

Die Rolle des Körpers in den rituellen Initiationen der Braut bei den christlichen Balkanslawen

MARIJA ILIĆ (Belgrad)

1.1. Einführung und methodologischer Zugang zum Thema

Die Rolle des Körpers bleibt in der traditionellen Kultur im Verborgenen und ist nur schwer bemerkbar. Das bedeutet aber nicht, dass der Stellenwert des Körpers unbedeutend ist. Der Körper nimmt ganz im Gegenteil eine komplexe Rolle ein und besitzt einen wichtigen Status. Im Zeichensystem der traditionellen Kultur bilden die Anzeiger, die mit dem Körper in Verbindung stehen, ein Zeichensubsystem, das wir den *Körperlichen Kode* nennen. In dieser Arbeit¹ wird die Rolle des *Körperlichen Kodes* in rituellen Initiationen der jungen Frau und Braut aufgrund ethnographischer- und Folkloretexte, die sich auf vorhochzeitliche und hochzeitliche Prüfungen der Jungen Frau beziehen, untersucht. Die Hochzeit ist in der Welt der traditionellen Kultur der Slawen mit Ritualen der Initiation der Jugendlichen verbunden.

Bei einem so gestellten Thema drängen sich folgende Fragen auf: Wie ist die Rolle des Körpers kulturologisch und rituell kodiert? Ist diese Rolle verborgen? Welches sind die Medien², aus denen wir von der traditionellen Kultur erfahren? Geben diese Medien eine vollständige Information wieder oder sind sie zensiert³? Wie können wir zwischen den verschiedenen Quellen unterscheiden? Beziehen sich die Quellen auf verschiedene Ebenen der traditionellen Kultur: z.B. ethnographische Aufzeichnungen und Folklore?

In dieser Arbeit werden verschiedene Quellen zu dem behandelten Thema benutzt: ethnographische Aufzeichnungen, die in dritter Person verfasst sind, ethnographische Ich-Aussagen, „unwillkürliche“ Aufzeichnungen, die die moderne Kulturtheorie als „Spuren“ und „Abfall“⁴ bezeichnet und letztlich Folkloretexte. Beim Vergleich dieser Quellen bin ich mir ihrer Schwachpunkte als Medien und der Möglichkeit, sie misszuverstehen, bewusst, aber ich werde versuchen, diese Quellen aufgrund der vorgefundenen Ergebnisse und der Art der Zensur sowie der Wichtigkeit der Informationen, die sie tragen, zu bewerten.

¹ Diese Arbeit entstand im Rahmen des Projekts „Ethnolinguistische und soziolinguistische Untersuchungen multiethnischer- und Flüchtlingssiedlungen“ Nr. 21667 MfWuT des Balkanologischen Instituts unter der Leitung von Biljana ŠIKIMIĆ.

Die Veröffentlichung der Arbeit wurde vom Ministerium für Wissenschaft und Technologie der Republik Serbien unterstützt.

² Den Begriff „Medien“ gebrauchen wir in der Bedeutung: „Mittel zur Übertragung der Kommunikation (die Rede, die Presse, das Fernsehen, das Radio u.ä.)“ (KLAJČ: 861).

³ Was unter dem Begriff „Zensur“ verstanden wird, wird im weiteren Text erörtert.

⁴ Der Begriff ist von ASSMANN 1999 übernommen; weiter im Text wird die Bedeutung und der Gebrauch dieses Begriffs erklärt.

