der Toscana und in Rom anzutreffen. Nur ein Teil dieser Varianten ist publiziert⁸²; die Titel lassen keine besonderen Charakteristika erkennen⁸³ und weisen keine Beziehung zum üblichen griechischen Titel »Fiorentinos und Dolcetta« (oder »Der aussätzig König«) auf.

Die quantitativ und qualitativ engen Beziehungen des griechischen Oikotyps von AaTh 313c (ATU 313) zum italienischen Märchenraum, für die zumindest Indizien vorliegen, lassen den Verdacht erhärten, daß das Thema der *forgotten fiancée* mit der italienischen Renaissance- und Barocknovellistik zusammenhängen könnte, die ja enormen Einfluß auf die orale Tradition ausgeübt hat. Tatsächlich haben Rua, Bolte-Polívka, Aarne und Rotunda⁸⁴ über-

nischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, S. 117–124, 154 ff., M. G. Meraklis, »Drache und Drake. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) S. 5 ff.

75 Aarne, *op. cit.*, S. 94–118.

76 Aarne, *op. cit.*, S. 119–130.

77 Aarne, *op. cit.*, S. 147.

78 Karlinger, *Die Funktion des Liedes in den Märchen der Romania*, *op. cit.*, S. 7f.

79 L. Gonzenbach, *Sizilianische Märchen*, 2 Bde., Leipzig 1870, Nr. 13, 14, 54, 55 vgl. auch Dawkins, *Forty-five stories*, *op. cit.*, S. 485.

80 S. Lo Nigro, *Racconti popolari Siciliani*, Firenze 1958.

81 Discoteca di Stato, *Tradizione orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi, motivi e argomenti*, ed. A. M. Cirese/L. Serafini, Roma 1975, S. 65 ff.

82 Lo Nigro, *op. cit.*, Gonzenbach, *op. cit.*, G. D'Aronco, *Indice delle fiabe toscane*, Firenze 1953 (vgl. auch W. Anderson, *Hessische Blätter für Volkskunde* XLV), E. Delitalia, *Gli studi sulla narrativa tradizionale sarda: profilo storico e bibliografia analitica*, Cagliari 1970.

83 Z. B. »Una figlia di re«, »Storia del mago«, »A stella Diana«, »La bella del mondo«, »U re du Portuallu«, »Re Bbalanti e re Calleranu«, »Giovanni e Rosina«, »Il mago del re del sole«, »Il principe dei Romani«, »La più bella del mondo« usw. Viele der erfaßten Varianten sind auch ohne Titel.

84 *Novelle del Mambriano del Cieco da Ferrara*, esposte et illustrate da Giuseppe Rua, Torino 1888 (Publicazioni della Scuola de Magistero della R. Università di Torino. Facoltà di lettere e filosofia) S. 84–101 (Novella V. »La sposa dimenticata«), Bolte/Polívka, *Anmerkungen*, *op. cit.*, Bd. II, S. 525, Am. 2, Aarne, *Magische Flucht*, *op. cit.*,

einstimmend festgestellt, daß das Motiv der *sposa dimenticata* zum erstenmal in der europäischen »Kunstliteratur« als fünfte Novelle im höfischen Epos »Libro d'arme e d'amore nomato Mambriano« (das 45 *canti* umfaßt, die in Frage stehende Episode in *canto* XXI.31–XXIII.6) von Francesco Cieco da Ferrara, später genannt Bello, 1509 ediert, nach 1490 entstanden, vor- kommt. Der Quellbereich der Erzählstoffe findet sich im Sagenkranz um Karl den Großen und die Legenden der Ritter der Artusrunde: die Erzählungen rund um den Haupthelden Orlando weisen auf Vertrautheit mit der »Divina commedia«, den »Canzoniere« und den »trionfi«⁸⁵. Über die Persönlichkeit des Autors ist überaus wenig bekannt; er wurde mit dem Autor des »Persino« (1493), dem Florentiner Francesco Orbo identifiziert, war als blinder Sän- ger am Hofe tätig und verstarb kurz von 1506⁸⁶. Sein Epos »Mambriano« war im 16. Jh. über- aus beliebt, wie die zahlreichen Wiederdrucke zeigen: Erstdruck Ferrara 1509, sodann Venezia 1511, 1513, Milano 1517, Venezia 1518, 1520, 1523, 1528, 1532/33, 1549, 1554 usw.⁸⁷. Die heute benutzten Ausgaben sind die von Nico Schileo 1917⁸⁸ und Giuseppe Rua 1926⁸⁹.

Die fünfte Novelle mit dem Thema »La sposa dimenticata« umfaßt 178 *ottavie rime*⁹⁰ und hat folgenden Inhalt (nach Aarne):

»Aristomene, König von Ägypten, will im Blut eines edlen Jünglings baden, um vom Aus- satz, der ihn plagt, zu genesen. Einige Seeräuber bringen dem König für diesen Zweck den Prinzen Lodorico von Syracus. Diesen schonnt jedoch der König und macht ihm Aussicht auf die Hand seiner Tochter Filena. Die ineinander Verliebten fliehen mit Hilfe eines un- sichtbarmachenden Edelsteins und eines der Königin ins Kleid gesteckten Schlafzettels zum Meeresufer. As sie mit einem Schiff wegsegeln, nähert sich ihnen die Königin in einem Zau- berkahn und verwünscht den Prinzen, der ihr die Hände abgeschlagen hat. Danach bewirkt ein Kuß der Mutter ein völliges Vergessen und die Verlobung mit einer anderen Braut, als der Prinz im voraus nach Syracus eilt. Die Vergessene hält drei Hofleute zum besten, von denen ei- ner sich die ganze Nacht kämmt, ein anderer auf das Licht bläst und dritter die Tür zuschließt.

S. 147 (ohne die Kenntnis der Studie von Rua), D. P. Rotunda, *Motif-Index of the Italian Novella in Prose*, Bloomington, Indiana Univ. Press 1942, S. 9, 12, 13, 17, 92, 180.

85 Dazu die Einleitung in die kritische Ausgabe von Giuseppe Rua: *Francesco Cieco da Ferrara, Libro d'arme e d'amore nomato Mambriano*. Introduzione e note di Giuseppe Rua, vol. I-III, Torino s. a. (1926) (Collezione de classici italiani con note. Seconda serie diretta da Gustavo Balsamo Crivelli, vol. XXVII–XXIX).

86 Rua, *Mambriano, op. cit.*, S. VII–XVIII. Weiters G. N(atali), »Cieco, Francesco«, *Enciclopedia Italiana* 10 (1931) S. 227, G. Bertoni, »Il Cieco da Ferrara e altri improvvisatori alla corte d'Este«, *Giornale storico della letteratura italiana* XCIV (1929) S. 271–278, R. F. French, »The Identity of Francesco Cieco da Ferrara«, *Publications of the Modern Language Association of America* LII (1937) S. 992–1004, F. Ermini, »Di alcuni documenti intorno alla vita di Francesco Bello il Cieco da Ferrara«, *Bolletino della Società filologica romana* 1902, No. 2, S. 31–33, G. Rei- chenbach, »Ancora sui poeti del Quattrocento ferrarese«, *Giornale storico della letteratura italiana* XCVII (1931) S. 380–382 usw.

87 Dazu C. Cimegotto, *Studi i ricerche sul »Mambriano«*, Padova 1892.

88 *Francesco Bello, Le Novelle del Mambriano*. Prefazione e note di Nico Schileo, Lanciano, 1917.

89 Rua, *Mambriano, op. cit.*

90 In Ruas Ausgabe Bd. II, S. 145–178.

Der Prinz bekommt sein Gedächtnis dadurch wieder, daß Filena vom König eingeladen an den Hof kommt, erzählt, was geschehen ist, und den Verlobungsring Lodorico zuwirft»⁹¹.

Die von Rotunda aufgelisteten Motive sind: D 1071 (*Magic jewel*), D 2003 (*forgotten fiancée*), D. 2004.1 (*Curse of forgetfulness*), D 2204.2 (*Kiss of forgetfulness*), D 2006.1.1. (*Episode der Drei Liebhaber*), F 955.1. (*Blood bath as cure for leprosy*), K 531 (*Escape from danger [battle] by magic invisibility*), S 12 (*Cruel mother*)⁹². Von besonderem Interesse ist die Tatsache, daß der Schluß der Novelle stark dialogischen Charakter aufweist. Verglichen mit den Hauptepisoden des griechischen Märchentyps weist die Novelle der »sposa dimenticata« im Detail folgenden Handlungsgang auf:

(A) (Canto XXI) Der König von Ägypten, Aristomede, wurde von Zeus wegen seiner Tyrannei damit bestraft, daß ihn die Lepra befiel (Strophe 31). Er rief alle Ärzte Ägyptens zusammen (32) und forderte von ihnen unter Androhung der Todesstrafe, ihn zu heilen (33). Drei Tage hätten sie Bedenkzeit (34–36). Da schlug ein greiser Arzt dem König als einziges Heilmittel vor (37), einen Jüngling aus edlem Geschlecht zu finden, ihn umzubringen und in seinem Blut zu baden (38). Der König schreckte keinen Augenblick vor der unmenschlichen Tat zurück, wenn es darum ging, geheilt zu werden (39). Er lud ihm ergebene Piraten zu sich, versicherte sich ihrer Hilfe, die diese ihm gern versprachen (40–41). Auf acht gut bewaffneten Schiffen segelten sie in verschiedene Länder (42), der tüchtigste von ihnen, Grifone, traf zwischen Malta und Sizilien auf die Barke des Lodorico, Sohn des Königs von Syrakus, Policrato, der auf einer Lustfahrt war (43–45). Der Jüngling wurde gefangenengenommen und nach Alexandria gebracht (46) und von dort nach Memphis zum König, der die Piraten reichlich entlohnte (47).

(B) Der König, ungeduldig ob seiner Heilung, ließ sofort das Bad bereiten. Derselbe greise Arzt aber entschied, daß das Blut des Jüngling noch von Furcht beeinträchtigt sei und eher Unheil als Nutzen stiften könnte; er empfahl dem König, bis zum Frühling zu warten (48–49), und dem gefangenen Königssohn jedes nur erdenkliche Wohl angedeihen zu lassen, ihm Diener und Jagdhunde zu überlassen (50), ja ihm seine Tochter zur Frau zu versprechen, so daß das Opfer ohne Wehmut und Verdacht seine Zeit zubringe (51). Tatsächlich rief der König, den Rat befolgend, Lodorico zu sich und eröffnete ihm, er habe seine Entführung geplant, um ihn zum einzigen Erben seines Reiches zu machen (52), indem er ihm seine Tochter Filena zur Frau gebe (53), die er ihm sogleich vorstellte. Der Jüngling war vom Anblick der schönen Tochter entzückt, wurde von heftiger Leidenschaft ergriffen und dankte seinem Schicksal für die Gefangenschaft (54–56). Von ihrer Mutter vom unmenschlichen Vorsatz des Königs unterrichtet, sann sie ständig nach einem Mittel, wie sie die väterliche Grausamkeit besänftigen könne (57). In Glück und Zufriedenheit verbrachte Lodorico die Zeit von Oktober bis April (58) mit Zweikämpfen, bei denen er immer den Siegeskranz errang, um seine Geliebte zu erfreuen (59).

91 Aarne, *Magische Flucht*, *op. cit.*, S. 11, auch Bolte/Polivka, *Anmerkungen*, *op. cit.*, Bd. II, S. 525.

92 Rotunda, *Motiv-Index op. cit.*, S. 9, 12, 13, 17, 92, 180.

Als die Zeit des Opfers näherrückte, schickte der König, um den Mord besser zu verheimlichen, Lodorico mit Filena und ihrer Mutter in ein Lustschloß (Monte Florido) (60). Filena beschloß, nachdem sie das grausame Ende, das ihren Geliebten erwartete, ausgiebig beweint hatte (61), zu guter Letzt sein Helfer zu werden. Sie entdeckte ihm den Plan (62), den sie ihm bis dahin verborgen hatte, um ihn nicht traurig zu stimmen, und nahm das Werk der Rettung auf sich (63); sie forderte nur das Versprechen der Heirat von ihm, sobald sie in seiner Heimat ankämen (64–65). Lodorico, von den schrecklichen Enthüllungen ziemlich verstört (66–67), schwor ihr, sowie er zu sich kam, ewige Treue, und gab ihr, als Zeichen ihrer Verlobung, einen Ring (68). Sodann händigte ihm Filena ein Stück Heliotrop aus, das die Eigenschaft hatte, den Besitzer unsichtbar zu machen (69), und trug ihm auf, mit Hilfe dieses Zaubermittels an das Nilufer zu eilen, wo er eine Barke finden würde, und auf sie zu warten (70). Sie selbst, unsichtbar ebenfalls durch einen Heliotrop, näherte sich ihrer schlafenden Mutter und nähte ihr ein sternförmiges Papier ins Kleid, das die Eigenschaft besaß, ihren Schlaf zu vertiefen, so daß sie nicht aufwachen konnte, solange sie es an sich trug (71). Dann brach sie die Schatztruhe auf, nahm viel Geschmeide an sich und eilte, Lodorico zu treffen (72). Sie bestiegen zusammen die Barke, auf der alle Insassen sofort unsichtbar wurden, und fuhren los, schneller als ein Pfeil (73–74).

(C) Inzwischen, da die Königin trotz aller Bemühungen ihrer Mägde nicht aufwachte, begannen diese, furchtsam nach Filena zu suchen (76). Da sie sie nirgendwo finden konnten, brachen sie in Klagen aus (77). Da trafen die Ärzte des Königs ein und, von dem Vorgefallenen unterrichtet (78), gaben sie Befehl, die Königin zu entkleiden. Sobald das erste Kleid entfernt war, verlor das Papier jede Kraft (79), und die Königin erwachte. Sie erkannte sofort den Verrat und den Zaubertrick ihrer Tochter (80), nahm ihre Kunst zu Hilfe und mußte sehen, daß Filena schon mehr als zehn Wegstunden entfernt war (81). Voll Zorn machte sie sich Vorwürfe, daß sie, Licostrata, ihre Tochter so gut in der Magie unterrichtet hatte, daß sie sie, einem unbekanntem Jüngling zuliebe, verraten konnte, und sie beschloß, sie zu verfolgen und zu bestrafen (82–83). Sie stellte mit magischer Kraft eine ähnliche Barke her, wie die der Flüchtlinge, schneller als 50 Meilen die Stunde, und verfolgte die beiden (84), während die Ärzte aus Furcht vor der Strafe des Königs nach Damaskus entflohen (85).

Sobald Filena das Nahen ihrer Mutter bemerkte, teilte sie es ihrem Verlobten mit (86) und gab ihm die Anweisung, nachdem er durch den Heliotrop wieder unsichtbar geworden wäre, unverrückbar in der Mitte eines bestimmten Kreises zu stehen (87) und, sobald die Königin, die seine Anwesenheit spüren würde, trotzdem sie nur die Barke sähe, versuche, die Barke an die ihre zu binden (88) (dann wäre jede Verteidigung aussichtslos), nicht zu zögern, sie mit dem Schwert abzuhalten, gleich, was auch die Folgen davon seien (89). Lodorico hielt sich an ihre Anweisungen und, als Licostrata sich näherte, um mit der Kette die beiden Barken zusammenzubinden (91), hieb er ihr beide Hände mit dem Schwert ab, das er von Filena bekommen hatte (92). Da verfluchte die Mutter in ihrer Verzweiflung Lodorico, er solle ihre Tochter vergessen, sobald er in seine Heimat komme und den ersten

Kuß empfangen (93). Sterbenswund zurückgekehrt (94) und vor ihrem Gatten ihr beider Unglück beklagend (95), starb sie zu seinen Füßen (96), der als Schuldige die flüchtigen Ärzte bezichtigte und ihrer Bestrafung nachsann (97).

(D) Von der Verfolgung befreit, kamen die beiden Liebenden im Hafen Trapani (in Sizilien) an und bezogen eine Unterkunft (99). (Canto XXII)⁹³. Ebenda gab Lodorico vor, er sei der Sohn des reichsten Kaufmannes von Syrakus und genoß vielerlei Wohltaten (4–5). Nach einigen Tagen Aufenthalt eröffnete Lodorico Filena, er halte es für zweckmäßig, allein zu seinem Vater nach Syrakus zu gehen und sie kurzfristig mit ein oder zwei Dienerinnen zurückzulassen (6), um sie dann mit ehrenvollem Geleit von Ehrendamen und Rittern standesgemäß zu empfangen. Filena widersprach dem nicht (97), erinnert ihn aber an den von ihrer Mutter ausgesprochenen Fluch und an die Folgen, die der Kuß einer Frau haben könnte, und zwang ihn, den Schwur zu wiederholen, daß er sich nie einer anderen Frau nähern werde (8–9). So schiffte sich Lodorico, nachdem ihm der Besitzer der Unterkunft versprochen hatte, auf Filena achtzugeben wie auf seine eigenen Töchter (10–12), nach Syrakus ein. In der Stadt angekommen, zog er fremde Kleider an und begab sich zu Hof. Dort fragte er nach dem Anlaß der allgemeinen Trauer (13) und erfuhr von einem Höfling, daß der Verlust von Lodorico die Ursache sei, und daß der König bereits ein Jahr aus Kummer eingeschlossen in seiner Kammer lebe (14). Der Jüngling behauptete, der Vermißte sei am Leben (15), und überredete den Hofmeister, ihn ins Zimmer des Königs zu führen, wo er sich der fremden Kleidung entledigte und sich mit Tränen in die Umarmung des Vaters warf, der ihn sofort erkannte (16–17). Herbeieilend wollte auch die Königin ihren Sohn umarmen, doch dieser, in Erinnerung des Fluches, hielt sie zurück (18), indem er ihr sagte, er werde ihr den Grund später erklären, denn nun habe er Ruhe not. Die Mutter gab sich für den Augenblick zufrieden (19), nachdem sich der Jüngling aber niedergelegt und die Augen geschlossen hatte, stürmte sie auf ihn zu und bedeckte ihn mit vielen Küssen (20). So erfüllte sich der Fluch, und als Lodorico später erwachte, konnte er sich an Filena nicht erinnern, so als habe er sie nie gekannt (21). Nachdem er dem Vater all seine Abenteuer erzählt hatte, nur nicht die Weise seiner Befreiung, an die er sich des Kusses wegen nicht erinnern konnte (22), stimmte er dem Vorschlag zu, ein anderes Mädchen zu freien (23). Es war dies die edle Junia, Erbin von ganz Sardinien, die, trotzdem sie ein anderer Freier verlangte, der Verlobung zustimmte, ein Schiff mit all ihren Schätzen und der Begleitung von 50 Edelleuten und zehn anderen Schiffen bestieg und die Reise von Sardinien nach Sizilien antrat (24–26).

(E) Inzwischen brach Filena, in Ahnung der Schande, die ihr der Verlobte bereitet hatte, von Trapani (27) mit Mägden und vier Kammerfrauen auf und eilte mit ihrer Barke nach Syrakus. Dort mietete sie und bezog einen großartigen Palast (28). Ihre einzigartige Schönheit zog die Aufmerksamkeit vieler Jünglinge der Stadt auf sich (29). Besonders drei Barone, von den vornehmsten des Hofes, waren von heißerem Verlangen nach ihr erfüllt,

93 Die Strophen 1–3 von Canto XXII sind bloß einführend.

das einer geschickt vor dem anderen verbarg (30). Filena wollte sie zum Narren halten, gleichsam Rache nehmend dafür, daß Lodorico sie sitzengelassen hatte (31). In den drei Fenstern ihrer Wohnung, die auf drei verschiedene Straßen blickten, zeigte sie sich immer schöner, geschmückt mit immer neuen Geschmeiden, bald dem einen, bald dem anderen, so daß ihr Verlangen immer lebhafter wurde (3). Eine erfahrene Dienerin in solchen Angelegenheiten, Bertha, stand ihr dabei zur Seite, die letztlich mit dem ersten der Liebhaber das Übereinkommen schloß, daß er eine Nacht bei Filena verbringen dürfe, wenn er 1000 Dukaten zahle (33–34). Der ungeduldige Liebhaber beeilte sich, die Summe aufzutreiben, und, da er die Dämmerung abgewartet hatte, kam er mit dem Geld zur vereinbarten Stunde in den Garten und wurde von der Dienerin zu Filena geführt (35–38). Diese trug ihm auf, den Brauch ihrer Heimat zu befolgen, wo es einem Liebhaber nicht erlaubt sei, sich zur Geliebten zu begeben, wenn er sich nicht vorher gekämmt habe (39). Die Sache schien dem Liebhaber einfach, und er stimmte ohne Widerrede zu. Filena bot ihm einen Kamm an (40), der aber eine magische Kraft besaß, so daß der unglückliche Liebhaber, sobald er sich zu kämmen begonnen hatte, sich weder zu ihr begeben konnte, die ihn vom Bett aus spöttisch dazu einlud, noch aufhören konnte, sich zu kämmen (41–42). So kämmt er sich die ganze Nacht, bis er keine Haare mehr hatte (43), und verfluchte gleichzeitig den Eros (44). Nachdem Filena am Morgen erwacht war und ihn neuerlich verspottet hatte (45), entschloß sie sich, seinen Bitten nachzugeben und ihn vom Bann zu befreien, so daß er gehen konnte, völlig gebrochen (46–48). Dasselbe widerfuhr auch dem zweiten Liebhaber (49–57). Dieser zahlte 2000 Dukaten (49) und wurde dazu angehalten, die ganze Nacht das Licht auszublasen, ohne daß es ihm möglich wäre, es zu löschen (50–52). Am Morgen befreite Filena auch ihn vom Bann (53–54), worauf er in Gewalttätigkeit ihr gegenüber Rache nehmen wollte, aber von wiederholten Schlägen einer unsichtbaren, magischen Kraft, über die sie verfügte, getroffen wurde (55–56), und, vor der Drohung einer Verwandlung in ein Tier fliehend, sein Schwert, seinen Mantel und seine Halskette zurückließ (57). Der dritte Liebhaber zahlte 3000 Dukaten, wurde ähnlich hereingelegt, indem er die ganze Nacht eine Türe schließen sollte, die sich von alleine wieder öffnete; am Morgen machte er sich davon, erschöpft und gebrochen (58–68).

An diesem Morgen trafen sich die beiden ersten Liebhaber, Raclio und Andronico, bei Hof (69). Als sie die Abwesenheit des dritten bemerkten und auch die Ursache dafür erahnten, gestanden sie einander ihre Fährnisse (70–74). Da erschien auch der dritte, Tazio, dem Lodorico die Fährnisse der beiden anderen Freunde mitteilte (75–76). Da erzählte auch Tazio seine Geschichte und forderte von Lodorico, daß allein dreien Genugtuung werde ob der zuteilgewordenen Beleidigung und des Betruges seitens einer Magierin (77–78). Lodorico sprach sich tatsächlich beim König für die beleidigten Höflinge aus, der, voll Zorn, Filena zu Hofe laden ließ (79).

Die Braut, in herrlicher Kleidung, erschien vor dem Gericht des Königs in Anwesenheit von Lodorico, der bei ihrem Anblick von Bewunderung erfüllt wurde (80) und sich nicht entsinnen konnte, wo er sie schon gesehen habe. Der König beeilte sich, Filena ohne Anhö-

rung ihrer Rede zu Wiedergutmachung des Schadens zu verurteilen (81). Diese bat ihn aber ruhig, sein Urteil aufzuschieben, bis sie ihre Ansicht vorgetragen habe, wie es ihr Recht sei (82–83). Der König stimmte zu und gab ihr das Wort (84). Filena nötigte zuerst den König zuzugeben, daß er, wenn sein Land von fremden Eindringlingen Gefahr liefe, sich auf jede Weise verteidigen würde (85–86), und gestand in der Folge, daß sie sich auf ähnliche Weise verteidigt habe, das Wertvollste, das sie als Frau besitze, ihre Ehre, zu schützen, die die drei Ankläger angreifen wollten (87–88), und diesen eine gute Lehre erteilt habe (89); das Geld wolle sie gerne zurückgeben, wenn ihr nur Gerechtigkeit widerführe gegenüber einem Hofmann (90), der sie, obwohl sie seinetwegen viel erlitten habe, dennoch mitleidlos verlassen habe (91–93). Auf die Frage des Königs, wer dies sei, so daß man ihn bestrafen könne, eröffnet Filena, daß es sein Sohn sei (94), und daß sie die Tochter des Königs von Ägypten sei (95). Als Beweis ihrer Behauptung wies sie den Ring ihrer Verlobung mit ihm vor und, Zeus um Hilfe anrufend, warf sie ihn in die Richtung, wo ihr Gatte stand (96). Der Ring fand sich auf wunderbare Weise am Finger Lodoricos wieder. Dies reichte aus, Filena wiederzuerkennen (97), und Lodorico fand sein Gedächtnis wieder. Das Ereignis erfüllte alle mit Freude (98), mit Ausnahme des Königs, der daran dachte, wie er sich vor der Zweiten Braut seines Sohnes rechtfertigen könne (99). Aber gerade in diesem Augenblick erschien ein Bote und teilte mit, Junia sei von dem Piraten Cursio gefangengenommen worden, dem sie ihr Vater versprochen hatte (100–101). Nach dem Wegfall auch dieses Hindernisses hielten Lodorico und Filena Hochzeit in Glauben und Herrlichkeit (102–103). (Canto XXIII)⁹⁴: die drei Hofleute, nach der unerwarteten Wende der Dinge, forderten und erhielten gerne Verzeihung von Filena und Lodorico (2–4). Der Vater Filenas, da er von der Hochzeit seiner Tochter erfuhr, schickte ihr wertvolle Geschenke, verzieh ihr und machte sie mit Lodorico zu Erben des Königreiches Ägypten (5–6).

Der ungeheure Einfluß der Novellensammlungen der italienischen Renaissance (die ihrerseits wieder der oralen Tradition verpflichtet sind) auf die mündliche Überlieferung der italienischen Landschaften ist von der Forschung früh erkannt worden⁹⁵ und hat dazu geführt, daß Motiv-Indices nach dem System von Aarne-Thompson auch für die italienische Novellistik erstellt werden; diese Arbeit hat D. P. Rotunda auf sich genommen⁹⁶, für den speziellen Fall G. Basiles Stith Thompson selbst⁹⁷. Man darf als gegeben annehmen,

94 Strophe 1 einleitend.

95 Z. B. der Zusammenhang zwischen »La sposa dimenticata« und Gonzenbach Nr. 55 (Rua, *Novelle, op. cit.*, S. 84 ff., Bolte/Polívka, *Anmerkungen, op. cit.*, Bd. II, S. 525). Weitere Beispiele bei T. F. Crane, *Italian Popular Tales*, London 1885, S. 343.

96 D. P. Rotunda, »A Tabulation of Early Italian Tales«, *Publications of Modern Philology* XIV (1930) S. 239–343, ders., *Motif-Index, op. cit.*

97 St. Thompson, »The Folktale since Basile (Unterkapitel: »Motifs in the *Pentamerone*, arranged in accordance with Stith Thompson's Motif-Index« [FFC 101] 1932, S. 305–319), in: *The Pentamerone of Giambattista Basile*, translated from the Italian of Benedetto Croce. Now edited with a Preface, Notes and Appendix by N. M. Penzer, 2 vols., London/New York 1932, Bd. II, S. 286–319.

daß das weitverbreitete Buch des »Mambriano« auf das italienische Märchen stimulierend eingewirkt hat, aber möglicherweise auch auf die Erzähltraditionen der venezianischen Seeprovinzen, allen voran Kreta⁹⁸.

Der »Mambriano« und seine fünfte Novelle »La sposa dimenticata« haben auch in der spanischen und italienischen Kunstliteratur weitergewirkt: wahrscheinlich unabhängig voneinander wird die Novelle des Francesco Cieco aus Ferrara 1599, 1609 und 1634–1636 in Erzählwerken mit wenigen inhaltlichen Abweichungen vom Vorbilde verwertet⁹⁹, wovon vor allem die Stoffbehandlung durch Giambattista Basile intensiv auf die mündliche Überlieferung und die Märchenliteratur zurückgestrahlt hat¹⁰⁰.

Die zeitlich früheste Nachahmung der *sposa dimenticata* findet sich im »Galateo español« des Spaniers Gracián Dantisco (Erstausgabe 1599 in Madrid)¹⁰¹, einer Übersetzung des bekannten Werkes »Il Galateo« von Giovanni della Casa (1558). Auf einen theoretischen Abschnitt mit dem Titel »De las Novelas y Cuentos«, der darauf hinausläuft, daß die spanische Novelle didaktischer sein solle als die italienische, folgt als Beispiel die »Novela del Gran Soldan«¹⁰², die bei della Casa nicht enthalten ist. Es handelt sich um eine Nacherzählung der *sposa dimenticata* von Cieco und ist, wie D. P. Rotunda überzeugend nachweisen konnte, aus chronologischen Gründen kaum von Basile beeinflusst¹⁰³. Die zentralen Motive sind gegenüber der 5. Novelle im »Mambriano« erhalten¹⁰⁴, Personennamen und Länder geändert; an einen Einfluß der spanischen Novelle auf die kretische Märchentradition ist kaum zu denken.

Ähnlich verhält es sich mit der letzten großen Novellensammlung der italienischen Literatur, den »Ducento Novelle« von Celio Malespini, die 1609 in Venedig erschienen sind¹⁰⁵, aber in Italien nie so recht beliebt geworden sind¹⁰⁶. Es handelt sich um kompi-

98 Soweit die These von Rua, *Novelle, op. cit.*, die noch zu untersuchen sein wird.

99 Dazu Rotunda, *Motif-Index, op. cit.*

100 Im Überblick R. Schenda, »Basile«, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 1 (Göttingen 1977) Sp. 1296–1308 (mit ausführlicher Literatur).

101 Der volle Titel der Ausgabe von 1789: »Dantisco Lucas, Gracián. Galateo español, su autor Lucas Gracián Dantisco, criado de su Magestad. Añadido del destierro de ignorancia que es Quaternario de avisos convenientes a este nuestro Galateo. Y la vida del Lazarillo de Tormes Castigado. Madrid 1789«.

102 »Novela del Gran Soldan, con los amores de la linda Axa, y el Principe de Napoles« (S. 71–84 in der Ausgabe Madrid 1632 in der Österreichischen Nationalbibliothek).

103 D. P. Rotunda, »Gracian Dantisco's Rules for Story Telling«, *The Romanic Review* XXI (1930) S. 235–236.

104 Rotunda, *Motif-Index, op. cit.*, D 2003, D 2004.1, D 2006.1.1, F 955.1.

105 *Ducento Novelle*. Del signo Celio Malespini, nelle quali se raccontano diversi amorosi avvenimenti così lieti, come mesti & stravaganti ... , In Venetia MDCIX. Die Sammlung war schon 1605 fertiggestellt.

106 Der voluminöse Band ist in Italien nicht wieder aufgelegt worden, man hat ihn allerdings in das Spanische übersetzt (G. Marchesi, *Per la storia della novella italiana nel. sec. XVII*, Roma 1897, S. 27). Neue Teilausgabe: *Novelle scelte*, a cura di S. de Carlo, Roma 1944.

lierte¹⁰⁷ und zum Teil autobiographische Stoffe¹⁰⁸, die, trotz des Vermeidens jeglicher Kle-rikerkritik¹⁰⁹, bei ihrem Erscheinen am Hof von Florenz Anstoß erregten¹¹⁰. Die vierte No-velle des zweiten Teils trägt den Titel »Matrimonio di Filenia figliuola del Rè d'Egitto«¹¹¹ und stellt im wesentlichen eine Prosaabschrift der »Sposa dimenticata« aus dem »Mam-briano« dar. Charakteristisch für die Flüchtigkeit des Arbeitens ist, daß die Tochter des Königs von Ägypten (hier Aristodemo, nicht Aristomede) ihren Namen nur im Titel bei-behält, im Text als Perinia (Pirinia, Pirina) angeführt ist; aus Lodorico ist Terminione ge- worden. Die Königreiche Syrakus und Ägypten, ja sogar der sizilianische Hafen Trapani sind die gleichen geblieben.

Über die Biographie des Festarrangeurs, Falschmünzers, Raubdruckers und Hof- schwindlers in großem Stil Celio Malespini (Venedig 1531 – nach 1609) sind nicht all- zuviele Nachrichten bekannt, aber immerhin genug, ein ungefähres Bild dieser zwielichti- gen und faszinierenden Persönlichkeit zu geben¹¹². Die Leidenschaft des professionellen Münzfälschens trieb ihn von Hof zu Hof: 1561 findet man ihn als Festarrangeur in Man- tua, dann in spanischen Diensten in Mailand; wegen der Entdeckung seiner Fälschungen flüchtet er nach Savoyen, ab 1570 macht er Karriere in Venedig, dann als Festorganisator bei seiner Gönnerin Bianca Capello in Florenz; seine Fälschungen zusammen mit dem Volksdichter Andrea di Bartholomeo Lori führen 1579 zur Erhängung des letzteren, Ma- lespini kann sich nach Venedig retten, wo er sich 12 Jahre lang, in fortgeschrittenem Alter, schriftstellerischen Betätigungen widmet. 1580 gibt er Tassos »Gerusalemme liberata« als verstümmelten Raubdruck heraus¹¹³, während der Dichter im Gefängnis sitzt. Er über- setzt auch aus dem Spanischen und ist ab 1591 bei Vincenzo Gonzaga in Mantua tätig,

107 J. Dunlop, *History of Fiction*, 3 vols., Edinburgh 1813–1816, Bd. II, S. 229–230.

108 »Seine Novellen, Liebesgeschichten komischer und tragischer Natur, Erzählungen schalkhafter sowie boshafter Streiche, sind im Geist und im Geschmack seiner Zeit geschrieben, bringen überlieferten und erborgten Stoff, aber auch die Erinnerung dessen, was Malespini selbst erlebt oder in Freundes- und Gesellschaftskreisen hatte erzählen hören« (E. Misteli, *Celio Malespini und seine Novellen*, Aarau 21905, S. 19).

109 Dies hängt mit der Gegenreformation zusammen; die Zeit der großen Novellensammlungen der Renaissance ist vorüber. »That he makes no attack against the clergy, that he is even most careful never to put an ecclesiastic in a questionable light, explains his toleration by the Inquisition« (Rotunda, »Tabulation«, *op. cit.*, S. 343).

110 »Und doch wären nach heutiger Auffassung mehrere Novellen für den Hof von Florenz höchst ehrenrührig gewesen; dafür hielt sich auch Alessandro Senesi, der toskanische Agent, der sich bei Erscheinen des Buches veranlaßt fand, von Bologna aus an Vinta zu schreiben und auf den Skandal aufmerksam zu machen« (Misteli, *op. cit.*, S. 22 f.).

111 S. 8–16 der Seitenzählung im II. Teil.

112 Misteli, *op. cit.*, S. 1–18, G. E. Saltini, »Di Celio Malespini, ultimo novelliere italiano in prosa del sec. XVI«, *Archivio storico italiano* XIII, S. 35–80 (und *Atti di società colombaria*, Firenze 1907, S. 181–226), G. Rua, »Da Novelliere di Celio Malespini, a proposito di costumi e di trattenimenti antichi«, *Archivio per le tradizioni po- polari* II (1890), A. van Beyer/E. Sansot-Orlando, »Celio Malespini faussaire et couteur du XVIe siècle«, *Revue d'Italie*, Juli 1904, S. 285–293.

113 Abschriften zirkulierten an den Fürstnhöfen sei 1575. 1579 war in Genua der Vierte Gesang erschienen.

und später wahrscheinlich als Festorganisator wieder in Florenz¹¹⁴. Hier verfaßt er, in nun schon hohem Alter, aus Erinnerung, Übersetzung und Archivstudium schöpfend, die 200 Novellen¹¹⁵. In der Gunst des Hofes sinkend, gibt er sich bald wieder der Münzfälschung hin. Weitere Nachrichten über sein Ende fehlen¹¹⁶.

Malespini schöpft in seiner Novellensammlung aus französischen, spanischen und alitalienischen Quellen, nicht nur aus Erzählungen, sondern auch aus Komödien, Schäferspielen, Karnevalsdialogen usw. Auch andere Novellen außer der hier in Frage stehenden sind Ciego da Ferrara entnommen¹¹⁷. Der Inhalt der »sposa dimanticata« ist bei Misteli fogendermaßen wiedergegeben:

»Ein mit dem Aussatz behafteter ägyptischer König will auf Anraten seiner Ärzte aus dem Blute eines von Piraten gefangenen Königssohnes aus Syrakus seine Gesundheit wieder erlangen. Die in Zauberkünsten erfahrene Königstochter verliebt sich in das junge Opfer, verrät das Geheimnis und rettet ihn, der unterdessen ihr Gatte geworden. Die beiden ergreifen die Flucht, nachdem die Tochter vorher durch ein Zaubermittel ihre Mutter, auch eine Zauberin, in tiefen Schlaf versenkt hat. Vom Schlafe erlöst, holt die Mutter die Fliehenden ein und ist im Begriff, ihr Ziel zu erreichen, als ihr beide Hände abgehauen werden. Unter furchtbaren Verwünschungen eilt sie zum König zurück, setzt ihn vom Vorgefallenen in Kenntnis und stirbt. In Trapani gelandet, läßt Terminione seine junge Frau zurück und eilt voraus nach Syrakus, wo man ihn verloren und tot glaubt. Nun geht aber die Verwünschung in Erfüllung. Der Kuß der Mutter bannt jede Erinnerung ihres Sohnes an seine geliebte Pirinia; daher wird für den Königssohn eine andere Gattin gesucht. Pirinia kommt nach Syrakus und wird hier viel umworben, hält aber mit ihren Zaubermitteln die Anbeter hin. Bei Hofe verklagt, rechtfertigt sie sich; sie weist sich als die Gattin von Terminione aus, dem mit der Überreichung seines der Pirina [sic!] einst gegebenen Ringes das Gedächtnis zurückkehrt. Unterdessen ist das für Terminione gefundene Mädchen geraubt worden; nichts hindert die Heirat der beiden Liebenden. Terminione wird König von Ägypten«¹¹⁸.

Die Inhaltsangabe ist zwar nicht überaus exakt, doch ist die Identität mit der 5. Novelle im »Mambriano« evident¹¹⁹.

114 Daraufhin deutet sein Schreiben 1608 an Vinta: »Ich war stets darauf bedacht gewesen, treu zu dienen, habe sogar den *Pastor fido* rezitiert, zur Zeit, da die Königin von Spanien hier durchgezogen (1598) und habe in vielen anderen Stücken zur Fastnachtszeit Jahr für Jahr meinen Mann gestellt« (übersetzt bei Misteli, *op. cit.*, S. 14 f.).

115 Dazu auch L. Frati, »Fonti storiche di alcune novelle di Celio Malespini«, *Giornale storico della letteratura italiana* LI (1908) S. 433–436.

116 Misteli, *op. cit.*, S. 1–18.

117 Misteli gibt I 56, 98 und II 95–98 an (*op. cit.*, S. 126).

118 Misteli, *op. cit.*, S. 91 f.

119 Dazu die oben angeführten *toponymica* sowie Rotunda, *Motif-Index*, *op. cit.*, D. 2003, D. 2004.1, D 2004.2, D 2006.1.1, F 95.5.1, K 531. Bei vergleichender Lektüre wird auch die oberflächliche Abschreibarbeit von Malespini deutlich. Auch bei ihm weist das Ende der Erzählung stark dialogisierte Passagen auf.

Europaweite Rezeption¹²⁰, vor allem durch die deutsche Romantik verbreitet¹²¹, hatte »Lo cunto de li cunti«¹²² (ab 1674 genannt »Pentamerone«)¹²³ des neapolitanischen Dialektdichters Giambattista Basile (ca. 1575 – 23. II. 1632)¹²⁴ gefunden und auf Märchenliteratur¹²⁵ und orale Tradition¹²⁶ (durch die zahlreichen Übersetzungen vor allem im 19.

120 K. Kaiser, »Basile«, *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, Bd. I (Berlin/Leipzig 1930–1933, S. 177–184), Schenda, »Basile«, *Enzyklopädie des Märchens*, *op. cit.*, Sp. 1296–1308

121 Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Bd. III, S. 276 ff., J. Grimm, *Kleinere Schriften*, Bd. VI (1882) S. 177–184 (Bolte/Polivka, *Anmerkungen*, *op. cit.*, Bd. IV, S. 189 ff.). Clemens Brentano war schon vor den Gebrüdern Grimm im Besitz einer gekürzten italienischen Übersetzung, und viele seiner Märchen sind unmittelbar von Basile beeinflusst (M. Wagner, »Clemens Brentano und Giambattista Basile«, *Essays on German Language and Literature in Honor of T. B. Hewitt*, ed. J. A. Pfeiffer, Buffalo 1952, S. 57–70, F. Karlinger, *Elementi unificanti e diversificanti in Brentano e Basile*, Salzburg 1980 (Versuche und Arbeitspapiere 6), L. Vincenti, »G. Basile und C. Brentano«, *Alfieri e la »Sturm und Drang« e altri saggi*, Firenze 1966, S. 1–20, O. Bleich, »Entstehung und Quellen der Märchen C. Brentanos«, *Archiv für Neuere Sprachen und Litteraturen* 96 (1896) S. 43–96, L. Vincenti, »G. B. Basile und Clemens Brentano«, *Italien I* (1928) Nr. 12, II (1929) Nr. 1.

122 Titel der ersten Ausgabe: »Giovanni Battista Basile, *Lo cunto de li cunti*. Lo cunto/de li Cunti/overo/lo trattenimento de' Peccerille/da Gian Alessio Abbattutia/In Napoli, Appresso Ottavio/Beltrano, 1634/con licenza de' superiori«. – Weiter neapolitanische Dialektausgaben: Napoli 1644, 1645, 1674, Roma 1679, Napoli 1697, 1703, 1708, 1719, 1745, 1747, 1794 (Angaben nach Karlinger, *Elementi*, *op. cit.*, S. 15; die Angaben bei Schenda, »Basile«, *op. cit.*, Sp. 1297 differieren etwas). Die heute benutzte Dialektausgabe stammt von B. Croce, *Lo cunto de li cunti di G. Basile*, testo conforme alla prima stampa del 1634–1636, con introduzione e note, Napoli 1891 (allerdings nur Teilausgabe). Die heute meistbenutzten Ausgaben gehen im allgemeinen auf B. Croces Übertragung in die italienische Schriftsprache zurück: G. Basile, *Il Pentamerone ossia La fiaba della fiaba* tradotta del antico dialetto napolitano e corredata di note storiche da B. Croce, 3 vols., Bari 1925.

123 Der Titel erstmals in der neapolitanischen Ausgabe 1674 von Pompeo Sarnelli (in der Widmung der Erstausgabe ist allerdings schon von »Pentamerone« die Rede).

124 Vgl. die Biographie von A. Asor-Rosa, »Basile«, *Dizionario degli Italiani*, vol. 7 (Roma 1965) S. 76–81. Grundlegend: V. Imbriani, »Il gran Basile. Studio biografico e bibliografico«, *Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche* 1/1 (1875) S. 23–55, 1/2 S. 335–336, 2/5 (1875) S. 194–220, 2/6, S. 413–459; ebenfalls Croce, *Pentamerone*, *op. cit.*, Einleitung.

125 Vgl. die Angaben zu Brentano. Einflüsse auf die Märchenliteratur übte gegen Ende des 17. Jhs. das »Pentamerone« vor allem in Frankreich aus: Mlle de la Force, *Les contes des contes*, Paris 1698 leiht sich den Titel, weitgehende Übertragungen nimmt allerdings C. Perrault in seinen »Contes de ma mère l'Oye« vor (dazu C. Deuling, *Les Contes de ma mère l'Oye avant Perrault*, Paris 1878, U. Grizzuti, *Le »Pentamerone« de G. B. Basile et »Les contes de ma mère l'Oye« de C. Perrault: considérations*, Roma 1954, R. Camoth, »Du »Pentamerone« aux »Contes de ma mère l'Oye.«, *Marche Romane* 23 (1973) S. 23–31, ders., »De »Lo cunto de li cunti« de G. Basile aux »Contes« de Perrault«, *Rivista di studie crociani* 10/1, Napoli 1973, S. 64–69). 1777 wird noch unsere Novelle (III 9) unter dem Titel »Roselle« ins Französische übertragen (*Bibliothèque universelle des romans*, Paris, September 1772, S. 162–211), doch dann verliert das Jahrhundert der Aufklärung endgültig sein Interesse an Basile (vgl. dazu S. Thompson, »The Folktale since Basile«, *op. cit.*).

126 Das gilt vor allem für den italienischen Märchenraum, wo »Pentamerone« in verschiedene andere Landschaftsdialekte übertragen wird, so z. B. den bolognesischen. Die Übertragung von Teresa und Maddalena Manfredi und Anna und Teresa Zanotti stellt einen bedeutenden Verlagserfolg dar: Bologna 1713, 1742, 1777, 1813, 1872. Größte Bedeutung kommt aber zweifellos den Übertragungen in die italienische Schriftsprache zu: Napoli 1754, 1769, 1784, 1863 (Karlinger, *Elementi*, *op. cit.*, S. 15). Im Zeitraum von 1883 bis 1893 erschienen

Jh.)¹²⁷ vieler Völker zurückgewirkt. Der Anteil der mündlichen Quellen an der barocken Geschichtensammlung ist noch nicht gänzlich erforscht. Besonders die italienische Literaturwissenschaft hat sich um die literaturgeschichtliche Wertung¹²⁸ und das Quellenproblem bemüht¹²⁹, in der internationalen Märchen- und Erzählforschung¹³⁰ ist das »Pentamerone« Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit geworden¹³¹. Das von der älteren Literaturkritik im Zuge der allgemeinen Ablehnung des Barock-Stils¹³² als schwülstig und

in Neapel auch neun Bände der Zeitschrift *Giambattista Basile. Archivio di letterature popolare*, die sich hauptsächlich der italienischen Folklore-Forschung widmeten (Schenda, »Basile«, *op. cit.*, Sp. 1301). Zum Einfluß des »Pentamerone« auf das italienische Märchen vgl. neuerdings Discoteca di Stato, *op. cit.*

- 127 Die erste deutsche Übersetzung stammt von J. Grimm (»Lo serpe« II 5), in *Taschenbuch für Freunde altdeutscher Zeit und Kunst auf das Jahr 1816* (Köln) S. 321–331. Drei Novellen aus dem »Pentamerone« finden sich in F. H. von Hagen, *Erzählungen und Mährchen 1–2*, Prenzlau 1825,² 1838, Bd. I, S. 209–234. Die ersten Übersetzungen ins Englische nimmt T. Keightly, *The Fairy Mythology*, London 1828 vor, die von O. L. B. Wolff, *Mythologie der Feen und Elfen*, 2. Theil, Weimar 1828, S. 271–273, 279 ins Deutsche übertragen sind. 18 Märchen bringt dann schon H. Kletke, *Märchensaal 1*, Berlin 1844, S. 1–148, die erste Gesamtübersetzung steuert dann um die Jahrhundertmitte F. Liebrecht bei (*Der Pentamerone oder das Märchen aller Märchen*, übers. von F. Liebrecht. Mit einer Vorrede von J. Grimm, 1–2, Breslau 1846, München 1909, Wien 1928, Repr. Hildesheim/New York 1973). Kurz darauf erfolgt die erste englische Gesamtübersetzung von J. E. Taylor (*The Pentamerone or the Story of Stories. Fun for the Little Ones. By Giambattista Basile. Translated from the Neapolitan by J. E. Taylor*, London 1848, 1850). Zur weiteren Entwicklung ausführlich Kaiser »Basile« *op. cit.* und Schenda »Basile« *op. cit.* Die heute benutzten, weit fehlerfreieren Übersetzungen sind im Deutschen: *Das Pentamerone*. Übers. von A. Potthoff, Hattingen 1954 (Berlin 1958, München 1962), und im Englischen: *Il Pentamerone, or, the Tale of Tales*, being a Translation by the late Sir R. Burton, London 1893 (New York 1927, 1930, 1943; London 1952 introduction by E. R. Vincent), sowie die fundierte Ausgabe von Penzer, *op. cit.* (London/New York 1932).
- 128 Hiezu zählen vor allem die auf dem Sektor der Barockforschung bahnbrechenden Arbeiten von Benedetto Croce. B. Croce, *Giambattista Basile ed il cunto e li cunti*, Napoli 1891 (= *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari 1911 [21948], S. 1–118). Weitere Literatur in Auswahl: L. di Francia, *Il Pentamerone di G. Basile*, Torino 1927 (Prelezione al corso di letteratura italiana tenuto nella Regia Università di Torino), L. Höge, *Lo cunto de li cunti di G. Basile*, Diss. Tübingen 1933, P. Sarubba, »Il »Pentamerone« di G. B. Basile«, *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell' Università di Cagliari XXI* (1853) parte II, S. 273–312, M. Petrini, »La musa napoletana di G. B. Basile«, *Belfagor XVII* (1962) S. 403–431, G. Getto, »Il barocco e la fiaba di G. Basile«, *Linguistic and Literary Studies in Honor of H. A. Hatzfeld*, Washington 1964, S. 185–201, ders., »La fiaba di G. Basile«, *Barocco in prosa e in poesia*, Milano 1969, S. 379–401, B. Porcelli, »Il senso del molteplice nel Pentamerone«, *Studi secenteschi* 9 (1968) S. 33–57 usw.
- 129 Croce, *Basile, op. cit.*, ders., »G. Basile e l'elaborazione artistico delle fiabe popolari«, *La Critica* 3 (1925) S. 56–99, ders., »Allusioni a usi e costumi nel »Pentamerone« del Basile«, *Archivio storico per le provincie napoletane NS XVII* (1931) S. 359–369, A. Caccavelli, »Fiabe e realtà nel »Pentamerone« del Basile«, *Scritti vari pubblicati dagli alunni della R. Scuola Normale Superiore di Pisa per le nozze Arnoldi-Cesaris Demel*, Pisa 1928, S. 167–177.
- 130 U. Klöne, *Die Aufnahme des Märchens in der italienischen Kunstprosa von Straparola bis Basile*, Diss. Marburg 1961, F. Karlinger, *Märchen oder Antimärchen? Gedanken zu Basiles Lo viso*, München 1965. Vgl. auch die Aufnahme in den Motiv-Index von Stith Thompson.
- 131 St. Thompson, »Motifs in the Pentamerone«, Penzer, *op. cit.*, Bd. II, S. 305–319.
- 132 Vgl. etwa F. Galliani, *Del dialetto napoletano*, Napoli 1779 (ed. F. Nicolini, Napoli 1923, S. 166). – Die gesamte *Pentamerone*-Bibliographie zusammengestellt und kommentiert bei Penzer, *op. cit.*, Bd. II, S. 165–272.

bombastisch apostrophierte Fabelwerk wurde erst postum zur Gänze ediert (*giornata* I, II, III 1634, IV 1634/35, V 1636)¹³³, ist aber in großen Teilen sicher schon lange vor 1632 fertiggestellt gewesen¹³⁴, und begründet den Ruhm der neapolitanischen Dialektdichtung, als deren wichtigster Vertreter Basile schon im 17. Jh. angeführt wird¹³⁵.

Die Biographie Basiles ist nicht in allen Einzelheiten bekannt. Hier seien die Angaben auf seine Beziehungen zur Großinsel Kreta beschränkt. Nach jugendlichen Wanderjahren dürfte Basile um 1600 in den venezianischen Dienst getreten sein und wurde als *stradiotto* nach Candia geschickt (ca. 1600–1607). 1608 befindet er sich Neapel, wo er dichterisch zum erstenmal hervortritt. Danach geht er an den Hof zu Mantua, wo seine Schwester als eine der ersten berühmten italienischen *primadonne* der Frühphase der Oper wirkt. Der Aufenthalt auf Kreta hat im umfangreichen Œuvre Basiles tiefe Spuren hinterlassen¹³⁶. Als Mitglied der Dichterkademie der *Oziosi* in Neapel und der *Incogniti* in Venedig¹³⁷ vergißt er auch nicht, seine Mitgliedschaft (als »Il pigro«) in der Akademie der *Stravaganti* in Candia anzugeben. Der Präsident der Akademie, Andreas Cornaro, widmet ihm Lobgedichte, die in seinem Werk »Il Pianto della Vergine« abgedruckt sind¹³⁸, und Basile erwähnt die Familie Cornaro in Kreta wiederholt lobend in einigen seiner Werke¹³⁹.

133 Vgl. den vollständigen Titel a. a. O., erschienen unter dem Anagramm Gi(ov)an Alessio Abbattuti.

134 Die Ansicht, daß Basile seine Stoffe auf Jugendwanderungen, nicht nur in Neapel, sondern auch in Venedig und auf Kreta gesammelt habe, geht auf Keightly (*op. cit.*) zurück, die Taylor (*op. cit.*, S. X) weitergibt und noch bei Dawkins (*Forty-five stories, op. cit.*, S. 485) Anklang findet. B. Croce hält diese Annahme für »quite unnecessary« (Croce in Penzer, *op. cit.*, Bd. I, S. XV–LXXV, es. LXXII Anm. 3). J. Grimm glaubt an eine verschollene frühere Ausgabe des »Pentamerone« (*Kinder- und Hausmärchen*, Bd. III, S. 276 ff.).

135 Nic. Toppi, *Biblioteca Napoletana, et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno ...* Napoli 1678, S. 130–133, Leon. Nidocemi, *Addizione copiose alla Biblioteca napoletana de dottor Niccolò Toppi*, Napoli 1683, S. 111. Im 18. Jh. (in Auswahl): Bart. Chioccarelli, *De illustribus scriptoribus que in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque MDCXXXVI floruerunt*, tom. I, Napoli 1780, S. 302, E. d'Afflitto, *Memorie degli scrittori del Regno di Napoli*, tom. I–II, Napoli 1782–1794, Bd. II, S. 68, Giov. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italiani cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati Italiani*, vol. I–II, Brescia 1753–1763, Bd. II, S. 518–519. Im 19. Jh. (in Auswahl): *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli ...*, 15 vols, Napoli 1813–1830, Bd. I, S. 29, Riccio Cam. Minieri, *Memoire storiche degli scrittori nati del regno di Napoli*, Napoli 1844, S. 54, ders., *Notizie biografiche bibliografiche degli scrittori Napoletani fioriti nel sec. XVII*, fasc. I–II, Napoli 1875–1877, Bd. II, S. 11, E. Narducci, *Giunte all'opera »Gli scrittori d'Italia« del conte Gianunaria Mazzuchelli tratte dalla Biblioteca Alessandrina*, Roma 1884, S. 62 usw.

136 Dazu N. M. Panagiotakis, »Εγενοται εν Βερεττα«, *Thesaurismata* 5 (1968) S. 45–118.

137 Giov. Fr. Loredano, *Le glorie de gli Incogniti o vero gli huomini illustri dell'Academia de' signori Incogniti di Venezia*, Venetia 1647, S. 209.

138 G. Basile, *Il Pianto della Vergine*, Mantova 21613, S. 5–6.

139 Vier Gedichte, eins den Brüdern Vincenzo und Andrea Cornaro gewidmet, in G. Basile, *Delli Madriali et Ode parte prima*, Mantova 21613, eines der »Geschichte Kretas« des ersten, ein anderes der Akademie der *Stravaganti* gewidmet (in Basile, *op. cit.*) und eines dem Erzbischof von Kreta, Aloisius Grimani. Drei der Gedichte sowie ein weiteres von Andrea Cornaro sind auch handschriftlich überliefert (Hs *Marc. Ital.* IX 263 (7559) ff. 36v–37v). Zu den Lobpreisungen Kretas und der Cornaro im Werk Basiles Imbriani, *op. cit.*, Bd. 1/1, S. 42–49 und B. Croce, *Saggi sulla letteratura italiana dei Seicento*, Bari 1911, S. 6–7.

Vermutlich hat er auch seine Schwester Adriana dazu bewogen, möglicherweise in dem gelehrten und musischen Zirkel der kretischen Akademie 1610 ein Gesangskonzert zu geben, denn in der Gedichtsammlung *Il Teatro delle Glorie della Signora Adriana ...* (erste Ausgabe Venedig 1623)¹⁴⁰ finden sich auch Madrigale des Andrea Cornaro zu Ehren der berühmten Primadonna¹⁴¹.

Die neunte Fabel des dritten Tages, »Rosella«, kommt der *sposa dimenticata*-Novelle des Ciccio so nahe, daß sie Stith Thompson in den gleichen Typus (AaTh 313c) hereinnimmt. Seine ausführliche Motivanalyse gibt folgende *items* an¹⁴²: D 469.10. (*Transformation: leaf of tree to ship*)¹⁴³, D 1003 (*Magic blood-human*)¹⁴⁴, D 1081 (*Magic sword*), D 1162 (*Magic light*), D 1267 (*Magic card*)¹⁴⁵, D 1364.21. (*Magic card causes sleep*)¹⁴⁶ D 1401.4. (*Magic sword conquer enemy*), D 1500.1.9.4. (*Remedy-bathing in blood of distinguished prince*), D 1683 (*Magic light will not be blown out*), D 1980 (*Magic invisibility*), D 2003 (*Forgotten fiancée*)¹⁴⁷, D 2004.1 (*Curse of forgetfulness*), D 2006.1.1. (*Forgotten fiancée reawakens husband's memory by detaining lovers through magic*), D 2006.1.7. (*Forgotten fiancée rents house across from lover's*). Diese Feinanalyse ist für die komparativen Zwecke der Bestimmung des Vorbildes der griechischen Inselmärchen in der italienischen Hochliteratur nur beschränkt aussagehäftig, da Rotunda in seinem Motiv-Index der italienischen Novellistik in den Ausdifferenzierung der Einzelkategorien nicht ganz so weit geht¹⁴⁸.

Die bis in die Details gehende Affinität beider Novellen ist der älteren Forschung aufgefallen¹⁴⁹, und man hat im allgemeinen an eine direkte Nachahmung ge-

140 2. Aufl. Napoli 1628. Zu der Gedichtsammlung vgl. G. M. Crescimbeni, *Dell'istoria della volgar poesia*, Bd. 5 (Venetia 1730) S. 205, F. S. Quadrio, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Bd. 5 (Milano 1741) S. 517, A. Ademollo, *La bell' Adriana et altre virtuose del suo tempo alla corte di Mantova*, Castello 1888, S. 321.

141 Handschriftlich sind im genannte Codex auch Entwürfe zu drei Oden und etwa 10 Madrigalen zu Ehren der Adriana Basile (»di voci et di stromenti eccellentissima«) enthalten (Panagiotakis, *op. cit.*, S. 63 f.).

142 Thompson, »Motifs in Pentamerone«, Penzer, *op. cit.*, Bd. II, S. 305–319.

143 Dieses Motiv kommt in der Magischen Flucht-Episode in der »sposa dimenticata« des »Mambriano« nicht vor.

144 Auch in »Lo serpo« (II 5), eine Version des »Amor und Psyche«-Themas (AaTh/ATU 425a). Zu griechischen Versionen G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche (AaTh 425, 428, 432) in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971.

145 Auch in »Cannatella« (III 1, AaTh/ATU 311).

146 Siehe vorige Anm.

147 Auch in »La palomma« (II 7, AaTh/ATU 313, AaTh 313c) und »Lo viso« (III 3, dazu Karlinger, *Märchen oder Antimärchen?*, *op. cit.*)

148 Rotunda, *Motif-Index*, *op. cit.*

149 Sowohl Grimm, Köhler, Bolte/Polívka wie auch Aarne haben sich einschlägig geäußert. **Rua faßt folgendermaßen zusammen:** »Se adunque la novella del Ciccio in alcune particolarità si scosta dal tipo generale della fiaba, che ci offre questo tema, nel fondo però gli si mantiene vicino, e che gli appartenga lo provano certi tratti che ne sono caratteristici, p. e. quello dell tre burle. Già il Köhler (*Revue Celtique* II, 373 ff.) a proposito della novella del Basile disse che essa era una versione alterata di questa finzione; ora l'identità del racconto del Basile con quello del Ciccio, ci porta a ripetere di quest'ultimo quanto disse il valente erudito tedesco. Di più

glaubt¹⁵⁰. Neuere Forschung, die das Quellenproblem kritischer untersucht und für III 9 auch andere Einflußfaktoren geltend macht, hat die direkte Abhängigkeit von »Mambriano« zum Teil wieder abgelehnt¹⁵¹. Wieweit die mündliche Tradition oder die dichterische Phantasie im »Verarbeitungsprozeß« eine Rolle gespielt haben, bleibt für den Einzelfall noch zu untersuchen; man hat z. B. die große Anzahl der mitverarbeiteten Sprichwörter beachtet, die aus einer zeitgenössischen Sammlung stammen müssen¹⁵². Rua vertritt in seiner grundlegenden Studie zu »Mambriano« die Hypothese, beide Autoren hätten den gleichen Volksmärchentypus bearbeitet¹⁵³; doch damit ist die Abhängigkeitsfrage noch nicht beantwortet.

Der (gekürzt dargestellt) Text in Potthoffs Übersetzung hat folgenden Wortlaut¹⁵⁴ (die eingesetzten Nummern dienen der Motivanalyse):

(A) 1. Der Großtürke war einmal vom Aussatz befallen und konnte kein Mittel gegen seine Krankheit auftreiben. 2. Als die Ärzte nicht mehr aus und ein wußten und des ewigen Drängens des Kranken endlich überdrüssig waren, gedachten sie ihm einen Vorschlag zu machen, dessen Ausführung sie für unmöglich hielten. 3. Sie sagten also, er müsse in dem Blute eines edlen Prinzen baden. 4. Kaum war dem Großtürken, der keinen anderen Wunsch kannte, als gesund zu werden, dieses grausige Rezept verschrieben worden, 5. da schickte er auch schon eine große Flotte aus, die das Meer nach allen Winden durchstrei-

noi possiamo in parte spiegare queste alterazioni, amettendo che il nostro poeta, pur attingendo la sua materia dalla fiaba popolare, non la seguisse in quei tratti del tutto fantastici e soprannaturali, che disdicevano troppo al colorito del suo *Mambriano*, e a questi ne sostituisse altri, meno da fiaba e più da poema» (Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 100f.).

150 Dazu die zusammenfassende und ausschlaggebende Meinung Croces: »*Rosella* (III 9) corresponds in all points (save one of little importance) to the story of Filenia in *Mambriano* (c. XXI); and here the hypothesis of imitation requires a certain probability ...« (Croce in Penzer, *op. cit.*, Bd. I, S. LXXIII).

151 So z. B. Getto, »Il barocco«, *op. cit.*, S. 87 f., der darauf hinweist daß Motiv D 469.10 (Blatt wird Schiff) in der *sposa-dimenticata*-Episode des »Mambriano« nicht vorkommt, sondern dem »Orlando furioso« (39, 26–28) entnommen ist. Zum Stand der Forschung der Quellenproblematik Schenda, »Basile«, *op. cit.*, Sp. 1303 ff.

152 C. Speroni, *Proverbs and Proverbial Phrases in Basile's »Pentamerone«*, Berkely 1941 (Univ. of California Publication in Modern Philology 24, n. 2), S. 181–288.

153 Seiner Analyse gemäß kommen Gonzenbach Nr. 55 und die Athener Version von Kambouroglou am nächsten. Rua schließt zunächst eine Nachahmung der Novelle des Malespini durch Basile aus, da diese nicht weiter bekannt gewesen sei, während Ciecós »Mambriano« »numerose edizioni« erlebt habe. Er fährt fort: »Perciò sarebbe forse più ragionevole pensare ad una imitazione per trovare la spiegazione di tanta eguaglianza tra le due novelle, che non ad una casuale coincidenza, dovuta al fatto che quella stessa novella popolare che servì al Cieco, potè anche servire al Basile; ipotesi, quest'ultima, che diventa anche meno probabile, quando si osservi che la mancanza nella novella del Cieco, e anche in quella del Basile, di alcuni tratti popolarissimi e comuni a tutte le versioni, fa pensare ad un rimaneggiamento operato dal poeta nella fiaba popolare« (Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 88 f.). Rua fährt mit der Beobachtung fort, daß auch II 7 sich in den Motiven der Magischen Flucht und der Vergessenen Braut der *sposa dimanticata*-Episode im »Mambriano« nähert.

154 Potthoff, *Das Pentameron*, *op. cit.*, S. 396–408. Weggelassen wurden vor allem die ausgedehnten Metaphern und Allegoresen, Sprichwörter usw. Diese wenigen Auslassungen sind mit (...) gekennzeichnet.

fen sollte, um mit Hilfe von Spionen und mit der Aussicht auf große Belohnungen einen Prinzen in die Hände zu bekommen. 6. So segelte die Flotte an der Küste von Fontechiaro entlang und stieß auf eine Barke, in der Paoluccio, der Sohn des Königs jenes Landes, eine Lustfahrt machte. 7. Sie ergriffen ihn und schlepften ihn unverzüglich nach Konstantinopel.

(B) 1. Dort wollten die Ärzte, weniger aus Mitleid als aus eigenem Interesse – denn, wenn das Bad nicht helfen würde, so hätten sie die Zeche bezahlen müssen –, die Sache in die Länge ziehen. 2. Sie redeten also dem Großtürken vor, der Prinz sei infolge der verlorenen Freiheit voller Gift und Galle, so daß sein getrübtetes Blut dem Kranken mehr schaden als nützen würde. Es sei daher notwenig, das Bad noch etwas aufzuschieben, bis sich seine üble Stimmung gelegt hätte. 3. Man solle den Prinzen also bei guter Laune zu halten versuchen und ihm reichlich zu essen geben, damit sich sein Blut erneuere. 4. Um ihm ein vergnügtes Leben zu verschaffen, schloß der Großtürke den Prinzen in einen schönen Garten (...), 5. und seine Tochter Rosella gab er ihm zur Gesellschaft und tat so, als wolle er sie ihm zur Gattin geben. 6. Kaum aber hatte Rosella den schönen Prinzen erblickt, da fühlte sie sich schon von Liebesbanden umschlungen. 7. Und da sich ihre Wünsche mit denen Paoluccios trafen, waren sie bald im Zauberkreise desselben Verlangens gefangen. 8. Als die Zeit kam, da die Katzen hitzig werden (...), entdeckte Rosella, daß die Ärzte beschlossen hatten – ist doch Blut im Frühling von besserer Beschaffenheit –, Paoluccio zu töten und dem Großtürken das Bad zu bereiten. 9. Zwar hatte der Vater ihr den Plan verborgen, aber von ihrer Mutter her mit Zauberkraft begabt, erkannte sie den verräterischen Anschlag, der ihrem Geliebten drohte. 10. Auf der Stelle faßte sie ihren Entschluß, reichte dem Prinzen ein schönes Schwert und sprach: »Mein liebes Herz, wenn du die Freiheit, die so teuer, und das Leben, das so süß ist, retten willst, so verliere keine Minute. Nimm die Beine auf den Nacken und lauf zum Strande, wo du eine Barke finden wirst, spring hinein und warte auf mich, denn kraft dieses Zauberschwertes wirst du von den Matrosen mit den Ehren empfangen, die du verdienst, als ob du der Kaiser selber wärest«. 11. Paoluccio, dem sich da mit einem Male eine treffliche Straße zur Rettung eröffnete, eilte an den Strand, fand die Barke und wurde von ihren Insassen mit großer Ehrerbietung aufgenommen. 12. Rosella hatte inzwischen ihrer Mutter ein gefeites Stück Papier in die Tasche gesteckt und sie in einen tiefen Schlaf versenkt, aus dem sie niemand hätte aufwecken können. 13. Dann raffte sie ihren Schmuck zusammen, lief eilends in die Barke zu dem Prinzen, und sie gingen zusammen unter Segel.

(C) 1. Unterdessen begab sich der Großtürke in den Garten. Als er dort weder die Tochter noch den Prinzen fand, schlug er einen Heidenlärm und lief ganz atemlos zu seiner Frau. 2. Aber weder mit Schreien noch mit Nasenzupfen gelang es ihm, die Schlafende aufzuwecken, so daß er vermeinte, ein unversehener Schlag habe ihr die Besinnung geraubt. 3. Daher rief er die Hofdamen zusammen und gebot ihnen, sie zu entkleiden. 4. Als diese ihr das Kleid auszogen, wich der Zauber, sie schlug die Augen auf und rief: »O weh, da hat mir deine verräterische Tochter einen bösen Streich gespielt! Sie ist mit dem

Prinzen auf und davon! Aber beruhige dich, ich werde ihr den Marsch blasen und den Weg verlegen«. 5. Damit stieg sie voller Wut zum Strande hinunter, warf ein Blatt ins Meer und ließ daraus eine leichte Feluke entstehen, mit der sie die Verfolgung der jungen Flüchtlinge aufnahm. 6. Obgleich die Mutter unsichtbar war, hatte Rosella sofort mit ihren zauberkräftigen Augen ersehen, welches Verderben ihnen drohte, und sie sprach zu Paoluccio: 7. »Schnell mein Herz, zieh das Schwert aus der Scheide, stell dich ans Hinterdeck, und sobald du ein Geräusch von Ketten und Haken vernimmst, wie wenn man die Barke entern wollte, so schlag blindlings drauflos, bald hierhin, bald dorthin, und triff auf gut Glück, sonst ist es aus mit unserer Flucht, und wir sind verloren«. 8. Der Prinz erkannte, daß es ihm ans Leben ging, und er tat, wie ihm geheißen. Und in demselben Augenblick, da das Schiff der Großtürkin längsseits kam und die Enterhaken auswarf, führte er aufs Geratewohl einen so gewaltigen Hieb, daß er mit einem Schläge der Sultanin beide Hände abschlug. 9. Die schrie wie eine Verdammte und schleuderte die Verwünschung gegen ihre Tochter, der Prinz solle, sobald er den Fuß an Land gesetzt, ihrer vollständig vergessen. 10. Dann kehrte sie mit blutenden Armstümpfen in die Türkei zurück und trat vor ihren Gatten, ein Bild des Jammers, und sprach zu ihm: »Sieh da, mein Gemahl, an dem Spieltisch der Fortuna haben wir beide verloren: du deine Gesundheit, ich mein Leben.« 11. Mit diesen Worten atmete sie ihren Geist aus und bezahlte dem Meister, der sie ihrer Schwarzen Kunst unterwies, das Lehrgeld für seinen Unterricht. 12. Wie ein Ziegenbock sprang der Großtürke ihr nach in das Meer der Verzweiflung, folgte seiner Frau auf dem Fuße, und, kalt wie der Schnee, begab auch er sich in die Hitze der Hölle.

(D) 1. Mittlerweile war Paoluccios Barke in Fontechiaro angekommen. 2. Da sagte er zu Rosella, sie solle in dem Schiffelein auf ihn warten, bis er Leute und Karossen geholt, um sie im Triumphe in sein Haus führen zu können. 3. Kaum aber hatte er den Fuß an Land gesetzt, da war Rosella aus seinem Gedächtnis entschwunden. 4. Er ging in den Königspalast, wurde von Vater und Mutter mit unendlicher Zärtlichkeit empfangen und mit wunderbaren Festen und Feuerwerk gefeiert.

(E) 1. Drei Tage waren vergangen, da erinnerte sich Rosella, die vergeblich Paoluccios Rückkehr erwartet hatte, an die Verwünschung, die ihm zugeschleudert worden, und sie biß sich auf die Lippen, weil sie nicht daran gedacht hatte, rechtzeitig auf ein Gegenmittel zu sinnen. 2. Voller Verzweiflung stieg sie an Land, mietete ein Haus gegenüber dem königlichen Palaste und zerbrach sich den Kopf darüber, wie sie dem Prinzen die Erinnerung daran wieder lebendig machen könne, was er ihr schuldig war. 3. Die Herren am Hofe, die ihre Nasen in alles stecken müssen, hatten den neuen Vogel bald erspäht, der in jenes Haus geflogen war. Und als sie feststellten, daß ihre Schönheit jedes Maß überstieg (...), da begannen sie wie Mücken sie zu umschwärmen, machten ihr Fensterpromenaden und stolzierten vor ihrem Haus auf und ab (...). 4. Der eine wußte nicht, was der andere tat, und so zielten sie alle auf denselben Punkt, und alle, trunken vor Verliebtheit, suchten nur das eine: wie sie dieses schöne Fäßchen anzapfen könnten. 5. Rosella, die wohl wußte, wie man solche Barken anbindet, machte allen ein freundliches Gesicht, hatte für alle ein

gutes Wort und schürte in aller Herzen die Hoffnung. 6. Aber da sie am Ende doch die Säcke zuschnüren wollte, verständigte sie sich schließlich insgeheim mit einem Kavalier von hohem Rang, daß er ihr tausend Dukaten geben und sie vollständig einkleiden solle, dafür wolle sie ihm den Schatz ihrer Zuneigung öffnen. 7. Der arme Fensterparadierer hatte die Augen mit den Binden der Leidenschaft verhüllt, nahm auf der Stelle die Dukaten gegen Wucherzinsen auf, ließ sich von einem Kaufmann ein reiches golddurchwirktes Brokatkleid liefern und konnte die Stunde nicht abwarten, da die Sonne mit dem Monde »Wechselt, wechselt das Bäumelein!« spielte und er die Früchte seiner Wünsche pflücken sollte. 8. Als die Nacht kam, ging er heimlich in Rosellas Haus, wo er sie in einem schönen Bette fand, einer Venus gleich auf blumiger Wiese. Mit zärtlicher Stimme bat sie ihn, sich nicht eher zu ihr zu legen, als bis er die Tür verschlossen habe. 9. Es erschien dem Kavalier ein geringer Dienst, um solch einem Kleinod zu Willen zu sein, und er eilte hin, die Tür zu schließen. Sooft er sie aber auch schloß, sooft sprang sie wieder auf, er drückte sie zu, sie öffnete sich, so ging es hin und her, als stände er an einem Sägebock, die ganze Nacht hindurch. 10. Und als die Sonne die Gefilde, die Aurora gepflügt hatte, mit goldenem Licht besäte, da hatte er sich die ganze liebe Nacht mit der verwünschten Tür herumgeschlagen, ohne den Schlüssel ins Loch stecken zu können. Obendrein aber hielt ihm Rosella noch eine lange Standpauke und nannte ihn einen Schlappschwanz, der nicht einmal imstande sei, eine Türe zuzusperren und dabei so getan habe, als vermöge er den Schrein des Liebesfreuden zu öffnen, so daß der Ärmste schließlich verärgert, verwirrt und beschämt wie ein Hund von dannen schlich, mit heißen Kopf und kaltem Schwanz, und sich an seine Arbeit machte.

11. Am zweiten Abend verabredete sie sich mit einem anderen Baron, dem sie weitere tausend Dukaten und ein anderes Kleid abverlangte. 12. Der ging hin und verpfändete alle seine Gold- und Silbersachen beim Juden, um ein Gelüsten zu stillen, das auf dem Gipfel des Genusses in bittere Reue umschlägt. 13. Sobald die Nacht sich wie eine verschämte Arme den Mantel übers Gesicht gezogen, um das Almosen des Schweigens zu erbetteln, fand er sich im Haus Rosellas ein. Sie hatte sich schon zu Bett begeben und bat ihn, die Kerze zu löschen und sich zu ihr zu legen. 14. Der Kavalier legte Mantel und Degen ab und begann die Kerze auszublasen. Je mehr er aber blies, desto heller brannte sie, denn der Atem seines Mundes wirkte wie der Blasebalg auf die Esse des Schmiedes. Mit diesem Geblase verbrachte er die ganze Zeit, und während er sich mühte, eine Kerze auszublasen, schwand er selbst dahin wie eine Kerze. 15. Als dann die Nacht, um nicht die mannigfachen Tollheiten der Menschen sehen zu müssen, sich verbarg, zog der arme Gefoppte, nachdem auch ihm ein süßer Nachttrunk von Spott und Hohn kredenzt worden, von dannen wie der erste.

16. In der dritten Nacht ließ sie den dritten Liebhaber kommen mit weiteren auf Wucher geliehenen Dukaten und einem Kleide, das er sich auf krummen Wegen verschafft hatte. 17. Als er auf leisen Sohlen in Rosellas Gemach geschlichen kam, sagte diese zu ihm: »Ich mag mich nicht zu Bett legen, wenn ich mir nicht vorher die Haare gekämmt habe«.

18. »Gestatte, daß ich sie dir kämme«, erwiderte der Kavalier. Und er ließ sie niedersitzen, den Kopf in seinem Schoße. Doch während er sich daran machte, die Haare mit einem elfenbeinernen Kamme zu entwirren, war ihm, als ob er französisches Leinen mit Krapp zu färben hätte. Je mehr er sich mühte, den zerzausten Kopf in Ordnung zu bringen, um so schlimmer wurde das Dickicht, so daß er die ganze Nacht damit zubrachte, ohne von der Stelle zu kommen, und anstatt ihren Kopf in Ordnung zu bringen, seinen eigenen Kopf in solches Durcheinander versetzte, daß er am liebsten damit vor die Wand gerannt wäre. 19. Als dann die Sonne hervortrat, um den Vögeln ihre Lektion abzuhören und mit der Rute die Grillen abzustrafen, die die Schule der Gefilde gestört hatten, verließ jener nach einer weiteren großartigen Gardinenpredigt kalt wie Eis das Haus Rosellas.

20. In jenen Tagen befand sich dieser Kavalier bei der Unterhaltung im Vorzimmer des Königs (...). Man sprach von diesem und jenem und so erzählte der Kavalier auch, was ihm zugestoßen, und von dem Streich, der ihm gespielt worden war. Der zweite antwortete ihm: »O Schweigt: wenn Afrika klagt, wird Italien nicht darüber lachen. Auch ich bin durch dieses Nadelöhr gegangen, drum geteilter Schmerz, halber Schmerz«. Da setzte der dritte hinzu: »Wir sind alle Vögel mit denselben Federn und können uns die Hand reichen, ohne aufeinander neidisch zu sein, hat doch die Verräterin uns allesamt mit derselben Brühe begossen. Es taugt aber nicht, die Pille ohne Widersprüche zu schlucken: wir sind keine Männer, die man zu besten haben und in einen Sack stecken darf. Wenn sie uns hat rupfen wollen, so soll das saubere Vöglein seine Federn auch nicht behalten!«

22. Sofort ließ der König Rosella holen und sprach: »Wo hast du die Kunst gelernt, meine Höflinge so zum Narren zu halten? Glaubst du vielleicht, ich ließe dir das ungestraft hingehen, du Leichtfuß, du dreiste Person, du Ferkel von einem Frauenzimmer?« 23. Rosella wechselte nicht einen Augenblick die Farbe, sondern erwiderte: »Was ich getan habe, das geschah nur, um mich für ein Unrecht zu rächen, das mir von einem an Eurem Hofe zugefügt worden ist, wenn auch nichts auf der Welt hinreichen würde, jenes Unrecht wieder gutzumachen«. 24. Der König befahl ihr, zu sagen, welche Beleidigung ihr zugefügt worden sei, und sie erzählte in dritter Person alles, was sie im Dienste des Prinzen ins Werk gesetzt: 25. wie sie ihn aus der Gefangenschaft befreit, vor dem Tode bewahrt, den Nachstellungen einer Zauberin entrissen und heil und gesund in sein Land gebracht, wie er ihr aber zum Danke den Rücken zugedreht und mit einer langen Nase gedankt habe. Und das sei eine Beleidigung ihres ganzen Standes, da sie eine Frau von hohem Range und die Tochter eines Mannes sei, der viele Reiche unter sich habe.

26. Als der König diese Erzählung vernommen hatte, ließ er sie mit großen Ehren niedersitzen und bat sie, ihm zu enthüllen, wer der Lieblose und Undankbare sei, der sie so zum besten gehalten habe. 27. Sie aber zog sich einen Ring vom Finger und sprach: »Derjenige, dem dieser Ring paßt, der ist der Verräter und Ruchlose, der mich im Stich gelassen hat«. Damit warf sie den Ring von sich, der dem Prinzen, der wie zu einem Felsen erstarrt dastand, an den Finger flog. 28. Auf der Stelle drang die Kraft des Ringes ihm in den Kopf, und das verlorene Gedächtnis kehrte zurück (...), und er stürzte sich auf Rosella, um sie

in die Arme zu schließen. Und er (...) bat sie um Verzeihung für den Schmerz, den er ihr bereitet.

29. »Man braucht nicht von Verzeihung zu reden«, versetzte sie, »wenn es sich um Irrtümer handelt, die nicht aus unserem Willen hervorgehen. Ich weiß, warum du Rosella vergessen hast, ist mir doch der Fluch, den die verlorene Seele meiner Mutter mir nachgeschleudert hat, nie aus dem Sinn gekommen. Du bist also entschuldigt, und ich habe Mitleid mit dir«. Und sie fügte noch tausend andere liebevolle Worte hinzu. 30. Der König, der die hohe Abstammung Rosellas erkannte und wußte, was er ihr schuldig war wegen der Wohltaten, die sie seinem Sohn erwiesen, ließ sich ihre Vereinigung angelegen sein, 31. und nachdem Rosella Christin geworden, gab er sie dem Prinzen zur Frau. Und sie lebten zufriedener als viele andere, die das Joch der Ehe tragen (...).

Die Komparation und Motivanalyse beider Texte zum Zwecke der Klärung der Abhängigkeitsfrage wird durch die Tatsache kompliziert, daß wichtige Motive aus der »sposadimenticata«-Novelle, die im »Pentamerone« III 9 fehlen, in II 7 (»La palomma«) vorkommen¹⁵⁵. Doch soll dieses Problem hier nicht weiter tangiert werden, da es für die vorliegende Fragestellung sekundär ist. Der nachfolgende Textvergleich beschränkt sich auf die Motive und schließt die sprachliche und stilistische Dimension aus. Die erste Zahlenangabe bezieht sich auf *canto* und Strophe im »Mambriano«, die zweite auf Episoden (A-E) und Motive (z. B. 1–30) in der Erzählung im »Pentamerone«.

1. *Völlige Übereinstimmungen*: XXI 31 – A 1: die Krankheit des Königs, XXI 38 – A 3: das Blutbad mit dem Blut des edlen Jünglings als Heilmittel, XXI 4–46 – A 6: Piraten treffen den Jüngling in einer Barke auf Lustfahrt, XXI 39 – A 5: König schreckt vor keiner Untat zurück, um geheilt zu werden, XXI 48–49 – B 2: Blut des Prinzen beeinträchtigt, Aufschiebung des Opfers, XXI 51 – B 5: Versprechen, ihm die Tochter zur Frau zu geben, XXI 54–57 – B 6–7: gegenseitige Liebe, XXI 60 – B 8: April (Frühling) als Opferzeit, XXI 63 – B 10: Tochter als Fluchthelfer, XXI 70 – B 10: Flucht in der Barke, XXI 71 – B 11: Tiefschlaf der Mutter durch Zauberpapier, XXI 72–74 – B 13: Schmuckraub, Abfahrt, XXI 76 – C 2: die Königin wacht nicht auf, XXI 79–80 – C 4: Königin erwacht durch Entkleiden und erkennt Verrat, XXI 81–83 – C 5: voller Zorn nimmt sie die Verfolgung auf, XXI 73 – C 5: in magischer Barke, XXI 87 ff. – C 7: die Anweisungen der Braut an den Prinzen, XXI 92 – C 8: das Abhauen der Hände, XXI 93 – C 9: der Vergessens-Fluch¹⁵⁶, XXI 94–95 – C 10: Rückkehr und Klage vor dem Gatten, XXI 96 – C 11: Tod der Königin, XXI 99 – D 1: Ankunft in der Heimat des Prinzen, XXII 6–7 – D 2: Entschluß, die Braut allein zu lassen, um sie mit Ehre geleit zu empfangen, XXII 16–17 – D 4: freudi-

155 Das betrifft vor allem das Motiv des »Kusses des Vergessens« und das Motiv der Zweiten Braut. »La palomma« stellt eine Variante von AaTh/ATU 313 (»Aufgabenfassung«) dar, die Magische Flucht ist allerdings nicht magisch. Im Beginn sind auch Motive von AaTh/ATU 310 (*Rapunzel*), z. B. die Haarleiter, enthalten. Das Ende der Geschichte, die Wiedererkennung, ist jedoch völlig anders gestaltet.

156 Die Weise, in der der Vergessensfluch wirksam werden soll, ist allerdings verschieden (dazu im Folgenden).

ger Empfang des verlorenen Sohnes im Palast, XXII 27 – E 2: Braut zieht in die Stadt des Prinzen, XXII 29 – E 3: ihre Schönheit erregt Aufmerksamkeit, XXII 30 – E 4: die Liebhaber verbergen ihre Gefühle voreinander, XXII 33–34 – C 6: Übereinkunft mit dem ersten Liebhaber: 1000 Dukaten¹⁵⁷, XXII 35 – E 7: Liebhaber nimmt Geld auf Kredit, XXII 36 ff. – E 8: Abwarten der Nacht, Besuch, XXII 40 – C 9: dem Liebhaber scheint die Aufgabe einfach und er stimmt zu, XXII 43 – E 10: er bleibt die ganze Nacht festgezaubert, XXII 45 – E 10: am Morgen wird er von ihr verspottet, XXII 50 ff. – E 14: der zweite Liebhaber bläst das Licht aus, XXII 69 ff. – E 20: Zusammentreffen der Liebhaber bei Hof¹⁵⁸. XXII 75–78 – E 20: gegenseitige Eröffnung des Geheimnisses und Beschluß der Verklagung beim König¹⁵⁹, XXII 79 – E. 21: die Vorsprache beim König¹⁶⁰, XXII 81 – E. 22: voreiliges Urteil des Königs, XXII 90–93 – E 23: die Braut fordert ihr Recht, XXII 94 – E 24, 26: Aufforderung des Königs den Schuldigen zu nennen, XXII 96 – E 27: der Zauberring, XXII 97 – E 28: die Wiedererkennung, XXIII 2–4 – E 28: die Bitte um Verzeihung¹⁶¹, XXII 102–103 – E. 31: die Hochzeit.

Als Ergebnis dieser Gegenüberstellung ist festzuhalten, daß Basile (vielleicht neben anderen oralen Quellen) auf jeden Fall die »sposa dimenticata«-Novelle des »Mambriano« zum Vorbild hatte, wie vor allem die Episode der Magischen Flucht zeigt, die von der üblichen Gestaltung im Märchen (dreimalige Wiederholung) abweicht¹⁶². An einer direkten Übernahme des allgemeinen Geschehnisganges sowie einer Fülle von Details kann kein Zweifel bestehen¹⁶³. Die Gewichtung fällt allerdings ziemlich unterschiedlich aus: Basile rafft im allgemeinen konkrete Handlungsabläufe und bereichert stilistisch; Teil D fällt ganz kurz aus, während die Liebhaber-Episode (Ea) ziemlich langatmig ist; die Gerichtsszene (Eb) erscheint allerdings gekürzt und deformiert.

2. *Motivvariationen und Abweichungen*: Dazu zählen auch die Namensänderungen der handelnden Personen und die *toponymica*: aus dem Königreich Ägypten ist das Osmanische Reich geworden, aus dem Königreich Sizilien mit Syrakus als Hauptstadt, Fontechiaro. Basile, in seiner Tendenz zur poetischen »Verunklarung« unterschlägt auch eine

157 Hier auch leichte Abweichungen: Bei Ciccio ist es die erfahrene Dienerin, die den Vertrag abschließt, nicht die Tochter selbst. Bei Basile werden zusätzlich noch Kleider gefordert (vgl. im Folgenden).

158 Bei Ciccio differenziert: zuerst treffen sich die ersten beiden Liebhaber, dann kommt der dritte dazu.

159 Bei Ciccio ist auch der Prinz bei dieser Unterredung zugegen.

160 Bei Ciccio allerdings vom Prinzen durchgeführt.

161 Sie wird bei Ciccio von den Drei Liebhabern ausgesprochen.

162 Material dazu bei Aarne, *Magische Flucht*, *op. cit.*, und Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313 sqq.)«. *Enzyklopädie des Märchens*, *op. cit.*

163 Diese Feststellung bezieht sich natürlich nur auf III 9 im Zusammenhang mit der 5. Novelle des »Mambriano« und hat keine allgemeinere Gültigkeit für das Quellenproblem bei Basile. Die Beobachtung Gettos (»Il barocco«, *op. cit.*, S. 87 f.), daß das Motiv »Blatt wird Schiff« nicht von »Mambriano« stamme, sondern aus dem »Orlando furioso«, kann, wegen der peripheren Bedeutung des Motivs in der Novelle, nicht als Argument für einen fundierten Zweifel an der Abhängigkeit vom »Mambriano« dienen.

Reihe von Eigennamen, wie den des Piratenführers, der Sultanin, der Dienerin, der Liebhaber usw. A 2 stellt eine gewisse Rationalisierung des Motivs dar: bei Ciccio wird mit der Todesstrafe gedroht, und die Ärzte haben nur drei Tage Bedenkzeit (XXI 32–36). Die Person des greisen Arztes, der die Heilung vorschlägt (XXI 37), wird bei Basile in den Plural des Ärztekonsiliums aufgelöst (A 4). Die Piratenepisode (XXI 40–47) ist in den konkreten Details stark gekürzt (A 5–7). B 1–2 mit der Mitleids- und Eigennutzmotivierung stellt eine Art Humanisierung und Psychologisierung des archaisch anmutenden Rates des greisen Arztes dar (XXI 48–51). Bei Ciccio wird der Prinz in das Lustschloß Monte Florido gebracht (XXI 60), bei Basile in den Schloßgarten des Königs (B 4). Im »Mambriano« war die Königstochter von Anfang an über die Pläne des Königs unterrichtet (XXI 57), teilt dem Geliebten aber nichts davon mit (XXI 63); im »Pentamerone« entdeckt Rosella den Ärztebeschuß erst bei Herannahen der Gefahr vermöge ihrer Zauberkraft (B 8–9). Das Schwert, mit dem der Prinz der Königin die Hände abschlagen wird, wird ihm bei Basile schon vor der Flucht überreicht (B 10). Das Motiv der Unsichtbarmachung des Prinzen und der Braut bleibt im unklaren (XXI 69, 73–74), während die verfolgende Königinmutter ausdrücklich als unsichtbar erklärt wird (C 6)¹⁶⁴. Die Verstörung des Prinzen bei der schrecklichen Enthüllung ist bei Basile nicht angeführt (XXI 66–67). Bei Ciccio versuchen die Mägde, die Königin aufzuwecken (XXI 76), bei Basile der König (C 2), bei ersterem geben die Ärzte den Befehl zur Entkleidung (XXI 78–79), bei zweiterem der König selbst (C 3). Die Details in XXI 81–83 fehlen bei Basile. Die Herstellung der Zauberkraft der Königin wird bei Ciccio nicht näher definiert (XXI 84), bei Basile wirft die Sultanin ein Blatt ins Meer¹⁶⁵. Das Motiv des Zauberkreises, in dem der Prinz bei der Abwehr der Mutter stehen soll (XXI 87), fehlt bei Basile. Der Inhalt des Fluches differiert: in der »sposa dimenticata« soll der Prinz die Braut vergessen, sobald er den ersten Kuß einer Frau empfängt (XXI 93), in der »Rosella«, sobald er seinen Fuß an Land setzt (B 9). Die Flucht der Ärzte nach Damaskus (XXI 85) und der Plan ihrer Bestrafung durch den König (XXI 97) sind bei Basile ausgespart. Bei Ciccio bleiben die beiden Liebenden nach der Flucht in einer Herberge (XXI 99, XXII 4 ff.), bei Basile in der Barke (D 1)¹⁶⁶. Die Details dieses Aufenthalts (XXII 6 ff.), die Erinnerung an den Fluch (XXII 8–9) sowie der neuerliche Treueschwur fehlen bei Basile¹⁶⁷. Auch die Wiedererkennungsepisode des verlorenen Sohnes (XXII 13–17) ist bei Basile überaus kurz gehalten (D 4); die ganze Kuß-Episode muß natürlich wegfallen (XXII 18–21). Daß die mit Zauberkraft begabte, zurückgebliebene Braut sich erst nach drei Tagen an den Fluch erinnert (E 1), ihre Verzweiflung und Ratlosigkeit (E 2), gehören zu den Psychologierungs- und Humanisierungstendenzen der

164 Diese Tatsache wird auch bei Ciccio, allerdings indirekt, vermittelt.

165 Nach Getto (»Il barocco«, *op. cit.*, S. 87f.) stammt das Motiv aus dem »Orlando furioso« (39, 26–28).

166 Dies ergibt sich als logische Konsequenz aus der Änderung des Fluches. Bei Basile wird der Prinz die Braut sogleich beim Verlassen des Schiffes vergessen.

167 Auch dies eine Folge der Fluchänderung bei Basile.

Märchenatmosphäre bei Basile. Die drei Barone, denen sie sich an den drei Fenstern ihrer Behausung zeigt (XXII 30–32), sind in ein anonymes »alle« aufgelöst (E 5). Die Verständigung mit den Liebhabern bringt bei Ciego eine erfahrene Dienerin zustande (XXII 33); Basile spielt darüber hinweg (E 6). Die Geldsumme steigert sich bei Ciego (1000 – 2000 – 3000 Dukaten; XXII 34, 49, 58), bei Basile bleibt dies etwas unklar, hier sind zusätzlich reiche Kleider gefordert (E 7, 11, 16). Die Reihenfolge der Arten des Festzaubers der Drei Leibhaber ist von Basile verkehrt: Kämmen (bei ihm an dritter Stelle)¹⁶⁸, Lichtausblasen (an der richtigen Stelle), Türeschließen (an erster Stelle). Eros-Fluch (XXII 44), Verhöhnung der Liebhaber (XXII 44) und ihre demütigende Befreiung (XXII 46 ff.) sind bei Basile viel galanter und mit vielen poetischen Umschreibungen gehandhabt; Ciego steht hier den grausamen Details des Märchentyps viel näher. Die Episode der versuchten Gewaltanwendung des zweiten Liebhabers (XXII 55–57) wurde ganz weggelassen. Die Szene des Geständnisses der Drei Liebhaber (bei Ciego zuerst zwei, XXII 69–74, dann erst der dritte, XXII 75–78, unter Anwesenheit des Königssohnes) ist stark gekürzt und in manieristischer Form wiedergegeben, mit Elementen der Hofkritik angereichert (E 20). Bei Basile verklagen die Drei Liebhaber die Braut beim König (B 21), nicht der Prinz (XXII 79). Die Gerichtsszene ist stark deformiert und gerafft: das Motiv »Ehre in Gefahr« (XXII 85–89) fehlt gänzlich, ebenso die Bereitschaft der Königstochter, das Geld zurückzugeben (XXII 90). Das Ende differiert völlig. Interessant ist immerhin die Angabe Basiles (im Jahrhundert der Gegenreformation), daß die Hochzeit stattgefunden habe, nachdem Rosella Christin geworden sei (E 31); um 1500 gab es solche Bedenken der ägyptischen Königstochter gegenüber noch nicht¹⁶⁹.

Ciego steht der wenig begründenden, keine Erklärungen, bloß Faktizität bietenden Märchenatmosphäre weit näher als Basile, der rationalisiert, psychologisch schattierte Begründungen und Handlungsmotivationen dazuerfindet, archaische Härten verschleift und überspielt, Galanterie und amourösen Frauendienst herausstreicht, poetische Verunklarung und Sprachspielereien der nüchternen Faktenvermittlung gegenüber bevorzugt. Der klare, bis ins Detail festgelegte, konkrete Handlungsablauf bei Ciego (der zwar der Anonymität der Märchenhelden widerspricht, nicht aber der unbefragten Faktizität der Märchenatmosphäre) wird ins Spielerische gehoben, ins Artifizielle, in dem das Wie des Stils das Was der Geschehnisse an Bedeutung übertrifft. Viele der Motivvariationen erklären sich aus dem künstlerischen Kompositionsprinzip Basiles, nach dem er sein Vorbild umgestaltet hat; andere stellen einfach logische Konsequenzen völlig divergierender Handlungsphasen dar.

3. *Totale Divergenzen und Abweichungen*: Der Großtürke stirbt bei Basile gleich nach dem Tod seiner Frau (C 12); bei Ciego lebt er weiter, schickt den Neuvermählten am Ende des Märchens wertvolle Geschenke und macht sie zu seinen Erben (XXIII 5–6). Das Mo-

168 Mit dem Unterschied, daß nicht der Liebhaber sich selbst kämmt (Ciego), sondern die Braut.

169 Hier werden die Liebenden sogar Erben des Königreiches Ägypten.

tiv des Vergessens-Kusses durch die Mutter des Prinzen ist völlig übergangen (taucht allerdings in »Pentamerone« II 7 auf)¹⁷⁰. Die daraus entspringende Handlung um die Zweite Braut, die sardische Prinzessin Junia, ist ebenfalls völlig eliminiert (XXII 23–27), so daß auch die Schlußepisode der Gerichtsszene, die Ankündigung ihrer Gefangennahme durch den Piraten Cursio, entfällt (XXII 100–101)¹⁷¹.

Zusammenfassend wird man feststellen dürfen, daß an der Vorbildschaft der 5. Novelle mit dem *sposa-dimenticata*-Thema aus dem »Mambriano« des Ciego da Ferrara für die »Rosella« des »Pentamerone« von Giambattista Basile kein Zweifel bestehen kann, auch wenn der neapolitanische Dialektdichter aus stilistischen und kompositorischen Gründen zum Teil weitgehende Deformationen an der Fabel sowie zwei zäsursetzende Eingriffe vornimmt (die allerdings wiederum in einer anderen Geschichte mit dem *forgotten fiancée*-Motiv erhalten sind)¹⁷². Die Übereinstimmungen gehen bis in Details, die nicht bloß durch Zufall oder die Vorbildschaft des gleichen Märchentyps zu erklären sind. Wieweit die wenigen gravierenden Abweichungen von der Fabel auf Quellen der mündlichen Tradition beruhen, mag vorerst dahingestellt bleiben; die hohe stilistische Verdichtungskraft und Sprachimagination der Basileschen Fabel allein würde solche Eingriffe hinreichend erklären.

Schon Rua hatte die These aufgestellt, daß die griechischen Märchenvarianten zur »Vergessenen Braut« direkt von Ciecos »Mambriano« herrührten¹⁷³. Ihm stand dabei nur die Athener Variante von 1883 zur Verfügung¹⁷⁴. Seine These stützt sich vor allem auf die Einleitungsepisode (A) vom leprösen König, die nur in der griechischen Variante und in einer sizilianischen (»Die Geschichte von Feledico und Spomata«)¹⁷⁵ zu finden sei. Die Einleitung der sizilianischen Fassung erklärt Rua überzeugend als orales Produkt der Novelle Ciecos oder Basiles¹⁷⁶. Für die erste Episode des griechischen Märchentyps, der mit der Episode vom kranken König die Normalform von AaTh 313c im griechischen Märchenraum darstellt, konnte der belesene Verfasser der europäischen Märchenüberlieferung keine Parallele ausfindig machen, was der Typenkatalog von Stith Thompson später insofern bestätigt, als

170 Dort steigen die beiden Flüchtigen auch zuerst in einer Herberge, wie bei Ciego, ab (Potthoff, *op. cit.*, S. 247 ff.).

171 Die Episode der Zweiten Braut ist allerdings in »La palomma« (II 7) enthalten (Potthoff, *op. cit.*, S. 248 ff.).

172 In II 7 »La palomma« (vgl. oben).

173 »Tra le novelline popolari che appartengono al nostro tipo, questa neo-ellenica è forse la sola che ci presenti la stessa versione seguita dal nostro poeta [-Ciego-]: può darsi che i Greci l'abbiano ricevuta direttamente dagli Italiani« (Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 90).

174 M. Kambouroglou, »Αθηναϊκά παραμύθια. Α', »Η Ντολτσέτα«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1 (1883) S. 138–147. Die englische Übersetzung von Garnett erfolgte erst nach der Veröffentlichung der Studie von Rua (J. J. Garnett, *Greek Folk Poesy*. Annotated translations, from the whole cycle of Romaic Folk-Verse and Folk-Prose, 2 vols., London 1896, Bd. II, S. 53–66).

175 Gonzenbach, *op. cit.*, Nr. 55.

176 »Può darsi che in questa introduzione la novella siciliana proceda da quella del Ciego, o da quella del Basile« (Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 89 f.).

er die Episode mit dem leprösen oder grindigen König gar nicht anführt¹⁷⁷. In der höfischen Ritterdichtung ist das Motiv hingegen gang und gäbe¹⁷⁸, von der vermutlich auch Ciego die Episode geschöpft hat¹⁷⁹. Sonst ist über seine Quellen wenig Konkretes auszumachen, abgesehen von Aarnes allgemeiner Annahme, daß das europaweit verbreitete Motiv der Magischen Flucht schon älter sei¹⁸⁰. Ciego behandelt allerdings gerade dieses Motiv ziemlich märchenuntypisch (Reduzierung der Dreizahl, der Verwandlungen usw.)¹⁸¹.

Basile geht in seiner Abweichung vom Märchentyps noch viel weiter: er läßt den kranken Großtürken frühzeitig sterben und eliminiert die Handlung um die Zweite Braut, das heißt, er löst die beiden Rahmenhandlungen Ciecos auf; überdies ändert er den Fluchinhalt und scheidet den Mutterkuß des Vergessens aus. Während letztes Motiv in den griechischen Varianten unabdingbar ist (in 62 Varianten explizit ausgeführt), ist die Zweite Braut nur in sieben griechischen Versionen nachzuweisen¹⁸²; der frühzeitige Tod des Großtürken kommt im griechischen Märchen überhaupt nicht vor¹⁸³. Noch andere, feinere Differenzen zwischen Ciego und Basile (die fehlende Bedrohung der Ärzte, die zu kurze Wiedererkennungsszene zwischen Königssohn und Eltern, die stark geraffte Gerichtsszene u. a.) machen es unwahrscheinlich, daß Basile das literarische Vorbild für den griechischen Märchentyp abgegeben hat. Die unglaubliche Vielfalt der Varianten relativiert allerdings etwas die Wertigkeit solcher Vergleiche insofern, als auch Details in Varianten anzuführen sind, die Basile näherstehen¹⁸⁴.

Dazu kommen aber auch sprachliche und kulturhistorische Gründe, die Basile mit größerer Bestimmtheit ausschließen: es ist nicht wahrscheinlich, daß eine neapolitanische

177 Thompson, *Motif-Index*, *op. cit.*, S. 104 ff. Bei Uther wird die Episode als dritte Einleitungsvariante von UTA 313 erwähnt: »(3) A king suffering from leprosy (scabs) captures a prince and feeds him with sweets for forty days, in the hope that the prince's blood will cure his sickness. The princess falls in love with the foreign youth« (*op. cit.*, S. 195).

