Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 72 (1976)

Heft: 3-4

Artikel: Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum

Autor: Puchner, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-117154

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum

Von *Walter Puchner*

Die Beobachtung, dass in vielen europäischen Volkskulturen neben dem «Männerbund»[1] auch rein feminine Organisationsstrukturen manchen Ritualhandlungen zugrundeliegen, geht im wesentlichen auf E. Wolfram[2] zurück; N. Kuret konnte in einem zweiten Ansatz eine überraschende Vielfalt solcher Formen für einen begrenzten Bezirk des Balkanraums nachweisen[3]; vorliegende Studie soll einen weiteren Baustein zu einer komparativen Typologie frauenbündischer Organisationsformen hinzufügen und wird sich nicht so sehr auf die mythologische Tiefenschicht der Brauchakte konzentrieren als auf die horizontal-synchron verlaufenden Querverbindungen zu sozialen Wert- und Rollenvorstellungen im angesprochenen Raum. Die höhere Stabilität von axiologischen Brauchhandlungen erlaubt ein makroregionales Vorgehen; diese höhere Affinität kulturgeographischer Zonen in bezug auf die Sexusrolle der Frau steht der Typologie nahe[4]; die partielle Korrelierbarkeit von wirtschaftlichen, sozialen und mentalen Strukturen der Ruralbevölkerung im hellenophonen Raum rechtfertigt daher auch den methodischen Rahmen dieser Notizen, die griechische Sprachgrenze[5].

Die familiäre und interfamiliäre Stellung der Frau in den südbalkanmediterranen Zonen der Volkskultur ist von verschiedenen Formen

---

[1] Zu Begriff und Phänomen in Altertum und Neuzeit: H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde im Kult (1902); L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (Bühl [Baden], Konkordia 1927); O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen. 1. Bd. (Frankfurt, Diesterweg 1934); R. Stumpfl, Der Ursprung des Fastnachtsspiels und die kultischen Männerbünde der Germanen. *Zs. f. Deutschkunde* 48, 286ff.; R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund (Kassel 1936); u.a.

[2] E. Wolfram, Weiberbünde, *Zs. f. Volkskunde* 4 (1933) 137–146.

[3] N. Kuret, Frauenbünde und maskierte Frauen. *SAVk* 68/69 (Basel 1972/73) 334–347.

[4] Daher werden die verschiedenen Kulturzonengliederungen von Cvijić bis Gavazzi nicht berücksichtigt. Vgl. J. Cvijić, La péninsule balkanique (Paris 1918); M. Gavazzi, Die Kulturzonen Südeuropas. *Südostforschungen* 15 (1956) 5ff und *Südosteuropajahrbuch* 2 (München 1958) 11–23 (mit Aufarbeitung aller älteren Versuche).

[5] Diese ist keineswegs grenzscharf zu ziehen; doch liegt die Problematik von Kultur- und Sprachgrenze hier jenseits unserer Diskussionsabsichten. Zu dem Versuch der Kreuzung von Ergebnissen ruralsoziologischer und literarischer Zeugnisse aus verschiedenen Teilen Griechenlands, die ein komparationsfähiges, in sich teilhomogenes Gesamtbild ergibt, vgl. W. Puchner, Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis – aus kulturanthropologischer Sicht. *Südostforschungen* 34 (1975) 166–194.

der Patriarchalität bestimmt und mit dieser in Zusammenhang des öfteren beschrieben worden[6]: der intersexuelle Antagonismus, der sich nur auf dem Feld der Familienehre neutralisiert, die Beschränkung des femininen Aktionsradius auf die Privatsphäre, die weibliche Lebenszielvorstellung maskuliner Polyteknie (Kinderlosigkeit als Rollenverfehlung) usw. R. und E. Blum sind in ihrer Analyse heilmagischer Narrationen allerdings auch zum Ergebnis gelangt, dass dem offiziellen patriarchal-autoritären Wertsystem ein zweites, heilmagisch-religiöses zugrundeliegt, das ganz in den Händen erfahrener alter Frauen liegt und in Krisenperioden des Lebens zum Tragen kommt (Krankheit, Geburt, Tod)[7]. Nimmt man nun mit Eliade an, dass auch das Jahreslaufbrauchtum krisenhafte Übergangszeiten (sowohl kalendermässig wie epochenmässig) deckt[8], so nimmt es nicht mehr wunder, dass Teile desselben ausschliesslich von «Weibern» geübt werden, und zwar nicht bloss im Sinne der «Verkehrten Welt» des Karnevals[9], sondern in reell gemeinter Exklusivität. Im Zentrum aller Brauchhandlungen steht in irgendeiner Form die gefährdete und zu sichernde Fertilität, handelt es sich nun 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, fixiert[10]. Die

---

[6] Vgl. dazu G. Gesemann, Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität (Berlin, Wiking 1943); der Aufsatzband: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, ed. by C. G. Peristiany (London, Weidenfels and Nicolson 1965); der Sammelband: Mediterranean Countrymen, ed. by J. Pitt-Rivers (Paris, Mouton, 1963); I. T. Sanders, Village social organization in Greece. *Rural Sociology* 18, no. 4 (Dec. 1953) 366–375; G. B. Kavadias, Pasteurs-Nomades Méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce (Paris 1965); E. Friedl, Vasilika. A village in modern Greece (New York, Holt, Rinehart and Winston 1965); J. K. Campbell, Honour, Family and Patronage (Oxford, Clarendon Press 1964); R.-E. Blum, Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities (Stanford, California, Stanford Univ. Press 1965); u.a.

[7] Vgl. dazu R.-E. Blum, The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece (London, Chatto & Windus 1970).

[8] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige (Salzburg, Otto Müller 1954) 438ff.

[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 religiösen Anlässe besitzen. Ob manche deutlich pagane Formen mit oder ohne Willen der Kirche in das christliche Brauchtum eingedrungen sind («Amalgamierungstaktik» nach Stumpfl), steht hier nicht zur Debatte (R. Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas [Berlin, Junker & Dünnhaupt 1936] VII).

wichtigsten Frauenfeste fallen 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 Kreuzerhebung)[11].

Doch sei hier von einer kalendarischen Gliederung abgesehen, da ein anderer Aspekt aussagehältiger erscheint: die Altersgruppendifferenzierung[12]. Als wesentlichstes Differenzialkriterium stellt sich der Status der Brauchteilnehmer dar, denn mit der Verehelichung bzw. der Mutterschaft[13] ändert sich der Wert- und Verhaltenskodex grundlegend[14]. Das Mädchen lebt in einer Art sozialer «Präexistenz» und ist vom Standpunkt der sozialen Rolle her noch Unperson. 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[15].

Ein gewisser Typ von jenen termingebundenen Umzugsliedern (kalanda)[16], die sich in panegyrischer Form an die einzelnen Personen des jeweiligen Hauses wenden und ihre Vorzüge beschreiben[17], richtet sich bei den Töchtern des Hauses gesondert an die «Heiratsfähigen»[18]. Das Mädchen betritt zum erstenmal die soziale Bühne als

---

[11] Daneben in zweiter Linie noch Neujahr, 25.III. (Mariä Verkündigung), die Ostertage und Pfingsten.

[12] Sie ist auch für die Ziele der männerbündischen Organisationen entscheidend. Dazu Schurtz (wie Anm. 1).

[13] Ziel der Ehe ist nicht die sozial legitimierte Sexualbeziehung, sondern die Schaffung der Voraussetzungen zur Familiengründung, die Teknogonie. Von der Problematik der Altjungfernschaft, die mit dem Mitgiftsystem zusammenhängt, sei hier abgesehen, da sie in der Brauchübung keine Rolle spielt (dazu E. Friedl, Some Aspects of Dowry and Inheritance in Boeotia, in: Mediterranean Countrymen [wie Anm. 6] 113ff).

[14] Sinnfältigster Ausdruck für die Rollenänderung ist die Kleidung; dazu allgemein J.C. Flugel, The Psychology of Clothing. 3. Aufl. (London 1950).

[15] Trotzdem wurde hier von der Aufnahme von allgemeinen Kinderbräuchen abgesehen.

[16] Der Ausdruck geht auf die römischen Calendae, den Monatsanfang zurück, bezeichnet die termingebundenen Umzugslieder, im Zuge der Namensübertragung dann auch den Umzug selbst, zu welchem Termin er auch stattfindet (D. Kalligeropulos, *Τὰ Κάλανδα ὅλης τῆς Ἑλλάδος* [Athen 1923]). Der Ausdruck ist auch bei anderen Balkanvölkern geläufig: «koleda» bei Serben und Kroaten (E. Schneeweis, Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches bei den Serbokroaten [Celju 1935] 164), «kolẻndra» bei den Albanern (J.G. von Hahn, Albanesische Studien [Jena 1854] Heft 1, 154) usw.

[17] Diese Form der Lieder ist in fast allen griechischen Liedsammlungen vertreten. Zur bibliographischen Übersicht: G. Spyridakis, «Volksliedforschung in Griechenland». *Jahrbuch für Volksliedforschung* 13 (Berlin 1968) 181–192.