1.2. Klassische ethnographische Aufzeichnungen und Aussagen der Informanten

Ethnographische Aufzeichnungen in dritter Person bilden den Großteil der traditionellen ethnographischen Aufzeichnungen in der südslawischen Ethnographie. In dieser Arbeit werden wir sie des Öfteren auch als „klassische“ ethnographische Aufzeichnungen bezeichnen. Die klassischen ethnographischen Aufzeichnungen, auf denen diese Arbeit beruht, stammen vom Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts und umfassen vorwiegend den serbischen, kroatischen, mazedonischen und bulgarischen Korpus⁵. Zusätzlich wurden auch einige russische Quellen herangezogen. Diese Aufzeichnungen stammen vor allem von gebildeten Männern dieser Zeit, möglicherweise Lehrern oder Geistlichen. Bei diesen Aufzeichnungen können verschiedene Formen unterschieden werden: jene, die in der ersten, und jene, die in der dritten Person geschrieben sind. Unterschiedlich sind sie auch in Bezug auf die Position des Verfassers: ob er davon gehört hat oder es gesehen hat. Wir müssen uns aber auch der „männlichen Sicht“ bewusst sein, aus der die Bräuche des traditionellen Lebens betrachtet wurden – Rituale, in denen die Frau die zentrale Position einnimmt und die aus der „männlichen Sicht“ wiedergegeben werden. Zweifellos werden sie uns wichtige Angaben vorenthalten.

Wenn wir über die Zensur sprechen, der die Aussagen über traditionale Kultur unterlagen, unterscheiden wir zwischen Autozensur (des Informanten selbst, des Verfassers und des Rezipienten – Deuters), Tabu in der Volkskultur und die Zensur der offiziellen Kultur, der die ethnographischen Aufzeichnungen wie alle veröffentlichten Texte auch unterlagen.

Die Aussagen der Träger der traditionellen Kultur können ebenfalls in dritter Person verfasst sein, aber des Öfteren handelt es sich um Ich-Aussagen. Solche Aufzeichnungen sind transkribiert und geben die Originalrede wieder. Diese Aussagen werden wir in dieser Arbeit „Aussagen des Informanten“ nennen. Wenn wir klassische Aufzeichnungen und Aussagen der Informanten zu dem hier interessierenden Thema vergleichen, fällt zuerst auf, dass sie sich in der Aufzeichnung und der Information unterscheiden. Hierzu nun genauer:

1.2. „Spuren“ und „Abfall“ – Sekundärquellen

Sowohl klassische Aufzeichnungen als auch Aussagen der Informanten, mit denen wir uns hier befassen werden, gehören „Texten“ an, die die moderne Kulturtheorie als kodierte Aussagen und als bewusste Artikulation einer Epoche, eines definierten Themas versteht. Einerseits bedeutet das, dass sie mitgeteilt wurden, um ein Thema zu erörtern oder über ein bestimmtes Thema zu informieren. Andererseits gibt es „unbeabsichtigte“ Texte, „Abfall“ oder „Spuren“ genannt, die als „indirekte Information, als zufälliges Gedächtnis einer Epoche dokumentiert sind, das keiner Zensur unterlag“⁶. Diese „unbeabsichtigten“ Aufzeichnungen werden wir in dieser Arbeit *Sekundärquellen* nennen. In unserem Fall sind das meistens Fußnoten in ethnogra-

⁵ Hier muss erwähnt werden, dass der moslemische slawische Korpus in dieser Arbeit nicht verwendet wurde. Es handelt sich hier um ein besonderes rituelles System, das eine besondere Analyse erfordert.

⁶ ASSMANN 1996: 106.

phischen Sammlungen, die von Anfang an als nicht so bedeutend für den Text gekennzeichnet sind, und zufällige Aufzeichnungen über dieses Thema aus anderen Gebieten des Gesellschaftslebens, z.B. aus der Gerichtspraxis. Zu bemerken ist, dass sie im Gegensatz zu den offiziellen Texten eine andere Information beinhalten, weil sie sich oft auf einzelne Fälle beziehen, während die offiziellen Texte das „Allgemeine“ anstreben. Da solche Quellen eine für uns wichtige Information „zufällig“ enthalten, sind sie weniger dem Tabu und der Zensur ausgesetzt.

1.3. Der Folkloretext

Der Folkloretext gehört zu einer besonderen Gruppe von Texten, in denen die rituellen Texte im übergeordneten literarischen (epischen, lyrischen) Kode sekundär kodiert sind⁷. Folkloretexte gehören somit zu den komplexeren Texten der Volksliteratur, in denen man mittelbar, in literarischer Umformung und in Spuren Ritualtexte finden kann.