178 Rua verweist auf die »Reali di Francia«, wo Kaiser Konstantin, von Lepra befallen, den unmenschlichen Arztterat des Blutbades zu seiner Heilung zurückweist und es vorzieht, krank zu bleiben (dazu Ragna, *I Reali di Francia*, Bologna 1873, S. 91 f.).

179 Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 91.

180 In europäischen Literaturquellen zum erstenmal in der »Historia danica« von Saxo Grammaticus (12. Jh.) (Aarne, *Magische Flucht*, *op. cit.*, S. 4 ff.).

181 Dazu allgemein Aarne, »Magische Flucht«, *op. cit.*, Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313sq)«, *Enzyklopädie des Märchens*, *op. cit.*

182 Episode D 6.1. im Motivschema der griechischen Versionen. Vier der Varianten sind ohne Verse, zwei mit zwei Versen, eine mit drei (es handelt sich durchwegs um Erinnerungsverse), ihre geographische Lokalisierung ist peripher, wenn als Märchenzentrum Kreta angenommen wird.

183 Das Märchen kümmert sich um die zurückgebliebenen Eltern der Vergessenen Braut kaum (erst bei der Fluchlösung und Verzeihung taucht die Mutter manchmal wieder auf). Auch für den Tod der verfolgenden Mutter gibt es im Märchen keine Veranlassung, da sie ja nicht verletzt wird.

184 So entspricht z. B. die Art der magischen Festzauberungen in der kretischen Variante »Ο Φλωρεντινος« (E. K. Phrangaki, *Το κρητικό παραμύθι. Μελέτη και συλλογή*, Athen 1952, S. 41–44) der Reihenfolge bei Basile und nicht der bei Ciego.

Dialektdichtung mit ihrem eigenwilligen Idiom in den venezianischen Provinzkönigreichen des Mittelmeers, hauptsächlich Kreta, ohne größere Schwierigkeiten rezipiert werden konnte (die bilinguale Situation in Candia bezieht sich auf den venezianischen Dialekt; die Übertragungen Basiles in den Bologneser Dialekt bzw. ins Gemeinitalienische fallen erst in das 18. Jh., als Kreta schon türkisch war); die erste Ausgabe des »Pentamerone« 1634–1636 erfolgt für eine volksweite Rezeption in der mündlichen Überlieferung auf Kreta erst sehr spät, denn schon 1645 nehmen die Türken im ersten Ansturm die gesamte Insel außer der Hauptstadt Candia (1669): wann sollte der Übertragungsprozeß von der literarischen Novelle ins kretische Volksmärchen stattgefunden haben¹⁸⁵? Die Annahme, Basile habe bei seinem Kretaaufenthalt (ab etwa 1600) die Novelle schon fertig ausgearbeitet an die Akademie der *Stravaganti* weitergegeben, stößt auf dieselben chronologischen Schwierigkeiten, die Rotunda dazu geführt hatten, einen Einfluß Basiles auf die spanische Novelle vom Großtürken im »Galateo español« (1599) des Gracián Dantisco abzulehnen¹⁸⁶, nämlich das jugendliche Alter des Autors (hier 25 Jahre); es gibt keinen greifbaren Anlaß, eine so frühe Entstehung des »Pentamerone« anzunehmen; so erschien es großen Teilen der Forschung von Keightly bis Dawkins weit eher wahrscheinlich, daß Basile damals auch kretische Überlieferungen gesammelt und in sein Novellenwerk aufgenommen habe, als daß er der gebende Teil gewesen wäre; vielleicht lassen sich aber Spuren eines unbekanntes kretischen Theaterstücks, das den Versteilen dieses Märchentyps zum Vorbild gedient haben mag, in seiner »Rosella«-Novelle nachweisen. Dieses Thema wird noch zu diskutieren sein.

Ciecos Versepos hat von vornherein unvergleichlich größere Chancen, von der kretischen Volksmuse aufgenommen zu werden: 1. die zahlreichen Auflagen und der weite Zirkulationsradius des Buches im 16. Jh.¹⁸⁷, und 2. das Vorhandensein eines chronologischen Spielraums von großer Bandbreite, der die organische Übertragung und Aufnahme eines Literaturwerkes in die orale Tradition gestattet (die kretischen Literaturwerke, die in die Volksmuse eingegangen sind – »Πίμα θρονητικὴ«, »Erotokritos«, »Erophile«, das Gedicht von der »Schönen Schäferin« – sind alle bereits um 1600 oder früher entstanden)¹⁸⁸; dazu kommt 3. noch die Tatsache, daß das Vorhandensein der Versteile in Märchenvarianten in einer bedeutenden Streuweite über Kreta hinaus einen homogenen Märchentyp von

185 Diese Überlegung geht von der Annahme aus, daß die Insel Kreta das Epizentrum der Stoffrezeption dargestellt hat, eine Annahme, die sich auf die Vielzahl und Güte der Varianten von dieser Insel stützt, sowie auf die Fakten der kretischen Literaturgeschichte seit dem 15. Jh.

186 D. P. Rotunda, »Gracian Dantisco's Rules for story telling«, *The Romanic Review* XXI (1930) S. 235–236.

187 Für die Annahme einer Rezeption durch die kretische Volkskultur ist, nach Maßgabe der kulturellen Situation auf der Großinsel im 16. und 17. Jh., die Annahme einer (verlorenen) Übersetzung in den kretischen Dialekt nicht unbedingt notwendig.

188 Zu den Rezeptionsmechanismen vgl. W. Puchner, »Rezeptionsstrukturen frühneugriechischer Dramatik«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Band, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 227–244 und Kap. 14 des vorliegenden Bandes.

großer Verbreitung voraussetzt, in dem das Theaterstück die letzten Passagen durch Verse ersetzen konnte¹⁸⁹. Doch führt dies wiederum auf Ruas Kernfrage, wie weit der griechische Märchentyp auf die *sposa dimenticata*-Novelle im »Mambriano« des Ciego zurückgeht. In jedem Fall scheint es aber methodisch und hermeneutisch sinnvoll, Basile aus dieser Komparation auszuklammern, was die Abhängigkeitsverhältnisse der griechischen Märchenvarianten betrifft.

In der folgenden komparativen Feinanalyse ist der griechische Märchentyp allerdings nicht als ein uniformer Block zu behandeln, sondern geographisch, chronologisch (vor und nach Ciego, soweit so etwas vom heutigen Standpunkt aus noch möglich ist) und nach Einflußmöglichkeiten aus der europäischen Märchenüberlieferung (z. B. die Magische Flucht) auszudifferenzieren. Die Tatsache der Variationsvielfalt kompliziert und relativiert *a priori* die analytischen Ergebnisse. Allerdings kommt in diesem Fall auch der Kombinatorik und Synthese erhöhte Validität und Relevanz zu. Dabei wird eine Frage wahrscheinlich nicht mehr ausreichend zu klären sein: ob vor der Verbreitung von Ciecos 5. Novelle des »Mambriano« im griechischen Märchenraum ein Märchentyp AaTh 313c (ATU 313) existiert hat oder nicht¹⁹⁰, das heißt mit anderen Worten, ob die Differenzen zu Ciego als *survivals* eines griechischen Märchenstrats zu interpretieren sind oder als *a posteriori* anzusetzende Motivübernahmen aus der mündlichen Erzählliteratur im ständig fließenden Mutationsprozeß der oralen Tradition.

Detailkoinzidenzen zwischen Ciego und den griechischen Märchenvarianten: A. die Krankheit des Königs¹⁹¹, die Bedrohung der Ärzte, die Bedenkzeit¹⁹², der rettende Rat kommt von einer Einzelperson¹⁹³ und ist im wesentlichen identisch¹⁹⁴; der Raub des Königssohnes

189 Ein Erklärungsversuch der Existenz der Verspartien ohne die Anwendung eines Zweischichtenmodells, das heißt die Annahme, daß das gesamte Märchen einem Theaterstück entstammt, von dem in manchen Varianten die Verse der letzten beiden Szenen erinnert, in anderen vergessen werden, hat wenig Verifizierungschancen aufgrund der Vielfalt der Abweichungen von einem hypostasierten Grundschema.

190 Die relativ hohe Konsistenz und autonome Idiosynkrasie des griechischen Märchenraumes hat dazu geführt, daß verhältnismäßig wenige Märchentypen aus Italien übernommen worden sind (G. A. Megas, »Der griechische Märchenraum und der Katalog der griechischen Märchenvarianten«, *Laographia* 25, 1967, S. 298–305 S. 300 f.); diese Tatsache bestärkt die Hypothese Ruas. Die Verhältnisse für eine massive Aufnahme italienischen Kulturgutes in die agrare Unterschicht der Bevölkerung Kretas (immer ausgehend von der Schlüsselrolle Kretas in der Rezeption des Märchentyps) war in den ersten Jahrhunderten der venezianischen Herrschaft weniger günstig (Reihe von blutigen Aufständen, drückendes Feudalsystem, Kulturausstrahlung von Byzanz); diese Situation verbessert sich erst im Laufe des 16. Jh.s.

191 Lepra, Krätze und Kopfgrind werden funktionsäquivalent gebraucht, in manchen Varianten auch explizit gleichgesetzt.

192 Vgl. Motivschema A. 2.; nur die Athener Variante von Kambouroglou (*op. cit.*) enthält die (nicht ausgeführte) Drohung sowie die Bedenkzeit.

193 Vgl. A. 3. Die Figur des greisen Arztes ist einigermaßen erhalten.

194 Ciego spricht von einem Sohn von hoher Geburt, das Märchen macht daraus durchwegs einen Königssohn. Das Blutbad ist in eine Fülle von Behandlungsweisen aufgesplittert (A. 4. 4.), doch mit dem Generalnenner der Berührung der Wunden durch das Blut (Kontaktmagie). Die Varianten mit dem Bluttrinken kommen von

durch ein Schiff¹⁹⁵; B. der neuerliche Rat des Arztes¹⁹⁶, die erwachende Liebe der beiden Königskinder¹⁹⁷, der Verrat des Planes und der Entschluß zur Flucht¹⁹⁸, der Einbruch in die väterliche Schatztruhe¹⁹⁹; C. in einigen kretischen Varianten gibt es auch die magische Barke und den Versuch der Mutter, sie zu entern²⁰⁰, sowie ihren Fluch mit dem Inhalt des Vergessenskusses²⁰¹; D. der Vorschlag, die Braut allein zu lassen, um den ehrenvollen Empfang vorzubereiten, die Ermahnung an den Fluch²⁰², die Reise in die Vaterstadt, Palast in Trauer²⁰³, die Wiedererkennung durch die Eltern²⁰⁴, die Abwehr des Kusses (ohne ausreichende Begründung)²⁰⁵, der Kuß im Schlaf und das Vergessen²⁰⁶; E. die Vergessene Braut (V. B.) kommt in die Stadt und mietet einen Palast²⁰⁷, die Anlockung der Drei Liebhaber, die vermittelnde Dienerin²⁰⁸, die Vereinbarung der Geldsumme, die sich von Mal zu Mal steigert, die Prellung der Drei Liebhaber durch Festzaubern (Kämmen, Lichtausblasen, Türschließen)²⁰⁹, das Zusammentreffen der Drei Liebhaber, die Klage beim König, die

einem anderen Vorstellungsbereich her: dem kinderbluttrinkenden Juden (in der Variante von Ikaria). Der Rat der speziellen Behandlung des Königssohnes (A. 4. 2. Füttern mit Süßigkeiten) scheint reines Märchenmotiv zu sein, das bei Ciccio nicht vorkommt.

195 In den meisten Varianten (vgl. A. 5. 3.) Die bezahlten Piraten des Ciccio haben sich nur in zwei kretischen Varianten erhalten. Oft kommt der Ratgeber selbst mit. Die Weise der Entführung ist im Märchen nicht von jener brutalen Faktizität wie bei Ciccio.

196 Ciccio spricht vom »süßen Gefängnis« (XXI 50), das im Märchen auf die praesexuelle Nahrungsebene übertragen wird. Von höfischer Jagd ist hier allerdings nicht die Rede, wohl aber von der Königstochter.

197 Die höfischen *giostre* und Turniere bei Ciccio, mit denen Lodoricio seine Zeit zubringt und Filena ehrt, fehlen in den griechischen Märchen.

198 Die aktive Rolle der Königstochter ist etwa in der Hälfte der Varianten, ohne spezifische geographische Signifikanz, zu finden (vgl. B. 8.).

199 Vgl. B. 9. 3. 2.

200 Als dritte Verwandlung in der Magischen Flucht. Das Abschlagen der Hände fehlt allerdings. In einer Variante ist von dem Abschneiden der Ärmel (der Braut) die Rede, in einer anderen ihres Zopfes.

201 Ciccio (XXI 93) definiert allerdings nicht die Person, deren Kuß das Vergessen herbeiführen wird, sondern spricht nur vom ersten Kuß. Das Märchen entscheidet sich fast einhellig für die Person der Mutter des Königssohnes (tiefenpsychologisch die Rivalin der Braut). Der Unterschied liegt hier in der Präzision der Formulierung.

202 D. 4. 2.

203 D. 4. 3., aber auch schon nach seiner Entführung A. 5. 6.

204 Im Märchen aus Spannungsgründen oft etwas hinausgezögert. Das Verkleidungsmotiv Ciccios fehlt hier.

205 Diese Version ist handlungskausal logischer als die Erzählung der ganzen Vorgeschichte (D. 4. 4.), die die Märchenerzähler, nach dem Erwachen (und Vergessen) des Königssohnes, in eine gewisse Motivationsnot bezüglich der Haltung der Eltern bringt.

206 Die speziellen Vorsichtsmaßregeln, die der Königssohn in manchen kretischen Varianten trifft (Hochziehen der Leiter zum Dachgeschoß), setzen natürlich einen speziellen Typ der Hausarchitektur voraus.

207 Hier gibt es viele Ausdifferenzierungen in den Märchenvarianten (Ea. 3. und Ea 4.). Strukturell und funktional gesehen sind die Motive doch mit Ciccio so gut wie identisch.

208 In den meisten kretischen Versionen (Ea. 6.).

209 Ea. 8. 10. 1. Es ist erstaunlich, daß das Festzaubern nur in 14 Varianten vorkommt (davon nur vier kretische,

herrliche Erscheinung der V. B. bei Gericht²¹⁰, die Bewunderung des Königssohnes²¹¹, das Motiv der »bedrohten Ehre« im Plädoyer der V. B.²¹², Angebot der Rückgabe des Geldes, die Forderung nach Genugtuung für erlittenes Unrecht, die Frage des Königs nach dem Schuldigen, die Entdeckung des Königssohnes als ihres Gatten, der Beweis des Verlobungsringes²¹³, die Wiedererkennung²¹⁴ und die Hochzeit.

Neben dem generellen Übereinstimmen der Motivkombinatorik, von Reihenfolge und synthetischer Struktur der Erzählung existiert also eine Reihe von Detailkoinzidenzen, die kaum durch das Spiel des Zufalls erklärt werden können, so daß eine Abhängigkeit des griechischen Märchentyps von Ciego mit an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit postuliert werden muß. Die Koinzidenzen der Motivdetails scheinen jedoch geographisch kein signifikantes Bild zu ergeben: einmal sind sie in »peripheren« (kreta-fernen) Varianten zu finden (Motiv des Festzauberns), ein andermal nur in den kretischen Varianten mit umfangreichen Versteilen (Details der Gerichtsszene), und ein drittes Mal in fast allen Varianten ohne Unterschied (der Kuß des Vergessens). Ruas These läßt sich also mit einer Fülle von neuen Material untermauern, ohne daß schon gesagt werden könnte, wie weit diese Abhängigkeit geht.

Zur Klärung dieser Sachlage ist die komparative Feinanalyse der Motivabweichungen vonnöten, die sich allerdings auf deviante Motive beschränken wird, die nicht mehr nur durch Aufnahme fluktuierender Erzählmotive bzw. den natürlichen variationskreierenden Mutationsprozeß der oralen Erzähltradition zu erklären sind (so z. B. die magischen Gegenstände und die Verwandlungen auf der Magischen Flucht, Motive die auch in anderen

was den Versteil anbetrifft unbedeutende, und Varianten aus dem mittleren und fernerem Strahlungsbereich). Hier kommt es jedoch zu einigen denkwürdigen Detailübereinstimmungen: in einer kretischen Version aus dem Dorf Archanes findet man genau dieselben Arten des Festzauberns, allerdings in umgekehrter Reihenfolge (Basile kehrt ebenfalls die Reihenfolge um, doch kämmt bei ihm der Liebhaber die Braut, nicht sich selbst, bei ihm die Haare ausgehen); in einer anderen kretischen Version aus dem Dorf Kampanos und zwei Varianten aus Rhodos ist die Angabe angeführt, daß die Braut diese Aufgaben als Brauch ihrer Heimat bezeichnet, denen sich der Liebhaber unterziehen müsse, bevor er sich ihr nähere; sechs Varianten bringen zwei Episoden aus Ciego (mit leichten Abweichungen) und weitere sechs je eine. Das Türschließen wird in der Version von Mesolongi dem Königssohn vorbehalten (Santorini: Fensterschließen). Die Verhöhnung der Liebhaber wegen ihrer Unfähigkeit ist drei Varianten aus Kreta, sowie aus Rhodos und Smyrna geläufig (nicht einmal das konnten sie, und wollten mit der Braut schlafen); das Erwachen der Braut am Morgen, während der Liebhaber, festgezaubert, immer noch seiner fruchtlosen Tätigkeit nachgeht.- Die Tatsache, daß entscheidende Details, die eine Abhängigkeit des Märchentyps von Ciego mit Sicherheit nachweisen können, nicht in den Varianten mit der größten Bedeutung für die Textrekonstruktion des Theaterstückes vorkommen, sondern in eher peripheren, wird noch Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

210 Vgl. Eb. 2. 2. 1.

211 Im Märchen meist auch des Königs.

212 Hauptsächlich in den kretischen Varianten (Eb. 2. 2. 3.).

213 Die letztgenannten Motive nur noch in den ausführlichen kretischen Versionen mit Versen.

214 Bei Ciego (XXII 96, 97) allerdings weder durch den zweiten Kuß der Mutter noch durch den Vortrag der Erinnerungsverse, sondern durch die magische Berührung an Lodoricos Ringfinger.

Märchentypen, wie AaTh/ATU 310, 313, 314 usw. vorkommen, praexistent waren und sich *a posteriori* eingeschoben haben), das heißt also, präzisierte Sachverhalte, die in ihrer Strukturiertheit aus der Hochliteratur kommen und nicht aus der Märchentradition. Dieser Vergleich zerfällt in zwei Teile: a) Motive, die nur bei Ciccio vorkommen und in den griechischen Märchenvarianten nicht, und umgekehrt b) klar umrissene Motive, die in den griechischen Märchenversionen auftauchen, aber nicht aus dem »Mambriano« stammen können.

*Totale Abweichungen Ciccios vom griechischen Märchentypus*²¹⁵: A. die Strafe des Zeus für die Tyrannei des Königs, die Bedenkenlosigkeit des Königs, wenn es um seine Heilung geht²¹⁶, die Piratenversammlung, die Lustfahrt des Königssohnes auf der Barke, die Entlohnung der Piraten; B. die Übersiedlung des gefangenen Königssohnes in das Lustschloß, die Forderung des Heiratsversprechens durch die Königstochter, die Übergabe des Verlobungsringes, der unsichtbarmachende Heliotrop, das Einnähen des Zauberpapiers ins Kleid der Königin; C. der Tiefschlaf der Königin und ihr Erwachen, die Verfolgung in der Zauberbarke²¹⁷, die Flucht der Ärzte, das Abhauen der Hände²¹⁸, Rückkehr und Tod der Mutter der V. B.; D. neuerlicher Schwur des Königssohnes, nie eine andere Frau zu nehmen²¹⁹, die Handlung um die Zweite Braut (XXII 24–27, 99–101)²²⁰; E. der Eros-Fluch des ersten Liebhabers, das Attentat des zweiten Liebhabers, Zusammentreffen der ersten beiden Liebhaber²²¹, die Ahnung des Königssohnes beim Anblick der V. B., sie irgendwo schon einmal gesehen zu haben, die voreilige Verurteilung der V. B. durch den König, die Erkennung durch das Werfen des Verlobungsringes²²², das Ende der Handlung um die Zweite Braut, die Versöhnung mit dem Vater der V. B.²²³ und die Erbfolge, die Drei Liebhaber bitten das Paar um Verzeihung²²⁴.

215 Der Wechsel von Personennamen, Orten, Ländern, Königreichen und dergleichen ist nicht berücksichtigt.

216 Dies darf eventuell als literarischer Motivierungsversuch (Grundlegung der Handlung im Charakter der Hauptperson) der folgenden märchenhaften Gegebenheiten gewertet werden.

217 Hierzu gibt es Parallelen in einigen kretischen Varianten.

218 Substituierende Motive in zwei kretischen Versionen.

219 Dieses Motiv könnte als artistische Zutat zur künstlerischen Antithesenbildung (der Königssohn wird meineidig) interpretiert werden.

220 D. 6. 2. Es ist seltsam, daß von den wenigen Varianten, die dieses Motiv aufweisen (insgesamt sechs), viele gänzlich andere Lösungen ohne die Drei-Liebhaber-Episode und Gerichtsszene haben (vgl. Eb. 1.) und keine Verspartien aufweisen (oder ganz wenige). Erstere Beobachtung könnte als *survival* eines Märchentyps vor Ciccio interpretiert werden, nähere Beweise aber ermangeln.

221 Die Athener Variante von Kambouroglou bringt eine Aussprache der ersten beiden Liebhaber, bevor sie den dritten ins Verderben schicken.

222 Die Untersuchung des Verlobungsringes führt auch in mehreren zentralen kretischen Varianten zur Erkennung, allerdings ohne den magischen Wurf.

223 Vereinzelt spielt die Mutter der V. B. noch eine gewisse Rolle bei der Erkennung (z. B. in einer chiotischen Version).

224 Das Motiv mußte im Märchen wegfallen, denn im Normalfall ist Fiorentinos selbst einer der drei.

Die interessantesten und aussagehäftigsten Abweichungen sind die, die sich in Spuren in den Märchenvarianten nachweisen lassen, also die Verfolgung in der Zauberbarke und der Versuch der Enterung, die Zweite Braut und die Rolle des Verlobungsringes²²⁵. Die starken triadischen Zaubermotive der Magischen Flucht haben Ciecocos Version völlig verdrängt, mit Ausnahme einer Gruppe kretischer Varianten (von mittlerem Wert für die Textrekonstruktion), wo das Motiv allerdings als dritte Verwandlung der Magischen Flucht intergriert ist²²⁶; die Zweite Braut taucht in verslosen (oder fast verslosen) Fassungen weitab vom kretischen Epizentrum der Rezeption auf als das Substrat einer späteren Motivuberlagerung; der Verlobungsring als Erkennungshilfe (Abschwächung seiner Zauberkraft bei Ciecoco und überlagert mit dem Motiv des fluchlosenden Zweiten Kusses) in den für die Textrekonstruktion des Versteiles zentralen kretischen Varianten. In bezug auf den Nachweis wenig verbreiteter oder isolierter Motive Ciecocos in den griechischen Märchenvarianten ergibt sich also wieder ein differenziertes Bild, das »periphere« und zentrale Variantengruppen gleichermaßen umfaßt, ohne daß da für gleich Differentialkriterien an die Hand gegeben werden könnten. Auf die Frage, warum manche Motive Ciecocos völlig verschwunden sind, kann nur unbestimmt auf Faktoren verwiesen werden wie künstlerische Kompositionsprinzipien, artistische Handlungsmotivierung und werkimmanente Funktionalität auf der einen Seite, Motivwanderung und -uberschichtung, *ars combinatoria*, Fluktuation und Variierung der Erzählstoffe in der oralen Tradition auf der anderen.

Exakt definierte Motive, die eine gewisse Verbreitung in den griechischen Märchenvarianten und Kohärenz in den Details aufweisen und nicht von Ciecoco stammen können: diese beschränken sich fast ausschließlich auf den Versteil: der Barbier als Ratgeber taucht in nur vier kretischen Varianten auf, das Füttern des Königssohnes mit Süßspeisen ist internationales Marchengut, die Anlockung des Königssohnes auf das märchenhaft schöne Schiff darf wohl als Erzahlornamentik gelten, seine Gefangenschaft ist (je nach Variante) ambivalent angenehm/unangenehm, durch den Haftraum einerseits und die Pflege der Braut andererseits; der Fluchtweg der Öffnung der Wand durch Begießen mit Essig ist in den meisten kretischen Versionen festgehalten und ergibt ein konkretes Indiz (die Angabe ist allerdings im Versteil in der Strophen des Erinnerungsliedes verankert); bei der Magischen Flucht dominieren in Kreta deutlich die Gegenstände vor den Verwandlungen, allerdings gibt es auch eine hochinteressante Variantengruppe²²⁷, in der die Flucht ganz normal auf einem Schiff vor sich geht; das Motiv der Fluchlösung durch den zweiten Mutterkuß ist hauptsächlich in Kreta verbreitet (auch im Versteil verankert); die Ankündigung der Hochzeit durch den Königssohn vor dem Vergessensku ist allerdings weiter verbreitet (in auch fast

225 Das erste Motiv in vier kretischen Varianten, das zweite in »peripheren« Versionen (Euböa, Peloponnes, Thrakien, Tinos, Zante) und das dritte in kretischen Varianten mit hohem Versanteil.

226 Die Anklänge an das Abhauen der Hände in zwei dieser kretischen Varianten (Abschneiden der Arme der V. B. oder ihres Zopfes) sind doch zu ungenau, um als Indiz gebraucht werden zu können.

227 Drei kretische Versionen, zwei aus Athen, je eine aus Naxos und Zante.

allen kretischen Varianten); die Streiche, die den Liebhabern meist gespielt werden (besonders auch in Kreta), Verstellen der Uhr und Bestreichen der Treppe, gehören dem internationalen Schwankgut an und stammen nicht zwingend unmittelbar aus einer literarischen Quelle²²⁸.

Die genannten Abweichungen, mit zwingender Sicherheit die der Episoden Ea und Eb, die in Versen erzählt sind, lassen sich nur durch die Annahme der Abhängigkeit des griechischen Märchentyps AaTh 313c (ATU 313) von noch einer anderen literarischen Quelle außer Ciego erklären. Diese zweite Quelle kann nicht Basile sein, wie sich bei einer flüchtigen Überprüfung der Episoden Ea und Eb in der »Rosella« sofort herausstellt, da sie viel oberflächlicher und mit weniger Details gearbeitet sind als in vielen kretischen Varianten. Diese literarische Quelle muß als verloren gelten und besteht, wie sich aus einer systematischen Analyse des Versteils nachweisen läßt, aus einem unbekanntem kretischen Theaterstück des 16. oder 17. Jh.s²²⁹.

Die Annahme einer Überschichtung des direkt von Ciego abhängigen griechischen Märchentyps bringt nun auch Licht in die Frage, wieso manche Motive aus der 5. Novelle im »Mambriano« in peripheren (kreta-fernen) Varianten zu finden sind, andere in zentralen kretischen. Motive und Details, die die zweite literarische Quelle, zumindest in den Abschnitten Ea und Eb enthalten hat, sind entweder weit verbreitet, oder, durch den Prozeß des Vergessens nur in den besten kretischen Varianten enthalten (das gilt für alle Koinzidenzen und Divergenzen zu Ciego in der Gerichtsszene); Motive und Details, die nur die erste literarische Quelle (Ciego) enthalten hat, haben sich nur an der Peripherie des Ausstrahlungszentrums Kreta als *survival* der älteren Erzählschicht erhalten (so die Handlung der Zweiten Braut)²³⁰.

Ist diese Annahme von zwei Quellenschichten im griechischen Märchentyp AaTh 313c (ATU 313) richtig²³¹, und geht man weiters von der Annahme aus, die zweite Quelle habe,

228 Angaben auch bei Rua, *Novelle del Mambriano*, *op. cit.*, S. 100.

229 Vgl. Manusakas/Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 144–196.

230 Diese Hypothese geht vom Modell der höheren Konservativität von Randlagen oder Isolationsbereichen einer Kulturdiffusion aus.

231 Die Hypothese des Zweischichtenmodells als Erklärungsvehikels der Variantenvielfalt von AaTh 313c (ATU 313) in Griechenland hat, nach vorliegendem Indizienbefund, gute Verifizierungschancen und wird von der Verbreitungskarte der Versteile in den Varianten im wesentlichen bestätigt (Manusakas/Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 147). Letzte Gewißheiten gibt es natürlich nicht. Alle anderen Argumentationsmöglichkeiten versagen an der Existenz der Verspassagen, die a) sicher literarischen Ursprungs sind und b) von Ciego an machen Stellen abweichen; Ruas These von der direkten Abhängigkeit des griechischen Märchentyps von Ciego darf, nach dem untersuchten Variantenmaterial und ihrer Analyse, als zu einem hohen Grad gesichert gelten. Es ergibt sich also nur noch die Argumentationsmöglichkeit, daß die Änderungen der Versteile (Ciego gegenüber) schon auf die (zu postulierende) kretische Übersetzung oder Bearbeitung zurückgehen, daß also erste und zweite literarische Quelle im wesentlichen zusammenfallen. Diese Bearbeitung müßte dramatischen Charakter gehabt haben und in den Handlungsgang Ciecos wesentliche Eingriffe vorgenommen haben. Wie ist aber dann die Existenz von Motiven aus dem italienischen Original, die in der griechischen Bearbeitung

als Bearbeitung der ersten, mehr oder weniger den gesamten Handlungsablauf gedeckt (wofür es einige Gründe gibt, allerdings auch Gegengründe)²³², so lassen sich aus Zustand, Zusammensetzung und Verbreitung der griechischen Märchenvarianten mit Vorsicht gewisse Schlüsse auf die Handlung der zweiten literarischen Quelle ziehen, auch in jenen Teilen, wo uns keine Textspuren vorliegen (Prosateil der Märchenvarianten). Das betrifft Motive bei Ciego, die nirgendwo weitertradiert worden sind (das Heiratsversprechen, der Heliotrop, das Zauberpapier, Verwundung, Rückkehr und Tod der Mutter der Vergessenen Braut, das Werfen des Verlobungsringes usw.), oder nur in Peripherielagen (die Zweite Braut): diese Motive sind mit einiger Sicherheit in der späteren literarischen Quelle nicht zu finden. Doch gibt es auch Zweifelsfälle (das Entern der Zauberbarke in kretischen Varianten mittlerer Vadilität, die nicht-magische Flucht in sehr wichtigen aber auch in unwichtigen Varianten, das Festzaubern der Liebhaber nur in wenigen Varianten, die weitverbreiteten nicht-magischen Streiche könnten aber auch aus der oralen Tradition stammen usw.). Der Kuß des Vergessens (in praktisch allen Varianten) kann auch von der mündlichen Überlieferung herkommen, der zweite Kuß der Fluchlösung ist allerdings sicherer Teil der zweiten literarischen Quelle. Im allgemeinen ist es so, daß sich eine strenge Apodiktik nur auf der Basis der letzten beiden Szenen entwickeln läßt.

Der griechische Märchentyp AaTh 313c (ATU 313) kommt demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit aus zwei Quellenbereichen her: 1. aus der fünften Novelle des »Mambriano« des Ciego da Ferrara (unbekannt auf welche Weise, aber möglicherweise durch Übersetzung in den kretischen Dialekt), und 2. aus einer unbekannten literarischen Quelle im kretischen Dialekt in Versen, die die erste Form des Märchentyps in Kreta und seinem kulturellen Strahlbereich (im 16. und 17. Jh.) überschichtet hat, die Episoden Ea und Eb

nicht enthalten sind, in den griechischen Märchenvarianten zu erklären? Es gibt kaum Beispiele dafür, daß die mündliche Überlieferung Griechenlands direkt aus einer italienischen literarischen Quelle schöpft, ohne das Zwischenglied einer griechischen Fassung. Daher ist die Annahme der Existenz einer (unbekannten) Übersetzung oder einer (verlorenen) theatralischen Bearbeitung notwendig. Die Rolle der italienischen Märchentradition in diesem Erklärungsmodell, das das 16. und auch das 17. Jh. betrifft, läßt sich kaum präzisieren. Daß nach Megas gültigem Urteil der Einfluß des italienischen Märchens auf das griechische beschränkt ist (Megas, »Griechischer Märchenraum«, *op. cit.*, S. 300f.), spricht für den literarischen Übertragungsmodus ebenso wie die Verbreitungssituation mit dem Epizentrum Kreta. Für Märcheneinflüsse vor Ciego lassen sich kaum Angaben machen, vielleicht mit Ausnahme jener Varianten, die eine andere Schlußlösung bieten, doch enthalten diese 1. Ciecos sonst seltenes Zweite-Braut-Motiv und lassen sich 2. ohne weiteres auch durch die Amalgamierungsbereitschaft der mündlichen Erzählstoffe erklären. Die Variante oder Version, die als Begriff einen Archetyp voraussetzt, von dem sie abweicht, ist ja bloß eine fiktive Ordnungskategorie.

232 Wie anderswo nachgewiesen werden konnte, handelt es sich um ein Theaterstück, wahrscheinlich eine Komödie. Den Bühnenkonventionen der Renaissance folgend, ist kaum der gesamte Handlungsablauf dargestellt (z. B. die Magische Flucht), sondern in die Exposition als Vorgeschichte der Handlung verlegt. Die Handlung setzt dann vermutlich mit der Ankunft des Königssohnes in seiner Vaterstadt ein (Manusakas/Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 144 ff.). – Es ist aber auch die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß es sich um ein Intermedium handelt, das nur Ea und Eb umfaßt.

gänzlich ersetzt, aber auch andere Teile des Märchens wahrscheinlich verändert hat. Dazu kommen noch 3. weitverbreitete Wandermotive der internationalen oralen Erzähltradition (wie die Magische Flucht und das Prellen der Liebhaber), die in das Motivgefüge aufgenommen werden und ältere Schichten überdecken, sowie der natürliche Variierungsprozeß der mündlichen Überlieferung.

Basiles »Rosella« scheint in diesem Transformationsvorgang aus den angeführten Gründen keine spurenbildende aktive Rolle gespielt zu haben²³³; eher vertretbar ist die Ansicht, daß in sein »Pentamerone« Elemente kretischer Märchenüberlieferung eingegangen sind, wie manche Forscher meinen²³⁴; oder sollte er etwa das unbekannte kretische Theaterstück, das in den Märchenvarianten in Spuren erhalten ist, während seines jahrelangen Aufenthaltes auf Kreta, als Mitglied der Akademie der *Stravaganti*, kennengelernt haben²³⁵? Aufgrund der Stückrekonstruktion aus den bis zu 132 Versen umfassenden metrischen Textpartien vor allem der kretischen Märchenfassungen läßt sich ohne größere Schwierigkeiten herauslesen, daß es sich um eine unbekannte kretische Komödie des späten 16. oder des 17. Jh.s gehandelt haben muß²³⁶, von der sich die beiden letzten Szenen erhalten haben: das Gespräch der Drei Liebhaber um ihr Abenteuer mit dem Entschluß der Vorladung der Braut beim Gericht des Königs, und – weit häufiger – die Gerichtsszene selbst mit der Wiedererkennung. Warum sollte sich aber von einer ganzen Komödie bloß die dialogische Gerichtsszene in der mündlichen Überlieferung erhalten haben? Und zwar in einem derartig guten Textzustand, daß er noch einigermaßen eine Rekonstruktion der Szene erlaubt, während vom übrigen Stück kein einziger Vers erhalten ist? Dazu sei abschließend eine Hypothese vorgetragen, die sich auf einige Indizien stützen kann und einige Plausibilität aufweist.

Neben den offiziellen Vorstellungen der Akademie der *Stravaganti* unter Mitwirkung der Söhne von Adelsfamilien von Candia hat es auch öffentliche Vorstellungen auf den Stadtplätzen gegeben (besonders der Komödien)²³⁷. Stylianos Alexiou nimmt daneben

233 Das Motiv des frühen Todes des Großtürken ist in keiner griechischen Variante zu finden.

234 Außer der Übereinstimmung der Festzauberungs-Episode in der kretischen Version aus Archanes läßt sich allerdings wenig Konkretes anführen, was auch mit der Verunklarung der Fakten bei Basile zusammenhängt.

235 Dafür spräche etwa die Eliminierung der Zweite-Braut-Handlung nach kretischem Vorbild. Dagegen die Eliminierung des Vergessenskusses, der in fast allen griechischen Varianten vorkommt. Beide Motive gebraucht Basile allerdings in Novelle II 7 des »Pentamerone« (hier geschieht die Erkennung durch die magische Taube, die aus einer Pastete am Hochzeitstisch fliegt; das Taubenmotiv auch in einer thrakischen Variante). Ist die Abhängigkeit Basiles von Ciego als nachweisbar zu apostrophieren, so kann man ein Gleiches von kretischen Einflüssen, literarischen oder oralen, nicht mit Sicherheit behaupten.

236 Manuskakas/ Puchner, *Die vergessene Braut*, *op. cit.*, S. 162 ff.

237 Dazu nun W. Puchner, »Theaterwissenschaftliche Untersuchungen zu den Dramentexten des kretischen und heptanesischen Theaters (1590–1750)«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Band, Wien/Köln/Weimar 2007, S. 201–316, bes. S. 306 ff. (»Bühnenraumfragen«) mit der älteren Bibliographie. Zur Aufführungsfrage dieser Dramentexte auch ders., »Early Modern Greek Drama. From Page to Stage«, *Journal of Modern Greek Studies* 25/2 (October 2007) [«Modern Greek Theater». A special issue edited by Stratos E. Constantinidis and Walter Puchner] S. 243–266.

noch die Existenz reiner Volksvorstellungen auf den Dörfern an, von denen wir aber keine direkten Belege haben²³⁸. Die Gutshöfe stellten freilich vor allem während der Sommermonate kleine Kulturzentren dar. Doch ist die Annahme von Theatervorstellungen unter öffentlicher Beteiligung während der Karnevalsmonate zumindest für die Städte im 17. Jh. nachgewiesen, ebenso wie Maskereien, Serenaden usw.²³⁹, ähnlich wie bei den vergleichbaren Faschingsunterhaltungen auf Heptanesos (die Jonischen Inseln) während der venezianischen Herrschaft und später noch, Indizien die nachweislich ins 17. Jh. zurückreichen²⁴⁰. Die Existenz von Karnevalsdialogen und Fastnachtsspielen in den kretischen Dörfern vor 1669 würde also nicht weiter überraschen, eher das Gegenteil (einen Eindruck von solchen vereinfachenden Vorstellungen können die Volksversionen der kretischen Tragödie »Erophile« von Georgios Chortatsis (um 1600) und ihre Aufführungen in westgriechischen Dörfern noch im 20. Jh. geben)²⁴¹.

Das inszenierte Gerichtsspiel ist im griechischen Inselraum noch bis ins 20. Jh. eine beliebte Faschingsunterhaltung²⁴²: Scheinobrigkeitsrecht und fiktive Anklagen führen zur Entrichtung realer Strafgeelder, die Prozeßeinzelheiten sind durchwegs komisch ausgestaltet. In Ansetzung des im allgemeinen brauchkonservierenden Effekts der osmanischen Verwaltungspraxis während der Jahrhunderte der *turkokratia* geht die zweite Annahme dahin, daß solche kurzen Gerichtsspiele auch im Kreta des 16. und 17. Jh.s als Karnevalschaustellungen und Dorfunterhaltungen unter Beteiligung aller Bewohner stattgefunden haben. Ist diese Annahme richtig, so ergibt sich ein plausibler Grund für die Tatsache, warum nur die Gerichtsszene und ihre Vorbereitung in der Überlieferung erhalten sind: dieser Stückteil der Komödie, aufgeführt in der Hauptstadt, ist in den Dörfern nachgespielt worden (ähnlich wie in Skoulidakos auf Zante heute noch die Turnierszene aus dem

238 St. Alexiou, »Γο Κάστρο της Κρήτης και η ζωή του στον ΙΣΤ' και ΙΖ' αιώνα«, *Kretika Chronika* 19 (1963) S. 146–178. In den Memoiren von Zuanne Papadopoli, die das Dorfleben auf Kreta im 17. Jh. ziemlich ausführlich beschreiben, ist jedoch von solchen Aufführungen nicht die Rede (*Memories of seventeenth-century Crete: L'ocio (Time of Leisure) by Zuanne Papadopoli*, edited with an English Translation, Introduction, Commentary and Glossary by Alfred Vincent, Venice, Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice 2007, Graecolatinitas nostra, Sources 8), allerdings davon, daß in der Hauptstadt Candia jeden Karneval öffentlich eine griechische Komödie aufgeführt worden sei.

239 Vgl. die vorige Fußnote.

240 W. Puchner, »Karnevalsprozess und Theatertod des Sabbatai Zwi im apokalyptischen Jahr 1666 auf der Insel Zante«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LX/109 (2006) S. 63–70.

241 Zusammenstellung und Vergleich der Versionen bei Aik. Polymerou-Kamilaki, *Θεατρολογικά μελετήματα για το λαϊκό θέατρο. Από το κρητικό θέατρο στα θρώμενα της νεοελληνικής αποικιάς*, Athen 1998.

242 Materialzusammenstellung bei W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkkundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XVIII) S. 252 ff., im weiteren Zusammenhang ders., »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/2005 [2007]) S. 211–231.

»Erotokritos« nachgespielt wird)²⁴³, weil sie sich mit Topos und Institution des improvisierten karnevalesken Gerichtsdialogs deckt. Noch dazu ist das Thema der Vergessenen Braut bzw. des sitzengelassenen Mädchens im griechischen Volkslied weit verbreitet. Da sich die Szene zugleich mit dem Ende des Märchens von der Vergessenen Braut deckt, ist sie vollständig in die Märchenüberlieferung aufgenommen worden. Von Verbreitung und Intensität, mit der diese Szene in den kretischen Dörfern gespielt worden ist, gibt eine Tatsache die richtige Vorstellung: der Versteil fehlt in kaum einer kretischen Variante, im Gegenteil, die Beliebtheit dieser Karnevalsdialogs und seine feste Verankerung in der kretischen mündlichen Märchentradition hat dazu geführt, daß auch außerkretische Varianten im Zuge der Verbreitung des Märchentyps im griechischen Inselraum noch beachtliche Versabschnitte aufweisen²⁴⁴.

Die vorgebrachte Hypothese besitzt gute Verifizierungschancen und ist in der Lage, Szenenselektion, Überlieferungsweg und Textzustand zu erklären, wo sonst der Übertragungsmodus in die Volkskultur die größten Schwierigkeiten bieten würde: das Fehlen gedruckter Texte, die die orale Tradition in Lesungen innovieren könnten, zwingt zur Annahme von häufigen Theatervorstellungen (wie es nur bei der »Erophile« quellenkundig ist)²⁴⁵, die erstens in den Dörfern unwahrscheinlich sind (Kulturzentren waren im venezianischen Kreta die Städte, Kulturträger die *nobili* und *cittadini*), und zweitens die Textselektion nicht erklären können (die ganz scharf beim gleichen Vers einsetzt). Das hypostasierte Theaterstück dürfte nicht zu den großen anerkannten Dramenwerken der Epoche gezählt haben, denn Tzane Bounialis erwähnt es nicht²⁴⁶. Mit einiger Wahrscheinlichkeit also ist die Gerichtsszene (und ihre Vorszene) der unbekanntenen Komödie, die vermutlich in Candia (oder in Rethymno)²⁴⁷ aufgeführt worden ist, in den Dörfern nachgespielt worden, da sie von der Thematik her den üblichen griechischen Karnevalsdialogen nahestand, und sie hat in ihrer Beliebtheit gleichzeitig den Schluß der kretischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c (ATU 313) ersetzt. Verstehensschwierigkeiten ergeben sich für das Dorfpublikum kaum, denn die Vorgeschichte der Handlung war aus dem Märchen her bekannt²⁴⁸.

243 Dazu Kap. 7 des vorliegenden Bandes.

244 Versionen aus Athen, Ios, Kastellorizo, Leros, Patmos, Rhodos, Tilos, Tinos usw.

245 Vgl. W. Puchner, »Rezeptionsstrukturen frühneugriechischer Dramatik«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 1. Band, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 227–244 (mit der Spezialbibliographie).

246 In seinem »Streitgedicht von Candia und Rethymno« (Ausgabe A. Xirouchakis, *Ο κρητικός πόλεμος*, Triest 1908, S. 582 ff.) werden immerhin drei Werke von Chortatsis angeführt (S. 588 Vers 5 ff.) sowie die Tragödie »König Rodolinos« (1647) von Ioannis Andreas Troilos (S. 588, Vers 13 f.).

247 Dort war die Akademie der *Vivi* tätig (St. Alexiou, »Η συμβολή του Ρεθύμνου για την Κρητική Αναγέννηση και μια προσθήκη για τους Vivi«, *Αμάλθεια* 39, 1979, S. 171–180).

248 Auch bei den sehr komprimierten Volkfassungen der »Erophile« (z. B. nur 6 Verse) wird der Handlungsgang völlig verstümmelt; Voraussetzung des Verstehens der kurzen Karnevalsszene ist die Kenntnis des Inhaltes der Tragödie (Text in deutscher Übersetzung bei Puchner, »Renaissance und Barockdramatik«, *op. cit.*, S. 237). Es gibt allerdings auch ritualisierte Kurzfassungen in den bergigen Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina, wo

Der analysierte Variantenbestand der griechischen Märchen um die Vergessene Braut (AaTh 313c, ATU 313) stellt also in vieler Hinsicht ein bemerkenswertes Beispiel mediterranen Kulturtransfers zwischen West und Ost dar, zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung, und bietet den seltenen Fall, daß aufgrund der spezifischen kulturhistorischen Situation, die die Großinsel Kreta nach ihrem Fall an das Osmanische Reich (1645, 1669) kennzeichnet, Dialogpassagen einer unbekanntes kretischen Komödie aus der Zeit der Venezianischen Herrschaft 400 Jahre später noch, wenigstens teilweise, aus den griechischen Inselmärchen rekonstruiert werden können. Darüber hinaus handelt es sich um ein lehrreiches Beispiel für die Komplexität von Verbreitungsprozessen und die Komplementarität oraler und literarische Traditionsformen, die in einem Typenschema internationaler Märchenstoffe, mit seinen inhärenten Kategorisierungsproblemen und unausweichlichen Oikotypen-Bildungen, nicht mehr adäquat dargestellt werden kann.

der Tragödieninhalt derart verkürzt als Dromenon des karnevalesken Tod-Auferstehungs-Brauches auftritt, daß niemand mehr den Zusammenhang mit der Tragödie von Chortatsis erahnt (W. Puchner, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985, *Laographia*, Beiheft 9, S. 64 ff. mit der einschlägigen Bibliographie).

Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur

ZU DRAMATURGIE UND INSZENIERUNG DES GEFÜHLSLEBENS

Ausgehend von einer dramentheoretischen Begriffsbestimmung von Tragödie und Komödie könnte man vorschlagen, der Komik wirklichkeitsaffirmative Funktion zuzuschreiben, der Tragik hingegen normrelativierende¹. Das Scherbengericht des Komischen verurteilt im Prozeß des Lachens und Lächerlichmachens ein normabweichendes Verhalten, ob sich dieses nun auf differente Weltanschauung, mangelnde Soziabilität, Körperausmaß und Erscheinung in Riesen- und Zwergenwuchs, Monstrosität und Häßlichkeit, oder auch in mentalen Defekten manifestiert, die geltende Norm wird nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil weiter verfestigt. Bei der Tragik resultiert aus dem Konflikt zwischen Heros und Wertsystem, der zu seiner physischen oder psychischen Katastrophe führt, die Einsicht in die Relativität geltender axiologischer Konstruktionen als gesetzte Postulate, die veränderlich sind, der metaphysischen Konstante entbehren und letztlich willkürliche Hilfsmittel der Strukturierung gesellschaftlicher Interaktion, oft zu Lasten mancher ihrer Träger, darstellen.

Die Tragik des Todes wird in den eher »geweinten« als gesungenen griechischen Lamentationen als ein *skandalon* wider die Natur erfahren, für das nicht nur Charos als Impersonifikation des Todes zur Rechenschaft gezogen wird, sondern Gott selbst². Der ideologische Rahmen für eine solche emotionelle, aber doch auch ritualisierte Auflehnung gegen die Allmacht der christlichen Religion ist die absolut positive Bewertung alles Lebendigen. Das Reich des Todes, der Hades, der in der griechischen Tradition seit der Antike über Byzanz bis in die neugriechischen »Lieder der Unterwelt« neben den christlichen Jenseitsvorstellungen in einer bemerkenswerten Unberührtheit ungebrochen weiterlebt, ist das genaue Gegenbild dieser Welt³. Eine ähnlich ideologisch überhöhte Antithese stellt die Bedeutungsachse Heimat/Fremde in den Liedern auf die Auswanderung dar. Die Fremde führt zur Entfremdung, letztlich zum Tod, aber keinen rituell richtigen, sondern einen, wo man »unbeweint und unbegraben« verreckt⁴. Die Bildsprache der Lieder auf die Fremde

1 Dazu indizierend M. Dietrich, *Das moderne Drama*, 3. Aufl. Stuttgart 1974, S. 715 ff. und 730 ff.

2 G. Saunier, »*Adikia*«. *Le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979, S. 225–339.

3 Vgl. dazu W. Puchner, »Tod und Jenseits im Volkslied. Unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Tradition«, *Tod und Jenseits im Europäischen Volkslied*, Ioannina 1986 [1989], S. 13–34, wo auf die griechische Tradition der Lamentationen gesondert eingegangen wird. Vgl. auch W. Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 11–28.

4 Dazu vor allem G. Saunier, *Της ζεννιάς*, Athen 1983, W. Puchner, »The stranger in Greek folk song«, H. Shields

drückt den Selbstverlust aus; das Selbst hat seinen Identitätsrahmen in der Familie (auf einer weiteren Stufe im Dorf, der Region, der Nation), nicht in der Individualität der Einzelperson.

Dem Tod und dem Wegmüssen zur Fremdarbeit ist die Trennung gemeinsam; im einen Fall die dauernde, im anderen Fall die temporäre, aber auch länger andauernde. Bildsprache und Formeln beider Liedgattungen überschneiden sich vielfach⁵. Die Exhumierung der Gebeine, die vielfach nach festgelegter Frist durchgeführt wird, ist eine Art Heimkehr, zugleich aber auch der endgültige Vollzug der Trennung: denn im *osteophylakion*, im Gebeinhaus des Dorfes, findet auch jener fingierte Dialog nicht mehr statt, der die tragende Struktur der Lamentationen am Grab bildet⁶. Der Tote ist nun endgültig tot. In den Grabthrenoi ist keine Spur von christlicher Auferstehungsgewißheit, kein Trost, keine Hoffnung. Dies gilt schon für die byzantinischen Akritenlieder⁷ bis hin zu rezenten Lamentationen im bürgerlichen Bereich. Erst »wenn die Krähe zur Taube wird«, wird der Tote wiederkommen⁸. In solchen und ähnlichen *adynata* wird die ungemilderte Wucht der Tragik poetisch geprägt. In den volkstümlichen Marienklagen⁹, wo Maria um Christus trauert wie jede andere Mutter um ihren sterblichen Sohn, treffen beide einander ausschließende Jenseitsvorstellungen, die *Anastasis* mit dem Weiterleben in Paradies oder Hölle, und das dunkle Schattenreich des Hades, wo der Aufenthalt ein endgültiger ist, aufeinander¹⁰. In der Kernszene der frühchristlichen Ostertheologie, der Überwindung der Hadespforten und der Befreiung der Menschheit vom Tod, werden beide Vorstellungen in einer großartigen Vision verbunden¹¹. In der Volksvorstellung leben sie aber unverbunden nebeneinander fort.

(ed.), *Ballad Research*, Dublin 1986, S. 145–162, M. G. Meraklis, »Οι αναβαθμοί ενός πόνου (Για δημοτικά τραγούδια της ξενιτιάς)«, *Εντεχνος Λαϊκός Λόγος*, Athen 1993, S. 233 ff., W. Puchner, »Das Motiv des »Fremden« (xenos) und der »Fremde« (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, op. cit., S. 73–88.

5 Dazu nun auch M. Danforth/A. Tsiaras, *The death ritual of rural Greece*, Princeton 1982.

6 A. Caraveli, »Bridge Between the Worlds: The Greek Women's Lament as Communicative Event«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) S. 129–157, dies., »The Song Beyond the Song: Aesthetics and Social Interaction in Greek Folksong«, *ibid.* 95 (1982) S. 129–158.

7 H. – G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979.

8 P. Tuffin, »The whitening crow: Some *Adynata* in the Greek Tradition«, *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 6 (Nicosia 1972) S. 79–92. Zu weiterer Literatur zur griechischen Lamentation vgl. auch W. Puchner, »Wege der griechischen Liedforschung«, *Südost-Forschungen* 48 (1989) S. 217 ff. Letztthin die bedeutende Studie von G. Saunier, *Τα μοιρολόγια*, Athen 2002.

9 Dazu vor allem die Monographie von B. Bouvier, *Le mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976.

10 Dazu Puchner, »Tod und Jenseits im Volkslied«, op. cit., S. 21.

11 W. Puchner, »Zur liturgischen Frühstufe der Höllenfahrtsszene Christi. Byzantinische Katabasis-Ikonographie und rezenter Osterbrauch« *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) S. 98–133 (jetzt auch als »Abgestiegen zur Hölle. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungsspiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien 2006, S. 191–226).

Die tragische Wucht, ungemildert von metaphysischen Trostvorstellungen, drückt sich in einem extremen, rituell formverfestigten Lamentationverhalten aus, dessen Gestenrepertoire seit der griechischen Antike nur wenigen Variationen unterworfen ist¹². Das Gestenrepertoire der griechischen Tragödie lebt an den Gräbern im wesentlichen weiter. Dieses rituelle Klageverhalten wird in Mädchenbräuchen, wie »Zafris«, »Lidinos«, »Krantonellos« u. a. spielerisch eingeübt, wo ein Idol begraben oder beweint wird, oder eines der Mädchen stellvertretend den Toten darstellt¹³ (Abb. 26). In rezenten Felduntersuchungen zu improvisierten Totenklagen konnte auch nachgewiesen werden, daß bei diesen heftigen verbalisierten und z. T. inkantierten Affektausbrüchen auch Themen »zur Sprache« kommen, die mit dem Todesfall in keinerlei Beziehung stehen: erotische Enttäuschungen, nichteingetroffene Erwartungen, soziale Diffamierung usw.¹⁴ Der Verfasser dieser Zeilen ist selbst Zeuge eines solchen improvisierten Threnos geworden, und zwar im bürgerlichen Bereich, wo die Frau eines Parlamentsabgeordneten in ihren Klageausbruch nicht zu erwähnen vergaß, was sie selber bedrückte: daß ihr Mann bei der letzten Wahl in seinem Sprengel nur um fünf Stimmen den Wiedereinzug ins griechische Parlament verpaßt hatte.

Doch wo hört der persönliche Schmerz auf und beginnt das normierte Verhalten? Was geht im Inneren eines professionellen Klageweibs aus Mani vor, wenn man nicht annehmen will, daß alles nur gespieltes Theater sei? Wer einer solchen nervenzerrüttenden Szene beigewohnt hat, weiß, daß letzteres nicht der Fall sein kann. Im bürgerlichen Bereich setzt sich übrigens in der Gegenwart die verhaltene Gestik einer erschütterten Gefaßtheit durch. Wie weit ist das Weinen der Braut bei den »Hochzeitslamentationen«¹⁵ echt und bis zu welchem Grade gespielt? Hier ist ein Fragebereich angeschnitten, der sich weit weg vom Begriffsrepertorium rezenter Sozialpsychologie abspielt: die Ritualisierung der Affekte. Daß sich ganz persönliche Emotionen durch vorgezeichnete Situationskonstellationen evozieren lassen, wobei sich die Begriffsantithese Echt/Gespielt als völlig inadäquat herausstellt. Dies wird jeder bestätigen können, der der Epitaphschmückung durch die Frauen in der Gründonnerstagsnacht beigewohnt hat.

Das individuelle Gefühlspotential füllt eine vorgegebene Form, bis zu welchem Grad und in welcher spezifischen Mischung, dies scheint personen- und situationsgebunden zu sein. Durch die intensive Gruppenidentifikation des Individuums ist diese Verfügbarkeit »echten«,

12 Dazu die hervorragende Monographie von M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (in zweiter Auflage, Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2002).

13 Vgl. die entsprechenden Lemmata in W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977.

14 A. Caraveli, »The bitter Wounding: The Lament as social Protest in Rural Greece«, J. Dubisch (ed.), *Gender & Power in Rural Greece*, Princeton U. P. 1986, S. 169–194.

15 Zu den griechischen Hochzeitsklagen M. G. Meraklis, »Hochzeitslamentationen in Griechenland«, W. Puchner (ed.), *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied*, op. cit., S. 65–80.

ganz persönlichen Gefühlspotentials in allgemeinen Auslösesituationen höher anzusetzen als in der spätbürgerlichen pluralistischen Zivilisationsgesellschaft mittel- und westeuropäischen Typs, umgekehrt aber auch der Grad der Formverfestigung emotionaler Ausbrüche in Situationen ganz persönlicher Betroffenheit. Diese Dialektik von innerem Gefühlsleben und normgeprägtem Ausdruck in Kulturfeldern und Zeitspannen von hohem Ritualisierungsgrad ist für die Nachkommen des bürgerlichen Individualismus oft nur schwer nachzuvollziehen. Ähnliche Schwierigkeiten treten etwa bei der Analyse von Identifikationsgraden bei Maskenträgern in komplexeren Brauchspielen auf, wo ebenso zwischen potentielltem Ichverlust und Identifikationsbereitschaft auf der einen Seite und kalkulierte Rollenrolle eines Laienschauspielers auf der anderen schwer zu unterscheiden ist. Es scheint auch charakteristisch zu sein, daß sobald der Normzwang des erwarteten Verhaltens etwas nachläßt, es zu einer Mischung oder auch zum totalen Umschlag der Affekte kommt, wie z. B. beim Witzeerzählen während der langen Nachtwache am Bett des Toten, wo die Trauer der Anwesenden in schallendes Gelächter umschlagen kann¹⁶. Dies gleichsam als eine betonte Vitalreaktion auf die Anwesenheit des Todes, wie dies auch bei den Symposien an den Gräbern der Verstorbenen in der *Rusalien*-Woche der Fall ist¹⁷, oder daß man während einer musikuntermalten und von Tanz begleiteten Festfeier in einer traditionellen Café einen verstorbenen Bekannten oder Freund anruft und einlädt, an Schmaus und Fröhlichkeit teilzuhaben, wobei die Wohlgestimmtheit von einem kurzen Schmerzausbruch unterbrochen wird¹⁸.

Trotz der verstärkten rituellen Formverfestigung in der öffentlichen Darstellung werden die persönlichen Gefühle des Einzelnen durchaus respektiert. Es ist nicht so, daß die erdrückende Übermacht des Über-Ich, der sozialen Norm, das in interpersonelle Abhängigkeiten verstrickte Ich völlig überdecken würde, – seine unverwechselbare Individualität hat jeder Mann auf der öffentlichen Bühne des Kaffeehausdialogs zu beweisen –, auch geht es nicht um die affektlose Faktizität des Zauber-Märchens, wo der Märchenheld in unbeirrbarer Einsamkeit, empfindungslos für Schmerz und in unermüdlicher Ausdauer alle Hindernisse überwindend der Lösung seiner Selbsterfüllung (Brautgewinnung) zustrebt, – persönliches Gefühl und individuelle Neigung werden durchaus berücksichtigt und in Rechnung gestellt: der Wille der Braut spielt in den agraren Verheirathungsstrategien durchaus eine Rolle, wie das Sprichwort beweist¹⁹, auch wenn die Verehelichung von

16 Vgl. dazu das Sprichwort »Keine Hochzeit ohne Weinen, kein Begräbnis ohne Lachen« (N. Politis, *Παροιμια*, Bd. 3, Athen 1901, S. 379 ff., γάμος Nr. 39–47).

17 Dazu Kap. 2 des vorliegenden Bandes.

18 Dabei werden die sogenannten »nekrika«-Lieder gesungen (also keine Klagen), vgl. R. M. Brandl/D. Reinsch, *Die Volksmusik der Insel Karpathos*. Bd. 1: *Die Lyrasmusik von Karpathos*, 1. Halbband: Text, Göttingen 1992, S. 51.

19 Z. B. »Wenn Braut und Bräutigam wollen, küssen sich Eltern und Schwiegereatern« (oder »hat der Schwiegervater nichts zu sagen«). Vgl. G. K. Smyrniotakis/G. I. Siphakis, *Λαϊκή σοφία. 10.000 Ελληνικές Παροιμίες*, Athen 1993, S. 313. Der reelle Hintergrund der relativen Machtlosigkeit der Braut- und Bräutigamseltern vor dem gemeinsamen Willen des jungen Paares besteht in der Möglichkeit, daß sich das Mädchen vom Burschen »stehlen« läßt, was den Brautvater in eine sehr ungünstige Verhandlungsposition bringt, die fast durchwegs mit einem Kompromiß endet.

der struktural-funktionalen Anthropologie bloß als ein Tauschakt zwischen zwei Familien dargestellt wird; auch die Aussteuer und Mitgift als bloßen »Brautpreis« auf dem Heiratsmarkt zu bezeichnen²⁰ zeugt mehr von der kapitalistischen Verformung der Sensibilität des Beobachters als daß es einlösbare Realität beschreibt: die in den *proikosymphona*, den Heiratsverträgen und Aussteuerlisten, festgehaltenen Güter und Werte, darunter die Handarbeiten und der Geldschmuck der Braut, enthalten durchaus emotionale Werte, wie auch das Bargeld selbst²¹, und ist bis zu einem gewissen Grad »Spiegel« der Persönlichkeit der Braut, worauf ja auch die öffentliche Zur-Schau-Stellung ihrer z. T. selbstverfertigten Aussteuer und die panegyrischen Hochzeitslieder auf die Braut hinweisen.

Der Umschlag von der Tragik in die Komik ist mehrfach im Sprichwort verankert und auch in der griechischen Hochliteratur seit der Renaissancezeit als Topos nachzuweisen: Lachen und Weinen sind zusammen geboren und aufgewachsen, gehen Hand in Hand²². Der Umschlag ist besonders gravierend in den karnevalesken Lamentationsparodien, wo die »Witwe« die sexuellen Vorzüge ihres Mannes preist, der »Leichnam« mit Kuhmist beweihräuchert wird und der Threnos der Umstehenden oder die Psalmodien einer Priesterfigur aus unflätigen Zoten besteht²³. Die Auferstehung des »Toten« geschieht entweder durch eine travestierte Ärztetherapie (eine Roßkur mit Seife, Wein usw.), durch eine Kuß oder Furz der Braut oder auf obszönere Art. Die Betonung der Genitalien spielt bei diesen Begräbnisparodien eine wesentliche Rolle (Abb. 28). Der Grotteskkomik im *mundus reversus* des Karnevals sind kaum Grenzen gesetzt, geht es nun um Hochzeitsparodien mit einer deftigen Trauungzeremonie und Koituspantomimen, um Geburtstravestien, spielerischen Brautraub, Gerichtsszenen und Arztuntersuchungen, oder um gerontale Sexvorspiele, den erotischen Annäherungsversuchen der lüsternen Alten usw., wobei auch das weibliche Publikum geneckt und einbezogen wird und mit verbalen Freizügigkeiten antwortet. Dies entspricht in etwa einer Umkehrung des Alltagsverhaltens, wo die interfamiliäre und zwischengeschlechtliche Interaktion von Leitwerten wie »Ehre« und »Schande« reguliert wird, die etwa in den Balladen zu Frauentötung und Schwestermord aus Ehrgründen führt, ohne daß dies von Sängern oder Zuhörern im heutigen Sinne als »tragisch« empfunden würde. Hier wird ein Exempel der geltenden Wertordnung statuiert. Moritaten-Tragik mit dem gruseligen Schauer der Sensation, wie er charakteristisch für den Bänkelsang ist, gibt es eigentlich nur auf Zypern, wo das Berufssängertum stark ausgebildet ist²⁴.

20 Z. B. J. du Boulay, »The Meaning of Dowry. Changing Values in Rural Greece«, *Journal of Modern Greek Studies* 1/1 (1983) S. 243–270.

21 Dazu ausführlich P. Sant Cassia/C. Bada, *The Making of the Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge etc. 1992, S. 80–145.

22 »Erotokritos« V 755–756, »Erophile« III 1–2, »Zinon« V 58–60 (mit Nachweisen W. Puchner, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, S. 296). Zu vergleichbaren Sprichwörtern Smyrniotakis/Siphakis, *op. cit.*, S. 110.

23 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Index »Scheinbegräbnis«.

24 Dazu jetzt die monumentale Textausgabe von K. Giankoullis, *Corpus Κοπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, Bd. 1–4, Nicosia 1998–2001.

Die Komik des normabweichenden Verhaltens findet sich vor allem im Schwank als mentaler Defekt, geht es nun um vorgetäuschte Blindheit (AaTh/ATU 1360C und 1380), um Stummstellen aus Faulheit (AaTh/ATU 1351), Stummheit, um das Lispeln zu verbergen (AaTh/ATU 1457)²⁵, oder auch um groteskere Motive wie die im trüben Wasser »verlorenen Beine« (AaTh/ATU 1288)²⁶, den »verlorenen Penis« des Ehemanns, der beim Popen wiederentdeckt wird²⁷, oder die gänzlich absurde Frage, ob der Ehemann einen Kopf gehabt habe oder nicht²⁸, oder auch das Motiv des totalen Identitätsverlusts, wo die Popenfrau ihrem Manne einredet, er sei ein anderer, um ihren Liebhaber ungestört empfangen zu können (AaTh/ATU 1284)²⁹.

Sex per se wird als Grotteske empfunden³⁰, ohne die Rückbindung an die Hervorbringung männlicher Nachkommen (das Sprichwort behauptet freilich auch manchmal das Gegenteil). In der an einer universellen Überlebensstrategie orientierten Volkskultur der agraren Kleingruppen, wo die Fruchtbarkeit der Braut und die Kindesgeburt durch vielerlei magische Handlungen abgesichert wird, es auf der anderen Seite auch eine ganze Anzahl von schädlichen Bindsprüchen gibt, die eine erfolgreiche Vereinigung des Paares verhindern können, sowie eine ganze Kategorie schädlicher Dämonen, deren Spezialität es ist, die Schwangeren in den Bauch zu stechen und die Neugeborenen zu ersticken³¹, ist Sexualität für sich ein Unsinn, lächerlich, grotesk. In diesem Sinne treten der Pornographie verwandte Erscheinungen nur als groteske Reduktion des Gesamtmenschlichen auf den Fäkal- und Sexualbereich auf: in manchen Karnevalsmanifestationen (Abb. 13–14, 21), im Schwank und den sogenannten *gamotragouda*³², in den älteren Sammlungen »priapische Lieder« genannt, die den satirischen Karnevalsliedern verwandt sind und »harten Porno« bringen. Der Eros, im Volkslied in poetischem Bilderreichtum besungen, deren Konkretisierungen selten eine gewisse Schwelle überschreiten, ist hier, um mit Bachtins Karnevalstheorie zu sprechen, auf eine erhöhte Aus- und Einfuhr durch Körperöffnungen reduziert und mit einer für die Verkehrte Welt des Karnevals charakteristischen Tabubrechung ver-

25 Vgl. M. G. Meraklis, *Εστράπελες δηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1980, S. 33 ff., 36f. und S. 39. Vgl. auch Kap. 19 des vorliegenden Bandes.

26 H. Hepding, »Einige neugriechische Schwänke«, *Laographia* 6 (1923) S. 309.

27 Meraklis, *op. cit.*, S. 91.

28 AaTh/ATU 1225, *Laographia* 13 (1950/51) S. 262 (mit Kommentar von St. Kyriakidis).

29 Meraklis, *op. cit.*, S. 15 f.

30 Dazu W. Puchner, »Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums«, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Berlin 1987, S. 133–141 und Kap. 4 des vorliegenden Bandes.

31 Dazu jetzt W. Puchner, »Grotteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zu Formen und Funktionen somatischer Deformation« *FS Oskar Moser*. Graz 1994, S. 337–352 und Kap. 19 des vorliegenden Bandes.

32 M. Michail-Dede, *Το άσεμνο – άβριστικό στο Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Athen 1991, W. Puchner, »Schwank und »Pornographie« im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 213–222. Zum Lachen im Volkslied vgl. auch G. Spatalas, »Το γέλιο στο δημοτικό μας τραγούδι«, *Ελληνική Λημμογραφία* 1 (1948), S. 770–774.

sehen. Im darstellerischen Bereich finden sich genitalen Requisiten auch bei der »Weiberfastnacht« des »Hebammentages« am 8. Januar und natürlich bei Karnevalssumzügen, aber auch im Maibrauchtum vor allem in Thrakien³³. Auch das Sprichwort hat keine Scheu, die Dinge beim Namen zu nennen; hier bezeichnet der Genital- oder auch Fäkalbereich oft den ganzen Menschen.

Diese »dionysische« Note ist beim griechischen Schattentheater, das zuerst im bürgerlichen Bereich entstanden ist, abgebaut, im Gegensatz zur ithyphallischen Groteske des osmanischen Karagöz³⁴. Das Gelächter des Schattentheaterpublikums, das seit 1900 das mit Abstand zahlreichste Theaterpublikum darstellt, gründet vor allem auf den Mechanismen des abweichenden Verhaltens und der ungewöhnlichen Erscheinung: der Zwerg, der riesenhafte *Barba-Giorgos*, die Dialekt-Typen mit ihrem lustigen Griechisch und die ethnischen Fremdgruppen wie Juden, Zigeuner usw. Die Figur des im Wortsinne »unsterblichen« Karagiozis gründet ihre Komik freilich auf Identifikation, nicht auf Distanz: die Fehleinschätzungen, die absichtlichen und unabsichtlichen Mißverständnisse, das dummschlaue egozentrische Verhalten, das ständig uminterpretierte Mißverhältnis von Erfolg und Mißerfolg bei seinen Unternehmungen (Berufsausübungen), die Absurdität seiner »Logik«, die seinem Bauch entspringt und bei seinem Bauch endet, all dies mündet in eine temporäre Außerkraftsetzung von Wirklichkeit überhaupt, eine absurde Demolierung der Realitätsstrukturen des Alltags, die durchaus auch therapeutische und affektabführende Wirkung hat. Die Komik des Schattentheaters ist also einerseits Distanzkomik der satirischen Verzerrung und Übersteigerung von historischer und sozialer Realität, auf der anderen Seite aber Überwindung und Zerstörung von Wirklichkeit überhaupt. Kein Wunder also, daß diese Puppentheaterhelden europaweit unsterblich sind: sie repräsentieren eine reine Vitalkraft.

Der mentale Defekt liegt bei Karagiozis nicht in der Dummheit, – manchmal gebraucht er diese auch als Maske –, sondern in der mangelnden Soziabilität, in der absurden Egozentrik und dem entwaffnenden Nihilismus, der Reduktion auf den immer wieder als Wunschvorstellung zelebrierten Vitalvollzug (speziell das Essen). Insofern ist der glatzköpfige, bucklige Schattentheaterheld mit seinem glühenden Kohlenauge und dem langen Arm eigentlich eine Negativfigur der in der Volkskultur geltenden Wertvorstellungen. Die dämonische Herkunft dieser grotesken Lustigmacherfiguren ist europaweit nachgewiesen³⁵. Die Welt des Karagiozis ist der Verkehrten Welt des Karnevals durchaus verwandt.

Im Zaubermärchen stehen mentaler Defekt und somatische Devianz oft in einem dialektischen Verhältnis: der Riese, im griechischen Märchen der menschenfressende Drake³⁶,

33 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 149 ff., 152 ff. und *pass.*

34 Dazu indizierend W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975.

35 Vgl. etwa zum »Meister Hämmerlein« L. Schmidt, »Dämonische Lustigmachergestalten im deutschen Puppenspiel des Mittelalters und der frühen Neuzeit«, *Zeitschrift für Volkskunde* LVI, 1960, S. 226–235.

36 I. Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, S. 117–120, 154 ff.

ist dumm, der Zwerg, »Drei-Spannen-Hoch«³⁷, »Halbarsch«³⁸ usw. besitzt übernatürliche Kräfte; die Blinden und Einäugigen sehen besser als die übrigen Menschen, Hinkende und Verrückte finden den verlorengegangenen Schatz³⁹. Der Defekt wird kompensiert nach jenem balanceartigen Gesetz der Paradoxalität des Märchens, wo die Kohle der Schatz ist, die Kleinen und Schwachen den Riesen besiegen, das Holzsword die eigentliche Wunderwaffe ist, die Draken mit offenen Augen schlafen usw. In der pseudorealistischen, weil reduzierten Welt des Schwanks herrscht nicht das Prinzip des Ausgleichs, sondern das der Kumulation: schon in der byzantinischen Meßparodie des »Spanos«, des Bartlosen⁴⁰, im nachbyzantinischen Gedicht auf den weinseligen Mönch, den »Krasopateras«⁴¹ bis hin zur Volkskomödie des 19. Jh.s⁴². Der Defekt wird manchmal auch in den Termini von Rückständigkeit und Hinterwäldlertum beschrieben, so wenn in schwankhaften Motiven im griechischen Märchen die Drakenfrauen den Backofen mit ihren Brüsten auswischen, bis sie die Heldin den Gebrauch des Besens lehrt⁴³.

Dem Übermaß an Körperkraft und Körpergröße sowie der Übersteigerung der Vitalvollzüge liegt eigentlich das Heldenideal der mittelalterlichen heroischen Poesie zugrunde. Digenis Akritas köpft mit einem Schwertstreich Tausend, sein sprechendes Pferd hat fast ähnliche Fähigkeiten wie die fliegenden Pferde des Märchens, in der Marmortenne ringt er mit Charos um sein Leben, der ihn ohne die Hilfe Gottes nicht besiegen kann⁴⁴. Hier geht es um eine Steigerung des Vitalen ins Mythische, um eine Kumulation an sich menschlicher Qualitäten ins Übermenschliche. Doch manche dieser Helden, die im Akritischen Liederzyklus unter verschiedenen Namen auftauchen, stehen im Übergang zur Groteske. So etwa der Schweinehirt Porphyris, von einer Nonne geboren, der den König herausfordert, mit bloßer Körperkraft seine Eisenfesseln sprengt, mit der Kraft seiner Lider die zugenähten Augen öffnet, und das ganze Königsheer allein besiegt. In manchen Varianten treten hier kannibalische Züge hervor, wenn er seine Feinde in der Schlacht zerreißt und auffrißt⁴⁵. Auf der anderen Seite kann er wie Christus Brot und Wein vermehren. In dieser Figur ist einerseits eine groteske Lächerlichmachung eines akritischen Helden gegeben (gefräßiger Schweinehirt), auf der anderen Seite eine Dämonisierung einer an sich lächerlichen Figur.

37 Z. B. in AaTh/ATU 465 A, G. A. Megas, »Der um sein schönes Weib Beneidete«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 49/50 (FS H. Hepding), Giessen 1958 und *Laographia* 26 (1967) S. 268–283, bes. S. 275.

38 M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992, S. 142 f.

39 Z.B. in AaTh/ATU 425 D, Episode VI D 2. Vgl. G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, S. 144.

40 H. Eideneier, *Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie*, Berlin/New York 1977.

41 H. Eideneier (Ed.), *Krasopateras. Kritische Ausgabe der Versionen des 16.–18. Jahrhunderts*, Köln 1988.

42 Z. B. »Die Hochzeit von Koutroulis« von Iak. Rizos Rangavis, 1845 (1856 und öfters).

43 Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, S. 117.

44 H. – G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, S. 48–63.

45 Mit Nachweisen G. Saunier, »Γο δημοτικὸ τραγούδι τοῦ Πορφύρη«, *Λοδῶνη* 20 (Ioannina 1991) S. 61–76.

Groteske Lächerlichkeit und gefährliche Bedrohung verbinden sich vor allem in den Dämonenvorstellungen. In einer Variante der zahlreichen Sagen um die Zwölfendämonen der *kalikantzaroi*, deren Aussehen außerordentlich schwankend ist und zu einer Vielzahl von etymologischen Versuchen und Herkunftstheorien Anlaß gegeben hat⁴⁶, werden Frauen oder Mädchen, die sich nachts an den Brunnen oder zur Mühle wagen, gezwungen, sich ihrer Kleider zu entledigen und mit ihnen zu tanzen: die dummen, aber gefährlichen Dämonen haben noch nie eine nackte Frau gesehen und bestaunen ihre hüpfenden Brüste als diabolische Erfindung; erst im Morgengrauen lassen sie das Mädchen gehen⁴⁷. Ähnlich ambivalent ist auch die Erscheinung des »Arabers«, des riesenhaften Mohren in Sage und Märchen: einerseits ist er als *genius loci* Helfer und ergebener Schatzhüter, eingemauerte Seele in bedeutenden Bauwerken, andererseits frißt er Menschen, beschläft Frauen, macht stumm und taub⁴⁸, in manchen Märchen vertreibt er den Bräutigam in der Hochzeitsnacht aus dem Ehebett⁴⁹ und benimmt sich überhaupt recht bedrohlich; dies gewinnt auch bildhaft Ausdruck etwa in der grotesken Beschreibung der Mohrin in einem griechischen Märchen, wo ihre Oberlippe bis an den Himmel reicht und die Unterlippe die Erde berührt⁵⁰. Ähnliches gilt auch für den dumm-gefährlichen Draken (dem menschenfressenden *ogre* im Märchen, nicht zu verwechseln mit dem Drachen, dem schlangentartigen manchmal geflügelten Ungeheuer), dessen Bösigkeit und manchmal auch magische Fähigkeiten nur von der Cleverness des Märchenhelden zu besiegen sind.

Doch hier schließt sich der Kreis: mit Bannsprüchen, Abwehrzauber, Verlesen von Exorzismusformeln, Annageln usw. versucht sich der verängstigte Mensch gegen Dämonen wie *Gello*, *Epusen*, den »Hinkenden Dämon«⁵¹, aber auch gegen Wölfe, Geier, Piraten und Diebe zu schützen. Die Groteskgestalten dieser Dämonenvorstellungen, deren Geschichten kein befreiendes Lachen verursachen, sondern ein von heimlichem Grauen durchsetztes verlegenes Grinsen, sind selbst Ausdruck tragischer Existenzbedrohung, sowohl reeller äußerlicher wie auch mythischer innerlicher (tiefenpsychologisch gesehen). Den tragischen

46 Der Vorstellungskomplex bedarf einer neuerlichen Darstellung. Am materialreichsten immer noch N. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Nr. 590–642 (und Diskussion in Bd. 2, S. 1240 ff.), zu den Etymologien auch Puchner, *Brauchumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 121 ff. Neueste und umfangreichste Materialzusammenstellung bei E. Mosser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρποδώ). 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. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450.

47 Th. P. Kostakis, »Θεότητες και δαιμονικά στις λαϊκές δοξασίες της Τσακωνίας«, *Laographia* 33 (1982–84) S. 53–92, bes. S. 90. In einer anderen Version staunen sie darüber, das die um das Feuer tanzende Frau die Hoden am Hals habe und das »Haar« zwischen den Schenkeln (*op. cit.*, S. 91).

48 Sagenmaterial in Politis, *op. cit.*, Nr. 404–446.

49 Motiv T 172.2. Z. B. in den Eingangsmotiven von AaTh/ATU 425 (vgl. Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, S. 70f.).

50 Meraklis, *Studien*, *op. cit.*, S. 153.

51 Vgl. Kap. 19.

Wirklichkeitshintergrund der historischen Volkskultur bilden Armut, Bedrohung, Hungersnot, Kriege, Seuchen, Fremdarbeit, Naturkatastrophen, Kindbettfieber, Fehlgeburten, Unfälle; in einer erstaunlichen Kulturleistung am Rande des Existenzmöglichen hat sie es trotzdem zustandegebracht, das Leben des Einzelnen und der Kleingruppen mit Würde und Sinn zu organisieren, nicht nur auf das Überleben hin zu strukturieren, sondern auch Ästhetik und Poesie, handwerklichem Geschicklichkeit und Geschmack in besonderer Weise Raum zu geben; im ständigen Zwang um die Promovierung und Beschützung des Lebendigen und des Lebens kommt dem Komischen eine ideologisch pointierte Rolle zu: Lachen als Vitalmanifestation, physischer und psychischer Ausdruck des Prinzips der Biophilie in den Überlebensstrategien der Volkskultur, weist eine wesentlich größere Formenvielfalt auf als das Klageverhalten, nach Maßgabe der Tatsache, daß das Leben Vielfalt ist, der Tod aber einheitlich und gleich für alle.

Groteskkörper und somatische Verunstaltung in der Volksphantasie

ZUR DÄMONOLOGIE DER GRIECHISCHEN VOLKSKULTUR

Vorliegende Ausführungen bilden allgemeine thesenartige Vorüberlegungen zu einer umfassenderen Studie zur Normierung des Menschenbildes in der griechischen Volkskultur zwischen Ideal und Realität, festlich überhöhter Selbstdarstellung (z. B. Hochzeit)¹ und wertumkehrender Parodie (Karneval)², zwischen positiver und negativer Definition. Die »negativen Definitionen« vermitteln durch die Beschreibung der abweichenden Elemente in Aussehen, Verhalten, Körpergestalt, Charaktereigenschaft und geistiger Funktion indirekt das anthropologische Idealbild, wie es sich in Heldendichtung³ und Ballade⁴, Hochzeitslied⁵ und panegyrischem Ansingelied⁶ manifestiert, oder auch in (ehemals) geltenden Schlüsselbegriffen der gesellschaftlichen Realität (wie *leventia*, »Ehre«, *φιλότιμο* u. a.)⁷.

-
- 1 Eine Untersuchung der griechischen Hochzeitslieder unter dieser Aspekt bildet M. D. Mirasgesi, *Έρευνα στη δημοτική μας ποίηση. Α΄. Ο γάμος*, Athen 1965.
 - 2 W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, pass. (mit der gesamten Literatur).
 - 3 Vor allem im byzantinischen Akritas-Zyklus, wobei nach den neueren Ansichten der Forschung die Lieder dem Epos vorausgegangen sein dürften (mit der gesamten Literatur St. Alexiou, *Βασιλειος Διγενής Ακρίτας και το άσμα του Αρμούρη*, Athen 1985, Einleitung, und die Taschenbuchausgabe Athen 1990). Zur Helden-Typologie vgl. speziell M. Herzfeld, »Social Boarders: Themes of Conflict and Ambiguity in Greek Folk-Song«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 6 (1980) S. 61–80.
 - 4 Dazu speziell M. Alexiou, »Sons, wives and mothers, reality and fantasy in some modern Greek ballads«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) S. 73–111 und weitere Arbeiten (vgl. W. Puchner, »Wege der griechischen Liedforschung«, *Südost-Forschungen* 38, 1989, S. 217–235 sowie ders., »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 223–294).
 - 5 Mirasgezi *op. cit.* und M. G. Meraklis, »Hochzeitslamentationen in Griechenland«, W. Puchner (ed.), *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied*, Ioannina 1989, S. 65–80, G. Saunier, »Γα γαμήλια τραγούδια με πένθημα θέματα. Έρευνα στη νεοελληνική οικογένεια και κοινωνία«, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, S. 401–559 (griechische Fassung seiner Dissertation *Les chansons de nocés à thèmes funèbres. Recherches sur la famille et la société grecques*, Paris 1968).
 - 6 Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, S. 76 ff. und Kap. 3 des vorliegenden Bandes. Vgl. auch ders., »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, S. 169–184.
 - 7 Diskussion und Zusammenstellung der einschlägigen Literatur, die inzwischen freilich mindestens um das Doppelte angewachsen ist, in W. Puchner, »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis

Diese Normierung nach der Richtschnur einer männlichen und weiblichen Idealvorstellung umfaßt sowohl körperliche Beschaffenheit, wie »richtiges« soziales Verhalten als Ausdruck »normaler« seelischer und geistiger Befindlichkeit. Somatische Dysplasie, psychische »Anomalie« und mentaler Defekt sind Ausdruck der gleichen innerlich/äußerlichen Deviation vom geltenden Normideal, rufen die gleichen negativen Sanktionen und Affekte hervor (Verachtung, Lächerlichkeit, in Ambivalenz dazu bei Dämonisierung auch Furcht und Schrecken) und werden auf die gleichen Ursachen zurückgeführt (Sünde⁸, Schlechtigkeit, Bösartigkeit, Schlaueit usw.)⁹. Dies bezieht sich sowohl auf die historische und gesellschaftliche Wirklichkeit wie auch auf die Fiktivwelt von Spielbrauch und Glaube, Volksschauspiel, Volkskunst und Volksliteratur. Die äußere Gestalt des Menschen ist treuer Spiegel und Abbild der innerlichen Befindlichkeit¹⁰. Selbst noch bei den extremen Abweichungen der Dämonenvorstellungen ist in irgendeiner Form eine anthropologische Grundlage (neben den ausgesprochenen Tierdämonen) nachzuweisen.

Aufgeklärte Rationalität und humanes Mitleid mit den Behinderten hat solche Einstellungen seit dem 18. Jh. europaweit zurückgedrängt, die »Monstersucht«¹¹ von Volkskulturen und des »Mittelalters« (Drachen-Topos, Hieronymus Bosch) als »Aberglaube« zum Verschwinden gebracht. Um so erstaunlicher ist es, daß in der *science-fiction*-Literatur der Nachkriegszeit, den *comics* und der Spielzeugindustrie die alten *topoi* der Heldendichtung und die Invariablen des Zaubermärchens mit neuen Generationen von Monstern, *aliens*, *zombies* usw. (mit einem rezenten technologischen Trend zu computergesteuerten Robotern wie *terminators*, *transformers* usw.) wieder auftauchen. Damit reproduziert die rational durchgestaltete und von Psychologen und Pädagogen verwaltete rezente Kinderkultur, mit ausführenden Organen, den Designern der Spielzeugindustrie, eigentlich nur, unter

aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) S. 166–194, speziell S. 180 ff. (und Kap. 21 des vorliegenden Bandes).

8 Wobei diese Sünde sich von den Eltern auf die Kinder vererbt (vgl. Joh. 9,2).

9 »Solche seit dem Altertum bekannten Einstellungen wirken bis heute nach« (H.-J. Uther, *Enzyklopädie des Märchens* 3, 1981, Sp. 1183 f.). Vgl. dazu in Auswahl: R. Kretschmer, *Geschichte des Blindenwesens vom Altertum bis zum Beginn der allgemeinen Blindenbildung*, Ratibor 1925, A. Esser, *Das Antlitz der Blindheit in der Antike*, Giessen 1939 (1961), M. E. Monbeck, *The Meaning of Blindness. Attitudes Toward Blindness und Blind People*, Bloomington 1973, und zu Behinderten und Gebrechlichen im allgemeinen: H. Schadewaldt, »Die Einstellung der Gesellschaft zum Behinderten im Laufe der Geschichte«, *Der behinderte Mensch und die Eugenik*, Neuburgweier 1970, S. 29–43 und H.-J. Uther, *Behinderte in populären Erzählungen*. Berlin/New York 1981.

10 »Hüte dich vor denen, die die Natur gezeichnet hat« (K. F. W. Wander [ed.], *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Bd. 2, Leipzig 1870, S. 947 ff. mit Nachweisen). Das griechische Pendant dazu, das sich auf den Hinkenden bezieht: »Gott schützt dich vor einem gezeichneten Menschen« (G. P. Anagnostopoulos, »Συλλογή παροιμιών του Ζαγορίου«, *Laographia* 2, 1910/11, S. 307–329, bes. S. 324).

11 Dazu in Auswahl: M. Robinson, *Fictitious Beasts. A Bibliography*, London 1961, A. Hall, *Bestien, Scheusale und Monster*, Frankfurt/Berlin/Wien 1979 (englisch 1975), R. Schenda, »Die deutsche Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts«, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 4 (1963) S. 637–710 (z. B. G. Stengel, *De monstros et monstrositas* [...]. Ingolstadt 1647). Weitere Angaben bei Uther, *op. cit.*, Sp. 1191 f.

den Vorzeichen der technologisierten Welt, der industriellen Vermarktung und der Konsumproduktion »wissenschaftlicher Phantasie«, bleibende Grundkonstanten traditioneller Volksvorstellungen. Die Morphologie der modernen Monstrosität erscheint vor dem traditionellen Repertorium von Drachen, Hexen, Riesen, Zwergen, Buckligen, Hinkenden, Einäugigen usw. von Sage und Märchen, Glaube und Lokalchronik keineswegs vielfältiger. Diese Abweichungen von den allgemeinen Normen der Anthropomorphie, die vom aufklärerischen Vernunftverständnis mit einem indirekt normstärkenden Äußerungs- und Zeigetaбу belegt worden sind (ähnlich wie Tod und unheilbare Krankheit)¹² und nun Mitgefühl und karitative Emotionen evozieren, hatten im Normgefüge der traditionellen Volkskulturen gewisse Ordnungszeichen zu setzen, Erzählfunktionen zu erfüllen und andere Affektreaktionen hervorzurufen (Stärkung des Unifikationstrends der Gruppe a) durch die Distanzierung und Verspottung von abweichenden Randerscheinungen und Andersartigen¹³, b) durch die Dämonisierung derselben, wobei sie aufgrund vorausgesetzter Rache-Attitüden¹⁴ als kollektive Bedrohung empfunden werden). Die Ambivalenz dieser Affekte äußert sich etwa in der Ehrfurcht und Angst vor den Toten oder im erschreckten Lachen, das Grotteskerscheinungen¹⁵ hervorrufen. Neben den ausgesonderten Randexistenzen der Kleingruppe (Krüppel, Lepröse, Behinderte, unheilbar Kranke, Verrückte), die in den Strategien des Überlebenskampfes keine vollgültige Rolle spielen konnten, waren es innerpsychische Projektionen ambivalenter Gefühlshaltungen in einer animistisch organisierten Welt, zwischen Angst und Lächerlichkeit, Unsicherheit und Bewältigung, Panik und Grotteske, die der Unerklärlichkeit und Feindlichkeit von Naturphänomenen entgegengebracht wurden. Diese Unerklärlichkeit von Erscheinungen, die in den historischen Volkskulturen schon am Rande der Dorfsiedlung begann, hat sich heute in den Weltraum, an den Rand des Sonnensystems, verlagert. An der *conditio humana* angesichts des Unerklärlichen (Dämonisierung, projizierte Aggression), scheint sich nicht viel geändert so haben.

12 Zur Tabuisierung des Todes und der Todeseinstellung im allgemeinen vgl. die in W. Puchner, »Tod und Jenseits im europäischen Volkslied«, *Tod und Jenseits, op. cit.*, S. 11–34, speziell S. 22 f. (und *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, S. 11–28) angeführte Literatur.

13 Diese gruppensdynamischen Erklärungsmodelle setzen freilich einen beschränkten und verarbeitbaren Fremdkontakt voraus. So entstehen die interethnischen Heterostereotype (dazu in Auswahl: P. R. Hofstätter, *Gruppensdynamik*. Reinbek 1971, M. E. Shaw, *Group dynamics*, New York 1976, D. Carwright/A. Zander (eds.), *Group dynamics*, New York 1960, J. H. Davis, *Group performance*, Reading 1969 usw.).

14 In psychoanalytischen Begriffsmodellen könnte das feindliche Verhalten der Dämonen als Projektion der eigenen Schuldgefühle interpretiert werden (an dieser Stelle sei nur an S. Freuds Abhandlung zu »Totem und Tabu« erinnert).

15 Eine solche Reaktion ist etwa bei den spätmittelalterlichen Teufelsdarstellungen im Übergang von der Dämonie zur Lächerlichkeit anzunehmen, oder auch bei dämonischen Lustigmacherfiguren, die am Beginn der europäischen Puppentheaterentwicklung stehen, wie etwa »Meister Hämmerlein« u. a. (vgl. L. Schmidt, »Dämonische Lustigmachergestalten im deutschen Puppenspiel des Mittelalters und der frühen Neuzeit«, *Zeitschrift für Volkskunde* LVI, 1960, S. 226–235 und Kap. II/8 »Vom Kobold zum Kasperl« in ders., *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*, Berlin 1963, S. 202–210).

Daß der Fundus traditioneller Volksvorstellungen, was die Monstrosität auf anthropomorpher Grundlage angeht, mindestens genauso vielfältig war wie die Monsterproduktion rezenter Spielzeugindustrie, davon mag eine kurze Bestandsaufnahme der längsten europäischen Kulturtradition, der griechischen, Zeugnis ablegen. Die altgriechische Mythologie weist eine besondere Formenvielfalt somatischer Deformationen (z. T. im Übergang zu Tiermenschen) auf: wer kennt nicht die Zentauren, den dreiköpfigen Kerberos, Polyphem und das Argusauge, Tier- und Baumverwandlungen von Göttern und Geliebten, die Lernaia Hydra, das Gorgonenhaupt, Skylla, Lamia, die Sphinx, den hinkenden Hephaistos usw.¹⁶. Die ekklesiastische Tradition der christlichen Kirchenväterzeit hat hier reduzierend und sichtlich eingegriffen, doch sind noch viele Reste antiker Mythenwesen in die Synaxarien und Heiligenviten, die byzantinischen Chroniken und Wunderlegenden eingegangen und im Synkretismus der Vorstellungen griechischer und allgemein orthodoxer Volkskultur der Türkenzeit noch greifbar, wie der hundsköpfige St. Christophoros¹⁷, die Drachentötung des Hl. Georg¹⁸ (Abb. 19) und vieles andere. Viele dieser Vorstellungen sind von der christlichen Gedankenwelt kaum tangiert.

Nach der Bachtin'schen Karnevalstheorie gehört das körperliche Übermaß (Riesenhaftigkeit, Körperfülle) sowie die unmäßige Steigerung der Vitalität durch erhöhte Aus- und Einfuhr durch die Körperöffnungen (Trunkenheit, Gefräßigkeit, Völlerei, Geilheit, Fäkal- und Sexualaktivität, Furzen, Rülpsen, Urinieren usw.) zu den Kennzeichen der Monstrosität¹⁹. Diese groteske Steigerung der Vitalität ist an sich nichts anderes als die lächerliche Umkehrung des Heldenideals, das ebenfalls auf erhöhter Vitalität (Körperkraft, Klugheit, Ausdauer, Kampfesmut, Waffengeschick usw.) beruht²⁰, ein Übergang also von der Monumentalität zur Monstrosität. Stellt der Heros eine fiktive Steigerung der sozial gültigen Norm ins Mythische dar, so bringt der Karnevalsheld eine Steigerung der Normabwe-

16 An dieser Stelle sei bloß allgemein auf die Kompendien zur griechischen Mythologie und Religionsgeschichte verwiesen.

17 Dazu stellvertretend L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen und Kynocephaloi, Werwölfe und südslawischen Pesoglavci*, München 1968, S. 58 ff.

18 Zur mittelalterlichen Anlagerung des Drachenswunders an die Georgsvita vgl. vor allem J. B. Aufhauser, *Das Drachenswunder des Heiligen Georgs in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, K. Krumbacher (ed. A. Eberhard), *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, München 1911 und W. Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion*, Königstein/Ts. 1980. Zum Georgslied im Griechischen die klassische Studie von Nik. Politis, »Γὰ δημῶδη ελληνικά ἄσματα περὶ δρακοντοκτονίας τοῦ Ἁγίου Γεωργίου«, *Laographia* 4 (1912/13) S. 185–235, zum Drachentöter-Motiv im griechischen Märchen neuerdings M. A. Alexiadis, *Οἱ ἐλληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ἥρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301 B)*, Ioannina 1982.

19 M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1969, ders., *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, Paris 1970.

20 L. Raglan, *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, London 1949, J. de Vries, *Heldenlied und Heldensage*, Bern/München 1961 u. a.

chung ins Mythische: vom nachbyzantinischen Säufermönch »Krasopateras«²¹, den grotesken Krüppel-, Zwergen- und Hexenfiguren Burnacinis am barocken Wiener Hoftheater über die gefräßigen Diener der *Commedia dell' arte* bis zur ithyphallischen, buckligen und glatzköpfigen Karagöz-Figur²² und den lumpengekleideten, rußgeschwärzten, fellbehandelten und z. T. obszönen Verkleidungen des griechischen Ruralkarnevals reicht hier der Bogen²³.

Doch gibt es auch Übergangsformen zwischen heroischer Monumentalität und ihrer Übersteigerung, der Monstrosität. Hierzu zählt das griechische Porphyris-Lied, das dem Zyklus der Akritenlieder zugezählt wird, wo der Held allerdings im Übergang zum Naturdämon steht²⁴. Der Heros ist hier ein Schweinehirt, also niedriger Abstammung. Mit der stereotypen Heldenvita verbinden ihn die wunderbare Geburt (Nonne)²⁵, die rasche Entwicklung und die frühen Heldentaten; seine Gefangennahme und Selbstbefreiung durch übermäßige Körperkraft, der Sieg des Einzelnen über das ganze königliche Heer; auch noch die Herausforderung und Beschimpfung des Königs gehört ins heroische Repertoire²⁶. Nach seiner Gefangennahme sprengt er allerdings nicht nur die eisernen Fesseln, sondern zerreißt auch mit seiner bloßen Linderkraft die Fäden der zugenähten Augen, die allgemein als Todessymbol gelten²⁷. Neben dieser »Auferstehung«²⁸ (denn er ist an sich unsterblich, wie alle komischen Figuren des Volkstheaters und die »Getöteten« des griechischen Agrarfischings²⁹) ist er aber auch ungeheuer gefräßig: in einer zypriotischen Version frißt er ein ausgewachsenes Kamel und tausend Schweine³⁰, in einer anderen die Köche dazu³¹. Auf der anderen Seite hat er die Gabe, wie Christus Brot und Wasser zu

21 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. (H. Eideneier [Ed.], *Krasopateras. Kritische Ausgabe der Versionen des 16.–18. Jahrhunderts*, Köln 1988).

22 W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, S. 39 ff. (mit weiterer Literatur).

23 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, *pass.*

24 Von dem Lied existieren insgesamt 42 veröffentlichte Versionen vor allem aus dem osthellenischen Raum (Zypern, Kleinasien, Dodekanes). Zur Bibliographie der Historizität der Akritas-Figuren in den Liedern vgl. die Akademie-Ausgabe *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Bd. 1. Athen 1962, S. 54 f. Sie wird heute vielfach angezweifelt (vgl. I. Anagnostakis, *Le géographie des chansons de cycle akritique et du roman de Digenis Akritas*, Thèse, Paris 1983).

25 Zur wunderbaren Geburt der griechischen Märchenhelden vgl. A. Angelopoulou, *La naissance merveilleuse et le destin du héros dans le conte grec*, Thèse Paris 1987.

26 Die archetypischen Elemente dieser »Akritas«-Figur herausgearbeitet bei G. Saunier, »Το δημοτικό τραγούδι του Πορφύρη«, *Λοδώνη* 20 (Ioannina 1991) S. 61–76.

27 Nachweise bei Saunier, *op. cit.* S. 67 f.

28 Zur Interpretation von Di-genis als »twice born« J. Lindsay, *Byzantium into Europa*, London 1952, S. 370.

29 »Den Wurschtl kann keiner derschlag'n«. Zum Tod-Auferstehungsmotiv im griechischen Brauchtum Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, *pass.*

30 *Laographia* 16 (1953) S. 530.

31 A. Sakellarios, *Τα Κοπριακά*, Bd. 2, Athen 1891, S. 34.

vermehren³². Sein latenter Kannibalismus kommt in der Schlacht zum Ausbruch: er zerreißt seine Feinde, in einer Variante vom Euxinischen Pontus schneidet er ihnen auch Nasen und Ohren ab, Hände und Köpfe³³. Damit nähert sich der akritische Held bereits einer griechischen Märchengestalt, dem δράκος, dem anthropomorphen, Menschenfleisch fressenden ογρέ³⁴. Es liegt also einerseits eine Dämonisierung und andererseits eine Lächerlichmachung (gefressiger Schweinehirt) eines typischen akritischen Heros vor, der in seiner Überwindung des alten Königs, im Motiv von Thanatos und Palingenesie, von magischer Hervorbringung und Verzeherung der Nahrung, als ενιαυτός δαίμων bezeichnet werden könnte³⁵.

Die Helden-Parodie findet sich auch im zypriotischen Brauchspiel vom »Stinkenden Hund«³⁶, das ähnlich kannibalische Elemente enthält³⁷ wie, in sublimierterer Form, der thrakische Kalogeros-Brauch³⁸. Das Kannibalismus-Motiv ist an sich im griechischen Zaubermärchen weit verbreitet, sei es die Mutter, die von den bösen Töchtern im Aschenbrödel-Märchen (AaTh/ATU 510A) gefressen wird³⁹, oder das Neugeborene, das von der Königstochter und ihrer Sklavin zur Beseitigung der Spuren ihres Fehltritts verzehrt wird⁴⁰. Die menschenfressenden Draken tauchen in mehrfachen Motivkombinationen auf. In ähnlicher Situation (Überwindung des ungerechten Königs) erscheint auch ein drei Spannen großer Zwerg (*trispithamitis*) in den Varianten »Des um sein schönes Weib Benei-

32 Th. Papadopoulos, *Λημιώδη κωμικά άσματα εζ ανεκδότων συλλογών του ΙΘ' αιώνας*, Nicosia 1975, S. 170. Andere Akritenhelden, wie Theophylaktos, schlagen mit der Faust aus dem Felsen Wasser (Saunier, *op. cit.*, S. 69).

33 S. Ioannidis, *Ιστορία και στατιστική Τραπεζούνητος*, Konstantinopel 1870, S. 288 (Nr. 22).

34 I. Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, S. 117–120, 154ff. Als *dracul* auch bei den Aromunen (F. Karlinger, *Rumänische Märchen ausserhalb Rumäniens*, Kassel 1982, S. 13).

35 Saunier, *op. cit.*

36 Vgl. Kap. 22.

37 Das Fleisch des Getöteten wird öffentlich versteigert. Vgl. auch W. Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, S. 136–139.