[18] Beispiele bei N.G. Politis, *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ*

Objekt der Heiratsspekulation, und zwar mit dem Einsetzen der Pubertätsphase[19]. Virginität, Schönheit, potentielle Fekundität, somatische Robustheit und Tüchtigkeit, und nicht zuletzt die zu erwartende Aussteuer[20] werden in Rechnung gestellt. Das Altersband dieser Brauchträgergruppe reicht etwa vom 12. bis zum 16., in Ausnahmefällen bis zum 20. Lebensjahr. Die Umzugsbräuche (um solche handelt es sich fast durchwegs) erhalten mehr und mehr auch den Aspekt der Schaustellung ihrer Träger; der Anteil der Heiratsorakel im Brauchtum wächst an; die Strenge des Ehrenkodex nimmt zu[21], gleichzeitig aber auch die sexuelle Seite der Fertilität, die dann vor allem in den phallischen Manifestationen des reinen Frauenbrauchtums kulminiert. Alles weist auf die bevorstehende Übernahme der Rolle der Ehefrau und Mutter hin; vielleicht spricht man deshalb auch besser von einer sozialisierenden oder enkulturierenden Funktion der Brauchhandlung als von einer «initiierenden»[22]. 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 ritualisierter 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 erweist[23]. Die doppelte Präsentation des Nachwuchses vor den einzelnen Familien reicht so

---

(Athen 1914) 194 Nr. 163; E. Spandonidi, *Τραγούδια τῆς Ἀγοριανῆς (Παρνασσοῦ)* (Athen 1939) 91; D. A. Petropulos, *Ἑλληνικὰ δημοτικὰ τραγούδια, Τόμ. Α', Β'* (Athen 1958/59) B' 27; u.a.

[19] Gemäss älteren Heiratsusancen und in Übereinstimmung mit dem Brauchtum darf diese Zäsur etwa ab dem 12. Lebensjahr angesetzt werden; zu diesem Zeitpunkt beginnt man an der Aussteuer zu arbeiten (zum effektiven weiblichen Heiratsalter von 13 bis 16 Jahren vgl. etwa N. G. Politis, *Ὁ γάμος παρὰ τοῖς νεωτέροις Ἕλλησιν. Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, τόμ. Γ'* (Athen 1930) 232ff; P. Vlastu, *Ὁ Γάμος ἐν Κρήτῃ. Ἤθη καὶ ἔθιμα Κρητῶν* (Athen 1893) 10ff; N. Th. Yphantis, *Ὁ Πωγωνήσιος γάμος* (Athen 1972) 1ff; u.a.

[20] Dazu Yphantis (wie Anm. 19) 70ff und A. Teperoglu, Mitgift als sozioökonomisches Problem (Diss. Graz 1969).

[21] In einem Falle sind sogar Spuren von Keuschheitsprüfungen bei Brauchteilnehmern nachzuweisen (N. D. Dalampis, *Περιγραφὴ τοῦ ἐθίμου «οἱ Λαζαρίνες» ὅπως γίνεται στὸ χωριὸ Πολύφυτο τοῦ νομοῦ Κοζάνης. Μακεδονικὰ Ε'* [1961–63] 244–252). Zum religionshistorischen Hintergrund E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Giessen 1910).

[22] Es handelt sich weniger um einen «Geheimbund» als um die Gesellschaft schlechthin, in die das Mädchen eintreten soll. Von den Geheimnissen der Mutterschaft und dem damit zusammenhängenden Heilwissen bleibt die patriarchale Gesellschaft (die Männerwelt) allerdings ausgeschlossen.

[23] Darauf wird in manchen Studien eigens hingewiesen.

weit, als die Heiratsinteressen (Radius der Endogamie) reichen: eine oder mehrere Kommunitäten (Mikroregion)[24]. Die Brauchübung durch fahrende Zigeunermädchen ist die Ausnahme[25]. Die Grenze zu den Frauenbräuchen lässt sich durch den gegebenen Statuswechsel ziemlich scharf ziehen.

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[26]. 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 soll[27]; es ist erfüllt von chthonischen und orgiastischen Zügen[28]. Die «mänadische» Attitüde trägt ihr Telos allerdings nicht in sich, sondern ist wieder auf das Gebären rückbezogen: die Enkomia der Kalanda preisen jene Mutter glücklich, die Sohn und Tochter besitzt[29]; generell steigt das Ansehen der Frau, je mehr Kinder sie besitzt, mit Präferenz des maskulinen Elements[30]. Der feminine Reduktionismus

---

[24] Hier bleiben die Auswanderungswellen unberücksichtigt, die diese zonenregionale Endogamietendenz späterhin aufgelöst haben (D.G. Tsausis, *Μορφολογία τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας* (Athen, Gutenberg 1971).

[25] Beispiele für Nordgriechenland in K. Churmuziadis, *Τρακῆλι (Πετροχῶρι) τῆς ἐπαρχίας Μετρῶν. Θρακικὰ* 9 (1938) 310–362, bes. 316 und A.J.B. Wace / M.S. Thompson, The Nomads of the Balkan (London, Methuen, 1914) 132 u. a.

[26] Zum Beispiel beim Hebammenfest am 8. Januar (dazu G.A. Megas, *Ἔθιμα τῆς ἡμέρας τῆς μαμμῆς. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρκείου Ζ'* (1952) 3–27.

[27] Dazu besonders J. K. Campbell, Honour and the Devil, in: Honour and Shame (wie Anm. 6) 139ff und auch C.G. Peristiany, Honour and Shame in a Cypriot Highland Village, daselbst 171ff.

[28] R.-E. Blum erklärten dasselbe Phänomen bei heilmagischen Narrationen als Artikulation von Wunschträumen in einer Fluchtwelt vor dem erdrückenden patriarchalischen System (R.-E. Blum, The Dangerous Hour [wie Anm. 7] 171ff). Nach Bachofen wären die phallolatrischen Manifestationen Reste einer matriarchalischen Herrschaftsform (J.J. Bachofen, Das Mutterrecht [Stuttgart 1861]), andere Autoren sehen darin Survivals des antiken Dionysoskults (umfassende Bibliographie bei Megas [wie Anm. 26]). Die Wertigkeit dieser Argumentationen kann hier allerdings nicht ausdiskutiert werden. Es sei bloss ihre Relationalität betont.

[29] Vgl. das Beispiel bei Spandonidi (wie Anm. 18) 191.

[30] Die Lieder vermitteln Wertvorstellungen einer Epoche, in der sich die Familienplanung auf dem Land noch nicht durchgesetzt hat. Heute liegt auch in den Ruralgebieten der Schnitt der Geburtenrate unter drei Kindern (Tsausis [wie Anm. 24] 17ff).

auf die Mutterschaft, für den Sexualität per se grotesk ist[31], zeigt schon an, dass der «Frauenbund», wie er hier gefasst ist, keine libertäre Emanzipation über die Patriarchalität hinaus anstrebt, sondern nur eine libertinistische Komplementärform im Rahmen desselben ist. Die historische, oder besser ahistorische Dimension matriarchaler Herrschaftsformen anzusprechen, geht heute nicht mehr an[32]. 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 zu gebären, sichert der Frau die Beziehung zu den Elementen alles Lebendigen, Erde und Wasser, und zum Zyklus alles Lebenden, Geburt, Tod und Wiedergeburt[33]. So spielen auch die Frauen die Hauptrolle in den Auferstehungsvorgängen der Osterzeit sowie im Frühlingsbrauchtum 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 meist die mittlere Generation übersprungen wird[34]. 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 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 Persönlichkeit

---

[31] Man denke etwa an die komische Figur der liebesdurstigen Alten in den griechischen Karnevalsszenen und die vielen damit zusammenhängenden Sprichwörter (dazu K. Romaios, *Ἀπόκρια. Ἀρχαϊκὴ γιορτὴ «τῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἀποζώντων»*. *Περιηγητικὴ* 14 [1960] 24–25).

[32] Zur Problematik E. Fromm, Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (Frankfurt/M. 1970) 71 ff.

[33] Dazu E. Neumann, Zur Psychologie des Weiblichen (München o. J.).

[34] Dazu R.-E. Blum, The Dangerous Hour (wie Anm. 7) 171 ff.

(Idealrealisation) abhängig. Das Prädikat der ehrwürdigen Matrone ist daher nur bedingt vom Alter abhängig.

Der Zeitraum, auf den sich die im weiteren folgenden Quellen erstrecken, reicht etwa von 1880 bis 1920, seltener bis in die Gegenwart. Es handelt sich zum Teil auch um bisher nicht veröffentlichte Quellen[35].

1. Kleine Mädchen

1.1. Lazarus- und Palmsonntagskalanda

Während die Neujahrs- und Zwölftenumzüge fast durchwegs von der männlichen Jugend durchgeführt werden[36], steht die Auferstehung des Lazarus (Palmsamstag) und der Einzug in Jerusalem (Palmsonntag) unter den Ägiden der Jungfrauen[37]. 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 Familienmitglieder[38] oder Gabenforderung und

---

[35] Zur vereinfachten Zitationsweise der Handschriften werden diese wie folgt gekennzeichnet: die einfache Laufnummer (z.B. «Hs 1405») bezeichnet Hss des Forschungszentrums für griechische Volkskunde der Akademie Athen, während die beigefügte Jahreszahl (z.B. «Hs 1405/1970») Hss des Seminars für griechische Volkskunde der Universität Athen kennzeichnet. Auf die Übersetzung der Titel von griechischen Hand- und Druckschriften wird aus Raumgründen verzichtet.