1.4. Die russische ethnolinguistische Methode

In dem Versuch, alte Modelle zu rekonstruieren, werde ich mich der russischen ethnolinguistischen Methode des Vergleichs von Dialektvarianten, Aufzeichnungen und der Folklore bedienen⁸. Meiner Meinung nach ist dies angesichts der Begrenztheit der Medien, die Fragmente der Volkskultur bewahren, die sicherste Methode.

Die rituellen Prüfungen der Frau haben wir in Hauptphasen eingeteilt, die wir wie folgt benennen: die Suche nach der Person, die das traditionelle Modell der jungen Frau personifiziert, Erkundung und Brautschau, Abholung der Braut und die Einführung der Braut in das neue Haus.

1.4.1. Das traditionelle Modell der Jungen Frau – ‚klassische‘ Aufzeichnungen

Aufzeichnungen darüber, worauf Brautwerber achten und von einer jungen Frau erwarten, berichten über Folgendes:

„Neben einem guten Ruf, Ansehen, Anständigkeit, war ihr Augenmerk auf eine große und gesunde Nachkommenschaft gerichtet ... Besonders wurde darauf geachtet, geprüft und nachgefragt, ob die verheirateten Schwestern und die Mutter der jungen Frau fruchtbar sind“ (Herzegowina, Мићовић 1952: 178); „Es war nicht selten, dass ein junger Mann eine ältere Frau zur Frau nahm. In Zeta ist das unwesentlich; das Wichtigste ist, dass die junge Frau arbeitsfähig ist ... Die Eltern wollen eine Frau von ‚aufrechten Leuten‘ und sind besorgt, nicht zu ‚schlechtem Blut zu gelangen‘, das das Haus schädigt und auflöst. Einwohner der Zeta sagen, dass man bei der Auswahl eines Mädchens nicht ‚den Augen, sondern den Ohren‘ folgen soll, das heißt, man soll nicht nach der Schönheit schauen, sondern nach der Güte; und von der Güte des Mädchens erfährt man nur durch das Hören und Sagen der Leute. Auch bei ihnen, wie auch in Montenegro gilt:

⁷ Zum Begriff „Ritualtext“ siehe Толстој 1995: 57; zum Prinzip des zweifachen Kodierens in der Folklore, besonders in der Епик, siehe Детелић 1992: 10–11.

⁸ Über die ethnolinguistische Methode vgl. Толстој 1995.

„Die Schönheit auf den Misthaufen, die Güte an den Ofen“ (Montenegro, Јовићевић 1926: 527).⁹

«Поред добра гласа, угледа, честитости њих су руководили и жеља за бројним и здравим потомством ... Нарочито се пазило, претресало и распитивало за плодност удатих девојачких сестара и мајке» (Мићовић 1952: 178); «Нису ретки случајеви да момак узме девојку старију од себе. У Зети се не гледа на то; главно је да је девојка способна за рад ... А родитељи желе да доведу девојку од „љуђи“ и боје се да не „навру на погану крв“, да их раскући и проспе. Зећани кажу да не треба узети девојку „по очима но по ушима“, а то ће рећи, да не треба гледати на лепоту, него на доброту, а доброта девојке дознаје се само по чувењу од других. И код њих, као и у Црној Гори важи: „Љепота на буниште, а доброта на огњиште“» (Јовићевић 1926: 527).

Aus den angegebenen Aufzeichnungen ersehen wir, dass der Wahl der jungen Frau die Wahl der Freunde beziehungsweise die Herkunft der Frau vorangeht, wobei folgende Eigenschaften bevorzugt werden: ehrenhaft, gesund und wohlhabend. In den Aufzeichnungen werden kollektive Werte als Anzeiger für die Feststellung des individuellen Wertes der jungen Frau bevorzugt. Was die Frau selbst betrifft, so heben die Aufzeichnungen meistens die Wichtigkeit der Arbeitsfähigkeit, danach Fruchtbarkeit und Güte hervor. Es ist eine Opposition der Begriffe „Güte“ und „Schönheit“ zu bemerken, wobei der erste Begriff einen hohen, der andere den niedrigsten Platz auf der Werteskala einnimmt.