38 Hier wird der Getötete gehäutet: »He then pretended to flay (γδέρνω) the dead body, using of the purpose a kind of pick ...« (R. Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26, 1906, S. 191–206; vgl. Kap. 5).

39 Dieses spezielle Eingangsthema der meisten der 255 aufgezeichneten griechischen Varianten (unveröffentlichter Zettelkatalog von G. Megas) ist den übrigen europäischen Märchenvarianten fremd (zu zwei vereinzelt Fällen siehe A. B. Rooth, *The Cinderella Cycle*, Lund 1951, Taf. VI und XVI). Vgl. M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992, S. 149 f. Desgleichen D. Loukatos, »Γο Παραμύθι της Σπαχτοπούτας στις ξένες και στις ελληνικές παραλλαγές«, *Parnassos* 1 (1959) S. 461–485 und R. Dawkins, *More Greek folktales*, Oxford 1955, S. 115. Das kannibalische Eingangsmotiv ist keineswegs nur auf Mani zu finden (M. Xanthakou, *Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stakhtobouta maniotte (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*, Paris 1988, dazu meine Besprechung in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLIII/92, 1989, S. 352).

40 *Mikrasiatika Chronika* 3 (1940) S. 387–389. Kommentierung bei Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 106 f.

deten« (AaTh/ATU 465A), der in einer lesbischen Version als »tzoutzes« (zwerghafter Lustigmacher) den ungerechten König vor dem ganzen Hofstaat auffrißt⁴¹.

Ausgangsbasis der phantastischen Grotteskörper der Volksphantasie bilden reelle somatische Anomalien: Häßlichkeit⁴² (»Wolfsgesicht«), Bartlosigkeit⁴³, Verstümmelung, Debilität, Blindheit⁴⁴, Hinken (Kinderlähmung), *spina bifida* (Rückgratanomalie, die zu Haarbüscheln im Gesäßbereich oder im Nacken führen)⁴⁵, Fehlgeburten, Stummheit, Taubheit, Lispeln usw. Isolation und therapeutische Praktiken der Volksmedizin versuchen die Folgen für die Gemeinschaft aufzufangen⁴⁶. Eine Reihe von Sprichwörtern beschäftigt sich mit Tauben⁴⁷,

41 Ph. M. Zourou, *Λεσβιακά παραμύθια*, Athen 1978, S. 62 ff., bes. S. 76 (zur Kommentierung Meraklis, *op. cit.*, S. 191). Es geht um die dritte, schwierigste Aufgabe, die der lüsterne König dem Fischer stellt, den »Zwerg« (auch »Drei-Spannen-Hoch«) zu holen, der den König in einem Lügengeschichten-Agon (AaTh/ATU 1960) besiegt und auffrißt. Zu diesem Märchentyp für Griechenland G. A. Megas, »Der um sein schönes Weib Beneidete«, *Laographia* 17 (1967) S. 148–163. Dawkins hatte seine Version irrtümlich AaTh 402 zugeschrieben (R. M. Dawkins, *Forty-five stories from Dodekanese*, Cambridge 1950, S. 92 ff.).

42 Die schadhafte Wesen von Märchen und Sage sind im allgemeinen häßlich (Uther, *op. cit.*, Sp. 1186). Literatur in Auswahl: A. Braeder, *Zur Rolle des Körperlichen in der altfranzösischen Literatur mit besonderer Berücksichtigung des Chansons de Geste*, Gießen 1931, B. Seitz, *Die Darstellung häßlicher Menschen in der mittelhochdeutschen erzählenden Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Diss. Tübingen 1967, P. Michel, »*Formosa deformitas*«. *Bewältigungsformen des Häßlichen in der mittelalterlichen Literatur*, Bonn 1976 usw.

43 Der »Spanos« (eigentlich dünne Barthaare habend) gilt als unmännlich und von böartigem und schlaudem Charakter (vgl. auch die einschlägigen Sprichwörter); viele Klostertypika halten ausdrücklich fest, daß ihm das Mönchstum versagt bleiben müsse. Zur byzantinischen Meßparodie des »Spanos« vgl. H. Eideneier, *Spanos, Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie*, Berlin/NewYork 1977 (griechische Textausgabe Athen 1990), zur Märchenfigur G. A. Megas, »Der Bartlose im neugriechischen Märchen«, K. Ranke (ed.), *Beiträge zur vergleichenden Erzählforschung (FS W. Andersons)*, Helsinki 1955 (*Laographia* 25, 1967, S. 254 ff.).

44 Der Einäugige wie der Blinde kann sogar den »bösen Blick« besitzen. Dazu in Auswahl: E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube in modernen Ausstrahlungen*, Leipzig 1922, S. 67 ff., O. Koenig, *Urmotiv Auge*, München/Zürich 1975, T. Hauschild, *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Diss. Heidelberg 1979, A. Dundes, *Evil Eye. A Folklore Casebook*, New York 1981.

45 Diese Neugeborenen werden *ανδρειωμένοι* (»Mannhafte«) genannt, ihre Geburt wird im Dorf rituell ausgerufen (G. A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Nachdruck Athen 1975, 1. Seitenzählung S. 124). Der Kinderchirurg Chr. Oikonomopoulos berichtet von der Aussetzung dieser Kinder in Höhlen, die schwere Entwicklungsschäden und Fortbewegungsprobleme aufweisen, und setzt sie in Beziehung zu den »ανδρειωμένους« der Akritenlieder (Chr. Oikonomopoulos, »Οι ανδρειωμένοι και οι ουρά τους. Ο Διγενής Ακρίτας και τα σήλαια«, *Κρητική Εστία* H. 272–285, Separatum Athen 1982).

46 Dazu vgl. systematisch G. A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας, op. cit.*, 2. Seitenzählung S. 166–191 und besonders materialreich K. Karapatakis, *Η μάνα και το παιδί στα παλιότερα χρόνια*, Athen 1983, S. 121–146.

47 Z. B. »An die Tür des Tauben kannst du schlagen wie du willst« (G. Soyter, »Neugriechische Volkslieder, Disticha und Sprichwörter«, *Laographia* 11 (1934–37) S. 191–215, bes. Nr. 70). Auf die Fülle der Sprichwörter und Sentenzen zu körperlichen oder geistigen Gebrechen kann hier nicht eingegangen werden. Dies bedarf einer ganz eigenen Untersuchung.

Blinden⁴⁸, Hinkenden⁴⁹ und Verrückten⁵⁰, und legt beredtes Zeugnis ab von den negativen Attitüden, die ihnen die Kleingruppe entgegenbringt. Allein schon das Altsein steht an der Grenze dieses auf Überleben ausgerichteten Utilitaritätsdenkens⁵¹, wenn dem auch im »geehrten Alter« als erfüllter sozialer Rolle ein Gegengewicht entgegensteht⁵². Sobald die Sprache auf die Sexualität kommt, werden die Urteile abwertend⁵³; gerontaler Sex gilt als grotesk⁵⁴ (Abb. 2 I), die lüsterne Alte ist eine beliebte Karnevalsfigur⁵⁵. Ja sogar Sex *per se*, ohne das Ziel der männlichen Teknogonie, gilt als lächerlich, wie die Kategorie der schwankhaften *gamotragouda*, die in ihrer Reduktion auf den Sexualbereich »harten Porno« bringt, zur rabelaisartigen Karnevalsatmosphäre des Lächerlichen gehört (der Eros im Volkslied bedient sich sonst einer poetischen Metaphernsprache)⁵⁶. Ähnlich realistisch und unverblümt sind die Defekte im Schwank dargestellt, wo diese oft zur Exemplifizierung eines anderen Defektes, der menschlichen Dummheit⁵⁷ eingesetzt werden, handelt es sich nun um das Motiv der vorgetäuschten Blindheit (AaTh/ATU 1360 C und 1380)⁵⁸, Stummstellen aus Faulheit (AaTh/ATU 1351)⁵⁹, Stummheit, um das Lispeln zu verbergen (AaTh/ATU 1457)⁶⁰, oder

48 Meist wird die Nutzlosigkeit des Umganges und der Kommunikation mit den Behinderten hervorgehoben. Als Beispiel eine Kombination: »Ein Blinder suchte eine Nadel im Heuhaufen und ein Tauber sagte ihm: hier sollst du suchen« (P. D. Sefherlis, »Τραγούδια της Αιγίνης«, *Laographia* 8, 1926, S. 536–536, Nr. 59).

49 »Ein Hinkender lief im Feld, den Reiter zu fangen, und ein Stummer rief ihm zu: Bravo, mein Bursche« (*ibid.*, Nr. 58).

50 Zu den vielfältigen Anwendungsbereichen der Sprichwörter, vgl. Nik. Politis, *Παροιμια*, Athen 1899–1902, Bd. 2 (Sammlung Warner, 17. Jh.), S. 82. Viele dieser Sprichwörter gehen auf byzantinische Zeit zurück.

51 »Was ist der Alte? Husten und Spucke, Furz und Rheuma« (Politis, *op. cit.*, Bd. 3, S. 596 Nr. 35a)

52 »Hast du keinen Alten, so kauf dir einen« (Politis, *op. cit.*, S. 576 ff. mit mehreren Beispielen und internationalem Vergleich).

53 »Die Zärtlichkeiten des Alten sind wassergekochter Spinat« (*ibid.* S. 596 Nr. 36 mit weiteren Beispielen und Variationen).

54 »Schläfst du mit der Alten, vertust du deinen Samen« (B. Karagiannis, *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακή λαογραφία*, Athen 1983, S. 21 Nr. 7).

55 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Stichwort »Alte«.

56 M. Michail-Dede, *Το άσπερνο – ανέερο – οβριστικό στο Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Athen 1991. Vgl. auch meine Anzeige und die Diskussion im *Jahrbuch für Volksliedforschung* 37 (1992) S. 194–196. Weiters: W. Puchner, »Schwank und »Pornographie« im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, S. 213–222.

57 Dazu vor allem M. G. Meraklis, *Ευπράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1980 (vgl. meine Rezension in *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 77, 1981, S. 233 f.).

58 *Laographia* 11 (1934–37) S. 513, zum internationalen Vergleich Meraklis, *op. cit.*, S. 83 ff. mit weiterer Literatur, und *ibid.* S. 511 f. (Meraklis, *op. cit.*, S. 86 und M. Reinartz, *Genese, Struktur und Variabilität eines sogenannten Ehebruchschwanks (Blindfüttern aus Untreue, AT 1380)*, Diss. Freiburg/Br. 1970).

59 Meraklis, *op. cit.*, S. 36 f. (unveröffentlichter Text).

60 Meraklis, *op. cit.*, S. 39. Vgl. auch den griechischen Oikotyp AaTh *1702 D, wovon in Griechenland 23 Versionen existieren, die allerdings kaum veröffentlicht sind (Text jetzt in Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 47 f.).

auch um groteskere Motive wie die »verlorenen Beine«⁶¹, den »verlorenen Penis« des Ehemannes, der beim Popen wiederentdeckt wird⁶², oder die gänzlich absurde Frage, ob der Ehemann einen Kopf gehabt habe oder nicht⁶³, oder auch das Motiv des totalen Identitätsverlusts, wo die Popenfrau ihrem Manne einredet, er sei ein anderer, um ihren Liebhaber ungestört empfangen zu können⁶⁴.

Im Zaubermärchen ist eine gegenläufige Logik zu beobachten: der Defekt wird durch besondere Fähigkeiten ausgeglichen⁶⁵. Die Blinden, Einäugigen, Hinkenden und Verrückten finden den verlorengegangenen Schatz oder Menschen⁶⁶, die Kleinen und Schwachen besiegen die Riesen, das Holzsword ist die unbesiegbare Zauberwaffe⁶⁷, die Ärmste der Armen wird Königin, die Bettler und Alten geben den besten Rat, der Häßlichste ist der schönste Königssohn (Froschkönig) usw⁶⁸. Dem realistischen Schwank geht diese innere

61 AaTh/ATU 1288 über die Chioten, die im trüben Wasser ihre Beine »verlieren« (H. Hepding, »Einige neugriechische Schwänke«, *Laographia* 6, 1923, S. 309 mit internationalen Parallelen).

62 AaTh *1424 B mit zwei Versionen (Meraklis, *op. cit.*, S. 91 Anm. 38).

63 AaTh/ATU 1225 (*Laographia* 13, 1950/51, S. 262 mit Kommentar von St. Kyriakidis).

64 AaTh/ATU 1284 (Meraklis, *op. cit.*, S. 15 f.).

65 Uther (*op. cit.*, Sp. 1186) verweist in der Diskussion um den hinkenden Schmied, der Meister seines Handwerks ist, auf einen Passus bei C. G. Jung, wo Defekt und Kompensation direkt aufeinander bezogen werden: »Das Mehrkönnen verlangt auch einen größeren Energieaufwand, weshalb das Mehr auf der einen Seite nur von einem Weniger auf der anderen Seite begleitet sein kann« (C. G. Jung, *Gestalten des Unbewußten*, Zürich 1950, S. 32). Zum Motiv des hinkenden Schmieds (Hephaistos) vgl. S. Sas, *Der Hinkende als Symbol*, Zürich 1964, F. Sokolicek, »Der Hinkende im brauchtümlichen Spiel«, *FS O. Höfler*, Wien 1968, S. 423–432.

66 Z. B. in AaTh/ATU 425 D, Episode VI D 2 (nach G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, S. 144; die Gliederung folgt J. – Ö. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 and 428)*, Lund 1955), wo die Heldin ein Badehaus errichtet und sich von den Fremden seltsame Geschichten erzählen läßt; die Angaben eines hinkenden Bettlers und seines blinden Gefährten führen sie endlich auf die richtige Spur des verlorengegangenen Bräutigams. Megas hat das Detailmotiv nicht weiter ausdifferenziert. Eine Einsichtnahme in das unveröffentlichte Zettelmaterial hat ergeben, daß in jeweils einer Variante auch eine arme Frau auftritt, ein Mädchen, ein Bursche, ein armes Mädchen, ein Kind. Zu solchen Feinanalysen müßte allerdings eine eigene Studie vorbereitet werden.

67 Dies schon im byzantinischen Roman von »Kallimachos und Chrysorrhoe« (ca. 1310–40), wo das Motiv allerdings dysfunktional auftritt (Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 38). G. Megas hat den Nachweis geführt, daß dem Roman ein Märchenstoff zugrunde gelegen haben müsse (G. A. Megas, »Καλλιμάχου και Χρυσορροής υπόθεσις«, *Laographia* 26, 1967, S. 228–253; vgl. auch K. Horálek, »Le specimen folklorique du roman byzantin »Kallimachos et Chrysorrhoe«, *Laographia* 22, 1965, S. 174–178). Dasselbe Motiv taucht auch in den Sagen um den letzten byzantinischen Kaiser auf, der vom Engel das scheinbar lächerliche Holzsword für die Entscheidungsschlacht gegen die Türken nicht annimmt, worauf dieser es den Türken gibt, die die Schlacht auch prompt gewinnen (St. Imellos, *Dona Folcloristica. FG L. Röhrich* 3, 1990, S. 77–85 und Kap. 3 in ders., *Θυρλούμενα για την Άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1990; zur Diskussion um die märchenhafte Herkunft des Motivs vgl. meine Rez. in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLVII/96, 1993, S. 97 ff.).

68 Dieses Prinzip der Paradoxität im Zaubermärchen läßt sich noch in vielen anderen Motiven verfolgen. Im griechischen Märchen z. B. im Motiv, daß die Draken mit offenen Augen schlafen, während sie mit geschlossenen wach sind (M. Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums. Märchen aus Rhodos*, Kassel 1970, S. 176 Anm. mit weiterführenden Hinweisen von Diether Röth).

ausgleichende Ökonomie ab. Einen Sonderfall bildet der meist riesenhafte theriomorphe »Araber« (ἀραβί, αραπίης), Mohr, der Schwarze, der in Märchen und Sage, Sprichwort und Brauch recht unterschiedliche Rollen einnehmen kann⁶⁹.

Die abweichende Körperlichkeit läßt sich auch in den Kategorien »Zuviel/Zuwenig« beschreiben: dies gilt vor allem für Märchen- und Sagengestalten, wo die Dreiäugigen⁷⁰ dem einäugigen Zyklopen⁷¹ gegenüberstehen, dem Riesen der Zwerg, im Märchen dem Draken oder Mohren der »Drei-Spannen-Hoch«⁷²; der selten nachgewiesenen Acht-

69 Zu dieser hochinteressanten Figur fehlt eine zusammenfassende Darstellung. Am materialreichsten immer noch Nik. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904 (Nachdruck 1965) Bd. 2, S. 1036 ff.

70 Auf den Ägäisinseln gibt es eine Reihe von Sagen über dreiäugige menschenfressende Riesen (das dritte Auge am Hinterkopf), die deutlich auf die Piraten zurückgehen: sie steigen aus den Schiffen und sehen sich nach Beute um. In Kreta gelten diese Figuren auch als Kinderschreck (St. Imellos, *Η περί πειρατών λαϊκή παράδοση*, Diss. Athen 1968, S. 102 und G. K. Spyridakis, »Ο μύθος του Πολυρήμου εις δημόδιες παραδόσεις περί των τριαμάτηδων«, *Κρητικά Χρονικά* 15/16 (1963) S. 106 ff.; zu dem Motiv im griechischen Märchen vgl. auch Jean Pio, *Contes populaires grecs*, Copenhague 1879, S. 131). Vgl. auch den Märchentyp AaTh/ATU 511 Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein (KHM 130) (W. Scherf, *Lexikon der Zaubermärchen*, Stuttgart 1982, S. 87 ff.). Der Inhalt der wenigen griechischen Varianten (vgl. den unveröffentlichten Zettelkasten von G. Megas, Kap. 23) ist im wesentlichen deckungsgleich. In einer veröffentlichten Variante aus Konstantinopel vergift Agnes, die Tochter des verwitweten Königs, aufgewachsen in einem Rinderhorn, das ihr auch königliche Kleider beschert, die den bösen Stiefschwestern durch magische Kraft die Augen schließt, um sich heimlich zum Königsschloß zu begeben, der Dreiäugigen das dritte Auge zu schließen, und so kommt ihr heimliches Treiben an den Tag; die Schwestern töten das Wunderkalb, Agnes vergräbt die Knochen, worauf ein Rosenstrauch blüht, der nur ihr seine Rosen gibt (D. Paschalidou, *Παραμύθια του λαού μας*, Athen 1939, S. 19–26). Im Lande der legendenhaften menschenfressenden »Hundsköpfe« (σκυλονέφαλοι) ist auch eine vieräugige Art nachgewiesen, die ein zweites Augenpaar am Hinterkopf hat (Politis, *op. cit.*, Nr. 372 f., Bd. 2 S. 962 nach J. G. v. Hahn, *Albanesische Studien*, Jena 1854, Heft 2 S. 164 f.). Ein dreiäugiger Riese erscheint auch im rumänischen Märchen um den »Unsterblichen Bartlosen« (L. Şaïneanu, *Basmel române*, Bucureşti 1895, S. 345).

71 Zum Weiterleben der Polyphem-Sage gibt Politis fünf griechische Sagenversionen an (Nik. Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Bd. 1 Nr. 134 und Bd. 2 S. 1338 mit Quellenangaben). Die Gestalt des einäugigen Riesen vom Typ des »stupid ogre« (Uther, *op. cit.*) ist freilich mit Zügen des »Draken« versehen: die Drakenfrau versteckt den Helden vor ihm, dieser riecht ihn aber und frißt ihn; dem Helden gelingt es, sich in einen hohlen Zahn zu retten, und er blendet den betrunkenen Einäugigen mit einer glühenden Kohle. Imellos hat noch eine Reihe von Piratensagen aus dem griechischen Inselgebiet zusammengestellt, die denselben Motivbestand aufweisen (St. Imellos, »Aus dem Kreis der Polyphemsage in Griechenland«, W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, S. 47–52, 190 f.).

72 AaTh 465 A/ATU 465. Zur Namensmorphologie G. A. Megas, »Der um sein schönes Weib Beneidete«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 49/50 (FS H. Hepding, Giessen 1958) und *Laographia* 26 (1967) S. 268–283, bes. S. 275. Zum Aussehen des Zwerges einige Detailangaben aus dem Zettelkasten von Megas: spannungsgroßes Männchen mit einer vierzig Ellen langen Pfeife, dreispannungsgroßes Männchen mit einem spannenlangen Schnurrbart, zweispannungsgroß mit Bart drei Spannen lang, reitet auf einem Hahn, der Bart auch 9 Spannen lang, usw. Auch mit einem schweren Gewehr und einem Gürtel, den er um das ganze Haus schlingen kann, auch gänzlich unsichtbar usw. Auch die Todesarten des Königs (siehe oben) variieren: neben dem Auffressen zwickt er den König zu Tode, erschlägt ihn mit einer Keule, erschlägt alle im Palast (Abweichung: eine *Lamia* kommt aus der Unterwelt und frißt alle auf), versteinert den König, der »Araber« erschlägt ihn mit seiner Rute usw. Die Nachweise seien hier ausgespart.

brüstigen⁷³ die häufige »Einbrüstige« (μονοβύζα), deren Brust so riesenhafte Ausmaße hat, daß sie sie über die Schulter werfen muß⁷⁴. Zuweilen fehlen auch die Pendants, etwa beim Legendenmärchen von der Einhändigen (μονοχέρα, κουτσοχέρα)⁷⁵; auch die Schattenspielfigur des Karagiozis kommt mit einem beweglichen Arm aus⁷⁶. Im pontischen Brauchspiel der »momogeria« erscheint eine Figur, Δίκωλον, der »Zweiärschige«, wobei der Dorfdiener *Kizir* mit dem Körper seines toten Bruders über die Schulter geworfen (die Figur ist strohgefüllt und an sein Kostüm angenäht) vor Gericht erscheint, um den Mörder anzuklagen⁷⁷. Im Märchen kommt das Gegenteil davon vor: der griechische »Däumling« (gewöhnlich »Dreizehnter« genannt) (AaTh/ATU 327 A, B, 700) wird wegen seiner mikroskopischen Gestalt manchmal auch »Halbärschiger« (Μισοκόλιαζ) genannt, oder »Aftergeborener« (Κωλογινομένοζ, Κωλογενής)⁷⁸. In AaTh/ATU 675 (»The Lazy Boy«) wird der durch ein Wunder geborene Knabe der Kinderlosen, dessen Körperdefekt die Königstochter verspotten wird, worauf er diese durch sein bloßes Wort schwängert (Motiv T 513 »Conception from wish«), neben »Aschensitzer« (Σταχτιάσηζ) auch »Hintern« genannt, nach anderen Versionen ist er ohne Hände und Füße, ein »halber Mensch« (Μισοκάκηζ, το Μισάδι), eine »Faust«, nach anderen Varianten auch debil und verstümmelt, oder auch einfach »faul« (Τεμπελογιάννηζ)⁷⁹. Es geht hier nicht um eine verzauberte Gestalt, wie etwa in AaTh/ATU 425, wo die Alte einen Kürbis gebiert, einen Rindskopf, einen Frosch, einen Hund usw.⁸⁰, sondern der körperliche Defekt wird durch die wunderbaren Eigenschaften kompensiert, die übermütige Königstochter bestraft: sie muß ihn letztlich heiraten und er gewinnt das Königreich. In solchen märchenhaften Mißgeburten spiegelt sich jedoch eine gesellschaftliche Realität; das Bangen um die Tauglichkeit des Neugeborenen ist an den zahlreichen prophylaktischen Bräuchen um Schwangerschaft und Geburt abzulesen.

Die Wöchnerinnen sind von dämonischen Beeinflussungen besonders bedroht, wie auch die Neugeborenen, die von *Gello*, *Empuse* und »στρίγγλεζ« (Hexen) erstickt werden⁸¹. Der

73 Z. B. Megas, *Amor und Psyche*, op. cit., S. 52 Nr. 423c mit unveröffentlichter zypriotischer Quelle, wo von einer achtbrüstigen Drakenfrau die Rede ist.

74 Politis, *Παραδόσεις*, op. cit., Nr. 124f.

75 Vgl. eine veröffentlichte Variante aus Zante in: Teodoro Montesele, *Εγγένα*, a cura di Mario Vitti. Napoli 1965, S. 116–118.

76 Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, op. cit., S. 89ff.

77 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., S. 248ff.

78 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, op. cit., S. 142f.

79 Op. cit., S. 164. Die Detailangaben stammen aus dem unveröffentlichten Zettelkatalog von G. A. Megas. Die Nachweise der meist unveröffentlichten Quellen seien hier ausgespart.

80 Aus dem Zettelkatalog von Megas zu AaTh 425 (vgl. auch ders., *Amor und Psyche*, op. cit., Eingangsmotive). Z. B. Dawkins, *Forty-five stories*, op. cit., S. 115–123 (Nr. 8).

81 Zu den griechischen Dämonenvorstellungen immer noch unübertroffen die Zusammenstellung von Politis, *Παραδόσεις*, op. cit. Die Übersicht von Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXV/74 (191) S. 217–248 ist, was die Morphologie der einzelnen Dämonenvorstellungen angeht, zu pauschal, während der materialreiche

bocksfüßige »Hinkende Dämon« (κουτσοδαμόνιο, κουτσός) stößt den Schwangeren seine Hörner in den Bauch und verursacht derart Aborte und Frühgeburten⁸²; die ungetauften oder zwölftengeborenen Kinder können leicht zu *kalikantzaroï* werden, verunreinigenden und schädlichen Zwölftendämonen, deren Erscheinungsbild zwischen Kakerlaken und Fledermäusen schwankt⁸³. Dieser breite Vorstellungsbereich kontaminiert auch mit Vampirglaube und Werwolfsphantasien, die z. T. noch aus der Antike herrühren mögen. Von hohem Alter ist auch der Glaube, nach dem die Begegnung mit Hinkenden (oder einem *επερόφθαλμων*, dessen Augen verschiedene Farbe haben) ein böses Omen (*ενόδιον σύμβολον*) sein soll: der Hl. Johannes Chrysostomos schon hat diesen Aberglauben als »satanisch« verworfen⁸⁴. Behinderte gelten als schlau und böse⁸⁵, wie auch der Bartlose im griechischen Märchen⁸⁶.

Der Dämonisierung der abweichenden Körperlichkeit ist jedoch auch ein Prozeß der Lächerlichmachung zugeordnet. Dies gilt vor allem für die Größenabweichungen, die häufig verkehrt proportional zu den intellektuellen Fähigkeiten stehen: der winzige »Dreizehnte« (Däumling, *Κοντορεβθουόλης*) ist der schlaueste⁸⁷, die Riesen nicht eben die klügsten: die Drakenfrauen fegen den Backofen noch mit Brüsten aus⁸⁸. Die eigentlichen »Riesen« der

und kompetente Aufsatz von D. Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan*. Berlin/Hamburg 1989, S. 65–108 nur Teile der Dämonenvorstellungen umfaßt und im übrigen die griechischen Angaben hauptsächlich aus J. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910 schöpft, welche Studie heute in vielem als überholt gelten muß.

82 Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 856 ff. (auch Nr. 861 *Χαμοτσάρουχος*). Vgl. zu diesem gefährlichen Dämon, der in den Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina auch einfach als »Hinkender« im Umlauf ist, vgl. *Laographia* 4 (1917) S. 666 und *ibid.* 6 (1923) S. 337. Dazu auch Nik. Politis, »*Ωκυτοίαια*«, *Laographia* 4 (1918) S. 299–346, bes. S. 337 und B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig 1871, S. 153.

83 Das ausgedehnte Schrifttum zu Etymologie und Erscheinungsform dieser Zwölftendämonen muß hier ausgespart bleiben. Zur nicht ganz überzeugenden Identifizierung mit aus dem Winterschlaf im Rauchabzug des Kamins aufgeschreckten Fledermausjungen neuerdings Chr. Th. Oikonomopoulos, »*Η απομυθοποίηση των Καλικαντζάρων*«, *Επετηρίδα των Καλαβρύτων* 15/16 (1983/84) S. 1–16. Der ganze Komplex bedarf einer neuerlichen Darstellung, vor allem da die Morphologie dieser schädlichen Wesen wesentlich vielfältiger ist, als dies in den meisten Abhandlungen zur Sprache kommt. Die bisher umfangreichste Materialzusammenstellung immer noch bei Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 590–642 (und ausführliche Diskussion Bd. 2, S. 1240 ff.), jetzt allerdings übertroffen durch E. Moser-Karagiannis, »*Hors d'ici (Οξαιοδός)*. Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroï, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450.

84 Chrys. *Katech.* B' ε' 239: »Πολλάκις ἐξελθὼν τις τὴν οἰκίαν τὴν ἐαυτοῦ, εἶθ' ἐν ἀνθρώπων ἐπερόφθαλμων ἡ χλωεύοντα οὐκ οἰωνίσατο. Τοῦτο πομπὴ σατανική...« (Nik. Politis, »*Λαογραφικαὶ ἐνδείξεις ἐν τῷ Α' καὶ Β' κατηχητικῷ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*«, *Laographia* 4, 1921, S. 5–12).

85 Politis (wie Anm. 84), S. 11. Dazu im allgemeinen auch Uther, *op. cit.*, Sp. 1183.

86 Dazu Megas, »Der Bartlose im neugriechischen Märchen«, *op. cit.*

87 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 140 ff.

88 Bis ihnen die Märchenheldin den Umgang mit dem Besen lehrt (AaTh/ATU 425 Episode VI 7a, Nachweise bei Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, S. 117).

griechischen Sagenwelt sind jedoch die »Hellenen«, jene Vorfahren, nach dem Volksglauben, die die antiken Bauten hinterlassen haben und in der Lage waren, solche Steinquadern zu heben⁸⁹. Eigentliche Riesen (γίγαντες) gibt es im Märchen kaum: zuweilen reicht der Schwarze Mohr (»Araber«) bis zum Himmel, oder die Lippen der »Arapisa« berühren Himmel und Erde⁹⁰, doch sind die Funktionen dieser Dunkelfigur vielfältig und ambivalent: in den Sagen tritt er als Schatzhüter auf, als guter Hausgeist, als eingemauerte Seele in ein großes Bauwerk, aber auch als böser Geist, im Märchen auch als Gegner des Helden, der sich jedoch in einen Helfer verwandeln kann⁹¹. Er ist übergroß, gefährlich, frißt Menschen, macht stumm und taub, beschläft Frauen, tötet. Als *genus loci* verhält er sich den Einwohnern gegenüber auch freundlich⁹². In seinen karnibalen Tendenzen und der übermäßigen Körperkraft ähnelt er dem »Draken«, einer anthropomorphen Märchenfigur (mit Frau und Kindern), die sich durch häßliches Gesicht auszeichnet, großer Nase, dicken Wulstlippen, langen Händen und Füßen, ungewöhnlicher Körperkraft, und die gerne Menschenfleisch frißt, das sie schon von weitem wittert⁹³. Auch seine Funktionen sind vielfältig und pendeln zwischen Gegner und Helfer des Märchenhelden. Durch die Wortähnlichkeit *δράκος – δράκων (δράκοντας)* wird er auch manchmal zum Drachenungeheuer⁹⁴. Im wesentlichen geht es in beiden Fällen um eine Umkehrung des Märchenideals des Licht-Helden in eine teratomorphe wilde Gestalt mit übernatürlichen Kräften. Auch hier fungiert die somatische Deviation als Negativ-Definition zur positiven Norm.

Die abweichende Körperlichkeit wird an der somatischen Idealnorm gemessen und nach dieser beurteilt, d. h. abwertend taxiert und mit Affekten, schwankend zwischen Furcht/Grauen und Lächerlichkeit/Spott, belegt. Im Bereich der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit reagiert die Gruppe mit normstärkenden Schutz- und Abwehrmechanismen, wie Outsidertum, Isolation, Abwertung und Verurteilung, auch Verstoßung und Destruktion, sobald die therapeutischen Mittel der Volksmedizin, die zur Gänze in der Hand der wissenden alten Frauen liegen⁹⁵, versagen bzw. die Diagnose auf unheilbar läuft;

89 Materialzusammenstellung bei Politis, *Παράδοσεις*, *op. cit.*, Nr. 89–107. Vgl. auch I. Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967 (griechisch 1978).

90 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, S. 153.

91 Die bisher umfassendste Studie immer noch Nik. Politis, *Παράδοσεις*, *op. cit.*, Bd. 2, S. 1003 ff.

92 Zusammenstellung der Sagen bei Politis, *op. cit.*, Nr. 404–446, zu seiner Erscheinungsform im Brauch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Stichwort »Araber«.

93 Zusammenstellung von Überlieferungen bei Politis, *op. cit.*, Nr. 389–402. Zum Märchen fehlt eine umfassende Monographie (Diller, *op. cit.*, schneidet das Thema bloß an). Seine Figur tritt auch im Volkslied auf, wo er manchmal zum Gegenspieler des Helden wird (z. B. ersetzt er in einem zyprischen Akriten-Lied um den Kampf des Digenis Akritas mit dem Charos den Totengott; vgl. Nik. Politis, »Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laographia* 1, 1909, S. 169–257, bes. S. 204, Text S. 259 nach Kanellakis, *Χιαρά Ανάλεκτα*. Athen 1890, S. 41).

94 Alexiadis, *op. cit.*, S. 42 f.

95 Dazu für den griechischen Bereich die wegweisenden Arbeiten von R. & E. Blum, *Health and healing in rural Greece. A study of Three Communities*, Stanford 1965, und dies., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970.

im fiktiven Bereich der projizierten Phantasievorstellungen von Sage, Märchen und Volksglauben wird die abweichende Körperlichkeit vorwiegender Ausdruck der Dämonenerscheinung, die als gefährdende Bedrohung der Menschen empfunden wird, als ob sie sich gleichsam rächen wollte für das ihr angetane »Unrecht« (vgl. den Komplex der Wiedergängersagen)⁹⁶. Die Interpretation des Zusammenhangs dieser Vorstellungskomplexe mit der Realität mag freilich auf mehreren Ebenen verlaufen (ähnlich wie beim Märchen). Doch scheint, zumindest tiefenpsychologisch gesehen, ein gewisser Zusammenhang zwischen neuzeitlicher wissenschaftlicher Medizin, rationaler Toleranz und sozialer Fürsorge und der Verniedlichung bzw. Ablehnung von Dämonenformen (*Dinos*, *Nessies*, nette Drachen usw.) sowie der »pädagogischen Entschärfung« der Kindermärchen nicht ganz von der Hand zu weisen zu sein. Eine solche Aufklärungsfunktion hatte schon das Christentum übernommen, wenn neben systematischer Krankenpflege und Almosenspende die griechischen Kirchenväter vor dem Erzählen von Märchen und »hellenischen Geschichten« warnen⁹⁷, Joh. Chrysostomos die Begegnungsomen mit Hinkenden als »Teufelswerk« verwirft und der Evangelist Johannes in der Perikope zur Heilung des Blindgeborenen Jesus die Worte in den Mund legt: »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, schicksalsverhangen⁹⁸. 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 Neuzeit hinein. Erst mit der Verbreitung der modernen Medizin bis ins letzte Dorf hat sich die Einstellung zur körperlichen Abweichung teilweise geändert und die alten Dämonenvorstellungen verblassen langsam⁹⁹. Doch immer noch entdecken Fernsehreporter in griechischen Dörfern Verkrüppelte oder Debile, die lebenslang in geschlossenen Räumen festgehalten werden, um von den anderen nicht gesehen zu werden. Als Rechtfertigung gelten die »soziale Schande«, »Schande für die Familie«, »Strafe Gottes« usw. Sollte die »unmenschliche Brutalität« dieser gesellschaftlichen Realität, mit der auf körperlicher Mißbildung reagiert wird, etwas zu tun haben mit der »unmenschlichen Brutalität« der negativen Märchenfiguren und Sagendämonen? Solche Überlegungen rufen ins Bewußtsein, wie weit traditionelle Einstellungen der Volkskul-

96 An dieser Stelle sei auf die materialreiche Diss. von A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kulturosoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961 verwiesen.

97 Die Zusammenstellung dieser bemerkenswerten Belege bei Ph. Koukoules, »Παραμύθια, μύθοι και ευράπελοι διηγήσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Laographia* 15 (1953/54) S. 219–229. Hinweise schon bei J. Bolte, *Zeugnisse zur Geschichte der Märchen*, Helsinki 1921, S. 6 und 9.

98 Vgl. auch die Beispiele bei Uther, *Behinderte in populären Erzählungen*, *op. cit.*, S. 7 ff.

99 Die laographischen Feldforschungsberichte machen leider zumeist keine Angaben darüber, bis zu welchem Grade die abgefragten Dämonenvorstellungen noch geglaubt werden und bis zu welchem Grade sie einfach traditionelles Wissen darstellen.

tur von neuzeitlichen Zivilisationswerten entfernt sind, ja selbst vom christlichen Menschenbild differieren. Die Formen der abweichenden Körperlichkeit sind in den einzelnen Volkskultursektoren polyvalent. Und die Formen der Brutalität ihr gegenüber sind subtiler geworden; die neuen Monster kommen auch von außen, vom Universum. In der rezenten Spielzeugindustrie lernen unsere Kinder frühzeitig mit ihnen umzugehen.

Gesten, Gebärden, Körpersprache

AM BEISPIEL GRIECHENLANDS

Es gehört zu den Alltagserfahrungen des Durchschnittsmenschen, daß die »postindustrielle«, »postmoderne« Zivilisationskultur am Ende des alten Millenniums und am Beginn des neuen eine neue Welle der Körperlichkeit und des Körperverständnisses durchmacht. Dies bestätigt auch ein Blick in die wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur¹. Der Verlust der körperlichen Gesamtsinnlichkeit wird hier häufig beklagt, zugunsten einer ratio-orientierten entfremdenden Lebensorganisation², eine neue Ethik wird gefordert, die den Körper als das eigentliche »Haus des Seins« in seine (verlorenen oder beschnittenen) Rechte wiedereinsetzt³. Verhaltenswissenschaften, Soziologie, Sozialpsychologie, Kommunikationswissenschaften, Semiotik und andere Disziplinen sind um das Thema bemüht⁴. Der einzelne Körper und sein Aussehen ist nicht nur eine natürliche Gegebenheit, sondern auch ein gesellschaftliches Zeichen⁵. Nach Maßgabe der Tatsache,

-
- 1 In Auswahl: D. Kampner/V. Ritter (eds.), *Zur Geschichte des Körpers*, Wien 1976, dies., *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982, H. Rumpf, *Die übergangene Sinnlichkeit*, München 1981, J. Bielefeld, *Körpererfahrung. Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*, Göttingen/Toronto/ Zürich 1986, A. Lowen, *Der Verrat am Körper*, Reinbek 1985, R. zur Lippe, *Naturbeherrschung am Menschen*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1974, M. Klein (ed.), *Sport und Körper*, Reinbek 1984, A. D. Imhof (ed.), *Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute*, München 1983, I. Illich, *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*, Reinbek 1983, N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Bern/München 1969, H. Eichberg, »Körperlichkeit, Identität und Entfremdung«, *Zeitschrift für Sportpädagogik* 1984/4, M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1974, B. Tichy, *Die Wirkung intrapersonaler Faktoren auf die Wahrnehmung und Beurteilung verschieden attraktiver Personen*, Diss. Wien 1984, D. Kampner/Chr. Wulf (eds.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt 1984, dies. (ed.), *Der andere Körper*, Berlin 1984, C. Bonnafont, *Die Botschaft der Körpersprache*, Genf 1979, A.-H. Berr, *Die Sprache des Körpers*, Frankfurt 1984, E. Thiel, *Die Körpersprache verrät mehr als tausend Worte*, Genf 1986, R. G. Benson, *Medieval Body Language*, Copenhagen 1980, A. Zechner, *Formen nonverbaler Kommunikation*, Innsbruck 1984, A. E. Scheffelin, *Körpersprache und soziale Ordnung*, Stuttgart 1976. Widmungshefte der Zeitschriften *Kuckuck* 2/87 (Graz), *Psychologie heute* 1986/11 (»Neues Glück aus dem Körper«), *Psychologie heute* (»Wunschobjekt Körper«) usw.
 - 2 Diese kulturkritische Note der Körperforschung hat z. T. mit Norbert Elias kulturhistorischen Thesen zur verschütteten Sinnlichkeit in der Neuzeit und der modernen Zivilisation eingesetzt.
 - 3 Z. B. M.-A. Berr, *Die Sprache des Körpers. Wider den Vandalismus des Rationalen. Eine Pädagogie der Entgrenzung*, Frankfurt 1984.
 - 4 Z. B. Scheffelin, *op. cit.*, Thiel, *op. cit.*, M. Argyle, *Körpersprache und Kommunikation*, Paderborn 1979, H. Strehle, *Mimen, Gesten und Gebärden. Analyse des Gebarens*, München/Basel 1974, P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, Bern 1980.
 - 5 Dazu in Auswahl: G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt 1975, S. 180 ff., G. Simmel, »Die

daß dem Einzelnen aufgrund solcher Signale soziale Identität zugewiesen wird, versucht das Individuum Einfluß auf diesen Prozeß zu bekommen, indem es die gegebene somatische Erscheinung verändert: die Eingriffe reichen von der Diät bis zur Verstümmelung, in der Kleidung vom Schuhwerk bis zur Perücke, vom sportlich gebräunten Teint bis zum Trippelschritt, von der verbalen Behauptung bis zu ausgeklügelten Verhaltensstrategien⁶. Die ästhetischen Normen dieser angestrebten Erscheinungs- und Verhaltensweisen sind kulturkontextgebunden und epochenspezifisch.

1.1 Körperliche Erscheinung, körperliches Verhalten und Körperbewegung bilden ein Art nonverbaler Sprache, die Körpersprache⁷. Die Kodifizierung dieser Ausdrucksmittel unterliegt historischen und kulturellen Faktoren⁸. An der Tracht z. B. war einmal der soziale Status, Herkunft und Religion, ja sogar der Familienstand der Trägerperson abzulesen⁹, während die Modeschau nur mehr die ästhetischen Eingebungen der Modeschöpfer widerspiegelt. Doch auch hier noch ist der Körper kommunikatives Ausdrucksmittel. Manche dieser Verhaltensweisen reichen tief in die Ontogenese des Menschengeschlechts zurück, wie etwa Werbe- und Dominanzverhalten, die schon bei den Primaten zu beobachten sind¹⁰.

Bei den sogenannten Naturvölkern sind die nonverbalen Kommunikationsformen stark ausgeprägt, bei den Kulturvölkern werden sie zunehmend vom gesprochenen, dann auch vom geschriebenen Wort verdrängt¹¹. Doch das gesprochene Wort wird noch von verschiedenen Zeichensystemen begleitet und unterstützt, wenn wir nur an den gestischen Code der antiken Rhetorik denken. Diese Ausdruckszeichen sind z. T. von großer historischer Konstanz, wenn man etwa die altgriechische Rhetorikergeste zum Beispiel nimmt, mit der Christus in der nachbyzantinischen orthodoxen Wandmalerei immer noch abgebildet wird.

Mode«, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, S. 25–57, G. P. Stone, »Appearance and Self«, A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes. An Interactional Approach*, London 1962, S. 86–118 usw.

6 Seit den wegweisenden Theaterstücken von Luigi Pirandello bemühen sich die Sozialpsychologie, die soziologische Rollentheorie und die Kulturtheorie allgemein um diese Konzepte.

7 Dazu schon die älteren Theorien von Wilhelm Wundt, Marcel Mauss und David Efron. Vgl. W. Wundt, *Die Gebärdensprache. Völkerpsychologie*, Bd. 1, Stuttgart 1900, M. Mauss, »Les techniques de corps«, *Journal de psychologie et pathologique* 32/3–4 (1935) S. 279–293, D. Efron, *Gesture, Race and Culture*, The Hague/Paris 1972 (Erstausgabe 1941).

8 Dazu in Auswahl: P. Ekman/W. V. Friesen, »The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding«, *Semiotica* 1 (1969) S. 49–98, McDonald Critchley, *Silent Language*, London 1975, R. 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.

9 Dazu die wegweisenden Arbeiten von P. Bogatyrev.

10 Dazu etwa J. Eibl-Eibesfeld, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967, A. E. Scheffelin, *How behavior means*, New York 1973.

11 Dazu die Kulturtheorie von Norbert Elias.

1.2 Der menschliche Körper besitzt verschiedene Zonen, die für die Kommunikation besonders wichtig sind: das Gesicht mit den mimischen Zeichen¹² sowie die Hände (und Arme) für die Gebärdensprache¹³. Aber auch die gesamte Körperhaltung im Sitzen, Stehen und Gehen ist Ausdrucksinstrument, ja sogar die Stellung des Körpers im Kommunikationsraum, d. h. sein Abstandsverhältnis zum Gesprächspartner, bildet ein aussagehaltiges Signal¹⁴. In diesem Sinne seien hier, ohne näher auf die Trennungproblematik einzugehen, mimische, gestische und proxemische Zeichenbereiche unterschieden.

2. Unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Zeichensprache ist Griechenland noch zum Großteil *terra incognita*. Zwar gibt es eine Fülle kulturanthropologischer Literatur über viele Bereiche des Landes, meist amerikanischer oder französischer Provenienz¹⁵, auch verstreut einige wenige Angaben zu diesem Punkt, doch kann von einem systematischen Ansatz nicht die Rede sein¹⁶. Auch die griechische Volkskunde selbst kennt zwar einige Studien zu gewissen Gebärdenformen, doch geht es vorwiegend um Reliktformen¹⁷, und Dimensionen wie geographische Ausbreitung und kulturlandschaftliche Variationsvielfalt sind nicht angesprochen¹⁸. Daneben gibt es noch Gebärden-Kodifizierungen, die jedoch mehr für den Tourismus gedacht sind, wie z. B. »Instant Greek« von W. Papas¹⁹, die jedoch viel zu sehr schematisieren und abstrahieren, als Ethnostereotyp einen »Griechen« konstruieren, der in seinem Lande überhaupt nicht anzutreffen ist. Hier werden auch die bedeutenden Unterschiede zwischen Insel- und Kontinentalzonen verwischt, sowie auch die Tatsache, daß in Nachbarländern, wie etwa Unteritalien, ähnliche oder ganz gleiche Gebärdenformen anzutreffen sind. Aber auch noch andere Kriterien, wie der soziale Status der Ausführenden oder die historischen Tiefenschichten werden nur ungenügend berücksichtigt. Die Sache wird freilich noch dadurch kompliziert, daß Gebärdenformen wie etwa die Klagegebärden²⁰

12 Dazu Ch. Darwin, *The expression of emotion in human face*, London 1872, P. Ekman/W. Friesen/R. Ellsworth, *Gesichtssprache*, Wien/Graz/Köln 1974, S. 47–76 (mit Bibliographie), P. Ekman, *Cross-cultural Studies of Facial Expression. A Century of Research and Review*, New York/London 1973.

13 Vgl. Anm. 7 sowie J. R. Knowlson, »The Idea of Gesture as a Universal Language in the XVIIth Century«, *Journal of the History of Ideas* 16 (1965) S. 495–508.

14 R. Birdwhistel, *Introduction to Kinesics*, Washington 1952, ders., *Kinesics and Context. Essays on Body Motion*, Philadelphia 1980.

15 Dazu jetzt »Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922) und the Diaspora. Compiled and edited by Walter Puchner, with the collaboration of Manolis Varvounis. First part«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 545–773.

16 Z. B. R. Hirschon, »Open Body/Closed Space: the Transformation of Femal Sexuality«, S. Ardener (ed.), *Defining Females*, New York 1978, S. 66–88.

17 So die wegweisende Studie von N. Politis, »Υβριστικά σχήματα«, *Laographia* 4 (1914) S. 601–668.

18 Z. B. Ch. I. Papachristodoulou, »Λαογραφικά σύμμεικτα Ρόδου«, *Laographia* 20 (1962) S. 66–175, bes. S. 119f.

19 W. Papas, *Instant Greek*, Athens 1972.

20 Dazu M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974, zweite überarbeitete Auflage von Dimitrios Yatromanolakis und Panagiotis Roilos, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2002.

nachweislich noch aus der Antike stammen, sowie dadurch, daß ein- und dieselbe Gebärdenform einen großen Variationsspielraum aufweisen kann. Diese Problematik soll an drei Beispielen kurz aufgezeigt werden, die jeweils aus dem mimischen, dem gestischen und dem proxemischen Bereich stammen.

2.1 Es gibt mimische Zeichen, die global in etwa die gleiche Bedeutung haben, wie etwa Lachen und Weinen, doch die meisten sind kulturkontextgebunden. Dazu gehören auch die Signale der Zustimmung und der Ablehnung²¹. In fast jedem journalistischen Handbuch über Griechenland ist die »Nein«-Gebärde zu finden, das Zurückwerfen des Kopfes, verbunden manchmal mit einem Schnalzlaut der Zunge oder dem Hochziehen der Augenbrauen. Doch ist dieses »Griechische Nein« auch in vielen anderen Mittelmeerländern anzutreffen, wie in der Türkei, in Dalmatien, Malta, Sizilien, Süditalien, Bulgarien und in arabischen Ländern²².

In Italien reicht das »Griechische Nein« bis zur ersten Gebirgskette nördlich von Neapel, während jenseits dieser Grenze als Zeichen der Ablehnung der Kopf geschüttelt wird. Man hat daraus geschlossen, daß die Ausbreitung des »Griechischen Nein« in etwa der Magna Graecia (bzw. der Hochblüte des Byzantinischen Reiches) folgt. Doch erweist sich die beschriebene Stereotypik dieses Zeichens als trügerisch und ist bis zu einem gewissen Grad eine Konstruktion, die nur vor der Tatsache sinnvoll erscheint, daß dieses Zeichen anderswo, etwa bei äthiopischen Stämmen, auf Borneo und den Philippinen, gegenteilige Bedeutung hat, nämlich die Zustimmung ausdrückt. In süditalienischen Gebieten kann das Zurückwerfen des Kopfes auch durch einen Kinnklaps verstärkt werden. In verschiedenen griechischen Gegenden ist Unterschiedliches zu beobachten: 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 Auskunfts-Situationen 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. Systematische Untersuchungen, sowohl im Labor mit Video-Kamera

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

22 Vgl. etwa D. Morris, *Der Mensch mit dem wir leben*, München 1982, S. 69 f.

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.

2.2 Tiefer in die Vergangenheit zurück führt das zweite Beispiel: die »sphakela« oder »phasakela«, auch »mountza« genannt, das Entgegenhalten der Handflächen mit gespreizten Fingern als Ausdruck des Schimpfes und der Verachtung. Nach Schmidt, Lawson, Lesky u. a. soll dieser Gebärde auch apotropäische Wirkung gegen den bösen Blick zukommen²³, während Politis nur die hybride Funkton gelten läßt²⁴. Doch ist dieser Schimpf von einer besonderen, fast rituellen Intensität: im neugriechischen Volksglauben besteht etwa der Glaube, daß eine Hand, die einen Bischof derart beschimpft hat, nach dem Tod nicht verwesen könne, erst nach speziellen rituellen Vorkehrungen²⁵. Verstärken läßt sich diese Schimpfgebärde durch das Kreuzen beider Hände mit dem Vorzeigen aller zehn gespreizten Finger (und der eventuellen Äußerung »νά πέντε« oder »νά δέκα«); das bei Papas angegebene Fußsohlen-Zeigen als Vervielfachung (»χειροπόδαρα φάσκελα«) ist in der Praxis eigentlich kaum nachzuweisen²⁶. Eine Abschwächung der Geste geschieht durch das Spreizen von nur zwei Fingern. »Σφάκελος« bedeutet im Altertum den Mittelfinger²⁷; das Ausstrecken des Mittelfingers hatte, ähnlich wie auch in Rom und vielfach noch heute in den Mittelmeergebieten (senkrecht nach oben), schimpfliche bzw. obszöne Bedeutung (σιμαλιζέιν, *infamus digitus*)²⁸. Die Gebärde der gespreizten Finger wird oft mit Ausrufen begleitet, die auf das Ausreißen der Augen, auf Blendung usw. hindeuten²⁹. Die Gebärde

23 B. Schmidt, »Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31 (1913) S. 574–613; J. C. Lawsons, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, S. 14; A. Lesky, »Abwehr und Verachtung in der Gebärdensprache«, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 106 (1969) S. 149–157.

24 Politis, *op. cit.*, S. 601 ff.

25 Politis, *op. cit.*, S. 604, ein weiteres Beispiel in *Laographia* 2, S. 168.

26 Abb. auch bei Morris, *op. cit.*, S. 192 f. Daher auch der Schimpfausdruck δεκατιζω, δεκάτισμα (Politis, *op. cit.*, S. 609 mit Nachweisen).

27 Noch Sittl und Meyer schlagen andere Ableitungen vor (C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, S. 102; G. Meyer, *Neugriechische Studien*, Wien 1894/95, Bd. III, S. 69). Die Ableitung von σφάκελος wurde zuerst von Adamantios Korais vorgeschlagen (*Ατακτα* Δ' 581)

28 Der ausgestreckte Mittelfinger bedeutet das männliche Geschlechtsorgan. Zum Vorweisen der Geschlechtsteile als apotropäische Geste der Antike vgl. auch Lesky, *op. cit.* Ausführliche Nachweise bei Politis, *op. cit.*, S. 609 f. Zur heutigen Verwendung auch Morris, *op. cit.*, S. 198 ff.

29 Politis, *op. cit.*, S. 619 ff. Daher auch der Ausdruck »τύφλες και μούντζες«, z. B. in der chiotischen Dramaturgie des 17. Jh.s (M. I. Manusakas/W. Puchner, *Ανέκδοτα στιχογραφήματα του θρησκευτικού θεάτρου του ΙΖ' αιώνα. Έργα των ορθόδοξων Χίων ιληρικών Μιχ. Βεστάρχη, Γρηγ. Κονταράτου, Γαβρ. Προσοφά. Έκδοση κριτική με εισαγωγή, σχόλια και ευρετήρια*, Athen 2000). Vgl. auch »σφάκελα στα μάτια σου« im »Spanos« (H. Eideneier, *Spanos. Eine byzantinische Satire in Form einer Parodie*, Berlin/New York 1977, S. 324).

dafür ist zwar ähnlich (zwei gespreizte, in die Luft stechende Finger), aber nicht identisch³⁰. Dieselbe Fluch- und Schimpfgebärde wird auch als *μούζα* oder *μούντζα* (mit vielen Variationen) bezeichnet, nachweisbar bereits in Byzanz, die mit ihren Ableitungen eine ganze Wortgruppe bildet³¹. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist wohl »Ruß«. Karnevalsmaskierungen mit rußgeschwärzten Gesichtern werden noch heute als »mountzoures« bezeichnet³². Schwärzen, Rußen, Pechen und Teeren als Zeichen der Entehrung – das war das Schicksal der Angeprangerten im Mittelalter, eine Strafform, die auch im Schandzug des byzantinischen Hippodroms, der »diapompeusis«, seinen Ausdruck fand³³. Dies begann für den Bestraften mit dem Scheren von Haupthaar und Bart sowie dem Schwärzen (auch noch während des Umzugs), wie noch eine Reihe von Epitheta bezeugen³⁴. Dazu behängte man den zu Strafenden mit Knoblauchgirlanden, Tierdärmen, kleidete ihn in Lumpen oder Frauenkleider, führte ihn auch nackt herum, verkehrt auf einem Esel (oder Kamel) sitzend mit dem Schwanz in der Hand, oft auch ausgepeitscht. Auch dieser Esel wird geschwärzt. Voran zieht ein Herold, die spottende und obszöne Schandlieder singende Menge zieht hinter dem Verhöhnerten durch die Straßen von Konstantinopel, bewirft ihn mit Schlamm und Schmutz, Ruß und Asche; der Umzug endet im Hippodrom. Diese Schandzüge fanden, wie etwa Sachlikis berichtet, auch im venezianischen Kreta statt, aber auch in den kontinentalgriechischen Dörfern noch bis in das 19. Jh. hinein, meist für ehrlose Frauen oder Diebe³⁵. Auch hier zählen Schwärzen und Scheren zu den wesentlichen Elementen. Von dieser Prangerprozession erhalten die Worte *πομπή* (Prozession), *πομπεύω* (in Prozession gehen), *διαλαλώ* (ausrufen), aber auch *ασβολή* (Ruß) oder *ασβολεμένος* (berußt) ihre »entehrenden« schandbaren Nebenbedeutungen³⁶. Die schmutzwerfende³⁷, rußende, schwärzende, entehrende offene Hand des byzantinischen Prangerumzuges bildet demnach die historische Schicht dieser Schimpfgebärde. Wörtlich nachzuweisen, sowohl als »sphakela« wie auch als »mountza«, ist die Geste bereits in der byzantinischen Volksliteratur³⁸, dann

30 Ähnlich ist auch die Gebärde der »cornu«, doch wird sie mit Zeigefinger und kleinen Finger durchgeführt (vgl. auch Lesky, *op. cit.*).

31 Dazu ausführlich Politis, *op. cit.*, S. 621 ff. mit einer Fülle von Nachweisen.

32 Zu diesen Namensformen W. Puchner, *Brauchterscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, S. 259 ff. und *pass.*

33 Neben Politis, *op. cit.*, vgl. auch Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde, Athen 1948–55, Bd. 3, S. 184 ff., Bd. 6, S. 5 ff.

34 So *κουρεμένος* in der Bedeutung von »entehrt«, *μούντζοκουρεμένος*, *μούντζωμένος* usw. Nachweise bei Politis, *op. cit.*, S. 634 ff.

35 Politis, *op. cit.*, S. 639 ff.

36 Politis, *op. cit.*, S. 645 ff. mit einer Fülle von Beispielen.

37 Noch im heutigen politischen Jargon der griechischen Presse wird »ρίχνω λάσπη« (Schlamm-Werfen) aus Synonym für Verleumdungen, Anschwärzen, Beschuldigen ohne Nachweise usw. verwendet.

38 Vgl. dazu die entsprechenden Stichwörter im Lexikon von E. Kriaras (I. N. Kazazis/T. A. Karanastasis, *Επιτομή του Λεξιμού της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόσιας Γραμματείας 1100–1669 του Ερμανουήλ Κριαρά*, Bd. 2, Thessaloniki 2003, S. 183).

im kretischen und heptanesischen Schrifttum der Venezianerherrschaft³⁹, aber auch noch in neugriechischen Sprichwörtern der rezenten Zeit⁴⁰. Von der angenommenen Wirksamkeit dieser Gebärde kann man sich eine Vorstellung machen, wenn etwa im Volksglauben Schildkröten, die auf dem Rücken liegen, oder auch verendete Frösche und Eidechsen auf den Bauch umgedreht werden, damit ihre Extremitäten nicht (vierfach) die Schimpfgeste gegen den Himmel richten⁴¹. Heute geht es vorwiegend um eine Wut-Geste, die des öfteren im dichten Autoverkehr zu beobachten ist. Der Bedeutungs- und Anwendungsrahmen ist verwischt und vermischt sich auch mit obszönen Verachtungsgesten wie dem Hoden-Weisen, der »Feige«⁴², oder den angeführten Gesten mit dem Mittelfinger. Situationskontext und Bedeutungsnuancen dieser Gebärde sind überaus vielfältig und noch keineswegs systematisch untersucht.

2.3 Aus einem völlig gegensätzlichen Bereich stammt das dritte Beispiel, dem rituell-sakralen. Es gehört der Proxemik an, geht es doch um ein rituell und gesellschaftlich sanktioniertes Eindringen in die Intimzone, der engsten Vertrautheitsschicht um den Körper des anderen: der *aspasmos* bedeutet Umarmung, Kuß, Gruß und Verabschiedung zugleich⁴³ und wird zumeist durch Ergreifen an den Schultern und Wange an Wange legen, d. h. angedeutetem oder auch ausgeführtem Kuß, durchgeführt. Dieser Kuß hat nichts Erotisches an sich, sondern ist Ehrerbietung und Darbringung positiver Gefühle, beim Küssen von Sakralobjekten wie Ikonen, Evangelien, Reliquien, Kreuzen, Epitaphen usw. auch Proskynese, Anbetung. Als »letzter *aspasmos*« küßt man den Toten an der Leichenbahre. Als Gruß und Kennzeichnung wurde schon Christus von Judas derart geküßt und umarmt, wenn auch nicht immer mit so böse gespitzen Wulstlippen, wie auf den byzantinischen Fresken der Peribleptos-Kirche in Ohrid⁴⁴. Schon im Alten Testament wie auch in der Antike wurde diese Gebärde der Ehrerbietung durch Umarmung und Küssen durchgeführt⁴⁵. Dieser Kuß ist fast unkörperlich, vergeistigt: so küßt der Schwiegervater die Braut, der Diener seinen Herrn, so küssen sich wildfremde Leute nach der orthodoxen Anastasis in der Osternacht oder nach der versöhnlichen Agape-Feier am Ostersonntag. Dabei muß dieses Ritual keineswegs emotionsfrei verlaufen, die vollzogenen Handlungen verweisen im Gegenteil noch auf eine solche Ebene.

39 Nur in Auswahl: *σφακέλα*: »Erotokritos« III 956, »Katzourbos« III 420, V 75, »Iphigenia« V 852, 1090; *μούβιτσα*: »Spanos« D 1719, »Iphigenia« V 852, 1090. Weiter Beispiele im Lexikon von Kriaras (*op. cit.*).

40 Beispiele bei Politis, *op. cit.*, S. 603.

41 Politis, *op. cit.*, S. 605 mit Nachweisen.

42 Zur »fica« auch Lesky, *op. cit.*

43 Zur Semantik vgl. die Stichwörter *ασπασμός*, *ασπάζομαι*, auch *ανασπάζομαι* im Historischen Lexikon des Neugriechischen der Akademie Athen (Bd. 2, 1939).

44 P. Miljković-Pepeki, *Deloto na zografite Michailo i Eftichij*, Skopje 1967, Taf. XVI.

45 Ex. 18,7, Jd. 18,15, To. 5,9, 9,6, 10,12 usw.

Außerhalb der Sakralsphäre kann es auch zum einfachen Grußzeremoniell werden wie der Handschlag. Doch bleibt etwas von der Aura des Würdigen, des Zeremoniellen, des dem Alltagsleben Enthobenen. Auch als Willkommensgruß oder als Verabschiedung haftet dem »aspasmos« etwas Festliches, Außerordentliches an, das erst bei Routinebegegnungen wie dem Kaffeekränzchen oder dem Einkaufsbummel verloren geht. Manchmal ist der »aspasmos« auch Ausdruck besonderer Herzlichkeit und Freude, etwa bei unverhofften Wiederbegegnungen zwischen Männern. Sowohl in der Ausführung (die Kußandeutung erfolgt meist zweimal, einmal links und einmal rechts, die angedeutete »Umarmung« kann vom realen Schulterumfassen bis zum bloßen Vorbeugen des Kopfes reichen) wie in der Gefühlsintensität ergeben sich hier erhebliche Schwankungen. Ähnliches gilt vom Situationskontext, von der zufälligen Straßenbegegnung bis zur endgültigen Verabschiedung von einem Verstorbenen, aber auch vom Interaktionspartner, der nicht unbedingt ein Mensch sein muß, sondern auch ein Sakralobjekt darstellen kann. Auch in diesem Fall sind in den Kirchen sehr unterschiedliche Kußformen, allerdings fast immer begleitet vom Schlagen des Kreuzes, zu beobachten.

3. Aus dieser kurzen stichprobenartigen Zusammenstellung geht doch hervor, daß Körpersprache und ihre Ausdrucksmittel z. T. in tiefe Vergangenheitsschichten führen, ja manchmal über die menschliche Kultur hinaus in die Ethologie der Primaten. In Griechenland führen diese Gebärden in so manchem Fall in die Antike oder nach Byzanz, wodurch sich die Ähnlichkeit vieler einschlägiger Phänomene im gesamten Mittelmeerraum erklären ließe. Doch nicht nur die zähe Tradierungskraft solcher Zeichen durch die Jahrhunderte, ihre einsetzende oder schon fortgeschrittene Dysfunktionierung oder Kontextänderung erschweren die Erforschung dieser zwischenmenschlichen nonverbalen Kommunikationsmittel, sondern auch ihre Vielfalt und Variabilität in der Ausführung, ihre Tendenz zur Mutation im formverfestigten Ablauf von einer Mikroregion zur anderen, von einer sozialen Schicht zur anderen, ja heute von einem Individuum zum anderen. Griechenland darf sicher ohne Übertreibung als ein beliebter Tummelplatz für Kultur- und Sozialanthropologen aus aller Welt bezeichnet werden, doch auf dem Sektor der Körpersprache stehen systematische Untersuchungen eher noch aus.

***Vita exemplativa: die apologetischen
Memoiren des griechischen
Revolutionsgenerals Makrygiannis
(verfaßt 1829–1843)***

ORALE AUTOBIOGRAPHIE IN FORM EINER HANDSCHRIFT

Die geheim verfaßte Vita des griechischen Freiheitskämpfers Giannis Makrygiannis (1797–1864) gehört zu den vielschichtigsten historischen und literarischen Quellen der neugriechischen Kulturgeschichte. Die quellenmäßige Aussagekraft des Dokuments bezieht sich nicht bloß auf die Biographie des Verfassers und den historisch-kritisch zu sichtenden zeitgeschichtlichen Hintergrund, ist nicht nur Gegenstand der Literaturästhetik und der neogräzistischen Philologie, sondern bringt auch eine Fülle kulturhistorisch und volkscundlich interessanter Details; darüber hinaus drückt der Autor selbst, ohne bewußt deskriptive Distanz, unreflektiert und impulsiv, Werteinstellungen und Verhaltenserwartungen aus, beurteilt und verurteilt Menschen und Handlungen, trifft axiologische Entscheidungen bezüglich Gut und Böse, Richtig und Falsch, kurz: entwirft eine Art Weltbild, das den praktischen Entscheidungshorizont seiner Mitmenschen determinieren soll. Die Makrygiannis-Renaissance der griechischen Philologie und Politologie im 20. Jh. betont immer wieder, daß die Ethik, die in Makrygiannis' Vita zur Darstellung kommt, die traditionellen – sozialen und individuellen – Wertvorstellungen der griechischen Landbevölkerung zur Zeit der *turkokratia* (und z. T. noch im 20. Jh.) formuliere und definiere. Diese präjudizierende Gewißheit paradigmatisch auf ihre wissenschaftliche Belastbarkeit zu prüfen, soll die Aufgabe dieser Studie sein, dies anhand einiger kultur- und sozialanthropologischer Begriffe zu tun, Gang und Methode der Ausführungen bestimmen. Zuvor gilt es jedoch, Person und Werk von Makrygiannis vorzustellen.

I.

Makrygiannis wurde im Januar 1797 als dritter Sohn von Dimitrios Triantaphyllou im Bergdorf Avoriti bei Lidoriki in der Provinz Phokis, westlich von Delphi geboren¹. Seine

1 Makrygiannis selbst führt seinen Familiennamen nicht an; erst I. Vlachogiannis fördert im Zuge persönlicher Nachforschungen seine Abstammung zutage. »Makrygiannis« ist nicht nur eine Art Spitzname, »Langer Hans«.

Familie, überaus arm, gehörte weder der Schicht der halb und halb mit der osmanischen Fremdherrschaft kooperierenden Grundherren an, noch steht sie in Zusammenhang mit den berühmten Namen der Familien aus der Widerstandstradition der Klephten und Armatolen. Im Laufe der Zwistigkeiten mit lokalen türkischen und albanischen Machthabern wird sein Vater ermordet, und die Familie flüchtet aus dem Machtbereich Ali Paschas von Tepeleni nach Livadia in Böotien. Beim Übergang über eine von Türken besetzte Brücke will man den Säugling zurücklassen, weil er durch sein Weinen die gesamte Familie verraten könnte; seine Mutter will eine solche »Sünde« aber nicht zulassen, bleibt zurück und bringt den einjährigen Makrygiannis allein durch die gefährdete Zone.

Schon als Siebenjähriger muß Makrygiannis selbst für seinen Unterhalt aufkommen. Bis zu seinem 15. Lebensjahr verrichtet er »demütigende Hausarbeiten«, wie er sagt, dann (ab 1811) geht er nach Arta und eröffnet eine Art Kaffeehaus. Er lernt die Honoratioren der Stadt kennen, nimmt von ihnen eine bedeutende Geldanleihe auf und beginnt mit den Bauern der Gegend Handel zu treiben. Die Pest und der Brotmangel in Arta begünstigen seine Geschäfte. In sechs Jahren (1815–1821) trägt Makrygiannis ein Vermögen von über 40.000 *grosia*² zusammen. Anfang 1821, kurz vor Ausbruch der Revolution, wird er, dreiundzwanzigjährig, in die Geheimnisse des »Freundesbundes« (*Philiki Etairia*) eingeweiht. Nach achttägigem Zögern leistet er den Eid und weihet sein Leben und sein Vermögen der Befreiung des Vaterlandes.

Beim Ausbruch der Revolution wird er nach Patras geschickt, um sich über die allgemeine Lage zu informieren. Er wird als Spion entdeckt und entkommt nur mit knapper Not. In Arta wird er verhaftet und soll hingerichtet werden; von 26 Landsleuten überlebt er als einziger. Über einen Monat dauern die Foltern und die Kerkerhaft, ohne daß Makrygiannis die Geheimnisse der Aufstandsorganisation verrät; durch List und durch sein Vermögen gelingt ihm die Flucht. Von den Foltern arg mitgenommen sucht er Zuflucht bei einem Albaner, Ismail-Bey, der in den Auseinandersetzungen der Osmanen auf seiten Ali Paschas steht und Makrygiannis den Türken der Pforte, die in Arta stationiert sind, nicht ausliefert. Dieser Spaltung der Osmanen und muslimischen Albaner für und gegen den legendären Tyrannen von Ioannina verdanken auch die Griechen ihre militärischen Anfangserfolge in Epirus. Nach dem Verrat und Tod Ali Paschas bricht die Erhebung in Epirus auch rasch zusammen. Makrygiannis, als Führer einer kleinen Gruppe unter dem Kommando von Gogos Bokolas, zeichnet sich bei den Kämpfen, besonders während der Belagerung von Arta, durch seine Tollkühnheit aus. Mit den Flüchtlingen verläßt er im

mit dem der hochaufgeschossene Knabe gerufen wurde, sondern auch einer der gängigsten Namen der Zeit. Zur Biographie grundlegend I. Vlachogiannis (ed.), *Αρχαία Νεωτέρας Ελληνικής Ιστορίας*, Bd. 2, *Αρχαίον του Στρατηγού Ιωάννου Μακρυγιάννη*, Bd. 1, Athen 1907, Einleitung S. ε – πκ'. Wiederabdruck in I. Vlachogiannis (ed.), *Στρατηγού Μακρυγιάννη: Απομνημονεύματα*. Κείμενον, Εισαγωγή, Σημειώσεις Γ. Βλαχογιάννη, 2. Aufl., Bd. 1, Athen 1947, S. 1–96. Die Einleitung von Vlachogiannis wird in der Folge nach dieser zweiten Auflage zitiert.

2 Münzwährung des Osmanischen Reiches (E. D. Liata, *Φλωρία δεκατέσσερα στέγγων γρόσια σαράντα. Η κυκλοφορία των νομισμάτων στον ελληνικό χώρο, 1505 – 1905 α.*, Athen 1996, S. 105).

Winter 1821 die Epirus, erkrankt schwer in Mesolongi und geht zu seinem Bruder nach Salonia, um sich auszuheilen.

In Ostgriechenland zeigen sich die ersten Spannungen zwischen den Politikern der vorläufigen Revolutionsregierung und den irregulären Truppenführern, die später zum Bürgerkrieg führen sollten. Nach Herkunft und Mentalität stellt sich Makrygiannis auf die Seite der Kapetane, verkennt aber ihre eigensüchtigen Ziele nicht und verurteilt ihre Gewalttaten gegenüber der wehrlosen Bevölkerung. Der Dramalis-Feldzug zur Niederwerfung des griechischen Aufstandes überrollt, von Norden kommend, Lamia und zieht gegen Süden. Obwohl noch krank, zeichnet sich Makrygiannis bei der Schlacht von Ypati wieder durch seine Tollkühnheit aus. Dramalis zieht in die Peloponnes ein; Makrygiannis, zusammen mit anderen Truppen, schneidet ihm die Nachschublinien ab und bereitet so die Niederlage der türkischen Peloponnes-Armee bei Dervenakia durch Kolokotronis vor. Die Athener haben inzwischen die von den Türken besetzte Akropolis in ihre Hand bekommen, und Ende August 1822 kommt Makrygiannis als Subkommandant der Bastion nach Athen. Er wendet sich scharf gegen die gewalttätigen Übergriffe seiner Vorgesetzten Gouras und Androutsos und wird Anfang 1823 von der Bevölkerung zum Stadtkommandanten gewählt. Als Polizeichef wird Makrygiannis zu einer legendären Gestalt der Gerechtigkeit. Der gute Kontakt zur Athener Bevölkerung sollte ihm später öfters das Leben retten. Ende Mai 1823 begibt er sich mit 150 Mann nach Salamis und stellt sich der Regierung zur Verfügung. In ihrem Auftrag kämpft er zusammen mit Nikitaras in Rumelien. Es kommt zum vollkommenen Bruch mit Gouras und Androutsos; Makrygiannis verachtet die Selbstherrlichkeit der Kapetane. Im Bürgerkrieg stellt er sich auf die Seite der Regierung und schlägt den peloponnesischen Aufstand nieder. Die Aufständischen sind die führenden Köpfe des Freiheitskampfes; Makrygiannis tut dies nicht aus Sympathie für die Politiker, sondern weil er die Staatsbildung durch die Partikularinteressen der einzelnen Truppenführer gefährdet sieht. Nach einem viermonatigen Aufenthalt in Hydra (Juli bis Oktober 1824), wo ein Flottenangriff der Türken erwartet wird, flackern die Unruhen in der Peloponnes wieder auf: Makrygiannis stellt sich erneut auf die Seite der Regierung und trägt zur Niederwerfung des Aufstandes im Arkadien-Feldzug bei. Er wird zum General befördert, aber er ist von Politikern und Militärs gleichermaßen enttäuscht, weil jede Seite bloß ihr eigenes Interesse im Auge hat.

Zusammen mit seiner Enttäuschung über die politische und militärische Führung der Griechen wird seine militärische Haltung immer unbeugsamer, seine Eigeninitiative immer größer: in den letzten Jahren des Befreiungskrieges, als sich die Erfolgchancen der Griechen wieder mehr zu verdüstern beginnen, nimmt Makrygiannis an vier Militäroperationen gegen die Türken teil, die ihn in die erste Reihe der Freiheitskämpfer stellen: die Belagerung und Übergabe des Forts Neokastron an Ibrahim, die Schlacht »bei den Mühlen« (gegenüber von Nauplion), die Belagerung der Akropolis und der philhellenische Entsatzfeldzug in Piräus.

Die Entsetzung der belagerten Griechen in Neokastron unternimmt Makrygiannis ohne irgendeinen offiziellen Befehl. Das von Ibrahim und der ägyptischen Flotte belagerte

Kastell wird nach heftigen Kämpfen und zähen Verhandlungen übergeben, ohne daß die Griechen dabei zu Schaden kommen (11. 5. 1825). Ibrahim dringt in die Peloponnes ein und nimmt Tripolis. Makrygiannis, vorausahnend, daß Ibrahims nächster Schritt der Angriff auf den Regierungssitz Nauplion sein wird, verschanzt sich in einer Enge zwischen Meer und Berg, Nauplion gegenüber (»bei den Mühlen«). Der Überraschungsangriff Ibrahims stößt auf erbitterten Widerstand, und Makrygiannis kann trotz der großen Überzahl der Gegner nicht aus den Stellungen vertrieben werden (13. 6. 1825). Er wird verwundet und geht nach Athen. – Bei beiden Unternehmen sahen die wohlorganisierten Truppen anderer Kapetane aus sicherem Abstand zu. Auf Hydra – der Insel droht wieder ein Angriff der türkischen Flotte – muß er den rückständigen Sold der Soldaten aus eigener Kasse bezahlen, um sie von der Plünderung der Stadt abzuhalten. In äußerster Erbitterung degradiert Makrygiannis sich selbst, löst seine Truppe auf und tritt in die reguläre Truppe des Philhellenen Colonel Fabvier in Athen als gemeiner Soldat ein. Der kampferprobte 20jährige Ex-General übt, trotz seiner schweren Verwundung am rechten Arm, mit einer Holzwaffe.

Ibrahims militärische Durchschlagskraft ist nach der Belagerung von Mesolongi entscheidend geschwächt, und ein Heer unter Reshid Pascha (Κιουταχής) zieht von Thessalien aus nach Süden, um die Peloponnes endgültig zu besetzen. Das Kastell der Akropolis in Athen ist das wichtigste Hindernis auf diesem Weg. Makrygiannis, auf Forderung der Athener wieder Stadtkommandant, übernimmt die Ausbesserungsarbeiten der Mauern, die Verschanzung und die Errichtung der Grabenstellungen. Die schwächste Stellung, den Serpetzes (an der Stelle des heutigen Herodes-Atticus-Theaters; die Erde reichte damals bis an den Fuß der Akropolismauern), außerhalb der Mauern gelegen, übernimmt er selbst. Dort kommt es dann auch zu den erbittertsten Gefechten. Nach dem Tod des Festungskommandanten Gouras – Makrygiannis nennt ihn seinen »Bruder« – führt er praktisch selbst die Bastion. Bei einem Überraschungsangriff der Türken wird er am 7. 10. in seiner Stellung schwer verwundet: eine Halswunde, zwei schwere Kopfwunden (Schädelknochenbruch mit Quetschung), Unterleibsquetschungen, als ihn seine eigenen Leute auf der Flucht niedertrampelten (Makrygiannis klagt sein Leben lang über Lendenschmerzen), eine eingeschlossene Kugel in der Schulter. Trotz dieser Verletzungen führt er einen Gegenangriff aus und gewinnt seine Stellung zurück.

Die Regierung schickt keine Hilfe und die Lage der Eingeschlossenen wird immer schwieriger. Am 17. 11. entschließt sich der schwerverletzte Makrygiannis auf Bitten der Belagerten, selbst einen Ausfall zu unternehmen und sich nach Nauplion durchzuschlagen, um die Regierung zu einer Hilfsaktion zu bewegen. Diese kommt tatsächlich zustande. Colonel Fabvier zieht mit seiner regulären Truppe in die Akropolis ein, ein Entlastungsfeldzug bewegt sich, unter der Leitung von Lord Cochrane und Richard Church, auf den Hafen von Piräus zu. Am 24. 1. 1827 landet Makrygiannis mit etwa 1400 Mann und sichert mit der ihm eigenen Kampftaktik, blitzschnellen Ausfällen aus gesicherten Stellungen heraus, die allgemeine Invasion in Piräus. Auch Karaiskakis mit seinen rumeliotischen

Söldnern nimmt an dem großen Unternehmen teil. Makrygiannis gräbt sich im Phaliro-Delta ein und deckt den Vormarsch auf Athen. Dieser geschieht jedoch – entgegen seinem Rat und infolge von Kompetenzstreitigkeiten im Generalstab – am helllichten Tage, zu Fuß und ohne Stellungen. Die türkische Kavallerie hat leichtes Spiel, und nach diesem Debakel löst sich das Heerlager in Piräus auf.

Am 27. 10 1827 wird Ibrahims Flotte von der vereinigten Marine von England, Frankreich und Rußland bei Navarino versenkt, und die Pforte akzeptiert die Friedensbedingungen. Als Regierungschef des Zwergstaates wird Kapodistrias bestellt. Er hat zwischen enormen sozialen und politischen Gegensätzen zu vermitteln: den zerspaltenen Kapetanen des Freiheitskrieges, den zerspaltenen Politikern und den zerspaltenen Großmachtinteressen. »Le brave générale«, so wird Makrygiannis in ausländischen Quellen genannt, schließt sich der Verfassungspartei an und wird wieder degradiert. Als Kapodistrias bei der vierten Nationalversammlung in Argos das Amt der Militärvertreter abschaffen will, beginnt Makrygiannis aktiv an Putschvorbereitungen teilzunehmen, die den Gouverneur zur Erlassung einer Verfassung zwingen soll. Kapodistrias wird aber – unabhängig davon – nach dem Gesetz maniotischer Blutrache ermordet. Zu Hunger und politischem Chaos tritt der Bürgerkrieg, als der Bruder von Kapodistrias, Augustinus, die Macht ergreift: Makrygiannis meutert offen gegen diese Regierung.

1833 kommt der siebzehnjährige Otto I. von Bayern als Monarch des jungen Staates ins Land, Träger vieler griechischer Hoffnungen, die alsbald enttäuscht werden sollten, denn er bringt seine eigene bayerische Armee mit. Die irregulären griechischen Söldnertruppen werden aufgelöst. Man sieht in ihnen notdürftig gezähmte Räuber und läßt sie ohne Stellung und Verdienst. Die vielen lokalen Aufstände von 1833 bis 1848 entspringen u. a. auch der Unzufriedenheit der Militärs. Man fühlt sich benachteiligt, entehrt, übervorteilt: die alte Gilde der Freiheitskämpfer, die während der langjährigen Kampfhandlungen praktisch uneingeschränkt die Staatsgewalt innehatte, will sich dem chaotisch verlaufenden politischen Leben nicht eingliedern mit der (z. T. berechtigten) Begründung, die Politikerkreise dienten ausländischen Interessen³. Makrygiannis, der besondere Sympathie für den jungen König hegt (er rettet ihm später sogar das Leben) versucht in wiederholten Audienzen den ehemaligen Machteinfluß der Militärs wiederherzustellen, doch stößt er bei der bayerischen Regentschaft und den griechischen Politikern auf erbitterten Widerstand. Man trachtet ihm mehrmals nach dem Leben. Von den gebildeten Politikern als »wildes Tier« bezeichnet, steht er aber in hohem Ansehen bei der Bevölkerung von Athen.

Zutiefst verbittert zieht sich Makrygiannis aus der Politik zurück, legt auch sein Amt als Offizier nieder und widmet sich der Anlegung eines großen Gartens (bei den Säulen des Olympischen Zeus am Hadrianstor), um die Familie so manchen gefallenen Freiheitskämpfers vor dem Hungertod zu bewahren. Makrygiannis leitet auch geheime Vorbereitungen zu Aufständen in den Nordprovinzen, die noch in türkischer Hand sind. Makry-

3 Dazu differenzierend G. Hering, *Die politischen Parteien in Griechenland 1821–1936*, 2 Bde., München 1992.

giannis beginnt auch eine Erhebung gegen den König vorzubereiten, um die Landesverweisung der Bayern und die Annahme einer konstitutionellen Monarchie zu erzwingen. Der schriftliche Eid sieht auch Maßnahmen gegen politische Parteien vor, die der Xenokratie dienen. Die zuerst zugesagte, dann verzögerte Teilnahme des Hauptmannes der Palastwache, Kallergis, kostet Makrygiannis fast das Leben. Der unblutige Militärputsch mit Unterstützung der Bevölkerung findet am 3. 9. 1843 statt und zwingt Otto I. zur Annahme der Konstitution. Makrygiannis gerät in zunehmende Spannung zu Kallergis, der nun als Führer der Konstitutionsbewegung gilt. Makrygiannis selbst tritt kein Regierungsamt an, unterstützt aber verschiedene politische Konstellationen.

Der persönliche und parteiliche Eigennutz der Politiker läßt seine Sympathien aber bald wieder umschwenken. Und so wandert er ab Mitte der 40er Jahre von Partei zu Partei, sieht überall die Interessen des Vaterlandes verraten und die Gerechtigkeit mit Füßen treten; auf diese Weise macht er sich viele Feinde und verliert seinen politischen Einfluß. Auch der Palast untergräbt die Durchführung der Konstitution.

Nach einem Mordanschlag zieht sich der gealterte und an seinen Wunden schwer leidende Mann immer mehr zurück: in seiner Höhle in seinem Garten richtet er sich eine Mönchszelle mit Kapelle ein; er ißt wenig und tut harte Bußen. Der Palast, der Makrygiannis den Putsch von 1843 nie verziehen hat, sieht die Stunde gekommen, sich des »wilden Tiers« zu entledigen: Makrygiannis wird wegen Verdachts der politischen Verschwörung mit polnischen Flüchtlingen unter Hausarrest gestellt, am 15. 8. 1852 in das Gefängnis Mendreses überführt, dann wegen seines gesundheitlichen Zustandes in das Heeresspital gebracht. Am 15. 3. 1853 wird er wegen Verschwörung gegen das Leben des Königs angeklagt und vor ein Militärgericht gestellt. Der Prozeß dauert fünf Minuten, Zeuge der Anklage ist ein gekaufter Rechtsanwalt. Während der zweite Angeklagte freigesprochen wird, wird Makrygiannis zum Tode verurteilt. Die Strafe wird in lebenslängliche Kerkerhaft umgewandelt, dann auf 10 Jahre Freiheitsentzug beschränkt. Auf Betreiben von Kallergis wird er am 2. 9. 1854 als gebrochener Mann aus dem Gefängnis entlassen. Als hilf- und wehrloser Einzelgänger ist er in seinem zerstörten Garten den Nachstellungen böswilliger Menschen ausgeliefert.

Nach der Revolution und dem Sturz der Dynastie am 10. 10. 1862, wobei sich besonders sein Sohn Otto hervortut, wird sein Ansehen rehabilitiert und er kommt wieder zu militärischen Ehren. Als Vertreter Attikas wird er auch in die Nationalversammlung gewählt, doch besucht er die Zusammenkünfte kaum. Als Symbol vergangener Tage und Legende seiner selbst stirbt er am 27. 4. 1864.

II

Was berechtigt dazu, das Schriftwerk von Makrygiannis mit Manifestationen und Strukturen der neugriechischen Volkskultur in Verbindung zu setzen und von der Relationierung

einer literarischen Quelle mit einem unliterarischen Kulturumfeld wechselweise Erhellung zu erwarten?

Die *Memoiren* des Generals Makrygiannis⁴ sind eines der eigenartigsten Werke der Weltliteratur⁵. Vom Autor gar nicht als »Literatur«⁶ gemeint, sondern als historischer Augenzeugenbericht⁷, übermannte ihn doch die »Schwäche« des Schreibens, und er entschuldigt sich,

-
- 4 Zu Makrygiannis und seinen Memoiren existiert eine umfangreiche Literatur. Neuere Werkausgaben: G. Vlachogiannis (ed.), Γ. Μακρυγιάννης, *Άπαντα. Απομνημονεύματα, Παράρτημα Απομνημονεμάτων, Πρακτικά δίκες, Πλήρες αρχείο*, 2 Bde., Athen 1977, E. Alexiou (ed.), Γ. Μακρυγιάννης, *Άπαντα*, 3 Bde. Athen 1981 (Einleitung E. Alexiou, Prolog G. Vlachogiannis, Studien, Biographie, Abbildungen und Anmerkungen von verschiedenen Historikern und Literaten). Ausgabe der zweiten Handschrift, »Wunder und Visonen«, von A. N. Papakostas, *Στρατηγού Μακρυγιάννη, Οράματα και Θάματα*, 2 Bde., Athen 1983 Prolog von L. Politis). Zur Bibliographie: G. K. Katsimbalis, *Βιβλιογραφία Γ. Μακρυγιάννη και Π. Ζωγράφου*, Athen 1957, G. A. Panagiotou, »Συμπληρώσεις σε βιβλιογραφίες του Γ. Κ. Κατσιμπαλή«, *Διαβάζω* 23 (1970) S. 56. Glossare und Wortkonkordanzen zu den *Memoiren*: N. I. Kyriazidis/I. N. Kazazis/J. Bréhier, *Το λεξιλόγιο του Μακρυγιάννη ή πώς μιλούσαν οι Έλληνες προτού βιαστεί η γλώσσα μας από την καθαρώνουσα*, 3 Bde., Athen 1983, dies., *Τα ελληνικά του Μακρυγιάννη με τον υπολογιστή/Α. Tagged Concordance and Indices to the Opera of Makrygiannis*, 7 vols., Athen 1992. Sprach- und Stilstudien: G. I. Tsouknidas, »Παρατηρήσεις στη γλώσσα και τον τρόπο γραφής του Στρατηγού Μακρυγιάννη«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 17 (1991) S. 121–140, M. Stroungari, »Ο λογοστατισμός και η επίδρασή του στα γραφτά του Μακρυγιάννη«, *Δωδώνη* 8 (1979) S. 111–215, Chr. Charalambakis, »Σκέψεις γύρω από τη γλώσσα και το ύφος του Στρατηγού Μακρυγιάννη με αφορμή το νέο χειρόγραφο »Οράματα και θάματα«, *Νεοελληνικός λόγος. Μελέτες για τη γλώσσα, τη λογοτεχνία και το ύφος*, Athen³ 1999, S. 253–276, B. Babiniotis, »Γλώσσα και ύφος στον Μακρυγιάννη«, *Γλωσσολογία και λογοτεχνία*, Athen 1991, S. 293–303, A. Tsopanakis, »Διαλεκτικά και παλαιογραφικά στα Οράματα και θάματα του Στρατηγού Μακρυγιάννη«, *Παλιμψηστον* 5–6 (1991) S. 5–14. Zu den Schlachtenbildern Sp. Asdrachas, *Οι Έλληνες ζωγράφοι*, Bd. 1, Athen 1974, S. 14–27, M. Lambraki-Plaka (Einleitung), *Στοχασμός Μακρυγιάννη. Χειρ Παναγιώτη Ζωγράφου. Εικονογραφία του Εικοσιένα*, Athen 1996. Neuere Studien in Auswahl: D. Holton, »Ethnic Identity and Patriotic Idealism in the Writings of General Makrygiannis«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 9 (1984–95) S. 133–160, N. Theotokas, »Το αποτύπωμα του ζωντανού και του ονείρου στα κείμενα του Μακρυγιάννη«, *Τα Ιστορικά* 4 (1985) S. 276–295, K. Simopoulos, *Ιδεολογία και Αξιοπιστία του Μακρυγιάννη*, Athen 1986, M. Stroungari-Perisynaki, *Ηθικές αντιλήψεις και πολιτική συμπεριφορά στον Μακρυγιάννη*, Diss. Ioannina 1990, D. Valais, *Η θρησκευτική διάσταση στη ζωή και το έργο του Γιάννη Μακρυγιάννη*, Diss. Thessaloniki 1991, G. Giannouloupoulos, *Διαβάζοντας τον Μακρυγιάννη. Η κατασκευή ενός μύθου από τον Βλαχογιάννη, τον Θεοτοκά, τον Σεφέρη και τον Λορεντζάτο*, Athen 2003, L. Kousoulas, *Ο Μακρυγιάννης και το σκάνταλο*, Athen 2005, W. Puchner, »Μακρυγιάννης«, *Λεξικό Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Athen 2007, S. 1310f.
- 5 Der überwiegende Teil der älteren Schriften paraphrasiert das Vorwort von Vlachogiannis und bringt Ausschnitte aus dem Text. Die wenigen wirklich bedeutenden Beiträge werden in der Folge bibliographisch erwähnt. Zu den unwesentlichen, in Zeitungen und Zeitschriften verstreuten Artikeln vgl. auch B. P. Kournoutos, *Τα Απομνημονεύματα 1453–1953*, 2 Bde., Athen 1953/54, Bd. I, S. 277ff.
- 6 Zur Relevanz ästhetischer Bemessungskriterien schon K. Paraschos, »Ο »ασπούδαχτος« Μακρυγιάννης και το μέτρο των αισθητικών κριτηρίων«, *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 1944, S. 17ff.
- 7 Zu einem ähnlichen Fall aus dem bulgarischen Befreiungskampf vgl. M. Žečev, »Die Erinnerungen« von Makrianis [sic] und »Die Aufzeichnungen über die Bulgarischen Aufstände« von Zachari Stoyanov; ein Produkt und ein Wahrzeichen der Epoche«, *Πνευματικές και πολιτιστικές σχέσεις Ελλήνων και Βουλγάρων από τα μέσα του ΙΕ' έως τα μέσα του ΙΘ' αιώνα. Α' Ελληνο-Βουλγαρικό Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 22–25. 9. 1978, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies 1980, S. 169–176.

daß die ehrenwerten Leser mit ihm »ihre wertvolle Zeit verlieren«⁸. Das Werk, vielschichtig und monolithisch, wurde mit vielen literarischen Gattungsnamen versehen: von der (oralen) Autobiographie bis zum neugriechischen Nationalepos⁹. Die Aporie der Gattungssystematiker wird verständlich, wenn man hinzufügt, daß es sich nicht eigentlich um Geschriebenes, sondern um Gesprochenes handelt, um einen oralen Erzählstrom, einen Monolog des Autors an den Leser. Als Makrygiannis am 26. 2. 1829 in Argos den Entschluß faßte, die »Wahrheit« niederzuschreiben, hatte er eben erst bei Freunden einen einmonatigen Schreibunterricht genommen¹⁰, um nicht untätig in den Kaffeehäusern herumzusitzen¹¹. Makrygiannis konnte zeit seines Lebens nur buchstabieren und hat wahrscheinlich nie ein Buch gelesen¹². Er kaufte 500 Bogen Papier und begann, in »ungehobelter Schrift«, wie er sagt¹³, sein Leben Buchstaben für Buchstaben – aufzumalen. Es handelt sich um eine Art von phonetischem Zeichensystem, das die griechischen Lettern verwendet und im Lautbild der gesprochenen *demotike* mit einigen Dialekteinschlägen entspricht¹⁴. Der spätere Entdecker und Bearbeiter des Manuskripts, Vlachogiannis, hat auf die Entzifferung und Retranskription 17 Monate harter Arbeit verwenden müssen; es gibt auch keine Interpunktion, keine Akzentsetzung, die Worte gehen ineinander über; kein Punkt, kein Absatz, keine Gliederung hemmt den Redestrom¹⁵.

8 *Memoiren*, Einleitung S. 7 ff. (der ersten Ausgabe 1907).

9 Zur Gattungsfrage Kournoutos, *op. cit.*, S. 11 ff, bes. S. 33 f. Ferner: G. Michailidis, »Ο Μακρυγιάννης και ο νεοελληνικός μύθος«, *Νέα Εστία* 47 (1950) S. 436–443, bes. S. 439. Der Dichter und Dramatiker G. Theotokas, »Ο Στρατηγός Μακρυγιάννης«, *ibid.* 30 (1941) S. 714–723 nennt das Werk ein Nationalepos in Prosa (S. 714). Zur Entmystifizierung letzthin Giannouloupolous, *op. cit.* Diese Phase der Entmythisierung setzt um 1983 mit der Veröffentlichung der »Wunder und Visionen« ein, die dem heroischen Bild des unnachgiebigen Freiheitskämpfers und Verfechters der Gerechtigkeit das Bild eines wundersüchtigen alten Mannes entgegenstellt, der in seinen Dialogen mit Gott sein Leid klagt und mit seinem Schicksal hadert.

10 Makrygiannis kannte zuvor nur die Buchstaben seiner Unterschrift. Dazu Vlachogiannis, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. 82 und der Nationaldichter Georgios Sefheris, »Ένας Έλληνας – Ο Μακρυγιάννης«, *Λοιμίες*, Kairo 1944, S. 215–255 (3. Aufl. Athen 1962, S. 173–203), auch in Englisch G. Seferis, »On the Greek Style. Selected Essays in Poetry and Hellenism«, transl. by Rex Warner and Th. D. Frangopoulos, Boston, 1966, S. 26 ff., in Deutsch G. Seferis, *Versuche*, übersetzt und herausgegeben von Panos Lampsides, Basel 1973, S. 123 ff. Dieser 1943 in Alexandria vor der griechischen Exilregierung gehaltenen Rede ging schon im März 1937 ein Artikel in der literarischen Zeitschrift *Νέα Γράμματα* voraus.

11 *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. 7.

12 Sefheris betrachtet dies als großes Glück. Das Vorherrschen der Schriftsprache in dieser Zeit hätte Makrygiannis zu einem attizistischen Vielschreiber werden lassen; von der literarischen Qualität des gesprochenen Wortes wäre nichts übrig geblieben (*op. cit.*, S. 180). Neuere linguistische Studien können nichtsdestotrotz Einflüsse der Schriftsprache feststellen (vgl. Stroungari, *op. cit.*, Charalambakis, *op. cit.*, Babiniotis, *op. cit.*).

13 Vgl. auch Sefheris, *op. cit.*, S. 177.

14 Vlachogiannis (*Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. 85) merkt dazu an, daß das phonetische Transkriptionssystem von Makrygiannis Grundlage einer neuen Orthographie sein könnte.

15 Genaue Deskription und Analyse der Handschrift und Textorthographie: Vlachogiannis, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. 89 ff. und Sp. I. Asdrachas, *Μακρυγιάννη Απομνημονεύματα*, Athen 1957, S. »δ' ff. (in der Folge: Asdrachas, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*).

Der übrige Teil des Werkes, der die Ereignisse ab 1829 bis Anfang 1851 berichtet, wird von Makrygiannis in Tagebuchform in kurzen Intervallen weitergeführt. Makrygiannis schreibt heimlich und für sich allein. Niemand weiß von der Existenz des Manuskripts. Als 1840 die ersten Hausdurchsuchungen durchgeführt werden, läßt Makrygiannis die Handschrift auf die Insel Tinos bringen und trägt (mit Datum 10. 10. 1844) das inzwischen Geschehene nach. Ende 1850 dürfte er an Publikation gedacht haben: er verfaßt einen Prolog und einen Epilog, die sich direkt an den »Bruder Leser« wenden, schreibt den Anfang der *Memoiren* neu und bringt Fußnoten an. Doch kurz darauf erfolgt der Hausarrest, die Verhaftung, der Prozeß. Nach seiner Entlassung bis zu seinem Tod hält Makrygiannis das belastende Dokument versteckt. Er ist zu alt, um die »Wahrheit«, an der er über zwanzig Jahre »geschrieben« hat, noch ans Licht zu bringen¹⁶. Auch die Fundgeschichte des Manuskripts ist seltsam genug: der Historiker Vlachogiannis stößt bei der Durchforschung der Zeitungen der Otto-Zeit häufig auf den Namen von Makrygiannis, der bei jeder Gelegenheit seine Meinung drucken läßt. Nach intensivem Studium kommt Vlachogiannis, selbst Rumeliote, zur Überzeugung, Makrygiannis müsse irgendwo sein Leben niedergeschrieben haben. Er macht die Bekanntschaft des Sohnes von Makrygiannis, Major Kitsos Makrygiannis, und empfiehlt diesem, im väterlichen Hause nach dem Manuskript zu suchen. Eines Tages findet dieser tatsächlich im Keller des Hauses unter anderem Gerümpel halbverfault in einem Blechkübel die fast 500 Seiten des Manuskripts¹⁷. Im Zuge der Archivveröffentlichungen des Freiheitskampfes, die Vlachogiannis systematisch durchführt, bereitet er auch die Ausgabe des gesamten Archivs von Makrygiannis vor, dessen zweiter Band die *Memoiren* umfaßt. Doch von der Auffindung des Manuskripts bis zur Edition vergeht noch viel Zeit: 1901 wird in Zeitungen von der Existenz der Handschrift berichtet¹⁸, 1904 folgen Auszüge derselben¹⁹, und erst 1907, 43 Jahre nach dem Tod von Makrygiannis, erscheint die erste Ausgabe, besorgt von Vlachogiannis, und versehen mit jener berühmten Einleitung, die aufgrund ihres Informationswertes bis heute von keiner anderen Studie überholt wurde²⁰.

16 Zur Chronologie der einzelnen Textteile Vlachogiannis, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. 89 ff., Asdrachas, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. κ' ff. H. A. Lidderdale, *Makryiannis. The Memoirs of General Makryiannis 1797–1864*, London, Oxford Univ. Press (Auswahlübersetzung), Foreword S. XII f., Teile der *Memoiren* auch im Deutschen: L. Gyömörey, *Griechenland. Ein europäischer Fall*, Wien/Hamburg 1970, S. 116 ff., Gesamtübersetzung später von dems., *Wir, nicht ich. Memoiren General Jannis Makryiannis' (1797–1864)*, Athen 1987 (mit einer Studie »Die Stellung Makryiannis im griechischen Freiheitskrieg« S. 511–587, Anmerkungen S. 589–638). Kurz vorher erschien auch eine französische Übersetzung von Denis Kohler, *Général Makryiannis. Mémoires. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Traduction, introduction et notes de Denis Kohler*, Paris 1986).

17 Vlachogiannis, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, Vorwort zur 2. Aufl. S. 97 f.

18 *Εστία* 26. 6. 1901, *Άστυ* 30. 6. 1901.

19 In *Ακρόπολις* 3. 7. 1904 – 12. 10. 1904.

20 Zum ganzen historischen Archiv vgl. A. Papakostas, »Το εθνικό αρχείο Γιάννη Βλαχογιάννη«, *Νέα Εστία* 44 (1948) S. 92–96.

Dann wird es wieder still um das Werk. Vlachogiannis selbst dürfte die literarische Qualität der *Memoiren* kaum erkannt haben: wie aus seinen zahl- und umfangreichen Anmerkungen zum Text ersichtlich, interessiert ihn die Handschrift in ihrem historischen Quellenwert, als Augenzeugenbericht so vieler Schlachten und so vieler politischer Ereignisse; dies wird verständlich, wenn man weiß, daß die Geschichte der Revolution zumeist von den Schreibern bestimmter politischer Parteien geschrieben wurde, wo politische Tendenz die historische Wahrheit des öfteren zu kurz kommen läßt²¹. Die Makrygiannis-Renaissance, die bis Anfang der 60er Jahre anhält, kommt aber von einer ganz anderen Seite: in der Zeit, wo sich der Demotizismus endgültig und mit Vehemenz in der Literatur durchsetzt, gewinnen die *Memoiren* plötzlich an Bedeutung als Sprachdokument der Volkssprache in einer Epoche, in der Politik, Wissenschaft und Literatur in der attizistischen Hochsprache betrieben wurden²². Das literarische Talent des *agrammatos* wird plötzlich konstatiert, seine charakterliche Unbeugsamkeit und ethische Unbestechlichkeit wird gegen den paneuropäischen Wertezerfall in Kontrast gesetzt²³. In dieses Bild vom Reiz der Primitivkunst fügt sich scheinbar auch die in der Gennadios-Bibliothek erhaltene, 1836–1839 unter Anweisung von Makrygiannis durch einen Volksmaler entstandene Bildserie, die die wichtigsten Phasen der wichtigsten Schlachten aus dem Leben von Makrygiannis festhält²⁴.