[36] Exklusive Mädchenumzüge zu diesem Zeitpunkt erfolgen nur auf der Insel Kastellorizo, nahe der kleinasiatischen Küste (Anonymus, *Πρωτοχρονιὰ στὸ νησάκι μας. Ἡ Μεγίστη* 27 [1939/40] 7–8). In Sinopi 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 Brauch wird normalerweise von Knaben ausgeführt (G.A. Megas, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας* [Athen 1956] 55 ff).

[37] Ausnahmen davon sind selten. So ziehen etwa in Maniaki in der Peloponnes arme Frauen herum und singen das Lazaruslied gegen eine Geldgabe (Hs 1508, 39); in Trakili in der heutigen Europäischen Türkei übernimmt ein verkleidetes Zigeunermädchen diese Aufgabe (Churmuziadis [wie Anm. 25] 316), in Pasa in der Peloponnes kommen Frauen aus Mani mit einem lorbeergeschmückten Holzkreuz und singen die Kalanda (Hs 1441/1971, 49). In diesen Fällen ist die bloss pekuniäre Finalität des Umgangs ganz deutlich.

[38] So singt man z.B. in Mesolakkia in Zentralmakedonien Lieder auf den Hausherrn, den Neuvermählten und das Kleinkind (Hs 1689/1972, 179) oder in Vavdos auf der Halbinsel Chalkidiki Lieder auf das Kleinkind, das Kind, den Sohn, die heiratsfähige Tochter und die verlobte Tochter (Hs 1687/1972, 42). Weiteren Beispielen, den alters- und statusdifferenzierenden Kriterien sowie den implizierten Wertvorstellungen kann hier nicht nachgegangen werden.

Glückwunsch[39]. An den «Heischegängen» können auch grössere Mädchen teilnehmen, doch kommt es bei der infantilen Exekutionsform zu keiner zahlenmässigen Beschränkung. Die Pompe kann schon am Freitag stattfinden[40] oder auch mit den Umzugsbräuchen des Palmsonntags zusammenfallen[41]. Die Mädchen tragen dabei häufig die Festtracht[42], schwingen Tücher und tanzen[43] oder halten einen blumengeschmückten Korb in Händen[44] oder eine auf verschiedene Weise geformte Lazaruspuppe[45], die manchmal wie ein Kleinkind im Arm gewiegt wird[46]. In den Korb wird manchmal schon vor dem

---

[39] Zu Herkunft, Inhaltsanalyse, Metrik und Varianten Petropulos (wie Anm. 18) 13; Spandonidi (wie Anm. 18) 95; N. Kararas, *Χωριὰ τοῦ Μπουρνόβα* (Athen 1958) 34ff; N. G. Mavris / E. A. Papadopulos, *Δωδεκανησιακὴ λύρα. Τόμ. Α': Κασιακὴ λύρα, ἤτοι δημώδης ποίησις καὶ μουσικὴ τῆς Κάσου* (Port-Said 1928) 12; D. St. Tolis, *Τὸ χωριὸ Καροπλέσι καὶ ἡ περιοχὴ Ἀγράφων* (Thessaloniki 1969) 199; u.a.

[40] Zum Beispiel in Kastri in der Provinz Phthiotis (Hs 1351/1971, 27).

[41] Zum Beispiel in Balaphtsa im Raum Thessaloniki, wo aber das eigentliche Lazaruslied schon verlorengegangen ist (N.B. Kosmas, *Λαογραφικὰ τῆς Μπαλάφτσας. Μακεδονικὰ* 6 [1964/65] 211–236, bes. 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, Hs 1825a/1973. o.S.) und singen das Palmsonntagslied (es weist in den meisten Fällen bloss auf den kommenden Ostersonntag hin. Zum Beispiel E. Kalokardu, *Λαογραφικὰ Σκοποῦ Ἀνατολικῆς Θράκης. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 13 [1946/47] 129–192, bes. 158).

[42] Zum Beispiel in den thrakischen Umzugsformen bei E. Grammatikoglu, *Λαογραφικὰ Πυθίου Διδυμοτείχου. Θρακικὰ* 43 (1969) 180–203, bes. 196.

[43] Kosmas (wie Anm. 41) 226.

[44] 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: G. Anagnostopulos, *Λαογραφικὰ Ρούμελης* (Athen 1955) 56ff; für Megara D. Sakkas, *Κοινωνιογράφημα Μεγάρων* (Athen 1966, masch.verf.) 169; Karoplesi im Bezirk Eurytanien Tolis (wie Anm. 39) 199; Polyneri im Bezirk Larisa Hs 1407/1971, 74f; Ano Lechonia im Bezirk Trikala Hs 1518/1972, 144f; Hagioi Theodoroi ebd. Hs 1667/1972, 151ff; Malakasion ebd. Hs. 1836/1973, 61; Trikala ebd. Hs 1976, 60f; u.a.

[45] Diese Form der körperlichen Darstellung des Wiedererstandenen und seine Umführung durch kleine Mädchen ist in fast ganz Griechenland anzutreffen (Megas [wie Anm. 36] 140ff). Zur gleichen Zeit werden auch menschenförmige Gebildbrote gebacken, die den Namen Lazarus tragen.

[46] Die Vorstellung des wiedererweckten Lazarus als Kleinkind (obwohl er nach der Legende im Alter von 30 Jahren starb), dürfte auf den ikonographischen Darstellungstyp *Ἡ Ἔγερσις τοῦ Λαζάρου* zurückzuführen sein, der dem Dodekaorton-Zyklus angehört und in fast jeder orthodoxen Kirche zur finden ist, wo Lazarus als eine in Leichentücher 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 chretien primitif. Mélanges d'archéologie et d'histoire [1892]. Supple-

Umzug ein Ei gelegt, damit es sich durch die Geschenke (ungefärbte Eier) vermehre[47]. Die Ausschliesslichkeit der Mädchen als Brauchausführende wird dadurch erklärt, dass auch Lazarus nur Schwestern hatte[48]. In Analogie zur Auferstehung Christi wird der Brauch auch die «Passion Lazari» genannt[49]. Die Lazaruspuppe, die aus einem mit Leinen umwickelten Holzstrunk besteht[50], einem ebenso eingekleideten Wäscheschlegel mit bunten Papierstückchen geschmückt[51], aus zwei gekreuzten Stäben[52] oder ganz aus Stoffballen[53], wird in den Korb gelegt[54] oder in Händen gehalten[55] und gewiegt[56], oder man

---

ment offert à J.B. de Rossi, 272–279). Doch ist auch der Gedanke nicht abzuweisen, dass der Topos der «Wiedergeburt» eine Verjüngung impliziert, oder am sinnfälligsten durch eine «Geburt» dargestellt wird.

47 Hs 1565/1972, 100ff für Lygaria in Thessalien; Hs 2301, 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 gestorben ist und die Symbolfarbe Rot (Blut) Christus vorbehalten bleibt (Arachova in Böotien L. M. Arnott, *Σάββατο τοῦ Λαζάρου. Νέα Ἑστία* 59 [1956] 562–566, bes. 563).

48 «Dieses Lied wird nur vor befreundeten Häusern gesungen, denn man glaubt, dass die Wundertat Christi, Lazarus von den Toten aufzuerwecken, eine freundschaftliche Geste war und deshalb muss dieser Tag den Befreundeten gewidmet werden. Desgleichen singen nur Mädchen diese Lieder, denn Lazarus hatte nur Schwestern» (Ü.d.A. Arnott [wie Anm. 47] 262f, Livadia in Böotien).

49 *Τὰ πάθη τοῦ Λαζάρου* (I. Samaras, *Λαογραφία Κλειστοῦ Εὐρυτανίας* [Athen 1964] 101).

50 Hs 1612, 11 für Galtsades auf Euböa.

51 Megas (wie Anm. 36) 140ff.

52 Megas (wie Anm. 36) 140ff.

53 A. Kostakis, «*Οἱ Νιοφάδες*» *καὶ τὰ Βάγια στὸ Τρικέρι. Θεσσαλικὰ Χρονικὰ* (1965) 768–769.

54 T. Mor., *Ἔθιμα. Ἔθνος* (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 auch die Identität von den Windeln und Leichentüchern Christi in der Marienklage gängiger Topos. Schon in dem etwas steifen Lesedrama *Χριστὸς πάσχων* (12. Jahrhundert) heisst es: *Κεῖσαι γὰρ ὑφάσμασι τοῖσδ' εἰλιγμένος / ὁ (ἐν) σπαργάνοις πρὶν ἐντεταργανωμένος* Vers 1464–65. Grégoire de Nazianze, Le Passion du Christ. Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier [Paris 1969], Sources chrétiennes No. 149 (246f). Vgl. auch Lukas 2, 7: «Hüllte ihn in Windeln ...».

55 K. Marinis, *Ἀνοιξιάτικες ἐκδρομές. Ἠχὼ τῆς Ἑλλάδος* (24. 4. 1935) o. S. (Kriekukion in der Peloponnes), Kostakis (wie Anm. 53) 769 (Trikerion 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, *Τὸ ᾆσμα τῆς χελιδῶνος (χελιδόνισμα) τὴν πρώτην Μαρτίου. Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας τόμ. Κ'-ΚΑ'* [1967/68] 25ff mit ausführlicher Bibliographie).