1.4.2. Die Vorstellung vom Körper im traditionellen Modell der Jungen Frau

In den folgenden ethnographischen Aufzeichnungen wird ein Modell der Jungen Frau sichtbar, in dem eher ihre individuellen Eigenschaften hervorgehoben werden. Diese Eigenschaften werden in Form eines Katalogs der erwünschten physischen und psychischen Eigenschaften und Fertigkeiten aufgezählt:

„In ferner Vergangenheit (in Bulgarien) (vor der Befreiung) gab man Schwiegertöchtern mit folgenden Qualitäten den Vorrang: sie sollte fähig sein, schwere Feldarbeit zu leisten – sie soll kräftig, groß und beleibt sein, eine gute Wirtschafterin, sie soll spinnen, flechten, nähen und sticken können“ (СБНУ 32: 103); „Bei der Eheschließung schaut man, ob das Frauenzimmer aus einer ‚guten Sippe‘, aus einem Geschlecht mit gutem Ruf kommt, und gut ‚ausgestattet‘ ist (dass sie eine gute Mitgift hat), dass sie gesund und beleibt, aber auch ‚stark ist, um Schweres zu tragen‘ und ‚gut mähen kann“ (Süd-Ostserbien, Ђорђевић 1958: 150); „Eine gute junge Frau muss folgende Tugenden besitzen: sie soll ehrlich ... arbeitsam sein ... die Frauenarbeiten ... und Feldarbeiten verrichten können ... sie soll gesund und kräftig, letztlich, nicht ‚schrecklich‘ – hässlich sein. Das Volk bewertet die Schönheit nicht besonders hoch, denn man sagt: ‚Schönheit stiftet Unruhe, das Hässliche bewahrt das Haus“ (Ostserbien, Станојевић 1929: 34). In Bulgarien sagt man auch: „Eine schöne Frau versammelt Unruhe und Geschwätz, die Hässliche aber hält das Haus“ (Иванова 1984: 24).

⁹ Vgl.: *Wojwodina*, Шкарић 1939: 108; *Zentralserbien*, Кнежевић-Јовановић 1958: 90; *Süd-Ostserbien*, Грбић 1909: 149; *Ostserbien*, Милосављевић 1913: 134; *Südserbien*, Филиповић 1939: 429; *Galičnik*, Петровић 1931: 90; *Südmazedonien*, Тановић 1927: 146; *Becken von Skopje*, Филиповић 1939: 425; *Nordmontenegro*, Дучић 1931: 217.

«У даљој прошлости [у Бугарској] (пред Ослобођење) давала се предност снахи са следећим квалитетима: да буде способна за тежак земљораднички посао – једра, висока и пуна, да буде добра кућаница, да уме да преде, да тке, да плете, да шије и везе (СБНУ, 32: 103); «Приликом склапања брака гледа се да је женско чељаде ,од сој' да је ,домаћинско чедо', од рода који је на гласу, да је ,даровито' (да има добру девојачку спрему), да је здрава и крупна, да је 'потезна' да је 'снопљача'» (Ђорђевић 1958: 150); «Добра девојка треба да има ове врлине: да је поштена ... радна ... да уме радити женске послове ... и пољске радове ... да је здрава и снажна, па најпосле, и да није ,грозна' – ружна ... Народ не цени много лепоту, јер вели: ,Убавило збор збира, а грознило дом чува'» (Станојевић 1929: 34). У Бугарској се такође каже: «Хубава мома збор збира, а грозната дом збира» (Иванова 1984: 24).