21 Das trifft vor allem auf die Revolutionsgeschichten von A. Phrantzis 1839, E. Xanthos 1845, Chr. Perraivos 1836 zu, aber auch für I. Philimon 1859, Sp. Trikoupis 1853–57 und K. Deligiannis. Ausgaben und Titel in K. Th. Dimaras, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Athen 1968, S. 261 ff., 398, 562; desgleichen M. Vitti, *Einführung in die Geschichte der neugriechischen Literatur*, München 1972, S. 91 f., 181. Kritische Darstellung bei G. Veloudis, »Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus«, *Südost-Forschungen* 29 (1970) S. 43 ff.

22 Dazu Dimaras, *op. cit.*, S. 258 ff. Die gewichtigsten Beiträge sind u. a.: Spheris, *op. cit.*, S. 173 ff., F. Perilla, *1821. Fragments de la vie héroïque de Makrygiannis. Suivis de ses images de l'épopée Grecque*, Athènes 1949, G. Theotokas, »Ο Στρατηγός Μακρυγιάννης«, *Νέα Εστία* 30 (1941) S. 714–723, G. Michailidis, »Ο Μακρυγιάννης και ο νεοελληνικός μύθος«, *ibid.* 47 (1950) S. 436–443, D. Photiadis, *Ο Μακρυγιάννης*, Athen 1953 (S. 7 ff. behandelt Leben und Werk, S. 39 ff. ein Drama, das seinen Stoff aus den *Memoiren* schöpft), Kournoutos, *op. cit.*, S. 33 ff., 277 ff., A. Karantonis, *Φυσιολογίες*, 2 Bde., Athen 1959/69, Bd. 1, S. 13–31 usw.

23 Mit Kriterien der »primitiven« Kunst bemessen ihn G. Dallas, »Ο Μακρυγιάννης ένας προιλασσινός«, *Εποπτείες* 1954, S. 13–26 und Paraschos, *op. cit.*, S. 17 ff.

24 Über Entstehung, Verlust und Wiederentdeckung dieser Bilder sowie über die Persönlichkeit ihres Malers Panagiotis Zographos siehe *Memoiren*, S. 349 ff., weiters G. K. Katsimbalis, *Βιβλιογραφία, op. cit.*, A. Prokopiou, *Το Εικασίον στη λαϊκή ζωγραφική*, Athen 1940, A. Gennadios, *Histoire picturale de la Guerre de l'Indépendance Hellénique par le Générale Makrygiannis*, Paris/Genève 1926, Spheris, *op. cit.*, S. 182 f., V. Mexas, »Μια εικονογραφική εποποιία της Ελληνικής Επαναστάσεως«, *Νέα Εστία* 19 (1936) S. 651 ff., St. Makrymichalis, »Εικονογραφίες Μακρυγιάννη«, *ibid.* 39 (1946) S. 46, M. Kalliga, »Καινούργια στοιχεία για τις εικόνες του Παναγιώτη Ζωγράφου«, *Ζυγός* I (1956) H. 3 und 4, O. Elytis, »Οι εικονογραφίες του Στρατηγού Μακρυγιάννη και ο λαϊκός τεχνίτης Παναγιώτης Ζωγράφος«, *Αγγλοελληνική Επιθεώρηση* II, H. 1 (1946) S. 4 ff., S. Kallergis, »Οι ζωγραφίες του Μακρυγιάννη ιερή εθνική παρακαταθήκη«, *Επιθεώρηση Τέχνης* I (1955) S. 203 usw.

Eine Rede von Kostis Palamas vor der »Studentengesellschaft« über Makrygiannis 1911 bleibt noch ohne Echo²⁵. Erst in der Zwischenkriegszeit, in den ideologischen und literarischen Umwälzungen, die zur sogenannten »Generation der 30er Jahre« führt, faßt Makrygiannis Fuß. Spheris etwa berichtet, ab 1926 sei kein Monat vergangen, wo er die *Memoiren* nicht zur Hand genommen habe. Kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges schlägt sich die Diskussion in literarischen Zeitschriften nieder²⁶; es geht nicht nur um die Standortfindung zwischen den Alternativprogrammen der Diglossie, sondern auch um eine Neuorientierung der nationalen Identität. Während der deutschen und italienischen Okkupation verstärkt sich dieser Trend noch: Theotokas wendet sich gegen die Ansicht gewisser intellektueller Kreise, die Makrygiannis als »naiven Kopf« bezeichnen und sein Œuvre nur als exotisches Produkt der primitivistischen Kunst akzeptieren wollen, und betont des Generals große Lebenserfahrung, seine angeborene Weisheit (*thymosophia*), die ihn sicher durch diese anarchische Zeit, durch diese »wilde Welt von Glaube, Heroismus, Selbstaufopferung, Verrat und Betrug« geführt und vor den Idealisierungen der späteren Geschichtsschreiber bewahrt hätte²⁷; Spheris, in seiner ergreifenden Rede in Alexandria 1943, transzendiert die Tugenden des Generals zum panhellenischen Ideal: »Der freie Mensch, der gerechte Mensch, der Mensch als Waage des Lebens – wenn es eine von Grund auf griechische Idee gibt, so ist es diese«²⁸. In den schweren Zeiten der Okkupation entsinnt man sich auch Makrygiannis' kämpferischer Tugenden, seines unbeugsamen Willens und seines unerschütterlichen Gottvertrauens²⁹. Die Auflage von 1907 ist längst vergriffen.

1947 erscheint die zweite unveränderte Auflage³⁰, 1957 eine neue Ausgabe von Asdrachas, der die Anmerkungen von Vlachogiannis zur historischen Validität der *Memoiren* auf den neuesten Stand bringt³¹. Eine Taschenbuchausgabe ohne Konjunktur- und Kommentarapparat folgt 1963. Eine Neuauflage 1964, 1966 erscheint Lidderdales eng-

25 Abgedruckt bei Karantonis, *op. cit.*, S. 13 ff.

26 Vor allem in *Néa Γράμματα* 1937 und 1938.

27 Theotokas, *op. cit.*, bes. S. 715 ff. und 720 ff.

28 Spheris, *op. cit.*, S. 197.

29 Angelos Sikelianos verfaßt ein Gedicht, das den Renaissancecharakter der entstehenden Geistesströmung um Makrygiannis zeigt: die Griechen beugen sich wieder über die Sieben Wunden des Generals, die in diesen Zeiten wieder zu bluten beginnen und stillen ihren Durst. Zitiert bei Michailidis, *op. cit.*, S. 443.

30 Kennzeichnend für die Akzentverschiebung ist, daß nun nicht mehr das ganze Archiv ediert wird, sondern nur die *Memoiren*.

31 Hier wird auch die Diskussion um eventuelle eigenmächtige Eingriffe von Vlachogiannis in den Text der *Memoiren* (er soll zwei Manuskriptseiten unterschlagen haben, die ein völlig anderes Bild vom Verfasser der *Memoiren* gibt) zu Ende geführt und solche Emendationen mit dem Hinweis, daß wenige Seiten der umfangreichen *Memoiren* schlecht ein revolutionierend neues Persönlichkeitsbild des Autors vermitteln können, als unwesentlich erachtet (die Handschriften waren nie öffentlich zugänglich). Vgl. Asdrachas, *Memoiren*, Einleitung, *op. cit.*, S. λε-λστ'.

lische Übersetzung großer Teile der *Memoiren*³². Nach dem Zweiten Weltkrieg beginnt die enthusiastische Identifizierung einer kritischeren Beurteilung der literarischen Qualität und des historischen Quellenwertes zu weichen³³, ein Prozeß, der bis in die jüngste Vergangenheit anhält und noch nicht abgeschlossen ist³⁴. Die Figur des legendären Revolutionsgenerals, sein Leben und seine Taten, seine Reden und seine Gedanken bleiben weiterhin eine Herausforderung zur Auseinandersetzung und Selbstorientierung des griechischen Geisteslebens in der Nachkriegszeit. Sepheris hat ihn nicht zufällig seinen »Lehrmeister« genannt³⁵; und nicht zufällig durchzieht eine Konstante in Variationen die gesamte Sekundärliteratur: Makrygiannis stelle in seinen *Memoiren* mehr dar als bloß sich selbst oder seine Zeit – er verkörpere in Essenz das romäische Volk. Die Uniformität dieser Konstatierung – unter Abzug der »patriotischen« Verabsolutierung – läßt die *Memorien* als (nicht anonymes) Produkt der griechischen Volkskultur erscheinen. Entstehung und Fundgeschichte, der direkt orale Narrationsstil und die episch »objektive« Atmosphäre sprechen dafür. Insofern muß die mit didaktischer Absicht geschriebene Geschichte eines vorbildlichen Lebens (jenseits der aletischen Frage) Konzentrat von Attitüden, Habitus, Wertvorstellungen, Idealen usw. sein, die in direktem Konsensus mit der topologischen Grundstruktur der speziellen Volkskultur stehen.

III.

Der Begriff des »Sprachenbundes«, den die Balkanologie für die Balkansprachen geprägt hat, um Affinität von Identität klar zu trennen, findet sein Analogon in den Volkskulturen der Balkanhalbinsel, nur daß hier noch kein stichhaltiger Terminus den Sachverhalt

32 Diese Übersetzung geht letztlich auf eine Initiative von Sepheris zurück. Er übersandte 1947 dem Chef der englischen Saboteurtruppe in Griechenland während der Besatzungszeit, C. M. Woodhouse, die neuaufgelegten *Memoiren* mit folgender Widmung: »For my learned friend Monty, this illiterate my master in Greek – with best wishes, George Seferis«. Dieser verweist wiederholt in seiner »History of the Greek War of Independence« auf Makrygiannis und übersetzt selbst kurze Teile der *Memoiren* (*Times Literary Supplement*, 12. 12. 1953). Durch Woodhouse kommt Lidderdale zur Lektüre der *Memoiren* (vgl. Lidderdale, *op. cit.*, S. VII, XXI).

33 Vor allem Kournoutos, *op. cit.*, S. 33 f., 227 ff. wendet sich kritisch gegen die überschwenglichen Bewertungen, die solange als unsicher gelten müßten, solange die *Memorien* von Makrygiannis nicht mit der übrigen Memoirenliteratur der Zeit verglichen worden seien. Kournoutos behandelt in seiner zweibändigen Studie folgende Freiheitskämpfer: E. Xanthos 1772–1852 (S. 135 ff.), A. Mamoukas 1801–1884 (S. 187 ff.), Bischof Palaion Patron Germanos 1771–1826 (208 ff.), Chr. Perraivos 1773–1863 (S. 225 ff.), Th. Kolokotronis 1770–1843 (S. 245 ff.), Makrygiannis 1797–1864 (S. 277 ff.), N. Kasomoulis 1798–1871 (S. 299 ff.) K. Metaxas 1793–1870 (S. 321 ff.) Sp. Milios 1800–1880 (S. 343 ff.) A. Michos 1803–1883 (II S. 11 ff.), P. Chrysanthopoulos 1798–1878 II S. 34 ff.) usw.

34 Vgl. die Bibliographie in Anm. 4. Wie erwähnt, setzt diese Umwertung mit der Veröffentlichung der »Visionen und Wunder« 1983 ein.

35 Vgl. die Widmung an Woodhouse (Anm. 32).

klar umreißt: weder Sprache, Ethnie, Religion noch Staatsgrenzen reichen als Kriterien zur Abgrenzung einer Volkskultur von der anderen. In die Charakterisierung des Herkunftsraumes von Makrygiannis, Rumelien, und seines Aktionsgebiets, der Peloponnes und Attika, muß noch ein »mediterrane« Lebensstil mit seinen typischen Sozialstrukturen mit hereingenommen werden. Der Ausdruck »griechische« oder »romäische« Volkskultur ist nicht nur geographisch (Griechen in Kleinasien, Albanien, Unteritalien, Korsika usw.), sondern auch sprachlich (Vlachophone in Griechenland, Albanophone, Turkophone usw.) vage, wenn man von der Nationalidee und dem Staatsterritorium absieht. Ein Blick auf die bewegte Geschichte Neugriechenlands überzeugt, daß auch die Staatsgrenzen für eine Definition nicht in Frage kommen. Man spricht deshalb besser von einer balkan-mediterranen Volkskultur überwiegend griechischer Zunge, will man den Kulturkontext von Makrygiannis' Wirken ansprechen.

Davon abzuheben ist die Schicht der Phanarioten, Politiker und des höheren Klerus, der die Revolution sogar z. T. verurteilte³⁶. Davon abzuheben ist auch der bayerische Hof und die mit den »Lichtern« Europas erleuchteten Gelehrten und Politiker, die Makrygiannis als »wildes Tier« ansahen und bei denen er nur »List und Betrug« fand. Die Mißverständnisse sind endlos, weil beide Seiten von ganz verschiedenen Kulturvoraussetzungen ausgehen und um die Verwirklichung ganz verschiedener Staatsideen ringen.

Es gibt kaum eine Studie über Makrygiannis, die nicht ganz Passagen aus seinem Werk zitiert³⁷, um ästhetische, ethische oder historische Aussagen über ihn zu illustrieren. Hier interessieren nur ethische Verhaltenskorrektive und Weltbildvorstellungen, die mit sozialanthropologischen und volkskundlichen Studien aus verschiedenen Teilen jener »balkan-mediterranen Volkskultur überwiegend griechischer Zunge« korreliert werden sollen: dem zypriotischen Hochland³⁸, den nomadischen Sakaratsanen nördlich von Ioannina³⁹, drei Siedlungen aus dem Bezirk Doxarion in Nordgriechenland⁴⁰, Vasilika in

36 Dazu ausführlich Ph. Sherrard, »Εικολογία, κράτος και ο ελληνικός αγώνας της ανεξαρτησίας«, *Λογίματα για τον Νέο Ελληνισμό*, Athen 1971, S. 294–323.

37 Die üblicherweise zitierten Stellen sind: die Geburt auf offenem Feld (*Memoiren*, S. 11–12), die Episode mit dem Hl. Johannes (S. 13–14), die Aufnahme in den »Freundesbund« (S. 16–17), die Rede an den französischen Admiral Darnis vor der Schlacht »bei den Mühlen« (S. 170–171), die Abschiedsszene mit Gouras kurz vor dessen Tod in der belagerten Akropolis (S. 201–202), das Gespräch mit Heideck (S. 300), Makrygiannis rettet die antiken Statuen vor dem Verkauf an »Europäer« (S. 303–304), der Schluß des Epilogs (S. 463–464), sein Brief an Gott (Einleitung, S. 56) und sein Brief vom 12. 2. 1859 (Einleitung, S. 61).

38 C. G. Peristiany, »Honour and Shame in a Cypriot Highland Village«, in: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, ed. by C. G. Peristiany, London 1965, S. 171 ff., bezieht sich auf eine Feldforschungsstudie im Jahre 1954 im Dorf Alona im zypriotischen Bergland.

39 G. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964, ders., »The Kindred in a Greek Mountain Community«, in: J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963, S. 73 ff., ders., »Honour and the Devil«, in: *Honour and Shame, op. cit.*, S. 139 ff.

40 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. Die Feldarbeit wurde von dem Au-

Böotien⁴¹ und Mani an der Südspitze der Peloponnes⁴². Die Parallelisierungsmöglichkeiten scheinen sich nach zwei Richtungen hin zu erstrecken: auf den gesamten Mittelmeerraum⁴³ und auf die gesamte Balkanhalbinsel⁴⁴. Doch ist das Verhältnis von Identität, Affinität und Inkommensurabilität von Komparativgrößen ein sehr subtiles, und Weitraumbezüge sollen hier nicht zur Debatte stehen. Der Vergleichbarkeit von Makrygiannis' Weltansicht reicht denn auch nicht über den Horizont des griechisch-orthodoxen Christentums.

Die Befreiung der Griechen aus dem Joch der Türkenherrschaft («Wiedergeburt»), Fortgang und Ausgang des Unabhängigkeitskrieges geschehen nach dem Willen des allmächtigen Gottes⁴⁵. Er ist der oberste König; die Institution des Basileus, Königs der Griechen, entspricht diesem sakralen Archetyp und ist daher unantastbar⁴⁶. Seine Untertanen wenden sich in der Gewißheit der Kindschaft direkt an ihn und bedürfen der

torenehepaar und zwei griechischen Sozialhelfern 1962 in der Siedlung Dadi (griechische Flüchtlinge aus Kleinasien), Panorio (ein Bergdorf mit albanophoner Bevölkerung) und einer Sarakatsanen-Weidesiedlung aufgenommen. Allgemein zu den Sarakatsanen: A. Hatzimichali, *Σαρακατσάνοι*, Athen 1957 und G. V. Kavadias, *Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Sarakatsans de Grèce*, Paris 1965.

- 41 E. Friedl, *Vasilika. A village in modern Greece*, New York 1965, dies., »Lagging Emulation in Post-Peasant Society«, *American Anthropologist* 66/3 (1964) S. 569–586, dies., »The Role of Kinship in the Transmission of National Culture to Rural Villages in Mainland Greece«, *ibid.* 61 (1959) S. 31 ff., dies., »Some Aspects of Dowry and Inheritance in Boeotia«, *Mediterranean Countrymen, op. cit.*, usw.
- 42 G. Gesemann, *Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*, Berlin 1943, S. 278 ff.. Der erste Teil des Buches handelt von Albanern und Montenegrinern. Zu den Manioten später kompetenter E. P. Alexakis, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980.- Vgl. ebenfalls I. T. Sanders, »Village social organization in Greece«, *Rural Sociology* 18/4 (1953) S. 366–375, ders., »The Nomadic People of Northern Greece: ethnic puzzle and cultural survival«, *Social Forces* 33/2 (1954) S. 122–129. Die Bibliographie hat sich in der Folge vervielfacht (vgl. Kap. 1). Bibliographische Erfassung bis zum Jahr 2000 bei W. 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. Compiled and edited by Walter Puchner with the collaboration of Manolis Varvounis. First part«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 545–773, bes. im Abschnitt »6. Social Folk Culture« 6.1–6.8 (Nr. 1158–1593).
- 43 Vgl. *Mediterranean Countrymen, op. cit.* und Blum, *The Dangerous Hour, op. cit.*, S. 369.
- 44 Gesemann, *op. cit.* und Blum, *The Dangerous Hour, op. cit.*, S. 361 ff.
- 45 »Gott sprach nicht, sie (die Heimat) schon wirklich zu befreien« (*Memoiren*, S. 307–308). Zur Gottesvorstellung des Volksgriechen B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig 1871, S. 26 ff. Die Übersetzungen der Einzelstellen aus den *Memoiren* stammen vom Verf.
- 46 »Wenn es bei Euch (den Europäern) keine Tugend gibt, so gibt es die Gerechtigkeit des großen Gottes, des wahren Königs. Denn seine Gerechtigkeit hat uns gerettet und wird uns retten ...« (*Memoiren*, S. 293–294). Makrygiannis' Gefühle gegenüber der Institution des Monarchen, jenseits seiner persönlichen Sympathien für Otto I., werden deutlich aus einem Brief an die Redaktionen der Zeitungen, als man ihn wegen Verschwörung gegen das Leben des Königs verklagt. Der Brief wurde nie veröffentlicht (*Memoiren*, Einleitung, S. 56). »... Ich soll Könige töten wollen und jetzt wo ich das hinschreibe, weine und zittere ich ... Wann haben Sie gehört, Herr Redakteur, daß ich ein Ungeheuer bin in der Gesellschaft? Wann habe ich dem Vaterland geschadet? ...«.

Vermittler nicht⁴⁷. Werden Vermittler gebraucht, so sind es nicht die Priester, sondern die Lokal- und Namensheiligen⁴⁸.

Glaube (ἰσχυρία) und Heimat (πατρίδα) sind die Vorbedingungen für die Existenz einer Nation (ἔθνος)⁴⁹. *Patris* ist dabei für Makrygiannis, wie sich wieder und wieder nachweisen läßt, fast personal gemeint, eine Art »Mutter Erde« der Griechen, deren schlechte Behandlung er beklagt und deren Leiden er aufzeichnet⁵⁰. Dabei handelt es sich nicht bloß um

47 Makrygiannis' berühmter Brief an Gott, drei Tage vor seiner Einlieferung ins Gefängnis und nach sechsmonatigem Hausarrest abgefaßt, beginnt folgendermaßen: »... Und jetzt schreibe ich mit Tränen ... und Du hörst uns nicht und siehst uns nicht, sechs Monate wir alle eingesperrt und mit Wache, und ich sehe sie an. Tag und nacht schreie ich wegen meiner Wunden und sehe meine unglückliche Frau und meine Kinder in Tränen erstickt und barfuß. Und sechs Monate gefangen in einem zwei Schritt langen Zimmer ...« (*Memoiren*, Einleitung, S. 57).- Die direkte Hinwendung des einzelnen an Gott bestätigt Campbell, »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 153.

48 Das Verhältnis zu seinem Namensheiligen, den Hl. Johannes, beschreibt Makrygiannis in einer vielzitierten Episode: beim Namensfest des Heiligen (24. Juni) – Makrygiannis ist im Pubertätsalter –, übermannt ihn die Liebe zu den Waffen und er löst aus der Flinte, die ihm sein Dienstgeber zum Tragen gegeben hat, einen Schuß, worauf ihn dieser vor allen Leuten durchprügelt. »Nicht die Prügel schadeten 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« (*Memoiren*, S. 13–14). 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 ...« (*Memoiren*, S. 15–16).- Über die Gültigkeit des *do-ut-des*-Prinzips im Umgang mit Heiligen liest man schon bei Schmidt: »Das kirchliche Dogma fasst die Heiligen als bloße Fürbitter bei Gott auf und unterscheidet zwischen Anbetung des letzteren und Verehrung der ersteren. Allein das einfache Volk ist sich dieses Unterschieds keineswegs deutlich bewußt, und es betet zu den Heiligen wie zu den wirklichen Göttern. Ja es hat dieselben zum Theil sogar in den Vordergrund seines Glaubens gerückt, weil sie etwas Vertraulicheres haben als die höhere Gottheit, und der an sie sich anknüpfende Bilderdienst eine sinnlichere, das Herz mehr befriedigende Verehrung zuläßt« (*op. cit.*, S. 35, dann auch S. 36 ff.).

49 »... Denn ohne Tugend und Glauben kann keine Gesellschaft gebildet werden, auch kein Königreich« (*Memoiren*, S. 367–268). »Denn ohne Tugend und schmerzliche Liebe für die *Patris*, ohne Glauben an ihre Religion gibt es keine Völker« (S. 6). »Die Heimat jedes Menschen und der Glaube sind alles, und er muß Patriotismus dafür opfern, damit er und seine Verwandten als ehrenhafte Menschen in der Gesellschaft leben können« (S. 9).

50 »Ach, *Patris*, sie werden dich nicht leben lassen, solange diese Dich regieren und andere solche, und Du von ihnen abhängst« (*Memorien*, S. 58–59). »Davon, arme *Patris*, werden Deine Leiden nicht geheilt, wenn sie die Tugend hinter Gitter setzen, jene, die Dich regierten und noch regieren, und jetzt verfolgen sie das Recht und die Wahrheit, und mit Lügen und Spionen wollen sie Dich befreien ...« (S. 68–69).- Die bildhafte Vorstellung vom gequälten Vaterland verdichtet sich später bei Kazantzakis zur Ikone des Gekreuzigten Kreta, und bei Sikelianos zur Idee des am Windkreuz der Himmelsrichtungen gekreuzigten Griechenland. Die *Patris* als eine vom Tyrannen (Türken) gefolterte Frau, die in einer Höhle lebt und dem Fremden (Russen) die Statuen der Antike

eine territoriale Einheit, sondern um eine populative, mehr noch gruppenpsychische Einheit. Ein psychoanalytischer Ansatz könnte leicht nachweisen, daß hinter der maternalen Imago der *Patris* Makrygiannis eigene Mutter steht⁵¹. Zur Kindschaft Gottes gesellt sich die Sohnschaft zur Mutter *Patris*⁵². Unter der transzendentalen Schirmherrschaft dieser »Eltern« steht das Staatsvolk der Griechen. Die Staatsangelegenheiten im Zwergstaat sind deshalb in gewissem Sinne Familienangelegenheiten⁵³. Die Kernfamilie, nicht das Individuum, ist im allgemeinen die kleinste Identifikationseinheit in der griechischen Volkskultur⁵⁴. Der Zwist unter den Kindern, die gestörte Elternbeziehung, die Horde der Söhne, die aus Eigennutz ihre *Patris* verkommen lassen, die andere so blutig befreit haben, sind nicht bloß Übel und Verrat, sondern Schändung des Heiligsten⁵⁵. Die Politik ist ein sakrales Geschäft, Markygiannis' Patriotismus ist religiös getönt.

Gegen diese Vorstellungen stand das Staatsmodell der bayerischen Monarchie – mit Hofzeremoniell, Heeren von Schreibern und realitätsunangepaßten Gesetzen –, das auf einem abstrakten Gehorsam fußte; dagegen standen auch die äußerst labilen Koalitionen der phanariotischen Politiker, oft nur allzu hellhörig für die europäischen Großmachtinteressen; dagegen standen ebenso die Kurzsichtigkeit und Willkür der kampfgeprobten Kapetane, denen als Raubritter einer degenerierten Klephtentradition oft jegliches Staatsbewußtsein abging und die häufig das eigene Volk beraubten. Dieses Bild ist – polemisch überspitzt – aus der Sicht Makrygiannis' gegeben. Diesem Partikularismus, einem der Grund- und Hauptübel der neueren griechischen Geschichte (nicht der vielzitierte »Individualismus«), stellt Makrygiannis das koinobiotische Ideal der Dorfgemeinschaft entgegen: »Es schreiben viele weise Männer, einheimische Druckereien und ausländische Gelehrte über Griechenland – eines nur bewegte mich zu schreiben, daß wir dieses Vaterland alle zusammen haben, Gebildete und Ungebildete, Reiche und Arme und Politiker und Militärs und auch die niedrigsten Menschen; alle die wir hier gekämpft haben, jeder auf

erklärt, schon in einem Einakter von Georgios Lassanis, »Hellas«, gespielt in Odessa 1819 und herausgegeben in Moskau 1820 (Neuausgabe durch W. Puchner: G. Lassanis, *Τα Θεατρικά. «Ελλάς» (Μόσχα 1820) και «Αρμόδιος και Αριστογείτων» (Οδησός 1819, ανέκδοτο)*, Athen 2002, Text S. 99–134).

- 51 Die Episode seiner Errettung als Säugling beschließt Makrygiannis mit folgenden bezeichnenden Worten: »Meine Mutter und Gott retteten uns« (*Memoiren*, S. 11–12). Das soterische Elternpaar vereinigt Mythos und Realität.
- 52 Ganz deutlich an folgender Stelle: »... Ich wollte für meine *Patris* und für meinen Glauben aufrichtig arbeiten, so wie ich es auch tat, damit sie mich nicht Dieb und Räuber nenne, sondern ihren Sohn und ich sie Mutter« (*Memoiren*, S. 16–17).
- 53 Um 1821 zählte das Staatsgebiet 938.765 Einwohner, so daß von den führenden Männern praktisch jeder jeden kennen mußte. Vgl. D. G. Tsaousis, *Μορφολογία της νεοελληνικής κοινωνίας*, Athen 1971.
- 54 Dazu Tsaousis, *op. cit.*, S. 121 ff., 135 ff. Vgl. auch W. Puchner, »Das Motiv des »Fremden« (xenos) und der »Fremde« (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkstied*, Wien 1996, S. 73–88.
- 55 »Und ich bin unglücklich und weine um meine unglückliche *Patris*, für die wir unser Blut umsonst vergossen haben« (*Memoiren*, S. 68–69). Vgl. vor allem seine Monologe an die Politiker im Prolog und im Epilog.

seine Art, haben wir hier zu leben. Im übrigen haben wir gemeinsam daran gearbeitet, es (das Vaterland) zu schützen, alle gemeinsam, und es soll keiner sagen ›Ich‹, der Reiche nicht, noch der Arme. Wißt ihr, wann jeder sagen kann, ›Ich‹? Wenn er allein kämpft, aufbaut, oder zerstört, dann soll er sagen ›Ich‹; wenn aber viele kämpfen und aufbauen, dann sollen sie ›Wir‹ sagen. Wir sind bei ›Wir‹ und nicht beim ›Ich‹. Und im folgenden müssen wir zu dieser Einsicht kommen, wenn wir ein Dorf bauen wollen, um alle zusammen zu leben. Ich habe die nackte Wahrheit geschrieben ...«⁵⁶.

Partikularismus, Klientelwirtschaft, Nepotismus und Korruption haben ihren sozialhistorischen Ursprung genauso in der Dorfgemeinschaft wie Makrygiannis' symbiotisches Ideal der egalitären Kindschaft unter der schützenden und zu beschützenden Mutter *Patris*⁵⁷. Jedes Individuum gehört im allgemeinen drei Bezugsgruppen an: Familie, Heimatort, Nation; es wird, – analog zu der (geographischen) Ebene, auf der es sich momentan bewegt – fraglos als repräsentativer Vertreter dieser Gruppe angesehen⁵⁸. Jede Kommunität unterscheidet daher – auf der ersten Ebene – zwischen »Unsrigen« (δικοί μας) und »Fremden« (ξένοι)⁵⁹. Die Unsrigen, das sind die Agnaten, die männlichen Verwandten der männlichen Linie mit dem gleichen Nachnamen⁶⁰; zu den Fremden in Übergang stehen die Schwiegerleute (το συμπεθερίο). Dieser solidarische und oft auch kooperative Personenkomplex, von dem sich nur mehr die Kernfamilie abhebt, wird *οόι* genannt und bildet eine soziale Monade, die als ganze gewertet wird. Positionsänderung, soziale Mobilität, Prestigezuwachs oder Ehrverlust, aber auch Auswanderung, Aussteuererteilung und dergleichen sind Fakten, die die Familie als ganze betreffen⁶¹. Innerhalb dieses Verwandtschaftssystems besteht bilaterale Solidarität, Nothilfeverpflichtung, kritische und informative Kommunikation auf gerontokratischer (aber auch demokratischer) Basis. Zwischen den Familien herrschen institutionalisierte Formen der Hostilität und Rivalität⁶², eine agonale vertikale Mobilität in der Prestigehierarchie⁶³, Mißtrauen und Distanz⁶⁴. Verwandtschaftsbeziehungen, Freund-

56 *Memoiren*, S. 463–464. Diese Stelle hat Lorenz Gyömörey dazu inspiriert, seine deutsche Übersetzung 1987 mit dem Titel »Wir, nicht ich« zu versehen (*op. cit.*).

57 Zu den wirtschaftlichen Konsequenzen vgl. die ausgezeichnete Analyse in K. H. Pfeffer/I. Schaafhausen, *Griechenland. Grenzen wirtschaftlicher Hilfe für den Entwicklungserfolg*, Hamburg 1959.

58 Peristiany, *op. cit.*, S. 171 ff.

59 Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 77.

60 Die Sarakatsanen verwenden dafür einen eigenen Terminus: *damari*, d. i. der allgemeine Wert der Vorfahren eines Mannes. Bei der Verehelichung ist darauf zu achten, daß beide Familien eine ähnlich bedeutende Agnatenlinie aufweisen können (Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 80 f.). Im Inselraum sind diese patriarchalen Strukturen aufgeweicht, ja es kommt sogar zu matrilokalen Heiraten und Metronymie. In Auswahl: B. Vernier, *La genèse sociale des sentiments: Aïnés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris 1991, die Studien in J. Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986 usw.

61 Tsoulos, *op. cit.*, S. 121 ff., 135 ff. Dazu gibt es auch eine Fülle soziologischer Studien, die hier ausgespart bleiben.

62 Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 80 ff.

63 Friedl, »Some Aspects of Dowry«, *op. cit.*, S. 113 ff., dies., »Lagging Emulation«, *op. cit.*, S. 575 ff.

64 »Conversation between two unrelated men or women is a verbal engagement where both sides probe for the

schaft (»Bruderschaft«) oder ein Hospitalitätsverhältnis sind die einzigen sozialorientierenden Marksteine, durch die sich die eigene Position und die Verpflichtungen gegenüber anderen Personen definiert. Bei anonymen Interaktionen herrscht das nackte Profitprinzip (Lüge, Diebstahl, Betrug) vor, denn es sind keine Handlungsnormen gegeben, und impersonelle anonyme Verpflichtungen (Staatswohl, Öffentlichkeit) werden nicht unbedingt als Priorität anerkannt⁶⁵. Der Kunde, der den Händler nicht kennt, wird übervorteilt; jemand, der in einer Angelegenheit ein Amt aufsucht und keine persönlichen Referenzen vorweisen kann, muß mit langen Wartezeiten rechnen; Politiker dienen oft nicht dem *summum bonum*, sondern dem Eigenwohl⁶⁶. Der Staat bleibt solange ineffizient, als sein abstraktes, anonymes und generelles Wesen nicht in konkrete Formen, personelle Erscheinungen und partikuläre Interessen »übersetzt« werden kann⁶⁷. Das fehlende institutionelle Bewußtsein wird ersetzt durch Systeme der ersten und zweiten Klientelherrschaft⁶⁸.

Die agonale und antagonistische Relation der Familien und Großfamilien⁶⁹ einer Kommunität – samt ihren Konsequenzen für das öffentliche Leben des Staates – und ihr alternierender Zyklus von Triumph und Depression über Gewinn oder Verlust von sozialem Prestige eines Familienmitgliedes, – dieses offiziell-patriarchalisch-autoritäre Wertesystem ruht auf einem anderen Wertesystem auf, das in Krisenzeiten des Einzelnen (Krankheit, Geburt, Tod) und der Kommunität (Krieg, Aussaat, Ernte) zum Tragen kommt: das Heilwissen, die magischen Praktiken zur Sicherung der Fertilität von Frau, Vieh und Acker, die Selbstaufopferung für das Kommunalwohl⁷⁰. Hier sind es nicht allein gerontokratisch-paternale Instanzen, die entscheiden, sondern das Wissen der alten Frau und die Tatkraft des jungen Mannes (*levendi, palikari*)⁷¹. Die kollektive Solidarität (Nothilfeverpflichtung) und

least hint of the other's intentions of activities. It is not concerned with sociability but is rather an expression of social opposition and distance« (Campbell, »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 143).

65 Peristiany, *op. cit.*, S. 171 ff., bes. S. 186 ff.

66 Aufgrund dieser Aktionsregulative ist der Nepotismus an sich nicht asozial, sondern seiner eigenen Familie gegenüber geradezu moralische Verpflichtung.

67 Peristiany, *op. cit.*, S. 186 ff.

68 Die Theorie der sekundären Klientelherrschaft in Griechenland bei Pfeffer/Schaafhausen, *op. cit.*, S. 55 ff. Zum Vergleich mit dem Patronagesystem in Sizilien I.-M. Greverus, »Kulturbegriffe und ihre Implikationen«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 23 (1971) S. 283 ff. (bes.. S. 291 f.). Für den Balkanraum Gesemann, *op. cit.*, S. 36 (S. 280 ff. über Mani).

69 Zur balkanischen *zadruga* und dem Clanwesen A. Schmaus, »Südosteuropa«, *JRO-Volkskunde. Europäische Länder*, München 1963, S. 221 ff. Zur Differenzierung dieser von vielen Mythologemen befrachteten »extended family« vgl. nun K. Kaser/S. Gruber/R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa*, Wien/Köln/Weimar 2003 und U. Brunnbauer, *Gebirgs Gesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert)*, Wien/Köln/Weimar 2004.

70 Dazu vor allem Blum, *The Dangerous Hour*, *op. cit.*, S. 171 ff. Vgl. auch Kap. 4 des vorliegenden Bandes.

71 Ersteres schlägt sich in den oralen Traditionen rund um Heilmagie, Krankheit und Tod nieder (Blum, *op. cit.*, S. 11 ff.), letzteres im Klephtenideal des Volksliedes (dazu allgemein: J. Campbell/Ph. Sherrard, *Modern Greece*, London 1968, S. 19–43).

Gruppenhaftung sowie die Nivellierung der sozialen Positionshierarchie (Verabsolutierung des Wir-Bewußtseins) ist – wie wir aus Kenntnis des griechischen Heortologie-Brauchums hinzufügen dürfen⁷² – auch charakteristisch für die Zeit der Festivitäten⁷³. Dieses koinobiotische Ideal der Symbiose in der Kommunität, das in Fest- und Krisenzeiten, also Ausnahme- und Grenzsituationen realisiert wird und vielleicht bis in byzantinische Zeit zurückreicht⁷⁴, steht Makrygiannis vor Augen, wenn er davon spricht, »ein Dorf zu bauen«, denn die Phase der Wiedergeburt ist eine Krisenzeit und Festzeit zugleich, ein mythischer *Hieros Chronos*⁷⁵. Die Anrede an den »Bruder Leser« ist wörtlich gemeint⁷⁶.

Makrygiannis' Staatsbewußtsein ist determiniert von drei semireligiösen Vorstellungen: der koinobiotischen Dorfgemeinschaft⁷⁷, der blutsverwandten Großfamilie und der als Mimesis des göttlichen Archetyps existierenden Kernfamilie. Zentrum dieses dreifach gesicherten Wir-Bewußtseins ist die Mutter-Imago der *Patris*, die ihren Kindern Geborgenheit garantiert und für die kein Opfer zu groß ist. Damit ist der Staat nicht mehr unpersönlich und abstrakt, und das *summum bonum* nicht bloß ideologischer Einwurfschlitz in die Privatschatulle. Das Ideal der *Patris*, wie Makrygiannis es vertritt, steht in extremem Gegensatz zur »Realpolitik« der Zeit: Griechenland als Spielball der ausländischen Großmachtinteressen und als Melkkuh für einheimische Karrieremacher. »Mit bitteren Tränen schreibe ich, daß wir immer weiter in die Finsternis gehen ...«⁷⁸. Wieder und wieder klagt

72 W. Puchner, *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-völkercundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18).

73 Mit besonderer Emphase wird die interfamiliäre Versöhnung bei der *agape*, dem zweiten Auferstehungsfest am Ostersonntag nachmittags gefeiert.

74 Das Ideal des Liebeskommunismus im Urchristentum ist ein monastisches und als solches für eine normale Kommunität Praxisirrelevant. Aber das Allelengion-System der kleinasiatischen Stratiotendörfer, wie es im »Nomos Georgikos« dargestellt ist (Justinian II.), kommt dem Bild der (erzwungenen) Solidarität schon näher: »Die Staatsobrigkeit betrachtet die Dorfgemeinde als eine administrativ-fiskalische Einheit. Die Gemeindeglieder haften für den richtigen Eingang der Steuern und müssen für die Abgaben insolventer Nachbarn aufkommen ...« (F. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963, S. 104). Dieses Steuersystem bleibt im Grunde bis zum Fall des byzantinischen Reiches verbindlich. Das osmanische System der Steuereinkhebung ist ähnlich und fügt dem noch die Kollektivhaftung für Verbrechen hinzu. Das koinobiotische Ideal, der Gedanke der Dorfsiedlung als Schicksalsgemeinschaft, fußt also auf einer in langer historischer Tradition schmerzlich eingeübten Praxis.

75 Dazu indizierend M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954.

76 Etwas anderes bedeutet es, wenn Makrygiannis Gouras als »Bruder« bezeichnet. Mit einiger Wahrscheinlichkeit handelt es sich um den Brauch der Wahlbruderschaft, der zwei Menschen lebenslang aneinander bindet. Vgl. die einschlägige Bibliographie in Kap. 13 des vorliegenden Bandes.

77 Besonderen Niederschlag findet dieses Thema im Klephtenlied (A. Politis, *Κλέφτικα*, Athen 1983 mit der älteren Bibliographie) und in der provinzialrealistischen (»ethographischen«) Dichtung nach 1880 (Dimaras, *op. cit.*, S. 313 ff.).

78 *Memoiren*, S. 275–276.

Makrygiannis, daß man das Ideal der *Patris* zuschanden mache⁷⁹; seine politische Aktivität ist der Realisierung dieses Ideals geweiht; doch die gebildeten Politiker neigen anderen Auffassungen zu. Durch die Übertragung der in der Volkstradition verankerten und affektiv wertbesetzten Vorstellungen von Familie und Dorf auf das Staatsganze meistert Makrygiannis die plötzliche Horizonterweiterung aus dem eigenen Ideenpotential heraus und ohne Zuhilfenahme der westlichen Staatstheorien der Zeit⁸⁰. Die Formel, daß man einen Staat aufbaut wie ein Dorf und darin zusammenlebt wie in einer Familie⁸¹, sozusagen die autochthone Staatstheorie des Makrygiannis, bezeichnet auch jene besondere Stellung und jene besonderen Gefühle, die das intellektuelle Griechenland des 20. Jh.s ihrem simplen und praktisch denkenden Vorfahren entgegenbringt: denn wären mehrere führende Männer der Zeit von dieser Idee überzeugt gewesen, die neugriechische Geschichte hätte vielleicht einen anderen Verlauf genommen. Dieses eigenartige Bewußtsein der verspielten Chance verbindet sich mit der generellen, ins Perfekt gewandten Sehnsucht nach den Seinsformen der Volkskultur (in Griechenland noch historisch »hautnahe« Wirklichkeit); die Klage über den Verlust der Werte, den Makrygiannis anspricht, stimmt ein in die Lamentation über das ethische Orientierungsdefizit in der Bilanz von westlich ausgerichtetem Fortschritt und lokalautochthoner Konservativität. Das (Schuld-)Bewußtsein des mißverwalteten Erbes durchzieht die ganze Makrygiannis-Renaissance.

Das Leben der Staatsbürger als Kinder der *Patris* steht unter ethischen Prämissen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit. Makrygiannis läßt keinen Zweifel darüber, daß bayerisches Feudaldenken und der Besitz-»Adel« der Landvögte und Grundherren nicht seinen Vorstellungen vom Staat entsprechen⁸². Die koinobiotische Dorfgemeinschaft ist grundsätzlich demokratisch⁸³. Die ersten Volksversammlungen während der Revolution zeugen noch vom Geist des Ältestenrates im Dorf⁸⁴. Freiheit ist negativ definiert durch das Fehlen von »Tyrannei«, der Willkürherrschaft des einzelnen, und wird durch das Bestehen von Gesetzen (Verfassung) abgesichert⁸⁵. Die Staatsgrundlage kann daher nicht ein abso-

79 *Memoiren*, S. 3, 6, 9, 16 f., 58 f., 129 f., 258, 270 f., 307 f., 350 f., 367 f., 446, 463 f.

80 Hier ist vor allem die *metakenosis* (Umgießung) von Adamantios Korais zu erwähnen, die Verpflanzung westlicher Staatsvorstellungen (Französische Revolution) in die griechische Realität.

81 Griechenland zählte nach der Revolution nicht einmal eine Million Einwohner, Athen etwa 12.000. Die überschaubaren Dimensionen des Gemeinschaftslebens im Zwergstaat rechtfertigen den Vergleich auch *in realiter*.

82 Als ihm die Regierung für seine Verdienste in der Schlacht »bei den Mühlen« ein Dorf schenken will, lehnt Makrygiannis ab mit der Begründung, wenn das Vaterland erst frei sei, gehöre ohnehin alles allen (*Memoiren*, S. 178–179).

83 Dies kollidiert nicht mit der Institution des Monarchen, der eben nicht die Spitze einer feudalen Lehenpyramide vorstellt, sondern repräsentatives Symbol der Staatsgemeinschaft ist.

84 Diesen demokratischen Grundzug hat besonders Gyömörey herausgestrichen (L. Gyömörey, *Griechenland. Ein europäischer Fall*, Wien/Hamburg 1970).

85 »Und welche Nation gedieh je ohne Verwaltung und Gesetze und ging nicht zugrunde? Und auch wir, ohne Gesetze kommen wir nicht weiter; die anderen Völker erkennen uns nicht an. Man wird uns Räuber und Banditen nennen« (*Memoiren*, S. 129–130).

luter Monarch mit Lehenshierarchie sein, sondern nur eine Konstitution⁸⁶. Um Freiheit und Gerechtigkeit sieht Markrygiannis nicht nur sich, sondern den ganzen Stand der irregulären Truppenführer und Soldaten betrogen⁸⁷. Die Demobilisierung unter dem Druck der bayerischen Armee, die konformistische Präferenz bei den Beförderungen, Korruption und Intrigen im Palast und in den politischen Parteien verbittern den alternden Mann, der sich zweimal selbst degradierte. Viele ehemalige Freiheitskämpfer sind gezwungen, in den Straßen der Hauptstadt betteln zu gehen, oder sie wechseln über ins Osmanische Reich, um zu überleben⁸⁸. Die Wahrheit, die persönliche und »mythologische«, nicht so sehr die historische, die Darstellung dieser für ihn therapeutischen Wahrheit, gegen »List und Betrug«⁸⁹, aber ohne die aletische Scheidung zwischen Mythos und Realität, ist das eigentliche Antriebsmotiv der Abfassung der *Memoiren*⁹⁰. Diese Wahrheit, persönlich und objektiv zugleich, umfaßt alle angeführten *items* und zieht die Summe seiner Lebenserfahrung: »Wahrheit, Wahrheit, wie bist du bitter!«⁹¹. Daß sie ein transzendentaler Richtwert ist, geht daraus hervor, daß sie Selbstkritik impliziert: »Auch ich habe Fehler gemacht und ich mache sie noch; Mensch bin ich. Und es muß unser Gutes geschrieben werden und unser Schlechtes«⁹². Wiederholt weist Makrygiannis darauf hin, daß der Leser zuerst alles lesen müsse, um seine Ehrenhaftigkeit zu überprüfen; erst dann könne er sicher sein, daß er, Makrygiannis, die Wahrheit spreche⁹³. Wahrheit und Ehre stehen im Interdependenzverhältnis; nur der ehrenhafte Mann kann die Wahrheit sagen.

86 Die Militärbewegung von 1843 ist in diesem Sinne nicht gegen Otto I. oder die Institution der Monarchie gerichtet. Ohne Konstitution würde sich, im Denken Makrygiannis', die bayerische Regentschaft nicht viel von der Tyrannei des Paschas unterscheiden haben (beide sind Fremde und »Andersgläubige«).

87 »Hätte uns jemand gesagt, daß diese die Freiheit ist, von der wir kosten würden, wir hätten Gott gebeten uns unter den Türken zu belassen, noch einmal soviel Jahre, solange (bis) die Menschen wissen, was Vaterland heißt, was Religion heißt, was Ehrgefühl, Tugend und Ehrenhaftigkeit« (*Memoiren*, S. 446).

88 Wie etwa der Komödienautor Michael Chourmouzis. Der Zorn und die Verbitterung über die Korruption der Regierungsstellen in bezug auf die Erfüllung der Zahlungsforderungen ehemaliger Militärs durchziehen die ganzen *Memoiren*. »Und was ich schreibe, schreibe ich, weil ich es nicht ertrage zu sehen, wie das Unrecht das Recht erstickt. Deswegen lernte ich Schreiben im Alter und verfertigte diese ungehobelte Schrift ...« (*Memoiren*, S. 463–464).

89 Die ergreifende Erzählung der Popenfrau endet dermaßen: »... Wofür haben wir das erlitten? Für die Patris. Und jetzt finden wir keine Gerechtigkeit, von niemandem; alles List und Betrug« (*Memoiren*, S. 258).

90 »Ich werde nackt die Wahrheit schreiben, und ohne Leidenschaft. Aber die Wahrheit ist bitter und wenn einer das Üble tut, so erscheint es uns auch übel; aber das Üble tun wir auch willentlich und sehen auf unser Interesse, und wollen trotzdem, daß man uns gute Patrioten nennt. Und das geht nicht; ich werde es auch nicht verschweigen, und es kann auch nicht verborgen bleiben, daß die Patris Schaden genommen hat, entehrt wurde und noch weiter verkommt; daß sie uns alle als Ungeheuer fand« (*Memoiren*, S. 9).

91 *Memoiren*, S. 343–344.

92 *Memoiren*, S. 464.

93 »Wenn ich ein ehrenhafter Mensch bin, werde ich versuchen, die Wahrheit zu schreiben ...« (*Memoiren*, S. 7; dazu auch S. 8, 455, 464).

Makrygiannis stammte aus ärmsten Verhältnissen, aus einer jener »verlorenen Familien« (χαμένες οικογένειες), die im strengen Sinne nicht ehrwürdig waren⁹⁴. Doch schon als siebenjähriger Knabe widerstrebt es seinem Ehrenstolz, »demütigende Hausarbeiten«⁹⁵ zu verrichten. In der Episode mit dem Hl. Johannes kommen die pubertären Aspekte des Ehrbegriffes zum Ausdruck: das pädagogische Korrektiv des *philotimo*, die Schande/Beschämung (ντροπή) vor den Leuten, und die Prämissen der Mannesehre: Reichtum (Unabhängigkeit) und Waffen (Wehrfähigkeit)⁹⁶. Durch händlerisches Geschick (und Härte) und vorsorgende Sparsamkeit erreicht Makrygiannis in sechs Jahren das Ziel seiner sozialen Mobilität: er erringt den Status »eines, der es zu etwas gebracht hat« (φτασμένος άνθρωπος), des unabhängigen Hausherrn (νοικοκύρης) und angesehenen Bürgers von Arta⁹⁷. Wenige Monate später wird Makrygiannis in den »Freundesbund« initiiert⁹⁸ und setzt sein Vermögen und sein Leben für die *Patris* aufs Spiel. Fast scheint es, als könne ihm diese Aufgabe jene soziale Minderwertigkeit nehmen, die durch seine Abstammung gegeben ist, und ihm neue gesellschaftliche Identität verleihen⁹⁹. Seine Familie war ohne Namen und Tradition. Nicht zufällig vergißt Makrygiannis, seinen eigentlichen Familiennamen anzugeben; nicht einmal seine Hochzeit erwähnt er; auch nicht, daß er 12 Kinder zeugte, von denen ihn nur wenige überlebten¹⁰⁰. Der Übertragungsmechanismus des Familiengeistes auf den Staat hat also auch mit Makrygiannis' bedeutungsloser Herkunft zu tun¹⁰¹.

94 Campbell, »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 144.

95 »Ich wurde sieben Jahre. Man ließ mich bei jemandem für 100 *parades* das Jahr arbeiten, das nächste 5 *grosia*. Nachdem ich viele Arbeiten gemacht hatte, wollten sie, daß ich noch andere demütigende Hausarbeiten verrichte und auf die Kinder sehe. Das war mein Tod ...«. »Das Ehrgefühl ließ mir keine Ruhe, nicht am Tag noch in der Nacht« (*Memorien*, S. 13).

96 »Die Waffe gehört zum Mann. Ohne Waffe ist der Mann kein Mann, ist nicht angezogen« (Gesemann, *op. cit.*, S. 33).

97 Karantonis, *op. cit.*, S. 1, 13 ff.

98 »Er stellte alle Ikonen auf den Tisch und nahm mir den Eid ab und begann, mich in das Geheimnis einzuweihen. Da er fortfuhr, schwor ich ihm, niemandem etwas zu verraten; aber er solle mir acht Tage Zeit geben, damit ich überdenken könne, ob ich dieses Geheimnisses wert bin, und ob es der Sache dient, daß ich es erfahre, oder ob ich besser nichts unternehmen solle; es sei dann, als ob ich von nichts wüßte. Ich ging, überlegte, und führte mir alles vor Augen, Tod und Gefahren und Kämpfe – ich würde sie auf mich nehmen, für die Freiheit meiner *Patris* und meines Glaubens. Ich ging hin und sagte ihm: Ich bin würdig. Ich küßte ihm die Hand, er nahm mir den Eid ab. Ich bat ihn, mir nicht die Geheimnisse zu verraten, denn ich sei jung, es könnte sein, daß ich nicht standhalte und mein Leben mir lieb ist und ich das Geheimnis verrate und die *Patris* in Gefahr bringe ...« (*Memoiren*, S. 16–17).

99 Das Fehlen der bedeutenden Agnatenlinie kann durch persönliche Eigenschaften nicht wettgemacht werden (Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 80).

100 Die große Kinderzahl ist für Volkskulturen charakteristisch (G. Hawthorne, *The Sociology of Fertility*, London 1970). In der Nachkriegszeit hat sich, zusammen mit der fallenden Säuglingssterblichkeit auch in ländlichen Gebieten Griechenlands die Familienplanung mit höchstens 2–3 Kindern durchgesetzt (Tsaousis, *op. cit.*, S. 11 ff., 47 ff.). Seit 1970 ist diese Rate noch weiter fallend.

101 Die alten Griechen werden in der mythischen Sicht von Makrygiannis zu Agnaten des neuen Staates. Er kennt

Makrygiannis hat sich auch von der eigentlichen Klephtentradition, die sich in jenen anarchischen Tage oft kaum vom Räuber- und Banditenwesen unterschied, distanziert¹⁰²; deshalb erbittert ihn der Vorwurf späterer Politiker an die irregulären Truppen, sie seien doch nichts als gesetzlose Gangster¹⁰³. Makrygiannis schreibt stolz, er habe während des ganzen Unabhängigkeitskrieges niemals seine Waffenehre »beschmutzt«¹⁰⁴; Ehre hängt mit Reinheit zusammen. Der Reinwaschung seiner eigenen persönlichen Ehre dient auch die ganze Schrift: denn wenn der Staat eine Familie ist, treffen die ehrlosen Taten der anderen ganz unmittelbar seine eigene Ehre, und er kann sich nur durch Kritik und Vorwürfe distanzieren¹⁰⁵. Zu einer Familie gehört es auch, daß man Hilfe nicht auswärts (bei den Großmächten) sucht¹⁰⁶; im übrigen entsprachen die phanariotischen Politiker und bayerischen Hofintriganten nicht dem Mannesideal¹⁰⁷.

Ehre hat für einen Mann eine physiologische Basis: er muß stark sein an Körper und Geist, restloses Vertrauen in die eigenen Kräfte besitzen (sein sozialer Ruf steht dauernd auf dem Spiel), effizient und effektiv in die Gefahren und Probleme rings um ihn eingreifen; die animalische Kraft ist jedoch durch das Ideal der Selbstdisziplin gezügelt¹⁰⁸. Die Mannesehre steht in direktem Konsensus mit der Ehre der Frau, denn seine Männlichkeit muß sie vor Beleidigung und Beschimpfung schützen können. Am reinsten stellt sich das Mannesideal im Begriff des *Palikaren* dar, ein Bursch im Alter von 23–40 Jahren, schlank, hochgewachsen, mutig, geschickt, sexuell womöglich noch unerfahren. In sensibler Selbstachtung genügt hier schon eine fiktive Insultion, um Gewalttätigkeit auszulösen. Die Selbstachtung garantiert die Identifizierung mit dem idealen Selbst, das ein stereotypisches Image ist und der individuellen Spekulation wenig Raum läßt. Die Selbstachtung,

namentlich Lykurg, Platon, Sokrates, Aristides, Themistokles, Leonidas, Demosthenes u. a. Die philhellenische Antikebegeisterung, die ihm dieses Wissen vermittelt hat, wird zu einer Art Ahnenkult. Diese großen Toten, die die Menschheit erleuchtet haben, nehmen noch aktiven Anteil am Schicksal Griechenlands: »Alle diese großen Männer der Welt bewohnen sovieler Jahrhunderte den Hades, einen dunklen Ort, und weinen und quälen sich wegen des großen Elends, das ihre unglückliche, eigene Heimat erleidet« (*Memoiren*, S. 292–293). Zu den Hadesvorstellungen Schmidt, *op. cit.*, S. 222 ff.

102 Nach der Plünderung eines Dorfes durch die eigene Kapetane schreibt er verbittert: »Und seit damals, als ich jene ›Tugend‹ sah, sind mir die Griechen verleidet, denn wir sind Menschenfresser« (*Memoiren*, S. 47–48).

103 Dies führt zum Konflikt mit Innenminister Psyllas (*Memoiren*, S. 313–314).

104 *Memoiren*, S. 7 f., 9, 47 f., 138. In einer Audienz bei Kapodistrias läßt Makrygiannis diesen schwören, seinen Waffen keine Schande zu bringen, sonst wolle er sie nicht mehr tragen (*Memoiren*, S. 266–267).

105 Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 78.

106 Peristiany, *op. cit.*, S. 15.

107 Sowohl das prototypische Ideal des Mannes wie auch das der Frau wird als »natürlich« empfunden (Campbell, »The Kindred«, *op. cit.*, S. 80 ff., ders., »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 145 ff., Peristiany, *op. cit.*, S. 180 ff., Blum, *The Dangerous Hour*, *op. cit.*, S. 171 ff., Friedl, »Lagging Emulation«, *op. cit.*, S. 574 f., dies., *Vasilika*, *op. cit.*, S. 90 ff., Gesemann, *op. cit.*, S. 148 ff.).

108 Ein Mann darf nicht »verschnitten« sein (βαρβατός). Ist die animalische Kraft aber nicht durch das Ideal der Selbstdisziplin gezügelt, kann der Ausdruck auch negative Bedeutung haben (Campbell, »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 145 f.).

das Ideal der sozialen Persönlichkeit, verbunden mit moralischen Qualitäten (τιμή) und materiellen Attributen, wird besonders im ersten Streit einer harten Prüfung unterzogen. Jede Form von Schwäche gilt hier als Schande; auch Gutherzigkeit ist keine Tugend. Als Familienoberhaupt streicht der Mann dann mehr seine Klugheit heraus, sein Geschick in List und Lüge mit anonymen Interaktionspartnern, seine Voraussicht; die Zweckdienlichkeit wird mit dem Ehrbegriff ausbalanciert. Ehre und Selbstachtung umfassen auch die ganze Familie und bezeichnen den Wert eines Individuums oder einer Familie gemessen am Idealverhalten. Ehre hat also einen subjektiven (Selbstachtung) und einen objektiv-sozialen Aspekt (»Prestige«), ist individuell und kollektiv (familiär). Ehre verpflichtet zur Generosität und Hospitalität; doch handelt es sich nicht um Altruismus, sondern um ein Handlungsregulativ, das die Kapazität der Idealverwirklichung steigert¹⁰⁹. Das abstrakte Ideal des Altruismus als Brüderlichkeit in der Anonymität kommt nur in Fest- und Krisenzeiten zur Realisierung; das christlich-orthodoxe Wertssystem bleibt sonst auf die Familie beschränkt. - Auch hier steht Makrygiannis' fast monastischer Appell an den »Bruder Leser« im Kontrast zur sozialen Wirklichkeit.

Vom Ehrideal der Frau spricht Makrygiannis wenig: jene seltsame Mischung von Virginität und Matronentum, mit dem religiösen Archetyp der Gottesmutter und dem fertilen Telos der Polyteknie (Söhne) ist für Makrygiannis fraglos¹¹⁰.

Auch im Ehrideal der Volkskultur und in seiner vorbildlichen Erfüllung, wie sie Makrygiannis darstellt, tut sich für die Generationen des 20. Jh.s eine schmerzliche Differenz auf: das Ehrideal besitzt zwar nur mehr indirekte Validität, doch ist auch kein anderes Wertmuster von gleicher orientierender Kraft auf den Plan getreten¹¹¹. Diese »eingefrorene« Phasenverschiebung erstreckt sich nicht nur diachron von der Türkenherrschaft bis zur Nachkriegszeit, sondern auch synchron von den urbanen Zentren bis zu den Streusiedlungen ruraler Relikträume¹¹². Die Abruptheit der Entwicklungssprünge führt da oft

109 Die Spannung von Realität und Idealität kann auch zum Selbstbetrug führen: da die »Realität« von der Meinung der anderen gebildet wird, genügt es, glaubhaft als Palikare aufzutreten, um tatsächlich ein Palikare zu sein (Campbell, »Honour and the Devil«, *op. cit.*, S. 151 f.).

110 Dazu Bibliographie in Kap. 4 des vorliegenden Bandes. Gesemann spricht von der »misogynen Fassade« der Patriarchalität (*op. cit.*), Friedl hat dezidiert den Vitrinencharakter der offiziellen Manneskultur in Mittelgriechenland herausgestrichen (E. Friedl, »The Position of Women: Appearance and Reality«, *Anthropological Quarterly* 40/3, 1967, S. 97–108). Vgl. auch den Sammelband von Dubisch, *op. cit.*, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987 usw.

111 Gesemann weist darauf hin, daß die charakterologische Typologie die soziale Wirklichkeit überdauern kann (in bezug auf die heroische Attitüde; *op. cit.*, S. 36). »Der Heroismus als Lebensform, Weltanschauung, Kultur wurde in demselben Augenblick überflüssig, als er sein höheres Ziel erreicht, seinen Sinn erfüllt, die Frucht seines Daseins geerntet hatte: die Befreiung und die staatliche Vereinigung aller Volksgenossen ... Das ist das Bedenkliche an dieser Art von Tragik, daß der Held sich selbst überlebt ... Strohtod der Überflüssigkeit« (Gesemann, *op. cit.*, S. 233 f., dazu auch Schmaus, *op. cit.*).

112 Hier entwickelt Friedl für Griechenland das Konzept des »emulation lag«, der verspäteten Nachahmung (Phasenverschiebung), wonach rurale Einzugsgebiete urbaner Zentren ein Prestige- und Wertverhalten kultivieren,

zu extremen Formen der Desorientiertheit, und als Kompensation zu akribischer Mimesis ausländischer Prototypen (Xenomanie) und fanatischem Fortschrittseifer, der im Frustrationserlebnis der Anwendungsgrenzen wieder zurückkippen kann in hilflosen Konservatismus. Die Kippvorgänge im Prozeß der Ausbalancierung von autochthoner Tradition (lokale Volkskultur) und importiertem Progreß (westliche Aufklärung) lassen sich in vielen griechischen Kulturmanifestationen des 19. Jh.s nachweisen¹¹³. Aus diesem Blickwinkel des diachronischen Kulturkampfes mag Makrygiannis vielleicht »naiv« und in seiner Simplizität »sympathisch« wirken¹¹⁴, und doch scheint er ein Grundgesetz des Kulturwandels (Akkulturation) instinktiv erkannt zu haben, das allein eine glückliche Lösung verspricht: die Übersetzung einer neuen Realität, die durch plötzlichen Weltbildwandel entsteht (Wiedergeburt der *Patris*)¹¹⁵, in gewachsene Lebensstile und gelebte Denkvorstellungen, die Einordnung eines noch unbekanntes Horizontes von Impulsen in die vertraute Bilderwelt und den traditionellen, gewohnten Rhythmus der Realitätsbewältigung: ein neuer Staat wird gegründet wie ein Dorf, und man lebt darin zusammen wie in einer Familie.

Diese rudimentäre »Staatstheorie« ist nicht *θεωρία* im Sinne des in Gedanken Erschautes, sondern »biologisch« im Sinne des im Leben Erfahrenen¹¹⁶. »Ein anderes ist es das

das in der Metropole selbst schon nicht mehr gängig ist (z. B. klassische Bildung für Bauernsöhne statt technologischem Wissen). Besonders Friedl, »Lagging Emulation«, *op. cit.*, auch Tsaousis, *op. cit.*, S. 79 ff., 135 ff. – Der Terminus ist dem »cultural lag« von W. F. Ogburn (1922) nachgebildet und geht dem Sinn nach auf Vierkandt (1908) zurück (W. Bernsdorf, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, S. 607).

113 So etwa der sittenschildernde Provinzrealismus (»Ethographie«) nach 1880, der intellektuell überformt aus der Distanz der Urbanität nostalgisch die ländliche Einfachheit beschreibt (vgl. nun W. Puchner, »Literatur- und Theaterwesen Griechenlands von 1827 bis 1888«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 275–306). Dies gilt mit anderen Akzenten auch für den »Volksexpressionismus« in der Zwischenkriegszeit (ders., »Zur Rezeption ›Europas‹ im griechischen Theater von 1800 bis 1930«, *ibid.*, Bd. 2, Wien etc. 2007, S. 355–368)

114 Makrygiannis hat sich explizit an die Nachkommen gewandt und betont, diese Schrift nur geschrieben zu haben, damit man die alten Fehler nicht noch einmal mache: »Daß sie (die Nachkommen) Ehrgefühl haben und zum Wohl ihrer Patris arbeiten, daß sie sich väterlicher Taten rühmen, nicht, daß sie die Tugend auf die Straße schicken und das Gesetz mit Füßen treten und den Einfluß für Fähigkeit nehmen« (*Memorien*, S. 463–464).

115 Daß diese »Wiedergeburt« nicht bloß metaphorisch zu verstehen ist, erläutert folgende Stelle, in der sich Makrygiannis wieder direkt an Gott wendet. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß die *Patris* mit dem Untergang der griechischen Antike gestorben sei. »Du, Herr, wirst die toten Griechen wiederauferstehen lassen, die Nachfahren jener berühmten Menschen, die die Menschheit mit Tugend zierten. Und mit Deiner Macht und Deiner Gerechtigkeit wirst Du die Toten wieder lebendig machen, und Dein gerechter Entschluß ist, daß man wieder Hellas sagen kann, daß diese Religion Christi wieder leuchte und daß es ehrenhafte und arglose Menschen gibt, solche, die das Recht verteidigen; und die Menschenfresser – der Hades wird sie verschlingen ...« (*Memorien*, S. 295–296). Am 18. 1. 1833, dem Tag der Ankunft König Ottos I. in Nauplion, schreibt Makrygiannis begeistert: »Heute wird die Patris wiedergeboren und ersteht wieder auf, die solange verloren war und ausgelöscht« (*Memorien*, S. 297).

116 »Biologisch« im Sinne von »Bios«, Leben (Nietzsche).

zu sehen, ein anderes das zu sagen«¹¹⁷. Sie ist auch kein abstraktes Gebäude ewiger Prinzipien, sondern historisch bedingt und konkreten Menschen angepaßt. Aber: »die großen Menschen machen große Fehler«¹¹⁸. Auch Makrygiannis' Antikeverständnis ist praxisbezogen¹¹⁹ und seine nationalen Mythologeme entstehen aus der Situation heraus. Als Admiral Dernis die Vorbereitungen zu der Schlacht »bei den Mühlen« beobachtet, hält er Makrygiannis vor, daß er in diesen schwachen Stellungen gegen Ibrahims Übermacht keine Chance habe¹²⁰.

»Ich sage ihm: die Stellungen sind schwach, und wir; aber Gott, der uns beschützt, ist stark; und unser Schicksal in diesen schwachen Stellungen wird sich zeigen. Und sind wir wenige gegenüber den Heerscharen des Ibrahim, so trösten wir uns auf die Weise, daß unserem Schicksal nach die Griechen immer wenige sind. Daß von Anfang bis zum Ende, von altersher bis jetzt, alle Ungeheuer darum kämpfen, uns zu fressen, und sie können es nicht; sie fressen an uns, und es bleibt sogar noch Sauerteig übrig. Und die wenigen entschließen sich zu sterben; und wenn sie diesen Entschluß fassen, verlieren sie wenige Male und vielmals gewinnen sie. Die Stellung, in der wir uns heute hier befinden, ist eine solche; und wir werden unser Schicksal sehen, die Schwachen gegen die Starken.- Très bien, sagte der Admiral und ging«.

117 *Memoiren*, S. 153–154.

118 *Memoiren*, S. 275.

119 Miltiades und die übrigen bräuchten nicht so stolz zu sein: auch sie seien abhängig gewesen von Militärs, Politikern und Philosophen (*Memoiren*, S. 296).

120 *Memoiren*, S. 170f.

»Hündisches« aus griechischer Tradition

APORIEN ZU EINER TRADITIONELLEN TIERQUÄLEREI

Leopold Kretzenbacher, wohl der einzige wirklich konsequente Vertreter der so schwer einzulösenden »Ethnologia Europaea«, ist auf seinen vergleichenden Streifzügen durch die europäische Vergangenheit und Gegenwart mehrfach dem Motiv der Hundsköpfigen (*kynocephaloi*, *pesoglavci*) nachgegangen, von skandinavischen Werwolf-Vorstellungen über altgermanische Maskenkrieger zu mittelalterlichen Hundskopfteufeln und den kynokephalen Dämonen der südslawischen Sagenwelt¹, aber auch den Hund- und Schweinsköpfen in der Brandan-Legende², dem Motiv der Darstellung des Hl. Christophoros Kynocephalos³, dem »Hundskopf« als Schimpfwort für Geizige und Flucher in bayerischen Predigtexemplen der Barockzeit⁴ usw. Doch das semantische Bedeutungsfeld »Hund« – »Hündisches« – »Hundsköpfigkeit« hat durchaus auch rezente Ausläufer und Erscheinungsformen. Aus dem Maskenbrauchtum und Volksschauspiel des Südbalkanraumes und Zyperns sei hier einiges zum semantischen Substratum »Hund« beigetragen, ohne allerdings die historischen Tiefenschichten solcher Vorstellungen zu berühren, die nach Maßgabe ihrer Verbreitetheit über ganz Europa hin bis in indogermanische Zeiträume zurückreichen könnten.

Der pejorative Gebrauch von »Hund« und seinen Komposita als Fluch und Schimpfwort (»Hundsfott«, »Hundesohn« usw.), die metaphorische Anwendung in Ausdrücken wie »Hundewetter«, »Hundstage«, »auf den Hund kommen«, »jemanden auf den Hund bringen«, »mit allen Hunden gehetzt sein« usw., das »Hundetragen« als Prangerhandlung im älteren Rechtsbrauch, alltägliche Redewendungen wie »Hundeleben«, »hundemüde«, »hundsmiserabel«, »hundeehend«, »hundserbärmlich«, sowie eine Reihe von als minderwer-

1 L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südeuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci*. München 1968 (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 5).

2 L. Kretzenbacher, »Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit«, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt 1971 (Aus Forschung und Kunst, Bd. 13) S. 150–176, bes. S. 169 ff. und Abb. XXXIV.

3 L. Kretzenbacher, »Hagios Christophoros Kynocephalos. Der Heilige mit dem Hundskopf«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 71 (1975) S. 48–58.

4 L. Kretzenbacher, »Barockbayerische Predigtexemplen gegen Geizige und Flucher als »Hundsköpfe«. Zur bayerischen Sittengeschichte des späten 17. Jahrhunderts«, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 45 (1982) S. 23–35.

tig angesehenen Pflanzen, die mit dem Epitheton »Hunde« – belegt werden, all das zeigt, und zwar in fast allen europäischen Sprachen, daß das treueste Haustier des Menschen trotz seiner unentbehrlichen Funktionen als Jagd- und Wachhund in der Werthierarchie der europäischen Kultur niemals einen hohen Rang eingenommen hat, mit Ausnahme vielleicht der allerletzten Jahrzehnte, da der Hund zum Statussymbol, Kinderersatz und Gesprächspartner in der gesellschaftlichen Isolation aufgelaufen ist⁵.

Dem scheint eine relativ archaische Glaubensvorstellung vom Hund als einer Art Unterweltdämon zugrundezuliegen, die jedoch kaum noch manifest und auch sehr unklar ist. Daß einem das zahmste Haustier zuweilen eine »Hundeangst« einjagen kann, stellt eine allgemeine Erfahrung dar. Vielleicht liegen in dieser letztlich unberechenbaren »Hundenatur« die psychologischen Wurzeln zur ursprünglich ambivalenten Einstellung der Menschen zu ihren heute so verhätschelten Hausgenossen⁶. Doch gehen solche Gedanken über Spekulationen nicht hinaus. Das Altertum bietet einige Hinweise zur Dämonennatur des Hundes: vor allem ist er als das heilige Tier der Hekate bekannt, die Unterweltsgöttin umgab sich mit einem heulenden Gefolge von Hunden⁷, und in der sogenannten Thrakischen Höhle auf Samothrake wurden ihr zu Ehren Hunde geopfert⁸; Hundepfer, die purifikatorische und eueterische Bedeutung hatten, gab es auch bei den römischen Lupercalien⁹; in Byzanz jedoch galt das Hundepfer bereits als »myra thysia« (verabscheuungswürdiges Opfer)¹⁰. Seinen chthonischen Charakter offenbart der Hund aber vor allem in der Vorstellung vom dreiköpfigen Unterweltswächter Kerberos. Die gefährliche Natur des Hundedämons scheint auf einer Choen-Vase, die am zweiten Tag der Anthesterien gebraucht wird¹¹, abgebildet, wo ein Kind von einem Hund angegriffen wird und sich mit einem Stock wehrt¹². Zu diesem Aspekt der in einen »malicious ghost«¹³ verwandelten

5 *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, 3. Aufl., Bd. 4, Berlin/New York 2000, Sp. 470–502.

6 Höfler hat die Meinung vertreten, daß der Hund in der Ruf der Dämonie gekommen sei, weil er eben gerade fast wie ein Mensch sei (O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*. 1. Bd., Frankfurt 1934, S. 37).

7 Das einschlägige Material ist zusammengetragen vor allem von H. Scholz, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie*, Diss. Berlin 1937. Vgl. die Beinamen der Hekate, wie *φιλοσκύλαξ*, *σκυλαγέτις* usw. (Pauly-Wissowa, »Hekate«, Sp. 2769 ff.).

8 K. G. Kourtidis, »Γα αναστένάρια και η σκυλοδευτέρα ή διανουσιακαί παραδόσεις εις την Θράκη«, *Αρχαίον του Θρακιου Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρου* 5 (1938/39) S. 90–95, bes. S. 95.

9 K. A. Romaios, »Λαϊκές λατρείες της Θράκης«, *ibid.* 11 (1944/45) S. 1–131, bes. S. 120f. (auch in französischer Übersetzung: C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace. Les Anasténaria. Le Cérémonie du Lundi pure*. Traduit du Grec par I. Tissaméno, Athènes 1949).

10 Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Bd. 1, Athen 1948, S. 193.

11 Die drei Festtage der Anthesterien gelten als »unreine Tage« (*miarai hemerai*), weil an ihnen die Totenseelen (*keres*) auf die Erde kommen. Diese besitzen manchmal auch Hundegestalt (G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*. Leiden 1951, S. 21).

12 »... possibly the dog is intended for the apparition of a ghost in animal shape: sometimes the keres are named »dogs«; Kerberos is the chthonic dog par excellence« (Hoorn, *op. cit.* S. 21 f.).

13 Hoorn, *op. cit.*, S. 46 ff.

Totenseele auf der Oberwelt tritt eventuell noch eine totemistische Bedeutungsdimension¹⁴. Die Belegkompilation ließe sich leicht vervielfältigen, doch geht es hier nur darum, relative semantische Bedeutungsfelder ausfindig zu machen: Totenseele/Unterweltdämon und Unsauberkeit/Purifikation. – »Cave canem«.

Auf diesen zweiten Aspekt hat Christo Vakarelski bei der Beschreibung eines eigen-tümlichen Brauches am »Hundemontag« (*pesi ponedelnik/σκολοδευτέρα*), dem letzten Tag des Faschings und zugleich dem ersten Tag der Quadragesima (üblicherweise als »Reiner Montag«, *ēisti ponedelnik/Καθαρή Δευτέρα*) in Bulgarien verwiesen, wo mit lassoartigen Hundegabeln (*manganaria* im Griechischen)¹⁵ Hunde eingefangen und geschlagen werden, um aus ihnen die Krankheit (*bes, rabies canina*) zu vertreiben. Anderswo bindet man ihnen leere Blechkannen an den Schwanz und bewirft sie mit Steinen oder bindet ihnen eine Schlinge um den Bauch und läßt sie an einem Webstuhlauzug rotieren, bis sie in Ohnmacht fallen. »Damit wäre die Krankheit ausgetrieben«¹⁶. Die Ansicht von der Unsauberkeit des Hundes wird auch in einem bulgarischen Volksglauben manifest, wonach die Schwangere keinen Hund berühren dürfe, weil ihr Kind sonst von einer Krankheit (*pesec, pesica, pesici*) befallen würde¹⁷. Leider macht Vakarelski keine näheren Angaben zur geographischen Verbreitung des Brauches, der in Griechenland als »Hundefolter« (*kynomartyrion*) oder »Hundeschaukel« (*trambala*) bekannt ist und ebenfalls am Purifikationstermin des »Reinen Montags« (oder »Hundemontag«) durchgeführt wird¹⁸.

Die Belege sind nicht sehr zahlreich und bis auf einen einzigen unveröffentlicht¹⁹. Zur Begründung der Tierquälerei als pubertärem Gaudium sind kaum weiterführende Angaben abzufragen: die Nutzlosigkeit der herumstreunenden Hunde wird betont, die »Bestrafung« der Herdenhunde, sowie auf ein Prophylaktikum gegen die Tollwut hingewiesen²⁰. Sollte das markerschütternde Geheul der gequälten Kreatur ein Lärm-Apotropäum sein, oder steht die Idee des Hunde-Opfers dahinter (der Tod des Tieres ist allerdings nicht erforderlich) – aus den Abfrage-Ergebnissen ist nichts dergleichen zu entnehmen. Die geographische Streuung der nicht sehr zahlreichen Belege läßt kaum einen

14 Sowie ein Zusammenhang mit dem Mondkult. Vgl. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, S. 192.

15 Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*. Berlin 1969, S. 46 und Abb. 91, Taf. XIII.

16 Vakarelski, *op. cit.*, S. 320 § 332.

17 Vakarelski, *op. cit.*, S. 282.

18 In Übersicht W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XVIII), S. 151 f., 169 f. und ders., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Athen 1989, S. 47 ff.

19 St. Mouchtaridou, »Εθίμα του λαϊκού εορτολογίου Σουφλίου«, *Thrakika* 42 (1957) S. 148–152, bes. S. 150 (über Soufli in Griechisch-Thrakien).

20 Puchner, *op. cit.*, S. 151.

begründeten Schluß zu. Von Nordosten nach Südwesten: Souffi in Griechisch-Thrakien²¹, Reisdere an der türkischen Kleinasien-Küste gegenüber Chios²², Kypseli südlich von Xanthi an den ägäischen Rhodopenabhängen²³, Agia Paraskevi südlich von Kozani in Griechisch-Makedonien²⁴, Lykoudi im Bezirk Elasson nördlich der thessalischen Ebene²⁵, Aspropyrgos bei Eleusis in Attika²⁶, Karytaina bei Megalopolis in Arkadien in der zentralen Peloponnes²⁷, Manganiakon im Bergland von Messenien²⁸, Aristomeni westlich von Kalamata in der Südpeloponnes²⁹. Gezielte Nachforschung in den unveröffentlichten Materialsammlungen verschiedener griechischer volkskundlicher Institutionen könnte das Material freilich verdoppeln oder verdreifachen, aber es bleibt doch der Verdacht, daß die institutionalisierte Hundequälerei am Reinen Montag, soweit sie keine speziellen und auffälligen Foltermaschinen verwendet wie die »Hundeschaukel«, aus dem Frage-Raster der Feldforschung, der ja auf augenfällige und abgrenzbare Brauchereignisse abgestimmt ist, herausfällt und aufgrund der Fragestrukturierung gar nicht zur Sprache kommt³⁰. Die Streuweite der erfaßten Belege über den Zentralbalkan, ganz Kontinentalgriechenland, Peloponnes und die Ägäisküsten indiziert eine fast universelle Verbreitung der abstoßenden, einst wohl rituellen Hundetortur. Von der zugrundeliegenden Glaubensvorstellung ist nichts mehr abfragbar. Die Hundeschleuder wird von zwei in die Erde gerammten Pfosten gebildet, die an den Spitzen durch ein eingedrehtes Doppelseil verbunden sind, in dessen Mitte eine Schlinge offenbleibt, in die man den Hund steckt oder einen langen Stock mit dem angebundenen Hund an einem Ende; durch das Anziehen der Seilenden beginnt sich das Doppelseil auszudrehen und das eingeklemmte Tier rotiert durch die Luft in einem Radius von 3–4 Metern. Der Vorgang ruft Gelächter hervor und kann bis zu drei Stunden dauern; der Tod des Tieres ist nicht unbedingt erforderlich.

21 Vgl. Mouchtaridou, *op. cit.*

22 Vgl. die volkskundliche Sammelhandschrift Nr. 1379 des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde der Akademie Athen (in der Folge FGVA), S. 47 f.

23 FGVA 2392 (St. Imellos 1961), S. 435.

24 Handschrift des Laographischen Seminars der Univ. Athen (in der Folge LSUA) Nr. 1341 (G. N. Karaligas 1971), S. 155 f.

25 LSUA 900 (N. Gogos 1969), S. 34 ff.

26 LSUA 1799 (A. Brebou 1973), S. 84.

27 LSUA 1766 (E. Karydi 1973), S. 148.

28 LSUA 1799 (P. Tzanopoulos 1972), S. 142.

29 LSUA 1366 (D. Oikonomopoulou 1971), S. 61.

30 In der kodifizierten Jahreslaufbrauchtumskompilation von G. A. Megas ist das »Hundefest« (*σκυλογορτή*) zwar angeführt, aber nur in seiner elaborierten Form mit der Hundeschaukel (vgl. G. A. Megas, *Ελληνικά εορτά και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, Nachdruck 1975, S. 119). Megas lehnt übrigens jeden Zusammenhang mit den antiken Hundeopfern ab und hält den Brauch für einen unangebrachten Spaß. Bei den neugriechischen Blutopferbräuchen wird das nichtgenießbare Fleisch und die Knochen der Opfertiere vergraben, damit sie nicht den Hunden zum Fraß anfallen (G. N. Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Athen 1979, S. 171).

Neben der Interpretation als sadistischer Ventilhandlung der pubertierenden Dorfjugend, die jedoch in einem relativ großen geographischen Raum brauchtümlich verankert scheint, ist das pejorative Element des »Hundemontag«-Brauchs deutlich³¹. Dies äußert sich auch in den Karnevalsverkleidungen, die am »Reinen Montag« kulminieren, die manchmal die Bezeichnung »Hündische« (*σουλραίοι*) haben: z. B. in Perista im Bergland von Eurytanien, Kontinentalgriechenland³², in Ano Makrynos ganz in der Nähe³³, in Thermos am See von Agrinion³⁴, also in einem geographisch abgrenzbaren Raum. Nun ist bekannt, daß die panbalkanischen Zwölfendämonen als Totenseelen auf der Oberwelt weilend, griechisch *kalikantzaroí*³⁵, auch in Hundegestalt erscheinen³⁶, während die Faschings- und Zwölftenvermummungen auch ihren Namen tragen können³⁷. In harmloserer und entstofflichterer Form sind die Totenseelen auch während der *psychosabbata* und in der Rosalien-Woche vor Pfingsten auf der Oberwelt anwesend³⁸. Während die Faschings-Hundeverkleidung in Kärnten und Slowenien (*košuta*)

31 Der Ausdruck *σουλραίοι* (Hundemontag) war auch in Michaniona an der kleinasiatischen Hellespont-Küste geläufig (E. A. Bogas, *Η Μηχανιώνα της Κωζίνου*, Athen 1964, S. 131).

32 Die Verkleidungen finden am Käsesonntag (also dem Vortag) nach der Kirche statt (V. Valaoras, *Περίστα Ναυπακτίας*, Thessaloniki 1939, S. 25 ff., Th. N. Papathanasopoulos, *Ιστορικά και Λαογραφικά της Περίστας*, Athen 1962, S. 26 ff. und ders., »Ομίλιες και μασκαράτες στην Περίστα«, *Νέα Εστία* 78 (1965) H. 920, S. 1414–1416) und sind ziemlich komplex (Brauchbeschreibung bei Puchner, *op. cit.*, S. 238 Nr. 1560).

33 LSUA 1619 (D. Koutsopyros 1972), S. 83 f.

34 LSUA 1590 (K. Tsokou 1972), S. 158.

35 Zur Namensmorphologie im Griechischen nun systematisch E. Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαρόδω). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroí, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450 (mit der gesamten Bibliographie).

36 Zur komplexen Morphologie und Etymologie vgl. Puchner, *op. cit.*, S. 121–123, D. Burkhart, »Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, S. 65–108, Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit« *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1971) S. 217–249, auch Kap. 3 des vorliegenden Bandes. Die etymologische Ableitung von *λυκοκάνθαρος* (»Wolfskäfer«) oder *λυκάντζαρος* (»Wolfsmensch« in Paphos auf Zypern) hat wenig Verifizierungschancen. Vgl. B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*. 1. Theil, Leipzig 1871, S. 142 ff. (146 »Werwolf«), G. Loukas, *Φύλογοι και επιστάσεις των εν τω βίω των νεωτέρων Κυπρίων μνημείων των αρχαίων*, Nicosia, 1974, S. 15. K. Romaios und G. A. Megas führen die Erscheinung auf die antiken »keres« zurück, die, wie erwähnt, als Totenseelen ebenfalls auch Hundegestalt haben können (K. Romaios, »Ο Καλλικάντζαρος«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 19, 1947, S. 49–78 und ders., *Μικρά Μελετήματα*, Thessaloniki 1955, S. 264–296, Megas, *op. cit.*, S. 38). Die Namensform ist in Byzanz nicht nachweisbar, im Griechischen erst ab dem 17. Jh. (W. Puchner, »Ein kykladisches Herodesspiel in Prosa griechisch zur Zeit der Türkenherrschaft im Archipelagus«, *Österreichisches Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105 [2002] S. 363–374).

37 Z. B. im Bergland westlich von Trikala, Thessalien (K. Karapatakis, *Το δωδεκάμηρον των Χριστογιάννων*, Athen 1971, S. 233 ff.).

38 Dazu ausführlich Kap. 2 des vorliegenden Bandes.

nichts mit solchen Vorstellungen zu tun haben dürfte³⁹, wahrscheinlich auch nicht der »Hundebursch« (σκυλόμαγκας) der streng ritualisierten Lazarus-Mädchenumzüge vor dem Palmsonntag in Zentral- und Nordgriechenland⁴⁰, der der realen Bißgefahr der Haushunde mit einem Stock zu begegnen hat⁴¹, wohl aber die im historischen Thrakien nachzuweisende komplexe Brauch- und Verkleidungshandlung des »Köpek-Bey« (Hunde-Bey) am Käsemontag⁴², dessen Brauchzeremoniell im weiteren Raum der heute drei Staaten angehörenden Kulturlandschaft auch unter dem Titel »kuker« oder »kalogeros« geläufig ist⁴³. Den Namen »Hunde-Bey« führt die Figur des Faschingskönigs ausdrücklich in folgenden Fällen: in Kastanies am Evros-Fluß gegenüber Adrianopel/Edirne⁴⁴, im Raum Didymotichon in Griechisch-Thrakien⁴⁵, in der Stadt Didymotichon selbst⁴⁶, in Bulgarisch-Thrakien⁴⁷ und in der elaboriertesten Form (allerdings nur unter dem Titel »Bey«) im heute bulgarischen Ortakioi⁴⁸. Das relativ komplexe Festzeremoniell besteht

39 O. Moser, »Faschingsbrauch in Kärnten – Pflugumfahrt und Bärenjagen«, *Deutsche Volkskunde* 4 (1942) S. 30 ff., N. Kuret, »Masken aus Slowenien«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 63 (1967) S. 217 ff.

40 Vgl. auswahlweise D. B. Phourlas, »Ο Λάζαρος στο Νεοχώρι Ναυπακτίας«, *Laographia* 20 (1962) S. 11 ff., K. Arnis, »Τα τραγούδια της Λαζαρίνας στους Σοφάδες (Θεσσαλίας)«, *Ελληνική Επιθεώρησης* 1937, S. 115 ff., D. Douzos, *Λαογραφία ορεινής Ναυπακτίας*, Athen 1961, S. 95 ff. usw. In Übersicht auch W. Puchner, »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXII/81 (1978) S. 17–40. Auf die »Hundegefahr« wird in den Abfragungsergebnissen zu winterlichen Umzugsformen immer wieder hingewiesen, wenn auch der dazu verwendete Stock, mit seiner großen Verknötung am Ende von den Kindern oft regelrecht herumgeschleppt, für diesen Zweck gar nicht geeignet erscheint. Dieses »Prügelholz« dient verschiedenen Zwecken: als pochenden Begleitinstrument zum Kalanda-Singen, als Brachialwerkzeug zum An-die-Türen-und-Fenster-Hämmern, zum Gesundheit-Schlagen (»Schlag mit der Lebensrute«), manchmal auch in latent phallischer Bedeutung.

41 Puchner, *op. cit.*, S. 127 und ders. *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*. 2 Bde., Wien 1991, S. 199. Der Ausdruck findet sich freilich auch in der urbanen Unterwelt, wo er den harten Burschen bezeichnet (I. Petropoulos, *Ρεμπέτικα τραγούδια*, Athen 1968, S. 12).

42 Zur Erfassung der gesamten Brauchbibliographie W. Puchner, »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anasternaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1981) S. 47–75, speziell S. 66 ff. Vgl. Kap. 5 im vorliegenden Band.

43 Kap. 5 und zur bemerkenswerten bibliographischen Laufbahn des letzteren Brauchs in den Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama W. Puchner, »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24 (1983) S. 107–122.

44 FGVA 2343 (D. Petropoulos/S. Karakasis 1960), S. 398 ff.

45 D. Manakas, »Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)«, *Thrakika* 31 (1959) S. 269 ff.

46 G. P. Efstymiou, »Ο Κιοπέκ-Μπέης Διδυμοτείχου«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 19 (1954) S. 153–160, A. Tsakiris, »Λαογραφικά Διδυμοτείχου«, *Thrakika* 43 (1969) S. 146–167, bes. S. 150 f., A. Mavropoulou, »Λαογραφικά«, *ibid.* 27 (1959) S. 261–270, bes. S. 269 f.

47 Kourtidis, *op. cit.* (Anm. 7), S. 90 ff.

48 N. Rodouinos, »Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοϊ (Αδριανουπόλεως)«, *Thrakika* 13 (1940) S. 311–320, bes. S. 311 ff.

aus folgenden z. T. variablen Teilen: dem berittenen Umzug von Haus zu Haus des meist geschwärtzen, hörnertragenden »Hundebey« (ein für ein Jahr gewählter Bauer in dieser Funktion), mit einem Richter mit Scheinobrigkeitsrechten (nimmt Leute fest, prüft Maße und Gewichte, verteilt »Strafen«), eventuell der »kadina« (Frau, verkleideter Mann) mit geschwärtztem Gefolge, die darauf achten, daß sie niemand küßt, Geburtssparodien, Tanzbär und Bärenführer, Scheinpflüfung mit Aussaat, wobei der Bey umgeworfen wird und sein Fall (oder der des Saatsacks) mantische Bedeutung hat, Agone (Ringkampf) in der Tenne (wobei die »kadina« besiegt und von einem »Araber« geschwängert wird), Ablöse des Jahreskönigs und Wahl des neuen (Übergabe des Apfels) usw. Dieses komplexe und variable Handlungssystem spielt eine Woche vor dem »Reinen Montag« und hat keine manifeste Beziehung zu dämonischen Totenseelen (jenseits des Ursprungstheorems dieser Verkleidungsformen nach Meuli). Der »Bey der Hündischen« weist vielmehr auf die Karnevalsverkleidungen unter dem Namen des »Hündischen«, die vorher erwähnten *σκωλαραίοι*. Und hier wird neben der pejorativen noch eine andere Bedeutungsdimension greifbar, die auch im Alltagsgebrauch der Vorsilbe »Hund« im Griechischen manifest ist, etwa im Ausdruck der *σκολοπαρέα*, dem engen Kreis von Bekannten, die sich selbst »Hündische« benennen: das heißt harte Burschen, die zusammen durch dick und dünn gehen. Und eine solche Bedeutungsschicht aber stößt wieder auf einlösliche historische Realität: denn in der Türkenzeit waren diese maskierten Umzugsgruppen bewaffnet und bei der Begegnung zweier Gruppen mußte eine weichen, sonst kam es zum Kampf Mann gegen Mann. Zahlreiche *toponymica* in Nordgriechenland, die in Zusammenhang mit solchen Umzugsgruppen der Zwölften und der Karnevalsperiode stehen, zeugen davon, daß solche Zusammenstöße vielfach zu regelrechten Schlachten ausgeartet sind, mit Toten, die kein regelrechtes Begräbnis erhielten, sondern an Ort und Stelle verscharrt wurden⁴⁹.

Ambivalent in seiner »hündischen« Bedeutung bleibt auch ein elaboriertes Dromenon aus Zypern, das erst in den letzten Jahren bekanntgeworden ist: Der »stinkende Hund« (*σκύλλος βρωμίσης*)⁵⁰. Das zypriotisch-griechische Dialektspiel (die Hauptpersonen, die beiden »stinkenden Hunde« sprechen den zypriotischen Dialekt mit türkischem Akzent und charakteristischen Verballhornungen) wird am Osterdienstag im Dorf Agios Georgios im Bezirk Lemessos aufgeführt und gehört zu jenen griechischen Brauchspielen, die am meisten einer regulären theatralischen Vorstellung nahekommen. – Sobald es Nacht wird entzündet man auf dem Kirchplatz ein großes Feuer und die beiden »stinkenden Hunde«

49 Zum sozialen und rituellen Ausnahmestatus der Verkleideten, Initialschwur und Schweigepflicht und dergleichen mehr, vgl. Kap. 3.

50 Das hochinteressante Volksschauspiel wurde zuerst von Petros Stylianos und Andreas Rousounidis in einer Tageszeitung von Nicosia veröffentlicht: »Ένα κυπριακό πασχαλινό δρώμενο από τον Άη Γιώργη Σουλίου (Ο Σκύλλος Βρωμίσης)«, *Ελευθεροτυπία* 10. 5. 1984, S. 6 und 11. 5. 1984, S. 6. Ausführlich mit dem gesamten Dialog wurde das Spiel wiedergegeben von W. Puchner, *Αϊγιό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, S. 135–140, eine schematischere Wiedergabe findet sich auch bei A. Rousounidis, »Παραδοσιακές μεταμφιέσεις και άλλα δρώμενα στην Κύπρο«, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XVIII* (Nicosia 1991) S. 35–79, bes. S. 60 ff.

ergehen sich in einem prahlerischen Streitgespräch mit dem *muchtari*, dem Bürgermeister des Dorfes. Dieses verläuft, in improvisierter Form jeweils etwas differierend, etwa folgendermaßen: Der zweite Stinkende Hund kommt beritten (als Steckenpferd eine Abflußröhre) und fortwährend wiehernd 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 Backfenlöcher? – 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 Szenen 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 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*«⁵¹.*

Das kurze improvisierte Stück bietet eine ganze Reihe von Fragestellungen, denen im einzelnen nachzugehen sich lohnen würde. Eine gesicherte Grundlage würde sich freilich erst nach mehrmaliger Texterfassung ergeben, um Variationsspielraum und Invariable auszuloten. Doch lassen sich einzelne Elemente, Themenbezirke bzw. Zeitschichten auch am vorliegenden Text schon abgrenzen. Den größten Teil des »Werkes« nehmen die einleitenden parodistischen Prahldialoge um die Körperkraft und Riesengestalt der »Stinkenden Hunde« ein, ein Motiv der komischen Tradition, das sich vom *miles gloriosus* der römischen Komödie bis zum Stavrakas (dem schweren Burschen der Athener Unterwelt) im griechischen Schattentheater verfolgen läßt⁵². Andererseits ist das hier travestierte Bezugsfeld deutlich die Heldendichtung; das byzantinische Epos des »Digenis Akritas« und die dazugehörigen Heldenliederzyklen wie »Armouris« usw. waren in Zypern wohlbekannt⁵³.

51 Nach der ausführlicheren Version in Puchner, *Λαϊκό θέατρο*, op. cit., S. 136–139.

52 Dazu W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975, zur Figur speziell S. 101.

53 Aus Zypern stammen sogar die ausführlichsten Varianten. Vgl. neuerdings G. I. Thanopoulos, *Το τραγούδι του*

Steinstoßen bzw. Steinwurf gehören auch zu den Wettkampfdisziplinen der griechischen Volkskultur (z. B. am Festtag des Hl. Georg in Arachova, oder am Sonntag nach Ostern in Nigrita)⁵⁴. Das herrschaftliche Gehabe der »Stinkenden Hunde«, ihre Pferde, die Szene mit dem Bürgermeister, der ihre Pferde hält, sowie ihr türkisch gefärbtes Sprechidiom erinnern an die umfangreichsten Varianten der »momogeroi« der Kleinasien Griechen an den Südküsten des Euxinischen Pontus und ihrem Hinterland⁵⁵; die Steckenpferd-Technik findet sich auch bei den rumänischen »Pferde-Menschen«, den *călușarii*⁵⁶. Der eigentliche Bedeutungsrahmen des Dromenons ist jedoch der Tod/Auferstehungs-Zyklus, wobei der zweite Teil durch einen eigenartigen »totemistischen« Ritualschmaus ersetzt ist. Das Handlungsskelett dieses »Proto-Dramas« besteht im Südbalkanraum meist darin, daß ein »Araber« (dämonisch Geschwärtzer) die »Braut« (von Männern gespielt) raubt und den Bräutigam (Rollentyp) tötet, worauf diese ihn beweint (Parodie der rituellen Klage) und zum Leben erweckt (hier setzt auch eine Arztparodie an)⁵⁷. Das »Stinken« ist nicht wie beim »viertägigen« Lazarus ein Zeichen der Verwesung⁵⁸, sondern in diesem Zusammenhang ein Lebenszeichen des eben Getöteten: im improvisierten Dialogspiel der »karakotzadoi« im Westpontus »riecht« der *Akbabas* (weißer Vater) seine *Maruska*, die der Hausherr bei sich versteckt; und als ihn der jüngere *Karababas* (schwarzer Vater) tötet, setzt sich seine Frau auf sein Gesicht und entlüftet sich, was ihn wieder zum Leben erweckt⁵⁹. Der Sparagmos und die Homophagie des Toten ist im Kontext der vielfältigen Blutopferturiale zu sehen, wo ebenfalls das Fleisch des Opfertieres an Ort und Stelle verzehrt wird⁶⁰. Die ganze Mordszene (ohne Braut) zwischen zwei gattungsgleichen Figuren erinnert an das komplexe Dromenon der thrakischen »Kalogeroi«, wo der erste Kalogeros vom zweiten mit einem Aschenbogen »erschossen« wird (manchmal auch beweint), während er in der Folge den Leichnam mit einem »Messer« »abhäutet« (in der Beschreibung von Dawkins 1906, in anderen Beschreibungen fehlt das Motiv der Häutung)⁶¹. Doch

Αρμόρη. Χειρόγραφοι και προφορική παράδοση, Diss. Athen 1990. Zum im 20. Jh. noch gesungenen Liedbestand der Akriten-Lieder auf Zypern M. Kitromilidou, *Ακριτικά τραγούδια και παραλογές από την Κύπρο*, Nicosia 1990.

54 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 148.

55 Chr. Samouilidis, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980 und Kap. 11 des vorliegenden Bandes.

56 Vgl. die ausführliche Monographie von G. Kligman, *Căluș. Symbolic transformation in Romanian Ritual*, Chicago/London 1981.

57 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, *pass.*

58 Siehe etwa die Geruchsgeste in der byzantinischen Ikonographie (Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, *op. cit.*, S. 27–29 und *pass.*).

59 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 250. Dasselbe Motiv des lebenerweckenden Furzes bzw. Gestankes findet sich mehrfach bei der Auferstehung des getöteten *Kizir* durch seine Braut in den Brauchspielen der pontischen »Momoeria« (durch Entlüftung bzw. schlechten Geruch).

60 Systematisch Aikaterinidis, *op. cit.*

61 »Presently the first kalogheros was seen sauntering about, or standing the phallus upright on the ground and sitting upon it. Meanwhile his comrade was stalking him from behind and at last shot him with the bow, at which he fell down on his face as if dead. After making sure that he was really dead, the slayer traced a line round

findet sich diese Häutungs-Pantomime in Zypern selbst, im sogenannten »Messer-Tanz« (in der Auferstehungs-Nacht, bei Hochzeiten und Jahrmärkten) und im »Vasilis-Spiel« oder »Hirtenspiel« (in der Aufstehungs-Nacht oder am Osterdienstag)⁶². Es geht eigentlich um Faschings-Verkleidungen, die eine Terminverschiebung durchgemacht haben: wie im Pelion-Gebiet in Thessalien solche Vermummungen am 1. Mai stattfinden⁶³, oder bei den nordepirotischen Griechen in Albanien am Lazarus-Samstag⁶⁴, so finden sich hier auf Zypern Karnevalsverkleidungen in der Osterzeit⁶⁵. Beim »Messer-Tanz« stellt einer den Jäger und ein anderer das Tieropfer vor: dieses wird pantomimisch verwundet, getötet, schließlich gehäutet und ersteht durch Wasserausspucken wieder auf⁶⁶. 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 gibt auf die Rufe seines Herrn, der krank ist und die Tiere nicht beisammenhalten kann, keine Antwort. Der Reihe nach kommen Gärtner, Olivenbaumbesitzer, Salatpflanze, 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 davon⁶⁷. In Varianten davon erwacht der hier namenlose Hirtengehilfe zum Leben während der Häutung, indem er Wasser auf die Umstehenden spuckt⁶⁸. 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 Gehilfen⁶⁹. Von dem Spiel gibt es auch eine nur von Frauen gespielte Variante, wo eine den »Hund« vorstellt, der das Zicklein fressen will⁷⁰. Der eventuelle

the body, as if to mark the size of the grave needed. He then pretended to flay (γδέωνω) 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 ...« (R. M. Dawkins, »The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906) S. 191–206). Zur Problematik dieser Beschreibung vgl. Kap. 5.

62 Rousounidis, *op. cit.* mit den einschlägigen Quellen.

63 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, S. 246 mit Nachweisen.

64 Puchner, *Studien zum Kulturkontext*, *op. cit.*, S. 208 f.

65 Rousounidis, *op. cit.* 50 ff. Dies bestrift neben den genannten Spielen auch Gerichtsspiele, die »Alten« der Auferstehungsnacht (vgl. die »Geroi« auf Skyros), reine Frauenspiele, und besonders das komplexe Kamel-Spiel (S. 64 ff.) mit Kameltreiber und Tochter, Brautraub, Pseudopriester, Scheinhochzeit, Meßparodie mit Zoten usw.

66 G. A. Averof, *Τα δημοτικά τραγούδια και οι λαϊκοί χοροί της Κύπρου*, Nicosia 1989, S. 123 f.

67 A. Sakellariou, *Τα Κοπριακά*, Athen 1891, S. 267–269.

68 L. Antoniadis, »Εθίμα της Λαμπρής« *Laographia* 19 (1960–61) S. 542 f.

69 Rousounidis, *op. cit.*, S. 55 f.

70 Rousounidis, *op. cit.* S. 57.

Zusammenhang mit dem Hl. Basileios des Neujahrsfestes betrifft unsere Fragestellung nicht⁷¹.