56 A. Eskitzoglu, *Λαογραφικὴ μελέτη Σιταρίας Διδυμοτείχου. Θρακικὰ* 42 (1968) 259–303, bes. 289 (im Raum von Edirne). Das abgesungene Lied steht hier ebenfalls ohne Beziehung zum Festtermin.

tanzt mit ihr während des Singens[57]. Die partielle Substituierbarkeit der Lieder[58], soweit sie dem Frühlingszyklus angehören, der Blumenschmuck sowie die überwiegende Beteiligung jugendlicher Brauchteilnehmer weisen darauf hin, dass die Assoziation: Auferstehung Lazari – Erwachen der Natur nicht ganz abwegig ist.

1.2. Maiumzüge

Rein pagane Vorstellungsgeschichten werden im Maibrauchtum 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 Mailied[59]. Währenddessen wird die Schönste des Dorfes als Maikönigin gewählt, und die Ältesten tanzen am Dorfplatz[60]. Eine interessante Sonderform stellt der auf den Epirus beschränkte

---

[57] St. Stam(atopulos), *Πάσχα καὶ πρωτομαγιὰ στὴν Εὔβοια. Ἔθνος* (1.5.1937) o. S. Hier auf Euböa erscheint die Lazaruspuppe blumengekrönt, und die Mädchen tragen gelbe Tücher (Totenfarbe). Dieselbe Farbensymbolik taucht auch beim Blumenschmuck der Lazarusdarsteller auf Zypern auf (G. A. Megas, *Ζητήματα ἑλληνικῆς λαογραφίας* [Sonderabdruck Athen 1951] Heft 3, 90).

[58] 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 [wie Anm. 36] 125). Ein weitverbreitetes Sprichwort («*μὲ τὴ φωνὴ κι ὁ 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, *Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν ἑλληνικῶν παροιμιῶν. Κρητικὰ Χρονικὰ ΙΑ'* [1957] 267–276). Die Assoziationskette Lazarus–Fremder–Soeben Genannter–Frühling ist demnach in diesem Zusammenhang evident.

[59] Hs 1580/1972, S. 151 Dorf Xylikoi. Es kommen auch Enkomia für den Priester, den Lehrer, den Hirten, den einzigen Sohn und die einzige Tochter zum Vortrag. Zum Mailied Politis (wie Anm. 18) 194 Nr. 164; A. Passow, Popularia carmina Graeciae recentioris (Lipsiae 1860) 229 Nr. CCCX; Petropulos (wie Anm. 18) 20ff.

[60] Palaiochorion in Phthiotis Hs 1809/1973, 107. Ähnliche Umzüge finden auch in Makedonien (Nestorion) statt (P. I. Angelis, *Νεστόριον μιὰ ἐθνικὴ ἔπαλξις τοῦ Γραμμοῦ* [Nestorion 1959] 46).

Maibrauch des «Zafiris» dar[61]. Die Benennung dieser Tod/Auferstehungs-Szene durch den grünen Saphir deutet schon auf die Analogie zum Vegetationsablauf[62].

1.3. Regenbittgang

Die Grünverkleidung findet auch bei den Regenbittumzügen in Trockenperioden im Frühjahr 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 Regenbittlied[63] und wird von den Hausfrauen mit Wasser begossen[64]. In vielen Fällen trägt das Mädchen auch eine Pfanne auf dem Kopf, auf die Wasser geschüttet wird (Regengeräusch), das dann, überlaufend, zu Boden

---

[61] Nur die älteste Beschreibung (D. M. Sarros, *Λείψανα τῆς λατρείας τοῦ Λίνου καὶ Ἀδώνιδος ἐν Ἠπείρῳ. Ὁ Ζαφείρης. Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος Ε'* [1900] 347–151) setzt die Altersgrenze der Teilnehmer unter 12 Jahre an. Geographisch bleibt dieser Maibrauch auf das Weideland der Zagoria-Dörfer nördlich von Ioannina beschränkt. Eine ausführlichere Besprechung wird im Abschnitt «Grosse Mädchen» gegeben.

[62] Der von der älteren Forschung angenommene Bezug zum Adoniskult (vgl. Sarros [wie Anm. 61] 347ff) wurde neuerdings in Zweifel gezogen und bloss das allgemein fruchtbarkeitsmagische Telos herausgestrichen (K. Kakuri, *Προϊστορία τοῦ θεάτρου* [Athen 1974] 140ff). 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. Makrymichalis, *Ὑπολείμματα τῆς λατρείας τοῦ Ἀδώνιδος ἐν Μυκόνῳ. Ὁ Κραντωνέλλος. Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 16 [1941] 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. Kakuri, *Λαϊκὰ δρώμενα εὐετηρίας. Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 27 [1952] 216ff).

[63] Beispiele des Regenbittliedes (*τῆς Περπερούνας*): Passow (wie Anm. 59) 233 Nr. CCXII und Nr. CCCXIII, Petropulos (wie Anm. 18) 8ff. Die Etymologie der Bezeichnung Perperuna ist nicht ganz klar. Varianten der Namensform sowie der Brauchübung trifft man fast in allen Balkanzonen an: in Griechenland (N. G. Politis, *Περπερούνα. Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα, τόμ. Α'* [1870–72] 368–374), bei den Vlachen (Wace/Thompson [wie Anm. 25] 132ff), bei den Aromunen (G. Weigand, Die Aromunen [Leipzig 1894/95] 2. Bd., 130), in Bulgarien (V. Vakarelski, Bulgarische Volkskunde [Berlin, de Gruyter, 1969] 328ff), in Rumänien (M. Pop/C. Eretescu, Die Masken im rumänischen Brauchtum. *SAVk* 63 [1967] 162ff), in Makedonien und Serbien (M. Gavazzi, Das Maskenwesen Jugoslawiens. *SAVk* 63 [1967] 185ff).

[64] A. Th. Tsaknakis, *Ἐπανομή. Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς* 17–18 (1969) 5–209, bes. 124; I. K. Oikonomu, *Ἡ Περπερούνα ἐν Χαλκιδικῇ. Λαογραφία* 4 (1913/14) 736–737.

tropft[65]. Um das Mitleid des Herrn zu erregen, wird dafür auch oft ein Waisenmädchen ausgewählt[66], das aber auch durch eine Puppe ersetzt werden kann[67].

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 Ritualisation des Aktionsfeldes hinweisen[68]. 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 Korb[69] findet parallel zu dem der kleinen Mädchen[70] oder mit ihm zusammen statt[71]. Auch

---

[65] Für Thessalien Hs 291/1968, 47f und Hs 310/1968, 117f; für Thrakien A.E. Sitaras, *Λαογραφικά. Α'. Μαδύτου. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 13 (1946/47) 228–237.

[66] Hs 310/1968, 117f (Thessalien); G. Eckert/P.E. Formozis, Regenzauber in Makedonien. *Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike* 3 (Thessaloniki 1943); M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche (Leipzig 1917) 65ff.

[67] G. Eckert/P.E. Formozis, Mazedonischer Volksglaube. *Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike* 2 (Thessaloniki 1943) 49ff.

[68] Zum Begriff der Ritualisation im Zusammenhang mit Sakralität und Säkularisation P. Weidkuhn, Aggressivität Ritus Säkularisierung (Basel, Phaidon-V. 1965) pass.

[69] Hs 971, 8 (Megara); Hs 1820/1973, 203 (Raum um Delphi); Arnott (wie Anm. 47) 463ff (Karditsa in der thessalischen Tiefebene); I. Samaras, *Ὁ Κλειστὸς Εὐρυτανίας* (Athen 1963) 24; Marinis (wie Anm. 55) o.S. (Böotien); Hs 2394, 329 (Ida in Makedonien), hier findet der Umzug erst am Palmsonntag statt.

[70] Die Lazaruslieder der grösseren Mädchen sind gewöhnlich umfangreicher (Hs 1509/1972, 218f für Tsangarada am Pelion in Thessalien; Hs 1491/1971, 77ff für Keramidion bei Larisa; u.a.).

[71] 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. Stamuli-Saranti, *Τὸ Λαζαροσάββατο. Νέα Ἑστία* 47 [1950] 494, Thrakien).

Parallelumzüge mit Knaben sind nachgewiesen[72], die Exklusivität der Mädchen bei diesem Brauchtermin herrscht aber überwiegend im Raum von Thessalien und den zentralgriechischen Landschaften vor[73]. Die Umgangsordnung ist manchmal festgelegt[74], die panegyrischen Lieder variieren[75]. Zur Festkleidung[76] werden in Einzelfällen gelbe Kopftücher getragen (Totenfarbe)[77]; auch bei den Blumen herrschen manchmal gelbe vor[78], die auch den Namen «Lazarus» bekommen können[79]. 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 wird[80]. Zu den schon bekannten Formen der Puppenherstellung[81] ist der verkleidete Besen hinzuzufügen, der auch gewiegt wird[82].