Auch diese ethnographischen Aufzeichnungen mit einem etwas individualisierten Bild der erwünschten jungen Frau weisen darauf hin, dass die „nutzlose“ „Schönheit“ einen niedrigen Platz auf der Werteskala einnimmt: sie wird nicht nur schlecht bewertet – sie schlägt in einen Gegenwert um. Im System binärer Oppositionen wird die „Schönheit“ mit den Begriffen „gefährlich“ und „Welt“ verbunden, „Güte“ und „hässlich“ aber mit „sicher“ und „Haus“. In ethnographischen Aufzeichnungen werden zwei Prinzipien hervorgehoben, die die Wahl der jungen Frau betreffen: der Wunsch nach gesunder Nachkommenschaft (das bedeutet, dass sie gesund und gebärfähig sein sollte) und die Arbeitsfähigkeit. Körperlichkeit ist wichtig und schön, bedingt durch ihre Qualitäten, die vor allem eine pragmatische Funktion haben (stark, beleibt, üppig, kräftig, *bulg.* pilna). Die aufgezählten erwünschten Eigenschaften wie z.B.: „stark, um Schweres zu tragen“, „gut bei der Mahd“, „arbeitsam“, „fähig zu spinnen, weben, flechten“, sind gerade deshalb interessant, weil sie auf eine besondere Weise der Körperlichkeit verweisen. Бокова (1995: 25) zeigt, das in verbalen Texten, die vom Junggesellentum und vom Mädchentum berichten, die Fertigkeiten beschrieben werden, die jedes Individuum wissen sollte; diese Fertigkeiten weisen auf die Praxis, den Körper als Arbeitsinstrument, hin.

1.5. Das traditionelle Modell – Aussagen der Informanten

Betrachten wir nun die Aussagen der Träger der traditionellen Kultur. Die erste Aussage ist die des Hirten Miloš Andjelković (1928) und wird in einer neutralen, unpersönlichen Form artikuliert:

„[Bevorzugt wird] eine fleißige, arbeitsame, fähige Frau – sie soll das Vieh hüten können, sie soll weben, spinnen können; Gott hat ihr Hände für alles gegeben ... Was sie von der Mutter gelernt hat, das wird sie im Haus zu verrichten wissen ... Gott vernichte die Mutter, die dich nichts gelehrt hat“ (Kopaonik, Dorf Rudnica, Feldaufzeichnung der Autorin 2001).

„[Ceni se] radna, stočna – čuva dobro stoku, уме да тке, уме да преде, бог јој дао руке за све ... Što je majka u rodu nauči, to u domu zna ... E bog ti ubop onu majku, nije te naučila ni za šta.“ (Kopaonik, selo Rudnica, terenski zapis autorke 2001).

Die zweite Aussage betrifft die anonyme Bulgarin E. K. (80 Jahre) und ist in Form einer Ich-Aussage:

„Damals schaute man beim Mädchen, ob es gesund, groß, beleibt und üppig ist, ob sie arbeiten kann. Und damals gab es viel zu arbeiten – mähen, schöbern, graben. Meine Schwägerin war klein und deshalb mochten sie sie nicht. Ich aber gefiel meinem Schwiegervater sehr. Er hat mich erwählt, als er einmal zu uns gekommen war. Er bemerkte, dass ich viel arbeite“ (Лулева 2000: 70).

«Тогава момите се избираха да е здрава, да е висока, да е пълна, та да може да работи. А тук работа много имаше – косене, пластене, копане. Етървата беше мъничка и затова не я харесваха. А мен свекъра много ме искал. Избрал ме е след като веднъж е идвал у нас. Видял ме, че много работя» (Лулева 2000: 70).

Beide Aussagen fokussieren die Wichtigkeit der Arbeitsfähigkeit und Fertigkeit der jungen Frau sogar mehr als klassische ethnographische Aufzeichnungen. Insbesondere die zweite Aussage, die am Anfang allgemein gehalten, dann aber eine „Ich-Aussage“ ist. Die zweite Aussage fokussiert die Wichtigkeit des Körpers bei der Wahl der Schwägerin und der Informantin selbst: Die Schwägerin mag man nicht, weil sie „klein“ ist, was einen körperlichen Mangel darstellt. Für die Heirat der Informantin ist ihre persönliche Arbeitsfähigkeit ausschlaggebend, die dem Schwiegervater auffiel. In diesem Fall spielt der Körper eine wichtige Rolle, obwohl das in der Aussage nur mittelbar in Erscheinung tritt. Der Körper als Arbeitsinstrument ist wichtig in der rituellen Initiation der zitierten Bulgarin.