Das »Hündische« an diesem Dromenon betrifft also die pejorative Seite (verstärkt noch durch das Epitheton »stinkend«, das wie erwähnt aber noch andere Sinndimensionen haben kann: das stark riechende Mannsbild, Geruch als Vitalmanifestation), eventuell noch die mannhaften Züge des »Kerls«, hier in parodistischer Umdeutung als schimpfliche Bezeichnung, kaum aber den Purifikationstermin des »Hundemontags« und die dämonische Ausformung der Totenseelen an der Oberwelt⁷². Somit erweist sich der Bedeutungskomplex »Hund« bzw. »Hündisch« allein schon in den Brauchformen der griechischen Tradition als überaus labil, vielseitig und multivalent, wobei das semantische Ambiente jeweils vom Erscheinungskontext bestimmt oder modifiziert wird. Und dies gilt gleichermaßen für viele andere Bedeutungskomplexe in den Volkskulturen, die eine vorschnelle Sinnzuweisung nicht gestatten und erst vorsichtig aus ihrem jeweiligen Bedeutungszusammenhang zu interpretieren sind. Auf dem Sektor von Legenden- und Bildmotivik hat Leopold Kretzenbacher in dieser Hinsicht wegweisend gewirkt. Die gleiche Sensibilität und ein ähnliches Fingerspitzengefühl scheint auch in der Brauchforschung vonnöten, nicht nur um vergangene Bedeutungs- und Symbolschichten freizulegen, sondern auch um die Bandbreite semantischer Polyvalenz von Braucherscheinungen und -motiven in verschiedenen Kontexten völlig erfassen zu können. Diese oft seltsam anmutenden »Zeichen« haben eines gemeinsam mit den ästhetischen Zeichen: die lose Verbindung von Bezeichnendem und Bezeichnetem, wo die Konnotationen die eigentliche Denotation überdecken können, und das Interpretieren (wie in der Kunstanschauung) zur schöpferische Leistung wird. Ein Kapitel aus der Poetik der Brauchforschung.

71 Diskussion bei Rousounidis, *op. cit.*, S. 57 ff.

72 Einer der »Ferienaufenthalte« der Seelen aus der Unterwelt fällt freilich mit der Anastasis zusammen: es ist dies die Periode von Ostern bis Pfingsten, doch beziehen sich die entsprechenden Glaubensvorstellungen vorwiegend auf Feen, Nixen, Elfen und dergleichen. Vgl. Kap. 2 des vorliegenden Bandes. Außerdem handelt es sich hier um Brauchformen, die eigentlich in der Zwölften- bzw. der Karnevalsperiode anzusiedeln sind.

Der griechische Märchenkatalog von Georgios Megas

ZUR GESCHICHTE UND BEDEUTUNG EINES UNVOLLENDETEN PROJEKTS

Als der 83jährige Nestor der griechischen Volkskunde im Oktober 1976 im Athener Vorort Kiphissia von einem Wagen angefahren wurde und wenige Tagen darauf im Krankenhaus seinen Verletzungen erlag, hatte Georgios A. Megas etwa die Hälfte der Korrekturfahnen seines ersten, etwas über hundert Seiten umfassenden Heftes des analytischen Typen- und Variantenkatalogs des griechischen Märchens, das die Tierfabeln (AaTh/ATU 1–299) umfaßt, in zweiter, die andere Hälfte in erster Korrektur gelesen¹. Die Indrucklegung wurde vom damaligen Direktor des Forschungszentrums für Griechische Laographie, Prof. Stephanos Imellos besorgt, und erschien postum 1978². Der in griechischer Sprache erschienene erste Katalogteil fand in Erzählforscherkreisen gebührendes Echo³.

Megas war kein Unbekannter, vor allem nicht in der Erzählforschung. Spätestens seit dem 4. Internationalen Erzählforscherkongreß in Athen 1964, der allen Teilnehmern noch lange in Erinnerung geblieben ist, war der Name Megas in internationalen Fachkreisen geläufig⁴. Er hat wiederholt Übersichten zur griechischen Märchenforschung vorgelegt⁵, 1965 und 1968 auch zwei Märchenbände in deutscher Übersetzung und 1970 in englischer⁶. 1971 erschien auch seine monumentale Monographie zu »Amor und Psyche« (in

1 Georgios A. Megas, *Το ελληνικό παραμύθι. Αναλυτικός κατάλογος τύπων και παραλλαγών κατά το σύστημα Aarne – Thompson (FPC 184). Τεύχος πρώτων. Μύθοι ζώων*, Athen 1978 (Ακαδημία Αθηνών, δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Nr. 14), S. 110, Anm. (Notiz des postumen Herausgebers).

2 Vgl. Anm. 1.

3 Vgl. die Rezension von M. G. Meraklis, *Fabula* 23 (1982) S. 330f. und W. Puchner, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 77 (1981) S. 230.

4 Die umfangreichen Akten dieses Kongresses sind als Band 22 der *Laographia* 1965 in Athen erschienen.

5 Z. B.: »Märchensammlung und Märchenforschung in Griechenland seit dem Jahre 1864«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 8 (1962) S. 153–159, »Der griechische Märchenraum und der Katalog der griechischen Märchenvarianten«, *Laographia* 27 (1967) S. 298–305. Zusammenfassend nun M. G. Meraklis, »Märchen in Griechenland«, D. Röth/W. Kahn (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa. Ein Handbuch*, Frankfurt/M. 1993, S. 99–105, 308–310 (Anmerkungen).

6 *Griechische Volksmärchen* (MdW) 1965, *Begegnung der Völker im Märchen*. Bd. III: *Griechenland-Deutschland*, Münster 1968, *Folktales of Greece*. London/Chicago 1970.

deutscher Sprache)⁷, der schon verschiedene Studien zu einzelnen Motiv- und Themenkomplexen der griechischen Volkserzählung, in deutscher und englischer Sprache, vorausgegangen sind⁸, sowie auch mehrfache Klassifizierungsversuche von ediertem Märchenmaterial⁹. Doch geht es hier nicht darum, Megas' vielseitiges Forscherleben und die Bedeutung seines Gesamtwerks aufzuzeigen; dies ist an anderer Stelle schon ausführlich geschehen¹⁰.

GESCHICHTE DES ARCHIVS

Ein Jahr vor seinem plötzlichen Ableben hatte Megas bei Gelegenheit des Druckbeginns des Typenkatalogs der Tierfabeln in einem Vortrag vor der Akademie Athen, deren wirkliches Mitglied er seit 1971 gewesen ist, die Vorgeschichte dieses Unterfangens detailliert dargelegt¹¹. Er bekam noch als Student an der Universität Athen, kurz nach dem Erscheinen von Antti Aarne erstem Verzeichnis der Märchentypen 1910¹² vom Gründer der Neugriechischen Volkskunde, Nikolaos Politis, den Auftrag, für Griechenland ein ähnliches Verzeichnis zu erstellen. Megas machte sich an die Arbeit, und das Projekt fand im »Dritten Bericht über die Tätigkeit des folkloristischen Forscherbundes »Folklore Fellows« von Kaarle Krohn 1913 Erwähnung¹³. Zu diesem Zeitpunkt hatte Megas etwa 2000 Varianten zusammengetragen. Doch die Schwierigkeiten der Einordnung des Erzählmaterial in Aarnes Typensystem verzögerte das Erscheinen des Katalogs. Dies ist, wie sich aus einer ersten Analyse des heute erhaltenen Zettelkastens ergibt, auch eine bleibende Schwierigkeit geblieben, die nie ganz überwunden werden konnte. Aarne selbst konnte in seiner Klassifizierung von 114 Märchen der bekannten Sammlung von Georg von Hahn nur 57

7 *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung* (AaTh 425, 428 & 432), Athen 1971.

8 Nun alle wiederabgedruckt im ersten Festschriftband der *Laographia* 25 (1967): »Die Sage von Alkestis«, *ibid.* S. 158–191, »Die Sage von Danaos und den Danaiden«, *ibid.* S. 192–206, »Some oral Greek parallels to Aesop's fables«, *ibid.* S. 268–283 usw.

9 *Laographia* 17 (1957/58) S. 124–178, 19 (1960/61) S. 260–263, 20 (1962) S. 409–445, 21 (1964) S. 446–490, 401–506, 28 (1972) S. 337–352.

10 Vor allem in den Nachrufen. Vgl.: M. G. Meraklis, in *Laographia* 31 (1976–78) S. 3–14 und in *Fabula* 18 (1977) S. 133 f.; W. Puchner, in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXI/80* (1977) 155–163. Werkverzeichnis in *Laographia* 25 (1967) S. 669–696 und 31 (1976–78) S. 12–14.

11 *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 50 (1975) S. 107–117 (mit deutscher Zusammenfassung). Vgl. auch die Einleitung in den Tierfabelkatalog, *op. cit.*, S. V–X, sowie die Rezension desselben von M. G. Meraklis, *Fabula* 23 (1982) S. 330 f., leicht überarbeitet als Kap. 12: »Zum griechischen Märchenkatalog von Georgios A. Megas« in: M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992, S. 223–225 (Raabser Märchenreihe 9).

12 Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki 1910 (FFC 3).

13 K. Krohn, *Dritter Bericht über die Tätigkeit des folkloristischen Forscherbundes »FF«*, Helsinki 1913 (FFC 12) S. 9.

in seinem eigenen System unterbringen¹⁴, und auch der hervorragende Kenner der griechischen Märchen, Richard M. Dawkins, konnte 1953 in seiner zweiten Sammlung »Modern Greek Folktales« nur 26 von den 84 Texten nach dem AaTh-System bestimmen. Diese Schwierigkeit, die bei der Feinanalyse gewisser Märchentypen immer wieder auftaucht, dürfte sich aber auf den gesamten balkanisch-ägäisch-kleinasiatischen Raum beziehen: Wolfgang Eberhart konnte 1953 von den 387 Typen türkischer Volksmärchen nur 148 im AaTh-System unterbringen, erst Walter Anderson brachte es dann fast auf die doppelte Anzahl¹⁵. Etwas vorgreifend mag an dieser Stelle auch der umgekehrte Beweis geführt sein: in einer hochinteressanten südslawischen Märchen- und Geschichtensammlung des Wiener Literaten, Sexualforschers und Volkskundler Salomo Krauss um die Jahrhundertwende¹⁶ konnte der mit der Typenbestimmung beauftragte griechische Märchenforscher und Herderpreisträger Michael G. Meraklis, der bedeutendste Schüler von Megas¹⁷, eine ganze Reihe von Texten nicht in das AaTh-System einordnen, wohl aber in die von Megas neugeschaffenen griechischen Oikotypen¹⁸. Die Homogenität des südosteuropäischen Erzählraumes ist schon aus historischen Gründen augenfällig.

Die Erweiterung des Aarne-Katalogs durch Stith Thompson 1928, das Studium Megas' in Deutschland (1927–1930), die Herausgabe des sechsbändigen Motiv-Index (1932–1936), die Kriegs- und Bürgerkriegswirren sowie mannigfache dringende wissenschaftliche Aufgaben und Anforderungen am Laographischen Archiv der Akademie Athen, am Volkskundlichen Seminar der Universität Athen und in der Griechischen Volkskundlichen Gesellschaft, die staatlicherseits bestellten Volksarchitektur-Studien¹⁹ und vieles andere verzögerten die Ausgabe weiterhin. Wie die Schriftzüge auf den Karteikarten, das Alter des Papiers und der Tintengebrauch beweisen, hat Megas in keiner Phase seiner Forschungstätigkeit aufgehört, neues Material in die Karteibestände zu integrieren. Durch seine Tätigkeit als Direktor des Laographischen Archivs 1936–55 brachte er systematisch Material durch die Schullehrer ein, und als Prof. für Volkskunde an der Universität 1947–

14 Antti Aarne, *Übersicht der mit dem Verzeichnis der Märchentypen in den Sammlungen Grimms ... und Hahn übereinstimmenden Märchen*, Helsinki (FFC 10) S. 14 f.

15 *Hessische Blätter für Volkskunde* 44 (1953) S. 116–130.

16 Zu Biographie und Werk dieser interessanten Gestalt R. L. Burt, *Friedrich Salomo Kraus (1859–1936). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskunders, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis*, Wien 1990 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 549).

17 Zu Biographie und Werk W. Puchner, »Einleitung«, Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, op. cit., S. 7–11 und R. Lauer, »Prof. Dr. Michael Meraklis – Herderpreisträger 1995. Aus der Laudation von Prof. Dr. Reinhold Lauer«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLIX/98 (1995) S. 333–335.

18 M. G. Meraklis/W. Puchner, »Balkanvergleichende Anmerkungen«, Friedrich Salomo Krauss, *Volksersählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*. Herausgegeben von Raymond L. Burt und Walter Puchner. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner. Gesamtedaktion: Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002, S. 595–673.

19 Zusammengefaßt nun im Band 26 der *Laographia* 1969.

61 ließ er seine Studenten als Seminar- und Diplomarbeiten Märchenaufzeichnungen aus ihren jeweiligen Heimatorten durchführen; diese ausschließlichen Märchentextsammlungen gehen in die hunderte und werden heute von der Griechischen Gesellschaft für Volkskunde aufbewahrt. Das neue Material ging in die Abertausende von Varianten, so daß an eine Herausgabe vorerst nicht zu denken war.

1957 stattete Stith Thompson Megas in Athen einen Besuch ab, um das griechische Material wenigstens teilweise in seine revidierte Edition des Märchenkatalogs von 1961 einarbeiten zu können. Diese Ausdifferenzierung der Subkategorien in der zweiten Auflage zwangen Megas zu einer neuerlichen Umarbeitung des Katalogs, was sich auf den Karteien selbst in zahlreichen Querverweisen, Umnummerierungen und Materialverschiebungen niederschlägt. Nach den umfassenden Alterswerken »Amor und Psyche« 1971²⁰ und »Die Ballade von der Arta-Brücke« (1971, deutsch 1976)²¹, sowie der kritischen Ausgabe des kretischen religiösen Gedichts »Die Kosmogenezis«²² nimmt er in hohem Alter die endgültige Herausgabe des Zettelkatalogs in Angriff, welcher in den 60er Jahren schon von einer Hilfskraft bearbeitet und geordnet worden war. Nach eigenen Angaben soll er etwa 23.000 Varianten umfassen.

Doch der unselige Zufall, irgendwo zwischen Tyche und Moira angesiedelt, ließ dieses Vorhaben nicht zur Ausführung kommen. Noch vor seinem Ableben hatte Megas seinen Assistenten, der viele Jahre an seiner Seite gearbeitet hatte, seit 1963 durch Märchenstudien hervorgetreten ist und bei Ranke in Göttingen über das »Basilikumädchen« (1970) dissertiert hat, Michael G. Meraklis, testamentarisch beauftragt, die Herausgabe des Märchenkatalogs zu Ende zu führen. Doch allen Anstrengungen zum Trotz gelang es viele Jahre nicht, die griechischen Kultus-Behörden von der Wichtigkeit der Zuendeführung dieses Typenverzeichnisses zu überzeugen. Erst in den letzten Jahren ist es gelungen, eine Fortsetzung der Arbeiten sicherzustellen: 1994 haben Anna Angelopoulou und Aigli Brouskou, erstere in Paris dissertiert mit einem Thema zu den griechischen »Märchentöchtern«²³, einen Fortsetzungsband vorlegen können, der allerdings nur die Nummern 700–749, also den letzten Teil der Zaubermärchen, umfaßt und eine Art *pilot-study* für die Weiterführung der Arbeit bilden sollte²⁴. Die Arbeit wurde im Rahmen des »Zentrums für Neugriechische Studien« der Nationalen Forschungsförderung in Athen erstellt und vom »Historischen Archiv der Griechischen Jugend« des »Generalsekretariat der Neuen Generation« ediert und finanziert. Beide Forscherinnen haben gemäß einem neuen Forschungsauftrag von den gleichen Institutionen den Hauptteil der Zaubermärchen AT(U)

20 Vgl. oben.

21 *Die Ballade von der Arta-Brücke*. Thessaloniki 1976 (griech. in *Laographia* 27, 1971, S. 25–212).

22 G. Choumnos, *Η Κοσμογέννησις*. Kritische Edition, Athen 1975.

23 Die Arbeit ist in griechischer Übersetzung erschienen: Anna Angelopoulou, *Το Ελληνικό Παραμύθι. Α. Παραμυθοζώρες*, Athen 1991.

24 A. Angelopoulou/A. Brouskou, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών ΑΤ 700–749*, Athen 1994 (Γεωργίου Α. Μέγα, *Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθιών* 2).

300–499 in einer zweibändigen Ausgabe vorgelegt²⁵, worauf noch zwei weitere Bände zu AT(U) 500–559 und AT(U) 560–669 mit weiteren Mitarbeiterinnen gefolgt sind²⁶. Die griechische Ausgabe sollte jeweils von einer französischen Parallelausgabe begleitet sein; die französische Version zum Typenkatalog der Nummern 700–749 ist 1996 in Athen erschienen²⁷, für die Folgebände ist jedoch keine internationale Rezeptionsmöglichkeit mehr gegeben²⁸. Auf die Unterschiede der Arbeits- und Darstellungsweise wird noch näher einzugehen sein.

Nach dem Tod von Megas wurde der Zettelkasten bei seiner Tochter Chara Koumarou aufbewahrt. Manche Forscher bekamen Zutritt zu den Karteien, wenn sie über bestimmte Märchenthemata zu arbeiten hatten, wie etwa Minas Alexiadis, der eine Monographie zu den griechischen Versionen des drachentötenden Helden vorgelegt hat (300, 301A, 301B)²⁹, oder der Verfasser dieser Zeilen, der über die Vergessene Braut (313c)³⁰, das Ödipusmärchen (931)³¹ und über somatisch Deformierte und mental Geschädigte in griechischen Märchen und Schwänken (465A, 1360C, 1380, 1457 usw.)³² gehandelt hat. Ein solcher Zugang war im allgemeinen nur über die Vertrauensperson von Meraklis und seine Vermittlung möglich. Auf demselben Weg kamen auch Angelopoulou und Brouskou an die Karteien, die ihnen zur Photokopie überlassen wurden, sowie später auch Katrinaki und Kaplanoglou³³. Photokopien des gesamten Zettelkastens wurden auch für das Forschungszentrum für Griechische Volkskunde der Akademie Athen erstellt.

Im Zuge meiner Bemühungen, den Zettelkatalog von Megas international bekannt zu machen, um derart die Zuendeführung des Projekts in größerem Umfang sicherzustellen,

25 A. Angelopoulou/A. Brouskou, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 300–499*, Athen 1999 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθιών 3).

26 A. Angelopoulou/A. Brouskou/E. Katrinaki, *Επεξεργασία Παραμυθιακών Τύπων και Παραλλαγών AT 500–559*, Athen 2004 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθιών 4) und A. Angelopoulou/M. Kaplanoglou/E. Katrinaki, *Επεξεργασία Παραμυθιακών Τύπων και Παραλλαγών AT 560–699*, Athen 2007 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθιών 5).

27 A. Angelopoulou/A. Brouskou, *Catalogue raisonné du conte Grec Types et Versions AT 700–749*, Athènes 1996 (vgl. meine Besprechung in *Fabula* 37, 1996, S. 310–311 und in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* L/99, 1996, S. 508–512).

28 Für die Folgebände konnte die französische Version nicht mehr finanziert werden.

29 Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Diss. Ioannina 1982.

30 M. I. Manusakas/W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannteren kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*. Wien 1984 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 436).

31 W. Puchner, »Europäische Ödipusüberlieferung und griechisches Schicksalsmärchen«, *Balkan Studies* 26 (1985 [1987]) S. 321–349.

32 W. Puchner, »Grotteskörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zu Formen und Funktionen somatischer Deformation«, *Innovation und Wandel. Festschrift für O. Moser*, Graz 1994, S. 337–352 (vgl. Kap. 19).

33 Der Zugang zum Material kam über meine Vermittlung zustande.

was bisher nur zu bescheidenen Teilerfolgen geführt hat³⁴, kam ich mit Kollegen Meraklis überein, daß der Katalog 1. den Forschern leichter zugänglich sein müßte und 2. genauer zu beschreiben und zu untersuchen sei, um die verbleibenden Arbeitsschritte einigermaßen realistisch abschätzen zu können, was ja auch die Grundlage für jede Projektförderung bilden muß. Durch die jahrelange Stagnation der Arbeiten am Zettelkatalog entmutigt ließ sich die Familie Megas endlich überzeugen, daß für eine Fertigstellung seines Lebenswerkes bessere Aussichten bestünden, wenn man das Archiv zur Gänze Fachleuten überantwortete, statt die Karteien zu Hause zu hüten. Das unterschwellige Mißtrauen der Familie den gelegentlichen Benützern gegenüber war dabei gar nicht so unberechtigt, weil zum einen die Karteien für die Erarbeitung von Einzelthemen von unschätzbarem Wert sind, d. h. die Vorarbeiten von Megas dem jeweiligen Forscher einen Großteil der eigentlichen Arbeit abnimmt, was möglicherweise nicht immer in gebührendem Ausmaß gewürdigt wird, und zum anderen der häufige Karteienverleih zu ungewollten oder auch gewollten Verlusten führt. Tatsächlich gibt es eine größere Lücke im Zettelkasten, die noch einer Erklärung harret. Aus diesen Erwägungen heraus und zum Zwecke einer exakteren Beschreibung, sowie einer zielgerichteteren Planung der nächsten Arbeitsschritte, wird der Katalog zur Zeit im Auftrag der Griechischen Volkskundlichen Gesellschaft vorläufig von Meraklis und mir verwahrt.

DAS MÄRCHENARCHIV

Das Archiv besteht, in der übernommenen Form, aus 10 Karteikästen gleicher Größe (einer ist etwas breiter), die mit Karteiblättern (15x10cm) fast zur Gänze gefüllt sind. Die katalogartig aufgestellten Blätter sind verschiedenen Alters, was jeweils an der Papierqualität, eventuellen Rückeneintragungen, sowie an der etwas variierenden Handschrift des immer gleichen Schreibers, die sich der Tinte, des Kugelschreibers und des Bleistifts gleichermaßen bedient, abzulesen ist. Die ältesten dieser Karteien (Tintenschrift, Papierqualität) sind fortlaufend beschrieben, wobei jede Eintragung mit dem nach einem Buchstaben-Nummernsystem kodifizierten Herkunftsort beginnt, worauf die kodifizierte Quellenangabe folgt und eine kurze Inhaltsangabe. Auf späteren Karteien wird für jede Version ein eigenes Blatt verwendet. Die Eintragungen sind von unterschiedlicher Länge und Ausführlichkeit: sie reichen von der bloßen Quellenangabe mit Herkunftsort bis zu ausführlichen Inhaltsanalysen, in denen manchmal die Episodenanalyse nach AaTh eingefügt ist oder auch

34 Für die Organisation der Zuendeführung des Projektes wurde 1994 dem Referenten von der Walter Kahn-Stiftung dankenswerterweise 5.000 DM zugesagt. Nach den damaligen Schätzungen sollte die noch erforderliche Arbeitsleistung die Anstellung von zwei Graduierten über ein Jahr umfassen, weswegen von der Dotierung kein Gebrauch gemacht wurde. Die DFG hat das Projekt wegen mangelndem deutschen Interesses abgelehnt, eine europäische Unterstützung aus anderen Fonds ist nicht zustande gekommen.

Verweise auf den Motivkatalog. Innerhalb eines Märchentyps folgt die Anordnung der Karteiblätter der Buchstabenabfolge des griechischen Alphabets von Alpha bis Omega mit Untergliederungen, die jeweils den Code für den geographischen Aufzeichnungsort bilden. Die einzelnen Typen und Subtypennummern sind getrennt von Pappkartontafeln gleicher Größe mit oben vorstehendem Rand, auf dem die Typennummer eingetragen ist, so daß jede Schachtel wie eine Bibliothekskartei zu benützen ist und die Auffindung der Einzelnummern, die in arithmetischer Reihenfolge geordnet sind, sehr einfach ist. Die Typennummernzuweisungen sind vielfach abgeändert, durchgestrichen oder mit Querverweisen zu anderen Nummern versehen, was auf Materialverschiebungen innerhalb des Systems hindeutet. Die etwas breitere Schachtel Nr. 10 (die Nummerierung stammt von mir) enthält eine bibliographische Aufschlüsselung der unveröffentlichten Handschriftenquellen in Karteiform, sowie zusätzliche Angaben zu Agrarbräuchen etc., wie sie in den Einzelvarianten beschrieben sind. Die einzelnen Schachteln enthalten folgende Nummern: Nr. 1: 300–365³⁵, Nr. 2: 400–*514D, Nr. 3: 516–676, Nr. 4: 700–780 und 822³⁶, Nr. 5: 852–930, Nr. 6: 930A–1199B, Nr. 7: 1200–*1448, Nr. 8: 1450–1699, Nr. 9: 1700–2031C. Die Karteischachteln, die für die Herausgabe der Tierfabeln die Grundlage gebildet haben müssen (wahrscheinlich vier, nach der Anzahl der Varianten zu schätzen) konnte bisher nicht aufgefunden werden³⁷, ebenso wie die Nummern 780C–*851B, also ein Teil der religiösen Märchen, die aus der Schachtel 4 fehlen. Angaben zu diesen Nummern konnten aus Notizheften von Michael Meraklis entnommen werden, der in den 60er und 70er Jahren zu allen Märchentypen protokollartig systematische Aufzeichnungen zu Inhalt und Versionsbildung, meist auch mit der Anzahl der Varianten geführt hat, allerdings ohne detaillierte Quellenangaben. Eine Möglichkeit der Auffindung dieser Nummernserie besteht in der systematischen Nachforschung in den Räumlichkeiten der Griechischen Gesellschaft für Volkskunde, des Forschungszentrums für Griechische Laographie der Akademie Athen, in der Wohnung von Megas sowie bei eventuellen Benützern des Archivs. Schachtel 4 enthält interessanterweise auch zwei umfangreiche Bündel von Karteien, die eine Auswahl aus den meisten Typennummern in fortlaufender arithmetischer Reihenfolge bilden und relativ hohen Alters sein dürften (mit Tinte geschrieben); die Eintragungen decken sich, nach einer ersten Stichprobenuntersuchung, mit Karteieintragungen in der Hauptkartei; wir wissen nicht, warum sie Megas angelegt hat. Möglicherweise war er mehrfach knapp daran, den Katalog zu edieren. Drei weitere Bündel von Karteien haben sich in einem Schrank der Griechischen Volkskundlichen Gesellschaft gefunden, wo auch die meisten Märchenhandschriften aufbewahrt sind. Auch sie umfassen das gesamte Nummernsystem; eine erste Untersuchung hat ergeben, daß sich hier einige wenige Nummern finden, die

35 Die starken Nummern 300, 301A, 301B befinden sich vorläufig noch im Besitz von Minas Alexiadis, der eine Monographie zum drachentötenden Helden verfaßt hat (vgl. oben).

36 In dieser Schachtel befindet sich die erwähnte Materiallücke.

37 Es scheint unwahrscheinlich, daß Megas die Karteien nach der Erstellung des Katalogs vernichtet haben soll.

nicht im Hauptkatalog aufscheinen; doch sind sichere Ergebnisse wegen der mehrfachen Materialverschiebungen von einer Nummer zur anderen erst nach einer detaillierten Kontrolle jeder Einzelkartei möglich.

STATISTISCHE DARSTELLUNG

Von ganz besonderem Interesse ist eine erste statistische Auswertung der Karteikästen, was die Einzeltypen betrifft. In der Aufstellung der Einzeltypen, Subtypen und Oikotypen zeitigt sich nicht nur die hohe Eigengeprägtheit des griechischen Märchenraums, aber aufgrund der hohen Vollständigkeit der Variantenerfassung haben auch die absoluten Variantenzahlen durchaus indizierenden Wert bezüglich der Verbreitetheit gewisser Einzeltypen (die geographische Streuung kann in dieser Statistik nicht zur Darstellung kommen). Diese vorläufige zahlenmäßige Aufstellung ist freilich mit einigen Fehlerquellen und Unschärfefaktoren behaftet: 1. Doppeleintragungen, die erst bei der Feinanalyse eines Typs aufscheinen oder durch die Materialverschiebungen von einer Nummer zur andern entstanden sind (bei der bisherigen Arbeit am Katalog sind allerdings keine Doppeleintragungen aufgefallen, so daß ihre Anzahl möglicherweise nicht allzu hoch zu veranschlagen ist); 2. Falscheinreihungen, die allerdings bei der systematischen Durchsicht der Kartei durch den Verf. berichtigt worden sind; 3. das Fehlen von Karteien: in einigen Fällen ist die nachfolgende Sektion nach der Ankündigung durch die Pappendeckelnummer leer geblieben (das ist allerdings auch durch Materialtransposition zu erklären; es wurde bloß vergessen, die Nummer abzuziehen) – auch hier ist eine Aussage erst nach einer Feinanalyse des gesamten Katalogs möglich; 4. Zählfehler, die dem Verf. anzulasten sind und auf unterschiedliche Dicke und Griffigkeit der Karteien zurückzuführen sind; 5. vermutete Materiallücken, die sich allerdings durch Meraklis' Notizhefte kontrollieren lassen; so konnte die einzige große Lücke von 780C bis *851B mit Angaben aus den Aufzeichnungen von Megas' Assistenten, zumindest für die Statistik geschlossen werden, allerdings nur für die Existenz oder Nichtexistenz von gewissen Märchentypen, nicht mit derselben Gewißheit für die jeweilige Variantenanzahl. 6. Ein systematischer Vergleich zwischen den in den Protokollen von Meraklis angegebenen Variantenzahlen mit Megas' Hauptkartei ergibt eine durchschnittliche Abweichung von 10–15%, entweder nach unten oder nach oben, in Einzelfällen auch höher oder niedriger, bis hin zur Koinzidenz der Angaben. Diese Unschärferelation mag verschiedene Ursachen haben, scheint aber generell darauf hinzuweisen, daß zum Zeitpunkt der Aufzeichnungen von Meraklis der Märchenkatalog noch ein *work in progress* war; in jedem Fall ist diese Unschärferelation der Variantenzahlen in der nachfolgenden Statistik zu berücksichtigen. 7. Es ist nicht immer ganz sicher, welchen Endgültigkeitsgrad für die Publikation die Karteikartensammlung von Megas gehabt hat: so weist etwa die Studie zu »Amor und Psyche«, die 425, 428 und 432 umfaßt, insgesamt mehr Varianten auf, als im Zettelkasten in den betreffenden Sektionen vorhanden sind; aus

manchen Umnummerierungen in anderen Sektoren geht hervor, daß sich Megas noch im letzten Augenblick entschlossen haben dürfte, manche Variantenkontaminationen, die im Zettelkasten unter anderen Typen eingereiht waren, in die Publikation miteinzubeziehen, ohne daß die Karteien im Zettelkasten umgeordnet wurden; als zweites Beispiel darf der Referent seine Studie zur »Vergessenen Braut« anführen, bei der er auch den Zettelkasten von Megas benützt hat: in die Publikation fanden 101 Versionen Aufnahme, der Zettelkasten hat jedoch 113 Angaben; die Abweichungen rühren daher, daß manche Angaben »Blindverweise« waren, d. h. auf Handschriften verweisen, die keinen Text bringen, sondern nur einen groben Inhaltsauszug und daher für eine Feinanalyse nicht verwendbar waren; andere Handschriften waren in den einzelnen Sammlungen überhaupt nicht oder nicht mehr auffindbar. Solche relativ geringfügige Abweichungen sind auch bei einzelnen Typen in dem Katalog von Angelopoulou/Brouskou zu finden.

Dieser allgemeinen Unschärferelation der Zahlenangaben von 10–15% entspricht auch die Angabe zur Gesamtzahl der erfaßten Varianten. Megas spricht mehrfach von über 23.000 Varianten, nach meiner Zählung der Karteikarten im Zettelkasten, wie er mir zur Zeit vorliegt, komme ich auf 20.642 Varianten. Dies kann sich durch erwartete und unverhoffte Funde, wahrscheinlich auch nach der Feinanalyse, noch etwas ändern. In der Publikation des Gesamtkatalogs ist demnach noch mit Modifikationen der angeführten Zahlenwerte etwa in dieser Größenordnung (10–15%) zu rechnen.

Trotz dieser Einschränkungen ist die Statistik immer noch instruktiv genug. Für die Typennummern 1–299 wurden Megas' eigene publizierten Angaben zugrundegelegt, für 300, 301A und 301B die Monographie von Alexiadis, für 700–749 der edierte Katalog von Angelopoulou/Brouskou³⁸, für die Materiallücke 780–851 die Angaben aus den Notizheften von Meraklis.

1	67 68B	4 157A	1 *280B	1 408	99 565	41
*1A	76 *69	32 *157	1 281A*	11 409A	51 566	46
2	48 *69A	4 159B	39 *281B	1 409B	4 567	61
2B	88 70	10 159*	1 282A*	3 410	14 569	12
2E	13 72	1 160	1 283	5 *411A	4 570	13
3	12 75	116 161C	1 285D	13 425	432 570A	20
4	22 *75A	3 162A*	3 292	1 432	42 571	19
5	92 *75B	1 *162B	4 293E*	3 *432A	13 571B	2
6	2 76	8 *165C	11 295	8 433	1 572*	2
9A	284 77	11 168	1 *298	5 433B*	27 575	3
9B	50 *77A	5 170	2 300	169 450	120 576	6
15	181 80	8 173	4 301A	156 451	37 580	2

38 Die neueren Nachfolgebände zu AT 300–499, AT 500–559 und AT 560–699 konnten hier nicht berücksichtigt werden.

15*	2 80A*	2 *175A	32 301B	52 452*	1 581*	
*15A	3 81	7 179	8 302	47 460A	19 590	127
20	2 100	1 200a	30 302A*	67 460B	40 590A	7
20A	1 101	1 200b1	5 302B	4 *460B	41 591*	17
20C	4 103	24 200b2	8 303	52 461	57 592	57
20S*	37 104	1 200A	1 303A	4 461A	2 594*	1
21	2 105	1 200B	3 304	51 *461B	6 611	17
21*	1 105*	20 200C*	30 306	28 465	1 612	50
*24	7 *105C	6 *200F	6 306A	1 465A	44 612A	5
30	5 110	21 202	11 307	6 465C	4 613	34
*30A	75 111A	7 207A	38 310	62 471	2 *613D	4
*30B	6 112	27 207B	5 311	117 471A	2 *613E	5
30C	1 112	1 *207D	10 312	1 480	169 621	48
31	44 *112A	3 *209	9 312A	15 480C*	14 650	1
32	3 113A	2 210	13 312B	1 *480D	3 650A	27
33	6 113B	22 211	16 312D	12 500	13 650B	6
*33A	65 *113C	1 212	2 313	6 501	30 652	1
34	6 115	4 214	4 313A	68 *501A	1 652A	1
34A	25 *115A	1 214A	18 313B	1 502	9 653	73
*34C	4 *115B	1 214B	7 313C	113 503	2 653A	26
38	1 *115C	1 *214C	1 314	42 505	9 *653C	1
41	112 *118A	2 214*	1 315	11 506	12 *654C	1
41**	52 *118B	3 217	7 315A	122 507C	36 655	15
44	7 *118C	1 *217A	6 316	46 510A	246 655A	8
44A	8 119A	30 219*	9 321	6 510B	114 *667A	49
45	6 119C	6 221	13 325	51 *510B1 5 *667B	6	
47A	1 122A	3 221A	8 326	22 511	4 670	94
47C	244 122B	9 222	2 326A	1 512*	3 671	9
47E	1 122C	34 222A	2 327A	40 513	6 *672C	1
*49B	1 122D	2 225	7 327B	172 513A	25 675	41
50	7 122E	1 225A	32 327C	42 513B	1 *675A	1
51	33 122F	1 *225B	1 327G	1 513C	14 676	106
51A	1 122J	235 227	2 328	193 *514A	15 700	74
51***	15 122Z	5 230	5 329	20 *514C	29 703*	1
56	6 122N*	28 230B*	1 330	2 *514D	34 705	55
56A	9 123,1	71 231	11 330A	24 516	54 706	41
56D	1 123,2	158 232	1 330B	6 516B	3 706C	31
56D*	1 123A	66 *239A	1 331	9 518	2 707	263
56E*	1 123B	4 240A*	18 *331A	6 530	35 709	132
56F*	10 *123C	1 244a	8 332	40 531	144 710	2

57	77 124	17 244b	4 333	12 532	63 712	10
59	27 127B*	1 244A*	1 335	7 532*	5 715	74
*59A	5 *127C	1 *245	1 361	1 537	1 720	1
60	81 130	89 247	22 362	7 545A	1 725	31
61	9 130B	16 254*a	1 363	1 545B	88 729	1
61A	122 130C	4 254*b	2 365	2 545D*	31 735	11
*61A	13 150	20 275	384 400	81 *546A	6 735A	1
*61C	9 151	8 275A	63 402	43 550	76 *735E	14
62	12 *151A	3 275A*	64 403A	120 552	15 737B*	17
62A	129 154	102 277A	21 403	1 555	29 739*	1
*62B	8 *154A	36 278	27 403B	116 *555A	1 *742	5
*62C	1 155	132 278A	17 405	1 559	1 745A	6
64	57 157	12 279*	57 407	1 562	9 750*	23
67	2 *157A	9 280A	13 407A	44 563	100 750A	2
750B	3 834	4 898	47 926B	1 980D	3 1175	9
750B	2 834A	5 898	62 926C	1 *980E	3 1177*	1
*750C _I	9 837	12 899	11 926D	2 981	43 1180	1
750D	96 *837	1 *899G	7 *926E	1 *981A	2 1187	1
750E*	1 *837A	1 *899H	1 *926F	1 982	14 1190*	3
750F*	53 839	1 900	15 *926H	1 *982A	1 1199B	12
750H*	25 *839A _I	10 900A*	2 *926I	2 983	1 1200	31
*750H _I	2 *839C	7 901	33 927	24 986	6 1200A	7
750J	3 841	11 *901	5 *927C	4 990	4 *1200B	3
*750I	1 *841A	3 901B*	19 *927D	1 1000	53 *1200C	1
750K	1 841B	20 *901C	1 930A	46 1002	2 *1200D	1
750L	1 842C _I	4 902*	32 930B	30 1004	8 *1200D	1
753	4 844	2 902A*	19 *930B _I	28 1006	1 1202	25
754	11 850	17 903C*	80 930D	6 1007	33 1210	6
756A	1 851	46 *903D	2 931	6 1009	53 *1210A	15
756B	4 851A	4 *903E	1 *931A	4 1010	1 *1210B	4
756C	20 *851B	50 *908	5 *931C	1 1011	1 1211	22
756E*	9 852	3 *908A	13 933	1 1012	10 *1211A	7
*756E	7 *852A	34 *908B	5 934A	27 1013	3 *1211B	6
*756F	1 853	6 *909	23 934A _I	7 *1016A	1 *1211D	1
*756G	1 853A	5 *909A	7 *934A ₂	22 1029	13 1213*	1
*756H	1 854	28 *909B	3 934A ₃	2 1030	8 *1213A	1
756I	1 860	4 910A	23 934A ₇	1 1030*	38 1215	3
759	25 *863	1 910B	106 934A ₈	1 *1030**	1 *1222	1
*759B	1 870A	24 910C	9 934B	26 1045	39 1225	12
*759D	5 *870E	1 910D	5 *934B _I	5 1049	75 1225*	2

*759E	14	87I	15	910F	4	934C	4	1052	1	1227	21
759G	2	87I	1	*910Fa	2	934D*	2	1060	64	1228A	1
760B	12	87IA	9	910G	2	934E	2	1061	2	1240A	2
*760C	1	874	7	910J	4	*934E1	1	1062	8	1241	1
*760D	1	*874A	1	910K	4	*934F	9	1063	4	1241A	29
767	4	875	106	*91IA	9	*934G	2	1063A	8	1242*	1
774R	1	875A	79	915A	2	935	9	1063B	21	1242A	8
775	3	875B	38	920	13	936*	33	1064	17	1242B	1
*775B	1	875D	47	920A	5	938	15	1070	43	*1242C	1
*775B1	1	*875D1	8	920B*	10	938A	10	1074	2	1243	1
*775C	1	876	6	920C	2	938B	1	*1075A	19	1244	1
776	1	879	50	920C	15	938*	1	1083	1	*1245B	37
778	10	879A	17	920C*1	1	*9381	1	1085	6	*1245C	2
779D	5	879A	12	*920D	11	*9382	1	*1085	1	*1245D	1
*779E	1	880	7	*920E	8	938**	25	1086	2	*1246A	1
*779F	1	881	45	*920F	1	939A	1	*1086A	1	*1247	2
780	24	882	60	*920J	11	*939B	1	1088	26	1260**	1
780C	5	882A*	1	*920G	1	945	1	1095	1	*1268A	1
782	19	883A	50	*920G	1	945A*	6	1115	69	1273A*	1
785	4	883B*	2	921	1	*945B	20	1116	26	*1273B*	13
788	6	883C	23	921A	37	*946D*	1	1117	1	*1273E	4
792	6	883C	64	921B*	7	947	1	1119	94	*1275A	2
795	3	883E*	1	921C*	10	947A	41	1120	13	1280	1
801	2	*884C	72	*921H	1	947A*	1	1121	87	*1280	5
808A	3	*884D	20	*921I	1	947B*	28	1122	20	*1281	8
808B	22	887	5	922	27	947C	1	1134	25	1282	2
*810C	1	*887B	17	922A	1	949*	2	1136	2	*1283	2
*810D	2	*887C	3	922B	23	950	66	1143C	34	1284	15
812	45	888A*	12	*922C	1	950A*	1	1145	3	*1284B	1
821A*	7	*888C	1	*922D	1	954	68	1159	2	1286	6
821B	13	*888D	2	*922E	1	955	3	1162*	6	*1286A	1
*821C	20	889	37	*922F	4	956	2	1163	1	1287	4
822	6	890	8	923	24	956A	2	*1163A	6	1288	20
830C*	1	891	29	*923D	1	956B	71	1164	21	1288A	1
*830D	2	891A	6	924	1	956D	3	1164D	16	*1288B 2	
*830E	1	892	21	924B	3	*956F	25	*1166A	8	1289	6
*830F	9	*892A	1	*924C	3	960	11	*1168	4	1290	1
831	13	893	5	*924D	1	*960C	1	*1168D	1	*1290C	3
*831A	1	*893A	2	925*	1	980A	14	*1168E	5	1291D	3
*831B	1	*896	7	926A*	17	980B	4	1174	4	1293B*	2

1294	10	*1339E	1	*1381F	1	1433*	2	*1540C	1	1615	1
1294A*	24	1341B	2	1383	5	*1445	4	*1540E	1	*1616	1
1294B*	4	1341C	1	1384	68	*1448	2	1541	5	*1618	1
1295A*	44	*1341D	2	1385	4	1450	27	1541**	1	1620	2
*1295C	2	*1341E	4	1385*	16	*1450A	54	*1541A	1	1620*	2
1296A	4	1345	17	1387	24	1451	3	*1541B	1	1621A*	4
1296C	1	1346A	4	1387*	5	1452	1	1542	2	*1622	15
*1298	4	1347	3	1387A	9	1453****	11	1542**	3	1624	3
1302*	1	*1350A	21	*1387B	1	1453A*	5	*1542C	6	1624A*	7
*1303	1	*1350A1	2	*1387C	1	1454A*	1	1543B*	8	1624D*	1
*1303A	1	*1350A2	2	*1387D	1	*1455A	14	*1543E	8	1624F*	4
*1304	3	*1350B	5	1388A*	1	*1455B	2	*1543F	1	1626	22
*1306	1	*1350C	11	*1394	1	1457	20	*1543G	1	*1626A	1
1309	3	1351	21	1395*	1	*1457A	8	*1543H	1	1631A	1
*1311A	1	*1351D	36	*1396	1	*1476D	11	1544	3	*1637	11
1312	1	*1351D1	14	1405*	6	*1476E	2	1544A*	3	*1637A	2
*1312A	3	1352	1	*1405A	2	*1476F	1	*1544B	1	*1637B	1
1313A	10	*1352B	1	1406	4	*1476G	3	1545	5	1640	20
1314	1	1353	5	*1406A	3	1477	5	1545A	4	1640A	73
1315	1	*1353A	1	*1406C	4	*1477A	1	1545A*	2	1640B	62
1315*	4	*1354	2	*1406D	1	1478*	13	*1545B	3	1641	97
*1315B	18	*1355	2	*1406E	1	*1512	3	*1545D	2	1642	66
*1316	2	1355A1	4	*1407B	1	*1513	1	*1545E	3	*1643A	1
**1316	2	1355B	6	*1407C	1	1525A	43	1546*	3	1645A	1
1316****	7	*1355D	4	1408	16	1525B	1	1549*	3	1645B	12
*1317B	1	*1357	1	*1408C	4	1525D	63	1552*	1	1645B*	11
1317D	2	1358	2	*1408D	1	1525H1	10	*1555C	1	*1645C	1
*1317E	1	1358A	5	*1408E	2	1525H3	3	*1555D	1	1650	39
1318E	5	1358B	1	1409	47	1525J1	9	1558	4	1651	57
*1318F	9	1358C	2	*1412	1	1525J2	7	*1560A	2	1651A	13
*1318G	1	*1358E	1	1415	4	1525L*	3	*1560B	6	*1651C	3
1319	11	1359*	15	*1417A	1	1525M	1	*1560C	3	1652	1
1319*	2	1360B	9	1418	2	*1525N2	1	*1560D	5	1653A*	20
1319A*	9	1360C	59	*1418A	3	1525P	7	*1560E	3	*1653A	1
1319B*	3	1361	1	1419A	5	1525Q	3	*1560F	9	1653B	73
1319C*	20	1362A*	16	1419B	21	*1525S	10	*1560G	1	1654	49
1319E*	1	1362B*	3	1419D	1	*1525T	1	*1561B	5	*1657	1
1319N	2	1362C	1	1419E	31	*1525U	1	*1561C	4	1663	5
1319J	2	*1362D	3	1419F	1	*1525V	1	*1561D	1	*1667	11
1320*	7	1363	2	1419H	20	1526	8	1562A	32	1673*	2

*1320B	4	*1365	14	*1419H1	1	1526A	11	1562B*	1	1675	3
1320C	3	1365A	3	1419J	3	*1526D	1	*1562H	1	*1675A	11
1321B	1	1365B	10	1420G	3	*1526E	1	*1563A	5	*1675B	1
1321C	2	1365C	1	*1421	1	*1529A	1	*1564B	5	1676B	4
1323	1	1365F*	1	1423	6	*1529D	3	1567C	1	1677	11
1324A*	2	1365H*	8	*1423A	1	*1529E	2	*1567E	1	*1677A	1
1324B	14	1365J	12	1424	6	*1529F	1	*1567H	2	1678	3
1324D	1	1365J	6	1424*	1	*1529G	2	*1567I	1	1680	2
1325*	3	1370	3	*1424A	2	1530*	3	1572*	1	1681	9
*1325E	1	*1370B	2	*1424B	2	1532	11	1574	2	1681*	2
1327	8	*1371C	3	*1424C	2	*1532A	5	*1575A	1	1681B	67
1330*	14	*1372A	2	*1424D	1	1533	6	1577	1	1682	2
1331	3	*1373C	1	*1424E	2	1533B	1	*1582	1	*1682	2
*1332E	1	1375	7	*1427	1	1534	15	1585	12	1685	2
1333	16	1376A*	2	*1427A	1	1535	21	1586	2	*1685B	5
1334	3	1377	1	*1427B	1	1536B	1	1586A	39	*1685D	1
1335A	28	1379	3	*1427C	1	1536C	6	1588*	8	*1685E	1
1336	9	*1379A	2	*1428	1	*1536D	13	*1589A*	2	**1685F	2
1337	1	1380	47	1430	7	1537	4	1591	2	*1685G	1
1337D	10	1380A	1	*1430A	6	1538	10	1592	3	1688	12
*1337E	3	1381	26	*1430C	2	1539	42	1592B	7	*1688A	1
*1337F	1	1381A	18	*1430D	1	*1539A	1	1600	19	*1688B	1
*1337G	1	1381C	3	*1430E	3	1540	31	*1601	1	1689	2
1337I	1	1381D	10	1431	2	1540A	13	1610	3	1689B	5
1689*	1	*1710A	4	1775	7	*1831B	1	*1850	4	*1950C	1
1691	26	*1710B	2	*1775B	3	*1831C	1	1851	8	1951	26
1691A	6	*1712	1	*1778	1	1833	8	1855*	1	*1952	7
*1691C	1	*1718	3	*1780	1	1833*	1	*1855B	6	*1952A	4
1692	3	*1719	3	*1782	1	1833**	6	*1855C	4	*1952B	2
1695	1	*1721	1	1785C	1	*1834C	6	*1855D	1	*1952C	1
*1695A	1	*1721A	1	1789*	8	*1834D	14	*1855E	2	*1953	2
1696	56	*1721B	9	*1789A	1	*1834E	2	*1855F	1	1960	1
1696B*	21	1725	24	*1791A	1	*1834F	3	*1855G	1	1960A	6
1696C	1	1728	1	1792	6	**1835	18	*1855H	1	1960B	2
*1696D	1	1730	66	*1793	1	***1835	7	*1855	2	1960D	20
1697	16	1730B*	7	1807A	2	*1835G	38	1862C	1	1960F	2
1698	4	*1731	1	1807B	4	*1835H	4	1920	3	1960G	2
1698A	4	*1732	2	*1807C	1	*1835I	1	1920D*	55	1960Z	2
1698C	2	1732**	1	1810B*	9	*1836C	2	**1920D	52	1960K	2
*1698D	3	***1732	7	*1811C	1	*1836D	5	***1920D	1	1965	12

1698G	3	1735	2	1821	1	*1836E	1	1920E*	4	*1965H	3
1698J	4	1737	7	1821A	2	1839	1	1920F	9	*2001	1
1699	10	1738	1	1822	3	1842	37	*1920I	1	*2002	4
1700	10	1738B*	1	1825	1	*1842D	11	*1920J	1	*2003	1
*1702D	23	*1738R	6	*1825C1	1	*1842E	2	*1921	6	*2004	1
*1703	3	*1738S	1	1826	6	1843	1	*1923	2	*2005	1
1704	5	1740A	22	1826*	1	1843A	1	*1926	2	2010	1
1704A	1	1740B	6	*1827A	1	*1846	1	**1926	1	*2010	1
1704B	1	*1740C	1	1828*	1	1848B	31	1930	1	*2011	1
*1704C	1	*1740D	1	1829	25	*1848E	1	*1934F	1	*2012	12
1704D	1	1743	1	*1829	3	*1848F	1	1950	10	*2013	14
1794E	3	1745	1	1830	4	*1848G	1	1950A	3	*2014	9
*1704F	1	1750	2	1831	7	*1848H	1	*1950B	1	*2015	4
*2016	1	*2019	9	*2022	26	*2025	3	*2028	49	*2031	57
*2017	1	*2020	1	*2023	1	*2026	4	*2029	10	2031C	11
*2018	1	*2021	4	*2024	1	*2027	11	*2030	1		

Analyse und erste Auswertung

Auswertung nach Variantenanzahl: Von den insgesamt 20.642 Versionen entfallen 4961 auf die Tierfabel (1–299), 6714 auf die Zaubermärchen (300–749), 932 auf die religiösen Märchen (750–849), 1747 Märchenovellen (850–999), 781 auf Erzählungen vom dummen Riesen (dem griechischen *drakos*, 1000–1199), 4758 auf Schwänke (1200–1999) und einige wenige Formelmärchen. Der Katalog bricht bei Nr. 2031C ab. Dies ergibt auf den ersten Blick eine erstaunlich hohe Anzahl von Tierfabeln; die starke orale Tradierung des Äsopschen Fabelguts vor allem im östlichen Hellenismus ist mehrfach festgestellt worden. Zur Variantenstärke der Einzeltypen seien hier keine weiteren Kommentare angebracht; sie sind aus der Statistik selbst ersichtlich.

Auswertung nach Einzeltypen, Subtypen und Oikotypen: Vor allem bei den Schwänken zeigt sich eine starke Zersplitterung und Variierung des Erzählgutes, während die Zaubermärchen homogener auftreten. Bei den Schwänken, aber auch den Tierfabeln stellt sich spürbar das Klassifizierungsproblem; vor allem bei den Schwänken werden die Einordnungsschwierigkeiten schon im Zahlenbild der Statistik auffällig. Am interessantesten sind vielleicht prima vista die zahlenmäßigen Angaben zu den griechischen Oikotypen, die dem AaTh(U)-System nicht mehr entsprechen und mit einem Stern vor der Zahl versehen sind: insgesamt sah sich Megas gezwungen, 509 neue Oikotypen und -subtypen einzuführen, was einer Variantenzahl von 3084 Versionen entspricht; d.h. etwa ein Siebentel der gesamten aufgenommenen Variantenfülle stellen griechische Oikotypen dar, die eine Erweiterung und Differenzierung des AaTh(U)-Katalogs bilden. Aufgeschlüsselt nach

Erzählkategorien ergibt sich folgendes Bild: von den 4961 Tierfabeln entsprechen 851 griechischen Oikotypen, das sind 17,15%, während bei den Zaubermärchen der Anteil wesentlich niedriger liegt: 4,8% (323 Oikotypen von 6714 erfaßten Varianten); höher liegt der Anteil bei den religiösen Märchen und den Märchennovellen, mit Abstand am höchsten allerdings bei den Schwänken: 24,7% (1175 Oikotypen von 4758). D. h. ein Viertel aller Anekdoten und Witzgeschichten läßt sich in den Katalog von AaTh(U) überhaupt nicht einreihen. Dies dokumentiert nicht nur die Erzählfreude des hellenophonen Raums, sondern hat auch seine Bedeutung für die Unterrepräsentiertheit des südosteuropäischen Erzählraums im AaTh(U)-Katalog: es entspricht durchaus der Diagnose, die Meraklis für das bosnische und südslawische Material von Salomo Krauss gestellt hat: mehr als die Hälfte der Schwänke und »Schnurren« (wie sie Krauss nennt) sind entweder nach dem AaTh(U)-System überhaupt nicht bestimmbar bzw. Meraklis sieht sich gezwungen, die ihm geläufigen, von Megas kreierten griechischen Oikotypen zu verwenden. Das Gesamtergebnis besteht darin, daß sich fast 15% des gesamten erfaßten griechischen Märchenmaterials nach dem Klassifikationssystem von AaTh(U) nicht bestimmen lassen (detailliert: 14.94%, 3084 von 20642 Varianten); Megas hat die griechischen Oikotypen mit einem Sternchen vor der Nummer versehen und als zusätzliche Unterkategorien in das AaTh(U)-Klassifizierungssystem neu eingeführt.

Die Wichtigkeit dieses Typenkatalogs für die weitere Ausdifferenzierung und Steigerung der Leistungsfähigkeit des Klassifizierungssystems von AaTh(U) als Bestimmungsinstrument oraler Traditionen ist demnach schwer zu überschätzen. Seit der Veröffentlichung dieser Statistik 1998 wurde der Megas'sche Zettelkatalog und seine Angaben auch in die Grundbibliographie der *Enzyklopädie des Märchens* aufgenommen³⁹. Vor allem für die Schwänke bleibt es fraglich, ob nicht überhaupt ein eigenes griechisches Klassifizierungssystem ins Auge zu fassen ist. Das wäre allerdings die einfachere Lösung. Megas' Bemühungen gingen in die entgegengesetzte Richtung: er wollte internationale Komparation ermöglichen, ohne die gerade die Märchenforschung nicht auskommen kann. Zur Vervollkommnung und Effizienter-Machung der Hilfsmittel und Werkzeuge bietet der griechische Märchenkatalog mit seinen zahlreichen neuen Oikotypen, die – ein zukünftiger Vergleich mit dem neuen bulgarischen Katalog wird dies möglicherweise erhärten⁴⁰ – offenbar weiteren südosteuropäischen Gegebenheiten auf dem Sektor der oralen Traditionen entsprechen. Ein Bestimmungsinstrument, das in 15% aller Fälle versagt, in manchen Bereichen bis zu 25%, ist reparaturbedürftig; trotzdem bleibt es weiterhin das einzig brauchbare Hilfswerkzeug der Erzählforschung.

39 Vgl. auswahlweise: Bd. 10 (2001/2) Sp. 514, 602, 623, 892, 948, 1182, 1323, 1342, 1349, 1360, Bd. 11 (2004) Sp. 1097, 1188, 1267, 1272, 1322, 1337, 1380 usw.

40 Dieser ist inzwischen erschienen (L. Daskalova Perkovski/D. Dobрева/J. Kočeva/E. Mičeva, bearb. und hg. von Kl. Roth, *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995, FFC 2578) und sucht bei Klassifizierungsschwierigkeiten bei noch mehr Oikotypen Zuflucht.

EDITIONSPROBLEME UND ARBEITSSCHRITTE

Die bisher vorliegenden Publikationen der Katalogabschnitte 1–299 und 300–499/500–559/560–699/700–749 unterscheiden sich nach Form, Methode und Zielsetzung. Megas' stark kodifizierte Darstellungsweise der Tierfabeln bedient sich mehrfacher Abkürzungen der geographischen Herkunftsorte und der Quellen (mit Angabe der Kontaminationen nach dem AaTh-System), bringt keine Texte, sondern nur kurze inhaltliche Abrisse (mit Motivangaben, antikem Quellenverweis bzw. vergleichbaren Varianten bei Nachbarvölkern), worauf die Bibliographie der Einzelversionen mit Laufnummern folgt; diese Einzelangaben können durch einen Titel erweitert sein oder durch abweichende Angaben zur Handlungsführung, soweit sie sich den Bestimmungsmöglichkeiten von AaTh(U) entziehen. Diese Darstellungsform richtet sich an den Fachmann und erlaubt bloß handbuchar-tigen Gebrauch.

Anders die Ausgabe von Angelopoulou und Brouskou sowie ihren Nachfolgern, die der Darstellungsmethode von Delarue-Tenèze zum französischen Märchen folgen⁴¹: sie hat vor allem den Vorteil der Lesbarkeit auch für den interessierten Laien. Die zwischen 1987 und 1989 zu AT(U) 700–749 entstandene Arbeit bringt bei jeder Typennummer nach dem üblichen griechischen Märchentitel die entsprechenden (soweit vorhanden) Titel von AaTh, Grimm und Delarue, sodann einen stellvertretenden Versionstext, manchmal auch zwei, in Fällen wo Tendenzen zu auseinanderklaffender Variantenbildung vorliegen; es folgt die »synthetische« Version, die eine systematische Auflistung der Feinanalyse aller Episoden und Motive, erstellt aus der Einzelanalyse aller lokalisierbaren Texte, bietet; darauf folgt der Variantenkatalog (ohne geographische Verschlüsselung), der jede einzelne Version, nach der Quellenangabe und dem Titel, nach dem selbst erstellten Motivschema (nicht bloß nach AaTh) aufschlüsselt; es folgen noch allgemeine Bemerkungen zu dem jeweiligen Märchentyp, die Angaben zur Komparatistik, zum griechischen Fallmaterial, zu literarischer Verwertung, zu Variantenbildungen, Realia usw. enthalten. In der gleichen Weise sind auch die Nachfolgebände zu AT(U) 300–499, 500–559 und 560–699 gestaltet.

Es ist sofort einsichtig, daß diese Darstellungsart sowohl dem Wissenschaftler wie dem Laien mehr zu bieten hat als die katalogartige Auflistung bei Megas; die Feinanalyse geht tiefer und macht sich vom Episodenschema AaTh(U)'s frei; das synthetische Motivschema gibt tatsächlich einen vollständigen Einblick in die Eigenart der griechischen Oikotypen und Versionen. Allerdings ist diese Arbeitsweise wesentlich zeitraubender, weil sie über den Erarbeitungsstand des Megas'schen Zettelkatalogs hinausgeht: die Karteiangaben reichen für das »synthetische« Motivschema nicht aus; dies muß aus den Texten selbst erarbeitet werden⁴². Bei Einzeltypen mit hohen Variantenzahlen ist die Erstellung des analytischen

41 P. Delarue – M. L. Tenèze, *Le conte populaire français*. 4 vols. Paris 1957–1985.

42 Dieser Arbeit hatte sich der Autor schon 1984 in der Monographie zu 313c unterzogen (vgl. wie oben).

Motivschemas, das alle Varianten in allen Verzweigungen umfaßt, eine relativ zeitraubende, wenn auch reizvolle Arbeit, die zu einer Fülle komparativer Arbeiten anregt.

Vorzüge und Nachteile dieser Arbeitsweise liegen auf der Hand. Nachdem die Herausgabe der gesamten Zaubermärchen in dieser Form in den nächsten Jahren vorerst gesichert scheint, ist die Entscheidung bezüglich der Präsentationsmethode des Katalogs auch leicht zu fällen, denn religiöse Märchen, Märchenovellen und Schwänke weisen eine noch wesentlich höhere Anzahl von griechischen Oikotypen auf, die nur in dieser Form zu einer gründlichen und wirklich befriedigenden Darstellung kommen. Der Kaufpreis der Güte ist freilich eine Verzögerung und Verteuerung des Projekts, das sich unter diesen Voraussetzungen wahrscheinlich auf mehr als ein Jahrzehnt erstrecken und eine Reihe von Bänden umfassen wird. Es gilt auch zu überlegen, ob nicht auch die schon edierten Tierfabeln in dieser detaillierteren Form zur Darstellung gelangen müßten. Doch vorerst bleibt als nächste dringliche Aufgabe, ein weiteres, paralleles Aufarbeitungsteam zusammenzustellen, das inzwischen die Aufarbeitung des Katalogs von 750 bis 2000 in Angriff nimmt, und diese Forschungsvorhaben finanziell abzusichern. Die überaus hohe Variantensplitterung nach 1200 wird auch dazu führen, daß viel mehr Texte in die Edition einbezogen werden müssen, was Umfang und Druckkosten erhöht, aber auch den Lesegenuß des gesamten Unterfangens; dies ist auch umso notwendiger, als etwa ein Viertel der Texte dem Klassifizierungsschema von AaTh(U) nicht mehr entspricht.

Das Gesamtwerk des griechischen Märchenkatalogs wird als Buchreihe durchaus auch Lesebuchcharakter haben und sowohl analytisch-wissenschaftlich wie auch anschaulich-ästhetisch ausgerichtet sein. Die Zuendeführung dieses Projekts wird, trotz der vorerstigen Absicherung der nächsten Arbeitsschritte durch inländische Mittel, ohne internationale Unterstützung vielleicht gar nicht möglich sein. Es wäre wünschenswert, sofort noch ein zweites oder auch drittes Aufarbeitungsteam zusammenzustellen und zu fördern, das die religiösen, Novellen- und Drakenmärchen bzw. die Schwänke aufarbeitet. Auch die Tierfabeln wären in der besagten Weise neu zur Darstellung zu bringen. Und ein Appendixband sollte die publizierten und inediten griechischen Märchenvarianten nachtragen, die seit 1976, nach Megas' Ableben, aufgenommen worden sind. Der Gesamtkatalog könnte dann gegen Ende des zweiten Jahrzehnts des dritten Jahrtausends unserer Zeitrechnung vorliegen.

Ideologische Dominanten in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert

Es stellt eine *communis opinio* der Fachgeschichte Volkskunde dar, daß die Anfänge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Volkskultur in deutschen Landen im 19. Jh. zum einen in der aufklärerischen Kameralstatistik zu suchen seien, zum anderen in der romantischen politischen Theorie, die, ausgehend von Herder, den Volksbegriff mit der Nation gleichsetzt, Volksdichtung mit Nationaldichtung, und es unternimmt, mit den Brüdern Grimm und anderen, im Rückgriff auf die mittelalterliche und germanische Vergangenheit, dieses Nationalvolk in seiner Entität in der Geschichte der europäischen Völker zu begründen¹. Die politischen Konsequenzen dieser Theorien beziehen sich auf die unmittelbare Gegenwart und die Zukunft vor allem bei jenen Völkern, deren territoriale Unabhängigkeit bzw. deren Zusammenführung aus der Zersplitterung in verschiedene Staateengebilde zu Beginn des 19. Jh.s noch nicht realisiert war: das betrifft die Deutschen, die Italiener, praktisch alle Balkanvölker, und darunter, mit einer gewissen Sonderstellung, die Griechen². Die Erforschung der Volkskultur, auch noch ihre spätere wissenschaftliche Grundlegung durch das Organismus-Konzept von Wilhelm Heinrich Riehl³, steht von Anfang an im Zeichen konkreter politischer Ziele und ist mit nationalen Zielen und Bestrebungen, Ideologemen und Mythologemen verquickt.

Könnte man die objektive Tatsachenerfassung der Kameralstatistiker noch mit den Regionalgeographien der griechischen Aufklärer, wie z. B. Daniel Philippidis, I. D. Leonardos u. a., und der Periegeten-Literatur des 18. Jh.s vergleichen⁴, so wird die geistige Situation

-
- 1 Dazu G. Lutz, *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*, Berlin 1958, S. 14 ff., 23 ff., 38 ff., K. D. Sievers, »Fragestellungen der Volkskunde im 19. Jahrhundert«, in: R. W. Brednich, *Grundriß der Volkskunde*, Berlin 1988, S. 31 ff. (mit weiterer Literatur).
 - 2 Literatur zum Nationsbegriff auf der Balkanhalbinsel im 19. Jh. zusammengestellt bei W. Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie in den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*, Frankfurt etc. 1994, S. 8–18.
 - 3 »Die Volkskunde als Wissenschaft« (1858). Dazu vor allem: H. Gerndt, »Abschied von Riehl – in allen Ehren«, *Jahrbuch für Volkskunde* N. F. 2 (1979) S. 77–88, H. Moser, »Wilhelm Heinrich Riehl und die Volkskunde. Eine wissenschaftsgeschichtliche Korrektur«, *ibid.* N. F. 1 (1978) S. 9–66, G. Wiegelmann, »Riehls Stellung in der Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde«, *ibid.* N. F. 2 (1979) S. 89–100.
 - 4 Vgl. den Sammelband L. Droulia (ed.), *Περιηγητικά θέματα. Υποδομή και Προσεγγίσεις/On Travel Literature and Related Subjects. References and Approaches*, Athens, Institute of Neohellenic Research/National Hellenic Research Foundation 1993.

in Griechenland von 1821 durch eine Reihe von Faktoren kompliziert, die die Komparation und Parallelentwicklung des Interesses an der Volkskultur in Hellas und Mitteleuropa auf gewisse Berührungspunkte einschränkt. Die Ausgangslage der deutschen und griechischen Volkskunde ist, trotz aller Hinorientierung auf den Begriff der Nation, doch wesentlich verschieden: der Kampf um die territoriale Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich ist nicht mit den Napoleonischen Kriegen zu vergleichen, der komplexen, humanistischen, religiösen, romantischen und kryptodemokratischen Bewegung des Philhellenismus⁵ ist in Deutschland nichts Vergleichbares entgegenzustellen, die enorme Rolle des antiken Erbes für die Neugriechen kann mit den deutschen Altertümern in keinen Komparationszusammenhang gebracht werden, die Rolle der Orthodoxie im Volksbewußtsein der Balkanvölker und die Rolle des Konfessionsstreits in Mitteleuropa sind völlig different, die Stellung von Byzanz im Kontinuitätstheorem entspricht nicht dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, den Hohenstaufern oder dem Frankenreich. Auch der Nationsbegriff der Griechen ist notwendig ein anderer, wie das eschatologische Erzählgut und die Volkslieder der Türkenzeit um die Wiedereinnahme Konstantinopels und die *Megali Idea*, die die griechische Außenpolitik des gesamten 19. Jh.s wie ein roter Faden durchzieht, beweisen.

Trotzdem waren namhafte deutsche Persönlichkeiten an dieser Erfassung der rezenten griechischen Volkskultur aktiv beteiligt; in den ideologischen Rahmenbedingungen dieser Beschäftigung mit der Volkskultur zeigen sich auch gewisse konstante Grundlinien, die einen fruchtbaren Vergleich mit den griechischen Entsprechungen erlauben. In einen solchen Vergleich wären allerdings auch andere Völker miteinzubeziehen, wie die Franzosen, die Engländer, die Italiener, obwohl die Deutschen hier eine gewisse Sonderrolle spielen, und dieser Vergleich braucht nicht auf Griechenland beschränkt zu bleiben, weil auch die übrigen Balkanvölker, sowohl unter dem Halbmond wie auch unter dem Doppeladler, ganz ähnliche Ausgangsbedingungen ihrer Nationswerdung vorfinden und auch dort die Wissenschaften zuerst unter den Vorzeichen der nationalen Aufgabenstellung antreten; der Loslösungsprozeß von diesen ideologischen Rahmenbedingungen ist z. T. mühsam und langwierig, nach Maßgabe der Abgesichertheit oder weiteren Gefährdung der jungen Staatsgebilde, der Autonomie oder weiteren Abhängigkeit von den europäischen Hegemonialkulturen. In den Ländern, die einst der Hohen Pforte angehörten, setzen sich, von den Großmächten diktiert, deutsche und österreichische Fürstenhäuser fest, die der landeseigenen Volkskultur fremd gegenüberstehen⁶. Doch die Saat des Gedankenguts der Fran-

5 Zum europäischen und amerikanischen Philhellenismus existiert eine umfangreiche Bibliographie. Zum deutschen Philhellenismus vgl. die Monographie von R. Quack-Eustathiades, *Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes 1821–1827*, München 1984. Ein Großteil der einschlägigen Bibliographie aufgelistet bei W. Puchner, »Die griechische Revolution von 1821 auf dem europäischen Theater. Ein Kapitel bürgerlicher Trivialdramatik und romantisch-exotischer Melodramatik im europäischen Vormärz«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2. Bd., Wien/Köln/Weimar 2007, S. 133–168.

6 Dazu im balkanweiten Vergleich Puchner, *Historisches Drama*, *op. cit.*, S. 8–18.

zösischen Revolution⁷ und der Reformen von Joseph II.⁸ ist bereits aufgegangen und die Wissenschaften treten in diesen Ländern zuallererst in den Dienst nationaler und »patriotischer« Aufgaben, die die junge Nation, auf ideologischer und historischer Ebene, in Gegenwart und Vergangenheit, oft ins Mythologische ausgreifend, absichern sollen. Ähnliche Aufgaben erfüllen in dieser Gründerzeit der nationalen »Wiedergeburt« der Balkanvölker auch die Künste, die Literatur und das Theater⁹.

Aufgrund der Existenz der griechischen Antike, der europaweit bekannten und ab 1750 gegenüber der römischen Antike auch höhergeschätzten alten Herrlichkeit, – ab 1850 tritt auch das byzantinische Jahrtausend als nationales Erbe in den Horizont der Staatsideologie¹⁰ –, ist in Griechenland die Ausgangssituation von Anfang an weit komplexer als in anderen Balkanländern. Die Festigung des nationalen Mythos in der Vergangenheit war in Griechenland besonders problemlos, ja sie wurde sogar von außen vorbereitet und forciert: die humanistische Tradition seit der Renaissance¹¹, die religiös getönte Türkenfurcht, die in Mitteleuropa einen ganzen Literaturzweig hervorgebracht hat¹², der kryptodemokratische Philhellenismus (der die attische Demokratie gegen den tyrannischen Gottesstaat des Sultans ausspielt, europäische Kultur gegen asiatische Barbarei), der auf der Idee der Pflicht und Schuldigkeit Europas gegenüber Griechenland aufbaut¹³, die romantische Begeisterung für exotische Länder und abenteuerliche Helden, die Spekulationen der Großmächte am Schachbrett der anatolischen Frage – all diese Bewegungen und Tendenzen bildeten historische und rezente Ansatzpunkte, die in eine neugriechische Staatsideologie relativ leicht eingebaut werden konnten, wo andere Balkanvölker auf umstrittene und phantastische Genesetheorien angewiesen waren (der Rekurs der Rumänen auf die Römer, der Albaner auf die Illyrer, der Südslawen auf die Illyrer, der Slawomakedonen auf Alexander den Großen usw.). Diese ideologisch verankerte Gewißheit um die antike Erbfolge, die auch außenpolitisch eine nicht zu unterschätzende Wirksamkeit zeigte, erwies sich jedoch, vor allem in der Sprachfrage, als verhängnisvoll. Erst um 1880 kann sich die Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur aus der geistigen Umklammerung der ausschließlichen Antike-

7 Dazu im balkanischen Vergleich P. M. Kitromilidis, *Η Γαλλική Επανάσταση και η Νοτιοανατολική Ευρώπη*, Athen 1990.

8 Den Einfluß der josephinischen Reformen auf das erwachende Nationalbewußtsein der Balkanvölker hat M. Bernath nachgewiesen (*Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationsbildung*, Leiden 1972).

9 Puchner, *Historisches Drama*, op. cit. Vgl. auch ders., »A short outline of theatre history of the Balkan Peninsula (From Renaissance to Mid-War years)«, *Parabasis. Bulletin of the Department of Theatre Studies of the University of Athens* 5 (2004) S. 29–79 und »Typologische Entwicklungsstrukturen der Theatergeschichte im südosteuropäischen Raum (unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Verhältnisse)«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, S. 13–72.

10 Vor allem durch die Studien von Spyridon Zampelios, »Πόθεν η κοινή λέξις τραγούδι« 1859 und »Βυζαντινά μελέται« 1857.

11 Vgl. G. Pfeiffer, *Studien zur Frühphase des europäischen Philhellenismus (1453–1750)*, Diss. Erlangen 1968.

12 C. Goellner, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts. I. (1500–1550)*, Berlin/Bukarest 1961.

13 Vgl. vor allem Quack-Eustathiades, op. cit.

Orientiertheit befreien, die die rezente Volkskultur als eine Art archäologischen Steinbruch betrachtete, in dem wertvolle Fundstücke, Fossile, *survivals* der alten Herrlichkeit zu finden seien, die zugleich als Beweisstücke aller Welt vorgezeigt werden könnten, daß das Grundaxiom der Staatsideologie des immerzu gefährdeten Kleinstaates unanzweifelbar sei.

Die übermäßigen Reaktionen auf die Thesen Fallmerayers (erstmalig formuliert im Prolog zum ersten Band der *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart 1830)¹⁴ indizieren, daß es hier mehr um ideologische als um reelle historische Substanz geht. Die nachweisbaren Kontinuitäten, allen voran natürlich die Sprache, aber auch auf verschiedenen Gebieten der gelehrten Tradition und der Volkskultur (dies gilt allerdings für weitere Teile des orthodoxen Balkanraums) bis zur hellenistisch-römischen Antike zurück, hätten auch gelassener Reaktionen erlaubt, wäre hier nicht ein unantastbares nationales Tabu auf bewußt provokante Art in Frage gestellt. Bei nüchterner Betrachtung wäre auch die Indiskrepanz zwischen der Pauschalaussage Fallmerayers und seiner wissenschaftlichen Belegung, die die Slawenbesiedlung auf der Peloponnes betrifft, stärker aufgefallen und seine Aussage in einen anderen Kontext gestellt worden, den einer Affektreaktion gegen den europaweiten Griechen-Rummel der enthusiastischen Romantiker. Georgios Veloudis hat auf die tagespolitischen Dimensionen des Diskontinuitäts-Theorems hingewiesen¹⁵. Aber auf der Ebene der staatlichen Grundsatzdogmatik ist eine differenzierende Detaildiskussion nur schwer möglich. Und so wird das Fallmerayersche Theorem und seine Widerlegung zum neuen Zentrierungspunkt gleich mehrerer griechischer Wissenschaften, die nun aufgerufen sind, die gefährdete Staatsideologie zu untermauern und gegen weitere Angriffe abzustützen. Philhellenismus wird an der Haltung zu dieser Frage gemessen. Eine sachliche Erörterung der Kontinuitätsfrage setzt erst später im 19. Jh., mit den ersten Fortschritten der Byzantinistik ein, ohne deren Vermittlung vieles vielfach Spekulation bleiben muß. Trotzdem werden die reizvollen Komparationen zwischen Alt- und Neugriechenland, und zwar nicht nur auf der Ebene ideologischer Postulate, sondern auch von ernst zu nehmenden Wissenschaftlern wie Bernhard Schmidt, Richard Dawkins, Charles Lawsons und später noch im 20. Jh. weitergeführt¹⁶. Auch die klassische Philologie und die viktorianische Archäologie bedienen sich mit Materialien aus der rezenten griechischen Volkskultur, um Entwicklungshypothesen zur altgriechischen Religion und zum Theater abzustützen und zu untermauern¹⁷.

14 Dazu vor allem G. Veloudis, »Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus«, *Südost-Forschungen* 39 (1970) S. 43ff. (griechisch als Monographie Athen 1982). Zu den Phobien einer Slawisierung Deutschlands, die hinter den Slawenthesen des »Fragmentisten« für Griechenland standen vgl. E. Skopetea, *Φαλλεγματίτες, τεχνάσματα του αντιπάλου δέους*, Athen 1997.

15 Veloudis, *op. cit.*

16 Vg. z. B. B. P. Walcot, *Greek peasant, ancient and modern. A comparison of social and moral values*, Manchester 1970 (vgl. auch meine kritische Beprechung in *Südost-Forschungen* 33, 1974, S. 532 ff.).

17 Kritisch aufgearbeitet in W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, S. 284–292. Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

Diese wissenschaftliche Verwertung bewegt sich jedoch bereits in einem Bereich, der von der unmittelbaren ideologischen Belastung der ersten Jahrzehnte der staatlichen Existenz befreit ist. Im neoklassizistischen Athen der Bayerischen Monarchie hat das offizielle Kontinuitätspostulat schon seinen ersten materiellen Ausdruck gefunden. Im Zuge der Eingliederung immer neuer Landschaften und Provinzen in den jungen Kleinstaat rückt nun auch das Fernziel der nachbyzantinischen Eschatologie immer mehr in das Blickfeld der Realpolitik, in dem Maße als Byzanz auch für die Staatsideologie immer wichtiger wird, bis sein unverzichtbarer Beitrag zur Einheit des Ethnos durch die Jahrtausende von Konstantinos Paparrigopoulos im Triptychon Antike – Byzanz – Neugriechenland in der fünfbandigen Nationalgeschichte festgeschrieben wird¹⁸. Damit ergibt sich jedoch für die Beschäftigung mit der neugriechischen Volkskultur eine neue Situation: sie ist nicht mehr nur auf Affinitäten von Einzelphänomenen und den kühnen Brückenschlag über zweieinhalb Jahrtausende hin angewiesen, sondern kann, als historische Volkskunde, verifizierbare Hypothesen vorlegen, gründen doch bedeutende Teile der türkenzeitlichen Volkskultur nachweisbar auf byzantinischen Fundamenten. Die Konsequenzen für eine griechische historische Volkskunde zeigen sich allerdings erst im 20. Jh., in einer Phase, da die international organisierte Byzantinistik eine Reihe von spektakulären Ergebnissen vorlegen kann und das negative Byzanz-Bild von Gibbon und anderen modifiziert wird. Spätestens seit den Dichtungszyklen von Palamas gehört Byzanz auch einem breiten öffentlichen Bewußtsein an, nicht nur der Staatsideologie. Damit ist aber auch das eindimensionale stationäre *survival*-Denken des 19. Jh.s einem dynamischeren Modell der Traditionsentwicklungen und -verflechtungen gewichen; denn nun lassen sich trotz aller Leerstellen und Lückenbezirke manche Erscheinungen doch seit der hellenistisch-römischen Antike, sei es auch mit einigen Sprüngen und Brückenschlägen, durch die Jahrhunderte bis ins neuere Griechenland belegen.

Und damit ist die Ausgangssituation der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 20. Jh. gegenüber dem 19. Jh. wesentlich modifiziert: der Belegzwang zum Weiterleben des Altertums geht sukzessiv zurück, die spekulativen Postulate weichen langsam verifizierbaren Hypothesen, die Notwendigkeit des ideologischen Kontinuitätstheorems verblaßt vor der Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Traditionen, die sich in Bestehen und Wandel aus der historischen Vielfalt zumindest umrißhaft ablesen lassen. Durch die Verschiebung der nationalen Identitätsbilder vom Altertum zu Byzanz hin und später, ab der Zwischenkriegszeit, auch zur neugriechischen Kultur (die handschriftlichen *Memorien* des Revolutions-Generals Makrygiannis, die Wandmalereien und Bilder des Naiv-Malers Theophilos, das Schattentheater von *Karagiozis*, die *rebetika*-Lieder)¹⁹, zeigt

18 K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Athen 1860–1874.

19 Vgl. dazu die Anmerkungen bei W. Puchner, »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjanis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) S. 166–194. Vg. Kap. 21 des vorliegenden Bandes.

sich die Volkskunde zunehmend von den ideologischen Zwängen entlastet, Belege gegen Fallmerayer sammeln zu müssen, und kann sich ihrer eigentlichen Aufgabe widmen, mehrschichtige Kulturforschung zu betreiben: in rezenter Feldforschung und Materialsammlung im Rückverfolgen der Phänomene in historische Tiefen und im horizontalen Vergleichen paralleler Erscheinungen bei anderen europäischen Völkern, unter Bevorzugung freilich der affinen Völker des Balkanraums. Diese Grundlagen der wissenschaftlichen Volkskunde des 20. Jh.s sind, in systematischer Form und mit vielfach unübertroffener Gründlichkeit, von Nikolaos Politis bereits gegen Ende des 19. Jh.s erarbeitet worden²⁰. Es ist auch heute keine Übertreibung, aus dem Abstand der historischen Perspektive urteilend, auch wenn da und dort aus rezentem Blickwinkel und unter anderen methodischen Voraussetzungen Kritik angemeldet wird²¹, die vielseitige Persönlichkeit des Gründers der griechischen Volkskunde gleich als ihren ersten, vielfach bleibenden und in manchen Punkten unübertroffenen Höhepunkt anzusehen.

Seine ersten Arbeiten als Lyzeumsschüler noch in den Periodika »Chrysalis«, »Pandora« u. a. ab 1865²², die ihre Seiten auch der Sammlung von volkskundlichen Materialien zur Verfügung stellten, betrafen konventionelle Themen, wie die Zwölften-Dämonen der *kalikantzaroi*, den *perperuna*-Brauch u. a.; die beiden Bände der *Neugriechischen Mythologie* (1871, 1874) sind noch der *Deutschen Mythologie* von Grimm nachkonzipiert; Politis wird Dozent der »Griechischen Mythologie« und auch der Lehrstuhl, den er an der Universität Athen ab 1890 einnimmt, hat noch den konventionellen Titel »Mythologie und griechische Archäologie«, im Rahmen dessen er öffentliches und privates Recht der Alten, Theater und Religionsgeschichte sowie vergleichbare Erscheinungen im neugriechischen Brauchtum lehren darf; doch schon die Begriffskonzeption der »Laographie«, seine wissenschaftliche Kommentierung der *Sagen* (1904) und sein weltweiter Vergleich der *Sprichwörter* (4 Bde., 1899 ff.) geht weit über das hinaus, was das Kontinuitätstheorem der Staatsideologie und das *survival*-Konzept von Edwar Tylor einem Wissenschaftler in seiner Stellung abfordert; mit der Gründung der Griechischen Volkskunde-Gesellschaft (1908), dem Periodikum *Laographia* (1909) und dem »Laographischen Archiv« (1918) sind dann die institutionellen Grundlagen für die wissenschaftliche Volkskunde geliefert²³, die sich schon in der Zwischenkriegszeit nur noch zum Teil dem Kontinuitätstheorem verpflichtet fühlt. Mit der Ausgabe der *Griechischen Volkslieder* (1914) legt Politis auch eine Methode

20 Zu Leben und Werk von Nikolaos Politis liegt z. Z. keine umfassende Studie vor. Vgl. kritisch seine theoretischen Grundlagen referierend A. Kyriakidou-Nestoros, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1978, S. 99–110. Biographie und Werkverzeichnis in *Laographia* 7 (1923) S. 0'–'κς' und 'κς'–'να'.

21 Z. B. M. Herzfeld, *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin Univ. of Texas Press 1982, S. 97–122, 145 ff.

22 Zu Wolfsmenschen, zu Volksliedern, zu Märchen usw. (D. Loukatos, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, S. 65).

23 Loukatos, *op. cit.*, S. 67 ff. Vgl. auch W. Puchner, »Nikolaos Georgiu Polites«, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin/New York, Bd. 10/H. 3, Sp. 1142–1145.

der Variantenpräsentierung vor²⁴, die von der bisher üblichen Emendation abgeht und gleichwertige Versionen kumulativ vorlegt. Diese Methode ist von Giannis Apostolakis²⁵ und moderneren Vertretern der *oral-poetry*-Forschung vehement kritisiert worden²⁶, da sie noch dem philologischen Urtext-Konzept verhaftet ist, Modellen wie Stemma und Filiation, die aus der Untersuchung der Schriftkultur bekannt sind und die Liedvarianten nicht als Produkte der Oralkultur behandelt; doch sind solche Untersuchungsmethoden europaweit nach Parry und Lord üblich geworden und das Ausmaß der parallelen Variantenführung bei Politis, das von Apostolakis bewußt übertrieben wird, bleibt noch Gegenstand eigener Untersuchungen. Der vielleicht beste Kenner des griechischen Volksliedes, Guy Saunier, hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Methoden, die Beaton, Siphakis, Herzfeld, Alexiou u. a. anwenden und jeder Variante grundsätzlich den gleichen Stellenwert einräumen, – wodurch ein Liedtypus fließend in den anderen übergehen kann, ähnlich wie bei den Märchentypen –, keiner nachweisbaren lokalen Singpraxis entspringt, sondern eher auf die Aufnahmebedingungen, die Qualität der Informanten und andere Faktoren zurückzuführen ist²⁷. Eine gewisse Berechtigung bleibt der traditionellen philologischen Methode auch insofern erhalten, als Illiteralität als Voraussetzung der reinen Oralkultur schon im 19. Jh. nicht als pauschale Voraussetzung angenommen werden kann, da Vorlesen, Vorsingen, Rememorien, Austausch von Varianten usw. nach den Forschungen von Eideneier, Jeffreys u. a. wahrscheinlich schon seit byzantinischer Zeit eine Zwischenschicht zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit darstellen²⁸. Welchen Abnehmerkreise sollten sonst die »Venezianischen Volksbücher« der Türkenzeit, die über die ganze Balkanhalbinsel hin zirkulierten, gehabt haben²⁹, um nicht von den enormen Auflagenzahlen der Po-

24 *Εξλογαί από τα τραγούδια του Ελληνικού λαού*, Athen 1914.

25 *Τα δημοτικά τραγούδια*, 1 Teil. *Οι συλλογές*, Athen 1929.

26 Neben Beaton, Herzfeld usw. auch G. M. Siphakis, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Heraklion 1988, S. 135 ff.

27 G. Saunier, »Πρόσφατες έρευνες (1970–1986) στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια και προβλήματα μεθοδολογίας«, in: *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, S. 19–49 (zuerst in *Μνήμων* 12, 1989, S. 67–88). Zu diesen Methodenfragen ausführlich W. Puchner, »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 223–294 und erweitert ders. »Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970–2000. Τάσεις – μέθοδοι – προβληματισμοί«, *Laographia* 40 (2004–2006), S. 257–412.

28 Dazu jetzt Kl. Roth, »Populare Lesestoffe in Südosteuropa«, *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1993, S. 11 ff. Zu dieser Frage vgl. auch Kap. 14. Ein Plädoyer für die Gründung einer eigenen byzantinischen Volkskunde jetzt bei P. Schreiner, »Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse*, Jahrgang 2001, Nr. 9, S. 569–662 (vgl. auch meine ergänzende Besprechung in *Laographia* 40, 2004–2006, S. 813–826).

29 Dazu mit umfassender Literatur G. Veloudis, *Das griechische Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden 1974. Vgl. auch Kap. 14 des vorliegenden Bandes.

pularliteratur in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s zu sprechen³⁰? Schrifttradition und Oraltradition sind auch in Griechenland, wie in vielen anderen europäischen Ländern, nicht schnittklar zu trennen, auch wenn der mündliche Tradierungsradius in Sonderfällen, wie auf der Großinsel Kreta, nachweisbar über vier Jh.e reichen kann³¹. Für wen sollte Kaisarios Dapontes seine vielen erbaulichen Bücher im 18 Jh. geschrieben haben, wenn nicht für das »Volk«³², und an wen wendet sich Makrygiannis in seinen handschriftlichen Memoiren³³, wenn er nicht die Gewißheit gehabt hätte, daß er seine illiteraten Rezeptoren über gewisse Leute, die lesen und schreiben können, erreichen könnte? Und damit ist auch die Sprachfrage angeschnitten: das Konstrukt der Demotizisten um 1900, daß die gesamte Volkskultur ausschließlich auf der Volkssprache aufbaue³⁴, ist wohl in Richtung eines dynamischeren Interferenzmodells zu modifizieren (die Kirchensprache ist im Volk ja nicht nur mißverstanden worden)³⁵; Volkskultur ist nicht grenzscharf von der »gelehrten« Tradition (λόγια παράδοση) der Schriftkundigen, Theologen, Aufklärer, Lehrer usw. zu scheiden³⁶. Wie Hans-Georg Beck eindringlich dargelegt hat, ist schon für Sprach- und Stilschichten der byzantinischen Literatur zwischen Volks- und Hochliteratur und die soziale Streuung ihrer Rezeption ein wesentlich differenzierteres Modell anzusetzen³⁷.

Palamas hat Politis' Beitrag zum geistigen Klima der Zeit ausführlich gewürdigt³⁸. Politis schreibt zwar gepflegte und manchmal sogar sehr gelehrte *katharevousa* (Reinsprache), er war aber ständiger Beirat in den verschiedenen Jurien der Literaturpreise, unter anderem auch für die sittenschildernde realistische Provinznovelle, deren Beitrag zur Vormachtstellung des Demotizismus in der Literatur nach 1880 bekannt ist³⁹. Politis hat sogar ein dra-

30 E. Antzaka-Weis, »Die ›Volksbibliothek‹ des Anestis Konstantinidis. Zur Formierung eines Korpus von Populärliteratur bei Athener Verlegern im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts«, in: Roth, *Südosteuropäische Populärliteratur*, op. cit., S. 67–96.

31 Dazu mit Nachweisen M. I. Manuskakas/W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannteren Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ ΑαΤθ 3 136*, Wien 1984 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 436), S. 12 f.

32 Ein ausführlicher Passus aus dem »Lustgarten« ins Deutsche übersetzt bei M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992, S. 72 f.

33 Ins Deutsche übersetzt von L. Gyömörey, *Wir, nicht ich. Memoiren General Jannis Makrygiannis (1797–1864)*, Athen 1987. Vgl. auch Kap. 21 des vorliegenden Bandes.

34 Zur Funktion der *katharevousa* in den *Memoiren* von Makrygiannis vgl. Chr. Charalampakis, *Νεοελληνικός Λόγος*, Athen 1992, S. 253–276. Zur Mischsprache mancher historischen Lieder M. G. Meraklis, *Ελληνική λαογραφία*, Bd. 3, *Λαϊκή τέχνη*, Athen 1992, S. 67.

35 Solche Verballhornungen von Bibelstellen hat Dim. Loukatos gesammelt; jetzt im Sammelband A. N. Doula-veras (ed.), *Η παροιμιολογική και παροιμογραφική εργογραφία του Δημητρίου Σ. Λουκάτου*, Athen 1994.

36 Diese Scheidung geht im wesentlichen auf Spyridon Zampelios zurück und war lange Zeit für die neugriechische Kulturgeschichtsschreibung ein nicht hinterfragtes Axiom.

37 Einleitung zu H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, S. 1–21.

38 Ein Gedicht aus dem Zyklus »Väter« der Sammlung »Altäre« (1915) (*Άπαντα*, Bd. 7, S. 23) ist Politis gewidmet.

39 Der Einfluß von Nik. Politis auf die neugriechische Literatur ist auch in allen Literaturgeschichten ausführlich gewürdigt.

matisches Werk von Dumas fils übersetzt, »La question d'argent« (»Το χρῆμα«) 1906, wo er im Vorwort darauf hinweist, daß es sich um einen Versuch handelt, die in bürgerlichen Kreisen gesprochene Mischsprache bühen- und literaturfähig zu machen, was er als einen Beitrag zur Sprachfrage verstand, die nach den Unruhen um die »Orestie«-Übersetzung 1903 wieder hohe Wellen schlug⁴⁰.

Politis hat auch in die charakteristische Diskussion um die Volks- und Staatsbezeichnung des neueren Griechenland, Schlüsselbegriff jeder Staatsideologie, eingegriffen, als Argyris Ephtaliotis 1901 seine »Geschichte der Romiosyne« veröffentlichte, welcher Begriff den offiziellen, »Hellas«, ersetzen sollte⁴¹. Nun tauchen beide Begriffe, »Rhomäer« und »Hellene« schon in mittelbyzantinischer Zeit auf und ersetzten das lateinische »graeus«, »graeulus« usw.⁴². Der erste bezeichnet allerdings den Angehörigen des auserwählten Gottesvolkes von Byzanz, dem zweiten Rom, und leitet sich vom Römischen Reich her⁴³, der zweite wird vom sogenannten byzantinischen Humanismus geprägt und bezeichnet, unabhängig vom Sprachgebrauch der Kirchentradition, wo der »Hellene« dem Heiden gleichgesetzt wird, den glorreichen Nachfahren des alten Hellas. Beide Begriffe sind in der Schrifttradition nachzuweisen⁴⁴; allerdings verliert der »Rhomäer« im Übergang zum »Romios« etwas von den eschatologischen Konnotationen des auserwählten Gottesvolkes⁴⁵, doch spielen im Abstractum »Romiosyne« die Bedeutungen um die Prophezeiung

40 Diese Übersetzungsarbeit hat Palamas ausführlich und mit Sympathie, trotz seiner gegenteiligen Auffassungen in der Sprachfrage, besprochen (*Νομῆς* V, 29. 4 und 6. und 20. 5. 1907, *Ἄπαντα* Bd. 6, S. 487–511).

41 Die Kontroverse hat auch unmittelbar mit der Sprachfrage zu tun. Palamas (»Το Ἄστυ« 12. 10. 1901) verteidigt Ephtaliotis, schlägt letztlich einen Kompromiß vor, G. Sotiriadis (»Ἀκρόπολις« 5. 8. 1901) greift ihn an, Psycharis unterstützt ihn aus der Perspektive der Sprachfrage (*Ρῶδα καὶ μῆλα*, Athen 1901, S. 39–56), das entscheidende Wort aber hat Politis: »Ἕλληνες, ἢ Ρωμιοί;«, veröffentlicht in *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα*, Athen 1920, S. 122–133. Diesen Artikel referiert ausführlich auch Krumbacher (*Byzantinische Zeitschrift* 11, 1902, S. 604). Zur historischen Konstanz dieser Kontroverse vgl. die Bibliographie von M. Mantouvalou, »Ρωμαιοί – Ρωμιός καὶ Ρωμιόσση. Κριτική βιβλιογραφία«, *Μαντατοφόρος* 22 (1983) S. 34–72, zur neueren Kontroverslage auch A. Kyriadiou-Nestoros, »Ρωμιοί, Ἕλληνες καὶ Φιλέλληνες (1966)«, *Λαογραφικὰ Μελετήματα*, *op. cit.*, S. 221 ff.

42 Dazu A. Vakalopoulos, *Ιστορία του Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Bd. 1, Thessaloniki 1974 (2. Aufl.), S. 88 ff., P. I. Mastrodimitris, *Εἰσαγωγή στη νεοελληνική φιλολογία*, Athen 1990 (5. Aufl.), S. 37 usw.

43 E. von Ivanka, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg/München 1968.

44 Mantouvalou, *op. cit.*, Vakalopoulos, *op. cit.*

45 Darauf weist schon Krumbacher hin: »Gewiß fühlen sich die Griechen politisch als Römer, und der Name Rhomäer behauptete sich durch die Schreckenszeit der Türkenherrschaft hindurch bis auf den heutigen Tag als die wirklich lebendige und am weitesten verbreiteten Benennung des griechischen Volkes, neben welcher das da und dort vorkommende Γραικοί eine geringe und das durch die Regierung und die Schule künstlich wieder eingeführte Ἕλληνες gar keine geschichtliche Bedeutung hat. Aber gerade der Umstand, daß noch die heutigen Griechen sich Rhomäer nennen, mahnt uns zur vorsichtigen Beurteilung der Bedeutung dieses Namens im Mittelalter. Es ist kein Zweifel, daß der ursprüngliche Sinn desselben nach der vollständigen Gräzisierung des Ostreiches dem Bewußtsein des Volkes allmählich entschwand und daß man später unter einem Rhomäer den Griechen überhaupt verstand« (K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, S. 3).

der Wiedereinnahme Konstantinopels in ferner Zeit im Hintergrund noch mit. Der Ausdruck »Hellene« erscheint in der Volkskultur nur in pontischen Akritas-Liedern⁴⁶ und in Sagen um riesenhafte Vorfahren, die die Bauwerke der Antike hinterlassen haben sollen⁴⁷.

Der Ausdruck »Hellene« wurde in Griechenland von Philhellenen, Humanisten, Aufklärern, Klassizisten und bayerischen Bürokraten eingeführt, stieß aber auf wenig Widerstand, da sich die neue Nationsbezeichnung im Ausland als wirksam erwies und man auf das Ausland angewiesen war⁴⁸. Mit »Hellas« verbindet sich nun auch der neue Nationsbegriff, der in allen Balkanstaaten der Wiedergeburtzeit das ältere »Nationalgefühl«, das vor allem aus Sprache und der Orthodoxie seine Sinngehalte bezog⁴⁹, verdrängt hat. Strenge Nationalitätenabgrenzungen waren hier nicht üblich, wie z. B. eine Analyse der Fremdbilder im griechischen historischen Volkslied zeigt⁵⁰. Doch decken beide Begriffe im 19. Jh. das nationale und kulturelle Identifikationspotential und bezeichnen zwei verschiedene Seiten desselben Bildes⁵¹. Schematische Definitionen, wie sie z. B. Michael Herzfeld vorgelegt hat (»Romios is to Ellinas as inside is to outside, as femal is to male, as self-knowledge is to self display«)⁵², lassen sich möglicherweise aus rezenten Feldforschungseindrücken herausdestillieren, können aber einer Überprüfung in historischen Quellen nicht standhalten, wie man für Athen des 18. und 19. Jh.s nachgewiesen hat⁵³. Sie sind in dem Maße richtig und brauchbar, als »Hellas« eher Ausdruck der offiziellen Staatsideologie darstellt, während »Romiosyne« einen emotionssatten, multivalenten Terminus bildet, der aufgrund seiner Polysemie gerade in der Dichtung gerne gebraucht wird.

Doch ist die philhellenische Staatsideologie der antiken Nachkommenschaft auch in der Volkskultur kaum auf Widerstand gestoßen, und es hat wenig Sinn, den einen Ausdruck

46 Darauf hat zuerst Nik. Politis hingewiesen (*op. cit.*).

47 Joh. Th. Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967.

48 Vgl. auch den tiefeschürfenden Artikel von Ph. Sherrard, »Η ιδέα του ελληνικού έθνους«, in: *Λογίμια για το Νέο Ελληνισμό*, Athen 1971, S. 13–77.

49 Vgl. die Analyse von Chr. Zach, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1976.

50 W. Puchner, »The stranger in Greek folk song«, H. Shields (ed.), *Ballad research*, Dublin 1985, S. 145–162 und ders., »Das Motiv des ›Fremden‹ (xenos) und der ›Fremde‹ (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, S. 75–88.

51 Vgl. die Bibliographie von Mantouvalou (*op. cit.*) und die ausgleichende Haltung von Palamas, der beide Bezeichnungen als legitim anerkennt.

52 M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge Univ. Press 1987, S. 113. Zur Kritik siehe P. Sant Cassia / C. Bada, *The Making of the Modern Greek Family, Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge Univ. Press 1992, wo solche schematische Zuweisungen aus der Perspektive der historischen Volkskunde abgewiesen werden (vgl. auch meine Besprechung in *Südost-Forschungen* 48, 1989, S. 553–558). Etwas weniger abstrakt sind die Formulierungen in *Ours Once More, op. cit.*, S. 18 ff. Zu Kritik Puchner, »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *op. cit.*, S. 253 ff.

53 Sant Cassia/Bada, *op. cit.*

gegen den anderen im Sinne einer absoluten Antithese auszuspielen. So viele in- und ausländische Gelehrte haben dieser Ideologie Respekt und Ansehen verschafft, so daß erst die Demotiziten der 80er Jahre des 19. Jh.s an ihrer Alleinherrschaft zu rütteln begannen; aber auch dann war ein Kompromiß schnell gefunden. Zu erdrückend waren die Indizien der Nachfolge, die von Archäologie, Geschichtswissenschaft, Philologie und Sprachwissenschaft, und eben auch von der Volkskunde aufgebracht werden konnten dafür, daß gewisse Teile der griechischen Volkskultur tatsächlich auf Traditionen fußen, die ins erste Jahrtausend und in manchen Fällen noch weiter zurückreichen.

Am ehesten noch kam Widerstand von kirchlicher Seite: das ökumenische Patriarchat und der höhere Klerus standen auch dem neuen Nationsbegriff, ja der Revolution von 1821 überhaupt feindlich gegenüber (vor aufständischen Bewegungen warnte schon die »Väterliche Didaskalie« von 1789)⁵⁴, was nicht ohne den heidnischen Kontext des Ausdrucks »Hellene« zu sehen ist. Diese zwiespältige Haltung der orthodoxen Kirche der neuen Nationalideologie gegenüber⁵⁵ äußert sich auch augenfällig darin, daß es ausgerechnet der Bischof Palaion Patron Germanos war, der die Fahne der Revolution von 1821 auf der Peloponnes erhob. Doch ist diese Differenz zwischen höchstem und mittlerem und unterem Klerus schon seit byzantinischer Zeit markant und läßt sich zum Beispiel am Verdikt verschiedener Benediktionen nachweisen, die in der Pastoralpraxis üblich waren, von oben aber immer wieder verboten worden sind; so lassen sich die ekklesialen Urteilssprechungen über die Wahrverbrüderung (*αδελφοποιία/adoptio in fratrem*) seit mittelbyzantinischer Zeit nachweisen, während sie gleichzeitig in den Euchologien und Akoluthiensammlungen vom 11. bis zum 17. Jh. in erstaunlicher Variationsbreite aufscheinen und in der Pastoralpraxis noch bis ins 20. Jh. nachgewiesen sind⁵⁶.