Das entscheidende Charakteristikum der virginalen Variante dieser vorösterlichen Festumzüge ist aber die arithmetisch streng fixierte Gruppenbildung und die zeremonielle Durchstrukturierung, deren Vorbereitung schon Wochen vorher beginnen kann. Die numerische

---

72 Neben dem Mädchenumgang gehen auch Knaben zu zweit mit einem Blumenkranz um ein Holzkreuz geschlungen um (Kravara in Ätoloakarnanien D. Duzos, *Λαογραφικὰ ὀρεινῆς Ναυπακτίας (Κραβαρῶν)* [Athen 1961] 95). Die Knabenumzüge mit dem Holzkreuz finden gewöhnlich in der Karwoche, aber auch am Lazarussamstag statt. Mädchenumzüge mit dem blumengeschmückten Kreuz sind die Ausnahme (Agoriani in Ätolien, Spandonidi [wie Anm. 18] 359).

73 Die Mädchen singen sonst nie Kalanda (für Agrapha in Eurytanien Hs 1367, 26).

74 Der «Heischegang» beginnt beim Haus des Priesters (Hs 1375/1971, 211ff für Xirokampos in Thessalien).

75 Auf den einzigen Sohn und die einzige Tochter des Hauses (Hs 1808/1973, 122), auf die Hausfrau, die unverheiratete Tochter, den Ausgewanderten (Hs 1584/1972, 109ff) 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 (Hs 1669/1972, 60ff).

76 Hs 1975, 90 (für Thessalien).

77 In Partheni auf Euböa (Hs 1458/1371, 49f).

78 Hs 1046/1970, 65f für Thessalien.

79 Hs 1043/1970, 110 für Pharsala in Thessalien.

80 Der kleine Lazarusmann hat Rosinen als Augen und wird zum Seelenheil des Lazarus an die Nachbarn verteilt (Stamuli-Saranti [wie Anm. 71] 494, Nordthrakien).

81 Aus Stoff (K.P. Karydakis, *Πηλειορίτικη λαογραφία* [Volos 1968] 30), aus zwei Kochlöffeln, über die ein Kleid gezogen wird (D.G. Spanos, *Ψαριανὴ λαογραφία* [Athen 1962] 58ff, 65ff). Die Puppe kann auch durch ein Kind ersetzt werden (Hs 1479*Γ*, 234f, Euböa).

82 Mavrokklision in Thrakien (Anonymus, *Λαογραφικὰ Μαυροκκλησίου Διδυμοτείχου. Θρακικὰ* 44 [1970] 217–274, bes. 240).

Beschränkung ist in manchen Fällen etwas aufgeweicht[83], 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 werden[84]. Die nächstliegende Erklärung ist die der Doppelung des Schwesternpaares von Lazarus durch die Halbchortechnik des Liedvortrages[85]. Die Brauchteilnehmer durchlaufen häufig eine mehr oder weniger ausgedehnte Vorbereitungsphase, die den normalen Lebensrhythmus unterbricht[85a]

---

[83] «In Gruppen» (Hs 1829/1973, 65 Anthochorion in Thessalien), ca. 10 Mädchen und ein Bursch (Th. Mavroeidis, *Ὁ γυναικεῖος Λάζαρος τοῦ Δυρραχείου. Λαογραφία* 20 [1962] 576–578, Peloponnes).

[84] Die wichtige Symbolzahl 40 lässt keinerlei Rückschlüsse auf die Bedeutung der Zahl 4 zu (dazu G.K. Spyridakis, *Ὁ ἀριθμὸς τεσσαράκοντα παρὰ τοῖς βυζαντινοῖς καὶ νεωτέροις 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. Phragulis, *Ἡ συμβολικὴ τῶν ἀριθμῶν παρὰ τῷ Κλήμενει τῷ Ἀλεξανδρεῖ. Θεολογία* 13 [1935] 9–21, bes. 13ff), doch bleibt die Übertragbarkeit der theologischen Hermeneutik ohne Zwischenglieder fragwürdig. Ähnliches gilt auch vom Mandala-Symbol, dem Gevierten Kreis, sowie der Jungschen Quaternitätsallegorik als «ganzheitlich» und «weiblich».

[85] Die Bedeutung des Mädchenpaares als Martha und Maria ist für Zypern und Rhodos nachgewiesen (G.Ch. Papacharalampus, *Κυπριακὰ ἤθη καὶ ἔθιμα* [Nicosia 1965] 182ff; Arnott [wie Anm. 47] 562ff). Die Halbchortechnik erstreckt sich dabei auch auf die enkomiastischen Lieder (Duzos [wie Anm. 72] 94ff); das erste Mädchenpaar verfügt über die besseren Singstimmen (D.B. Phurlas, *Ὁ «Λάζαρος» στὸ Νεοχῶρι Ναυπακτίας. Λαογραφία Κ'* [1962] 11ff); die Verse werden fast kanonartig gesungen, d.h. das eine Paar beginnt mit dem Vortrag, bevor noch das andere geendet hat (Mavroeidis [wie Anm. 83] 576ff); die paarweise Struktur tritt auch schon in der Vorbereitungsphase auf (Dalampis [wie Anm. 21] 244ff).

[85a] Seit Tagen werden Gruppen gebildet, die Lieder gelernt und neue Körbe besorgt. Dieselben werden mit Blüten überzogen und bleiben die Nacht über im Freien (Hs 1809, 17f, Magula 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. Siampanopulos, *Οἱ Λαζαρῖνες* [Thessaloniki 1973]). Das Lernen der Lieder kann schon mit dem Beginn der Osterquadragesima 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 (Phurlas [wie Anm. 85] 11ff). 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 [wie Anm. 21] 244ff). 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 (Hs 1608/1972, 125f).

und dem Lernen der vielfältigen panegyrischen Lieder dient[86]; der Umzug selbst[87] berücksichtigt in der Reihenfolge der Hausbesuche manchmal die dörfliche Sozialhierarchie[88]; er wird in Festkleidung[89], mit Lazaruspuppe[90] oder einem eigenen Korbträger, einen gleichaltrigen, hübschen und kräftigen Burschen, durchgeführt[91]. Werden die Mädchen fast durchwegs als «Lazarusmädchen» (*Λαζαρίνες*) bezeichnet, so trägt der Bursch verschiedene Namen: «Hunde-

---

[86] Hier sind die differenziertesten Formen dieses Liedtyps anzutreffen. Den schon genannten Fällen sei noch hinzugefügt: der Viehzüchter (Duzos [wie Anm. 72] 95 ff), der Offizier, der Arme, der Pferdebesitzer, der Schreibkundige (Hs 1606/1972, 110ff), der Bürgermeister, der Lehrer (Siampanopulos [wie Anm. 85 a] 71 ff), kinderreiche Mutter (Phurlas [wie Anm. 85] 11 ff) u.a. Neben Alters- und Statuskriterien existieren also auch berufliche Unterscheidungsmerkmale.

[87] Er findet gewöhnlich am Samstag statt, aber auch schon am Vortag (Siampanopulos [wie Anm. 85 a]; Phurlas [wie Anm. 85] 11 ff; K. Arnis, *Τὰ τραγούδια τῆς Λαζαρίνας στοὺς Σοφάδες (θεσσαλίας). Ἑλληνικὴ Ἐπιθεώρησις* [Mai 1937] 115 ff; Mavroeidis [wie Anm. 83] 576ff), oder die ganze Vorwoche (Lazaruswoche oder die «stumme» genannt: Hs 1764/1973, 105), oder die ganze Karwoche (Marinis [wie Anm. 55] o.S.).

[88] Vor dem «Heischegang» geht man in die Kirche und singt den Marienthrenos. Es folgt das Haus des Pfarrers, des Bürgermeisters, des Lehrers (Siampanopulos [wie Anm. 85 a] 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 Orstvorsteher (Dalampis [wie Anm. 21] 244ff). Bei der Festlegung der Besuchsabfolge spielen aber auch verwandtschaftliche Beziehungen eine Rolle (Hs Luludopulu 1903, 194ff) sowie Geschenkspekulationen (Phurlas [wie Anm. 85] 11 ff). Bei mehreren Gruppen ist daher Eile und frühes Aufbrechen geboten.

[89] Hs Luludopulu (wie Anm. 88) 194ff für Karnai Kavakli im heutigen Bulgarien; Hs 1975, 90 für Lykudion in Thessalien; weisse Bänder mit Nesseln am Kopf (Hs 1980, 17f für Magula in Thessalien). Die Festtracht der «Lazarinen» kann auch nach der Altersstufe differieren (Siampanopulos [wie Anm. 85 a]).

[90] In der Peloponnes wird Lazarus auch durch eine mit Blumen und Bändern geschmückte Spindel dargestellt (Marinis [wie Anm. 55] o.S.); in Thrakien wird ein möglichst wohlgeformter verkleideter Besen in den Armen gewiegt (Ch. Christidu, *Ἤθη καὶ ἔθιμα τοῦ Λάγου. Θρακικὰ* 42 1968] 264); Wace/Thompson machten die Beobachtung, dass die Lazaruspuppe auch manchmal zusammen mit Knaben umgeführt wird und erklären sich das so: «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» (wie Anm. 25, 141). Es dürfte sich um den bekannten «Korbträger» handeln, der in diesem Falle das Lazarusidol in Händen hält.