1.6. Ethno-soziologische und literarische Rahmenbedingungen

Selten sind Aufzeichnungen, die die physische (ideale) Schönheit der jungen Frau hervorheben:

„Das ideale Begehren eines jeden Einwohners von Galičnik ist es, eine schöne Frau zu haben. Die Frauen in Galičnik sind von besonderer Schönheit, besonders fällt ihre körperliche Harmonie auf ... Sie werden von schweren Feldarbeiten verschont und haben viel Zeit, um sich mit der Reinheit und Pflege ihres Körpers zu beschäftigen“ (Galičnik, Петровић 1931: 90).

„Idealna je težnja svakog Galičanca, da ima lepu ženu. Ženskinje je u Galičniku osobite lepote, a naročito pada u oči njihova telesna harmonija ... Ona je pošteđena teških zemljoradničkih radova i ima dosta vremena, da polaže na čistoću i negovanje svoga tela“ (Петровић 1931: 90).

Diese Aufzeichnung zeigt die Wichtigkeit des soziologischen Rahmens, in welchem das Modell der traditionellen Frau funktioniert: der veränderte soziale Rahmen führt zu einem veränderten Frauenmodell. Die soziale Situation in Galičnik ist außergewöhnlich – die Frau ist von der Pflicht, schwer zu arbeiten, befreit. In diesem Fall des „Überschusses (Zeit, Werten, usw.)“ werden im Modell der traditionellen Frau ästhetische Werte hervorgehoben. Die angeführte Aufzeichnung weist darauf hin, dass der Anteil der pragmatischen und ästhetischen Faktoren im traditionellen Modell der Frau im umgekehrten Verhältnis zu einander stehen – „die Schönheit“ wird wichtig, weil die pragmatischen Interessen der Gemeinde verschoben sind.

Ebenso ist es nötig, einige traditionelle Modelle der Jungen Frau zu betrachten, die in verschiedene literarische Genres eingebettet sind. Sehr oft wird dieses Modell in der Folklore gesucht, und zwar in „gehobenen“ Genres: in der Epik und in der Ritual- und Liebeslyrik.

Dieses gut bekannte Ideal der jungfräulichen Schönheit und der Status „Schönheit“ ist in der Welt der „gehobenen“ Folklore ganz anders als das Modell, das in ethnographischen Aufzeichnungen zu finden ist, wobei im ersten die ästhetische, und im zweiten die pragmatische Funktion überwiegt. Schönheit ist in der traditionellen Kultur nicht erwünscht, wovon auch dieser bulgarische Volkspruch zeugt: „Bist du gesund, so bist du auch schön!“¹⁰. Die erwünschten Qualitäten, die wir in ethnographischen Aufzeichnungen auffinden, kommen in der „gehobenen Folklore“, besonders in der Epik, nicht vor, jedoch in parodistischen Liedern der „niederen“ Folklore, und zwar umgewandelt, hyperbolisiert und parodiert: Lieder über die essgierige, faule und unwissende Braut¹¹. Alle diese rituellen parodistischen Lieder sind mit einem rituellen Anti-Verhalten verbunden.

2. Körperlicher Mangel in Sekundärquellen

Keine dieser und auch vieler anderer ethnographischer Aufzeichnungen weist direkt auf den körperlichen Defekt bei der Brautwahl und auf die semantische Opposition „gesund“/„mangelhaft“ hin¹². Eine Aufzeichnung aber, die wir zu den „nicht-intentionalen“ Sekundärquellen zählen können, zeugt davon:

„Es gibt Fälle, in denen zwei Väter, wenn der eine einen Sohn, der andere eine Tochter bekommt, vereinbaren, dass diese zwei heiraten, falls sie am Leben bleiben, was später auch erfüllt werden muss, auch wenn eines der beiden in der Zwischenzeit erblindet oder zum Krüppel wird“ (Nordmontenegro, Лалевић-Протић 1903: 553).