Nicht alle Sparten der Volkskultur waren an dieser ideologischen Verwertung für nationale Ziele zur Untermauerung des Kontinuitätstheorems und der Widerlegung der Thesen Fallmerayers gleichermaßen geeignet. Eine Aufgliederung nach Sektoren zeigt hier eine bemerkenswerte Differenzierung. Besonders augenfällig ist der Nachweis von Kontinuitäten im Falle der Sprichwörter, die von schriftkundigen Mönchen auch in byzantinischer und nachbyzantinischer Zeit gesammelt worden sind und in denen der Verweis auf altgriechisches parömiologisches Gut gewöhnlich eine wesentliche Rolle spielt (z. B. Parthenios Katzioulis, vor 1730)⁵⁷. Ein Lexikon neugriechischer Sprichwörter legt Alexandros Negris 1834 in London vor, I. Venizelos 1846 »Neugriechische Volkssprichwörter« mit dem jewei-

54 Dazu Ph. Sherrard, »Εκκλησία, κράτος και ο ελληνικός αγώνας της ανεξαρτησίας«, in: *Δοκίμια για τον Νέο Ελληνισμό*, *op. cit.*, S. 293–323.

55 Zur Haltung der türkenzeitlichen Theologie dem aufklärerischen Gedankengut gegenüber, zu dem auch der Nationsbegriff zählt, vgl. das umfangreiche Material, das G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, zusammenstellt.

56 Vgl. Kap. 13 des vorliegenden Bandes.

57 Im. 17. Jh. auch der Holländer Levinus Warner. Vgl. dazu die Einleitung von Nik. Politis in den ersten Band der *Παροιμίου*, Athen 1899, S. 1–132, wo mehrere solche Sammlungen von Athos-Klöstern abgedruckt sind.

ligen Verweis auf antike Analogie⁵⁸. Die vierbändige, nur bis zum Buchstaben E reichende Sammlung neugriechischer Sprichwörter von Nikolaos Politis, mit lemmaartiger Aufgliederung in alphabetischer Reihenfolge, ausführlicher Kommentierung und Komparation mit mittel- und altgriechischen, lateinischen sowie gesamteuropäischen Sprichwörtern stellt eine bis heute unübertroffene Forschungsleistung dar.

Komplexer ist der Fall des Volksliedes. Volkslieder wurden in einzelnen Fällen auch schon in nachbyzantinischer Zeit gesammelt⁵⁹. Aber erst seit Herders »Stimmen der Völker in ihren Liedern« (1778–1779)⁶⁰ und »Des Knaben Wunderhorn« (1806) gilt die anonyme Volkspoese als Existenznachweis einer nationalen Entität, hat Belegfunktion für den Anspruch der Neugriechen auf staatliche und territoriale Unabhängigkeit von der Hohen Pforte. In dieser und ähnlicher Funktion entstehen Liedsammlungen auch bei anderen Völkern der Balkanhalbinsel⁶¹. Entspricht die erste Sammlung von Werner von Haxthausen in Wien (1814, veröffentlicht erst sehr viel später)⁶², in die auch Goethe Einblick genommen hat, noch einem gewissen rein philologischen Interesse, so ist der philhellenische Kontext der zweiten Sammlung, von Claude Fauriel, 1824/25 erschienen, und sofort in andere europäische Sprachen übersetzt, evident⁶³. Manche Lieder, wie das Schwalbenlied etwa, wofür ein Pendant aus Rhodos im 2. Jh. n. Chr. existiert, worauf schon August von Guys im 18. Jh. hingewiesen hat⁶⁴, oder auch manche Balladen, für die ähnliche Themen in der Mythologie nachzuweisen sind, fungieren als Kontinuitätsbeleg, doch sind es vor allem die Akritenlieder und die Klephtenlieder, die der romantischen Begeisterung für das Mittelalter und exotische Kulturbereiche Nahrung bieten, deren Heroen dem romantischen Heldenideal weitgehend entsprechen, sowie die Balladen, die sich als poetische Verdichtung exzeptioneller gesellschaftlicher oder familiärer Ereignisse problemlos in die romantische Literaturgattung »Ballade« einfügen ließen. Andere Liedgattungen werden charakteristischerweise weniger berücksichtigt. Der philhellenische Kontext mit den Schlüsselbegriffen Nationaldichtung, antike Nachkommenschaft, poetische Fähigkeiten als Anspruch auf po-

58 A. Negris, *A Dictionary of Modern Greek Proverbs*, London 1834, I. Venizelos, *Παροιμια δημοδεις*, Athen 1846 (2. Aufl. 1867).

59 Z. B. B. Bouvier, *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της Μονής των Ιβήρων*, Athen 1960.

60 Zur außerordentlichen Wichtigkeit von Herders Ansichten für die Entwicklung des Nationsbegriffes bei den Balkanvölkern vgl. H. Sundhausen, *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.

61 Z. B. von Vuk Karadžić 1814/15 in Wien.

62 K. Schulte-Kemminghausen/G. Soyter, *Neugriechische Volkslieder*, gesammelt von Werner von Haxthausen, Urtext und Übersetzung, Münster 1935.

63 Dazu M. Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésie grecque et serbe*, Paris 1966, A. Politis, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Athen 1984 und Neuausgabe der Sammlung zusammen mit dem handschriftlichen Archiv in 2 Bänden Heraklion 1999.

64 P. A. de Guys, *Voyage Littéraire de la Grèce ...* Paris 1783, Bd. 1–4. Zu den volkskundlichen Quellen in diesem Reisekompodium St. Imellos in *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 13–14 (1960–61) S. 204–252 und 15–16 (1962–63) S. 14–31.

litische Unabhängigkeit, ist in den meisten Prologen der Übersetzungen und Sammlungen gegenwärtig: nach Fauriel 1824/25, Theodor Kind 1827, 1833 und öfter, N. Tommaseo 1842, Georgios Evlampios 1843, Sanders 1844, Antonios Manousos 1850, Le Comte M. de Marcellus 1851, Spyridon Zampelios 1852, M. Lelekos 1852 (1868), Iatridis 1859, Arnold Passow 1860, G. Chasiotis 1866 usw.⁶⁵. Komparative Aspekte spielen erst bei Dora d'Istria, Nikolaos Politis und Karl Dieterich⁶⁶ sowie später im 20. Jh. eine Rolle. Die Lieder werden als Literaturtext ernst genommen, so etwa bei Solomos und seinem Kreis auf Heptanesos⁶⁷, die Texte werden noch relativ unbekümmert »verbessert« und durch eigene volksliedartige Kompositionen ergänzt⁶⁸. Ihre Einschätzung als Gebrauchsgüter der Oralkultur ist noch nicht gegeben, Melodien oder Tanzfiguren werden nicht aufgezeichnet. Erst mit Nikolaos Politis und seiner Liedsammlung von 1914 findet man auch eine wissenschaftliche Behandlung der Einzelredaktionen, auf Politis geht auch das Kategorisierungssystem zurück, das in vielen Sammlungen zur Anwendung kommt und das in letzter Zeit, vor allem was die Kategorie der Akritenlieder betrifft, stark in Zweifel gezogen worden ist⁶⁹.

Besonders ergiebig für die Komparatistik mit der Antike und dem Kontinuitätsnachweis sind die Totenvorstellungen und das Totenbräuche, denen Bernhard Schmidt eine eigene Abhandlung gewidmet hat⁷⁰, aber auch Dämonenvorstellungen, die Unterweltskonzeption, die Entwicklung von Charon zu Charos, Zauberhandlungen und Volksmagie, Sagen, Aberglauben um Geburt und Hochzeit, empirische Heilverfahren, Volksmedizin und dergleichen mehr, was in eigenen Abhandlungen, die zur Widerlegung der Thesen Fallmerayers angelegt sind, als Indizienmaterial beigebracht wird: Theodor Kind, *Beiträge zur besseren Kenntnis des neueren Griechenland in historischer, geographischer und literarischer Beziehung*, Neustadt 1831; Emmanuel Bibilakis, *Neugriechisches Leben, verglichen mit dem altgriechischen, zur Erläuterung beider*, Berlin 1840; F. Suckow, *Der Beweis, daß die heutigen Griechen die echten Söhne der alten Hellenen sind*, Stralsund 1841; Anastasios Lefkas 1843,

65 Vgl. G. Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, Heft 1, Athen 1972, S. 106 ff.

66 D. d'Istria in Übersichtsartikeln zur serbischen, albanischen und griechischen Nationalität in ihren Volksliedern in *Revue des Deux Mondes* 55 (1865) S. 315–360, 63 (1866) S. 382–418 und 70 (1867) S. 584–627, K. Dieterich, »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin* 1902, S. 145–155, 272–291, 403–415.

67 Dazu Herzfeld, *Ours Once More*, *op. cit.*, S. 24–52.

68 Auch entstehen »unechte« Varianten durch die Kompilation von zwei oder mehreren Liedversionen. Ein solches Beispiel zum historischen Lied der »Vienna« in der kretischen Liedsammlung von Kriaris 1920, vgl. W. Puchner, »Die Wiener Türkenbelagerung von 1683 im Kretischen Volkslied und im rumänischen Bildungsschrifttum«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 29 (1980) S. 59–75 und in *Studien zum griechischen Volklied*, *op. cit.*, S. 29–48.

69 G. Saunier, »Is there such a thing as an »akritic« song? Problems in the classification of Modern Greek narrative songs«, in: R. Beaton/D. Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, London 1993, S. 139–149.

70 B. Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultur im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaften* 24 (1926) S. 281–318 und 25 (1927) S. 51–82.

Junker von Ow, *Die Abstammung der Griechen und die Irrtümer und Täuschungen des Dr. Ph. Fallmerayer*, München 1848, K. Pittakis 1852, G. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn 1864, Bernhardt Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Erster Theil, Leipzig 1871, J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, und noch bis in die jüngste Zeit hinein. Auch hier stellt Politis' zweibändige »Sagen« (1904), deren umfassende wissenschaftliche Kommentierung leider nicht völlig zum Abdruck gekommen ist, einen Meilenstein der Entwicklung dar, der über die ideologische Funktion des Kontinuitätsnachweises bereits weit hinausweist.

Nicht im gleichen Maße effektiv waren die Märchen. Grimms Märchenbücher (1812 ff.) wurden selbst ins Griechische übersetzt und erfuhren schon im 19. Jh. eine bedeutende Rezeption als Kinderlektüre⁷¹. Als erster begann der österreichische Konsul in Korfu und Ioannina, Johann Georg von Hahn, griechische und albanische Märchen zu sammeln⁷², worauf ihm später Bernhard Schmidt und Paul Kretschmer folgten⁷³; die Auswahl der Märchentypen geschah vielfach unter dem Aspekt der thematischen Affinität mit gewissen altgriechischen Mythen⁷⁴. Eine Sonderstellung nahm hier natürlich das Ödipus-Märchen ein⁷⁵.

Die Erforschung der gebräuchlichen Rechts durch Georg Ludwig von Maurer und die Zusammenstellung der erfaßten Daten in einem dreibändigen Kompendium schufen eine bleibende Grundlage für die Erforschung der volkhaften Rechtsinstitutionen, die nach den Ansichten Maurers die bayerische Jurisprudenz hätte beeinflussen sollen, dies in der Praxis aber kaum getan hat⁷⁶. Manche dieser Rechtsinstitutionen sind im byzantinischen und römischen Recht verankert und bilden früh eine fundierte Basis für das Kontinuitätskonzept.

Unter dem Aspekt der dionysischen *survivals* setzte auch die Brauchforschung ein, vor allem von seiten der angelsächsischen Archäologen: die Beschreibung des *kalogeros*-Dromenons in Thrakien durch Georgios Vizyinos regte Richard Dawkins zu eigener Feldforschung an und wurde im Sinne eines dionysischen *survivals* gedeutet⁷⁷, J. B. Wace sieht

71 Dazu L. Mygdalis, »Die Brüder Grimm in Griechenland«, in: *Brüder Grimm Gedenken*, Marburg 1981, S. 391–421 und ders., »Die Märchen der Brüder Grimm in Griechenland«, in: *Hessen – Märchenland der Brüder Grimm*, Kassel 1984, S. 133–140. Zu Kinderlektüre und Populärmärchen nun M. Kaliambou, *Heimat – Glaube – Familie. Wertevermittlung in griechischen Populärmärchen (1870–1970)*, Neuried 2006.

72 Jh. Georg von Hahn, *Griechische und albanische Märchen*, Leipzig o. J. Weitere Teile der Sammlung hat Jean Pio herausgegeben: Jean Pio, *Contes populaires grecs publiés d'après les manuscrits du dr. J.-G. Hahn et annotés par* -, Copenhague 1879.

73 B. Schmidt, *Neugriechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, P. Kretschmer, *Der heutige lesbische Dialekt verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten*, Wien 1905 und ders., *Neugriechischen Märchen*, Jena 1919.

74 Dazu M. G. Meraklis, »Märchen in Griechenland«, in: D. Röth/W. Kahn (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa*, Frankfurt/M. 1993, S. 99–105, S. 308–310 (Anmerkungen).

75 W. Puchner, »Ödipus (AaTh 931)«, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 10 (Berlin/New York 2000), Sp. 209–219 und Kap. 15 des vorliegenden Bandes.

76 G. v. Maurer, *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe bis zum 31. Juli 1834*, Heidelberg 1835.

77 G. Vizyinos, »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, *Εβδομάς* Nr. 32–35, Athen 1888, nun in

im *geros*-Brauch der Insel Skyros ähnliche Dimensionen⁷⁸, wie überhaupt ein Interesse für die Verkleidungen und Symbolhandlungen des griechischen Ruralkarnevals aus althilologischer und archäologischer Perspektive besteht⁷⁹. Die *anastenaria*, für die auch schon im 19. Jh. die ersten Deskriptionen vorliegen, werden von Konstantinos Sathas 1878 in diesen Kontext gestellt⁸⁰. Die *kalogeros*-Beschreibung von Richard Dawkins im Dorf Agios Georgios in Thrakien wird zum Pflichtzitat antiker Religionsforscher und ist in fast allen Ursprungshypothesen zum altgriechischen Theater zu finden⁸¹. Hier ist nicht mehr die griechische Staatsideologie am Werk, sondern die Puzzle-Methode der viktorianischen Ethnologie und der klassischen Philologie, die ihre geistigen Voraussetzungen im Evolutionismus der Jahrhundertwende hat.

Damit ist das nationale Axiom des 19. Jh.s in eine international gültige wissenschaftliche Praxis übergegangen, die sich Belegsplitter für Evolutionskonstruktionen der antiken Kultur (Religion, Drama, Theater) aus verschiedenen Kulturbereichen, und mit besonderer Bereitwilligkeit und Genugtuung aus dem neueren Griechenland, zusammenholt, was, aus heutiger kritischer Sicht, nicht mehr als ein Mosaik inkommensurabler Fakten ergibt, die in eine gewisse Ordnung gebracht werden, um ein vorgefaßtes Schema als Nachweismaterial aufzufüllen. In den Entstehungstheorien zum Theater ist diese Vorgangsweise, die unbekümmert Material aus allen fünf Kontinenten nebeneinanderstellt, noch bis in die jüngste Vergangenheit nachzuweisen⁸². So ist es keineswegs unverständlich, daß sich die griechische Volkskunde auch im 20. Jh. nur sukzessive aus dem Kontinuitätsdenken herauslösen konnte: zum einen, da der nationale Auftrag in der Wissenschaft immer noch nachklingt, vor allem in Phasen, wo Isolation und äußere Bedrohung zunehmen, zum anderen, da der Evolutionismus in den Kulturwissenschaften eine Praxis installiert hat, die Vergleiche über Kontinente hinweg und durch Jahrtausende hindurch legitimiert, welche Praxis erst langsam einer kritischeren und strengeren Komparatistik im Laufe des 20. Jh.s weicht, und zum dritten, da, vor allem durch die Fortschritte der Byzantinistik⁸³, reale Kontinuitäten zumindest bis in hellenistisch-römische Zeit, in manchen Bereichen der

kritischer und kommentierter Ausgabe bei W. Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μετέπειτα εποχής*, Athen 2002, S. 195–242 (S. 243–252 Scholien), R. Dawkins, »The modern carnival in Thrace and the Cult of Dionysos«, *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906) S. 191–206 (wiederabgedruckt in Puchner, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός, op. cit.*, S. 253–268).

78 A. J. B. Wace, »North Greek Festivals and the Worship of Dionysos«, *Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) S. 232 ff., R. Dawkins, »A visit to Scyros«, *ibid.* 11 (1904/05) S. 72 ff.

79 A. J. B. Wace, »Mumming Plays in the Southern Balkans«, *ibid.* 19 (1912/13) S. 248 ff.

80 Den Bericht von A. Chourmouziadis 1873 bringt K. Sathas in Zusammenhang mit dionysischen pantomimischen Tänzen, aber auch mit byzantinischen Resten in diesem ekstatischen Tanz (N. Sathas, *Ιστορικόν δοχίμιον περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venedig 1878, S. 1ε'–1στ', ρπς' Anm. 2). Vgl. Kap. 6 des vorliegenden Bandes.

81 Vgl. Kap. 5 des vorliegenden Bandes.

82 Eine der letzten Arbeiten dieses Stils ist die von E. Th. Kirby, *Ur-drama. The origins of theatre*, New York 1975.

83 Vgl. das umfangreiche Quellenkompendium von Phaidon Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–1955, das für die Volkskunde von enormer Wichtigkeit geworden ist und immer noch benützt wird.

Volkskultur in Form von Belegketten durch die Jahrhunderte nachweisbar werden. Erst eine balkanweite Komparatistik kann belegen, daß solche Kontinuitätsansprüche in manchen Fällen für weite Teile der orthodoxen Balkanhalbinsel gelten, nicht nur für das griechische Staatsterritorium⁸⁴.

Es ist leicht, der griechischen Volkskunde auch noch im 20. Jh. in polemischen Tönen Ideologielastigkeit vorzuwerfen, trägt aber wenig bei zum Verständnis ihrer Antrittssituation als nationaler Wissenschaft im 19. Jh. Auch werden dabei mannigfache methodische Ansätze übersehen, die diese ideologische Hilfestellung und Dienstleistung der Forschung als *raison d'état* bereits weit überschreiten: die konsequent komparativen Ansätze bei Politis, die konsequent historischen Ansätze bei Kyriakidis, die Ansätze einer Balkankomparatistik bei Megas, die funktionale Sichtweise seiner Architekturstudien usw.

Wissenschaft ereignet sich nicht im luftleeren Raum. Dies ist bei kleinen Völkern eher spürbar als bei großen Sprachnationen. Und kleine Völker mit großer Vergangenheit haben mit einer zusätzlichen Schwierigkeit zu kämpfen: ihre Gegenwart derart lebenswert zu gestalten und zu empfinden, daß sie den Vergleich mit der Vergangenheit bestehen können. Das neuere Griechenland hat das Erbe der Antike in zweifacher Weise auszuhalten: als Rekurs auf die »Alte Herrlichkeit«, die die humanistische Tradition Europas weiterhin als Norm betrachtet, und als Rekurs auf Byzanz, das selbst fast vollständig auf die Antike ausgerichtet war⁸⁵. So ist es leicht verständlich, daß die griechische Staatsideologie des 19. Jh.s vergangenheitsreproduktiv orientiert war; ähnliche Mechanismen sind auch in anderen Balkanstaaten zu beobachten⁸⁶. Für die neugriechische Kulturideologie war dieser ständige Vergleich freilich erdrückend. Die Lösungsversuche haben schon im 19. Jh. eingesetzt und gipfeln im Vorherrschen der demotizistischen Sprachbewegung in Literatur und Geistesleben und der Identitätsverschiebung von der Antike zur rezenten Volkskultur hin. Und dies ist auch die geistige Ausgangssituation von Nikolaos Politis und der wissenschaftlichen Volkskunde, die nicht mehr nur ausschließlich ideologische Aufgaben zu erfüllen hatte. Im »Dodekalog des Zigeuners« (1907) hat Kostis Palamas mit Emphase den »Tod der Alten« verkündet. Der Dichter als Seismograph des Zeitgeistes hat diesem Lösungsversuch wortgewaltigen Ausdruck verliehen: die Gegenwart müsse der erdrückenden Vergangenheit gegenüber in ihren Rechten zu stehen kommen. In etwa dieser Form könnte man auch die Aufgabenstellung der griechischen Volkskunde im 20. Jh. umreißen.

84 Materialien z. B. zum Volksschauspiel bei W. Puchner, *Το λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989 (mit erschöpfender Bibliographie S. 255–350).

85 Vgl. indizierend die wegweisende Studie von H.-G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München 1952.

86 Puchner, *Historisches Drama, op. cit.*, pass.

Schlußwort

Die vorliegenden 24 Studien zu einer vergleichenden Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums bilden ein repräsentatives Kaleidoskop von Themen und Methoden regional-, sprach- und konfessionsübergreifender Kulturforschung in historischer-vertikaler und geographisch-horizontaler Komparation. Überdies wird anhand der Ausführungen selbst augenfällig, daß eine solche mehrschichtige Kulturanalyse, die je nach Themenstellung ein unterschiedliches Methodenspektrum zur Anwendung zu bringen hat, rasch interdisziplinären Charakter annehmen kann und vielfach in Nachbarwissenschaften ausgreift, die, wie im vorliegenden Fall, von der Kultur- und Sozialanthropologie bzw. Ethnologie, über Alterssoziologie, Rollentheorie, Sozialpsychologie bis zur Historiographie, Sprachwissenschaft, Theologie, Kunstgeschichte, Kulturgeschichte, Ikonen- und Bildforschung, Brauchforschung, Gebärdenforschung, orale Autobiographie, Literatur- und Theatergeschichte, Ideologiekritik usw. reichen können. Damit ist geographisch, thematisch und methodisch ein Aufgabenfeld abgesteckt, dem sich herausragende Forscherpersönlichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart, wie Leopold Kretzenbacher und Klaus Roth, gewidmet haben, das einen unabdingbaren Bestandteil der so oft propagierten und so schwer einlösbaren »Ethnologia Europaea« bildet und überdies den ältesten Teil der europäischen Kultur betrifft, welcher heute allerdings aufgrund historischer und gegenwärtiger Ereignisse und Prämissen aus dem »Kanon« der Euro-Zentrik herausfällt. Das Kulturprofil des südosteuropäisch-mediterranen Raums ist vom byzantinischen Jahrtausend und der Orthodoxie geprägt, in der Folge vom Islam und der Institutions- und Elitenarmut des Osmanischen Reiches, während für die Wandlung und Prägung der Volkskultur gravierende Bewegungen wie Reformation und Gegenreformation überhaupt nicht stattgefunden haben, die Aufklärung hingegen niemals so einschneidend in die Traditionen und Lebensvielfalt der Volkskultur eingegriffen hat wie in Mittel- und Westeuropa. Dazu kommt im 20. Jh. noch die Tatsache, daß praktisch ganz Ost- und Südosteuropa mit der Ausnahme von Griechenland hinter dem Eisernen Vorhang zu liegen kam, wodurch das historische Anderssein dieser Regionen noch eine politisch-ideologische und militärische Legitimierung erfahren hat.

Nach dem Fall aller Vorhänge und dem Fortschreiten der Vereinigung Europas sind allerdings noch nicht die entsprechenden Vorurteile gefallen und das Wissensdefizit ist nicht im geringsten abgebaut. Der balkan-mediterrane Raum gilt nach wie vor als kognitive *terra incognita*, in der sich pejorative Heterostereotypen, politische Fehleinschätzungen, mentalitäres Unverständnis usw. breitmachen; Spannungen und Auseinandersetzungen in diesen Gebieten führen zwar zu einer Flut journalistischer und populärwissenschaftlicher

Publikationen, die jedoch im besten Fall den Ansprüchen der Vitrine einer *political correctness* genügen, aber wenig zu einem tieferen Verständnis dieses »anderen« Europa beitragen. Die bekannten Thesen von Maria Todorova (»Imagining the Balkans«) brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Dabei ist die wissenschaftliche Situation, wenn man die ehrwürdige Balkanlinguistik in Rechnung stellt, die vorwiegend historische Ausrichtung des Südostinstituts in München (nun Regensburg), Forschungsprojekte wie die zum sozialistischen Alltag, zur Populärliteratur in Südosteuropa, das langjährige Erscheinen von Periodika wie »Südost-Forschungen« und »Zeitschrift für Balkanologie«, neue Zeitschriften wie »Ethnologia Balkanica«, die sich spezifischer der Volkskultur widmen, die Publikationsreihen der verschiedenen Balkanologischen Institute in Südost-Europa selbst usw. nicht so ungünstig, doch überschreiten die einschlägigen Beiträge relativ selten eine gewisse Spezifizierung entlang thematischer oder auch nationaler und sprachlicher Grenzen. Eine unter mehreren Ausnahmen bildet hier die Grazer Schule der Historischen Anthropologie Südosteuropas, die über die Komparatistik hinaus zu einer Typologie vorzustoßen sucht. Doch die Verbindung von historischem Tiefengang und grenz-(länder-, sprach-, konfessions-)überschreitenden Ausgriffen, wie sie in manchen von Kretzenbachers Monographien geradezu atemberaubend zu einem Gesamtbild des europäischen Kulturfundaments führen, sind eher selten anzutreffen. Und gerade in einer solchen Zusammenschau des neuen Europa-Begriffs spielt der balkan-mediterrane Raum zusammen mit dem Vorderen Osten eine herausragende Rolle. Die Eingliederung Zyperns in das Vereinte Europa sowie die Beitrittsperspektiven der Türkei weisen darauf hin, daß hier doch ein Prozeß des Umdenkens im Gange ist.

Die systematischen Bevölkerungsum- und -aussiedlungen schon in byzantinischer Zeit und dann forciert noch im Osmanischen Reich, zusammen mit Arbeitsmigration, Zunftwesen, Handel und Fremdarbeit haben zu einer gewissen Internationalität der Volkskulturen zwischen Wien und Venedig, Istanbul und dem Kaukasus, Zypern und Kreta geführt, die trotz der Vielfalt der unterschiedlichen Sprachen, Religionen/Konfessionen und Lokalkulturen zu einer gewissen Teilhomogenität geführt hat, welche zur Komparation geradezu herausfordert, weil neben den gravierenden Differenzen eben auch unübersehbare Ähnlichkeiten anzutreffen sind. Und das nicht nur im Bereich der Sprachen, wo der linguistische Terminus des »Sprachenbundes« die oft tiefgehenden wechselseitigen Interferenzen beschreibt. Dies gilt *mutatis mutandis* für weitere Bereiche der Volkskultur. Der strukturell-geographische Gegensatz Kontinentalzonen – Inselraum mit Küstensteifen und Hinterland ist nicht immer so grenzscharf wie in Dalmatien; der Gegensatz von Ost und West ist durch die maritimen Handelswege mehrfach überlagert: das ostmediterrane Zypern z. B. hatte auf Grund der Tatsache, daß der Kreuzfahrerstaat die letzte Station auf der Seereise nach Palästina war und die erste der Rückreise, unmittelbare Verbindung mit Westeuropa bis 1571 und später noch, eine Tatsache, die in der Volkskultur des Eilands der Aphrodite tiefe Spuren hinterlassen hat.

Griechenland, dem der zweite Teil der Studien etwas spezifischer gewidmet ist, bildet im allgemeinen ein charakteristisches Beispiel für eine solche Drehscheibenfunktion zwischen Balkan und Mittelmeer, Ost- und Westkontakten. Und das nicht nur aufgrund der geographischen Lage, sondern auch aufgrund des byzantinischen Kulturfundaments der östlichen Balkanhalbinsel und des östlichen Mittelmeers, des Ökumenischen Patriarchats als Zentrum der Gesamtorthodoxie, der Gräzität des höheren Klerus und der griechischen Phanarioten-Familien, die vielfach höhere Verwaltungsposten des Sultans-Staates bekleideten; aber auch aufgrund der vermittelnden Relais-Stellung der griechischen Regionalkultur im Osmanischen Reich, wo Kaufleute und Handwerkerzünfte zuerst die »Lichter« der europäischen Aufklärung aufnahmen und weitergaben, und die venezianischen Druck- und Verlagshäuser die gesamte Balkanhalbinsel mit griechischen Liturgiebüchern, aber auch Volkslesestoffen und Sachliteratur versorgten; und nicht zuletzt vor allem auch aufgrund des Netzwerkes griechischer Schulen und Druckereien, das sich über die gesamten Balkanhalbinsel und das östliche Mittelmeer erstreckte. Griechenland ist auch jenes Land, das am intensivsten an der mediterranen Dimension Südosteuropas teilhat, obwohl seit einiger Zeit auch von den Kroaten und Slowenen dieser Aspekt betont wird. Dies hängt nicht nur mit den venezianischen Besitzungen im Ostmittelmeerraum zusammen (Jonische Inseln, Kreta, Euböa, Zypern), die sukzessiv an das nach Westen expandierende Osmanische Reich verloren gegangen sind (Kreta 1669 zuletzt nach 25jähriger Belagerung von Candia), sondern auch mit anderen westlichen Nachfolge-Fürstentümern der Kreuzzüge und der Lateinerherrschaft in der Ägäis (bis 1566). Venedig war für Griechen und Slawen während der Türkenzeit das Tor zum Westen: hier begann El Greco seine Karriere, nachdem er sich schon in Kreta als ausgebildeter Maler im westlichen und byzantinischen Stil einen Namen gemacht hatte, und hier begann auch der kretische Komponist und Kantor Nikolaos Leontaritis etwa zur selben Zeit seine Laufbahn, die ihn nach Salzburg und München führen sollte. Die Lagunenstadt mit ihrer bedeutenden griechischen Kolonie und den namhaften Druck- und Verlagshäusern, die wie erwähnt die gesamte Balkanhalbinsel mit Büchern belieferten, wurde im nachbyzantinischen Griechentum das »zweite Byzanz« genannt. Noch im griechischen Volkslied werden Konstantinopel und Venedig als die beiden mythischen Metropolen der gesamten Region besungen. Und seit dem 17. Jh. bekleiden griechische Phanarioten den Hospodarenthron in der Moldau und Walachei; in der *epoca fanariofilor* kommt es zu einer Teilgräzisierung der gesellschaftlichen Oberschicht, ein Prozeß, der mit unterschiedlicher Intensität in vielen Balkanstädten im 18. Jh. zu beobachten ist. Diese Überschichtungsvorgänge haben auch signifikante Spuren in der Volkskultur hinterlassen.

Die 24 ausgewählten Studien umfassen keineswegs die Gesamtheit der Studien des Verfassers zur Volkskultur des balkan-mediterranen Raums. Einige dieser Studien sind auch in den jüngst veröffentlichten beiden Bänden der *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006–2007, zum Abdruck gekommen. Hier ist die Monographie *Das neugriechische Schattentheater Kara-*

giazis, München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21) zu erwähnen, das auch einen Vergleich mit dem osmanischen Karagöz und dem Schattentheater im mediterranen Raum anstellt, die Monographie *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII), die in ihren Exkursen auch vergleichende Ausgriffe nach Norden, Osten und Westen unternimmt, die balkanvergleichende Monographie zu Formen und Vorformen des Volkstheaters *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, die Monographie *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), der Studienband zu byzantinischen Themen in der Volkskunde der orthodoxen Völker Südosteuropas, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft Nr. 11), die Monographie *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997 (Kulturgeschichtliche Forschungen 23), welche ausschließlich den ostkirchlichen Bereich betrifft; hierher gehört auch der Band von Friedrich Salomo Krauss, *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, herausgegeben von Raymond L. Burt und Walter Puchner. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner. Gesamtedaktion Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002. Von den vielen Einzelstudien, die hier nicht zur Darstellung kommen konnten, sei nur der letztthin erschienene Artikel »Improvisierte Gerichtsspiele und karnevaleske Schauprozesse in der Volkskultur des Zentralbalkans und des hellenophonen Mittelmeerraums«, *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/2005) S. 211–231 genannt, sowie »Karnevalsprozess und Theatertod des Sabbatai Zwi im apokalyptischen Jahr 1666 auf der Insel Zante«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LX/109 (2006) S. 63–70. Die zahlreichen Buchbesprechungen zur griechischen und südosteuropäischen Volkskultur sind nun aufgelistet in W. Puchner, »Βιβλιοκρισίες και βιβλιοπαρουσιάσεις για τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό σε ξένα επιστημονικά περιοδικά«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 473–543.

Noch ein abschließendes Wort zur Textdarstellung und der Präsentationsweise der Studien. In vielen Kapiteln begleiten zahlreiche Fußnoten und Anmerkungen den Haupttext und gestatten dermaßen eine zweifache Lektüre: 1. in der Beschränkung auf den Haupttext für den Durchschnittsleser, der zügig und ohne Unterbrechung zu lesen ist, und 2. in der Miteinbeziehung der Anmerkungen durch den Fachmann, der den Lektürefluß gerne unterbricht, um den bibliographischen Angaben bzw. der gebotenen Diskussion zu Einzelfragen seine Aufmerksamkeit zu schenken. In den Anmerkungen wird oft massiv einschlägige bzw. weiterführende Bibliographie aufgelistet, ausdiskutiert und dem Leser als Zusatzinformation angeboten, was insofern angezeigt ist, als die Bibliographiezusammenstellung in den balkanischen Kleinsprachen zumeist eine zeitraubende und mühevoll

Kleinarbeit voraussetzt, für die es kaum Hilfsmittel gibt und die oft nur durch Reisen vor Ort oder persönliche Kontakte aufzubringen ist. Insofern bilden die Fußnoten mit ihrem Literaturapparat ein wertvolles und unersetzliches Hilfsmittel für die weitere (komparative) Forschung und es wurde besonderer Wert darauf gelegt, diese Angaben möglichst reichhaltig und themendeckend zu gestalten.

Vielfach wurde auch inediertes Archivmaterial aus volkskundlichen Handschriften zitiert und präsentiert, um die Variationsvielfalt der Phänomene zu demonstrieren bzw. eine Vorstellung von ihrer geographischen Diffusion zu vermitteln. Dieses Bestehen auf der Präsentation eines breiten Spektrums von Faktenmaterial ist nicht methodischer Reflexionsarmut und spätpositivistischer Stoffhuberei anzulasten, sondern resultiert aus der Notwendigkeit der – sei es auch nur beispielhaften – Dokumentation von grenzüberschreitender Verbreitung, Vorkommensdichte, Variabilität und Variantenbildung von Phänomenen der Volkskultur jenseits nationaler volkskundlicher Forschung, die die eigentliche Komparation erst fruchtbar und die assoziationslogischen Denkfiguren der Volkskultur anschaulich werden läßt. Phänomene wie Metonymie und heortologische Datumsverschiebung sind nur an einem größeren Fallmaterial nachzuweisen, ebenso wie die Tatsache, daß Nomenklatur und Terminologie verschiedene Traditionswege gehen können als semantischer Inhalt, *signifié* und Symbolik.

Zu diesen methodischen Notwendigkeiten und *desiderata* tritt noch die simple Tatsache, daß viele der angeschnittenen Forschungsfelder noch keineswegs aufgearbeitet sind, ja sich vielmehr noch im Zustand der ersten Faktenerfassung befinden: jegliche Abweichung vom epistemologischen Imperativ der Erbringung der Nachweislast, der Offenlegung von Quellen und der kritischen Überprüfung der Angaben durch benachbarte Quellengruppen schmälert die Reichweite und Zuverlässigkeit der empirischen Basis, auf der weiterführende Hypothesen, Komparationen, Typologien und Theorien in der Folge aufbauen sollen. Das Beispiel der Deskription einer vielfach irrepräsentativen Variante des *kalogeros*-dromons aus Thrakien durch Richard Dawkins, ohne mikroregionalen Vergleich und Kenntnis der einschlägigen (bulgarischen und griechischen) Literatur, eine Beschreibung die zur globalen Karriere des Brauchs als dionysischem *survival* in den internationalen Theorien zum Ursprung des antiken Theaters und der altgriechischen Religion geführt hat, ist ein lehrreiches Paradigma. Aufgrund der neuen Sensivität für orale Autobiographien, ihren ästhetischen Wert und ihre persönlich-ideologische Aussagekraft, wurde in einigen Fällen auch der Versuch unternommen, die Quellen selbst bzw. die Informanten sprechen zu lassen. Wie das Beispiel der autobiographischen Memorien von General Makrygiannis zeigt, ist aus solchen oralen Lebensberichten in Einzelfällen eine ganze »Landschaft« von Wertvorstellungen, Handlungsregulativen, Verhaltensweisen, Entscheidungskriterien, ja ganzer Weltbildvorstellungen abzulesen.

Südosteuropa und der ostmediterrane Raum gehören noch lange nicht zum Forschungs-»Kanon« der »Ethnologia Europaea«, wie die Volkskultur der großen Sprachnationen, wo gleichsam die feststehende, bereits erarbeitete und vielfach schon dargestellte

»Datenbank« von Fakten und Quellen handbuchartige und enzyklopädische Darstellungen erlaubt bzw. unter verschiedenen methodischen und ideologischen Gesichtspunkten zu neuen Synthesen lockt. Die Vergleichende Volkskunde im ältesten und »exotischsten« Teil Europas ist aus der sachlichen Faktenerstellung und der Durchführung der ersten Komparationsschritte über die nationalen Forschungstraditionen hinaus, der Anfangsphase der Entrümpelung von Mythologemen und Ideologemen jeglicher Art und der Sicherung des objektiven Informationswertes der Quellenangaben noch lange nicht entlassen, so daß der bibliographischen Nachweislast im mikro- wie makroregionalen Bereich nach wie vor größte heuristische Bedeutung zuzumessen ist, was dazu führen kann, daß gehäufte Angaben zur Sekundärliteratur in den südosteuropäischen Kleinsprachen, die wie erwähnt schwierig zusammenzustellen und komparativ abzuwägen ist, zu den unabdingbaren Voraussetzungen jeglicher fundierten Studie in diesem Bereich zählen muß. Sollte dies den Lektüregenuß des mittel- und westeuropäischen Lesers trüben, so möge er sich vor Augen halten, daß er sich in einer der faszinierendsten Kulturlandschaften Europas bewegt, die es vielfach, wissenschaftlich und persönlich, noch zu entdecken und zu verstehen gilt.

Sollte der vorliegende Band, neben seiner selbstverständlichen Bedeutung für die Vergleichende Volkskunde gesamteuropäischen Zuschnitts, zu diesem neuen Europa-Verständnis einen kleinen Beitrag leisten können, so hat er sich a priori ein großes Verdienst erworben.

Quellennachweis

Kapitel 1: »Einleitung: Vergleichende Volkskunde – Ethnologia Europaea – Home-Anthropology, oder: Sind Namen Schall und Rauch?« wurde speziell für diesen Studienband verfaßt.

Kapitel 2: »Im Namen der Rose: Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel« bildet eine gekürzte und leicht überarbeitete Version der Studien »Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* XLVI (München 1987) S. 197–278 und *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας. Η Ρωμαϊκή Γιορτή των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο – Βυζαντινός Οιδίππος και Μεσαιωνικός Ιούδας (AaTh 931) – Έτυμον και Έθιμον: Τρεις περιπτώσεις*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft 11), S. 1–95.

Kapitel 3: »Die ›Rogatsiengesellschaften‹: Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen der Balkanraums« geht, unter leichten Kürzungen und mit Ergänzungen auf die gleichnamige Publikation in den *Südost-Forschungen* XXXVI (München 1977) S. 109–158 zurück.

Kapitel 4: »Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas« stützt sich auf zwei Veröffentlichungen: »Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (Basel 1976) S. 146–170 und »Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums«, N. Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin, Wiesbaden 1987, S. 133–141, ist jedoch umgearbeitet und mit neueren Materialien und Bibliographie versehen.

Kapitel 5: »Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung. ›Dionysos‹ im Länderdreieck Bulgarien – Griechenland – Türkei« geht zum einen Teil auf die Publikation »Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung«, *Balkan Studies* 24/1 (Thessaloniki 1983) S. 107–122 und den zweiten Teil der Bibliographie »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (Berlin 1982) S. 47–75 zurück, zum anderen auf die entsprechenden Abschnitte der Monographien *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volks-*

kundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII) S. 252–237, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 110–114 und *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μετέπειτα. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού* »Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη«, Athen 2002, S. 111–149.

Kapitel 6: »*Anastenaria/nestinari*. Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeeres und der nördlichen Ägäis. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption eines Ikonenritus« basiert auf dem ersten Teil der Bibliographie »Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zur thrakischen Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie«, *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (Berlin 1982) S. 47–75, sowie den entsprechenden Abschnitten aus den Monographien *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkswissenschaftliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII) S. 155 ff., 171 ff. und *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989, S. 52–60, ist jedoch überarbeitet und mit neuerer Bibliographie versehen.

Kapitel 7: »*Giostra und barriera*: Ostmediterrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion« stützt sich auf mehrere Arbeiten: »Südost-Belege zur »giostra«: Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (Basel 1979) S. 1–27, »Η »γκιόστρα« στην ελληνική παράδοση», *Epirotika Chronika* 31 (Ioannina 1994) S. 107–163 (auch in *Βαλκανική Θεατρολογία. Δέκα μελετήματα για το θέατρο στην Ελλάδα και τις γειτονικές της χώρες*, Athen 1994, S. 103–150 unter dem Titel »Το κονταροχτύπημα στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Από το πολεμικό αγώνισμα στη θεατρική παράσταση«) und »Zum Ritterspiel in griechischer Tradition«, *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) S. 435–470, mit den ergänzenden Studien »Το κονταροχτύπημα ως έκφραση εξουσίας και υπεροχής της Γαληνοτάτης στις βενετικές κτήσεις της Ανατολικής Μεσογείου. Τα βραβεία της γκιόστρας και οι περιορισμοί τους«, Chr. A. Maltezos (ed.), *Πλούσιοι και Φτωχοί στις κοινωνίες της ελληνολατινικής Ανατολής. Διεθνές Συμπόσιο, Venezia* 1998 (Βιβλιοθήκη του Ελληνικού Ινστιτούτου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών Βενετίας – αρ. 19) S. 205–210 und »Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα«, *Laographia* 40 (2004–2006) S. 433–439.

Kapitel 8: »Performative Riten, Volksschauspiel und Volkstheater in Südosteuropa. Vom Dromenon zum Drama« bildet eine stark umgearbeitete Fassung und im bibliographischen Teil gekürzte (aber auch ergänzte) Form von »Παραστατικά έθιμα, λαϊκά θεάματα

και λαϊκό θέατρο στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Επισκόπηση – τυπολογία – βιβλιογραφία», *Laographia* 32 (Athen 1979–81 [1982]) S. 304–369.

Kapitel 9: »Religiöse Ikonographie und balkanische Volkskultur. Gesten, Posen, Requisiten« bildet eine umgearbeitete Form entsprechender Passagen aus der Monographie *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) *pass.* und einschlägiger Kapitel aus der Monographie *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997 (Kulturgeschichtliche Forschungen 23) S. 22–33 und 79–105.

Kapitel 10: »Der Grieche in den südslawischen Volkserzählungen. Ein Beitrag zur Entwicklung von Ethnostereotypen« bietet eine überarbeitete und ergänzte Fassung von »Ελληνες στις νοτιοσλαβικές ευρωπαϊκές αφηγήσεις. Μια συμβολή στη λαογραφική διερεύνηση των »εθνοστερεοτύπων«, *Laographia* 38 (1995–1997 [1998]) S. 65–71.

Kapitel 11: »Maskenraum Kleinasien. Von der Relativität ethnischer Grenzen« stellt eine überarbeitete und ergänzte Fassung der Studie »Το παραδοσιακό λαϊκό θέατρο του Πόντου στον εθνολογικό του συσχετισμό«, *Α' Συμπόσιο Ποντιακής Λαογραφίας, Αθήναι 12–15. 6. 1981, Αρχαίον Πόντου* 38 (1983) S. 291–306, résumé français (auch in *Βαλκανική Θεατρολογία. Δέκα μελετήματα για το θέατρο στην Ελλάδα και τις γειτονικές της χώρες*, Athen 1994, S. 201–213) dar.

Kapitel 12: »Zwischen den Sprachen: Etymologische Fragen südosteuropäischer Brauchmorphologie« geht auf ein Kapitel aus der Monographie *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας. Η Ρωμαϊκή Γιορτή των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο – Βυζαντινός Οιδίπους και Μεσαιωνικός Ιούδας (ΑαTh 93 I) – Έτρομον και Έθιμον: Τρεις περιπτώσεις*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft 11), S. 130–144 zurück.

Kapitel 13: »*Adoptio in fratrem*. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis« stellt eine überarbeitete und stark gekürzte Fassung von »Griechisches zur »*adoptio in fratrem*«, *Südost-Forschungen* 53 (München 1994) S. 187–224 dar.

Kapitel 14: »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert« ist in *Südost-Forschungen* 63/64 (2006/2007 [2008]), S. 165–225 erschienen.

Kapitel 15: »Apokrypher Judas – christlicher Ödipus. Vom Leben mit der prophezeiten Schuld« bildet eine stark verkürzte Kombination der Studien »Europäische Ödipusüber-

lieferung und griechisches Schicksalsmärchen«, *Antiker Mythos in unseren Märchen*, ed. W. Siegmund, Kassel 1984 (Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft Bd. 6) S. 52–63, »Europäische Ödipusüberlieferung und griechisches Schicksalsmärchen«, *Balkan Studies* 26 (1985 [1987]), S. 321–349 und »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *Fabula* 35 (Berlin/New York 1994) S. 305–309. Vgl. ebenso das einschlägige Kapitel in *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας. Η Ρωμαϊκή Γιορτή των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο – Βυζαντινός Οιδίπους και Μεσαιωνικός Ιούδας (AaTh 93 I) – Έτρομον και Έθιμον: Τρεις περιπτώσεις*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft 11), S. 96–128.

Kapitel 16: »Das Alte und Neue Testament«. Eine kretische Verserzählung (16./17. Jahrhundert) an der Kulturdrehscheibe zwischen Ost und West im äußersten Süden Europas« bildet eine Kombination von Teilen der Studie »Byzantinische und westliche Einflüsse auf die religiöse Dichtung Kretas zur Zeit der venezianischen Herrschaft. Das Beispiel der apokryphen Judasvita in dem Gedicht »Altes und Neues Testament«, »Αρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου »Neograeca Medii Aevi«, vol. II, Venezia 1993, S. 278–312 sowie Passagen der Einleitungs- und Schlusskapitel der Monographie »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και Παρατηρήσεις, Venezia 2009, im Erscheinen.

Kapitel 17: »Die vergessene Braut. Mediterraner Kulturtransfer zwischen Schriftlichkeit und Oralität« bringt in stark überarbeiteter Form einschlägige Passagen aus der zusammen mit M. I. Manusakas publizierten Monographie *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekanntes kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1984 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 436. Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde Nr. 14).

Kapitel 18: »Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur. Zu Dramaturgie und Inszenierung des Gefühlslebens« bildet eine leicht überarbeitete Fassung der Studie »Zu Erscheinungsformen und Funktionen von Tragik und Komik in der griechischen Volkskultur«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* L/99 (Wien 1996) S. 205–216 (und E. Karpodini-Dimitriadi (ed.), *Laughter and Tears in the Balkan Cultures*. International Ethnological Symposium, Athens 1996, S. 41–54).

Kapitel 19: »Groteskkörper und somatische Verunstaltung in der Volksphantasie. Zur Dämonologie der griechischen Volkskultur« geht von zwei Studien aus: »Groteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zu Formen und Funktionen somatischer Deformation«, *Innovation and Wandel. Festschrift für O. Moser*, Graz 1994, S. 337–352 und »Γερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες της παρεκκλίνουσας σωματικής εμφάνισης«, E. G. Avdikos (ed.), *Από το παραμύθι στα Κόμικς*.

Παράδοση και νεοτερικότητα, Athen 1996, S. 79–102.

Kapitel 20: »Gesten, Gebärden, Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands« bringt eine überarbeitete Fassung der Studie »Körpersprache. Am Beispiel Griechenlands«, D. Burkhardt (ed.), *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker (Beiträge zur Tagung vom 19.–24. Nov. 1989 in Hamburg)*, Berlin 1991, S. 149–155.

Kapitel 21: »*Vita exemplativa*: Die apologetischen Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843). Orale Autobiographie in Form einer Handschrift« stellt eine verkürzte und auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte Überarbeitung der Studie »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen XXXIV* (München 1975) S. 166–194 dar.

Kapitel 22: »Hündisches« aus griechischer Tradition. Aporien zu einer traditionellen Tierquälerei« ist eine leicht überarbeitete Fassung von »Hündisches« aus griechischer Tradition«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVI/95* (Wien 1992) S. 495–510.

Kapitel 23: »Der griechische Märchenkatalog von Georgios Megas. Zur Geschichte und Bedeutung eines unvollendeten Projekts« bildet eine ergänzte und auf einen neueren Stand gebrachte Fassung der Studie »Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Aarne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme«, W. Heissig/R. Schott (eds.), *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen – Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung/The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen/Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102) S. 87–105.

Kapitel 24: »Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert« geht auf zwei Studien zurück: »Ideologische Dominanten in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert«, *Zeitschrift für Balkanologie 35/1/* (1999) S. 46–62 und »Οι ιδεολογικές βάσεις της επιστημονικής ενασχόλησης με τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό τον 19ο αιώνα«, E. Chrysos (ed.), *Ένας κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα*, Athen 1996, S. 247–267, 375–383.

Abbildungsverzeichnis

1–4: W. Puchner, »Die ›Rogatsiengesellschaften‹. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Südost-Forschungen* 36 (1977) S. 109–158, Abb. 1–4.

5: I. Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, S. 223, Abb. 60.

6: N. Batušić, *Povijest Hrvatskoga Kazališta*, Zagreb 1978, S. 32.

7: N. Kuret, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984, Abb. 57.

8: M. D. Mavrikou, *Οι αποκριές στη Σκύρο*, Skyros, 2008 S. 32.

9: G. N. Aikaterinidis, »Τα Καρναβάλια του Σοχού Θεσσαλονίκης«, *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Thessaloniki 1976, S. 13–24, Abb. 8.

10–11: G. N. Aikaterinidis, *Γιορτές και δρώμενα στο Νομό Λαρίδας*, Drama 1997, S. 21, 40.

12: Ph. Barouni, *Το έθιμο του Καλόγερου*, Dipl. arbeit für Theaterwissenschaft, Athen 2001, S. 53.

13–14: P. Sotirchou, *Ένα δρώμενο εντεχνίας από την Θεσσαλία: Το «Μπουρανί» Τυρνάβου*, Dipl. arbeit für Theaterwissenschaft, Athen 2002, Abb. 10, 20.

15: D. Kouretas/G. N. Aikaterinidis, *Τα Αναστενάρια*, Athen, Sandoz H. 4, 1974 (Abb. S. 20 in G. N. Aikaterinidis, *Αναστενάρια. Μύθος και πραγματικότητα*, Athen 1994).

16: G. N. Aikaterinidis, *Αναστενάρια. Μύθος και πραγματικότητα*, Athen 1994, S. 24.

17–19: G. N. Aikaterinidis, *Εικονογραφία Σερραϊκής Λαογραφίας*, Athen 2002, S. 27, Abb. 31, S. 29, Abb. 33, S. 40, Abb. 40.

20: G. N. Aikaterinidis, »Πασχαλινό δρώμενο ευετηρίας στην Καλή Βρύση Δράμας«, *Επετηρίς Κέντρου Ερευνής της Ελληνικής Λαογραφίας XXVIII* (1987–1998), S. 29–42, Abb. 1.

21: I. Lozica, *Folklorno kazalište*, Zageb 1996, S. 90.

22: V. Huzjak, *Zeleni Juraj*, Zagreb 1957 (Abb. S. 172 in I. Lozica, *Folklorno kazalište*, Zagreb 1996).

23: M. Pop/C. Eretescu, »Die Masken im rumänischen Brauchtum«, R. Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Bonn 1968, S. 162–176 (36–50), Abb. 5.

24: M. Gavazzi, »Das Maskenwesen Jugoslaviens«, R. Wildhaber (ed.), *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Bonn 1968, S. 185–202 (59–76). Abb. 26.

25: Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, Tafel XLVII, Abb. 339.

26: K. Kakouri, *Γενετική του Θεάτρου*, Athen 1987, S. 78 Abb. 45.

27–28: K. Kakouri, *Προϊστορία του θεάτρου*, Athen 1974, S. 47, Abb. 25, S. 229, Abb. 210.

29–31: W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977, Abb. 14–16.

32: K. Kakouri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, Taf. 2 (Puchner, *op. cit.*, Abb. 26).

Literaturverzeichnis

In dem allgemeinen Literaturverzeichnis sind nur mehrfach zitierte Grundlagenwerke der Sekundärliteratur aufgelistet.

- Aarne, A., *Die magische Flucht*, Helsinki 1930 (FFC 92).
- Alexakis, E. P., *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Athen 1980.
- Alexakis, E. P., *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Athen 2001.
- Alexiou, M., *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (2002).
- And, M., *Dances of Anatolian Turkey*, New York 1959.
- And, M., *A history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64.
- Antonijević, D., *Dromena*, Beograd 1997 (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut, Posebna izdanja 72).
- Antzaka-Weis, E./Papadaki, L. (eds.), *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (1905 και αρχές 20^{ου} αι.)*, Athen 1995.
- Arnaudoff, M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917 (Bulgarische Bibliothek 4).
- Arnaudov, M., *Studii vürchu búlgarskite obredi i legendi*, Sofija 1924 (Universitetska biblioteka 38).
- Balassa I./Ortutay, G., *Ungarische Volkskunde*, München 1982.
- Batušić, N., *Povijest Hrvatskog Kazališta*, Zagreb 1978.
- Beaton, R., *Folk poetry of modern Greece*, Cambridge 1980.
- Beck, H.-G., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.
- Beck, H.-G., *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979.
- 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.
- Bouvier, B., *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976 (Bibliotheca Helvetica Romana XVI).
- Brednich, R.-W., *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964 (FFC 164).
- Brunnbauer, U., *Gebirgsesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert)*, Wien etc. 2004.

- Buhociu, O., *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974.
- Burkhardt, D., *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskultur und Literatur Südosteuropas*, Hamburg 1989.
- Burt, R. L./Puchner, W. (eds.), *Friedrich Salomo Krauss, Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*. Herausgegeben von Raymond L. Burt und Walter Puchner. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner. Gesamtedaktion: Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002.
- Campbell, J. K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford 1964.
- Carolidis, P., *Bemerkungen zu den kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, Strassburg 1913.
- Cvijić, J., *Le péninsule balkanique*, Paris 1918.
- Damianakos, St. (ed.), *Aspects du changement social dans la campagne grecque*, Athènes 1981.
- Danforth, M./Tsiaras, A., *The death ritual of rural Greece*, Princeton 1982.
- Daskalova-Perkovski L. et al., *Bŭlgarski Folklori Prikazki. Katalog*, Sofija 1993.
- Dawkins, R. M., *Modern Greek in Asia Minor – A Study of Dialects of Silli, Cappadocia and Pharasa with Grammar, Texts, Translations and Glossary*, Cambridge 1916.
- Dawkins, R. M., *Forty-five Stories from the Dodecanese*, Cambridge 1950.
- Dawkins, R. M., *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953.
- Dawkins, R. M., *More Greek Folktales*, Oxford 1955.
- Dinekov, P., *Bŭlgarski folklor*, Sofija 1972.
- Dömötör, Th., *Ungarische Volksbräuche*, Budapest 1972.
- Dubisch, J. (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986.
- Elsie, R., *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, London 2001.
- Faroqhi, S., *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995.
- Friedl, E., *Vasilika. A village in modern Greece*, New York 1965.
- Hahn, G. v., *Albanesische Studien, I-III*, Jena 1854.
- Hatzimichali, A., *Σαρακατσάροι*, Athen 1957.
- Herzfeld, M., *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin, Univ. of Texas Press 1982.
- Herzfeld, M., *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge 1987.
- Holton, D. (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991.
- Kakouri, K., *Διονυσιακά*, Athen 1963.
- Kakridis, Joh. Th., *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967.
- Karlinger, F., *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982.
- Kaser, K./Gruber, S./Pichler, R. (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien etc. 2003.
- Kavadias, G. B., *Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965.
- Kligman G., *Căluș. Symbolic Transformation in Rumanian Ritual*, Chicago/London 1981.

- Koukoules, Ph., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55.
- Kretzenbacher, L., *Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte*, Klagenfurt 1966.
- Kretzenbacher, L., *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, München 1971 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1971/1).
- Kretzenbacher, L. *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter*, Wien 1983 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 421).
- Kurt, N., *Ziljsko števanje in njegov evropski okvir*, Ljubjana 1963 (Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti II/16, Inštitut za slovensko narodopisje 6).
- Lozica, I., *Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*, Zagreb 1990.
- Lozica, I. *Folklorno kazalište (zapisi i tesktovi)*, Zagreb 1996.
- Manusakas, M. I./Puchner, W., *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekanntten kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien 1984 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 436).
- Megas, G. A., *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956.
- Megas, G. A., *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung (AaTh 425, 428 & 432)*, Athen 1971.
- Megas, G. A., *Ζητήματα Λαογραφίας*, Athen 1975 (Nachdruck von 1941/42).
- Megas, G. A., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976 (Institute for Balkan Studies 150).
- Meraklis, M. G., *Ευτράπεζες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1985.
- Meraklis, M. G., *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1985.
- Meraklis, M. G., *Studien zum griechischen Märchen*. Eingeleitet, übersetzt und bearbeitet von W. Puchner, Wien 1992 (Raabser Märchen-Reihe 9).
- 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. Recueil d'études*, Athènes 2005, S. 263–450.
- Nilsson, M. P., »Das Rosenfest«, *Opuscula selecta* 1, Lund 1951, S. 311–329.
- Ortutay, G., *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest 1963.
- Peristiany, C. G. (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965.
- Pitt-Rivers, J. (ed.), *Mediterranean Countrymen*, Paris 1963.
- Podskalsky, G., *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988.
- Politis N., *Παροιμιαί*, 4 Bde., Athen 1900.

- Politis, N., *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904.
- Politis, N., *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914.
- Puchner, W., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehung zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Band XVIII).
- Puchner, W. *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Athen 1985 (*Laographia*, Beiheft 9).
- Puchner, W., *Το λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989.
- 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 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216).
- Puchner, W., *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας. Η Ρωμαϊκή Γιορτή των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο, Βυζαντινός Οιδίπους και Μεσαιωνικός Ιούδας (ΑαΤθ 931), Έτυμον και Έθιμον: Τρεις περιπτώσεις*, Athen 1994 (*Laographia*, Beiheft 11).
- Puchner, W., *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996 (Raabser Märchen-Reihe 10).
- Puchner, W., *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997 (Kulturgeschichtliche Forschungen 23).
- Puchner, W., *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μετέπειτα εποχής. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του χειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού «Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη»*, Athen 2002.
- Puchner, W./Varvounis, M., «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. Compiled and edited by Walter Puchner, with the collaboration of Manolis Varvounis. First part», *Laographia* 40 (2004–2006) S. 545–773.
- Puchner, W., *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1–2, Wien/Köln/Weimar 2006–2007.
- Rallis E./Potlis, M., *Σύνταγμα των Ιερών Κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 Bde., Athen 1852–56.
- Reiter, N. (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987.
- Romaios, C. A., *Cultes populaires de la Thrace. Les Anasténaria. Le Cérémonie du Lundi pur*, traduit de Grec par L. Tissaméno, Athènes 1949.
- Roth, K. (ed.), *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1993 (Südosteuropa-Schriften 13, Münchener Beiträge zur Volkskunde 14).
- Roth, K. (ed., bearb., übers.), *Typenverzeichnis bulgarischer Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FFC 257).
- Samouilidis, Chr., *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, Athen 1980.
- Sant Cassia P./C. Bada, *The Making of Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth-Century Athens*, Cambridge 1992.

- Sathas, K., *Ιστορικόν δοκίμιον περί του θεάτρον και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venezia 1878.
- Saunier, G., »Adikia«. *Le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979.
- Schneeweis, E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935.
- Schreiner, P., »Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse*, Jahrgang 2001, Nr. 9, S. 569–662.
- Skowronski, M./Marinescu, M., *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. etc. 1992.
- Stadtmüller, G., *Geschichte Südosteuropas*, München/Wien 1976.
- Tahy, N. A., *Das theatralische Brauchtum des ungarischen Sprachbereichs*, Frankfurt/M. etc. 1989.
- Vakarelski, Chr., *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969.
- Vakarelski, Chr., *Etnografija na Bulgarija*, Sofija 1974.
- Veloudis, G., *Das griechische Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig (1670–1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden 1974.
- Vsevolodski-Gherngross, V. N., *Russkaja ustnaja narodnaja drama*, Moskva 1959.
- Vulcanescu, R., *Măștile populare*, București 1970.
- Wace, A. J. B., Thompson, M. S., *The Nomads of the Balkans*, London 1914.
- Weigand, G., *Die Aromunen*, 2 Bde., Leipzig 1894/95.
- Wildhaber, R., *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, Basel 1968.
- Zach, G., *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1976.

Personenregister

- Aarne, A. 17, 322, 452, 459, 481, 482, 493-496, 500, 507, 514, 518, 604, 605
- Abbatutis, G. A. 506
- Abbott, G. F. 104, 140
- Abdülkadir, I. 331
- Abraham, K. 441
- Abraham a Santa Clara 312, 444
- Adam 144, 302, 317, 465
- Adam, F. 245
- Adăscăliței, V. 94, 95, 136-138, 257, 275, 276, 278, 281, 336
- Ademollo, A. 507
- Adonis 161, 173
- Adrianova-Peretc, V. P. 394
- Afanasiev, A. 91
- Afenti, D. 437
- Afflitto, E. d' 506
- Agapios Landos 74
- Agnello, G. 311
- Ahmed, A. 26
- Aikaterinidis, G. N. 54, 104, 122, 124, 127, 140, 150, 168, 169, 211, 252, 261, 294, 398, 475, 594, 600
- Ailianos, P. 370, 371
- Aischylos 355, 442
- Ajanov, G. P. 203
- Ajdačić, D. 32
- Akoglou, X. 77, 87
- Albala, R. 405
- Albanus, Hl. 444, 450, 454
- Alecsandri, V. 426
- Aleksej Michailovič, Zar 66
- Aleksieva, A. 395
- Alexakis, E. P. 31, 44, 375, 376, 578
- Alexander d. Gr. 102, 232, 234, 394, 397, 623
- Alexander von Mainz 479
- Alexiadis, M. A. 43, 44, 177, 248, 398, 544, 553, 607
- Alexieva, A. 418, 439
- Alexiou, E. 571
- Alexiou, M. 35, 48, 59, 71, 73-75, 77, 91, 313, 464, 533, 541, 559, 627
- Alexiou, St. 61, 230, 231, 232, 234, 235, 237, 238, 250, 252, 368, 400, 401, 403-406, 461, 463, 480, 527-529, 541
- Alexopoulos, G. 209
- Alfred, J. 39
- Ali Pascha 146, 359, 566
- Alisandratos, G. G. 410
- Allacci, L. 391, 407
- Allen, P. 40, 43, 45, 152
- Allport, G. W. 321
- Alonso, J. 227
- Alterescu, S. 94, 257, 276
- Amades, J. 455
- Amanshauser, H. 270
- Amantos, K. 357, 358, 362, 378, 379
- Anagostakis, I. 545
- Anagnostopoulos, G. A. 159, 361
- Anagnostopoulos, G. P. 542
- Anagnostopoulos, I. Sp. 77
- Anastasiadou, I. I. 84, 170
- Anchises 52
- Ancona, A. D' 221, 445, 446, 448
- And, M. 136, 190, 257, 277, 290, 291, 329, 331, 333-335, 337-339
- Andel, V. 40
- Anderson, W. 494, 547, 605
- Andreadis, A. 242
- Andreadis, E. 80
- Andreas von Kreta 444, 454, 456
- Andreeva-Popova, N. R. 417, 431
- Andrejev, N. P. 455
- Andreola 416
- Andreoli, F. 410
- Andrian, F. 345
- Andrian, F. F. v. 263
- Andriescu, A. 408
- Andriotis, N. 170
- Andromeda 228
- Andronikos 367
- Andronikos II. Palaiologos 219
- Androutsos, Kapetan 359, 567
- Androutsos, Od. 359

- Äneas 52
 Angelis, P. I. 161
 Angelópoulou, A. 240, 545
 Angelou, A. 415, 416
 Angelov, B. 395, 476
 Angelova, F. 257
 Angelova, G. 257
 Angelova, R. 74, 163, 185, 189, 206, 287, 319
 Angelópoulou, A. 490, 606, 607, 611, 619
 Anguillara, G. A. dell' 238, 442
 Anna von Savoyen 219
 Anninos, Ch. 249
 Anogianakis, F. 187, 334
 Anrich, G. 53, 58
 Antoniadis, Ch. A. 192
 Antoniadis, E. M. 303
 Antoniadis-Bibicou, H. 410
 Antoniadou, A. 207
 Antonijević, D. 29, 150, 255, 256, 261
 Antoniou, T. 470, 474
 Antonov, M. 285
 Antzaka-Weis, E. 386, 389, 415, 416, 435, 628
 Aposkiti, M. 237, 238, 368, 391, 400, 401, 406
 Apostolakis, G. 627
 Apostolou, I. 434
 Appadurai, A. 25
 Aranca 75
 Aravantinos, B. P. 102, 103
 Aravantinos, P. 368
 Ardener, S. 41, 559
 Arethas, Erzbischof 61, 344
 Argyle, M. 557
 Ariosto, L. 227, 229, 232, 390
 Aristides 586
 Aristophanes 50, 188
 Arnaudoff, M. 62, 84, 104, 108, 127, 139, 162, 179,
 191, 192, 202, 268, 287, 288, 346, 347
 Arnaudov, M. 29, 47, 68, 84, 96, 99, 103, 108, 135,
 139, 170, 185, 189, 192, 202, 203, 205, 206, 210,
 276, 287, 336, 438
 Arnis, K. 165, 166, 596
 Arnott, L. M. 156, 159, 160, 164, 296
 Aronco, G. D' 455, 494
 Art, J. 268
 Asch, S. E. 321
 Aschenbrenner, S. 41
 Asdrachas, Sp. 391, 571, 572, 573, 575
 Asenobiten 351
 Asenov, O. 396
 Äsop 390, 393, 394, 396, 414, 617
 Asor-Rosa, A. 504
 Asterios, Erzbischof von Amaseia 65, 140
 Athanasiadis, E. 328
 Athanasiadis, G. B. 318
 Athanasiadis, St. 74, 328
 Athanasios Athonites 357, 365
 Athanasopoulos, V. 89
 Atsiz, B. 291, 338
 Attolini, G. 220
 Aubin, H. 260
 Aufhauser, B. 57, 398, 457, 544
 Auge, M. 25
 Aurel, I. 95, 278
 Aurenhammer, H. 306, 307, 310, 317, 318
 Auria, V. 220
 Avdeev, A. D. 135, 257, 336
 Avdikos, E. 44
 Avellino, F. M. 52
 Averof, G. A. 601
 Avgerinou, P. 371
 Avouris, Tz. 462
 Avramios, G. A. 412
 Azharia Jahn, S. Al 455
 Babinger, F. 145, 329
 Babinotis, G. 571, 572
 Babo, J. M. 420
 Bacchus, Hl. 364, 365
 Bachofen, J. J. 441
 Bachtin, M. 536, 543
 Bada, C. 30, 36, 360, 382, 535, 630
 Bada-Tsomokou, K. 316
 Badalić, E. 399
 Badalić, J. 399
 Bajraktarević, F. 416
 Bakalaki, A. 42
 Bakker, W. 386, 387, 399, 401, 408, 409, 464
 Balabanov, M. 439
 Balašov, D. M. 257
 Balassa, I. 271, 272
 Balázs, J. 272
 Balestracci, B. 220
 Ballis, Th. 199, 200, 209
 Balş 412

- Balsamon, Th. 54, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 140, 218, 344
 Bancroft-Marcus, R. E. 228, 237, 410
 Bandić, D. 96
 Bandinus 95
 Banescu, N. 367
 Banolić, D. 96
 Barber, J. 218
 Barber, R. 218
 Bárdos, K. 272
 Barjaktarović, M. R. 48
 Barkan, Ö. L. 183
 Barla, T. 77
 Barna, G. 272
 Bartholdy, J. L. S. 419
 Bartholomäus, Apostel 365
 Bartholomeo Lori, A. di 502
 Bartók, B. 281, 282, 461
 Basch, F. 268
 Baseu, Th. 300, 304
 Başgöz, I. 291
 Basilakes, N. 218
 Basile, A. 507
 Basile, G. 240, 500, 501, 504–506, 508, 514–520, 522, 524, 527
 Basileiades, Alex. 312
 Basileios, Hl. 53, 65, 111, 113–115, 117, 118, 125, 132, 331, 602
 Basileios, Kaiser 353, 355, 357
 Batatzes, Joh. 357
 Batušić, N. 94, 282, 284, 292, 333, 399, 422, 424, 430
 Batušić, S. 422
 Baud-Bovy, S. 35, 43, 346, 378, 447, 461
 Bauer, J. 269
 Bäuerle, A. 419
 Baum, P. F. 445–470, 472
 Baumfeld, W. 203
 Bausinger, H. 19, 24, 28, 38, 451, 452
 Bayer, J. 419
 Beaton, R. 39, 61, 211, 223, 224, 392, 393, 627, 633
 Beaumanoir, A. 200, 209
 Beavin, J. H. 557
 Beck, C. H. van der 399
 Beck, H.-G. 35, 55, 56, 218, 223–225, 303, 305, 353, 390, 415, 532, 538, 628, 636
 Becker, E. 310
 Becker, W. 300, 303, 310
 Beckwith, J. 301, 310, 311
 Bees, N. 201, 202, 366, 368, 369
 Beitzl, K. 21, 305
 Bekatoros, G. 59, 79
 Bekkerus, I. 368
 Belcari, F. 401
 Beležkaja, I. 104
 Belgrader, M. 355
 Belitska-Scholz, H. 272
 Belkin, A. A. 66, 257
 Bellarmino, G. 68
 Bellier, E. 22
 Belting, H. 317
 Benary, W. 414
 Benc-Bašković, K. 282
 Bendix, R. 22
 Benedict, R. 254
 Beneš, B. 257
 Benovska, M. 185, 255
 Benson, R. G. 557
 Bent, J. T. 334, 338
 Benyofsky, K. 269, 270
 Benz, E. 307
 Benz, R. 55, 312, 444, 469
 Beranek-Amanshauser, H. 270
 Bergadis 463
 Bergius, R. 321
 Bergk, Th. 52
 Beritić, N. 430
 Berk, Ch. M. 394
 Berkov, P. N. 257
 Bernath, M. 623
 Bernea, E. 95, 278
 Berndt, A. 58
 Bernsdorf, W. 254, 589
 Berr, A.-H. 557
 Berr, M.-A. 557
 Berthold, M. 219
 Bertoni, G. 495
 Bertram, O. 268
 Beševliev, V. 438
 Bessarion, Kardinal 232, 304, 480
 Beyer, A. van 502
 Beyer, B. 418, 431
 Beza, M. 280
 Bezić-Božanić, N. 283
 Bharati, A. 84
 Biagioni, G. L. 414

- Bialor, A. P. 43
 Bianca Capello 229, 502
 Bianchi, G. H. 53
 Bianu 412
 Bibbiena, Kardinal 390
 Bibilakis, E. 633
 Bibilakis, J. 364
 Biddle, B. J. 151
 Bielefeld, J. 557
 Bihajj-Merin, O. 307
 Bimmer, A. C. 19
 Binder, G. 451
 Birbaumer, V. 306
 Birdwhistel, R. 559
 Birk, H. 418
 Bittel, K. 291
 Bittermann, P. 419
 Blastares, Matth. 62, 356, 357, 362
 Bleich, O. 504
 Bleichsteiner, R. 62, 137, 138, 279, 290, 331
 Blum, E. 34, 108, 134, 153, 157, 553, 577, 582, 587
 Blum, R. 34, 108, 134, 153, 157, 553, 577, 582, 587
 Blümmel, E. K. 266
 Boardman, J. 52, 73
 Bobčev, S. S. 200
 Boev, P. 128
 Bogas, E. A. 595
 Bogatyrev, P. 74, 257, 279, 558
 Bogdanović, I. 409
 Boggs, R. S. 453
 Bogišić, R. 399
 Bogner, J. 305
 Bojatziev 202
 Bokolas, G. 566
 Bollig, J. 54, 56, 57, 58, 59
 Bolte, J. 240, 270, 414, 479, 492-494, 500, 504, 507, 554
 Bombaci, A. 94, 137, 192, 257, 277, 290, 291, 330, 334-338
 Bonafaccia, A. 220
 Bonifāčić -Rožin, N. 82, 135, 255, 275, 276, 282-284, 292, 336
 Bonnafont, C. 557
 Boratav, P. 136, 277, 290, 330, 331, 335, 455
 Borret, M. 312
 Bortoli, A. 390, 416
 Bosch, H. 541
 Boschkov, A. 351
 Boškov, Z. 425
 Bošković-Stulli, M. 256, 399
 Botsaris, M. 369
 Bouboulidis, Ph. 225
 Bouhélier, S.-G. de 441
 Boulay, J. du 38, 39, 535
 Boulotis, Chr. 38
 Bounialis, Tz. 529
 Bourboudakis, M. 461
 Bourguet, P. du 310, 315
 Bourquelot, M. F. 377
 Boustronios, G. 223, 361
 Bouvier, B. 72, 296, 313, 408, 464, 532, 632
 Bouyer, L. 254
 Bovini, G. 301, 310, 311
 Boyes, G. 380
 Boyle, J. A. 397
 Bozza, F. 227
 Bradistilova, M. 210, 438
 Braeder, A. 547
 Brăiloiu, C. 279
 Brandan, Hl. 444, 591
 Brandis, Chr. A. 391
 Brandl, R. M. 534
 Brandt, H. 270
 Brătulescu, M. 278
 Braun, W. 312
 Brebou, A. 594
 Brednich, R.-W. 20, 23, 28, 258, 323, 397, 447-449, 451-457, 459, 621
 Bréhier, J. 571
 Bréhier, L. 301
 Breitenbucher, J. R. 446
 Bremmer, J. 314
 Brentano, C. 504
 Breyer, B. 420, 422-424
 Brezovački, T. 421
 Brîncoveanu 412
 Brody, A. 190
 Bromberger, Chr. 20
 Bromley, Y. V. 21
 Brontogeros, Joh. 52
 Bronzini, G. B. 255
 Brouskou, A. 240, 490, 606, 607, 611, 619
 Brown, E. A. R. 356
 Brown, R. 321

- Brückner, W. 19, 21, 24, 451, 452
 Brunnbauer, U. 31–33, 582
 Brunelli, V. 219
 Brutscher, F. 431
 Bryer, A. 329
 Buberl, P. 303
 Buchheit, G. 312
 Büchner, A. 446
 Buçsa, A. 281
 Buçsan, A. 278
 Buhociu, O. 83, 90, 93–96, 98, 99, 259, 272, 277–280, 337, 365
 Bünker, K. 264
 Bünker, R. 263, 269
 Burada, T. T. 94, 95, 101, 257, 276, 280
 Burckhardt, C. A. H. 418
 Burgel, G. 40
 Burkhardt, D. 77, 105, 118, 119, 152, 253, 285, 312, 359, 552, 595
 Burnacini 545
 Bursian, C. 407
 Burt, R. L. 323, 325, 326, 393, 453, 605, 640
 Burton, R. 505
 Buschan, G. 204
 Buslajev, F. 69
 Byrnes, E. T. 445
 Byrnes, R. F. 286, 355
 Byron 405
- Cabej, E. 354
 Čabo Žmegač, J. 215
 Caccavelli, A. 505
 Cadman, W. H. 302
 Caesarius von Heusterbach 449
 Caftantzoglou, R. 42
 Calbo, V. 239
 Čale, F. 399–401
 Călin, C. 96, 280
 Callaway, H. 41
 Camariano, N. 146, 392, 428
 Camariano-Cioran, A. 391
 Camesin, A. R. v. 266
 Camoth, R. 504
 Campbell, J. 39, 114, 120, 152, 156, 360, 477, 479, 581, 582, 586–588
 Candrea, I. A. 280
 Cange, C. du 142, 355, 356, 359
- Cantemir, D. 94, 99, 100, 137, 277, 333, 346, 386
 Capetanaki, S. 42
 Capra, M. 266
 Caraman, P. 279
 Carataşu, M. 412
 Caraveli, A. 532, 533
 Cardoso, C. L. 313
 Carletti, S. 309
 Carlo, S. de 501
 Carolidis, P. 47, 54, 61, 68, 88, 202, 290
 Caroso da Sermoneta, F. 221
 Carocci, C. 221
 Carpenter, R. 450, 451
 Carstens, H. 225
 Cartoian, N. 387, 394, 404, 405
 Carwright, D. 543
 Casey, R. D. 302
 Cenkulovski, N. 163
 Čerkezova, M. 186
 Cervantes 405
 Cervenka, R. C. 558
 Chambers, E. K. 190
 Charalampakis, Chr. 571, 573, 628
 Charalampous, G. Ch. 164
 Charanis, P. 61, 329
 Chartophylax, Nik. 356, 362
 Chasapi-Christodoulou, E. 401
 Chasiotis, G. 118, 633
 Chauvin, V. 455
 Chelcea, I. 95, 278, 279
 Chiaro Fiorentino, A. de 94, 137, 277, 333
 Chioccarelli, B. 506
 Chiotis, P. 241
 Chişimăia, I. C. 258, 279, 385, 394
 Chmel, L. 266
 Chodzko, A. 331
 Cholevius, K. L. 443
 Chomatianos, D. 60, 64, 65, 69, 87, 357
 Choniates, Nik. 201, 351, 358, 359, 367
 Chortatsis, G. 225, 237, 335, 385, 399, 400, 402, 406, 407, 464, 481, 528, 529, 530
 Choumnos, G. 463, 606
 Chourmouziadis, A. 179, 195, 200, 201, 204, 635
 Chourmouziadis, K. 156, 158, 172, 295
 Chourmouzis, M. 426, 433, 436, 437, 439, 585
 Christiansen, R. Th. 455
 Christidou, Ch. 165, 294

- Christis, Th. S. 88
 Christodoulou, St. 42
 Christophilopoulos, A. 357, 358, 363, 366
 Christophoros, Hl. 544, 591
 Christoudis, P. 129, 141
 Christovasilis, Ch. 89, 366, 371, 373
 Christus 15, 52, 72, 73, 76, 79, 111, 117, 118, 123,
 158–160, 168, 174, 263, 264, 300, 301, 304, 306,
 307, 309–311, 313, 314, 316–318, 320, 449, 458,
 465–467, 474, 532, 538, 545, 554, 558, 563
 Chrysanthopoulos, P. 363, 576
 Chrysippos, Presbyter von Jerusalem 55
 Chrysostomos, Joh. Hl. 63, 140, 312, 356, 552, 554
 Chrysoulaki, A. 76, 316
 Church, R. 568
 Cibotto, G. A. 414
 Cicanci, O. 395
 Ciego da Ferrara, C. 494, 495, 501, 503, 507,
 514–526
 Cimegotto, C. 495
 Cinthio, Giraldo G. 390, 407
 Ciorănescu, A. 429
 Cireș, L. 136, 137, 138, 276, 336
 Cirese, A. M. 483, 494
 Cirili, G. 88, 293
 Ciszewski, St. 354
 Ciubotaru, H. I. 94, 275, 276
 Claessen, O. 151
 Claparède, A. de 476
 Clark, M. H. 41, 152
 Clogg, R. 39
 Closs, A. 96
 Cochrane, L. 568
 Cocteau, J. 441
 Coltman Clephan, R. 217
 Comparetti, D. 443
 Conomis, N. 293
 Constans, L. 446–448, 452
 Constante, C. 96, 280
 Constantelos, P. 63
 Constantinescu, R. 395
 Constantinidis, St. E. 43, 481, 527
 Čornakov, B. 203
 Cornaro, Caterina 220
 Cornaro, F. 226
 Cornaro(s), A. 480, 506, 507
 Cornaro(s), Vic. 386, 404, 480, 506
 Cornea, P. 405
 Corneille, P. 441
 Cornford, F. M. 188
 Costa, H. 264
 Cottas, V. 66, 140
 Coulentianou, J. 192
 Couroucli, M. 42
 Cowan, J. 41
 Cramer, F. 418
 Crane, T. F. 500
 Creizenach, W. 312, 399, 445, 448, 449
 Crescimbeni, G. M. 507
 Critchley, M. D. 558
 Crivelli, G. B. 495
 Croce, B. 415, 500, 504–506, 508
 Croce, G. C. 414
 Croiset, M. 441
 Cronia, A. 399, 402, 422
 Crueger, H. E. 41
 Csatkai, A. 269
 Csávásy, A. 268
 Čubelić, T. 255, 256, 399
 Culea, A. D. 82, 278, 279
 Čulinović-Konstaninović, V. 286
 Cumont, F. 52, 71
 Ćurčin, M. 420, 423, 425
 Currier, R. L. 41
 Cvetković, V. 423
 Cvijić, A. 29, 151, 259
 Čyževski, D. 400
 Dahly, L. W. 451
 Dahrendorf, R. 151
 Dähnhardt, O. 314
 Dalampis, N. D. 164, 165, 166, 168
 Dallas, G. 574
 Dalleggio, E. 330, 410
 Damian, Hl. 365
 Damianakos, St. 30, 36, 39, 42, 43, 152, 292, 298
 Dan, D. 279
 Dan, M. 146
 Danev, G. 185
 Danezis, G. 493
 Danforth, L. M. 39, 41, 48, 78, 96, 210, 211, 532
 Daniel 311
 Daniel, D. 73
 Daniel, Erzbischof 363

- Danielsen, E. 231–235
 Danova, N. 412
 Dante 217, 229, 463
 Dantisco, G. 501, 519
 Dapontes, K. 628
 Darmstaedter, R. 300, 301, 317, 318
 Darwin, Ch. 559
 Dasius, Hl. 140
 Daskalopoulos, Th. 170
 Daskalova-Perkovski, L. 323, 393, 618
 Davis, J. H. 543
 Dawkins, R. M. 14, 51, 80, 86, 127, 173, 178–180, 182, 183, 187, 188, 191, 192, 201, 222, 287, 330, 331, 361, 368, 397, 463, 483, 491, 494, 506, 519, 546, 547, 551, 600, 601, 605, 624, 634, 635, 641
 Deanović, M. 401, 430
 Dede, M. 170
 Defteraios, A. 74–77, 81–83, 89, 113, 124
 Degh, L. 257
 Deichsler, F. W. 310, 315
 Deisser, A. 330
 Delarue, P. 619
 Delbrueck, R. 310, 311
 Delehayé, H. 55, 56, 57, 58, 59
 Deliganis, K. 173
 Deligiannis, K. 169, 203, 207, 574
 Delitalia, E. 494
 Dellaporta, L. 464
 Deltsou, E. 43
 Demény, L. 391
 Demetrios, Hl. 70, 187, 350, 351, 352, 365, 366
 Demetriou, S. 42
 Demosthenes 586
 Demus, O. 304, 306
 Deny, J. 290
 Deretić, J. 422
 Dermentzopoulos, Chr. 36
 Dernis, Admiral 577, 590
 Detorakis, Th. 219, 360, 369, 376–380, 403, 370, 475
 Detzel, H. 309
 Deubner, L. 451
 Deuling, C. 504
 Deželić, V. 283
 Dias, J. 20
 Diederichs, V. 446
 Dieten, A. van 218, 351
 Dieterich, K. 30, 253, 329, 397, 464, 633
 Dietrich, M. 438, 531
 Digenes Akrites 36, 58, 61, 293, 331, 538, 545, 553
 Dilg, P. 218
 Diller, I. 459, 493, 537, 546, 553
 Dima-Drăgan, C. 412
 Dimaras, K. Th. 574, 583
 Dimen, M. 40, 41
 Dimen-Schein, M. 40
 Dimitrakou-Mesiklis, D. B. 375
 Dimitriadis, V. 292
 Dimitriou, N. 274
 Dimitriou-Kotsoni, S. 42
 Dimitrović, M. 430
 Dimoski, N. 104
 Dinekov, P. 179, 438, 439, 476
 Dinescu, V. 393
 Dinzelbacher, R. 73, 304, 312, 444–446, 448, 465, 476
 Diokletian, Kaiser 356
 Dioszégi, V. 95, 272, 273, 280
 Dirlmeier, F. 451
 Ditten, H. 291
 Djordjević, D. 253
 Dmitrievskij, A. A. 306, 356, 358, 364, 365
 Dobbert, E. 306, 307
 Dobran 203
 Dobрева, D. 323, 618
 Dobroplodni, S. 437, 438, 439
 Dobruški 179
 Dobschütz, E. v. 303
 Dogo, M. 409
 Dölger, F. 52, 320, 355, 356, 357
 Domnike, Hl. 153
 Dömötör, Th. 94, 257, 259, 271–275
 Don, R. 75
 Don Quijotte 215
 Donatus, Hl. 57
 Dopuda, J. 285
 Dora d'Istria 633
 Đorđević, D. M. 285
 Đorđević, M. 355
 Đorđević, T. R. 285
 Döring, H. 418
 Dorn, E. 443
 Dorotheos, Didaskalos 357
 Dorotheos, Hosios 58
 Dörrer, A. 267

- Dorson, R. M. 451, 460
 Dosoftei, Metropolit 408
 Dossena, G. 415
 Dostálová-Jeništová, A. 291
 Douglas, M. 557
 Doulaveras, A. N. 628
 Doumanis, M. 152
 Douzos, D. 110, 163, 165, 596
 Dow, J. R. 20, 28
 Dracoulides, N. 205
 Drăganu, N. 82, 279
 Dragomir, A. I. 476
 Dragoulis, P. 196, 197
 Dragoumis, N. 362
 Drakakis, M. 381
 Dramalis 567
 Drandakis, L. 186
 Dräseke, J. 55
 Dreves, J. 55
 Driesch, G. C. 334, 338
 Driessen, H. 21, 27
 Drobnjaković, B. 48, 93
 Drosinis, G. 296
 Drougas, D. 371
 Droulia, L. 621
 Drumev, B. 438
 Dryden, J. 441
 Držić, M. 399, 400, 402
 Dubinskas, F. A. 256, 286
 Dubisch, J. 39, 41, 45, 152, 533, 581, 588
 Duchesne, L. 143
 Duda, H. W. 291, 337, 398
 Duerr, H. P. 21
 Dufrenne, S. 302
 Duiker, H. 321
 Dukov, E. 397
 Dumas, A. 432
 Dumas fils 629
 Dumont, A. 137, 277, 333
 Dundes, A. 35, 547
 Dunlop, J. 502
 Dunn, C. W. 445
 Dupont, P. 433
 Dupor, M. 214
 Đuro, B. 430
 Dušan, St., Zar 145, 219
 Dušanov, D. T. 434
 Dușu, A. 394–396
 Džambo, J. 427
 Džudžev, St. 186
 Easterling, P. 190, 331
 Eberhart, N. 455
 Eberhart, W. 605
 Ebert, W. T. 406
 Eckert, G. 118, 162, 347
 Efron, D. 558
 Efros, N. E. 257
 Eftimij, Archimandrit 206
 Eftymiou, G. P. 184, 186, 596
 Egea, J.-M. 227
 Ehalt, H. Chr. 19
 Ehrhard, A. 57, 457, 544
 Ehrismann, G. 443
 Eibl-Eibelsfeld, J. 558
 Eichberg, H. 557
 Eickhoff, E. 34
 Eideneier, H. 224, 538, 545, 547, 561, 627
 Ekman, P. 558, 559
 El Greco 480, 639
 Elçin, S. 290, 329
 Elefterescu, E. 95, 278
 Eleftheriou, K. 410
 Eleni, Hl. 193, 195
 Eliade, M. 90, 93, 95, 96, 98–100, 153, 259, 261, 278, 280, 365, 583, 593
 Elias, N. 557, 558
 Eliot, T. S. 441
 Ellsworth, R. 559
 Elmevik, L. 353
 Elsie, R. 286
 Elytis, O. 574
 Embiricos, A. 407
 Emeritzky, A. E. 271
 Emery, L. 414
 Emmerich, W. 19, 20, 28
 Engel, J. J. 422
 Engelberg, E. 19
 England, G. 445
 Enzinger, M. 269
 Ephtaliotis, A. 629
 Erbida, I. 260
 Erdel, B. 20
 Eretescu, C. 94, 102, 186, 189, 276, 347

- Ermini, F. 495
 Ernyey, J. 267, 271
 Erotokritos, A. 314
 Eskitzoglou, A. 112, 160
 Espinosa, A. M. 455
 Esser, A. 541
 Estienne de Lusignan 222
 Estocq, H. L. 263
 Eudoxos von Konstantinopel, Bischof 59
 Euripides 179, 400, 442
 Eusebia, Hosia 56, 57
 Eustathios 357
 Eustratiadis, S. 55
 Evangelatos, Sp. A. 236, 239, 248, 403, 409
 Evangeliou, E. V. 200
 Evangelou, I. 209, 211
 Evlampios, G. 633
 Exadaktylou, E. 88
 Eysenck, H. J. 321
- Fabbri, M. 220, 228
 Fabvier, C. 568
 Falieros, M. 399, 464
 Fallmerayer, J. Ph. 18, 35, 624, 626, 631, 633
 Fancev, F. 283
 Farago, J. 272
 Farca, V. I. 278
 Farnell, R. L. 188
 Faroqhi, S. 339, 436
 Faubion, J. D. 41
 Fauriel, Cl. 37, 632, 633
 Fehling, D. 451
 Feifalik, J. 446
 Felicetti-Liebenfels, W. 317
 Fénélon 405
 Ferenczi, I. 273, 274
 Ferguson, J. 25
 Ferlugo-Petronio, F. 401
 Fermore, P. E. 374, 375
 Ferrer, V. 312
 Festa, N. 471
 Fiedler, K. G. 192
 Fielhauer, H. P. 19
 Filipović, M. S. 259
 Filov, B. D. 306
 Finnegan, R. 452
 Finsterwalder, K. 19
- Firth, R. 558
 Fischer, E. 280
 Fischer-Wellenborn, G. 271
 Fleckenstein, J. 218
 Flegont, O. 90, 93, 135, 136, 139, 186, 257, 273, 275, 276, 336
 Flora, R. 426
 Fleres, H. 220
 Floros, C. 307
 Foçsa, G. 95, 278
 Folard, M. de 441
 Follieri, E. 224
 Fonovski, J. 455
 Fontarini, Lucrezia 220
 Fontenrose, J. 450, 451
 Forbes, H. E. 40
 Force, Mlle de la 504
 Forrest, J. 215
 Fortis, A. 354
 Foscarini, G. 242
 Foskolos, M. A. 400
 Fox, R. 25
 Francesco Medici 229
 Frangopoulos, Th. D. 572
 Franck, Seb. 143, 144
 Franz, A. 143, 343
 Frazer, J. G. 53, 179, 191, 345, 346
 Francia, L. di 505
 Franko, I. 444
 Franziszi, F. 264
 Frati, I. 503
 Fredrich, C. 192
 Freistadt, E. 51
 French, R. F. 495
 Frenzel, E. 441
 Freud, S. 105, 440, 543
 Fridja, N. 321
 Friedel, L. 433, 435
 Friedl, E. 39-41, 120, 152, 155, 360, 578, 581, 587, 588, 589
 Friesen, W. V. 558, 559
 Fromm, E. 157, 441
 Fromm, H. 443
 Frommann, G. K. 445
 Frudić, N. 256
 Fuchs, R. 265
 Fürst, K. E. 270

- Gager, W. 441
 Gaidagis, N. 412
 Galavaris, G. 75
 Gallian, L. 200, 209
 Galliani, F. 505
 Gălușcă, T. 135, 276, 336
 Ganoulis, G. Th. 111, 294
 Gareffi, A. 220, 229
 Garnier 53
 Garnett, L. M. J. 77, 452, 491, 517
 Garucci, P. 310
 Garvalov, D. 203
 Gaster, M. 254, 395
 Gaster, Th. 191
 Gavazzi, M. 29, 70, 93, 134, 255, 259, 282, 284, 285,
 347, 354
 Gavella, B. 399
 Geana, G. 21
 Geanakoplos, D. G. 480
 Gebhart, O. v. 301, 303
 Gedeon, M. I. 362
 Gefou-Madianou, D. 27, 43
 Gegaj, A. 145
 Gehrts, H. 359
 Gemert, A. F. van 225, 399, 401, 408, 462, 464, 481
 Genčev, St. 287
 Gencien, P. 225
 Gennadios, A. 574
 Gennadios, I. 391
 Georg, Hl. 56, 57, 83, 245, 252, 261, 351, 365, 366,
 398, 457, 543, 600
 Georgacas, D. G. 84
 Georgakas, D. I. 180
 Georgevici, T. 96, 97, 98, 99, 280
 Georgopapadakos, A. M. 367, 370, 375, 376
 Georgoulas, S. L. 294
 Geramb, V. von 94, 260, 262, 334
 Gerard, A. 203, 204
 Gerçek, S. N. 291, 338
 Gerholm, T. 22
 Gerke, F. 315
 Germanos, Erzbischof 474
 Germanos, Patriarch 350
 Germanos Palaion Patron, Bischof 576, 631
 Gerndt, H. 19, 20, 23, 24, 28, 147, 351, 388, 621
 Gerstinger, H. 300, 303
 Gesemann, G. 109, 151, 345, 431, 578, 586, 587, 588
 Getto, G. 505, 508, 514, 515
 Ghéon, H. 441
 Gherman, T. 95, 278
 Giakos, D. 433
 Giankoullis, G. K. 88, 535
 Giannaris, G. N. 232
 Giannakakou-Razelou, G. 375
 Giannakopoulos, K. 371
 Giannopoulos, M. 238
 Gianoullatos, A. 88
 Giannouloupoulos, G. 571, 572
 Gibbon 625
 Gide, A. 441
 Giese, H. 445
 Giesemann, G. 420, 421, 424, 426, 427
 Giess, H. 305
 Gillet, J. 453
 Ginis, D. S. 389, 411, 429, 434
 Giordano, Chr. 22
 Giovanni della Casa 501
 Girtler, R. 26
 Gisler, H. I. 201
 Gitză, L. 275, 393
 Giurchescu, A. 95, 101, 278
 Giurescu, A. 95
 Giustiniani, O. 442
 Gizelis, G. 210
 Gjulemetov, D. 206
 Gladić, N. 399
 Glaser, J. 282
 Gled, T. 430
 Gleixner, H. 397
 Gligorić, D. 96
 Gluck, Chr. W. 428
 Gluckmann, M. 254
 Glykys, M. 389, 390, 391, 416
 Glykys, N. 389, 390, 391, 416
 Gnephtos, P. 491
 Goar, J. 355, 358, 364
 Goddard, V. A. 22
 Godefroy de Villehardouin 246
 Goedeke, K. 418
 Goellner, C. 623
 Goethe, J. W. v. 418, 632
 Goetze, A. 290, 328
 Gogos, N. 594
 Goldberg, Chr. 493

- Goldenberg, S. 146
 Goldoni, C. 422, 423, 426, 429
 Goldschmidt, A. 304, 306
 Goleniščev-Kutuzov, I. N. 399
 Gönczi, G. 269
 Gondek, H. 188, 189
 Gonzaga, V. 502
 Gonzenbach, L. 494, 500, 508, 517
 Goody, J. 254, 452
 Göpfert, H. G. 387, 396
 Gorion, M. J. bin 456
 Gostiševa, N. 421
 Gouché-Delbose, R. 453
 Gougousios, Chr. G. 89, 453
 Gouli, E. 248
 Gouras 567, 568, 577, 583
 Gousios, A. 126, 140, 166, 294
 Grabar, A. 299, 301, 310, 311
 Graber, G. 260, 262, 264, 265
 Grabler, F. 218
 Grabner, E. 263
 Grabner, J. 263
 Gradenigos, A. 406, 407
 Graesse, Th. 444, 452
 Graf, A. 448
 Gragger, R. 272
 Grammatikoglou, E. 112, 123, 126, 140, 159, 184
 Grasset Saint-Sauveur, A. 243, 244
 Grčić, F. 422
 Grčić, J. 426
 Greban, A. 445
 Grecu, V. 405, 408
 Green, H. 233
 Gregentios, Bischof von Tapharon 140
 Grégoire, H. 55, 56
 Gregor, Hl. 274, 444
 Gregor von Nazianz 160
 Gregor von Nyssa, Hl. 55
 Gregoras, Nik. 219
 Gregorius, Hl. 443, 450, 454
 Gregorovius, F. 476
 Greith, C. 443
 Greverus, I.-M. 19, 21, 25, 582
 Grigoriadis, G. 328
 Grigoris, Hieromonachos 391
 Grigoriu 66
 Grimani, A. 506
 Grimm, Gebrüder 35, 240, 479, 504, 619, 621, 626, 634
 Grimm, J. 504-507, 626
 Grinkova, P. 91
 Gritsopoulos, T. A. 377
 Grizzuti, U. 504
 Grosdidier de Matons, J. 307
 Gross, B. N. 143, 343
 Grossmith, C. G. 286
 Grota, L. 221, 230, 236
 Groto, L. 401, 409
 Gruber, S. 31, 387, 582
 Grumel, V. 56
 Grunebaum, G. E. 290, 455
 Gruppe, O. 451
 Gualterotti, R. 229
 Guarini, G. 391
 Gudeman, A. 55
 Guépin, J.-P. 188
 Gugitz, G. 266
 Guido delle Colonne 395
 Gulick, C. B. 52
 Guillard, R. 358
 Guillem de la Tor 225
 Guillou, A. 410
 Gundulić, I. 400, 401
 Günter, H. 444, 447, 449
 Gupta, A. 25
 Gusev, V. E. 257
 Gušić, B. 93, 284
 Guszak, L. 271
 Guys, H. 412
 Guys, P. A. de 170, 362, 632
 Gyoni, M. 259, 283
 Gyömörey, L. 573, 581, 584, 628
 Györffy, I. 95
 Gyula, K. M. 291
 Haase, F. 62, 65, 66, 69, 75, 76, 80, 91, 93
 Haberlandt, A. 268
 Hadamowsky, R. 428
 Hadrovics, L. 402
 Hagemeister, J. G. 419
 Hagen, F. H. von 505
 Hahn, J. G. von 103, 286, 354, 452, 457, 480, 491,
 550, 604, 634
 Hakkarainen, M. 406
 Hale, J. R. 234

- Halkin, F. 56, 59
 Hall, A. 542
 Hall, E. 190, 331
 Haller, J. 394
 Hallgarten, P. 491
 Halliday, W. R. 450, 451
 Halmos, I. 272
 Halpern, J. 32
 Hamann, P. 431
 Hammel, E. 382
 Hampe, R. 125
 Handke, P. 21
 Handman, M.-E. 41
 Handschin, J. 218
 Hann, Chr. 21
 Hannerz, U. 22
 Hansen, T. L. 455
 Harari, H. 321
 Harmenopoulos 357
 Harmon, A. M. 52
 Harms, W. 443
 Harmuth, A. 269
 Harnack, A. 301, 303
 Harper-Bill, Chr. 218
 Harrison, J. 53, 188, 254
 Hart, L. 42
 Hartl, E. 266, 269
 Hartmann, A. 271
 Hartmann, R. 269
 Hartmann von Aue 443
 Harvey, R. 218
 Harvolk, E. 312
 Hasan Aga 285
 Haşdeu, B. D. 280
 Hatzfeld, H. A. 505
 Hatzidakis, G. 403
 Hatzidakis, G. N. 360
 Hatzidimos, A. D. 389, 429
 Hatzigakis, A. K. 371, 372, 373
 Hatzigioannou, K. 88
 Hatzioannou, K. 475
 Hatzikostis, G. N. 73
 Hatzimichali, A. 32, 38, 127, 128, 141, 147, 259, 295,
 332, 578
 Hatzinikolaou, A. 208
 Hatzipantazis, Th. 429, 433, 436
 Hatzizachariadis, A. 380
 Hatzopoulos, G. K. 125, 211, 333
 Haubrichs, W. 398, 544
 Hauer, R. 266
 Hauffen, A. 264
 Haugg, D. 312
 Hauptmann, G. 441
 Hauschild, T. 547
 Hauschild, Th. 19, 22
 Hawthorne, G. 586
 Haxthausen, W. v. 37, 632
 Hayes, C. J. H. 321
 Haymes, E. R. 452
 Hebbel, F. 417
 Hegel, G. W. F. 341, 347, 352, 441
 Heideck 577
 Heilfurth, G. 19, 20, 254, 257
 Heinrich, A. 445
 Heintze, A. 443
 Heinzel, M. 267, 269
 Heinzel, R. 263
 Heisenberg, A. 300, 303, 304, 310
 Heissig, W. 456, 483
 Hekate 591
 Held, H. W. 406
 Helena 465
 Helena, Hl. 193, 194, 195, 197, 287
 Hellmuth, L. 355
 Hengartner, Th. 20
 Hengstenberg, W. 55
 Henkel, A. 233
 Hennecke, E. 302
 Henrichs, W. 143, 343
 Hepding, H. 536, 538, 549, 550
 Hephaistos 544, 549
 Heppner, H. 266
 Heraklios 231, 234
 Herder, G. 37, 621, 632
 Hering, G. 424, 569
 Hermann, A. 316
 Hermann, F. 262
 Hermes 50, 310, 311, 317
 Herodes 132, 272, 446, 464, 473, 474, 475, 477
 Herodot 355, 451
 Herrity, P. 422, 427
 Herrmann, A. 268
 Herzfeld, M. 21, 26, 36, 37, 39, 84, 376, 380, 541,
 626, 627, 630, 633