[91] In Lidorikion in Phokis wird der Begleiter von einem Mann dargestellt, der verheiratet sein muss, Vater, und nicht Witwer sein darf. Er trägt die Fustanella und einen Stock zur Abwehr von Hunden (Hs 1608/1972 125f).

bursch»[92], «Wächter»[93], «Korbträger»[94] u.a.[95]. Er hat offenbar nichts mit dem auferstandenen Lazarus zu tun[96], sondern seine Aufgabe ist es, die Mädchen (auf reeller und magischer Ebene) zu beschützen[97] und den schweren Eierkorb zu tragen[98]. Er wird von der Mädchengruppe mit besonderer Sorgfalt ausgewählt[99] und von ihr eigens entlohnt[100]. Ein fröhlicher Festschmaus oder Tanz beschliesst manchmal die Umzüge[101]. – Auch die Palmsonntagskalanda kennen die tetradische Struktur und den männlichen Korbträger[102].

---

92 *Σκυλομάγγος* (Sophades in Thessalien). Er schützt die Mädchen nicht nur vor Hunden, sondern auch vor zudringlichen Konkurrenzgruppen (Arnis [wie Anm. 87] 115ff).

93 *Φλαχτὺς* = *φυλακτὴς* (Hs 1608/1972, 125f für Phokis).

94 *Καλαθιάρης* (Duzos [wie Anm. 72] 95ff; Phurlas [wie Anm. 85] 11ff).

95 *Νταβλάρης* (von *νταβραντῶ* = gesund, stark, lebhaft sein) (Mavroeidis [wie Anm. 83] 576ff).

96 Der Lazarusknabe, der den toten und auferstandenen Freund des Herrn vorstellt, befindet sich noch im vorpubertären Alter (Papacharalampus [wie Anm. 85] 182ff).

97 Der Ausdruck «Hundebursch», 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» Hs 1766/1973, 148; Hs 1366/1971, 61; Hs 1379, 47f u.a.; «Hundejagd» St. Muchtaridu, *Ἔθιμα τοῦ λαϊκοῦ ἑορτολογίου Σουφλίου. Θρακικὰ* 42 [1968] 148–152) und die latente Vorstellung des Hundes als Verkörperer dämonischer Wesen (L. Kretzenbacher, Kynokephale Dämonen. Südosteuropäische Volksdichtung [München 1968]) hinzu, so wird die zugrundeliegende Vorstellung deutlicher.

98 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 (Phurlas [wie Anm. 85] 11ff; solche Analogiehandlungen sind vor allem in den knabenbündischen Zwölftenkalanda anzutreffen). In Sophades schneidet er Ruten, die «Lazarushölzer», die gefärbt und beim Umzug mitgeführt werden (Arnis [wie Anm. 87] 115ff).

99 Er muss etwa gleichaltrig sein, besonders hübsch und kräftig. Er darf nicht Bruder eines der Mädchen sein (Phurlas [wie Anm. 85] 11ff). In gewisser Weise bildet er das Zentrum der Gruppe.

100 Um seinen Anteil an den Eiern wird oft heftig gefeilscht und eine Art Vertrag geschlossen. In Sophades wird er am Vortag von den Mädchen bewirtet (Arnis [wie Anm. 87] 115ff].

101 In Polyphyto kommt es nach den Umzügen zum Tanz am Dorfplatz. Ein Lied wird gesungen: «Führe an, Lazarus, und komm wieder übers Jahr...» (Dalampis [wie Anm. 21] 244ff). Die vegetative Reminiszenz wird auch in der Umzugsvariante von Luka im Peloponnes angesprochen, wo das Regenbittlied gesungen wird und die Lazaruspuppe mit Wasser besprengt (Hs 1764/1973, 105). In Sophades wird ein Mailied gesungen (Arnis [wie Anm. 87] 115ff), in Dyrrachion ein Osterlied (Mavroeidis [wie Anm. 83] 576ff).

102 N.B. Kosmas, *Ὁ Λαγκαδᾶς* (Thessaloniki 1968) 89 für den Raum Thessaloniki und A. Gusios, *Ἡ κατὰ τὸ Πάγγαιον χώρα, Λακκοβίων* (Leipzig 1894) 44ff.

2.2. Maibräuche und Zafiris

Die Vierergruppe ist auch bei den Maibräuchen anzutreffen, nur dass hier der «Mai», ein in Blüten gekleidetes Kind, im Mittelpunkt der Umzüge steht[103]. In Agoriani (Ätolien) wird ein Mädchen (unter 15 Jahren) für 5 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 steht der «Mai»[104]. Neben dem Gesang und Tanz werden auch Blüten verteilt[105]. Die Blumensammlung am Vortag leitet fast immer den Umzugsbrauch ein[106]. Ähnlich wie der Lazarusumzug (Anm. 101) kann auch der Maiumzug den Charakter eines Regenbittganges annehmen[107].

Von gravierender Eigenart ist der schon erwähnte Zafiris-Brauch in den Zagoria-Dörfern im 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, und 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»[108]. Dasselbe Dromenon wurde früher auch mit einer Puppe gespielt.

---

[103] Hs 1606/1972, 119f. Die Mädchen singen das Mailied und das Kind tanzt dazu (Zorianon in Phokis).

[104] Spandonidi (wie Anm. 18) 335ff.

[105] Ph. Kukules, *Πρωτομαγιά. Πειραϊκὰ Γράμματα I* (1940) Heft 2, 58–63, bes. 60.

[106] Hs 1492/1971, 66 (für Drymaia in Phthiotis).

[107] Hs 1612, 7f (Galtsades auf Euböa). Dort wird die Maidarstellerin mit Wasser übergossen.

[108] (Ü.d.A.) D.B. Oikonomidis, *Λαογραφικὴ ἔρευνα εἰς Μονοδένδρον καὶ Βίτσαν Ζαγορίου Ἠπείρου. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου ΙΗ'–ΙΘ'* (1965/66) 271ff; dazu auch Megas (wie Anm. 57) 3, 134ff und A.J.B. Wace, North Greek Festivals and the Worship of Dionysos. *The Annual of the British School in Athens* 16 (1909/10) 232ff. Der umfangreiche Threnos wurde von K. Kakuri aufgezeichnet (*Θάνατος–Ἀνάσταση* [Athen 1965] 38ff]. Dort findet sich auch die Nachricht, dass Zafiris bis 1930 auch durch eine spannengrosse Puppe dargestellt wurde (Abb. in K. Kakuri 1974 [wie Anm. 62] 149, Abb. 123).

2 3. Regenbittgang

Auch das in Grün und Blätter gekleidete Mädchen des Regenbittganges kann durch eine Puppe ersetzt werden[109]. Normalerweise aber wird es mit Wasser übergossen, während die anderen Mädchen die Regenlitanei singen[110]. Bei den Vlachophonen im Pindus werden Mann und Frau dermassen verkleidet, herumgeführt und begossen[111]. Die reichen Nahrungsmittelgaben werden von der Gruppe gemeinsam aufgezehrt[112].

2.4. Klidonas

Elemente dieses Hochzeitsorakels, das am 24. Juni ausgeführt wird, finden sich schon in den Lazarus- und Maiumzügen[113]. Der Brauch steht im Zusammenhang mit dem Sommersonnwendtermin und den Johannis-Feuern[114]. Der Geburtstag des Hl. Johannes Prodromos fällt deshalb auf den 24. Juni, weil er nach Lukas (1, 26–36) 6 Monate älter als Christus war[115]. Der «Klidonas» (der «Versperrte») ist entweder eine Puppe[116] oder gewöhnlich ein Krug[117], der am Vortag mit

---

[109] D.K. Papadopulos, *Το Σταυρί. Ποντιακὰ Φύλλα* 3 (1938–40) 258–262, bes. 262 (für die kleinasiatische Schwarzmeerküste).

[110] Hs 1046/1970, 59 (Thessalien), Hs 1351/1971, 25f (Phthiotis), Hs 1423/1971, 105f (Epirus).

[111] Und zwar von zwei Mädchengruppen getrennt. Am Schluss vereinigen sie sich, und das Paar tanzt (B.I. Vikas, *Ἔθιμα παρὰ Βλαχοφώνοις. Λαογραφία* 6 [1917/18] 169–188, bes. 179ff).

[112] Zum Beispiel Hs 1433/1971, 105f.

[113] So der Gang zum Brunnen um «schweigendes Wasser» *(ἀμίλητο νερὸ)* bei den Lazaruskalanda in Polyphyto (Makedonien) (Dalampis [wie Anm. 21] 344ff), die Brautverkleidung und das Pfandziehen aus dem Krug bei den Maikalanda der Mädchen in Anakasia (Thessalien) (Hs 1253/1971, 108ff).

[114] So in Stenimachos (heutiges Bulgarien): in jedem Wohnviertel kleidet sich ein Mädchen (nicht über 12 Jahre) 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 (Hs 1154, o.S.).

[115] Megas (wie Anm. 36) 212ff.