- Hesselning, D. C. 464
 Hesychius 61
 Heuzey, L. 51
 Hewitt, T. B. 504
 Hidiroglou, P. 322
 Hieronymus, Hl. 52, 468
 Hilberg, I. 52
 Hill, G. 462
 Hinten, W. v. 20
 Hirmer, M. 301
 Hirschon, R. 41, 152, 559
 Hitür Petür 324, 393, 416, 417
 Hobhouse, J. A. 292
 Hodoş 412
 Hoenerbach, W. 103
 Hoerbürger, F. 291
 Hofer, T. 21
 Höfler, O. 152, 549, 592
 Hoffman, S. 40
 Hofmann-Krayer 258
 Hofmannsthal, H. v. 441
 Hofstätter, P. R. 321, 542
 Höge, L. 505
 Hölderlin, Fr. 441
 Holland, H. 391
 Holtmann, W. 209
 Holton, D. 214, 224, 225, 228, 230–235, 237, 385,
 394, 400, 403, 404, 407, 462, 480, 571
 Holzmann, A. W. 418
 Homer 442
 Hont, F. 257
 Honti, H. 453
 Hoorn, G. van 50, 592
 Hoppin, R. H. 447, 461
 Horak, K. 267, 269, 270, 271
 Horálek, K. 451, 456, 549
 Hörandner, E. 356
 Horovitz, J. 190, 292
 Hortschansky, K. 428, 430
 Horváth, A. 430
 Höttinger, J. 270
 Houdar de la Motte, A. 441
 Hranjec, St. 282
 Hugo, V. 432
 Huison d'Oisi 225
 Hunger, H. 449, 471
 Hussey, J. 55
 Hutchinson, R. 235
 Huziak, W. 261
 Iatridis 633
 Ibrahim 567, 568, 569, 590
 Ibrovac, M. 632
 Iffland, A. W. 422, 423
 Ignatios Hieromonachos 474
 Ikeda, H. 455
 Ilg, K. 19
 Iliad, T. 405
 Iliadis, D. 351
 Iliadis, S. 439
 Iliaskos 429
 Ilić, Ž. 256, 285
 Ilieva, A. 101
 Ilinskij, G. G. 476
 Iliou, Ph. 387, 389, 391, 411, 413, 429
 Ilja-Joann, Bischof von Novgorod 63
 Illich, I. 557
 Imbriani, V. 504, 506
 Imellos, St. 79, 363, 371, 549, 550, 594, 603, 632
 Imhof, A. D. 557
 Inalcik, H. 146
 Ioanj Prozvitej 62
 Ioannes II. Komnenos 218
 Ioannidis, A. 58
 Ioannidis, G. 409
 Ioannidis, S. 546
 Ioannidou, M. 370, 371
 Ioannidou, S. 177
 Ioannou, G. 343
 Ioannou, Th. 358
 Iossifides, M. 42
 Ipsen, D. 42
 Iriotis, N. P. 72, 172, 173, 289, 332
 Irmscher, J. 291, 323, 396
 Isaak 311
 Isaak Angelos 218
 Isac, V. 412
 Istrin, V. M. 394, 405, 446–448, 469, 470
 Ivănescu, G. 70, 280, 350
 Ivančan, I. 103, 215
 Ivanka, E. v. 629
 Ivanoff, S. 290
 Ivanov, J. 397
 Ivanov, I. 476

- Ivleva, L. M. 257
 Izz al-din Qilic Arslan 231
- Jackson, A. 22
 Jackson, D. D. 557
 Jacob, H. 291, 418
 Jacobeit, W. 28
 Jacobus de Voragine 16, 444, 467
 Jacobus minor 312
 Jadnik, I. 259
 Jäckh, E. 354
 Jaekch, E. 418
 Jahn, W. 43
 Jagić, V. 414
 Jakobson, R. 560
 Jakovljević, V. 96, 280
 Jakubowska, L. 21
 James, E. O. 191
 Janko, J. 269
 Janković, D. 285, 425, 426
 Janković, D. S. 92, 98
 Janković, E. 422
 Janković, L. S. 92, 96, 98, 280, 285
 Jarda, I. 284
 Jardas, I. 135
 Javarek, F. 399
 Javasis, G. 196
 Jeannaraki, A. 343, 407
 Jeanroy, A. 221
 Jeffreys, E. 471, 627
 Jeggel, U. 28
 Jeličić, Z. 399
 Jelinović, I. 284
 Jens, W. 441
 Jenssen, Ch. 270
 Jerphanion, G. de 306
 Ježić, S. 399
 Jireček, K. 64, 145, 218, 390, 395
 Joachim III. Patriarch 379
 Joannou, P. 368
 Joas, H. 151
 Jochalas, T. 128, 438
 Jodogne, O. 445
 Johann von Višnja 63
 Johannes, Hl. 57, 58, 67, 153, 168, 289, 303, 305, 311, 365, 374, 554, 577, 579, 586
 Johannes Prodomos, Hl. 168
- Johannes von Antiochia 471
 Johannes von Euböa 320
 Johannes von Gaza 52
 Jöhler, R. 20, 22, 29
 Jonas 307, 310
 Jontes, G. 305
 Jordanova, L. 319
 Jördens, W. 441
 Joseph II. 422, 426, 623
 Jovanović, S. 425
 Judas Ischarioth 16, 82, 90, 293, 294, 296, 304, 307, 311, 312, 314, 441-444, 446-450, 453-457, 459, 460, 464, 467-469, 471-478, 563
 Jugie, M. 55
 Juharos, F. 272
 Julian Parabates 59, 67
 Julianus, Hl. 444, 450, 454
 Jung, C. G. 164, 441, 549
 Jungmann, J. A. 142, 343
 Jusdanis, Gr. 37
 Just, R. 41
 Justinian, Kaiser 218, 356, 357, 583
- Kacarov, G. 179
 Kacarova, R. 185
 Kacarova-Kukudova, R. 185
 Kačić-Miošić, A. 386
 Kadach, D. 438
 Kadić, A. 399
 Kagarov, E. 91
 Kahane, M. 279
 Kahle, P. E. 292
 Kahn, W. 603, 607, 634
 Kairophylas, K. 238, 476
 Kaiser, K. 504, 505
 Kakavelas, J. 386
 Kaklamanis, St. 229, 348, 402, 403, 410, 472
 Kakoulidou-Panou, E. 464
 Kakouri, K. 38, 72, 104, 161, 167, 170, 172-174, 178, 183, 186, 187, 190, 192, 195, 199, 205, 207, 209-211, 254, 257, 289, 292, 294-297, 319, 328, 332
 Kakridis, I. 370, 553
 Kakridis, J. Th. 36, 630
 Kalavrezou-Maxeiner, I. 317
 Kaliambou, M. 388, 634
 Kalitsounakis, I. 367
 Kallas, V. V. 257

- Kallás, Z. 273
 Kallergis 570
 Kallergis, S. 574
 Kalliataki, K. 397
 Kalliga, M. 574
 Kalojan, bulgar. Zar 70, 350, 351
 Kalojannis 350, 351
 Kalokairinos, D. 89
 Kalokardou, E. 159
 Kambouroglou, M. 491, 508, 517, 520, 523
 Kambouroglous, D. 90, 366, 491, 508
 Kampers, F. 397
 Kampner, D. 557
 Kandilaptis, G. 329
 Kandiloros 362
 Kanellakis 553
 Kanellidou, P. 375
 Kantakouzenos 219, 412
 Kantorowicz, E. H. 305, 306
 Kapistras, S. I. 205, 207
 Kaplanoglou, M. 607
 Kapnisis, V. 242
 Kapodistrias, A. 569
 Kapodistrias, I. 362, 569, 587
 Kapsalis, G. 85, 86
 Kapsomenos, E. 43
 Karadić, V. 93, 632
 Karagiannis, B. 548
 Karajavov, T. 200, 203
 Karakasis, St. 126, 184, 186, 293, 596
 Karakostov, St. 189, 438
 Karaligas, G. N. 594
 Karamesinis, M. 124
 Karanastasis, T. A. 562
 Karantonis, A. 574, 575, 586
 Karantzola, E. 464
 Karapatakis, K. 77, 89, 111, 118, 123, 124, 129–131,
 135, 141, 142, 284, 294, 328, 342, 343, 547, 595
 Karas, I. 413
 Karas, N. 436
 Karasek, A. 271
 Karasek-Langer, A. 268, 271
 Karavelov, L. 324
 Kardos, T. 271
 Karl d. Gr. 143, 217, 495
 Karlinger, F. 25, 80, 215, 233, 385, 387, 395, 405, 459,
 480, 489, 491, 493, 494, 504, 505, 507, 546
 Karolidis, P. 54, 58, 60, 61, 68, 201
 Karpozilos, A. 55, 57, 58
 Kartanos, I. 464
 Karydakis, K. P. 163
 Karydi, E. 594
 Karzai-Kurzweil, G. 267, 271
 Kaschuba, W. 22
 Kaser, K. 31, 32, 387, 582
 Kasimis, Ch. 44
 Kassimatis, I. 370, 371
 Kasinis, K. G. 417, 418, 432, 433, 434, 436
 Kasomoulis, N. 576
 Katrinaki, E. 607
 Katsaitis, P. 401
 Katsiardi-Hering, O. 30, 419, 428
 Katsimbalis, G. K. 571, 574
 Katzioulis, P. 631
 Kavadias, G. B. 32, 152, 259, 578
 Kavakopoulos, P. 208
 Kavouras, P. 42
 Kayser, B. 40
 Kazantzakis, N. 209, 354, 359, 377, 380, 579
 Kazarow, G. 179, 191, 192, 289, 334
 Kazaska, J. 203
 Kazazis, I. N. 562, 571
 Kazmaz, S. 330, 336
 Kechagioglou, G. 392
 Kedrenos, G. 357, 449, 472
 Kehayoglou, G. 392
 Keightly, T. 505, 506, 519
 Keil, G. 218
 Keiter, E. 261
 Kekaumenos 358
 Kekez, J. 256
 Kempf, P. 99
 Kenna, M. 41, 45, 360
 Kenner, H. 153
 Kenny, M. 41, 42
 Kephallinos, N. 249
 Keramopoulos, A. 87
 Keramopoulos, A. D. 205
 Kerényi, G. 272
 Kern, Fr. 292
 Kernodle, G. R. 217, 233
 Kernodle, P. 217
 Kertbeny, K. M. 420
 Kertzer, T. 41, 42

- Kessler, W. 413
 Kiakidis, Th. P. 172
 Kierkegaard 441
 Kigalas, M. 406
 Kind, Th. 633
 Kindermann, H. 399, 419, 422
 Kinnamos 218
 Kinoff, St. 202
 Kiraly, K. 268, 270
 Kirby, E. Th. 635
 Kirkova, T. E. 438
 Kirshenblatt-Gimblett, B. 27
 Kirtzer, W. 441
 Kisselkov, V. 439
 Kissling, H. J. 259, 260
 Kissling, I. 330
 Kitromilidis, P. M. 623
 Kitromilidou, M. 600
 Klaar, M. 454, 459, 475, 549
 Klaić, B. 425
 Klajn, H. 425
 Klein, H. 270
 Klemens von Alexandria 140
 Kletke, H. 505
 Kličkova, B. 103
 Klier, K. M. 261, 267, 268, 269
 Kligman, G. 84, 93, 95, 95, 101, 102, 278, 280, 336, 365, 600
 Kliment, Metropolitan 438
 Klimke, C. 269
 Klingenberg, K. H. 418
 Klivinyi, K. 457
 Klöne, U. 505
 Knežević, M. V. 274
 Knopf, R. 52
 Knös, B. 463
 Knowlson, J. R. 559
 Kočeva, J. 323, 618
 Kodály, Z. 272
 Kodatsch, J. 270
 Kodov, H. 438
 Koenig, O. 20, 547
 Köhler, Ch. 418
 Köhler, I. 393, 394
 Köhler, R. 444, 445, 492, 507
 Köhler-Zülch, I. 323, 395, 396, 397, 412, 440
 Koepping, K.-P. 21
 Kogălneanu, M. 405
 Kohl, K.-H. 21
 Kohler, D. 573
 Kohler, J. 354, 355
 Kokkinakis, K. 419, 420, 423, 424, 427
 Kokkonis, I. P. 433
 Köldu, L. 272
 Koleva, T. 185, 261, 398
 Koliopoulos, G. 368
 Koliou, G. 370
 Kollonaiou, M. 73
 Kolokotronis, Th. 359, 567, 576
 Kolotsios-Dimophilos, Ch. A. 113
 Kolumbić, N. 398, 399
 Kombol, M. 399
 König, G. 22
 Konomos, D. 125, 238, 240
 Konstantin IX. Monomachos 145
 Konstantinidis, A. 416
 Konstantinidis, K. 208
 Konstantinidis, M. 112, 192
 Konstantinopulos, V. 394
 Konstantinos, Hl. 193-197, 287
 Konstantinov, G. 438
 Konstantinov, N. 185
 Konstantinović, Z. 423
 Kontogiannis, D. 314
 Kontogiorgis, G. D. 368
 Kontoglou, Ph. 292, 316
 Kontomichis, P. 249
 Kontostergiou, G. 371
 Kopana, A. 370
 Köpke, W. 26
 Köppen, W. 267
 Korais, A. 363, 561, 584
 Korakas, M. 379, 380
 Körbler, D. 402
 Koren, H. 264
 Korff, G. 20, 22
 Kornaros, A. 225, 226, 227
 Kornaros, V. 213, 229-231, 234-238, 249-251
 Köroglu 291, 293, 331
 Koromilas, D. 248, 434
 Korre, K. G. 253, 359, 489
 Korres, St. G. 89
 Koşay, H. Z. 330
 Koschier, F. 264

- Kosmas, Hl. 365
 Kosmas, N. B. 113, 159, 166
 Kosswig, L. 136, 277, 290, 330, 335
 Kostakis, A. 160
 Kostakis, Th. P. 292, 539
 Kostelidis, Ph. 205, 206, 210
 Koster, H. 40
 Kostić, S. K. 96, 423
 Kostić, Str. 387, 427
 Kostjebekov, E. 437
 Kostjuchin, E. A. 397
 Köstlin, K. 21
 Kostov, St. L. 179
 Košuta, C. 399
 Kotte, A. 255
 Kötting, B. 56
 Kotzebue, A. v. 418–427, 430
 Kougeas, S. B. 60
 Koukkidis, K. I. 209
 Koukoules, Ph. 48, 54, 58, 62, 68, 74, 77, 78, 94, 114, 119, 120, 138, 140, 167, 218, 219, 333, 334, 343, 554, 562, 592, 635
 Kouluris, A. B. 170
 Koumarou, Ch. 607
 Koumoulides, J. T. A. 40
 Kouretas, D. 208, 209
 Kourmoulis, G. I. 236
 Kournoutos, B. P. 571, 572, 574, 576
 Kourtidis, G. K. 89, 186, 203, 591, 596
 Kousiadis, G. A. 208
 Kousoulas, L. 571
 Koutoudis, I. 126, 140
 Koutouzos, N. 225
 Koutsogiannis, A. 87
 Koutsospyros, D. 595
 Kouzas, K. Ch. 490
 Kovačev, Chr. P. 179
 Kozierek, G. 387
 Kozmaz, S. 290
 Kraev, G. 84, 170, 189
 Kranidiotis, P. Th. 208
 Kraniotakis, E. 379
 Kranzmeyer, E. 267
 Krappe, A. H. 451
 Kraus, C. 444
 Kraushaar, K. 144, 271
 Krauss, F. S. 96, 280, 323, 325, 393, 453, 457, 458, 605, 618, 640
 Krautheimer, R. 51
 Kremer, J. 310
 Kretschmer, P. 491, 634
 Kretschmer, R. 541
 Kretzenbacher, L. 12, 24, 25, 29, 31, 48, 50, 57, 70, 75, 80, 85, 94, 105, 112, 119, 125, 137, 166, 214–219, 244, 245, 254, 255, 260, 262–265, 268, 273, 275, 285, 310, 311, 333, 334, 341, 350–356, 358, 360, 364, 373, 387, 443, 444, 448, 544, 591, 602, 637, 638
 Kriaras, E. 223, 356, 368, 401, 462, 463, 562, 563
 Kriaris, P. 377, 379, 633
 Krispis, M. K. 490
 Kriss, R. 29
 Kriss-Heinrich, H. 29
 Kriss-Rettenbeck, R. 30
 Kritikou, P. G. 491
 Krohn, K. 604
 Krotkov, N. 202
 Krüger, G. 52
 Krukova, T. A. 91
 Krumbacher, K. 36, 55, 57, 218, 351, 356, 358, 368, 398, 457, 462, 544, 629
 Krystallis, K. 90
 Ktenidis, D. 187
 Kudret, C. 291, 337, 338
 Kuffu, Chr. 103
 Kuhn, H. 448
 Kuličić, S. 48, 93
 Kumbatovič, K. 265, 283, 399, 421
 Kúnos, I. 291, 338
 Küppers, G. A. 96, 97, 99, 280
 Kuret, N. 84, 93, 94, 100, 104, 147, 152, 214, 215, 255, 260–262, 264, 265, 273, 282, 284, 286, 334, 596
 Kurtz, D. C. 52, 73
 Kurz, J. 269
 Kurzweil, G. 267
 Kyriakidis, F. S. 79
 Kyriakidis, St. 35, 66, 73, 89, 94, 127, 180, 272, 293, 314, 331, 357, 366, 369, 536, 549, 636
 Kyriakidis, Th. P. 334
 Kyriakidou-Nestoros, A. 36, 38, 147, 209, 626, 629
 Kyriakos Aristias, K. 423
 Kyriazidis, N. I. 571

- Kyriazis, N. K. 76
 Kyriazopoulou, P. 464
 Kyros, Hl. 365
 Kyrris, K. 88
 Kythreotou, I. M. 73

 La Ruffa, A. L. 40
 Lachmann, K. 444
 Lachmann-Schmohl, R. 401
 Lackner, I. 387, 393, 414
 Ladas, G. 389, 429
 Ladogianni, G. 423, 429, 437
 Lafontaine-Dosogne, J. 301, 351
 Lagarde, P. de 54, 56, 57, 58, 59
 Laharpe 438
 Lakidis, Th. 179
 Lambanitziotis, P. 429, 430
 Lambertz, M. 354
 Lambiri-Dimaki, J. 42
 Lambraki-Plaka, M. 571
 Lambridis, I. 85, 347, 371
 Lambropoulos, V. 91
 Lampe, G. W. H. 356
 Lampakis, St. 402, 462, 463
 Lampikis, D. A. 205
 Lampros, Sp. 218, 428, 446, 469, 470
 Lampsides, P. 572
 Lampsidis, O. 327, 329, 331
 Lando, S. 227
 Lane, F. C. 234
 Lang, A. 200
 Lange, H. 264
 Lange, R. 302
 Lanz, J. 271
 Lappas, T. 359, 366, 372
 Larbig, W. 199, 209
 Lascaris, M. 408
 Laskaris, M. Th. 202
 Laskaris, N. I. 410, 423
 Lassanis, G. 580
 Lauer, R. 406, 493, 603
 Lavagnini, B. 208
 Lavagnini, R. 416
 Lavrovski, P. A. 66
 Lawson, J. C. 51, 53, 75, 105, 178, 192, 268, 552, 561,
 624, 634
 Lazar, V. 85, 103, 139, 280

 Lazaridis, K. P. 111
 Lazaropoulos, I. 250
 Lazarović-Golemović, J. 285
 Lazarou, A. 48, 71, 87
 Lazarus 15, 72, 73, 90, 103, 156, 158-166, 168, 173,
 264, 270, 279, 280, 293-296, 299-303, 307-311,
 315, 316, 318-320, 333, 348, 464, 466, 476, 596,
 600
 Leclerq, H. 311
 Lee, N. 441
 Leeuw, G. van der 254
 Lefkas, A. 633
 Lefort, J. 55
 Leger, L. 476
 Legrand, É. 389, 391, 412, 428, 429, 452, 491
 Lehmann, A. 23, 448
 Lehmann, P. 444, 445, 446, 447
 Leissing-Giorgetti, S. 464
 Lekatsas, P. 38, 51
 Lekov, D. 396, 417, 438, 439
 Lelekos, M. 154, 633
 Lentakis, A. 38
 Leon Grammatikos 357
 Leonardos, I. D. 621
 Leonidas 586
 Leonidas, I. 131
 Leontaritis, F. 480, 639
 Lesage 405
 Lesky, A. 187, 188, 561, 562, 563
 Lessing, G. E. 425
 Leventis, P. 76
 Levidis, A. 331
 Leyen, F. von der 456
 Lianidis, S. 74
 Liata, E. D. 391, 566
 Liddell Hart, B. H. 245
 Lidderdale, H. A. 573, 575, 576
 Liebrecht, F. 452, 505
 Lies, E. 305
 Lignadis, T. 436, 437
 Liljeblad 492
 Lillis, G. 286, 335
 Lindner, R. 21
 Lindsay, J. 545
 Lingenthal, Z. v. 356, 357
 Linhart, A. 421
 Linskill, J. 225

- Lioudaki, M. 74, 89, 370, 371, 377, 380, 407, 475
 Lippe, R. zur 557
 Lippold, Fr. 443
 Lisac, J. 424, 430
 Lisgaras, S. P. 245
 Lisician, S. 94, 137, 277, 333
 Litsas, F. K. 84, 85, 86, 87
 Littmann, E. 292
 Liungman, W. 142, 183, 190, 254, 268, 287, 342
 Lixfeld, H. 20, 28, 313
 Ljubarski, J. N. 55
 Lodge, C. C. 206
 Loeschke, W. 302
 Löffler, K. 22
 Löfgren, O. 22
 Lohse, H. 56
 Loizos, P. 42
 Lolis, N. V. 112
 Lolos, A. 394
 Lorch, M. de Panizza 220, 229
 Lord, B. 282, 627
 Loredano, G. F. 506
 Lorenzetti, R. 215
 Lossky, W. 308
 Loukas, G. 595
 Loukatos, D. 39, 74, 85, 119, 173, 186, 206, 249, 296,
 326, 355, 369, 475, 546, 626, 628
 Loukopoulos, D. 77, 82, 83, 88, 89, 112, 119, 129,
 130, 132, 141, 142, 168, 292, 294, 370
 Loulakis, G. 371, 377
 Louloudopoulou 81, 82, 165
 Lountzis, E. 238, 239
 Lovrenčić, J. 424
 Lovretić, J. 93, 284
 Lovrić, I. 354
 Lowe, C. G. 391
 Lowen, A. 557
 Lozica, I. 255, 256
 Lucia, Hl. 265, 273
 Lucić, H. 399
 Luciani C. 214, 221, 226–230, 403
 Lucius, E. 52
 Lukian 52, 355
 Lunzi, E. 239, 241, 242
 Lusignan 222, 361
 Lusignano, Stefano 223
 Lüthi, M. 483
 Lutz, G. 19, 621
 Lydaki, A. 43, 44
 Lykouris, Ch. B. 72, 172, 332
 Lykurg 586
 Lysimachos 455
 Machairas, Leontios 222, 361, 368
 Mackensen, L. 493
 Maeder, C. 428
 Magne, E. 244
 Majetić, M. 401
 Majzner, M. 92, 96, 280
 Makedonski, D. 179
 Makrygiannis, G. 17, 360, 565, 566–581, 583–590,
 625, 628, 641
 Makrygiannis, K. 573
 Makrymichalis, St. 574
 Makrymichalos, St. I. 161, 289, 332
 Malalas 449, 471, 472
 Malaxos, M. 357, 358, 362
 Mâle, E. 315
 Malenić, M. 421
 Malespini, C. 501–503, 508
 Maletić, Đ. 410
 Mallet, M. E. 234
 Maloney, C. 84
 Maltezou, Chr. 213, 462
 Maltzew, A. 305, 318
 Mamczarz, I. 220, 221, 229
 Mamertus de Vienne 143, 343
 Mammopoulos, A. Ch. 103, 286, 295, 335, 372
 Mamoní, K. 177
 Mamoukas, A. 576
 Manakas, D. 126, 140, 141, 186, 596
 Manassidis, S. 371
 Manek, F. 412
 Manfredi, T & M. 405
 Manginea, S. 279
 Mango, J. 274
 Mann, Th. 454
 Mannhardt, W. 261, 285, 286, 345
 Manojević, K. P. 84
 Manolescu, G. 81
 Manousakas, M. I. 214, 225, 226, 237, 402, 463, 464,
 471, 490
 Manousos, A. 633
 Manousos, K. S. 397
 Manoussacas, M. I. 390, 409, 415

- Manowa, E. 351
 Mansikka, V. J. 63, 65, 66, 69, 80, 92
 Mantouvalou, M. 36, 629, 630
 Mantzouneas, E. K. 364, 365, 366, 381
 Manu, I. 412
 Manuel Komnenos 218
 Manusakas, M. I. 360, 368, 386, 408, 479, 485, 489,
 525, 526, 561, 607, 628
 Manzini, F. 400
 Marcellus, C. M. de 633
 Marcheselli Loucas, L. 409, 428
 Marchesi, G. 501
 Marcu, L. 103
 Maretić, T. 354
 Maria Theresia 265
 Marian, S. F. 74, 82, 83, 278, 279
 Marinescu, M. 389–393, 396, 410, 414–416
 Marinescu-Himon, M. 395
 Marinis, K. 132, 140, 142, 160, 165
 Marinkov, A. P. 70
 Marinković, R. 394
 Marino de Canale 219
 Marinov, D. 179, 203
 Maris, G. 379
 Marjanović, P. 423
 Markomichelaki, A. 225, 402
 Markomichelaki-Mintzas, A. 400
 Markov, G. 431
 Marksvid, Äbtissin 143
 Marshall, F. H. 224
 Martin, G. 281
 Martinovich, N. N. 291, 337, 338
 Martischnig, M. 323
 Mary, J. 432
 Maslev, St. 323, 396
 Maspero, F. 404
 Massari, A. 217
 Massmann, H. F. 218
 Mastoropoulos, G. S. 408
 Mastrodimitris, P. 349, 366, 404, 629
 Matern, G. 143
 Matesis, A. 247
 Mathers-Thierfelder, H. 418
 Mathes, J. 419
 Mathiopolou-Tornaritou, E. 213, 230, 236
 Matić, T. 430
 Matl, J. 29
 Matlaw, M. 419
 Matzapetakis, St. 380
 Matzke, J. E. 457
 Maurer, G. L. v. 363, 634
 Mauropus, Joh. 54, 55, 57, 58, 61
 Mauss, M. 558
 Mautner, K. 264
 Mavrikou, M. D. 192
 Mavriotis, A. 89
 Mavrogiannis, G. 239
 Mavrogordato, J. 234
 Mavrokordatos 412
 Mavroeidis, Th. 164, 165
 Mavromatis, G. 236, 403, 462, 481
 Mavropheidou, D. 78
 Mavropoulou, A. 596
 Maylender, M. 221
 Mazochi 52
 Mazon, A. 69, 414
 Mazzuchelli, G. M. 506
 McDavid, J. W. 321
 McDonald, M. A. 84
 McNeill, J. R. 30
 McNeill, W. H. 39
 Mead, G. H. 557
 Mead, M. 355
 Medenica, R. 425
 Medick, H. 38
 Meersseman, G. G. 303
 Megas, G. A. 17, 35, 39, 72, 74–84, 86–90, 105,
 112, 118, 123, 125, 135, 140, 146, 156, 158–160,
 167–170, 172, 173, 178, 183, 186, 187, 190, 194,
 201–203, 205, 207–209, 240, 253, 276, 288, 289,
 296, 319, 326, 328, 332, 334, 339, 369–371, 408,
 446–448, 451–457, 460, 462, 463, 466, 467, 470,
 473–478, 480, 483, 490, 491, 507, 520, 526, 538,
 539, 546, 547, 549–552, 594, 595, 603, 605–608,
 610, 611, 617–619, 636
 Meinardus, O. 57
 Meinecke, M. 338
 Meineke, A. 218, 290
 Meissner, J. 437
 Meïtoiu, I. 274
 Melaina, E. 402, 403, 408
 Melanophrydis, P. I. 293, 329
 Melenko, D. 285
 Ménestrier, C.-F. 217

- Menzel, Th. 291, 338
 Meraklis, M. G. 38, 39, 43, 45, 171, 233, 248, 253, 255, 274, 322, 323, 347, 369, 393, 453, 483, 489, 491, 493, 494, 532, 533, 536, 538, 539, 541, 546–549, 552, 553, 603–610, 618, 628, 634, 640
 Mergl, G. 253
 Merkelbach, R. 393
 Mertzios, K. D. 223, 390
 Mesarites, Nik. 300, 304
 Messner, D. 395
 Meszaros, G. 331
 Metalleidis, M. 328
 Metastasio, P. 424, 427, 429
 Metaxas, K. 576
 Metcalf, P. 21
 Metz, P. 302
 Meuli, K. 105, 268, 597
 Meull, O. 253
 Meyer, G. 561
 Meyer, Ph. 357
 Meyer-Landrut, A. 422
 Mexas, V. G. 389, 411, 429, 434, 574
 Mičeva, E. 323, 618
 Michael, Erzenkel 86
 Michail-Dede, M. 84, 96, 154, 209, 211, 536, 548
 Michailidis, G. 572, 574, 575
 Michailidis-Nouaros, G. 355, 356, 357, 358, 362, 369, 371
 Michailidis-Nouaros, M. G. 170
 Michailova, G. 185
 Michel, J. 445
 Michel, P. 547
 Michos, A. 576
 Miele, A. 281
 Mihailović, G. 412
 Miklosich, F. 47, 53, 59, 60, 62–66, 68–71
 Mikov, L. 185
 Milčetić, I. 283
 Miličević, M. D. 96, 425
 Milioris, N. E. 330
 Milios, Sp. 576
 Milisavac, Ž. 425
 Miljković-Peppek, P. 563
 Miller, J. 34
 Millet, G. 301, 304–307, 315
 Milosavljević, S. 96
 Miltiades 590
 Mineemi, M. 291, 323, 396
 Minelli, P. 415, 416
 Minieri, R. C. 506
 Minor, J. 418
 Minotou, M. 491
 Minski, N. 371
 Mioni, E. 462
 Mirasgezi, M. D. 175, 541
 Mirza, T. 82, 279
 Misailidis, D. 292, 332
 Misailidis, E. 436
 Mishkova, D. 396, 432
 Misteli, E. 502, 503
 Mitrovska, Zl. 288
 Mitsakis, K. 224, 394
 Mladenov, M. 426
 Mocenigo, Giovanni 220, 225, 239
 Mocenigo, Tommaseo 220
 Moennig, U. 393, 394
 Mohanu, C. 279
 Mohrmann, U. 28
 Moldoveanu-Nestor, E. 279
 Molière 420, 422, 423, 425, 429, 430, 432, 436, 439
 Molmenti, P. 220
 Molnar, I. 274
 Momperratos, A. 357
 Monbeck, M. E. 541
 Monepin, X. de 432
 Monroy, E. F. von 233
 Montselese, T. 240, 297, 551
 Moore, R. 41
 Mor., T. 160
 Moraru, M. 385, 394
 Moravcsik, G. 353, 464
 Morgan, G. 224, 226, 233, 236, 462
 Moro, O. 263
 Morosini, F. 241
 Morozov, P. O. 257
 Morris, D. 560, 561
 Moschonas 470, 471
 Mosely, Ph. E. 30, 286, 355, 358
 Moser, D.-R. 218
 Moser, H. 20, 266, 269, 271, 621
 Moser, O. 261, 264, 536, 596
 Moser-Karagiannis, E. 28, 104, 105, 118, 136, 285, 341, 539, 552, 595
 Mosto, Francesco da 227, 228

- Moszynski, K. 476
 Mouchas, K. 245
 Mouchtaridou, St. 166, 593, 594
 Moullas, P. 438
 Mouratidis, E. L. 327, 331
 Mourtidis, Chr. 296
 Moutlia, M. 186
 Moutsos, D. 82
 Muchembled, R. 387
 Mudimbe, V. 23, 26
 Müller, A. 441
 Müller, C. 219, 472
 Müller, K. 299
 Müller, L. 80
 Muñoz, A. 303
 Muraro, M. T. 428
 Muratoff, P. 304
 Murko, M. 47, 68, 400
 Murray, G. 188, 189
 Muşlea, I. 95, 278
 Mygdalis, L. 634
 Mykytiuk, A. G. 80
 Mylonas, K. D. 89
 Myrsiades, L. R. 292

 Nacovi, N. A. 354
 Nădejda, L. 275
 Nadler, J. 443
 Nadoeanu, G. 281
 Nagler, M. A. 428
 Nagler, M. M. 452
 Nagyal, A. 400
 Naili, P. 291, 331
 Nalješković, N. 399
 Naogeorgus, Th. 445
 Narayan, B. K. 22
 Narducci, E. 506
 Nasreddin Hodscha 324, 393, 416, 417
 Natali, G. 495
 Naumann, R. 291
 Navrátilová, N. 255
 Nectarius, Patriarch 59
 Nedeljković, D. 261
 Negris, A. 631
 Nektarios, Hl. 77
 Nenadić, I. A. 430
 Neofit Rilski 396

 Nersessian, S. der 302
 Nestoridis, K. 370
 Netolitzky, R. 270
 Neumann, E. 157, 441
 Neumann, G. 300
 Neusell, O. 443
 Nicastro, G. 428
 Nicodemi, L. 506
 Nicolini, F. 505
 Nicoloff, A. 192, 210, 287, 288
 Niculița-Voronca, E. 278, 279
 Niederer, A. 19
 Niedermüller, P. 21, 22
 Niehoff-Panagiotidis, J. 392
 Nietzsche, Fr. 441, 589
 Nifont, Hl. 65
 Nigro, S. Lo 494
 Nikephoros Ouranos 56
 Nikitaras 567
 Nikitsch, H. 21
 Nikolaos, Hl. 57, 58, 61, 262, 366
 Nikolić, D. 215
 Nikolić, M. 420, 423
 Nikolić, N. 421
 Nikolić-Stojanović, V. 96
 Nikolov, M. 290, 440
 Nikolov, Y. 257
 Nilles, M. 144
 Nilsson, M. 47, 49–51, 53, 60, 66, 67, 105, 187, 188, 450, 451
 Nistor, F. 276
 Nitsiakos, V. G. 42–44, 360, 381, 382
 Nitsiakos, K. 382
 Nixdorff, H. 19, 22
 Noah 311
 Noomen, W. 394
 Novak, S. P. 399, 424, 430
 Novaković, St. 425
 Nuggett, G. 246
 Nutku, Ö. 338
 Nutz, W. 388

 Obradović, D. 409
 Obradović, M. 74, 285
 Obrenović, M. 423
 Ödipus 16, 441, 442, 447–456, 459, 460, 466, 471, 472, 476, 634

- Odysseus 313, 442
 Oesterle, A. 28
 Ogburn, W. F. 589
 Ohly, F. 443, 445–447, 449, 453
 Ohnefalsch-Richter, M. 293
 Oikonomidis, D. I. 328
 Oikonomidis, D. V. 57, 82, 167, 175, 370, 371, 373,
 392, 404, 408, 456
 Oikonomides, N. 56
 Oikonomopoulos, Chr. 547, 552
 Oikonomopoulou, D. 594
 Oikonomos, K. 427, 439
 Oikonomou, I. K. 162
 Okely, J. 41
 Ollanescu, D. C. 257
 Omont, H. 301
 Onasch, K. 300, 307, 308
 Opiřan, H. B. 95, 275, 276, 278, 281, 282
 Orbini, M. 219, 351
 Orbo, F. 495
 Origenes 305, 312, 448, 449, 472
 Orphanidis, Th. 438
 Ortalli, G. 220
 Ortutay, G. 258, 271, 272, 274
 Osiris 316
 Ostrogorsky, G. 145, 583
 Ottitsch, R. 264
 Otto I. von Bayern 569, 570, 578, 585, 589
 Ouspensky, L. 308
 Overing, J. 21
 Ovid 70, 238, 390
 Ow, J. v. 634
 Owen, E. 52

 Păcală 416
 Păcală, V. 81
 Pagani, G. C. 414
 Page, O. 450, 451
 Pagonis, Sp. 248
 Paidousis, M. 359
 Pakmezi, G. 412
 Pal, Š. 425
 Palaiphatos 471
 Palamas, K. 352, 575, 625, 628–630, 636
 Palikruševa, G. 261, 354
 Palmotić, J. 400
 Pamfile, T. 95, 102

 Pampoukis, I. 293, 331
 Panagiotakis, N. M. 214, 224–226, 228, 233, 236,
 391, 461–463, 465, 481, 506, 507
 Panagiotou, G. A. 571
 Panagiotounakis, P. I. 356
 Pann, A. 405, 406
 Panovsky, E. 233
 Pantelić, H. 48, 93
 Pantić, M. 399, 400
 Pantimos, A. 227
 Panzer, B. 400
 papa-Andreas 410
 papa-Ioannikios 410
 papa-Sophronios 410
 Papacharalampous, G. Ch. 76, 166
 Papachatzopoulos, A. D. 110, 130, 131
 Papachristodoulou, Ch. I. 116, 320, 348, 559
 Papachristodoulou, Ch. P. 280
 Papachristodoulou, P. 89, 186, 190, 203, 204, 205,
 207, 208, 209
 Papachristophorou, M. 43
 Papacostea, C. 391, 412
 Papacostea-Danielopolu, C. 391, 406, 412, 413
 Papadaki, A. 218, 223, 229, 389
 Papadaki, E. 490
 Papadaki, L. 386
 Papadakis, E. 77
 Papadakis, P. 112
 Papdiamantis, A. 154, 359, 366
 Papdiamantopoulos, G. A. 51
 Papadopoli, Z. 480, 528
 Papadopolus, G. 227
 Papadopolus Comnenus, N. 407
 Papadopoulos, Th. 403, 546
 Papadopoulos, A. 371
 Papadopoulos, A. A. 329
 Papadopoulos, A. M. 351
 Papadopoulos, D. K. 167, 168, 328, 329
 Papadopoulos, Th. 389, 391
 Papadopoulos-Kerameus, A. 306
 Papadopoulos-Stavriotis, D. K. 73
 Papadoulis, D. 371
 Papafentidou, A. 122, 124, 130, 150
 Papagaroufali, E. 42
 Papageorgiou, A. 192
 Papageorgiou, G. 124, 369
 Papageorgiou, P.

- Papageorgiou, S. Z. 361
 Papagrigorakis, I. 378
 Papagno, G. 220, 229
 Papahagi, P. 95, 278, 453
 Papaioannou, Ch. 470
 Papakonstantinou, Th. 169
 Papakostas, A. 573
 Papakostas, A. N. 571
 Papamichail, A. 140, 141, 361
 Papamichail-Koutroumba, A. 361, 367, 369, 370, 371, 372, 373
 Papanaooum, D. N. 112, 126, 294
 Papanikolaou, A. 371
 Papanikolaou, F. 361
 Papanis, P. E. 296
 Papapanagiotou, G. 334
 Papaphilippou, E. 371
 Paparrigopoulos, K. 625
 Papas, W. 559, 561
 Papastamatiou-Babalitis, Ch. 294
 Papatassos, Ch. 205
 Papathanasaki-Moutsopoulou, K. 369
 Papataxiarchis, E. 42
 Papathanasiou, D. 370
 Papathanasiou, M. 371
 Papathanasis-Mousiopoulos, K. 129
 Papathanasopoulos, Th. 249, 595
 Papazisis, D. 369
 Papazoglou, A. 111, 123
 Paraschos, K. 571, 574
 Parakseuc, Hl. 57
 Paraskevopoulos, I. 126, 140
 Paraskevopoulou, M. 73, 88
 Papatrechis, G. 370
 Paris, G. 445
 Parman, S. 41
 Paroikos, N. K. 257
 Parry, M. 627
 Paschalidou, D. 550
 Paschalis, D. 363
 Pashley, R. 369, 378
 Paskaleva, K. 210
 Passow, A. 116, 117, 161, 368, 633
 Pasqualucci, L. 220
 Patković, M. 283
 Patriarcheas, B. D. 375
 Patsourakos, I. B. 375
 Patzer, H. 188
 Patzig, E. 471
 Paulsen, P. 305, 309, 316
 Paulus, Apostel 365
 Paulus von Caesarea 444, 454
 Pavić, A. 402
 Pavić, M. 409
 Pavlopoulos, M. 470
 Pavlović, D. 409
 Paxson, H. 42, 152
 Pazzi, A. de 442
 Péchoux, Y.-P. 40
 Pecoraro, V. 237
 Pefanis, G. 240, 401, 436
 Péladan, J. 441
 Pelantakis, Th. 484, 490
 Penev, P. 438
 Penew, P. 192
 Pentzikis, N. G. 209
 Penzer, N. M. 500, 505–508
 Pératé, A. 159, 300, 310, 311, 315, 316
 Perdar 416
 Perdika, N. 77, 84, 192
 Perdrizet, P. 47, 51
 Perilla, F. 574
 Perillo, F. S. 399
 Peristiany, J. G. 30, 39, 42, 120, 151, 156, 360, 577, 581, 582, 587
 Perkanov, K. 203
 Pernot, H. 389, 429
 Perraios, Chr. 574, 576
 Perrault, C. 504
 Perry, B. E. 392
 Perseus 228
 Persio, G. C. 214, 226, 227, 230, 236, 238
 Pertusi, A. 415, 461
 Petit, L. 75, 389
 Petkanova-Toteva, D. 397
 Petković, V. 307
 Petrakakos, D. 76, 77
 Petrarca, F. 219
 Petrei, B. 267
 Petrescu, G. 82, 279
 Pétridès, S. 305
 Petrini, M. 505
 Petronoti, M. 42
 Petropoulos, D. 80, 82, 83, 88, 109, 110–113, 116–

- 119, 141, 161, 168, 182, 184, 186, 203, 292, 293,
 320, 344, 355, 371, 596
 Petrov, P. 120, 185, 189
 Petrović, D. 215
 Petrović, G. 425
 Petrović, P. 48, 93
 Petrović, P. Z. 84
 Petrovits, N. E. 110
 Petrus, Apostel 86, 312, 365, 466, 467
 Petrușiu, E. 95, 278
 Pfannenschmidt, H. 305
 Pfeffer, K. H. 381, 581, 582
 Pfeiffer, G. 623
 Pfeiffer, J. A. 504
 Phakas, G. 371
 Phalbos, Ph. K. 491
 Phaltaitis, K. 129, 141, 169, 192
 Pharmakidis 434
 Pharmakis, A. 359
 Phanourakis, E. 378
 Phelouki, E. 74, 77
 Philimon, I. 362, 363, 574
 Philippas, S. N. 204, 205
 Philippi de Diversis 219
 Philippides, D. 230, 621
 Philippides, D. M. L. 230
 Philippidou, E. 370, 372, 373, 374
 Philippos, Apostel 365
 Philotheos, Patriarch 59
 Phlorakis, A. 313
 Phormozis, P. E. 118, 162, 347
 Phostropoulos, A. 328, 329
 Photas, P. 84, 171
 Photeinopoulos, M. 346
 Photeinos, D. 250, 404, 406, 411
 Photiadis, D. 574
 Photiadis, J. 42
 Photiadis, Th. 142, 342
 Phourikis, P. A. 361
 Phouriotis, A. 50
 Phourlas, D. B. 164–166, 296, 596
 Phrangaki, E. K. 81, 90, 486, 490, 491, 518
 Phrangineas, N. 370
 Phrangoulis, I. D. 164, 192
 Phrantzi, A. 404
 Phrantzis, A. 574
 Phrixou, V. 88
 Piault, C. 41
 Pichler, R. 31, 387, 582
 Pickard-Cambridge, A. 188
 Pierce, J. E. 88
 Pikatoros, I. 402, 463, 481
 Pikkolos, N. 438
 Pilatus 445, 447, 466–469, 475, 477
 Pilkinton, M. C. 302
 Pillet, A. 225
 Pillinger, R. 300
 Pina-Cabral, J. de 39
 Pio, J. 550, 634
 Pippidi, A. 406, 412
 Pirandello, L. 558
 Piru, E. 405
 Pistolas, N. 374
 Pitiș, I. G. 94, 95, 277, 279
 Pitra, J. B. 64, 65, 357
 Pitt-Rivers, J. 30, 39, 114, 151, 360, 577
 Pittakis, K. 634
 Pittas-Herschbach, M. 401
 Pitykakis, M. 89
 Plana, Š. 287
 Platen, A. v. 441
 Platon 586
 Ploumidis, G. 390
 Pluvinel, A. de 216
 Podskalsky, G. 362, 388, 631
 Pögl, J. 392
 Pogorelov, V. 412
 Pokrovskaja, V. F. 394
 Polemi, P. 394, 411
 Polheim, K. 263
 Politis, A. 37, 368, 385, 403, 583, 632
 Politis, L. 571
 Politis, N. G. 35, 36, 57, 58, 68, 74–78, 88–90, 109,
 116, 119, 120, 140, 142, 155, 161, 168, 173, 175,
 179, 180, 201, 205, 218, 219, 249, 313, 314, 324,
 343, 347, 348, 369, 371, 378, 398, 452, 470, 480,
 486, 491, 534, 539, 544, 548, 550–553, 559, 561–
 563, 604, 626, 628–634, 636
 Polívka, G. 240, 479, 492–494, 500, 504, 507
 Polland, A. W. 445
 Pologgiorgi, O. 377
 Polymerou-Kamilaki, A. 248, 297, 327, 405, 407, 528
 Pomeranceva, E. 91
 Ponson du Terrail, P.-A. 432

- Pontani, F. M. 463
 Pop, M. 94, 95, 186, 189, 275–278, 347
 Popescu-Judet, E. 186, 275, 276, 393
 Popescu-Vilcea, G. 405
 Popov, St. 439
 Popović, J. 425
 Popović, J. St. 323, 422, 424, 425, 437
 Popović, P. 423
 Popović, R. 396
 Popvasileva, A. 285
 Porcelli, B. 505
 Pörnbacher, H. 431
 Poromanska, St. 406
 Porphyris 538, 545
 Porphyris, K. 249
 Porphyrogennetos 305
 Porto, F. 480
 Pospisil, F. 215
 Post, A. H. 355
 Potlis, M. 62, 140, 218, 356, 357, 362, 363
 Potthoff, A. 505, 508, 517
 Potthoff, W. 400, 401
 Pouqueville, F. C. H. L. 64, 369
 Povoledo, E. 216, 217, 220, 229
 Praechter, K. 395
 Praz, M. 233
 Preger, Th. 358
 Preisker, H. 309
 Prellwitz, G. 441
 Preuss, K. Th. 191
 Priakis, Ch. K. 133
 Pribić, N. 401
 Pringos, I. 391
 Prinzing, G. 140
 Prličev, G. 438
 Prokopios 68, 309, 356
 Prokopios, G. 303
 Prokopiou, A. 574
 Propp, V. 43, 314
 Prosl, R. M. 265
 Prosopas, G. 402
 Protopapa-Bouboulidou, Gl. 238, 242, 429
 Protopsaltis, E. G. 438
 Provatakis, Th. M. 75, 302
 Prvulović, B. 285
 Psellos, Mich. 55
 Pseudokallisthenes 393
 Pseudo-Kodinos 305, 357
 Psichari, J. 386
 Psilakis, B. 379, 380
 Psycharis, G. 629
 Psychogiou, E. 175
 Psyllas, G. 587
 Puchner, W. 24, 26–29, 31, 34–38, 43, 49, 51, 54,
 61, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 72–75, 77, 79–81, 83,
 84, 87, 88, 90, 92, 94, 96, 100, 101, 103–105,
 108, 111, 116–118, 122, 127, 131, 135, 137, 140,
 144, 152–156, 158–167, 171–173, 175, 177, 178,
 180–184, 187, 188, 190, 192, 194, 195, 199–201,
 211, 213, 215, 222, 229, 233, 235, 237, 238, 240,
 241, 246–255, 257, 261, 272, 274, 275, 277,
 279–281, 283–304, 306–308, 310–313, 315–320,
 322–328, 330–333, 335–339, 341–350, 359, 360,
 363, 368, 380, 382, 385, 386, 388, 389, 391, 392,
 397, 398, 400–405, 407–409, 411, 416, 418, 420,
 421, 423–429, 432, 433, 436, 438, 444, 447–451,
 453, 454, 456, 459, 461, 463, 464, 466, 470, 472,
 474–476, 479–481, 483, 485, 486, 489, 493, 514,
 519, 525–533, 535–537, 539, 541, 542, 545, 546,
 548, 551, 553, 559, 561, 562, 571, 578, 583, 589,
 593, 595, 596, 597, 599–601, 603–605, 607, 621–
 628, 630, 633–636
 Pugi, L. 220
 Pulega, A. 218, 221, 225
 Pușcuriu, S. 144, 344

 Quack-Eustathiades, R. 34, 622, 623
 Quadrio, F. S. 507
 Quondam, A. 220, 229
 Qvigstad, J. 453

 Rabany, Ch. 418
 Račeva, I. 101
 Radčenko, K. 351
 Radics, P. v. 265
 Radonić, J. 64
 Rădulescu, I. H. 385, 423
 Rădulescu, N. 275, 279, 393
 Ragg, L. & L. 312
 Raglan, Lord 191, 544
 Ragna 518
 Raiković, Đ. 409
 Rajković, Z. 274
 Rakić, V. 408, 409, 411

- Rakovski, G. S. 179
 Rallis, G. A. 62, 140, 218, 356, 357, 362, 363
 Rallis, K. M. 357
 Ralton, W. 346
 Ramsey, W. M. 56
 Rand, E. 444, 445
 Rangavis, A. R. 434, 538
 Rank, O. 440, 449
 Ranke, K. 20, 38, 547, 606
 Rapport, N. 21
 Raste, V. E. 429
 Raynaud, G. 445
 Rebelis, Ch. 146
 Réau, L. 305
 Reginos, Hl. 57
 Reich, H. 54, 140, 190, 331, 338
 Reichenbach, G. 495
 Reichl, J. 269
 Reik, Th. 440
 Reinartz, M. 548
 Reinsch, D. R. 493, 534
 Reiter, N. 84, 152, 536, 588
 Reitzenstein, R. 55, 309
 Repp, F. 446, 448, 449
 Rešetar, M. 283, 399, 401, 402
 Reshid Pascha 568
 Restle, M. 315
 Rey, W. H. 441
 Ribeyrol, M. 105
 Ricciardi, L. 218
 Rice, T. T. 94, 137, 301, 334
 Richard de Semilli 225
 Richebourg, É. 432
 Richter, G. 305
 Richter, J. 421
 Ricks, D. 633
 Ridgeway, W. 188
 Riedl, A. 269
 Riedl, H. 27
 Riehl, W. H. 621
 Rigas Velestinlis 362, 427, 428, 431
 Rigby, P. 23
 Ritter, V. 557
 Rittsteuer, J. 53, 267
 Riznić 96, 97
 Robert, C. 451
 Roberti, J.-Cl. 66
 Roberts, W. S. 455
 Robigus 143
 Robinson, M. 542
 Rochow, I. 63
 Rodd, R. 113
 Rodooinos, N. 184, 186, 596
 Rofani, A. Petrioli 220
 Róheim, G. 271, 273
 Róheim, R. 95
 Röhrich, L. 323, 549
 Roilos, P. 35, 48, 403, 533, 559
 Roldan, A. A. 28
 Rolshoven, J. 22
 Romaios, C. A. 192, 207, 208, 591
 Romaios, K. 154, 207, 295, 369
 Romaios, K. A. 50, 64, 105, 115, 119, 130, 133, 135,
 141, 142, 170, 178, 180, 183, 187, 190, 207, 284,
 294, 591, 595
 Romaiou, K. 210
 Romansky, St. 71
 Romas, D. 238, 246, 247
 Roodenburg, H. 22
 Rooth, A. B. 546
 Rosa, Hl. 53
 Rosalia, Hl. 53
 Roscher, W. 452
 Rose, A. M. 558
 Rosetti, A. 279
 Rosetti-Roznoveanu, I. 412
 Ross, D. J. A. 393, 394
 Rossi, J. B. de 159, 300
 Röth, D. 43, 549, 603, 634
 Roth, J. 388, 417, 431, 432
 Roth, K. 22, 258, 323, 387, 388, 389, 392, 431, 618,
 627, 628, 637
 Rothe, J. 445
 Rothbauer, A. 266
 Rotunda, D. P. 494-496, 500-503, 507, 519
 Rouch, M. 415
 Rousounidis, A. 88, 372, 597, 601, 602
 Roy, E. 445
 Rožin, N. R. 283
 Rua, G. 492, 494, 495, 500, 502, 507, 508, 517, 518,
 520, 521, 525
 Ruberg, V. 443
 Rumpf, H. 557
 Rupprich, H. 266

- Rusev, St. S. 200
 Rush, A. C. 51, 52
- Sabeau, D. W. 38
 Sachinis, A. 432
 Sachlikis, Stephanos 224, 225, 367, 562
 Sachs, H. 98
 Sacopulu, M. 300
 Sadoveanu, M. 394
 Šafárik, P. J. 60, 68, 69
 Safilios-Rothschild, C. 41
 Şaineanu, L. 98, 102, 550
 Saitz, R. L. 558
 Sakellarios, A. 545
 Sakellarios, G. 428
 Sakellariou, A. 452, 457, 601
 Sakellariou, Ch. 433
 Sakkas, D. 79, 159, 280
 Salamangas, D. 125, 296
 Salamone, J. St. 42
 Salaville, S. 330, 410
 Salomon 414
 Saltini, G. E. 502
 Samaras, A. 192
 Samaras, I. 160
 Samidou 371
 Samouilidis, Chr. 94, 135, 276, 293, 327–329, 331–337, 339, 600
 Sanders 633
 Sanders, I. T. 39, 578
 Sansot-Orlando, E. 502
 Sant Cassia P. 30, 36, 42, 360, 382, 535, 630
 Šapkarev, K. 47, 68, 103, 139
 Šarankov, E. 206
 Saria, B. 216
 Sarnelli, P. 504
 Saros 390, 416
 Sarris, M. 152
 Sarros, D. M. 72, 161, 332
 Sartori, F. 263
 Sarubba, R. 505
 Sas, S. 549
 Sašel, J. 282
 Sathas, K. 53, 54, 82, 140, 201, 218, 219, 223, 362, 462, 635
 Saulnier, F. 40
 Saunier, M. (G.) 28, 48, 83, 154, 531, 532, 538, 541, 545, 627, 633
 Sauser, E. 315
 Saussey, E. 291, 338
 Savramis, D. 58, 302
 Savuškina, N. I. 257
 Savvidis, G. P. 408
 Saxo Grammaticus 518
 Šbircea, G. 279
 Ščeglov, I. 257
 Schaafhausen, I. 381, 581, 582
 Schadewaldt, H. 541
 Schäfer, Th. 305
 Schafer, B. C. 322
 Scharankov, E. 96, 210
 Scheflein, A. E. 557, 558
 Schelling, F. 441
 Scheltema, H. v. 306
 Schenda R. 385, 387, 393, 501, 504, 505, 541
 Scherf, W. 550
 Schier, B. 257, 271
 Schier, K. 448
 Schileo, N. 495
 Schiller, Fr. 441
 Schiller, G. 302, 305, 317
 Schinas, K. 432, 434
 Schink, J. F. 419
 Schippers, Th. 28
 Schlegel, W. 419
 Schlette, H. R. 299
 Schlögell, V. 388
 Schlossar, A. 262, 263, 265
 Schmaus, A. 29, 582, 588
 Schmeling, G. 224
 Schmelz, B. 26
 Schmid, Chr. v. 417, 418, 431–433
 Schmidt, B. 59, 74, 75, 119, 173, 178, 397, 452, 480, 552, 561, 578, 579, 587, 595, 624, 633, 634
 Schmidt, C. 317
 Schmidt, L. 20, 25, 94, 107, 254, 255, 258, 262–271, 284, 305, 334, 537, 543
 Schmidt, P. H. 305
 Schmidt, T. 94, 276
 Schmidt, W. 94, 279
 Schmitt, J. 358
 Schmitz, W. 390
 Schneemelcher, W. 302

- Schneeweis, E. 70, 75, 118, 282, 284, 285, 346, 354
 Schneider, G. 322
 Schneiderhan, J. 431
 Schnorr, G. 291
 Scholz, B. 143, 343
 Scholz, B. E. 56
 Scholz, H. 591
 Scholze, H. 267
 Schönbach, A. E. 444, 446
 Schöne, A. 233
 Schopenhauer 441
 Schott, R. 456, 483
 Schrade, H. 316
 Schrade, L. 442
 Schram, F. 272
 Schreiner, P. 36, 147, 213, 218, 219, 345, 406, 493, 627
 Schreiner, V. 444
 Schreiner, W. 444, 447, 449, 450, 471
 Schroeder, K. H. 395
 Schröer, K. J. 267, 269, 270
 Schroubek, G. R. 147, 351
 Schubert, G. 57, 261, 398
 Schüller, D. 270
 Schuller, J.-K. 279
 Schullerus, A. 453
 Schulte-Kemminghausen, K. 37, 632
 Schultze, V. 310
 Schutz, H. 152
 Schwartz, E. v. 402, 403, 408
 Scribe, E. 432
 Sebastian, Hl. 265, 270
 Sebestyén, G. 94, 272
 Seelisch, A. 446
 Segalen, M. 20
 Segditsas, P. E. 208
 Seiffert, H. W. 418
 Seitz, B. 547
 Šelov, D. B. 69
 Sembdner, H. 270
 Seneca 441
 Senesi, A. 502
 Sepheris, G. 304, 397, 404, 572, 574-576
 Sepherlis, P. D. 88, 548
 Sequi, E. 426
 Serafini, L. 494
 Seremetakis, C.-N. 42
 Sergis, M. G. 44
 Sergius, Hl. 364, 365
 Sertoğlu, M. 291, 331
 Servius 71
 Setschkareff, V. 400, 402
 Settas, D. Ch. 349
 Sevengil, R. A. 291, 338
 Shakespeare, W. 432
 Shapiro, R. 41
 Shaw, M. E. 543
 Sherrard, Ph. 37, 577, 582, 630
 Shields, H. 531, 630
 Shore, C. 26
 Siampanopoulos, K. E. 156, 164, 165, 296
 Sideris, G. 410, 424
 Sideris, I. P. 296
 Sieber, J. F. 257
 Siegmund, W. 550
 Sievers, D. 621
 Sigalas, A. 55
 Sikelianos, A. 575, 579
 Siljanov, Chr. 203
 Simhandl, P. 269
 Simić, P. 354, 356
 Simmel, G. 557
 Simon, D. 140
 Simonescu, D. 392, 412
 Simopoulos, K. 170, 243, 292, 571
 Sinwel, R. 268
 Siontis, K. Chr. 171
 Siphaki, E. 377
 Siphakis, G. I. 534, 535
 Siphakis, G. M. 39, 627
 Sirola, B. 283, 284
 Sirovatka, O. 257
 Šiškov, St. 69
 Šišmanov, D. 423
 Šišmanov, I. D. 202
 Sitaras, A. E. 162, 347
 Sittl, C. 561
 Siupiur, E. 392, 395
 Siuts, H. 257
 Šivačev, St. 179, 200
 Šivačov, S. K. 179
 Sive, J. 421
 Sivignon, M. 40
 Siyavusgil, S. E. 291

- Skerlić, J. 422
 Skiada, V. 42
 Skokou, F. K. 366
 Skopetea, E. 35, 624
 Skordelis, V. 89, 108, 169, 287, 289
 Skouteri-Didaskalou, N. 42
 Skowronski, M. 389, 391, 392, 396, 410, 414-416
 Skylitses 56
 Skylojannis 350, 351
 Slatineanu, S. 430
 Slavejkov, P. R. 185, 200, 202, 205, 439
 Slivka, M. 255, 264
 Smirnov, I. 200
 Smith, A. 321
 Smith, M. E. 22
 Smith, O. 224
 Smyrniotakis, G. K. 534, 535
 Snegarov, I. 396
 Snyder, L. 322
 Soden, F. J. J. R. v. 419
 Sodhi, K. S. 321
 Sokolicek, F. 549
 Sokolow, D. 59
 Sokrates 586
 Solger, C. 441
 Solokov, J. M. 283
 Solomonidis, Chr. 339
 Solomos, Dion. 366, 633
 Solovjev, S. V. 444, 446, 448, 449, 472
 Somersset, F. R. 191
 Sophianos, S. 88
 Sophokles 441, 450
 Sophron, Erzbischof von Eletheroupolis 204
 Sorkočević, F. 430
 Šot, J. 424
 Sotiriadis, G. 629
 Sotiriou, A. 300, 316
 Sotiriou, M. 300, 316
 Sotiroudis, P. 471
 Sougdouris, A. 429
 Soummakis, M. 391
 Soyter, G. 37, 88, 480, 547, 632
 Spadaro, G. 240, 241, 401
 Spandonidi, E. 115, 116, 118, 157, 167
 Spandonidis, P. N. 294
 Spanos, D. G. 163, 173, 319
 Spanou, Ch. 371
 Spantidakis, Th. 108, 110, 114
 Sparnaay, H. 443
 Spatalas, G. 536
 Spataru, G. I. 257
 Spatharakis, I. 301
 Spathis, D. 429, 436, 437, 438, 439
 Speranția, T. 95, 278
 Sperantza, St. 73
 Speroni, C. 508
 Spies, O. 291, 331, 338
 Spyridakis, G. K. 74, 127, 138, 140, 160, 164, 173, 205, 206, 261, 293, 294, 313, 360, 361, 371, 372, 397, 398, 457, 491, 550, 633
 Stadtmüller, G. 34, 253, 260, 323
 Stahl, A. 32
 Stahl, H. H. 32, 74, 136, 276, 336
 Stajnova, M. 393
 Stamatiadis, I. 491
 Stamatopoulos, St. 160, 204
 Stamatopoulou-Vasilakou, Chr. 429, 436, 437
 Stamouli-Saranti, E. 74, 75, 78, 124, 163, 313, 320
 Stamoulis, S. M. 203
 Stanković, B. 354
 Stanek, H. 263
 Stark, F. X. 422
 Starck, H. 55
 Stathi, P. 410
 Stathis, S. 480
 Stadius 448, 449
 Stathopoulou, P. 371
 Staud, G. 272
 Stavridis, G. 438
 Stavrinidis, N. 369, 378, 379, 380
 Stefanescu, J.-D. 306
 Stefanov, P. 57
 Stegemann, V. 270
 Stein, H. 253
 Stemmler, Th. 307
 Stemplinger, E. 104, 139, 547
 Stengel, G. 542
 Stenger, G. 418
 Steno, Michele 220
 Stephanie, H. 419
 Stevanoni, C. 428
 Stewart, Ch. 91
 Stiefenhofer, D. 305
 Stipčević, S. 400

- Stix, P. W. 266
 Stöffelmayer, K. 261
 Stoianovich, J. 129
 Stoica, G. 95, 278
 Stoica-Vasilescu, L. 281
 Stoilov, A. P. 185, 200
 Stojanov, M. 395, 396, 412, 437, 438
 Stojčevska-Antić, R. 80
 Stojković, B. 422
 Stoklund, B. 19, 22
 Stommel, E. 310
 Stone, G. P. 558
 Stotz, A. 412
 Stoyanov, M. 392
 Strauss, A. 476
 Strauss, J. 406
 Strategios 357
 Strauß, B. A. 354
 Strawinsky, I. 441
 Strehle, H. 557
 Strobach, H. 19
 Strodl, St. 269
 Strong, R. 220
 Stroungari, M. 571, 572
 Stroungari-Perisynaki, M. 571
 Strzygowski, J. 308, 317
 Studites, Theod. 55, 356
 Stumpfl, R. 152, 190
 Styger, P. 311
 Stylianou, A. 300
 Stylianou, J. 300
 Stylianou, P. 597
 Subotin, L. 425
 Sübotinova, D. 186
 Suckow, F. 633
 Sue, E. 432
 Súilleabháin, S. O. 455
 Sulițeanu, G. 95, 278
 Sulzer, J. 99, 280, 338
 Šumarević, S. 422
 Sundhaussen, H. 37, 632
 Supek-Zupan, O. 256
 Sutton S. B. 40
 Švelec, F. 399
 Svinou, L. 186
 Svoronos, N. G. 204, 250, 404, 489
 Swahn, Ö. 549
 Sybel, L. von 310
 Sygropoulos 367
 Symeon Magistros 358
 Syminelaki-Linardaki, M. 314
 Synkollitis, Sp. 75, 77, 86, 343
 Szendrey, A. 274
 Szilágy, E. 272
 Szilárd, L. 96, 211
 Sztachovics, R. 267
 Tabaki, A. 436
 Tachatakis, E. 381
 Tacit, D. 277
 Tacitus 355
 Tahy, N. A. 271
 Taibbi-Rossi, G. 208
 Tailliez, F. 48, 60, 64, 69–71
 Tamassia, G. 354, 356
 Tanagras, A. 204
 Tani, B. 217
 Taris, I. D. 113
 Tarsouli, G. 370
 Tassini, G. 219, 220
 Tasso, T. 229, 232, 238, 400, 502
 Tatarakis, A. M. 89
 Tatiščev, V. N. 69
 Tavoularis, D. 410
 Taylor, A. 455
 Taylor, J. E. 505, 506
 Tecer, A. K. 290, 291, 330, 331, 335
 Tegnaeus, H. 355
 Tenèze, M. L. 619
 Teodorescu, G. D. 279
 Terenz 390
 Terpening, H. 464
 Tertsetis, G. 359
 Tertullian 49
 Terzopoulou, M. 175
 Teufelsbauer, L. 265
 Teutsch, J. 95, 280
 Thanatsis, E. 155
 Thanatsis, G. 358
 Thanopoulos, G. I. 404, 599
 Thaurén, J. 299
 Theiopoulos, N. Ch. 108
 Themistokles 586
 Theocharidis, G. J. 140

- Theodor Stratilates, Hl. 56, 58, 59, 84, 365
 Theodor Teron, Hl. 54–59, 67, 75, 79, 82, 88–90, 93, 102, 104, 365
 Theodoridis, D. 231
 Theodoridis, Th. 113
 Theodoroi, Hagioi 56–59, 82, 88
 Theodoros Studites 55
 Theodorou, A. 205, 206
 Theodosios, Hosios 358
 Theodosiou 390, 416
 Theophilos 625
 Theophilos, Erzbischof 54
 Theophilos Papaphilou 362
 Theophylaktos 312, 546
 Theotoka, N. 351
 Theotokas, G. 572, 574, 575
 Theotokas, N. 571
 Theotokis, B. A. 245
 Theotokis, N. 245
 Theotokis, Sp. 246
 Theotokopoulos, D. (El Greco) 480, 639
 Theotokos 76
 Theros, A. 490
 Thibaut, J.-B. 306
 Thiel, E. 557
 Thiel, H. v. 270, 393
 Thiel, J. 267
 Thiriet, F. 234
 Thirring-Waisbecker, I. 267
 Thivaopoulos, L. 83
 Thomas, E. J. 151
 Thomson, A. K. 451
 Thomson, G. 189, 450
 Thompson, M. S. 127, 135, 156, 165, 178, 346
 Thompson, St. 17, 322, 452, 454–456, 459, 481–483, 493, 500, 504, 505, 507, 517, 518, 605, 606
 Thrakiotis, K. 170, 190, 205, 211, 257
 Thrasyvoulou, A. I. 73
 Thumb, A. 61, 88, 168, 491
 Thurn, H. 56, 307
 Tichova, B. 185
 Tichy, B. 557
 Tieck, L. 417
 Tille, V. 455
 Tinnefeld, F. 62, 140, 190, 218, 331
 Tirtja, M. 287
 Tissaméno, L. 192, 207
 Todorova, M. 638
 Tofani, A. Petrioli 228
 Tokin, M. 425
 Tolis, D. St. 159
 Tolstoj, S. P. 62
 Tomadakis, N. V. 406
 Tomandl, M. 420, 422
 Tomaschek, W. 47, 51, 52, 59, 102
 Tomasović, M. 430
 Tomić, P. 99
 Tomiković, A. 430
 Tommaseo, N. 633
 Topalov, G. 200, 203
 Toppi, N. 506
 Torbarina, J. 399
 Tornikes, Dem. 357, 358
 Torrigio, F. M. 55
 Toschi, P. 217, 255
 Tosi, M. 217, 220
 Tournefort, J. P. de 378
 Toynbee, M. C. 49, 50
 Trapp, E. 316
 Trautzschen, H. K. H. 418
 Treitinger, O. 218, 305
 Trembelas, P. 77
 Treu, M. 59
 Trexler, R. C. 225
 Triantaphyllou, D. 565
 Triantaphyllou, K. N. 366
 Trifonov, J. 438
 Trikoupis, Sp. 574
 Trimalchio 50
 Trogančić, F. 399
 Troilos, I. A. 237, 391, 400, 529
 Tröster, J. 73
 Trstenjak, A. 265
 Triumph, J. 393
 Trümpy, H. 451
 Tsakiris, A. 186, 596
 Tsaknakis, A. T. 162, 171
 Tsalikis, I. 371
 Tsangalas, K. 404
 Tsantsanoglou, E. 366
 Tsaousis, D. G. 156, 157, 580, 581, 586, 589
 Tsarouchas, E. 199, 209
 Tschofen, B. 20
 Tselios, L. 371

- Tsiaras, A. 48, 78, 532
 Tsibiridou, F. 42, 152
 Tsimiskes 56
 Tsiouni, V. 367
 Tsitselis, I. A. 296
 Tsitsipis, D. D. 366
 Tsokopoulos, G. V. 296
 Tsokou, K. 595
 Tsopanakis, A. 571
 Tsourkas, St. P. 127
 Tuffi, R. 217
 Tuffin, P. 532
 Tuilier, A. 160, 318
 Tŭpkova-Zaimova, V. 185
 Turandot 449
 Turchi, N. 75
 Turdanu, E. 392
 Turel, A. 441
 Turner, V. 21, 26
 Tsouknidas, G. I. 571
 Tylor, E. 626
 Tzanopoulos, P. 594
 Tzermias, P. 424
 Tzetzis, I. 63, 344, 358
 Tzounis, T. B. 170

 Ujes, A. 423
 Ujváry, Z. 94, 98, 273, 274, 346
 Undźiewicz, I. 396
 Unger, E. 270
 Uplegger, H. 290, 338
 Ureche, V. A. 95
 Ursu, N. A. 408
 Urumova, R. 288
 Usener, H. 254
 Uther, H.-J. 454, 482, 518, 541, 547, 549, 550, 554
 Uysal, A. E. 293, 331

 Vacalopoulos, A. E. 116, 134, 146
 Văcărescu, I. 406, 412, 423
 Vagenas, N. 250
 Vagiakakos, D. 170
 Vaiopoulos, V. 371
 Vakalopoulos, A. E. 108, 129, 145, 146, 461
 Vakarelski, Chr. 21, 65, 74-77, 83, 84, 86, 100, 101, 104, 125, 128, 135, 136, 139, 142, 170, 180, 185, 187, 189, 192, 203, 210, 257, 258, 277, 280, 287-289, 333-336, 342, 345-347, 350, 352, 593, 629

 Valais, D. 571
 Valaoras, V. 595
 Valetas, G. 177, 359
 Vansina, J. 452
 Vaphiadis, G. 163
 Vaqari, S. 287
 Vaqueiras, R. de 225
 Varagnac, A. 104
 Varga, M. 282
 Vargyas, L. 272
 Varika-Moskovi, E. 89
 Varikas, E. 152
 Varisdakis, V. 42
 Varvianis 247
 Varvounis, M. 26, 43, 44, 152, 490, 559
 Vasić, M. 96, 284
 Vasiliev Protopović, Chr. P. 395, 396
 Vasilii, M. 437
 Vassileva, M. 185
 Vaykurt, S. 290
 Vazov, I. 417, 439, 440
 Vecerkova, E. 269
 Veikou-Serameti, K. 116, 125, 187, 277, 295, 334
 Veis, N. 201, 202, 368
 Velculescu, C. 385, 387, 394, 405, 406
 Velculescu, V. G. 387
 Velikovskij, I. 451, 459
 Velliotti, M. 297
 Veloudis, G. 35, 234, 390, 391, 394, 412, 415, 417, 418, 423, 434, 435, 574, 624, 627
 Venizelos, I. 631
 Vergil 52, 390
 Vermeulen, H. F. 28, 42, 45
 Vernaleken, H. 265
 Verne, J. 432
 Vernier, B. 38, 45, 581
 Verpeaux 305
 Veselinović, J. 354
 Veselovskij, A. N. 397
 Vestarchis, M. 402, 408
 Vetranić, M. 401
 Vetranović, M. 399
 Viazis, Sp. de 238, 241, 249
 Viciu, A. 278
 Vierkandt 589
 Vikan, G. 304, 315
 Vikas, V. I. 117, 168, 348, 361

- Villifranchi, G. 228
 Vincent, A. 214, 226, 227, 480, 505, 528
 Vincenti, L. 504
 Viollion, G. 207
 Vios, St. 361
 Viski, K. 258, 268, 271
 Vitez, Z. 215
 Vitti, M. 240, 241, 248, 401, 461, 551, 574
 Vivilakis, I. 240, 401
 Vizinos, G. 14, 177, 178, 180–183, 189, 201, 205, 294, 634
 Vlachogiannis, G. 366, 369, 565, 566, 571–574
 Vlachos, A. 433
 Vlachos, Th. 105, 253, 285, 551, 595
 Vlachou, A. 79, 280
 Vladan, J. 410
 Vlassakis, E. 490
 Vlastos, M. 208, 378, 490
 Vlisidis, K. 39
 Vogazlis, D. K. 113, 129, 187, 289, 333
 Vogt, A. 218
 Vogt, F. 414
 Vojnikov, D. 438
 Vojnov 439
 Volbach, W. F. 301, 351, 457
 Volodimir 62
 Voltaire 405, 432, 441
 Vooyo, C. G. N. de 446
 Voretzsch, K. 442, 448
 Vourazeli-Marinakou, E. 146, 369
 Voutieridis, I. 231
 Vrabie, G. 94, 103, 125, 136, 139, 275–277, 280, 281, 333, 335
 Vranoussis, L. 388–391, 405, 411, 412, 415, 428, 429
 Vries, J. de 455, 544
 Vrontis, A. 89
 Vryonis, Sp. 39, 55, 73, 290, 329, 464
 Vsevolodski-Gherngross, V. N. 136, 257, 276, 336
 Vuia, R. 95, 102, 103, 278
 Vujčić, J. 410, 422, 424
 Vukadinović, N. 408, 409
 Vulcănescu, M. 74, 277
 Vulcanescu, R. 94, 98, 101, 135–138, 186, 276, 278, 333, 336
 Vulpescu, M. 275
 Wace, A. J. B. 51, 70, 103, 108, 127–129, 131, 135, 145, 156, 165, 167, 178, 295, 344, 346, 634, 635
 Wächter, A. 56, 329
 Wachsmuth, G. 634
 Wackernell, J. 263
 Wagner, G. 367
 Wagner, M. 504
 Wagner, W. 402, 480, 481
 Walcot, P. 38, 624
 Walker, W. S. 293, 331
 Walter, Chr. 56
 Wander, K. F. W. 541
 Wann, P. 312
 Warneken, B. J. 388
 Warner, E. A. 257
 Warner, L. 548, 631
 Warner, R. 572
 Warren, S. 392
 Waschnitius, V. 267
 Waser, O. 464
 Watzlawick, P. 557
 Weber-Kellermann, I. 19, 25
 Weibust, K. 355
 Weidkuhn, P. 100, 151, 162, 254
 Weidlein, J. 271
 Weigand, E. 306, 310
 Weigand, G. 32, 87 128, 259, 347
 Weigel, S. 20
 Weinhold, K. 263
 Weinhold, R. 267
 Weiser, F. X. 142, 343
 Weiser, L. 152
 Weiss, G. 147
 Weissel, B. 19
 Weitzmann, K. 300, 301, 304, 306, 316
 Welter, H. 269
 Wenzel, M. 70, 74, 75, 84, 96, 97–99
 Werndorf, G. 59
 Wessel, K. 300–304, 306, 307, 315
 Wesselofsky, A. 397, 414
 Wheeler, W. 245
 Whitmore, H. C. 245
 Wiegelmann, G. 19, 21, 621
 Wiel, G. 428
 Wiese, B. v. 418, 419
 Wieser, E. 269
 Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 188
 Wildhaber, R. 25, 107, 185, 186, 255, 258, 262, 274
 Wille, J. 431

- Wilpert, J. 300, 309, 311, 315
 Wilson, Th. 22
 Winder, A. 125
 Winter, H. 271
 Winterstein, E. 189
 Wiora, W. 255
 Wischew, D. 417
 Wislocki, H. 271
 Witschew, D. 431, 432
 Wittman, R. 387
 Wlassack, E. 418
 Wohlstand, L. 271
 Wojat, O. 422
 Wolf, G. 258, 387, 439
 Wolff, O. L. B. 505
 Wolfram, R. 103, 152, 261, 266, 273, 278
 Wolter, E. 304
 Wonisch, O. 264
 Woodhouse, C. M. 576
 Wopfner, H. 265
 Wopmann, A. 48, 76, 77, 315, 554
 Wulf, Chr. 557
 Wunderlich, E. 51
 Wundt, W. 321, 558
 Wunsch, W. 112
 Wurdack, K. 264

 Xanthakou, M. 43, 546
 Xanthinakis, A. 74
 Xanthoudidis, St. 75, 249, 367
 Xanthos, E. 574, 576
 Xenakis, Chr. 199, 209
 Xenitis, X. 77
 Xenos, P. 391
 Xirotyris, Z. 360
 Xirouchakis, A. 239, 529
 Xyrotiris, N. I. 128

 Yak., D. K. 206
 Yatromanolakis, D. 35, 48, 533, 559
 Yönetken, H. B. 330, 334, 335

 Zabylin, M. 91
 Zach, Chr. 259, 630
 Zadrozynska-Baracz, A. 257
 Zaikovskiy, V. 344
 Zakhos-Papazahariou, E. 398

 Zambra, A. 429
 Zampelios, S. 368, 623, 628, 633
 Zancarlo, P. 227
 Zander, A. 543
 Zane, M. 227, 228
 Zanetti, R. 428
 Zanotti, A. & T. 504
 Zaprjanov, Tr. 206
 Žatko, R. 257, 274
 Zatz, E. 41
 Zaviras, I. 409
 Zdansky, R. 200, 206, 208
 Zdenek, E. 418
 Žečev, M. 571
 Zečević, S. 74, 96, 98, 105, 280, 285
 Zechmeister, G. 428
 Zechner, A. 557
 Zehetner, J. 266
 Zelenčuk, V. S. 103
 Zelenin, A. 80, 91, 92
 Zelenin, D. 91, 92
 Željaskov, I. 74
 Zellwecker, E. 266
 Zender, M. 275
 Zeno, A. 230
 Zepos, P. I. 346
 Zerlentis, P. Z. 391
 Zervos, S. 406
 Zerzelidis, G. 328
 Ziegler, F. J. W. 419
 Zilynskyj, O. 257
 Zimmermann, H.-P. 20
 Zinovieff, S. 42
 Zisiou, Z. 454, 475, 477, 490
 Živaljević, D. 425
 Živkov, T. I. 257
 Zlabatnik, P. 259
 Zlatkovskaja, T. D. 60, 69, 185, 189
 Zoder, R. 266
 Zographos, P. 574
 Zoidis, G. I. 420
 Zois, L. Ch. 238, 239, 242, 247, 248
 Zonaras 56
 Zoras, G. Th. 335, 367, 409, 463
 Zorbas, A. 34
 Zorzi, E. Garbero 220, 228
 Zourou, Ph. M. 491, 5487

Ortsregister

- Abdera 83
Abruzzen 494
Achaia 89, 90
Adria 214, 216, 259, 260, 390, 410, 430
Adriainseln 214
Adrianopel 76, 77, 81, 277, 596
Aeropolis 490
Afrika 512
Ägäis 14, 193, 346, 390, 402, 403, 639
Ägäisinseln 74, 280, 320, 336, 337, 362, 371, 403,
436, 479, 490, 550
Ägäisküste 134, 292, 479, 594
Agia Anna 81, 89, 90, 370, 371
Agia Eleni 182, 187, 195, 204–207, 210
Agia Marina 459
Agia Paraskevi 141, 594
Agia Phimia 249
Agiasos 81, 491
Ägina 72, 89, 289, 332
Agioi Theodoroi 130, 142, 159
Agiopigi 130
Agios Georgios 124, 597, 635
Agios Ioannis 205
Agios Kirykas 242
Agios Stephanos 194
Agoriani 163, 166
Agrapha 163
Agrinion 595
Ägypten 292, 297, 313, 318, 466, 496, 500, 502, 503,
514, 516
Ainos 371
Aitoško 179
Aivali 75, 292
Akarnanien 370
Akropolis 566–568, 577
Albanien 15, 259, 260, 286, 335, 346, 354, 389, 412,
577, 601
Alexandria 470, 496, 572, 575
Almyros 130, 133, 141
Alona 577
Alpen 32
Amaseia 55, 56, 57, 61, 65, 140
Ambelakia 419, 424
Ambrakischer Golf 370, 371, 373
Amerika 34, 35
Ammochostos 475
Amorgos 80–83, 89, 371
Amouri 83, 113, 124, 126, 148, 371
Amphiklia 366
Amphilochia 335
Amphissa 249
Amsterdam 388, 391
Anakasia 130, 168
Anaplio 233
Anapoli 223
Anaselitsa 86
Anatolien 15, 118, 136, 277, 290, 327, 330, 333, 335
Anchialos 172, 396
Ancona 414
Anden 32
Andritsaina 369
Andros 363, 371
Ankara 54
Ano Amisos 87
Ano Lechonia 159
Ano Makrynos 595
Ano Viannos 490
Ano Zaros 490
Anthochori 164
Antinoë 301
Antiochia 218
Apeiranthos 490
Aposkepos 112, 141
Aquila 225
Arabien 560
Arachova 89, 90, 159, 370, 373, 452, 600
Arapovo 179
Arbanasi 300
Archanes 490, 522, 527
Arezzo 217
Argolis 80–82, 85, 87, 89, 90
Argos 569, 572

- Argostoli 249
 Aristomeni 594
 Arkadi 378
 Arkadien 90, 349, 428, 567, 594
 Armenien 94, 137, 277, 333
 Armenoi 490
 Arnaia 371
 Arnissa 126
 Arta 39, 391, 566, 586
 Asinou 300
 Askitzim 194
 Aspropotamo 381
 Aspropyrgos 594
 Assos 370
 Astypalaia 491
 Athen 27, 79, 89, 90, 94, 113, 158, 170, 177, 223, 231,
 234, 236, 237, 250, 300, 301, 317, 360, 364, 367,
 382, 388, 389, 404, 415, 416, 424, 429, 433-437,
 470, 490, 508, 517, 524, 529, 567-569, 584, 599,
 603, 604, 606, 607, 625, 626, 630
 Äthiopien 560
 Athos 78, 302, 373, 388, 413, 446, 447, 458, 469, 470,
 631
 Atlantik 26, 45
 Ätolien 76, 83, 89, 110, 159, 166, 370
 Ätoloakarnanien 79, 81, 83, 163
 Attika 27, 57, 78, 159, 570, 577, 594
 Avgerinos 113
 Avhat 55
 Avkat 55
 Avoriti 565
 Axia 235

 Balafsa 113, 159
 Balčik 396
 Balkanhalbinsel 14, 16, 44, 47, 51, 62, 64, 66, 67, 90,
 105, 138, 145, 193, 219, 245, 253, 260-262, 276,
 290, 330, 336, 341, 343, 349, 390, 398, 410, 411,
 413, 416, 439, 440, 576, 578, 621, 632, 636, 639
 Balkan(raum) 11, 12, 29, 32, 35, 54, 60, 62, 70, 72, 95,
 104, 105, 107, 118, 128, 134, 136, 137, 152, 199,
 259, 263, 272, 282, 286, 290, 292, 322, 326-328,
 332, 333, 335-337, 385, 391, 408, 410, 423, 433,
 440, 451, 455, 476, 582, 624, 626, 627, 639
 Banat 270, 346, 458
 Banja Luka 360
 Barcelona 143

 Batschka 270
 Belgrad 32, 395, 408-410, 422, 423, 425, 439
 Belikesir 136
 Berlin 379, 419
 Bermion 64
 Bessarabien 103, 185, 270, 350
 Bethanien 158, 289
 Bethlehem 117
 Bielefeld 143
 Binnenkroatien 401, 410
 Bithynien 58, 79, 89
 Bitola 85, 147, 396
 Bizye 177
 Blatsa 194
 Bojana 306
 Bologna 225, 388, 430, 502, 504, 519
 Böötien 159, 160, 162, 566, 578
 Borneo 560
 Bosco Reale 50
 Bosnien 215, 323, 326
 Bosporus 344, 436, 437
 Botrinto 391
 Brăila 438, 439
 Braşov 146, 414
 Brescia 310, 311, 430
 Breslau 419
 Brodivo 186, 194
 Buda 388, 408, 414
 Bukarest 281, 346, 388, 395, 406, 412, 413, 417, 433,
 437-439
 Bulgari 206, 210
 Bulgarien 14, 15, 17, 57, 62, 64, 73-75, 81, 82, 85,
 100, 101, 108, 113, 120, 125, 134, 136, 137, 156,
 163, 165, 168, 177, 181, 182, 184, 185, 194, 195,
 206, 210, 211, 255, 257, 258, 260, 262, 268, 273,
 274, 276, 277, 287, 289, 306, 319, 322, 323, 331,
 333, 334, 342, 350, 354, 388, 389, 392, 393, 396,
 406, 412, 416, 420, 430, 432, 435, 437, 439, 560,
 593
 Bulgarisch-Makedonien 103, 170
 Bulgarisch-Thrakien 129, 172, 203, 320, 596
 Bunahisar 185
 Burdur 337
 Burgas 179, 185
 Burgenland 262, 263, 265-267
 Bursa 207
 Byzanz 11, 24, 26, 34, 58, 61, 213, 232, 235, 333, 349,

- 350, 352, 356, 357, 392, 447, 480, 560, 625, 629, 639
- Candia 214, 225–227, 386, 480, 481, 506, 519, 527–529, 639
- Canea 227
- Carigrad 395
- Cerigo 232
- Chalkida 81
- Chalkis 83, 234
- Chalkidike 78, 85, 89, 90, 125, 141, 146, 147, 295, 361, 371
- Chania 227, 228, 240, 480
- Chiliokomos 58
- China 454
- Chios 34, 81, 82, 85–87, 89, 363, 371, 388, 391, 401–403, 408, 413, 438, 491, 594
- Chouliarades 90, 371
- Chroupista 80, 86
- Chrysovitsa 371, 373
- Claudiopolis 58
- Dadi 366, 578
- Dalmatien 134, 135, 214, 235, 245, 260, 274, 282, 283, 323, 333, 354, 392, 398, 400, 402, 430, 440, 560, 638
- Damarion 490
- Damasi 148
- Damaskinia 112, 126, 141
- Damaskus 515
- Dänemark 217, 483
- Daphni 301
- Dardanellen 233
- Darmstadt 303
- Delphi 162, 448, 565
- Dervenakia 567
- Deutschland 148, 605, 622, 624
- Didymoticho 112, 126, 140, 141, 184, 219, 596
- Dimitsana 377
- Dobrudscha 185, 270
- Dodekanes 170, 187, 319, 458, 459, 545
- Doliani 292
- Domeniko 130, 142, 148, 149
- Donau(fürstentümer) 96, 186, 270, 391, 406, 410, 423, 424, 458
- Doxarion 577
- Doxato 134
- Drama 51, 134, 140, 150, 333
- Dresden 414
- Drina 325
- Drosopigi 140
- Drymaia 167
- Duboka 96, 101
- Dubrovnik 68, 94, 283, 398, 430
- Dyrrachio 166
- Dzakli 182
- Edessa 57, 87
- Edirne 77, 89, 137, 141, 160, 277, 596
- Egripos 234, 236
- Elasson 80–83, 85–87, 89, 127, 131, 141, 148, 371, 373, 390, 594
- Elati 130, 141
- Eleusis 594
- Elos 490
- England 281, 569
- Epanomi 27
- Epirus 72, 80, 81, 84, 86, 87, 90, 103, 107, 109, 111–113, 118, 130, 140, 145, 161, 167, 188, 286, 289, 295, 297, 313, 318, 327, 332, 335, 348, 360, 361, 364, 370–373, 381, 407, 453, 491, 566, 567
- Episkopi 490
- Ermakia 113
- Ermioni 490
- Estland 483
- Euböa 34, 76, 81, 86, 87, 89, 90, 160, 163, 167, 173, 234, 346, 349, 361, 370, 371, 373, 491, 524, 639
- Euchaita 55–61, 67, 88
- Euripos 234
- Europa 11, 12, 16, 22, 26, 29, 37, 109, 199, 216, 244, 321, 402, 433, 446, 455, 461, 468, 476, 494, 504, 577, 591, 623, 636, 637, 638, 642
- Europäische Türkei 110, 116, 125, 158, 177, 260, 290
- Eurytanien 159, 162, 163, 595
- Euxinischer Pontus 135, 327, 546, 600
- Evangelismos 148, 149
- Evros 44, 186, 371, 373, 596
- Fenek 409
- Ferrara 220, 225, 229, 494, 495, 501
- Festgriechenland 362, 369, 370
- Finnland 483
- Florenz 221, 226, 229, 430, 502, 503
- Florina 135, 284, 360

- Foligno 217
 Fontechiaro 509, 510, 514
 Frankfurt 391, 419
 Frankreich 16, 281, 504, 569
- Gabrovo 396
 Gailtal 215
 Galičnik 84
 Galtsades 160, 167
 Genf 388
 Genua 430, 467, 502
 Georgien 62, 137, 327, 331
 Georgiko 130
 Gerania 371
 Gethsemane 311
 Gianna 194
 Giannitsa 123
 Giatros 194
 Glykomilea 130
 Gomati 295
 Gortyne 232
 Gortynia 80, 81, 85, 90
 Göttingen 606
 Goudovasda 361
 Graz 12, 32, 638
 Grevena 123, 141, 147
 Griechenland 13, 14, 16, 17, 26, 27, 34, 44–46, 60,
 73, 76, 80, 87, 90, 134, 159, 177, 179, 184, 211,
 240, 250, 252, 257, 258, 260, 273, 274, 276, 277,
 279, 287, 288, 293, 295, 297, 298, 304, 316, 324,
 326, 328, 333, 335–337, 342, 358, 362, 363, 365,
 378, 379, 381, 383, 389, 392, 393, 398, 420, 423,
 426, 427, 429, 432, 433, 436, 437, 451, 453–455,
 459, 462, 483, 525, 526, 547, 548, 557, 559, 560,
 564, 576, 577, 579, 582–584, 586, 587, 593, 604,
 622–625, 628–630, 635, 636, 639
 Griechisch-Makedonien 14, 64, 81, 83, 89, 112, 113,
 124, 132, 156, 182, 186, 193, 195, 204, 287, 342,
 348, 594
 Griechisch-Thrakien 111, 123, 129, 169, 289, 342,
 593, 594, 596
 Grintades 112, 142
- Habsburger Monarchie 388, 408, 418
 Hagios Georgios 177, 192
 Halle 388
 Hamburg 419
- Hannover 419
 Heptanesos 82, 116, 222, 224, 238, 241, 245, 247,
 248, 250, 283, 296, 297, 371, 404, 408, 461, 476,
 528, 633
 Herakleion 214, 225, 379, 380, 470
 Hercegbosna 74, 259, 284, 324
 Hermannstadt 146
 Hermionis 80, 81, 83, 85
 Hermoupolis 417, 423, 429, 433, 434, 435
 Herzegowina 323
 Himalaja 32
 Holkham 303, 315
 Homolje 96
 Hvar 398
 Hydra 567, 568
- Iași 281, 388, 412, 413
 Ida 104, 124, 162
 Ida (Psiloreitis) 236
 Ierapetra 490
 Ikaria 80, 85, 86, 87, 89, 371, 446, 491, 521
 Iliolousto 131
 Imera 371
 Imotski 245
 Inachorion 370, 371, 372
 Indien 291, 455, 494
 Innerösterreich 94, 260
 Ioannina 43, 81, 83, 85, 86, 90, 292, 346, 361, 371,
 388, 390, 391, 413, 429, 459, 529, 552, 566, 577,
 634
 Ios 491, 529
 Island 483
 Istanbul 32, 183, 201, 268, 292, 325, 326, 338, 339,
 388, 638
 Istrien 245, 259, 283
 Italien 16, 255, 297, 392, 410, 429, 430, 440, 461,
 483, 501, 512, 520, 560
 Izmaragd 65
 Izmir 339
- Japan 454
 Jenidsche-Wardar 139
 Jenna 194
 Jerusalem 57, 158, 237, 264, 306, 445, 458, 466, 468,
 473, 474
 Jonische Inseln 15, 34, 187, 222, 238, 245, 260, 283,
 297, 371, 390, 392, 393, 398, 430, 490, 528, 639

- Jordan 118
 Jugoslawien (ehem.) 15, 84, 134, 255, 282, 389, 476
 Jugoslawisch-Makedonien (FYROM) 70, 103
 Jugoslawische Länder (ehem.) 15, 156, 260, 273, 276, 282
- Kairo 301
 Kaisareia 61, 68
 Kakopetria 300
 Kalabrien 494
 Kalamata 89, 417, 435, 490, 594
 Kalambaka 81, 86, 90, 131
 Kalavryta 90, 370, 373
 Kalentzi 81, 83, 85, 90
 Kali Vrysi 140, 150
 Kallipefki 111, 130, 140, 142
 Kalochi 130, 141, 142
 Kalochori 382
 Kampania 54, 362
 Kampanos 490, 522
 Kantsiko 140
 Kappadokien 82, 83, 87, 113, 114, 119, 125, 134, 168, 292, 306, 315, 367
 Karaiskakis 568
 Karamanien 231
 Karchedonien 237
 Kardamyli 171
 Karditsa 112, 133, 141, 159, 162, 346
 Karlovo 395, 396
 Karne Kavakli 81, 165
 Kärnten 260–263, 594
 Karoplesi 159
 Karpathen 95, 135, 253, 259, 270
 Karpathos 361
 Karpenisi 362
 Kartagene 53
 Karydi 490
 Karytaina 112, 594
 Kassos 458, 459
 Kastanies 124, 334, 596
 Kastellorizo 158, 486, 491, 529
 Kastoria 70, 83, 85, 86, 89, 108, 123, 127, 141, 147, 150, 346, 360, 388
 Kastro 159, 348
 Katalanien 483
 Katerini 84, 149
 Kaukasus 15, 134, 137, 279, 290, 327, 329, 371, 373, 638
- Kavala 130, 140
 Kavarna 396
 Kazanlık 396
 Kea 83, 85
 Kecskemét 409
 Kedros 125, 159
 Kephallonia 88, 232, 238, 239, 248, 249, 361, 388, 401, 491
 Keramidi 110, 130, 131, 141, 163
 Kerkyra 244
 Kiew 62, 63, 307, 388
 Kimolos 80, 81, 85, 86, 491
 Kiphissia 603
 Kleinasien 14, 15, 60, 61, 75, 77, 80, 86, 89, 94, 102, 134, 136, 139, 158, 168, 180, 185, 231, 253, 260, 276, 277, 286, 289, 290, 292, 319, 327–330, 333, 335–337, 339, 371, 408, 410, 491, 545, 577, 578, 594, 595
 Kleistos 162
 Kokkotoi 131
 Kolantzas 194
 Köln 143
 Komitades 381
 Konigou 490
 Konitsa 82, 361, 373
 Konstantinopel 55, 57, 58, 89, 108, 116, 138, 183, 200, 220, 227, 300, 304, 311, 313, 334, 344, 378, 388, 393, 395, 404, 405, 410, 413, 429, 434–439, 509, 550, 562, 622, 630, 639
 Konstanz 65
 Kontinentalgriechenland 295, 334, 404, 419, 594, 595
 Kontomari 490
 Korčula 214, 283
 Korfu 83, 116, 221, 232, 238, 242, 244, 246, 388, 413, 429, 476, 634
 Korinth 436
 Korinthischer Golf 249
 Kornopholia 129, 141
 Korone 230, 234
 Koroni 74, 81–83
 Korsika 577
 Kosovo Polje 285, 286, 354
 Kostarazi 87, 89
 Kosti 179, 181, 182, 186, 194, 195, 197, 202, 203, 205, 211

- Kotel 396
 Kotor 68
 Kotyora 75
 Koukouli 111
 Kourmalidi 491
 Kozani 81, 82, 85–87, 147, 594
 Kragujevac 423
 Krain 260
 Krajina 97
 Krakau 383
 Kranea 140
 Kravara 163
 Kreta 15, 16, 34, 75, 76, 87, 90, 108, 114, 219–227,
 232, 234–238, 260, 283, 296, 313, 314, 316, 335,
 348, 360, 368–372, 374, 375, 378–381, 385, 392,
 393, 398, 400, 402, 403, 406, 436, 454, 461, 475,
 477, 478, 480, 481, 485, 490, 501, 506, 518, 519,
 522, 524–526, 528, 530, 550, 562, 579, 628, 638,
 639
 Kriekouki 160
 Kroatien 82, 135, 265, 282, 392, 420, 423
 Kronstadt 146
 Kruševac 353, 355, 358
 Krušovo 147
 Kryovrysi 371
 Kydonies 89, 413
 Kykladen 34, 401
 Kymi 90
 Kynouria 348
 Kyparissia 490
 Kypseli 594
 Kythera 80, 81, 232, 370, 371

 Laibach 421
 Lakka 371
 Lakkoviklia 125, 140
 Lakonien 370
 Lamia 436, 567
 Lankadas 81, 186, 204, 205, 207, 209, 210
 Laodikeia 54, 59, 311
 Lappland 459, 483
 Larisa 148, 149, 159, 163, 371, 382
 Lasithi 370, 371, 373
 Latsida 475
 Lausanne 134
 Lavara 111, 123
 Lechaina 249

 Leipzig 388, 389, 419, 426
 Lemberg 388
 Lemessos 597
 Lepanto 220, 234
 Leros 83, 86, 87, 491, 529
 Lesbos 79, 81, 82, 83, 86, 89, 233, 296, 452, 490
 Lesičevo 185
 Lesina 398
 Lettland 483
 Leucas 81, 232, 241, 249, 404, 489, 491
 Levidi 320
 Leyden 388
 Lidoriki 165, 565
 Ligaria 119
 Limnos 86, 89, 90, 141, 168
 Lithakia 491
 Litochoro 141
 Livadia 160, 566
 Livisi 86
 Livorno 413
 Lixouri 248
 Ljubljana 421, 424
 Lom 417
 Lombardei 494
 London 302, 316, 388, 419
 Louka 166
 Loutraki 80, 82
 Lozengrad 179, 185
 Lozetsi 87, 371
 Lumnitsa 128
 Lucca 430
 Lygaria 130, 141, 159
 Lykien 61
 Lykorrachi 130, 140
 Lykoudi 132, 140, 141, 165, 371, 594

 Madrid 419
 Madžura 202
 Magoula 112, 164, 165, 371, 373
 Mailand 502
 Mainz 143
 Makarska 245
 Makedonien 51, 69, 81, 86, 89, 90, 107, 110–113,
 118, 120, 123, 125–131, 134, 139, 140, 142, 145,
 146, 161, 162, 168, 169, 171, 232, 234, 371
 Makrosyka 475
 Malakasi 159

- Malko Tŭrnovo 179, 185
 Malta 496, 560
 Manastir 147
 Manganiakon 594
 Mani 31, 158, 370, 374, 375, 490, 533, 546, 578
 Maniaki 80, 85, 158
 Mannheim 419
 Mantua 502, 506
 Mantzikert 55
 Maramureş 136
 Mariazell 305
 Martzevo 194
 Matzura 194
 Mavrokklisi 163
 Mavrolefki 204, 211
 Mazia 171
 Megali Doxapara 123
 Megalopolis 490, 594
 Megara 78, 159, 162
 Meleniko 147
 Meliki 186, 204
 Melnik 396
 Memphis 496
 Mesara 379
 Mesi 490
 Mesimvria 172, 396
 Meso Gerakari 247
 Mesochori 370
 Mesolakkia 112
 Mesolongi 491, 522, 567, 568
 Messenien 490, 594
 Methone 234, 236
 Methoni 89
 Metsovo 371, 373
 Michaniona 595
 Mikrasia 55
 Mikra Gotista 371
 Mikro Derio 113
 Milano 143, 414, 430, 495
 Mileai 159
 Milos 80, 85, 90, 403
 Miramvellos 475
 Mistras 301, 306
 Mitteleuropa 16, 24, 26, 29, 34, 45, 129, 146, 224,
 262, 266, 268, 271, 282, 341, 440, 622, 623, 637
 Mittelgriechenland 588
 Mittelkärnten 262
 Mittelmeer 215, 216, 222, 238, 280, 519, 560, 639
 Mittelmeerraum 29, 30, 116, 461, 561, 564, 578
 Mittlerer Osten 11
 Modena 306, 430
 Moldau 74, 83, 95, 103, 136, 270, 276, 281, 282, 292,
 392, 405, 408, 639
 Molise 494
 Moliskos 64
 Monastir 85
 Monastiraki 150
 Monemvasia 235
 Monodendri 113
 Monokklisia 141
 Monreale 304
 Montenegro 323, 325
 Morava 98, 355
 Moscholouri 390
 Moschopolis 147, 388
 Mösien 51
 Moskau 32, 388, 389, 429, 580
 München 12, 305, 419, 470, 638, 639
 Mykonos 27, 161, 289, 332
 Myra 60
 Myriokephalon 231
 Mytilene 170, 233, 491
 Nafpaktia 89
 Nafpaktos 249
 Nauplion 233, 234, 244, 434, 567, 568, 589
 Navarino 569
 Naxos 27, 44, 76, 81, 235, 402, 403, 404, 408, 490,
 524
 Nea Kallikrateia 27
 Neamţ 204, 412, 413
 Neapel 217, 430, 504, 505, 506, 560
 Negades 86
 Negroponte 234
 Neilly 134
 Neo Souli 252
 Neochori 166
 Neokastron 567
 Neresnica 98
 Nerezi 315
 Nesebŭr 172, 396
 Nestorion 161
 Nevrokop 396
 New York 419

- Nicosia 597
 Niederösterreich 266
 Nigrita 600
 Nikisiani 122, 126, 130, 150
 Nision 80
 Nižnij Novgorod 63, 92
 Nordalbanien 31
 Nordamerika 455
 Nordbalkan 93, 336
 Nordbulgarien 100, 125, 135, 333
 Nordepirus 146, 286, 370
 Nordeuropa 26
 Nordgriechenland 104, 203, 205, 206, 284, 286–288,
 294, 334, 342, 344, 346, 361, 577, 596, 597
 Nordkleinasien 134
 Nordost-Attika 44
 Nordosteuropa 483
 Nordpeloponnes 373
 Nordpindus 44
 Nordsee 215
 Nordthessalien 80, 112, 124, 126, 129–131, 140, 141,
 147, 367, 390
 Nordthrakien 163
 Nordungarn 259
 Nordwestungarn 266
 Novgorod 63
 Novi Sad 394, 408, 410, 422, 423, 424, 425, 427
 Nymphopetra 113

 Oberammergau 270
 Oberitalien 225
 Obermurtal 261
 Obersteiermark 262, 263
 Oberufer 270
 Odessa 363, 388, 389, 413, 429, 580
 Ofen 429
 Ohrid 64, 396, 438, 563
 Oltenien 136
 Olymp 148, 391, 545
 Olympia 370, 445
 Orestiada 184
 Orleans 143
 Ortakioi 184, 596
 Ostasien 455
 Ostbalkanraum 398, 434, 440
 Österreich 11, 216, 255, 258, 281
 Osteuropa 20, 21, 25, 26, 255, 443, 455, 637

 Ostgriechenland 378, 567
 Ostkreta 370, 371, 372, 373, 377
 Ostmakedonien 122, 126, 140, 141, 371
 Ostmitteleuropa 135
 Ostmittelmeer 12, 17, 115, 125, 215, 220, 221, 232,
 237, 252, 330, 338, 639, 641
 Ostösterreich 15, 260, 265
 Ostrhodopen 31, 33
 Ostserbien 74, 96, 280
 Ostthrakien 111, 124, 125, 196, 295, 371
 Ostungarn 259, 274
 Othonoi 83, 475
 Oxford 21, 227, 388

 Padova 230, 388
 Palermo 304
 Palaiochori 161
 Palaiokastro 129, 141
 Palästina 638
 Palermo 53
 Panakas 194
 Pangaion 125
 Panorio 578
 Panormon 83
 Paphos 595
 Parga 102, 103, 239
 Paris 37, 388, 389, 403, 419, 438, 606
 Parnaß 453
 Paros 81
 Parma 430
 Partheni 163, 173
 Pasa 158
 Pasardžik 185
 Passau 312
 Patmos 57, 296, 306, 388, 391, 491, 529
 Patras 235, 236, 296, 366, 413, 424, 434, 566
 Peć 307
 Pelion 103, 163, 295, 361, 601
 Pella 80–82, 85, 86, 89, 104, 139
 Peloponnes 57, 74, 80, 82, 89, 90, 112, 158, 160,
 164–166, 171–173, 187, 234, 235, 244, 259, 289,
 296, 297, 320, 327, 332, 348, 369, 370, 371, 375,
 404, 407, 479, 490, 524, 567, 568, 577, 578, 594,
 624, 631
 Pentalophos 140, 141
 Pergamon 83
 Perista 595

- Peristera 172, 249
 Perivolia 490
 Pergoplo 194, 202
 Persischer Golf 358
 Perugia 430
 Pest 388, 413, 423
 Petra 55
 Petrokephalo 490
 Phaliron 436, 569
 Pharasa 82, 83, 87
 Pharsala 110, 163
 Philippi 51
 Philippinen 560
 Philippopel 439
 Phokida 165–167, 565
 Phthiotis 159, 161, 167
 Pieria 130, 142
 Pinakas 194
 Pindus 87, 88, 128, 145, 168, 173, 370
 Piräus 567, 568
 Pisoderi 129
 Platania 333
 Platanos 128, 380
 Plemeniana 490
 Plovdiv 86, 108, 169, 396, 397, 439
 Polemarchi 490
 Polen 257
 Polyneri 159
 Polyphyto 166, 168
 Pomorie 396
 Pompej 49
 Pontus 76, 84, 86, 87, 168, 180, 276, 292, 293
 Popovo 85
 Portugal 313
 Pramantas 90
 Prasinon 80
 Preveza 44, 370, 371
 Pribin 458
 Priština 219
 Promachoi 80, 85, 113
 Psara 173, 319
 Psari 173
 Pylia 80, 370, 373, 490
 Pylos 296
 Pythio 113, 123, 124, 126, 140, 141, 371
 Python 83
 Ragusa 219, 283, 284, 292, 354, 390, 398, 400–402,
 430, 440
 Ramača 50
 Ravenna 301, 315
 Regensburg 638
 Reisdere 491, 594
 Rethymno 21, 378, 385, 485, 490, 529
 Reval 419
 Rezovo 194
 Rezvi 194
 Rhodopen 179, 373, 594
 Rhodos 87, 90, 116, 164, 216, 320, 348, 491, 522,
 529, 632
 Rigio 140
 Rila 374
 Rimes 490
 Rîmnic 388
 Rom 57, 67, 70, 139, 145, 302, 311, 315, 388, 430,
 442, 466, 494, 504, 561, 629
 Rumänien 15, 73, 81, 90, 93, 94, 103, 108, 125, 135,
 136, 138, 139, 204, 257, 258, 260, 270, 273, 275–
 277, 282, 283, 336, 337, 348, 350, 365, 391–393,
 396, 409, 411, 412, 416, 420, 429, 435
 Rumelien 159, 249, 297, 366, 567, 577
 Rumluiki 141
 Rupčosko 179
 Rußland 93, 257, 336, 346, 420, 569
 Salamis 567
 Salerno 317
 Salonia 567
 Salzburg 27, 639
 Sami 248, 249
 Samoniva 371
 Samos 82, 89, 90, 296, 371, 491
 Samothrake 591
 Santa 331
 Santorini 27, 81, 491, 522
 Sarajevo 325
 Sarakina 123, 124
 Saranta Ekklisies 89
 Sarantaporo 80, 141
 Sardinien 498
 Savoyen 502
 Schwarzmeer 14, 108, 113, 134, 158, 167, 193, 259,
 292, 331, 339
 Schweden 22, 483

- Schweiz 255
 Semur 445
 Serbien 48, 215, 235, 270, 281, 284, 297, 307, 323, 350, 353, 365, 381, 392, 408, 411–413, 416, 420, 425, 426
Serenissima 213, 219, 222, 223, 236, 241, 244, 252, 390, 391
 Serfije 128
 Seriphos 27
 Serres 80–83, 85–87, 89, 141, 204, 252, 346, 371
 Siatista 111, 126, 130, 132, 140, 141, 147, 150, 346
 Šibenik 283
 Šibiu 146, 405, 430
 Siebenbürgen 94, 95, 101, 102, 214, 216, 259, 281, 282, 395, 411, 413
 Siena 430
 Sığircı 136
 Silistra 185, 186
 Sinai 316, 364, 545
 Sinj 214, 245
 Sinope 76, 86, 158
 Sintiki 80–82, 85, 87, 89
 Siphnos 27, 313
 Sitaria 112
 Siteia 89, 490
 Sitochori 141
 Sizilien 134, 137, 333, 494, 496, 498, 514, 560, 582
 Skiathos 89
 Skopelos 57
 Skopi 490
 Skoplje 285, 396
 Skoulikado 15, 214, 247, 249–252, 404, 528
 Skyros 51, 112, 178, 192, 601, 635
 Slavonien 235, 283, 284, 323
 Slawo-Makedonien 284, 286, 292, 350
 Sliven 396
 Slowakei 270
 Slowenien 94, 265, 266, 274, 282, 284, 392, 420, 421, 424, 594
 Smyrna 388, 404, 405, 413, 417, 427, 429, 435, 491, 522
 Snagov 388
 Socho 104
 Sofia 300
 Sophades 165, 166
 Soufli 593, 594
 Souli 371
 Sozopol 163, 396
 Spanien 53, 143
 Sphakia 76, 378, 381
 Split 283, 398
 Srebren 179
 St. Petersburg 388, 389
 Stanford 23
 Stara Zagora 396
 Stavrochori 490
 Steiermark 137, 146, 260, 261, 262, 334
 Stenimachos 168
 Stinca 412
 Stockholm 388
 Strandža 202
 Stromnitsa 147
 Subotica 422
 Subsahara 44
 Sudan 455
 Südalbanien 81, 103, 286
 Südbalkanraum 14, 107, 115, 118, 137, 139, 150, 183, 192, 591, 600
 Südbulgarien 103, 288
 Südeuropa 21, 125
 Südfrankreich 343, 444, 447
 Südgallien 143
 Südgriechenland 296
 Südtalien 560
 Südkärnten 262
 Südmakedonien 84, 108, 123, 124, 126, 130, 134, 141, 187
 Südösterreich 15
 Südostbulgarien 75, 169, 185
 Südosteuropa 11, 12, 15, 16, 20, 21, 25, 26, 32, 33, 47–49, 80, 105, 107, 144, 151, 214, 215, 218, 220, 221, 252, 253, 255, 258, 259, 262, 263, 270, 279, 298, 315, 316, 318, 319, 330, 353, 358, 370, 383, 385–389, 393, 397, 398, 413, 418, 427, 440, 443, 453, 455, 476, 483, 637–641
 Südostthrakien 110
 Südpeloponnes 373, 594
 Südsteiermark 263
 Südungarn 423
 Südwestkroatien 135
 Südwestpeloponnes 84–86
 Šumadija 48, 50
 Šumen 437
 Svištov 396, 423

- Syra, -os 27, 83, 89, 296, 434, 491
 Syrakus 495, 496, 502, 503, 514
 Syrien 297, 330
- Temešvar 423
 Tepeleni 359, 566
terra ferma 214
 Thasos 27
 Theben 442, 471, 472
 Theodoroupolis 56
 Theopetra 142
 Thermopigi 371
 Thermos 595
 Thesprotia 81
 Thessalien 43, 51, 82, 103, 107, 110–112, 119, 120,
 124–133, 135, 140–142, 145, 146, 159, 162–165,
 167, 168, 180, 188, 294, 295, 297, 342, 361, 368,
 371, 403, 419, 491, 568, 594, 595, 601
 Thessaloniki 70, 104, 146, 150, 159, 166, 204, 205,
 207, 234, 339, 350–352, 362, 413, 434, 435
 Thourio 125
 Thrakien 14, 32, 51, 69, 75, 76, 78, 83, 84, 86, 87, 94,
 107, 109, 112, 113, 118, 120, 123, 125, 126, 129,
 134, 135, 140, 141, 145, 156, 162, 163, 165, 169,
 172, 177–180, 183, 184, 187–195, 201, 203, 207,
 268, 276, 277, 285, 287, 294, 295, 314, 334, 347,
 361, 371, 491, 524, 537, 596, 634, 635, 641
 Tilos 491, 529
 Timok 96, 97
 Tinos 232, 490, 524, 529, 573
 Tirgovište 388
 Tirnavos 89, 148
 Titarisios 148
 Titograd 360
 Toledo 217, 305
 Torino 430
 Toscana 494
 Transdanubische Fürstentümer 292, 323, 389, 393,
 394, 405, 412, 413, 430, 437, 440
 Transdanubischer Raum 146
 Transilvanien 82, 259, 282, 405, 411
 Trapani 498, 502, 503
 Trapezunt 108, 315, 328, 331, 388
 Treska 307
 Treviso 217
 Trier 316
 Triest 214, 409, 413, 428
- Trikala 81, 82, 85, 86, 89, 140, 159, 381, 595
 Trikeri 160
 Triphylia 86
 Tripolis 568
 Tripolitsa 436
 Tripori 194, 197
 Trogir 283
 Troulia 194
 Tsakili 158
 Tsangarada 163
 Tschechoslowakei (ehem.) 255, 256, 483
 Tunesien 297
 Türkei 12, 14, 26, 44, 134, 177, 184, 257, 297, 392,
 510, 560, 638
 Tŭrnovo 300, 350, 396, 417, 438
 Tutraka 185
 Tyrnavos 140, 142
- Udine 214, 283
 Ukraine 135, 273, 276, 283
 Umbrien 494
 Ungarn 11, 15, 68, 94, 257, 258, 260, 262, 268, 270,
 275, 346, 420, 440, 483
 Unteritalien 134, 559, 577
 Untersteiermark 260
 Urgari 194, 202, 203, 204
 Urgas 194
 Urum-Megli 194
 Uskiup 111
- Valtos 169, 184
 Varaždin 424
 Vardar 103
 Varna 396
 Varvara 194
 Vasilika 577
 Vasilikos 491
 Vathy 491
 Vatikan 391
 Velventos 141
 Venedig 15, 16, 116, 213, 216, 219, 220, 223, 227,
 230, 232, 237, 240, 245, 282, 306, 364, 388, 390–
 392, 403, 413–416, 428–430, 461, 481, 495, 501,
 502, 506, 638
 Ventzia 160
 Verbiani 85
 Verdikoussa 126

- Veroia 64, 128
 Vertisko 104
 Vetren 179
 Viannos 371, 377
 Vicenza 442
 Viden 185
 Vinkroci 286
 Viza 177, 201, 205
 Vogatsiko 141
 Vojvodina 423
 Volenia 97
 Volos 160
 Vonitsa 79, 81, 85, 89, 370, 373
 Vorderer Osten 26, 210, 638
 Vouta 490
 Vrontades 491
 Vryses 490

 Walachei 137, 250, 277, 281, 282, 292, 392, 405, 413, 639
 Wallonien 483
 Weimar 418, 419
 Weingarten 144
 West-Athen 44
 Westbalkan 70, 93, 413, 440
 Westeuropa 24, 26, 29, 34, 45, 116, 224, 326, 343, 480, 637, 638
 Westgeorgien 62, 137
 Westgriechenland 248, 249, 327, 335, 371, 407
 Westkleinasien 60
 Westkreta 31, 369, 378, 379
 Westmakedonien 146, 160, 348, 361
 Westpeloponnes 89, 249
 Westpontus 600
 Westthrakien 371
 Westungarn 265, 266, 267, 273
 Wien 18, 37, 217, 220, 253, 265, 266, 305, 317, 323, 385, 387, 389, 392, 404, 413, 419, 420, 421, 422, 424, 426, 428, 429, 430, 545, 632, 638
 Wilna 388

 Xanthi 32, 594
 Xino Nero 135
 Xirokampos 129, 163
 Xirovouno 370
 Xylikoi 161

 Ypati 567

 Zadar 245, 398
 Zagora 391
 Zagoria 90, 113, 167, 318, 348, 361, 370, 371, 373, 529, 552
 Zagreb 283, 422, 423, 424
 Zante 15, 87, 88, 125, 213, 214, 221, 232, 238–242, 247–252, 297, 327, 401, 402, 410, 413, 417, 423, 434, 435, 452, 491, 524, 528, 551
 Zemun 409, 437, 439
 Zentralbalkan 64, 65, 70, 83, 90, 102, 156, 187, 284, 285, 336, 391, 594
 Zentralbosnien 283
 Zentralbulgarien 146
 Zentraleuropa 146, 255, 333, 413, 440, 480
 Zentralgriechenland 368, 596
 Zentralkleinasien 134
 Zentralmakedonien 113
 Zitouni 390
 Zoriano 166
 Zypern 12, 15, 34, 65, 73, 75, 82, 88, 160, 164, 187, 213, 216, 220–223, 234–237, 260, 293, 300, 306, 314, 361, 363, 380, 403, 447, 454, 461, 470, 475, 477, 535, 545, 577, 591, 595, 597, 599–601, 638, 639

Titelregister

- »A stella Diana« 494
- »Achille in Sciro« 429, 430
- »Achilleis« 224
- »Acta S. Nicolai« 52, 65
- »Adela und der König« 282
- »Adriano in Siria« 429
- »Altes und Neues Testament« 475, 476, 478
- Alexander-Roman 224, 393, 394, 396, 398, 406, 412
- »Alexandreis« 396, 440
- »Amore sciavo« 429
- »Antigono« 429
- »Apokalypse der Gottesmutter« 463
- »Ἀποκάλυψις τῆς Θεοτόκου« 463
- »Apokopos« 411, 463
- »Apollonios« 390, 411, 480
- »Apollonios auf Tyros« 479
- »Aretokritos« 249
- »Armatolos« 438
- »Armouris« 599
- »Armut und Edelsinn« 420, 424
- »Artaserse« 429, 430
- »Athanasios Diakos« 331

- »Bacchae« 179
- »Ballade von der Arta-Brücke« 369
- »Barlaam und Joasaphat« 392
- »Bela's Flucht« 421
- »Belisar« 418
- »Bertoldino« 415, 416
- »Bertoldo« 389, 393, 396, 413-416, 440
- »Bratjo-Nazlob« 424
- »Buior« 281

- »Calandria« 390
- »Cannatella« 507
- »Canzoniere« 495
- »Cassaria« 390
- »Castello di Gorgoferusa« 229
- »Catone in Utica« 429
- »Chasis« 248
- »Christos paschon« 160, 318

- »Chronikon« 222, 223, 368
- »Chronographia« 471
- »Χρονικόν του Μωρέως« 358
- »Chrysavgi« 248
- »Ciro riconosciuto« 430
- »Ćiro Spoznan« 430

- »Das Alte und Neue Testament« 461, 462, 475
- »Das Füchslin« 435
- »Das große Los« 419
- »Das Holzkreuz« 435
- »Das verlorene Kind« 433, 434
- »Das Opfer Abrahams« 250
- »Demetrio« 429, 430
- »Demofonte« 429
- »Der aufgeblasene Kürbis« 425
- »Der Beamte« 436
- »Der böse Vater« 422
- »Der Blütenstrauß« 435
- »Der dankbare Sohn« 422
- »Der Deserteur« 421, 424
- »Der Erwählte« 454
- »Der Geizige« 427, 439
- »Der gerade Weg ist der beste« 421
- »Der Glücksritter« 436
- »Der grüne Tisch« 281
- »Der häusliche Zwist« 421
- »Der Käficht« 421
- »Der Kaiser und die zwei Frauen« 459
- »Der Kanarienvogel« 435
- »Der Kartenspieler« 436
- »Der kleine Graf Heinrich« 434
- »Der Leibkutscher« 422, 424
- »Der Liebhaber der Schäferin« 248, 250
- »Der liebste Roland« 493
- »Der Ölhändler« 459
- »Der Opfertod« 420
- »Der Papagei« 423, 424
- »Der reiche Mann und sein Schwiegersohn« 452
- »Der Ring der Wahlschwester« 377
- »Der romantische Ödipus« 441

- »Der Samtrock« 421
 »Der Spätreiche« 436
 »Der Stumme« 421
 »Der Taubstumme« 424
 »Der Trommler« 493
 »Der verliebte Alte« 436
 »Der verliebte Hatzī-Aslanis« 436
 »Der Wildfang« 424
 »Descriptio Moldaviae« 94, 99, 137, 277, 346
 »Deutsche Kleinstädter« 421
 »Dialogus Salomonis et Marcolfi« 414
 »Dido« 430
 »Die Abendstunde« 423
 »Die böse Ehefrau« 425
 »Die Brandschatzung« 421
 »Die Brieftaube« 433, 434
 »Die Brudermörder« 209
 »Die Feldmühle« 421
 »Die gefährliche Nachbarschaft« 421
 »Die getreue Frau« 479
 »Die Hochzeit des Koutroulis« 538
 »Die Korsen« 420
 »Die Liebschaften eines Greises« 436
 »Die Mörderin« 154
 »Die Ostereyer« 433, 434
 »Die schöne Schäferin« 519
 »Die Strelitzen« 420
 »Die Taube« 433, 434
 »Die Tochter des Krämers« 433
 »Die Uniform des Feldmarschalls Wellington« 424
 »Die vergessene Braut« 479, 481, 517
 »Die Versöhnung« 424
 »Die wahre Braut« 493
 »Die Waldkapelle« 433, 434, 435
 »Die Wassernixe« 493
 »Die Wiederkehr« 419
 »Die zärtliche Tochter« 435
 »Die Zerstreuten« 423
 »Die zwei Königskinder« 493
 »Digenes Akrites« 313, 316, 331, 343, 599
 »Digenes und Charos« 313
 »Divina Commedia« 463, 495
 »Drama vom Blindgeborenen« 408
 »Dubravka« 401
 »Eduard in Schottland« 421
 »El dyalogo di Salomon e Marcolpho« 414
 »Erotocrit« 406
 »Erotokritos« 15, 213, 214, 223–226, 229–231, 236, 237, 247–252, 330, 368, 385, 386, 403, 404, 406, 408, 411, 464, 479–481, 519, 529, 535, 563
 »Erophile« 229, 230, 235, 237, 238, 248, 297, 335, 368, 385, 390–392, 400, 402, 406, 407, 464, 479, 481, 519, 528, 529, 535
 »Eugena« 240, 248, 297, 400
 »Eulalia Meinau« 419
 »Excerpta Salmasiana« 471
 »Faust« 209
 »Fedra« 227
 »Ferhad und Schirin« 398
 »Fiorentinos und Dolcetta« 360, 479, 481, 484, 494
 »Fortounatos« 238, 348
 »Freiheit oder Tod« 354, 359
 »Fundevogel« 493
 »Galateo español« 501, 519
 »Genovefa« 396, 432, 440
 »Genoveva« 434
 »Genoveva oder die triumphierende Tugend« 433
 »Geoponikon« 74
 »Gerusalemme liberata« 232, 238, 400, 502
 »Geschichte von Heinrich von Eisenfels« 433, 434
 »Gesta Romanorum« 449
 »Giostra del Saracino« 221
 »Giovanni e Rosina« 494
 »Giuseppe riconosciuto« 430
 »Gluhonemi iliti Massnik de l'Epée« 424
 »Golpho« 250
 »Hagestolz und die Körbe« 422
 »Hahnenschlag« 421, 424
 »Halima« 406
 »Hašove« 417
 »Hecuba« 400
 »Hellas« 580
 »Hetera Archaialogia« 471
 »Hipokondrijakuš« 424
 »Historia danica« 518
 »Hl. Demetrios« 402
 »I mercatanti« 422, 426
 »Igra triju kraljeva« 398
 »Il Galateo« 501

- »Il mago de re del sole« 494
 »Il Pianto della Vergine« 506
 »Il principe dei Romani« 494
 »Il Re pastore« 430
 »Ilias« 442
 »Imperios und Margarona« 223, 390, 411
 »Inferno« 217
 »Ioas« 429
 »Iphigenia« 401, 563
 »Isaac« 401
 »Isaaco, figura di Redentore« 430
 »Ivanko ubiecūt na Asenja I.« 438
 »Izak prilika našeg otkupitelja« 430

 »Jason und Medea« 237, 238
 »Jedermann« 265
 »Jianu« 281
 »Josip Poznan od svoje brace« 430
 »Josip Poznani« 430

 »Kallimachos und Chrysorrhoe« 549
 »Kapetan Michalis« 354, 359
 »Kapetan Tamburlano« 424
 »Katzourbos« 343, 348, 402, 563
 »Kir Janja« 323, 425, 438
 »König Rodolinos« 237, 391, 400, 402, 529
 »Konstantinos Palaiologos« 209
 »Kosmogogenesis« 463
 »Kralj pastijer« 430
 »Krasopateras« 538, 545
 »Krinos und Anthia« 248
 »Krizorazbranata civilizacia« 439

 »L'amorosa fede« 227
 »Lenfant perdu« 433
 »Leroe cinese« 430
 »L'honorata Giostra fatta in Padova« 230
 »L'isola disabitata« 429
 »L'Olimpiade« 428, 429, 431
 »La bella del mondo« 494
 »La clemenza di Tito« 429
 »La colombo« 433
 »La Disputa dei Quattro Elementi« 221
 »La Fratellanza« 366
 »La jalousie du barbouillé« 439
 »La machine infernale« 441
 »La palomma« 507, 513, 517

 »La Penta Manomozza« 240
 »La più bella del mondo« 494
 »La question d'argent« 629
 »La sposa dimenticata« 492, 494, 495, 500-503, 507, 508, 513-515, 517, 520
 »Lanzelot« 217
 »Laža i paralaža« 425
 »Leben und Tod der Hl. Genovefa« 417
 »Legenda aurea« 16, 312, 444, 446-448, 464, 467, 475-478
 »Lena« 390
 »Leonidas bei den Thermopylen« 331
 »Leprenti« 437
 »Leprentis« 436, 437, 438, 439
 »Les œufs de Pâques« 433
 »Ljudih mrzen'je i detinska pokora« 424
 »Lo cunto de li cunti« 504
 »Lo Isach« 409
 »Lo viso« 507
 »Lohn der Wahrheit« 424
 »Lügner und Erzschwindler« 425
 »Lustgarten« 628

 »Mädchen ohne Hände« 240
 »Malakof« 436, 439
 »Malomeščani« 421
 »Mambriano« 494, 495, 501-503, 507, 508, 513-515, 517, 520, 525, 526
 »Margaritis« 436
 »Markos Botsaris« 331
 »Menschenhaß und Reue« 419, 420, 424
 »Metamorfosi« 238
 »Michal« 396, 437-440
 »Minteo« 430
 »Mnogostradalna Genovefa« 417, 440
 »Mohammed der Mullah« 486
 »Morte di Abele« 430
 »Muka Isukrstova« 399, 430
 »Muka Spasitelja našega« 399
 »Myrtilos und Daphne« 248
 »Mystère de la Passion« 445

 »Negromante« 390
 »Neos Erotokritos« 404
 »Novela del Gran Soldan« 501
 »Novella di Cacasenno« 415

- »Obermurtaler Passion« 311, 312
 »Odyssee« 442
 »Oedipe et la Sphinx« 441
 »Oedipe ou le Crépuscule des Dieux« 441
 »Ödipus« 442
 »Ödipus Rex« 441
 »Ödipus und die Sphinx« 441
 »Oidipodeia« 442
 »Oidipoes en zihn moeder« 441
 »Okerlo« 493
 »Opfer Abrahams« 248, 292, 386, 401, 408–410, 479
 »Orbecche« 390, 407
 »Orestie« 629
 »Orlando furioso« 508, 514, 515
 »Orphée et Euridice« 428
 »Osman« 400
 »Ostereyer« 431, 434

 »Pachter Feldkümmel von Tippelskirchen« 421, 422
 »Panoria« 368, 400
 »Papigi ili Krepoztk« 424
 »Paris et Vienne« 404
 »Passion des Valenciennes« 445
 »Παστορψιδο« 391
 »Pentamerone« 240, 504, 506, 513, 515, 517, 519, 527
 »Perseus und Andromeda« 238
 »Persino« 495
 »Philoktet« 438
 »Phönizierinnen« 442
 »Plača istine« 424
 »Pod igoto« 439
 »Pokondirena tikva« 425
 »Politarcho und Nerina« 238
 »Posvetilište Abramovo« 401
 »Posvetilište Izaka« 430

 »Rappresentazione di Judith« 217
 »Rappresentazione di Santa Uliva« 217
 »Rappresentazione di Stella« 240, 401
 »Rappresentazione e Festa d'Abraam e d'Isaac suo
 figliuolo« 401
 »Re Bbalanti e re Calleranu« 494
 »Ρίμα Ὀρμητικὴ« 463, 481, 519
 »Rapunzel« 483, 493, 513
 »Reali di Francia« 518
 »Rodbinstvo« 424
 »Roman de Thèbes« 442, 448

 »Rosa von Tannenburg« 435
 »Ruggiero« 429

 »Sbarra dei Persiani« 221
 »Schaffhausener Lektionar« 446
 »Schöne Schäferin« 403
 »Semiramide riconosciuta« 429
 »Sieben gegen Theben« 355
 »Sindbad-Name« 392
 »Siroe« 429
 »Skenderbey« 438
 »Smrt Abela« 430
 »Souli« 331
 »Spanos« 390, 538, 547, 561
 »Stari zasebni kućiš Petra III« 424
 »Stathis« 225, 238
 »Steffl von Neuhausen« 270
 »Stephanites und Ichnelates« 392
 »Stinkender Hund« 293, 546, 597
 »Storia del mago« 494
 »Συναξάριον των ευγενικῶν γυναικῶν« 358
 »Suppositi« 390
 »Susanna« 390
 »Suspensio Judae« 445
 »Synopsis« 449, 472
 »Syntipas« 389, 413, 414

 »Tartuffe« 420
 »Temistocle« 429, 430
 »Temistokle« 430
 »The Elder Statesman« 441
 »Thebais« 442, 448, 449
 »Thebanische Tetralogie« 442
 »Theseis« 224
 »Thyest« 401
 »Tinček petelinček« 421
 »Tirena« 401
 »Towneley Mysteries« 445
 »Tvrđica« 323, 425, 438

 »U re du Portoallu« 494
 »Ueble Laune« 424
 »Una figlia di re« 494
 »Unreines Blut« 354
 »Unter der Weide« 366

 »Vasilikos« 247

»Versöhnung und Reue« 419
 »Verwandschaften« 424
 »Vie du pape Grégoire« 447
 »Vorauer Novelle« 446
 »Vsaki ima svoje čuti« 424

 »Wen der Tod erwischt« 366
 »Wolfdietrich« 217

»Xanthomalousa« 483

 »Žertva Abramova« 409
 »Zinon« 343, 401, 408, 535
 »Zla žena« 425
 »Županova Micka« 421

Register der Märchentypen und -motive

Der Stern vor der Zahl bedeutet, daß es sich um griechische Oikotypen handelt.

AaTh 1-299 603, 611, 617, 619
AaTh 1 611
AaTh *1A 611
AaTh 2 611
AaTh2B 611
AaTh *2E 611
AaTh 3 611
AaTh 4 611
AaTh 5 611
AaTh 6 611
AaTh 9A 611
AaTh 9B 611
AaTh 15 611
AaTh 15* 612
AaTh *15A 612
AaTh 20 612
AaTh 20A 612
AaTh 20C 612
AaTh 20S* 612
AaTh 21 612
AaTh 21* 612
AaTh *24 612
AaTh 30 612
AaTh *30A 612
AaTh *30B 612
AaTh *30C 612
AaTh 31 612
AaTh 32 612
AaTh 33 612
AaTh *33A 612
AaTh 34 612
AaTh 34A 612
AaTh *34C 612
AaTh 38 612
AaTh 41 612
AaTh 41** 612
AaTh 44 612

AaTh *44A 612
AaTh *45 612
AaTh 47A 612
AaTh *47C 612
AaTh 47E 612
AaTh *49B 612
AaTh 50 612
AaTh 51 612
AaTh 51A 612
AaTh 51*** 612
AaTh 56A 612
AaTh 56D 612
AaTh 56D* 612
AaTh 56E* 612
AaTh 56F* 612
AaTh 57 613
AaTh 59 613
AaTh *59A 613
AaTh 60 613
AaTh 61 613
AaTh 61A 613
AaTh *61A 613
AaTh *61C 613
AaTh 62 613
AaTh *62A 613
AaTh *62B 613
AaTh *62C 613
AaTh 64 613
AaTh 67 613
AaTh 68B 611
AaTh *69 611
AaTh *69A 611
AaTh 70 611
AaTh 72* 611
AaTh 75 611
AaTh *75A 611
AaTh *75B 611

AaTh 76	611	AaTh 130B	613
AaTh 77	611	AaTh 130C	613
AaTh *77A	611	AaTh 150	613
AaTh 80	611	AaTh 151	613
AaTh 80A*	612	AaTh *151A	613
AaTh 81	612	AaTh 154	613
AaTh 100	612	AaTh *154A	613
AaTh 101	612	AaTh 155	613
AaTh 103	612	AaTh 157	613
AaTh 104	612	AaTh *157A	613
AaTh 105	612	AaTh 157A	611
AaTh 105*	612	AaTh *157	611
AaTh *195C	612	AaTh 159B	611
AaTh 110	612	AaTh 159*	611
AaTh 111A	612	AaTh 160	611
AaTh 112	612	AaTh 161C	611
AaTh 112*	612	AaTh 162/A*	611
AaTh *112A	612	AaTh *162B	611
AaTh 113A	612	AaTh *165C	611
AaTh 113B	612	AaTh 168	611
AaTh *113C	612	AaTh 170	611
AaTh 115	612	AaTh 173	611
AaTh *115A	612	AaTh *175A	612
AaTh *115B	612	AaTh 179	612
AaTh *115C	612	AaTh 200a	612
AaTh *118A	612	AaTh 200b1	612
AaTh *118B	612	AaTh 200b2	612
AaTh *118C	612	AaTh 200A	612
AaTh 119C*	612	AaTh 200B	612
AaTh 122A	612	AaTh 200C*	612
AaTh 122B	612	AaTh *200F	612
AaTh 122C	612	AaTh 202	612
AaTh 122D	612	AaTh 207A	612
AaTh 122E	612	AaTh 207B	612
AaTh 122F	612	AaTh *207D	612
AaTh 122J	612	AaTh *209	612
AaTh 122 Z	612	AaTh 210	612
AaTh 122N*	612	AaTh 211	612
AaTh 123,1	612	AaTh 212	612
AaTh 123,2	612	AaTh 214	612
AaTh 123A	612	AaTh 214A	612
AaTh 123B	612	AaTh 214B	612
AaTh *123C	612	AaTh *214C	612
AaTh 124	613	AaTh 214*	612
AaTh 127B*	613	AaTh 217	612
AaTh *127C	613	AaTh *217A	612
AaTh 130	613	AaTh 219*	612

- AaTh 221 612
 AaTh 221A 612
 AaTh 222 612
 AaTh 222A 612
 AaTh 225 612
 AaTh 225A 612
 AaTh *225B 612
 AaTh 227 612
 AaTh 230 612
 AaTh 230B* 612
 AaTh 231 612
 AaTh 232 612
 AaTh *239A 612
 AaTh 240A* 612
 AaTh 244a 612
 AaTh 244b 613
 AaTh 244A* 613
 AaTh *245 613
 AaTh 247 613
 AaTh 254*a 613
 AaTh 254*b 613
 AaTh 275 613
 AaTh 275A 613
 AaTh 275A* 613
 AaTh 277A 613
 AaTh 278 613
 AaTh 278A 613
 AaTh 279* 613
 AaTh 280A 613
 AaTh *280B 611
 AaTh 281A* 611
 AaTh *281B 611
 AaTh 282A* 611
 AaTh 283 611
 AaTh 285D 611
 AaTh 292 611
 AaTh 293E* 611
 AaTh 295 611
 AaTh *298 611
 AaTh 300-365 609
 AaTh 300-499 607, 611, 618
 AaTh 300-749 617
 AaTh 300 607, 611
 AaTh 301A 607, 611
 AaTh 301B 607, 611, 612
 AaTh 302 612
 AaTh 302A* 612
 AaTh 302B 612
 AaTh 303 612
 AaTh 303A 612
 AaTh 304 612
 AaTh 306 612
 AaTh 306A 612
 AaTh 307 612
 AaTh 310 483, 493, 513, 523, 612
 AaTh 311 507, 612
 AaTh 312 612
 AaTh 312A 612
 AaTh 312B 612
 AaTh 312D 612
 AaTh 313ff. 493, 612
 AaTh 313 481-483, 507, 513, 518, 523, 612
 AaTh 313A 481, 482, 493, 612
 AaTh 313B 481, 482, 493, 612
 AaTh 313C 16, 360, 479, 482, 483, 490, 491, 493,
 494, 507, 517, 520, 525, 526, 529, 607, 612
 AaTh 314 481, 482, 493, 523, 612
 AaTh 315 612
 AaTh 315A 612
 AaTh 316 612
 AaTh 317A 612
 AaTh 321 612
 AaTh 325 612
 AaTh 326 612
 AaTh 326A* 612
 AaTh 327A 551, 612
 AaTh 327B 493, 551, 612
 AaTh 327C 612
 AaTh 328 612
 AaTh 329 612
 AaTh 330 612
 AaTh 330A 612
 AaTh 330B 612
 AaTh 331 612
 AaTh 331A* 612
 AaTh 332 612
 AaTh 333 613
 AaTh 335 613
 AaTh 361 613
 AaTh 362 613
 AaTh 363 613
 AaTh 365 613
 AaTh 400-*514D 609
 AaTh 400 613

- AaTh 402 547, 613
 AaTh 403A 613
 AaTh 403* 613
 AaTh 403B 613
 AaTh 405 613
 AaTh 407 613
 AaTh 407A 613
 AaTh 408 611
 AaTh 409A 611
 AaTh 409B 611
 AaTh 410 611
 AaTh *411A 611
 AaTh 425 551, 552, 610, 611
 AaTh 425A 507, 611
 AaTh 425D 538, 549, 611
 AaTh 428 610, 611
 AaTh 432 610, 611
 AaTh *432A 611
 AaTh 433 611
 AaTh 433B* 611
 AaTh 450 611
 AaTh 451 611
 AaTh 452* 612
 AaTh 460A 612
 AaTh 460B 612
 AaTh *460B 612
 AaTh 461 612
 AaTh 461A 612
 AaTh *461B 612
 AaTh 465 538, 612
 AaTh 465A 482, 547, 550, 607, 612
 AaTh 465C 612
 AaTh 471 612
 AaTh 471A 612
 AaTh 480 612
 AaTh 480C* 612
 AaTh *480D 612
 AaTh 500–559 618
 AaTh 500 612
 AaTh 501 612
 AaTh *501A 612
 AaTh 500–559 607, 611, 612
 AaTh *501A 612
 AaTh 502 612
 AaTh 503 612
 AaTh 504 612
 AaTh 505 612
 AaTh 506 612
 AaTh 507C 612
 AaTh 510A 546, 612
 AaTh 510B 612
 AaTh 510B¹ 612
 AaTh 511 550, 612
 AaTh 512* 612
 AaTh 513 612
 AaTh 513A 612
 AaTh 513B 612
 AaTh 513C 612
 AaTh *514A 612
 AaTh *514C 612
 AaTh *514D 612
 AaTh 516–676 609
 AaTh 516 612
 AaTh 516B 612
 AaTh 518 612
 AaTh 530 612
 AaTh 531 612
 AaTh 532 613
 AaTh 532* 613
 AaTh 537 482, 613
 AaTh 545A 613
 AaTh 545B 613
 AaTh 545D* 613
 AaTh *546A 613
 AaTh 550 613
 AaTh 552 613
 AaTh 555 613
 AaTh *555A 613
 AaTh 559 613
 AaTh 560–669 607, 611, 618
 AaTh 562 613
 AaTh 563 613
 AaTh 565 611
 AaTh 566 611
 AaTh 567 611
 AaTh 569 611
 AaTh 570 611
 AaTh 570A 611
 AaTh 571 611
 AaTh 571B 611
 AaTh 572* 611
 AaTh 575 611
 AaTh 576 611
 AaTh 580 611

- AaTh 581* 612
 AaTh 590 612
 AaTh 590A 612
 AaTh *591 612
 AaTh 592 612
 AaTh 594* 612
 AaTh 611 612
 AaTh 612 612
 AaTh 612A 612
 AaTh 613 612
 AaTh *613D 612
 AaTh *613E 612
 AaTh 621 612
 AaTh 650 612
 AaTh 650A 612
 AaTh 650B 612
 AaTh 652 612
 AaTh 652A 612
 AaTh 653 612
 AaTh 653A 612
 AaTh *653C 612
 AaTh *654C 612
 AaTh 655 612
 AaTh 655A 612
 AaTh *667A 612
 AaTh *667B 612
 AaTh 670 612
 AaTh 671 612
 AaTh *672C 612
 AaTh 675 551, 612
 AaTh *675A 612
 AaTh 676 612
 AaTh 700-749 606, 607, 611, 619
 AaTh 700-780 609
 AaTh 700 551, 612
 AaTh 703* 612
 AaTh 705 612
 AaTh 706 240, 612
 AaTh 706C 612
 AaTh 707 612
 AaTh 709 612
 AaTh 710 612
 AaTh 712 613
 AaTh 715 613
 AaTh 720 613
 AaTh 725 613
 AaTh 729 613
 AaTh 735 613
 AaTh 735A 613
 AaTh *735E 613
 AaTh 737B* 613
 AaTh 739* 613
 AaTh 742 613
 AaTh 745A 613
 AaTh 750-849 617
 AaTh 750* 613
 AaTh 750A 613
 AaTh 750B 613
 AaTh *750B 613
 AaTh *750C' 613
 AaTh 750D 613
 AaTh 750E* 613
 AaTh 750F* 613
 AaTh 750H* 613
 AaTh *750H' 613
 AaTh 750J 613
 AaTh *750J 613
 AaTh *750K 613
 AaTh *750L 613
 AaTh 753 613
 AaTh 754 613
 AaTh 756A 613
 AaTh 756B 613
 AaTh 756C 613
 AaTh 756E* 613
 AaTh *756E 613
 AaTh *756F 613
 AaTh *756G 613
 AaTh *756H 613
 AaTh *756I 613
 AaTh 759 613
 AaTh *759B 613
 AaTh *759D 613
 AaTh *759E 614
 AaTh *759G 614
 AaTh *760B 614
 AaTh *760C 614
 AaTh *760D 614
 AaTh 767 614
 AaTh *774R 614
 AaTh 775 614
 AaTh *775B 614
 AaTh *775B' 614
 AaTh *775C 614

AaTh *776 614
 AaTh 778 614
 AaTh *779D 614
 AaTh *779E 614
 AaTh *779F 614
 AaTh 780 614
 AaTh 780C-*851B 609, 610, 611
 AaTh 780C 614
 AaTh 782 614
 AaTh 785 614
 AaTh 788 614
 AaTh *792 614
 AaTh 795 614
 AaTh 801 614
 AaTh 808A 614
 AaTh *808B 614
 AaTh *810C 614
 AaTh *810D 614
 AaTh 812 614
 AaTh 821A* 614
 AaTh 821B 614
 AaTh *821C 614
 AaTh 822 609, 614
 AaTh 830C* 614
 AaTh *830D 614
 AaTh *830E 614
 AaTh *830F 614
 AaTh 831 614
 AaTh *831A 614
 AaTh *831B 614
 AaTh 834 613
 AaTh 834A 613
 AaTh 837 613
 AaTh *837 613
 AaTh *837A 613
 AaTh 839 613
 AaTh *839A' 613
 AaTh *839C 613
 AaTh 841 613
 AaTh *841A 613
 AaTh 841B* 613
 AaTh 842C* 613
 AaTh 844 613
 AaTh 850-999 617
 AaTh 850 613
 AaTh 851 613
 AaTh 851A 613
 AaTh *851B 613
 AaTh 852-930 609
 AaTh 852 613
 AaTh *852A 613
 AaTh 853 613
 AaTh 853A 613
 AaTh 854 613
 AaTh 860* 613
 AaTh *863 613
 AaTh 870A 613
 AaTh *870E 613
 AaTh 871 614
 AaTh 871* 614
 AaTh 871A 614
 AaTh 874 614
 AaTh *874A 614
 AaTh 875 614
 AaTh 875A 614
 AaTh 875B 614
 AaTh 875D 614
 AaTh *875D' 614
 AaTh 876 614
 AaTh 879 614
 AaTh 879A 614
 AaTh 879A* 614
 AaTh 880 614
 AaTh 881 614
 AaTh 882 614
 AaTh 882A* 614
 AaTh 883A 614
 AaTh 883B* 614
 AaTh 883C 614
 AaTh 883C* 614
 AaTh 883E8 614
 AaTh *884C 614
 AaTh *884D 614
 AaTh 887 614
 AaTh *887B 614
 AaTh *887C 614
 AaTh 888A* 614
 AaTh *888C 614
 AaTh *888D 614
 AaTh 889 614
 AaTh 890 614
 AaTh 891 614
 AaTh 891A 614
 AaTh 892 614

- AaTh *892A 614
 AaTh 893 614
 AaTh *893A 614
 AaTh *896 614
 AaTh 898 613
 AaTh 898* 613
 AaTh 899 613
 AaTh *899G 613
 AaTh *899H 613
 AaTh 900 613
 AaTh 900A* 613
 AaTh 901 613
 AaTh *901 613
 AaTh 901B* 613
 AaTh *901C 613
 AaTh 902* 613
 AaTh 902A* 613
 AaTh 903C* 613
 AaTh *903D 613
 AaTh *903E 613
 AaTh *908 613
 AaTh *908A 613
 AaTh *908B 613
 AaTh *909 613
 AaTh *909A 613
 AaTh *909B 613
 AaTh 910A 613
 AaTh 910B 613
 AaTh 910C 613
 AaTh 910D 613
 AaTh 910F 614
 AaTh *910Fa 614
 AaTh 910G 614
 AaTh 910J 614
 AaTh 910K 614
 AaTh *911A 614
 AaTh 915A 614
 AaTh 920 614
 AaTh 920A 614
 AaTh 920B* 614
 AaTh 920C 614
 AaTh 920C*¹ 614
 AaTh *920D 614
 AaTh *920E 614
 AaTh *920F 614
 AaTh *920J 614
 AaTh *920G 614
 AaTh *920H 614
 AaTh 921 614
 AaTh 921A 614
 AaTh 921A 614
 AaTh 921B* 614
 AaTh 921C* 614
 AaTh *921H 614
 AaTh *921I 614
 AaTh 922 614
 AaTh 922A 614
 AaTh 922B 614
 AaTh *922C 614
 AaTh *922D 614
 AaTh *922E 614
 AaTh *922F 614
 AaTh 923 614
 AaTh *923D 614
 AaTh 924 614
 AaTh 924B 614
 AaTh *924C 614
 AaTh *924D 614
 AaTh 925* 614
 AaTh 926A* 614
 AaTh 926B 613
 AaTh 926C 613
 AaTh 926D 613
 AaTh *926E 613
 AaTh *926F 613
 AaTh *926H 613
 AaTh *926I 613
 AaTh 927 613
 AaTh *927C 613
 AaTh *927D 613
 AaTh 930-934 15, 450, 479, 613
 AaTh 930A-1199B 609
 AaTh 930-949 456
 AaTh 930 456, 613
 AaTh 930A 456, 613
 AaTh 930B 456, 613
 AaTh *930B¹ 613
 AaTh 930C 453, 613
 AaTh 930D 453, 613
 AaTh 931 15, 452, 453, 454, 456, 459, 472, 607, 613
 AaTh 931A 454, 613
 AaTh *931A 613
 AaTh 931B 454, 613
 AaTh 931C 454, 613

AaTh *931C	613	AaTh *960C	614
AaTh 933	453, 613	AaTh 980A	614
AaTh 934	613	AaTh 980B	614
AaTh 934A	613	AaTh 980D	613
AaTh 934A ¹	613	AaTh *980E	613
AaTh 934A ²	613	AaTh 981	613
AaTh 934A ³	613	AaTh *981A	613
AaTh 934A ⁷	613	AaTh 982	613
AaTh 934A ⁸	613	AaTh *982A	613
AaTh 934B	613	AaTh 983	613
AaTh *934B ¹	613	AaTh 986	613
AaTh 934C	614	AaTh 990	613
AaTh 934D*	614	AaTh 1000–1199	617
AaTh 934E*	614	AaTh 1000	613
AaTh 934F	614	AaTh 1002	613
AaTh 934G	614	AaTh 1004	613
AaTh 935*	614	AaTh 1006	613
AaTh 936*	614	AaTh 1007	613
AaTh 938	614	AaTh 1009	613
AaTh 938A	614	AaTh 1010	613
AaTh 938B	614	AaTh 1011	613
AaTh 938	614	AaTh 1012	613
AaTh *938 ¹	614	AaTh 1013	613
AaTh *938 ²	614	AaTh *1016A	613
AaTh 938**	614	AaTh 1029	613
AaTh 939A	614	AaTh 1030	613
AaTh *939B	614	AaTh 1030*	613
AaTh 945	614	AaTh 1030**	613
AaTh 945A*	614	AaTh 1045	613
AaTh *945B	614	AaTh 1049	613
AaTh 946D*	614	AaTh 1052	614
AaTh 947	614	AaTh 1060	614
AaTh 947A	614	AaTh 1061	614
AaTh 947A*	614	AaTh 1062	614
AaTh 947B*	614	AaTh 1063	614
AaTh 947C*	614	AaTh 1063A	614
AaTh 949*	614	AaTh 1063B	614
AaTh 950	614	AaTh 1064	614
AaTh 950A*	614	AaTh 1070	614
AaTh 954	614	AaTh 1074	614
AaTh 955	614	AaTh *1075A	614
AaTh 956	614	AaTh 1083	614
AaTh 956A	614	AaTh 1085	614
AaTh 956B	614	AaTh *1085	614
AaTh 956D	614	AaTh 1086	614
AaTh *956F	614	AaTh *1086A	614
AaTh 960	614	AaTh 1088	614

- AaTh 1095 614
 AaTh 1115 614
 AaTh 1116 614
 AaTh 1117 614
 AaTh 1119 614
 AaTh 1120 614
 AaTh 1121 614
 AaTh 1122 614
 AaTh 1134 614
 AaTh 1136 614
 AaTh 1143C 614
 AaTh 1145 614
 AaTh 1159 614
 AaTh 1162* 614
 AaTh 1163 614
 AaTh *1163A 614
 AaTh 1164 614
 AaTh 1164D 614
 AaTh *1166A 614
 AaTh *1168D 614
 AaTh *1168E 614
 AaTh 1168 614
 AaTh 1174 614
 AaTh 1175 613
 AaTh 1177* 613
 AaTh 1180 613
 AaTh 1187 613
 AaTh 1190* 613
 AaTh 1199B 613
 AaTh 1200-*1448 609
 AaTh 1200-1999 617
 AaTh 1200 613
 AaTh 1200A 613
 AaTh *1200B 613
 AaTh *1200C 613
 AaTh *1200D 613
 AaTh *1200E 613
 AaTh 1202 613
 AaTh 1210 613
 AaTh *1210A 613
 AaTh *1210B 613
 AaTh 1211 613
 AaTh *1211A 613
 AaTh *1211B 613
 AaTh *1211D 613
 AaTh 1213* 613
 AaTh *1213A 613
 AaTh 1215 613
 AaTh *1222 613
 AaTh 1225 536, 549, 613
 AaTh 1225* 613
 AaTh 1227 614
 AaTh 1228A 614
 AaTh 1240A 614
 AaTh 1241 614
 AaTh 1241A 614
 AaTh 1242* 614
 AaTh 1242A 614
 AaTh 1242B 614
 AaTh *1242C 614
 AaTh 1243 614
 AaTh 1244 614
 AaTh *1245B 614
 AaTh *1245C 614
 AaTh *1245D 614
 AaTh *1246A 614
 AaTh *1247 614
 AaTh 1260** 614
 AaTh 1268A 614
 AaTh 1237A* 614
 AaTh 1273B* 614
 AaTh *1273E 614
 AaTh *1275A 614
 AaTh 1280 614
 AaTh *1280 614
 AaTh *1281 614
 AaTh 1282 614
 AaTh *1283 614
 AaTh 1284 536, 549, 614
 AaTh *1284B 614
 AaTh 1286 614
 AaTh *1286A 614
 AaTh 1287 614
 AaTh 1288 536, 549, 614
 AaTh 1288A 614
 AaTh *1288B 614
 AaTh 1289 614
 AaTh 1290 614
 AaTh *1290C 614
 AaTh 1291D 614
 AaTh 1293B* 614
 AaTh 1294 615
 AaTh 1294A* 615
 AaTh 1294B* 615

AaTh 1295A* 615
 AaTh *1295C 615
 AaTh *1296A 615
 AaTh *1296C 615
 AaTh *1298 615
 AaTh 1302* 615
 AaTh *1303 615
 AaTh *1303A 615
 AaTh *1304 615
 AaTh *1306 615
 AaTh 1309 615
 AaTh *1311A 615
 AaTh 1312 615
 AaTh *1312A 615
 AaTh 1313A 615
 AaTh 1314 615
 AaTh 1315 615
 AaTh 1315* 615
 AaTh *1315B 615
 AaTh *1316 615
 AaTh **1316 615
 AaTh 1316**** 615
 AaTh *1317B 615
 AaTh *1317D 615
 AaTh *1317E 615
 AaTh *1318E 615
 AaTh *1318F 615
 AaTh *1318G 615
 AaTh 1319 615
 AaTh 1319* 615
 AaTh 1319A* 615
 AaTh 1319B* 615
 AaTh 1319C* 615
 AaTh 1319E* 615
 AaTh *1319N 615
 AaTh 1319J 615
 AaTh 1320* 615
 AaTh *1320B 616
 AaTh *1320C 616
 AaTh 1321B 616
 AaTh 1321C 616
 AaTh 1323 616
 AaTh 1324A* 616
 AaTh *1324B 616
 AaTh *1324D 616
 AaTh 1325* 616
 AaTh *1325E 616
 AaTh 1327 616
 AaTh 1330* 616
 AaTh 1331 616
 AaTh *1332E 616
 AaTh 1333 616
 AaTh 1334 616
 AaTh 1335A 616
 AaTh 1336 616
 AaTh 1337 616
 AaTh *1337D 616
 AaTh *1337E 616
 AaTh *1337F 616
 AaTh *1337G 616
 AaTh *1337I 616
 AaTh *1339E 615
 AaTh 1341B 615
 AaTh 1341C 615
 AaTh *1341D 615
 AaTh *1341E 615
 AaTh 1345* 615
 AaTh 1346A* 615
 AaTh 1347 615
 AaTh *1350A 615
 AaTh *1350A¹ 615
 AaTh *1350A² 615
 AaTh *1350B 615
 AaTh *1350C 615
 AaTh 1351 536, 548, 615
 AaTh *1351D 615
 AaTh *1351D¹ 615
 AaTh 1352 615
 AaTh *1352B 615
 AaTh 1353 615
 AaTh *1353A 615
 AaTh *1354 615
 AaTh *1355 615
 AaTh 1355A¹ 615
 AaTh 1355B 615
 AaTh *1355D 615
 AaTh *1357 615
 AaTh 1358* 615
 AaTh 1358A 615
 AaTh 1358B 615
 AaTh 1358C 615
 AaTh *1358E 615
 AaTh 1359* 615
 AaTh 1360B 615

- AaTh 1360C 536, 548, 607, 615
 AaTh 1361 615
 AaTh 1362A* 615
 AaTh 1362B* 615
 AaTh 1362C* 615
 AaTh *1362D 615
 AaTh 1363 615
 AaTh *1365 616
 AaTh 1365A 616
 AaTh 1365B 616
 AaTh 1365C 616
 AaTh 1365F* 616
 AaTh 1365H* 616
 AaTh 1365I* 616
 AaTh 1365J* 616
 AaTh 1370 616
 AaTh *1370B 616
 AaTh *1371C 616
 AaTh *1372A 616
 AaTh *1373C 616
 AaTh 1375 616
 AaTh 1376A* 616
 AaTh 1377 616
 AaTh 1379 616
 AaTh *1379A 616
 AaTh 1380 536, 548, 607, 616
 AaTh 1380A* 616
 AaTh 1381 616
 AaTh 1381A 616
 AaTh 1381C 616
 AaTh 1381D 616
 AaTh 1381F 615
 AaTh 1383 615
 AaTh 1384 615
 AaTh 1385 615
 AaTh 1385* 615
 AaTh 1387 615
 AaTh 1387* 615
 AaTh 1387A 615
 AaTh *1387B 615
 AaTh *1387C 615
 AaTh *1387D 615
 AaTh 1388A* 615
 AaTh *1394 615
 AaTh 1395* 615
 AaTh *1396 615
 AaTh 1405 615
 AaTh *1405A 615
 AaTh 1406 615
 AaTh *1406A 615
 AaTh *1406C 615
 AaTh *1406D 615
 AaTh *1406E 615
 AaTh *1407B 615
 AaTh *1407C 615
 AaTh 1408 615
 AaTh *1408C 615
 AaTh *1408D 615
 AaTh *1408E 615
 AaTh 1409* 615
 AaTh *1412 615
 AaTh 1415 615
 AaTh *1417A 615
 AaTh 1418 615
 AaTh *1418A 615
 AaTh 1419A 615
 AaTh 1419B 615
 AaTh 1419D 615
 AaTh 1419E 615
 AaTh 1419F 615
 AaTh 1419H 615
 AaTh *1419Hⁱ 616
 AaTh 1419J* 616
 AaTh 1420G 616
 AaTh *1421 616
 AaTh 1423 616
 AaTh *1423A 616
 AaTh 1424 616
 AaTh 1424* 616
 AaTh *1424A 616
 AaTh *1424B 549, 616
 AaTh *1424C 616
 AaTh *1424D 616
 AaTh *1424E 616
 AaTh *1427 616
 AaTh *1427A 616
 AaTh *1427B 616
 AaTh *1427C 616
 AaTh *1428 616
 AaTh 1430 616
 AaTh *1430A 616
 AaTh *1430C 616
 AaTh *1430D 616
 AaTh *1430E 616

AaTh 1431	616	AaTh *1529F	616
AaTh 1433*	615	AaTh *1529G	616
AaTh *1445	615	AaTh 1530*	616
AaTh *1448	615	AaTh 1532	616
AaTh 1450–1699	609	AaTh *1532A	616
AaTh 1450	615	AaTh 1533	616
AaTh *1450A	615	AaTh 1533B	616
AaTh 1451	615	AaTh *1533*	324, 616
AaTh 1452	615	AaTh 1534	616
AaTh 1453****	615	AaTh 1535	616
AaTh 1453A*	615	AaTh 1536B	616
AaTh 1454A*	615	AaTh 1536C	616
AaTh *1455A	615	AaTh *1536D	616
AaTh *1455B	615	AaTh 1537	616
AaTh 1457	536, 548, 607, 615	AaTh 1538	616
AaTh *1457A	615	AaTh 1539	616
AaTh *1476D	615	AaTh *1539A	616
AaTh *1476E	615	AaTh 1540	616
AaTh *1476F	615	AaTh 1540A*	616
AaTh *1476G	615	AaTh *1540C	615
AaTh 1477	615	AaTh *1540E	615
AaTh *1477A	615	AaTh 1541	615
AaTh 1478*	615	AaTh 1541**	615
AaTh *1512	615	AaTh *1541A	615
AaTh *1513	615	AaTh *1541B	615
AaTh 1525A	615	AaTh 1542	615
AaTh 1525B	615	AaTh 1542**	615
AaTh 1525D	615	AaTh *1542C	615
AaTh 1525H ¹	615	AaTh 1543B*	615
AaTh 1525H ³	615	AaTh *1543E	615
AaTh 1525J ¹	615	AaTh *1543F	615
AaTh 1525J ²	615	AaTh *1543G	615
AaTh 1525L*	615	AaTh *1543H	615
AaTh 1525M	615	AaTh 1544	615
AaTh *1525N ²	615	AaTh 1544*	615
AaTh 1525P	615	AaTh 1544A*	324, 615
AaTh 1525Q	615	AaTh *1544B	615
AaTh *1525S	615	AaTh 1545	615
AaTh *1525T	615	AaTh 1545A	615
AaTh *1525U	615	AaTh 1545A*	615
AaTh *1525V	615	AaTh *1545B	615
AaTh 1526	615	AaTh *1545D	615
AaTh 1526A	616	AaTh *1545E	615
AaTh *1526D	616	AaTh 1546*	615
AaTh *1526E	616	AaTh 1549*	615
AaTh *1529A	616	AaTh 1552*	615
AaTh *1529E	616	AaTh *1555C	615

- AaTh *1555D 615
 AaTh 1558 615
 AaTh *1560A 615
 AaTh *1560B 615
 AaTh *1560C 615
 AaTh *1560D 615
 AaTh *1560E 615
 AaTh *1560F 615
 AaTh *1560G 615
 AaTh *1561B 615
 AaTh *1561C 615
 AaTh *1561D 615
 AaTh 1562A 615
 AaTh 1562B* 616
 AaTh *1562H 616
 AaTh *1563A 616
 AaTh *1564B 616
 AaTh 1567C 616
 AaTh *1567E 616
 AaTh *1567H 616
 AaTh *1567I 616
 AaTh 1572* 616
 AaTh 1574 616
 AaTh *1575A 616
 AaTh 1577 616
 AaTh *1582 616
 AaTh 1585 616
 AaTh 1586 616
 AaTh 1586A 616
 AaTh 1588* 616
 AaTh *1589A* 616
 AaTh 1591 616
 AaTh 1592 616
 AaTh 1592B 616
 AaTh 1600 616
 AaTh *1601 616
 AaTh 1610 616
 AaTh 1615 615
 AaTh *1616 615
 AaTh *1618 615
 AaTh 1620 615
 AaTh 1620* 615
 AaTh 1621A* 615
 AaTh *1622 615
 AaTh 1624 615
 AaTh 1624A* 615
 AaTh 1624D* 615
 AaTh 1624F* 615
 AaTh 1626 615
 AaTh *1626A 615
 AaTh 1631A 615
 AaTh *1637 615
 AaTh *1637A 615
 AaTh *1637B 615
 AaTh 1640 615
 AaTh 1640A 615
 AaTh 1640B 615
 AaTh 1641 615
 AaTh 1642 615
 AaTh *1643A 615
 AaTh 1645A 615
 AaTh 1645B 615
 AaTh 1645B* 615
 AaTh *1645C 615
 AaTh 1650 615
 AaTh 1651 615
 AaTh 1651A 615
 AaTh *1651C 615
 AaTh 1652 615
 AaTh 1653A* 615
 AaTh 1653B 615
 AaTh 1654 615
 AaTh *1657 615
 AaTh 1663 615
 AaTh *1667 615
 AaTh 1673* 615
 AaTh 1675 616
 AaTh *1675A 616
 AaTh *1675B 616
 AaTh 1676B 616
 AaTh 1677 616
 AaTh *1677A 616
 AaTh 1678 616
 AaTh 1680 616
 AaTh 1681 616
 AaTh 1681* 616
 AaTh 1681B 616
 AaTh 1682 616
 AaTh *1682 616
 AaTh 1685 616
 AaTh *1685B 616
 AaTh *1685D 616
 AaTh *1685E 616
 AaTh *1685F 616

AaTh 1685G	616	AaTh 1730B*	616
AaTh 1688	616	AaTh *1731	616
AaTh *1688A	616	AaTh *1732	616
AaTh *1688B	616	AaTh 1732**	616
AaTh 1689	616	AaTh ***1732	616
AaTh 1689B	616	AaTh 1735	617
AaTh 1689*	616	AaTh 1737	617
AaTh 1691	616	AaTh 1738	617
AaTh1691A	616	AaTh1738B*	617
AaTh *1691C	616	AaTh *1738R	617
AaTh 1692	616	AaTh *1738S	617
AaTh 1695	616	AaTh 1740A	617
AaTh *1695A	616	AaTh 1740B	617
AaTh 1696	616	AaTh *1740C	617
AaTh 1696B*	616	AaTh *1740D	617
AaTh *1696C	616	AaTh 1743*	617
AaTh *1696D	616	AaTh 1745*	617
AaTh 1697	616	AaTh 1750	617
AaTh 1698	616	AaTh 1775	616
AaTh 1698A	616	AaTh *1775B	616
AaTh 1698C	616	AaTh *1778	616
AaTh *1698D	616	AaTh *1780	616
AaTh 1698G	617	AaTh *1782	616
AaTh 1698J	617	AaTh 1785C	616
AaTh 1699	617	AaTh 1789*	616
AaTh 1700–2031C	609	AaTh *1789A	616
AaTh 1700	617	AaTh *1791A	616
AaTh *1702D	548, 617	AaTh 1792	616
AaTh *1703	617	AaTh *1793	616
AaTh 1704	617	AaTh 1807A	616
AaTh 1704A	617	AaTh 1807B	616
AaTh 1704B	617	AaTh *1807C	616
AaTh *1704C	617	AaTh 1810B*	616
AaTh *1704D	617	AaTh *1811C	616
AaTh *1704E	617	AaTh 1821	617
AaTh *1704F	617	AaTh 1821A	617
AaTh *1710A	616	AaTh 1822	617
AaTh *1710B	616	AaTh 1825	617
AaTh *1712	616	AaTh *1825C'	617
AaTh *1718	616	AaTh 1826	617
AaTh *1719	616	AaTh 1826*	617
AaTh *1721	616	AaTh *1827A	617
AaTh *1721A	616	AaTh 1828*	617
AaTh *1721B	616	AaTh 1829	617
AaTh 1725	616	AaTh *1829	617
AaTh 1728*	616	AaTh 1830	617
AaTh 1730	616	AaTh 1831	617

- AaTh *1831B 616
 AaTh *1831C 616
 AaTh 1833 616
 AaTh 1833* 616
 AaTh 1833** 616
 AaTh *1834C 616
 AaTh *1834D 616
 AaTh *1834E 616
 AaTh *1834F 616
 AaTh **1835 616
 AaTh ***1835 616
 AaTh 1835G 616
 AaTh *1835H 616
 AaTh *1835I 616
 AaTh *1836C 616
 AaTh *1836D 616
 AaTh *1836E 617
 AaTh 1839 617
 AaTh 1842 617
 AaTh*1842D 617
 AaTh *1842E 617
 AaTh 1843 617
 AaTh 1843A 617
 AaTh *1846 617
 AaTh 1848B 617
 AaTh *1848E 617
 AaTh *1848F 617
 AaTh *1848G 617
 AaTh *1848H 617
 AaTh *1850 616
 AaTh 1851 616
 AaTh 1851-1874 322
 AaTh 1855* 616
 AaTh *1855B 616
 AaTh *1855C 616
 AaTh *1855D 616
 AaTh *1855E 326,616
 AaTh *1855F 616
 AaTh *1855G 616
 AaTh *1855H 616
 AaTh *1855 616
 AaTh 1862C 616
 AaTh *1865C 324,616
 AaTh 1920 616
 AaTh 1920D* 616
 AaTh **1920D 616
 AaTh ***1920D' 616
 AaTh 1920E* 617
 AaTh 1920F 617
 AaTh *1920I 617
 AaTh *1920J 617
 AaTh *1921 617
 AaTh *1923 617
 AaTh *1926 617
 AaTh **1926 617
 AaTh 1930 617
 AaTh *1934F 617
 AaTh 1950 617
 AaTh 1950A 617
 AaTh *1950B 617
 AaTh *1950C 616
 AaTh 1951 616
 AaTh *1952 616
 AaTh *1952A 616
 AaTh *1952B 616
 AaTh *1952C 616
 AaTh *1953 616
 AaTh 1960 547,616
 AaTh 1960A 616
 AaTh 1960B 616
 AaTh 1960F 616
 AaTh 1960G 616
 AaTh 1960Z 616
 AaTh 1960K 616
 AaTh 1965 616
 AaTh *1965H 617
 AaTh *2001 617
 AaTh *2002 617
 AaTh *2003 617
 AaTh *2004 617
 AaTh *2005 617
 AaTh *2010 617
 AaTh *2010 617
 AaTh *2011 617
 AaTh *2012 617
 AaTh *2013 617
 AaTh *2014 617
 AaTh *2015 617
 AaTh *2016 617
 AaTh *2017 617
 AaTh *2018 617
 AaTh *2019 617
 AaTh *2020 617
 AaTh *2021 617

AaTh *2022 617
AaTh *2023 617
AaTh *2024 617
AaTh *2025 617
AaTh *2026 617
AaTh *2027 617
AaTh *2028 617
AaTh *2029 617
AaTh *2030 617
AaTh *2031 617
AaTh 2031C 617

D 469.10 507, 508
D 671 482
D 672 482
D 1003 507
D 1071 496

D 1081 507
D 1162 507
D 1267 507
D 1364.21 507
D 1401.4 507
D 1500.1.9.4 507
D 1683 507
D 1980 507
D 2003 482, 496, 503, 507
D 2004.1 496, 503, 507
D 2004.2 482, 496, 503
D 2006.1.1 482, 496, 503, 507
D 2006.1.7 507
F 955.1 483, 496, 503
K 531 496, 503
S 12 496
T 513 551
T 172.2 539

Register der Sachen und Begriffe

- Abchasen 62, 137, 331
Accademie dei Cavalieri 221
αδελφοποιία 354, 356, 359, 362, 374, 375, 378–380, 631
adelphotis 58
Adiaphora 151
adoptio in fratrem 15, 353, 356, 383, 631
adynata 532, 545
aedicula 302
Agamie 108, 109
agape 51, 54, 81, 371, 373, 377, 563, 583
agoromana 153
aiiditsa 94, 333
aithodorisman 82
akaia 195, 198, 204, 211
Akkommodation 299, 304, 308, 309, 314
Albaner 68, 84, 128, 134, 138, 146, 354, 361, 362, 367, 566, 577, 623
alogas 328, 336
Altertum 12, 16, 35, 37, 94, 170, 191, 195, 231, 232, 237, 355, 448, 453, 455, 460, 465, 561, 592, 625
ambarvalia 143
amburbalia 143, 343
anagenesis 129
anakomide 57
Anastasis 80, 86, 202, 300, 301, 307, 316, 317, 532, 563, 602
anastenaria 14, 38, 96, 181, 182, 186, 193, 199, 201, 202, 204–208, 210, 211, 287, 635
Anastenariden 96, 194–198, 204, 209, 210, 212
anthesteria 53, 591
Anthesterien 50, 60
anthismos 58, 59
anthophoria 58
antidoron 83
Antike 24, 36, 38, 59, 71, 76, 139, 178, 232, 453, 454, 460, 531, 533, 552, 560, 562, 564, 579, 587, 589, 590, 623–625, 630, 633, 636
Araber 126, 128–133, 355
»Araber« 125, 126, 131, 136, 140, 149, 184, 277, 286, 334, 335, 539, 550, 553, 596, 600
arap oyunu 136, 277, 290
arapades 141
arapides 126, 140
arapin 136, 277
arapis 136, 295
arapkoï 130, 140
arapul 136, 277
arate pylas 296
Archianastenaris 194–199, 207
aresalye 70
Argus 544
Armatolen 367, 369, 566
Armenier 290, 339
Arnauten 134
arnăuții 138
Aromunen 32, 84, 85, 103, 128, 134, 139, 145, 259, 280, 344, 346, 374, 546
arugatsiaria 70, 141, 342
arugatshari 70, 127
arusal'e 70
arvales fratres 143
Arvanitovlachen 128, 134, 144, 145
aspasmos 17, 312, 349, 365, 373, 563, 564
aspra 488
Aufklärung 24, 29, 393, 409, 422, 432, 504, 589, 637, 639
Autostereotypen 321
αχειροποίητα 303
ayi-oyunu 333
baba 131
babaiurdis 140
babaiurdis 140
babajuri 140
babajuris 140
babajurides 140
babaluria 140
babaiurdis 140
babın gün 288
babinden 84, 169, 273, 288

- babo* 130, 140, 180, 181, 182
babo žagajo 262
baboerides 140
babogeri 100, 104, 125, 140, 336
babov-den 169
babugeri 140, 179, 180
babusareoi 126, 140
babušari 100, 135, 276, 336
bailo 227
bajraktar 101, 284, 354
bakira 598
 Balkanistik 12, 29, 71
balkanizacija 12
 Balkanologie 13, 29, 30, 134, 151, 152, 298, 576
Barba Giorgos 537
barriera 15, 213, 225
 Barock 214, 215, 217, 220, 221, 229, 243, 244, 252, 283, 354, 400, 402, 430, 461, 494, 505, 591
basileios 62
basilti 62, 137, 331
 Bayernherrschaft 17, 363, 432, 436, 625
berberitsa 346
berbiritsa 346
Bercht 267
berigln 263
betlejka 283
betlemaši 283
bey 103, 184, 287
bibusaria 140
bijalski petak 97
birbiritsa 346
 Blochziehen 261, 262, 268, 273
bloj 101
 Blutsbrüderschaft 31, 83, 101, 355, 359, 372, 376
 Bogomilen 96, 98
boithromion 52
bobolia 83
 Boukolikon 50
brat 361
brezaia 94, 276
brumalia 60, 64, 140
 »Brustbrüder« 360
bubaros 140
bubucheria 336
bubusaria 140
bubusaria 140
budelmutter 268
bueneç 333
 Bulgaren 134, 185, 290, 324, 339, 347, 354, 370, 374, 417, 424, 476
 Byzanz 24, 26, 94, 199, 213, 237, 253, 331, 342, 343, 349, 352, 391, 454, 461, 531, 562, 564, 591, 622, 625, 636
calendae 62, 63, 65, 70, 110, 140
caloianul 70, 280, 350
călușarii 71, 90, 93, 95, 97–102, 139, 273, 278, 280, 336, 365, 600
 Calvinisten 259
camelă 94, 137, 277
cantari 464
căpitanul 137
capră 94, 125, 137, 276, 333
cărăbița 98, 99, 280
carpe diem 50
cartelo 226
case study 12, 23, 25, 27, 32, 33
castelletto 225
chares 196
charivari 273
 Charon 73, 464, 633
 Charos 73, 229, 230, 235, 236, 313, 335, 402, 408, 463, 465, 531, 538, 553, 633
 Chewsuren 137, 331
choes 50, 77, 591
 Christen(heit) (-tum) 12, 16, 59, 67, 142, 223, 229, 330, 377, 448, 516, 554, 578
 Christi Himmelfahrt 60, 77, 143, 144, 271, 284, 343, 345
chytroi 50
çiflik 146
cin bratotvorenija 354, 364
 Cincaren 134, 145
çioban 259
cioc 101
čisti ponedelnik 593
čitalnice 423
cittadini 224, 529
cognatio spiritalis 16, 353
coleda 70
colindă Lăzarelului 279
colinde 62, 107, 110, 278, 279
coljivo 75, 84
collegia funeralia 49

- collegia tenuiorum* 49
columbaria 49
commedia dell'arte 248, 338, 545
commedia erudita 399
compagnia 146, 278
cornia 562
correre all'anello 219, 222, 245
correre la terra 225
corse all'anello 238, 239, 243
corse alla quintana 125, 238, 239
crăițe 101
Critical Anthropology 21
cuci 186, 276
cura cognatio 49
 Czangó 95
- daća* 48
damari 581
dames 130
dede 136, 291
deesis 465
dekapentasyllabos 231
delegarea 97
demotike 45, 572
Dere-bey 336, 339
descensus ad inferos 79, 302, 317, 463
desperatio 443, 450
deve başı 136
deve oyunu 334
devisa 217
diapompeusis 63, 138, 235, 562
didascalie 240
didì 100, 135, 276, 336
didici 100, 135, 276
dies parentales 49
dies Rosalium 50
dies Rosariorum 50
dies rosarum 52
dies Rosationis 50
diludia 402
dimitzin 598
 Dionysos Limnaios 50
divisa 220, 251
doborire 101
dodekabeortion 159, 304
dodekahemeron 110
doda 346
- dodola* 15, 69, 72, 272, 274, 287, 289, 345, 346
dodole 286, 346
dodolica 346
dodolka 346
dodumuja 346
dominica de rosa 53
 »Doppelkypros« 127
dorodlec 346
 Douloparöken 145
dracul 546
 Drake 57, 459, 537–539, 546, 549, 550, 553
drakaina 493
drakopoula 493
drakissa 493
drakos 57, 493, 537, 546, 553, 617
dromenon 160, 167, 181, 187, 188, 191, 195, 253–255, 271, 281, 292, 330, 530, 597, 600, 602, 641
dübelek 127
dudula 346
dudule 346
dudulej(k)e 346
dudulenia 346
dudulitsa 346
dudulka 346
dubove 92
dyligari 124
džamala 94, 95, 137, 187, 288, 334
džamalari 125, 127, 128, 285, 289
džilitanje 215
- Efe ve kadi oyunu* 337
ekphora 75
ekphrasis 213
 ελεημοσύνη 76
Empuse 539, 551
enagismata 50
enata 77
entheoi 196, 197
 Epiphania 53, 63, 66, 104, 117, 124
 Epitaph 59, 73, 174, 318, 319
epitaphios 72
epoca fanarioților 281, 394, 406, 639
époque galante 217, 231
erogatio 144
eskari 127
 »Ethnologia Europaea« 11, 13, 19, 21–25, 29, 591, 637, 641

Ethnosterotypen 13, 15, 321, 324, 326, 559

Eueterie 111, 114, 196, 197

European Anthropology 21, 22, 27, 28

extended families 31

facușor 74

fartati 361, 381

fasoulis 284, 297

fica 563

fioretti di bibbia 464

»Fleischwoche« 78

floralia 53

folk drama 254

Folklorismus 150, 185, 251, 255, 275, 282, 287

fortezza 221, 228

fouskodentri 280, 289, 332

Franken 143, 359

»Frankenherrschaft« 144

frater adoptivus 356

fustanella 124, 126, 128, 130, 133, 148, 165

gaitan(ak)i 128, 141, 149

gajda 112, 127

gambela 262, 334

gamela 94

gamila 141

gamotragouda 154, 536, 548

Genereformation 24, 29, 263, 282, 400, 502, 516,

637

Gello 539, 551

ger(o)i 100, 601

german 172, 280, 289, 332, 350

germanċo 172, 350

geros 51, 140, 180, 336, 635

geyik oyunu 334

giostra 15, 125, 213, 214, 216, 218–231, 233, 236,
237, 239–242, 244–246, 250–252, 283, 297, 405,

521

giostra all' anello 216, 219

giostra alla quintana 214, 216

giostra dei stradiotti 244

giostra degl'arlioti 242, 244

giostra pubblica 243, 244

girafā 94, 137, 277

gogiu 276

Gorgona 492, 544

γοτθικόν 218

Gottscheer 266

Griechen(tum) 83, 127, 134, 146, 148, 237, 238, 280,

292, 293, 321–326, 339, 349, 352, 358, 359, 362,

367, 391, 392, 406, 413, 425, 436, 437, 461, 566–

568, 578–580, 589, 590, 601, 621, 622, 624, 639

groșia 181, 566, 586, 598

Gründonnerstag 73, 78, 80, 146, 271, 296, 305, 313,

373, 533

Gurier 62, 137, 331

ἡμέρα των ῥόδων 52

»Haarbrücke« 73, 86

Habsburger Monarchie 35, 260, 440

Hades 35, 67, 71, 79, 80, 119, 120, 158, 229, 235, 301,

302, 307, 308, 311, 317, 320, 402, 464, 531, 532,

587, 589

bagia triada 87

bagiasma 88, 194, 196, 197

bagiasmos 109, 111, 118, 194, 195

haiduci 281

hainides 369, 378

halka 214, 283

Haloen 170

balosis 108

balva 81

harapis 136

Hebammentag 92, 156, 169, 170, 275, 288, 294, 537

Heortologion 56, 57, 117, 153, 155, 332, 348, 583

Hesperinos 373

Heterosterotypen 199, 321, 322, 323, 543, 637

hieros gamos 50

himation 303

Hippodrom 63, 138, 184, 201, 334, 562

Hochmittelalter 53, 58

Hochzeitslamentation 17, 154, 533

Home-Anthropology 13, 19, 21, 22, 27, 28, 43–46

Homilien 15, 55, 147, 248, 249–252, 283, 297, 327,
408

»Hunde-Bey« 183, 184, 596, 597

»Hundehängen« 166

»Hunde-Montag« 593, 595, 602

»Hundeschaukel« 17, 593, 594

hyppapante 79

hyperpyra 70, 347, 348, 349

hypsoma 82

iele 92, 93, 98

- Ikonographie 299–303, 308, 309, 315, 317, 320, 600
 Illyrer 623
impresa 228, 233
Incogniti 506
 Intermedien 221, 228, 237, 238, 408, 526
ishk'nari 127
 Islam 259, 330, 637

 Josefinitismus 265
jouste 222
 Juden 339, 537
junii 278
juramint 101
 Juruken 128
jus talionis 374, 375

kadi 184, 296, 336
kadina 184, 597
kakodaimones 118
kalanda 62, 70, 107, 110, 113, 114, 117, 126, 156–158, 163, 166, 173, 187, 252, 273, 279, 282, 284, 288, 290, 331–334, 339, 342, 344, 348, 596
k'alanda 62, 137, 331
k'alandoba 62, 137, 331
kalğakan oyunu 335
k'alinda 62
kalinica 289
kalikantzaroi 104, 111, 118–120, 132, 133, 142, 285, 294, 341, 342, 539, 552, 595, 626
kalindrades 141
kall'kantzar' 141
kalogeros 14, 51, 100, 104, 108, 135, 179–183, 186, 193, 276, 287, 295, 319, 336, 546, 596, 600, 634, 635, 641
kalojan 15, 172, 350, 351
kamela 262
kamelce 94
kannavouri 289, 332
kapetan(i) 138, 146
kapetanaioi 130, 148
kapetanaraioi 113, 124, 141
kapetanios 129, 130, 132
kapistras 182
kapitanaraioi 124, 141
 Karagiozis 17, 297, 486, 537, 551, 625
 Karagounides 113
 Karagöz 190, 291, 297, 338, 393, 537, 545, 640

karakondjolos 104
karakondžori 104
karakondžula 104
karakondžule 104, 285
karakotzadoi 600
karamanlidika 330, 410
karavas'lades 141
 Karfreitag 59, 77, 174, 280
karkantzalia 141
karkantzali 141
karkantzari 104
karnavalia 141
 Karneval 14, 63, 64, 78, 79, 81, 82, 92, 103, 104, 108, 110, 115, 124, 125, 127, 131, 139, 144, 153, 154, 170, 175, 177, 178, 180, 182, 183, 187, 189–193, 214, 215, 219, 222, 226, 227, 239, 241, 243, 247–250, 262, 266–268, 270, 273, 275, 276, 283–285, 287, 288, 292, 295–297, 319, 333, 336, 337, 399, 407, 480, 528, 535–537, 541, 543, 545, 548, 562, 593, 595, 597, 601, 602, 635
 Käsemontag 180, 184, 287, 596
 Käsesonntag 81, 595
 »Käsewoche« 78, 89
 Katabasis 301, 317, 402, 463
kataklysmos 88, 293
 Katalanenherrschaft 144
 Katholizismus 13, 259
kenotaphion 48
 Kerberos 544, 591
keres 591, 595
kèsar 62
kiopek-bey 295
 Klephten 145, 146, 362, 366, 369, 370, 373, 378, 566, 580, 587
κλήδονας 60
klidonas 60, 61, 88–90, 168, 285, 289
kline 15, 307
koçabasi 115
koimesis 317
koine 299
kolaç 245
koleda 63, 65
koledari 104, 108, 286, 287
koliada 112
koljada 62, 63, 69
koljiva 75, 284
kollyba 59, 67, 75–79, 81–83, 85, 87–89, 93, 102, 284

- kolo* 98
konak 194, 196, 197, 198
kondžolki 104
konski velikden 83
köpek-bey 14, 17, 184, 186, 193, 287, 596
koranti 262
korkunç 142
kostnica 77
košuta 262, 595
koudounades 104, 126, 141
kouklos tou Ai 332
koulouma 82
kountounades 141
Koutzovlachen 134, 145
köy tiyatrosu 330
krajce 101
kraljice 93, 284
krantonellos 161, 289, 332, 533
Krauthinkl 271
Kreuzerhöhung 77, 153, 172
 »Kreuzschwester« 361, 366, 367, 369, 372
krešenie kukučki 91
Kreuzzugszeit 218, 235, 446, 461, 639
Kroaten 259, 265, 283, 334, 354, 431, 639
kričari 284
kriskindle 283
krüstonoše 345
Kubatschiner 138
kuker 14, 108, 109, 135, 179, 180, 183, 185, 186, 189, 193, 255, 276, 336, 596
kukeri 100, 104, 120, 138, 179, 185, 186, 262, 287
kukeros 287, 295
kukla 74, 319
kukli 74, 163
kukovi 179
kumovstvo 92
kumstvo 360
kurban 54, 77, 88
kurban bayram 88
kutja 75
kynokephaloi 591
kynomartyrion 17, 593

lagatsiaraioi 142, 342
Lamentation 48, 155, 386, 402, 481, 531–533, 535, 584
Lamia 544, 550

Larentalien 140
Lateinerherrschaft 34, 61, 70, 145, 218, 232, 351, 461, 462, 639
latinitas 12
laude drammatiche 399
lavipedium 304, 305
lāzāricā 165
lazarice 165
lazarines 165
lazārița 165
lazarki 165
lazaromata 316, 320
Lazarosis 316, 320
lazarov den 72, 163, 289, 320
lazaruvane 289
lemuria 52
Lernaia Hydra 544
leventi 120, 582
leventia 541
Libretto 220, 221, 427, 428, 429, 430, 441
libro d'oro 224, 239
lidinos 72, 172, 173, 289, 332, 533
liğutshari 127, 344
limbus 465
litaniae minores 142
liturgie 81, 82, 83, 85
liugatsarei 344
liukantzaria 130, 342
ljelje 93
ljuga(n)tsiaria 142, 342, 344
ljukantzaria 142, 344
logatsaria 141, 149, 342
loggia 222, 480
lokatzaria 141, 342
lugatsar' 142, 342
lugatsaria 142
lukatsiaria 142
lukatzaria 142
lupercalia 591
Lutheraner 259
Lutzelfrau 268
Lyder 355
lykokantzaria 344

maestro di campo 239, 245, 246
mahala 107
Maiumas 73

- μαχαριά* 76
mandatum 304, 305, 306
manganaria 593
 Manierismus 403
mantinades 403
 Märchen 315, 322, 360, 368, 383, 385, 386, 393, 398,
 402, 443, 448, 450–456, 459, 472, 479–481, 483,
 485, 489, 493, 494, 501, 504, 505, 507, 508, 514,
 516–526, 529, 530, 534, 537–539, 541, 542, 546,
 547, 549–555, 603–611, 617–620, 626, 634
 Marienklage 160, 165, 174, 280, 313, 318, 463, 532
martenica 289
masljanica 78, 92
ματσούκι 112
mečeško horo 136
mečka 125, 289
mečko horo 277, 333
 Mediterranistik 13
megalomartyr 56, 351
megali idea 622
megalynarion 345, 346
 Meister Hämmerlein 537, 543
melitoussai 50
memento mori 50
mesonestimou 57
mesopušt 82
metakenosis 584
metanoia 81
 Metonymie 47, 71, 92, 102, 139, 163, 641
 Metronymie 170, 581
 Milchbruderschaft 31, 360, 377
miles gloriosus 599
milima 297
mismagies 404
 Mittelalter 12, 142, 144, 214, 217, 218, 246, 263, 266,
 299, 305, 343, 360, 398, 432, 442–444, 449, 461,
 541, 562, 629, 632
mnemosyna 48, 76, 77, 80, 82, 350
moira 89, 443, 448, 456, 457
moma 129
momoger(o)i 100, 104, 327, 329, 336, 600
momogeria 108, 292, 551, 600
momogeros 135, 180, 276, 319, 329
 Montenegriner 578
moresca 215, 217, 221, 237, 283
moreška 214, 283
moro 216, 217
morris 215, 283
moş 135, 137, 275, 336
moşii 90, 93, 100, 139
moşneag 135
mostra 217
motrimes 361, 371, 372
motto 217
mountza 561, 561, 563
muchtar 598
 »mummery plays« 191
mutul 101, 102
myrobletes 351
 Naos 54
navky 91
ncl'inätšune 144, 344
neam 93
nekrika 534
nekrolatria 73
 Nekrolatrie 119
nekropsoma 75
nekysia 52
Neraiden 91, 486
nestinari 14, 96, 193, 200, 202, 203, 204, 206, 210,
 287
 Neujahr 77, 80, 107, 110–115, 117, 120, 125, 126,
 128, 131, 140, 147–149, 153, 158, 272, 277, 281,
 285, 288, 331, 333, 342, 602
 Neuzeit 12, 314, 320, 343, 554, 557
New Anthropology 21
nipter 296, 304, 305, 306
nobili (veneti) 219, 224, 529
 Normannen 351
ντομούτσι 112
ogre 493, 539, 546, 550
 Olympische Spiele 428
omphalos 50
ortački 145
orta oyunu 291, 330, 331, 337, 339
 Orthodoxie 12, 13, 24, 26, 67, 77, 82, 153, 155, 259,
 299, 305, 345, 346, 360, 373, 401, 409, 431, 544,
 622, 630, 637, 639
 Osmanisches Reich 34, 199, 220, 221, 223, 231,
 232, 253, 281, 290, 297, 338, 339, 349, 362, 386,
 391, 417, 436, 481, 486, 514, 530, 566, 586, 622,
 637–639

- Ossen 62, 137
 Ostern 53, 55, 60, 62, 66, 67, 77, 79, 80, 82, 90, 93,
 139, 143, 144, 153, 157, 159, 164, 168, 171, 263,
 268, 285, 317, 318, 371, 377, 432, 563, 583, 600,
 602
osteophylakion 48, 77, 532
oyun 330
Oziosi 506

padalice 90, 96–99, 101
 Paganismus 59, 67, 299, 319
palii 239
palikari 582, 587, 588
 Palmsamstag 153, 156, 158, 162, 163
 Palmsonntag 72, 144, 156, 158, 159, 162, 163, 166,
 171, 265, 274, 343, 367, 474, 596
palus 217
 Panagia 79, 80, 240, 317, 373
panspermia 50, 59, 75, 77, 284
papaluga 346
pāpālugā 346
paparuda 346
paparudā 346
paparudele 281
paparuna 346, 347, 348
papparuna 346
 παππούδες 195
parades 586
parentalia 50–52, 139
parentatio 49
 παρρηγοριά 76
pars pro toto 49
paşalik 146
pasqua rosata 53
pasqua rosarum 53
pehta 261
pentekoste 53, 71, 78, 93, 144
peperuda 289, 346, 347
peperuga 347
Perchten 262, 263
peregubnizi 135
 περιδείπνα 76
perpera 347, 348
perperima 286
perperitsa 346
perperuna 15, 69, 70, 72, 274, 295, 345, 346, 626
perpunā 346

pesec 593
pesi ponedelnik 593
pesoglavci 591
 Petrachelion 373, 374
petrovden 84
 »Pferde-Ostern« 83
 Pfingsten 48, 53, 54, 62, 64–71, 78, 80, 87, 90–93, 97,
 102, 139, 143, 144, 153, 173, 265, 280, 284, 285,
 341, 595, 602
 Pfingstsamstag 59, 66, 67, 80
 Pfingstsonntag 63, 66, 80, 85, 98, 173, 274
 Pfingstmontag 80, 87, 98
phaskela 17, 561
phaskioma 316
 Philhellenismus 18, 34, 586, 622, 623, 624, 630
philia 87
philotimo 109, 541, 586
philoxenia 34, 305
phyllada 394, 395
piperia 346, 349
pipirgio 346
pipiru 346
pipiruna 346
pirpiritsa 346
pirpiruda 346
pirpiruna 346
pirpirunā 346
pirpiruno 346, 347
 πλάκα 48
planctus Mariae 72, 313, 466
plaščanica 72, 318
plugar 279
pluguşor 279
pobratimstvo 353
podariko 284
poiitarides 88, 461
pokrīsti 345
 Polen 455
poliouchos 56
 Polyphem 544, 550
 Pomaken 128
pomana 74
pomanā 75
pompa 140, 217, 220
pompe 108, 159, 183, 194, 197, 562
 Pontus-Griechen 15, 148, 327–329, 331, 334–337,
 339

- popolari* 244, 247
posrbe 427
preperuga 347
preporod 129
primadonna 506, 507
priveg 74, 103
 »Prodromiten« 124
proikosymphona 535
 Proskynese 303, 317, 318
prosphoron 75, 81, 82, 85
 Protestanten 259, 270
provveditore 225, 239, 242
pruvožanie 91
prporuše 286, 347
prusefbie 144, 344
psychiko 31
psychosabbata 14, 48, 59, 67, 78, 80, 89, 93, 102, 110,
 139, 365, 595
Pumpermetten 271
 Puppenspiel 265, 272, 275, 281, 283, 284, 287, 290,
 291, 297, 332, 393, 537, 543
 Pyrobasie 197, 198, 200, 204

quadragesima 56, 59, 78, 82, 160, 164, 168, 262, 365,
 593
quintana 217, 218
 Quintana-Stecken 222, 226, 227

ragotsia 141, 342
rajah 115, 132
rebetika 39, 625
 Reformation 24, 29, 263, 266, 637
regelö 272
 Regenlitanei 69, 72, 153, 161, 162, 167, 168, 172,
 273, 286, 345, 346, 347, 349
 Regenmädchen 72, 153, 161, 162, 167, 168, 273, 286,
 295, 345
 Reiner Montag 17, 54, 59, 82, 90, 168, 288, 593, 594,
 595, 597
 Renaissance 17, 215, 217, 220, 232, 236, 237, 245,
 252, 283, 306, 354, 399, 430, 442, 461, 494, 500,
 502, 526, 535, 565, 574, 584, 623
rhadismos 52, 58, 59, 60, 61
rimada 380, 393
risalček 68
risalšček 68
risalšćok 68

rite de passage 76, 271
rizitika 378
roazo 144
robighalia 143
roda 88
 ροδισμός 49, 52, 60, 65
rog 142, 342
roga 70, 114, 144, 343, 344, 349
 ρόγα 70, 144, 343
rogač 142, 342
rogač ponedelnik 342
rogalia 145
rogatio 142, 144, 343, 344
rogationes 142–144, 271, 343, 345, 349
rogatores 144, 343
rogatsaria 15, 141, 342
rogatsia 15, 70, 107, 110–112, 114, 117, 119, 130, 133,
 135, 138, 141, 145, 146, 295, 335, 342, 344
rogatsiaria 141, 342
rogatziargia 141, 342
rogutsaria 141, 342
 Rokoko 429, 431
roman chevaleresque 217
romiosyne 629, 630
rosa 69–71
rosalia 47–49, 51, 53, 59, 65, 67, 70, 105, 290
 Rosalien 14, 36, 47, 50, 51, 53, 54, 60, 65–67, 73, 78,
 80, 90, 102, 103, 595
rosalibus 51
rosolides 104, 124, 139
rosalii 14, 47, 341
rosaliile 14, 47, 49, 69, 71, 90, 101, 102, 341
rosaria 49, 50, 53
 Rosenfest 47, 48, 50, 52, 73, 105
rosica 69, 70
rosolides 47
rosomanka 70
rosomankja 70
 ροσσάλια 52, 65
 ρουσαλιού 47, 48, 59, 60, 80, 84
rouvaison 144
roza 70, 71
ršaë 84
ršai 68
ršali 68
ruffiana 437
ruga 142, 239, 342

- rugăciune* 144, 344
rugatsaria 15, 141, 342
rugatsia 15, 64, 104, 111, 123, 129, 141, 288, 342, 349
rugatsiaraioi 141, 342
rugatsiargia 141, 342
rugatsiaria 123, 141, 342, 344
rugatsiaris 130, 132, 133
rugatsiarus 129
rugătsuni 144, 344
rukantzaria 141, 342
rukatsaria 141, 342
 Rumänen 75, 92, 135, 333, 347, 239, 476, 623
runganades 142, 343
rusa 69, 91, 94, 262
rusadla 68
rusadljé 68
rusalia 14, 47, 54, 60–62, 64–66, 68, 69, 78–80, 91, 99, 102, 103, 108, 110, 123, 139, 280, 285, 288, 295, 335, 534
 Rusalien(sams)tag 47, 48, 59, 61, 62, 65, 67, 78–80, 84, 139, 144
rusalii(le) 69–71, 84, 90, 92, 93, 95, 98–102, 105, 139, 365
rusalija 91–93
rusal(i)je 68, 70, 92, 96, 98
rusalji 68
rusalka(ja) 69, 91, 92
rusalki 14, 47, 49, 68–70, 90–92, 139, 341
rusalia 14, 70
rusalnaja nedelja 62, 63, 66, 84, 92
rusaljana sedmica 69, 86
ruselje 285
 Russen 75, 80, 455, 579
ruža 70, 71
ruzičalo 84

sabbato ante palmas 156, 285, 289, 319
 σάββατο του Πουσαλιού 78
sacre rappresentazioni 217, 221, 398
San Toader 78, 90
Șante i Pante 284
săntoaderi 83, 90, 93, 94, 102
saracino 216, 217
 Sarakatsanen 32, 128, 147, 174, 332, 370, 373, 577, 578, 581
 Sarazenen 136, 216, 217, 277, 322, 335, 358
 Saturnalien 62, 140

scalojan 15, 70, 92, 172, 280, 289, 332, 350, 351
 Schamanismus 272
 Schattentheater 17, 190, 275, 284, 291, 292, 297, 298, 338, 339, 397, 398, 486, 537, 551, 599, 625, 640
sefardim 331, 338, 339
segare la vecchia 262
șeme 261, 263
semickaja 92
semik 91, 92
 Serben 75, 134, 259, 283, 326, 347, 354, 374, 426, 431
similia similibus 49
similludkia 73
sirni ponedelnik 180
sirovari 286
skazanja 399
skomorochi 66, 135
 Skylla 544
skylaraioi 595, 597
skyllos vromisis 293, 597
 Skythen 355
slava 98, 325
 Slawen 232, 639
 Slowaken 68
 Slowenen 68, 261, 262, 263, 265, 334, 431, 639
soi 581
șoimane 92, 93
soldati 144
 Spätantike 12
 Spätbyzanz 366
 Spätmittelalter 53, 58
sperna 82
spettacolo 254, 271
sphakela 17, 488, 561–563
 Sphinx 449, 453, 455, 459, 471, 472, 544
spina bifida 547
spisepate 324
starci 100, 104, 108, 179, 288
starec 100
steag 101
stephanites 58
 στούμπο 112
strada larga 241
stradiotti 220, 506
strattia 239
Stravaganti 225–227, 480, 506, 519, 527
strodul rusaliilor 93

- Südslawen 349, 424, 431, 440, 623
šimbati di Rsalja 84
surovari 141
surva 110, 111, 113, 115
survakari 286
survaknici 104, 288
survisma 294
suscitatio Lazari 301, 302, 304, 309, 310, 315, 316
 Swanen 62
synteknia 360, 375, 380
 συχῶριον 76, 77, 78
 σχῶριον 76
symposia 53, 54, 62, 65

tableaux vivants 228
 Taufbruderschaft 360, 377
 Teknogonie 14, 157
tetartaios 164
tetrabmeros 164, 318
thaumata 59
theodorisma 82
 Theodors-Samstag 78, 79, 80, 82, 83, 88, 90, 104, 367
 Theophanie 94, 104, 107, 109–111, 113, 117–119,
 122, 125, 126, 128, 149, 342
Theotokos 174
 Thesmophorien 170
thiasos 196, 367
thymosophia 575
Todorusale 90
tollite portas 296
topoi 299, 304, 541
topos 225, 231, 252, 307, 529, 535, 541
torneo 216
tospagades 131
tournement 216
tournoiment des dames 225
tournois à thème 220, 229
trabocchetti 229
translatio 57
trandafir 70
trendafil 70
tretini 77
triakostia 77
trionfi 228, 495
trishagion 76, 81, 84, 87
triskataratos 335
trispithamitis 546

trita 77
 Trivialliteratur 386, 387, 418, 423
 Troparium 110, 117, 118, 332, 364, 372
 Troubadours 461
tselingas 373
tsiattismata 88, 293
tsoliades 130, 148, 149
tudorica 78
turcā 94, 125, 137, 273, 276, 333
turica 94, 282
 Turkalbaner 359
 Türken 83, 88, 102, 129, 134, 220, 223, 231, 237, 238,
 322, 324, 362, 363, 367, 377, 379, 386, 402, 406,
 436, 549, 566, 567, 568, 577–579, 585
 »Türkenkopfnennen« 215, 217
 Türkenzeit (-herrschaft) 14, 16, 29, 31, 36, 38, 132,
 134, 139, 145–147, 199, 238, 252, 259, 260, 272,
 290, 322, 323, 326, 329, 330, 358, 363, 369, 370,
 375, 378, 380, 388, 481, 519, 544, 588, 597, 622,
 627, 629, 639
turkokratia 134, 260, 359, 528, 565
 Turkokreter 330
tzamala 125, 277, 295, 334
tzamalides 141
tzamaloï 141
tziumanika 132, 133
 τζούστες 222
tzoutzes 547

 Ukrainer 80
unchiașii 74, 100, 135, 136, 137, 276
 Ungarn 95

vard 60
vartuvar 60, 61
vasiličari 62, 104, 108, 288, 331
vasilopita 114
vātaf 100, 101, 278
vendetta 31, 374, 375
 Venezianerherrschaft 34, 36, 215, 224, 232, 236, 237,
 343, 347, 402, 462, 464, 481, 520, 528, 530, 563
vertep 283
ververitsa 346
vicleim 275
vila posestrima 354
vile 91, 92, 98, 99, 457
vindecare 101

- violaria* 51
virga thaumaturgica 300, 309, 310, 316
vitzag 60
Vivi 529
 Vlachen 32, 85, 87, 127, 128, 134, 144, 145, 146, 148,
 167, 173, 232, 259, 280, 344, 346, 348, 361, 370,
 577
vladika 324, 325, 326
vlamides 361, 371, 372
vlamis 361
 Volksschauspiel 13, 15, 102, 103, 127, 190, 213, 247,
 251, 253–255, 258, 263, 265, 266, 267, 270, 271,
 275, 282, 292, 293, 296, 298, 327, 329–331, 338,
 339, 405, 406, 408, 542, 591, 597, 636
vota 60, 64

 Wahlbruderschaft 13, 15, 31, 36, 82, 93, 353, 355–
 363, 368–370, 373–375, 378–583, 631
 Weihnachten 63, 65, 77, 107, 110–112, 117, 123, 124,
 126, 129, 263, 266–268, 271, 272, 282, 285–287,
 296, 313, 325, 333, 342
westernization 22
 »Wiedergeburtzeit« 322, 352, 396, 426, 578, 589,
 623, 630

Yürüken 134, 136, 335

 ψυχούδια 76

zadruga 30, 31, 355, 582
zadušnice 48, 77
zafiris 72, 153, 161, 166, 167, 280, 289, 295, 332, 533
zdrugamani 128
zecchini 485
zeibek 296
Zelenj Juraj 261
Zigeuner 128, 136, 137, 156, 180–182, 184, 268, 288,
 289, 333, 339, 349, 537
zilsko štebvanje 261
zine 92, 93
žitak 82
žito 75
zvončari 104, 135, 284
Zwölfsten 67, 80, 103–105, 107, 108, 110, 114, 117,
 119, 120, 123–126, 133, 139, 140, 144, 146, 147,
 150, 158, 166, 187, 267, 273, 283, 285–287, 292,
 294, 295, 319, 332, 341, 344, 539, 552, 594, 597,
 602, 626

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 historisch-vertikaler und geographisch-horizontaler Komparation geboten.

Walter Puchner, geb. 1947 in Wien, seit 1991 Professor für Theatertheorie und Theatergeschichte am Institut für Theaterstudien der Universität Athen.



9 783205 783695

ISBN 978-3-205-78369-5 | WWW.BOEHLAU.AT