[116] So wird in 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 [wie Anm. 36] 212ff). Während im Pontus der Klidonas-Brauch nicht gut bekannt ist, fahren die Mädchen ins Freie und spielen Hochzeit mit Puppen (D.K. Papadopulos, *Ἔθιμα και δοξασίαι τοῦ χωριοῦ Σταυρίν. Ἀρχεῖον Πόντου* 21 [1956] 102–121, bes. 119). Bei der griechischen Minderheit in Kappadokien findet derselbe Brauch schon am «Reinen Montag», dem Beginn der Osterquadragesima statt (D. Lukopulos/D. Petropulos, *Ἡ λαϊκὴ λατρεία τῶν Φαράσων* [Athen 1949] 101).

[117] Dazu auch A. Thumb, Zur neugriechischen Volkskunde. III. Der Klidonas. ZVVk 2 (1892) 392.

«schweigendem Wasser» (*ἀμίλητο νερό*) gefüllt[118], mit einem Tuch zugedeckt und einem Schloss versperrt wird, nachdem jedes Mädchen seine Pfandgegenstände (Ringe, Ohrringe) hineingeworfen hat, über Nacht im Freien bleibt[119], 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 passt[120]. Dieses 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 beziehen[121]. Auf die vielfältigen Ausgestaltungen sei hier nicht näher eingegangen.

3. Frauen

3.1. Hebammentag

Am 8. Januar wird im Raum Thrakien (nach der griechischen Aussiedlung aus Bulgarien auch in Makedonien) ein Festtag zu Ehren der Hebamme des Dorfes abgehalten[122], bei dem die angesprochenen weiberbündischen Strukturen am deutlichsten zutagetreten. Vorangestellt sei ein relativ einfacher, bisher unveröffentlichter Bericht: Ab Mitternacht des 7. Januars gehen die Mütter von Kindern im Alter von 1 bis 12 Jahren zur Hebamme und bringen ihr Brot, Schnaps, Seife und andere Geschenke. Es folgt ein Gelage und 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. Bei der Handwaschung der Hebamme besprengt diese die Frauen und wünscht ihnen Robustheit und

---

[118] Man holt vom Brunnen Wasser, ohne ein Wort zu sprechen. Zu seinem vielfältigen Gebrauch G. N. Aikaterinidis, *Χρῆσις καὶ σημασία τοῦ «ἀμιλήτου νεροῦ» εἰς τὸν βίον τοῦ λαοῦ. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου ΙΕ'–ΙΣΤ'* (1962/63) 42–61.

[119] Dies wird mit dem Ausdruck *ξαστερώνω* bezeichnet, d.h. dem Anblick der Sterne aussetzen, reinigen, klären.

[120] N. G. Politis, *Κλήδονες. Παρθενῶν Α'* (1871) 224ff (*Ἑστία Γ'* [1877] 406ff).

[121] Übersichtsweise bei Megas (wie Anm. 36) 212ff.

[122] *Ἡ ἡμέρα τῆς μαμμῆς* im Griechischen, Babov-den (babi-den) im Bulgarischen.

Fruchtbarkeit[123]. Wesentlich ist der Wechsel der Sexusrollen: die Männer sperren sich ins Haus und Frauen beleben Strassen und Cafés[124]. G. Megas versucht in einer eigenen Studie die wesentlichsten Elemente des Brauches zusammenzufassen[125]: Teilnahmeberechtigt sind nur verheiratete Frauen mit Kindern[126]; sie besuchen die Hebamme in ihrem Haus, bringen ihr Geschenke dar und waschen ihr in ritueller Form die Hände[126a]; die Hebamme wird geschmückt; es werden Gegenstände geformt, die männliche und weibliche Genitalien vorstellen[127], sie werden von den neuankommenden Frauen geküsst, während ihnen die Hebamme Fruchtbarkeit wünscht[128]; die Frauen halten ein Symposion mit exzessivem Weingenuss, obszönen Liedern und Tänzen sowie lockeren Reden und Spielen ab[129]; die Frauen schwärmen betrunken durch die Strassen und tanzen am Dorfplatz[130]; 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 zu einer Quelle, wo sie mit Wasser übergossen wird[131].

---

[123] Hs 2374, 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. Delijannis, *Τ' ς Μπάμπως ἡ μέρα. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 3 [1936/37] 196–200).

[124] Th. Papakonstantinu, *Μιὰ παράξενη γιορτὴ στὴ Μονοκλησσιά. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 27 (1962) 350–353. Auch kinderlose Frauen sperren sich an diesem Tag in die Häuser ein (K. Phaltaits, *Ἡ «ἡμέρα τῆς μαμμῆς». Μπουκέτο* [31. 1. 1929] und G. N. Aikaterinidis, *Ἔκθεση εἰδικῆς λαογραφικῆς ἐρεύνης εἰς τὸν νομὸν Σέρρων. Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας Κ'–ΚΑ'* [1967/68] 324ff).

[125] G.A. Megas, *Ἔθιμα τῆς ἡμέρας τῆς μαμμῆς. Λαογραφία* 25 (1967) 534–556 (zugleich *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου Ζ'* [1952] 3–27). Er stützt sich dabei hauptsächlich auf seine eigenen Feldforschungen: Hs 1104A', 5–8, 89, 106–7, 269–77; Hs 1104B', 2–3, 31–33, 34; Hs 1104Γ', 21–23, 90–93, 162–3, 164–5, 205.

[126] Nach Papakonstantinu (wie Anm. 124) 196–200 auch Geschiedene und Witwen.

[126a] B. Skordelis, *Ἀνάλεκτα τινα τῆς ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως. Πανδώρα ΙΑ'* (1861) H. 259, 447–453.

[127] Vgl. die Beschreibung eines solchen Phallus aus einem Lauchstengel bei Delijannis (wie Anm. 123) 196–200.

[128] In Bulgarisch-Makedonien fehlt allerdings dieser phallische Zug.

[129] Der einzig anwesende Mann ist der Musikant, der unter Schweigepflicht gestellt wird.

[130] Dabei kann es auch zu Verkleidungen kommen.

[131] Zu den einzelnen Brauchelementen auch K.A. Romaios, *Λαϊκὲς λατρεῖες τῆς Θράκης. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυρού* 11 (1944/45) 1–131, bes. 104ff; K. Kakuri, *Προαισθητικὲς μορφὲς τοῦ θεάτρου* (Athen 1946) 164ff; T.B. Tzunis, *Τὰ βρεξούδια Ἀνατολικῆς Θράκης. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 22 (1957) 237–240; u.a.

Der orgiastische Zug der Festmanifestationen hat zu komparativen Spekulationen mit ähnlichen Phänomenen im Altertum geführt[132], die temporär begrenzte Scheinherrschaft wurde mit dem Verweis auf ähnliche «Restelemente» wie Tochtererbfolge auf Mytilene[133] und metronymische Anredeformen auf dem Dodekanes[134] als Reste gynaikokratischer bzw. matriarchalischer Herrschaftsformen gedeutet[135]. Wichtiger scheint, dass in der Umkehrung der Werte und der Vertauschung des Rollenkodex 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 entscheiden können. Hier tritt das latente feminine Wertsystem, das dem patriarchalen unterliegt, seine eintägige manifeste Herrschaft an.

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 Geburt[136]. Von besonderer Idiosynkrasie sind die epirotischen Dialog- und Fangspiele, die in den Ostertagen von Frauen ausgeführt werden. Hier seien zwei bisher unveröffentlichte Beispiele aus dem Dorf Mazia angeführt:

Frauen bilden einen geschlossenen Kreis, eine steht innen, eine aussen. Die innen wirft ein geknüpftes Taschentuch hoch, die andere schleicht sich von aussen an. Die Frauen sprechen sie im Chor an:

---

[132] So wird das Fest mit den Haloen, dem 3. Tag der Thesmophorien im alten Athen verglichen (Megas [wie Anm. 125] 534ff) oder auch die sagenhafte Amazoneninsel der Argonautenfahrt ins Spiel gebracht (Styk., *Τὰ βρεξούδια. Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ* 27 [1962] 357–358).

[133] Die familienrechtliche Tochtererbfolge wurde zuerst vom französischen Reisenden und Philhellenen P.A. de Guys im 18. Jahrhundert entdeckt (Voyage littéraire de la Grèce... [Paris 1783] 447f; dazu auch K. Simopulos, *Ξένοι ταξιδιῶτες στὴν Ἑλλάδα* 1700–1800 [Athen 1973] 243).

[134] Dazu M.G. Michailidis-Nuaros, *Νομικὰ ἔθιμα τῆς νήσου Καρπάθου τῆς Δωδεκανήσου* (Athen 1926) 131ff u.a. Bibliographie in: D. Vajakaku, *Σχεδίασμα περὶ τῶν τοπωνυμίων καὶ ἀνθρωπωνυμικῶν σπουδῶν ἐν Ἑλλάδι* 1833–1962. *Ἀθηνᾶ* 67 (1963) 184–188 sowie N. Andriotis, Die mittel- und neugriechischen Metronymica. Atti e memorie del VII Congresso Internazionale dei Scienze Onomastiche (Firenze-Pisa 1961) vol. II, 59–66.

[135] Megas (wie Anm. 125) 534ff. Zum Hintergrund der Bachofenschen mutterrechtlichen Geschichtsphilosophie gilt das schon unter Anm. 28 Gesagte.

[136] Anonymus, *Τὰ «Βαγιοχτυπήματα»*. *Μπουκέτο* 316 (24.4.1930) (für Kardamyli in der Peloponnes); A. Th. Tsaknakis, *Ἐπανομή. Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς* 17–18 (1969) 5–209, bes. 117 (Makedonien); K. Chr. Siontis, *Λαογραφικὰ Ἠπείρου. Ἠπειρωτικὴ Ἑστία ΙΔ'* (1965) 243–255, bes. 253; u.a.

«Rumana, Rumana, liebe Rumana, wo gehst du hin?»[137]. – «Ich will verreisen.» – «Wo gehts 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 anfeuernden Zurufen ergehen[138]. Ähnlich sportlich-agonalen Charakter haben auch die übrigen Osterspiele[139]. 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 kürzer werdende Schlange erleichtert ihm seine Arbeit. Gelingt ihm der Fang nicht, wird eine andere Frau zum «Falken» bestimmt[140].

3.3. Maibräuche

Am 1. Mai fahren die Frauen ins Freie und wälzen sich auf den frischbesäten Feldern[141] oder rutschen mit erhobenen Röcken auf dem taunassen Gras[142]. Anderswo knien die Frauen im Gras, ergreifen dreimal ein Grasbüschel und sprechen: «Der Verstand in den Kopf und der Rausch in die Erde»[143]. Auch obszöne Lieder werden abge-

---

[137] Auf die Wiedergabe des epirotischen Dialektgriechisch sei hier verzichtet.

[138] Hs 1676/1972, 33ff. Über den Zusammenhang *ρουμάνα* (Dickicht) zur Spielbezeichnung ist keine Erklärung beigefügt.

[139] Zum «Pferdeknecht» vgl. Hs. 1277/1971, 5ff; Hs 1676/1972, 37ff; Hs 992/1970, 40f. Zur «Hinkenden» Hs 1676/1972, 39ff.

[140] Hs 1676/1972, 35ff.

[141] Anonymus, *Πρωτομαγιὰ στὶς Ἐπιβάτες. Θρακικὰ* 13 (1940) 332 (für Thrakien um 1850).

[142] Hs 1104 *Γ'*, 91.

[143] Hs 168, 6 (für Peristera in Bulgarisch-Thrakien). Auch unverheiratete Mädchen kugeln sich dermassen und sagen: Iss, Mai, iss, Mai – damit sie rasch heiraten (Churmuziadis [wie Anm. 25] 327).

sungen[144]. Im Raum Anchialos werfen die Männer vorher hölzerne Phallen in die Weinberge, damit sie von den Frauen gefunden werden [145]. Im Raum Mesimvria werden solche hölzerne oder tönerne Phallen «Mai» oder «Maiholz» genannt, rot bemalt, mit Blumen geschmückt und herumgereicht[146]. Diese phallische Variante des Maibrauchtums bleibt auf die Landschaft Thrakien beschränkt. Im selben Raum führen auch Frauen den Regenbittgang durch[147] oder bestatten eine phallische Lehmfigur in der Nähe von Wasser und beweinen sie (Regenmagie)[148].

3.4. Lidinos

Auf der Insel Ägina wird am 14. September, dem Tag der Kreuzerhebung, von Frauen eine anthropomorphe Puppe[149] hergestellt, die man «Lidinos» (*δειλινό* = Vesperbrot) nennt, mit Blumen geschmückt, auf den Tisch gelegt und beweint[150]. Dann wird die Figur in einen kleinen Sarg gelegt und den Kindern übergeben[151]. Diese tragen ihn zu seinem Grab und setzen ihn zur Vesperstunde bei. Beim Hineinwerfen der Erde spricht man: Hör auf, armer Mann, mit dem Vesperbrot – und Ähnliches. Das Begräbnis der Puppe findet in grosser Ernsthaftigkeit statt[152]. Aufbahrung, Funeralprozession, Lamentation und Frauen-Thiasos haben die Forschung mit Elementen des

---

[144] Th.P. Kiakidis, *Ἱστορία Σαμμακοβίου καὶ τῶν πέριξ Ἑλληνικῶν Κοινοτήτων. Θρακικά* 33 (1960) 3–147, bes. 63ff. Die gleiche Quelle gibt als Grund für dieses Frauenfest an, dass die Männer zur Feldarbeit müssten, während die Frauen noch keine Arbeit hätten.

[145] Hs 1104 B′, 1, 3, 12.

[146] Hs 1104 *Γ*′, 159ff und Megas (wie Anm. 57) 3, 121ff. Damit in Zusammenhang steht auch die Redensart «Habt ihr den Mai (Maiholz) angefasst?», die auf Kopulation anspielt (Hs 1466/1971, 63 für die Peloponnes).

[147] Churmuziadis (wie Anm. 25) 325.

[148] Vakarelski (wie Anm. 63) 329.

[149] Die verschieden gekleidete, getreue Menschenimitation ist deutlich phallisch (vgl. die Abb. bei K.Kakouri, «Dromena» Champêtres. Le «Leidinos». *Héllenisme Contemporaine* 10 [1956] 188–212).

[150] Der Threnos (abgedruckt bei R.N. Ireiotis, *Ὁ Λειδινὸς ἐν Αἰγίνῃ. Λαογραφία* 8 [1921/25] 889–296 und in kürzerer Form bei Ch.B. Lykuris, *Ὁ Λειδινός. Κῆρυξ τῆς Αἰγίνης Γ*′ [1949] H. 33, 140–142 und *Αἰξωνή* 3 [1953] 53–56) weist darauf hin, dass es sich um 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 6 Monate bei den Menschen sein könne (Ireiotis [wie oben] 289ff).

[151] Kakuri (wie Anm. 62) 216ff hat mit Erfolg den Nachweis geführt, dass es sich ursprünglich um ein Frauenfest handelte, das einen sekundären Infantilisierungsprozess durchmachte.

[152] Nach anderen Berichten wird die Puppe auch zerrissen, oder Lidinos wird von einem Kleinkind dargestellt (Kakouri [wie Anm. 149] 188ff).

Adoniskults in Zusammenhang gebracht[153]. Mit Sicherheit ist allerdings nur der im Threnos angesprochene vegetationskultische Bezug nachzuweisen[154].

4. Matronen

Ebenso wie die Infantilisierung kann auch die Gerontisierung eines Brauches seinen progressiven Funktionsverlust anzeigen[155], oder aber eine markante Bedeutungsverschiebung[156]. Gewöhnlich aber geniesst die Greisin bevorzugte Stellung in den Lebenslaufbräuchen[157]. In besonderem Masse gilt dies für die Totengebräuche[158]. So wird etwa die Aufbahrung, Beweinung und Bestattung Christi am Karfreitag bei den nomadischen Sarakatzanen 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

---

[153] Zu den bisher genannten noch K. Deliganis, *Ὁ Λειδινὸς ἐν Αἰγίνῃ. Κῆρυξ τῆς Αἰγίνης Α'* (1947) Nr. 8, 7–9 und allgemein Megas (wie Anm. 36).

[154] Kakouri (wie Anm. 149) 22.

[155] So wurden die Lazaruskalanda in Partheni auf Euböa früher von Mädchen gesungen, heute von einer Alten oder Ortsfremden (Hs 1458/1971, 49f). In Psari im Peloponnes ziehen 2–3 alte Frauen mit einem Blütenkranz um und singen Lazaruslieder (Hs 1788/1973, 126).

[156] Wie bei den Lazaruskalanda auf Psara, wo sich die alten Frauen nach dem Lazaruslied bekreuzigen, die Lazaruspuppe umarmen und küssen (Spanos [wie Anm. 81] 65 ff). Auf die vegetationskultische Bedeutung wurde schon hingewiesen.

[157] Ausnahmsweise aber auch in den Jahreslaufbräuchen. So verkleidet sich bei den Vlachophonen im Pindus 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 [wie Anm. 36] 210ff).

[158] Zu den byzantinischen und neugriechischen Totengebräuchen vgl. B. Schmidt, Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. *Archiv für Religionswissenschaft* 24 (1926), 281–318; 25 (1927) 62–82; N.G. Politis, *Τὰ κατὰ τὴν τελευτὴν. Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, τόμ. Γ'* (Athen 1931) 323–362; D. S. Lukatos, *Λαογραφικαὶ περὶ τελευτῆς ἐνδείξεις παρὰ Ἰωάννῃ τῷ Χρυσοστόμῳ. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογαφικοῦ Ἀρχείου Β'* (1940) 30–117; G. K. Spyridakis, *Τὰ κατὰ τὴν τελευτὴν ἔθιμα τῶν Βυζαντινῶν ἐκ τῶν Ἁγιολογικῶν πηγῶν. Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν Κ'* (1950) 74–171; u.a.

«Puppe des Heiligen»[159]: ein Holzstück wird mit Leinwand umwickelt, der Kopf wird aus Stoffballen geformt und mit Kohle das Gesicht aufgemalt. Das Leichentuch 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 *Χριστὸς ἀνέστη* erheben[160].

---

[159] *Ὁ κοῦκλος τοῦ Ἅη* – gemeint ist Christus (A. Hatzimichali, *Σαρακατζάνοι* [Athen 1957] *ρξδ'*).

[160] Kakuri (wie Anm. 108) 21 ff.