«Има случајева да се двојица људи, ако се једноме роди мушко, а другоме женско, погоде да се то двоје деце узму ако остану живи, што се доцније мора испунити, па макар које од њих ослепело или осакатило» (Лалевић-Протић 1903: 553).

Diese Aufzeichnung thematisiert die Heiligkeit des gegebenen Wortes im patriarchalischen Ehrenkodex der Vasojevići. Im zweiten Teil zeigt er unabsichtlich die Rolle des körperlichen Mangels bei der Wahl der Gemahlin/des Gemahnen: der körperliche Mangel ist im höchsten Maße geeignet, das „gegebene Wort“ zu gefährden.

3. Rituelle „Initiationen“ der Jungen Frau: Die Erkundigung und die Brautschau

Die Vorbereitungen der jungen Frau auf das Hauptritual des Übergangs – die Hochzeit – fangen bei der Geburt an¹³. Während der Vorbereitungen muss sich die Braut Prüfungen unterziehen. Ethnographische Quellen geben uns nicht genügend klare Zeugnisse darüber, ob die Prüfungen auch körperliche Prüfungen beinhalten. Wir können annehmen, dass körperliche Prüfungen, obwohl sehr wichtig, mittelbar und verborgen sind. Hinzu kommt, dass diese in ethnographischen Aufzeichnungen und Zeugnissen als erste der Autozensur der Informanten selbst und der Zensur der Verfasser unterliegen. In den vorhochzeitlichen Ritualen entwickeln sich diese Prüfungen in zwei Richtungen: „Die Erkundigung“ und „Die Brautschau“.

¹⁰ Auf Bulgarisch: «Здрав си, хубав си!»; Vgl.: Дечева 1998: 113.

¹¹ Vgl.: Сикимић 1998, Сикимић 1999.

¹² Vgl.: Дечева 1998, Мандић 1999, Бокова 1995.

¹³ Vgl.: Седакова 1998.

3.1.1. „Die Erkundigung“ – klassische Aufzeichnungen

Mittelbare Wege bei der Wahl der jungen Frau sind auch in den vorhochzeitlichen Ritualen von großer Bedeutung, und als solche sind sie rituell festgelegt durch die Figur des Heiratsvermittlers (*navodadžija, navadžija, provodadžija, strojnik, kodoš*). Dieser mittelbare Weg, sich umzuhören und darauf zu achten, „was man erzählt bekommt“, ist eine der Möglichkeiten, die junge Frau auf die Probe zu stellen. Klassische ethnographische Aufzeichnungen sagen darüber folgendes aus:

„Bis ein junger Mann eine junge Frau für sich findet, wird nicht nur darauf geachtet, wie die junge Frau selbst, sondern wie ihr Haus (ihre Eltern) und die Sippe beschaffen sind. Wenn der junge Mann eine Frau findet, so benachrichtigt er seinen Vater oder die Mutter davon, dann bereitet sich der Vater vor, geht in dieses Dorf zu seinem Bekannten oder Freund. Dieser wird über die junge Frau ausgefragt. Falls er Gutes über das Mädchen sagt, dann wird er der Werber für den jungen Mann“ (Wojwodina, Шкарић 1939: 104); „Die Familie des Bräutigams, die sich für eine junge Frau entscheidet und manchmal sie auch nicht gut kennt, versucht von anderen zu erfahren, wie sie und auch die Eigenschaften ihrer Familie beschaffen sind. ‚Mit den Ohren, nicht mit den Augen soll man heiraten‘ – sagt ein montenegrinischer Spruch“ (Montenegro, ROVINSKI 1994: 184); „Man fragt heimlich nach dem Mädchen, ob sie nähen, spinnen, weben und jede Hausarbeit verrichten kann, ob sie auch sonst einen guten Ruf hat“ (Šušnjevo und Čakovac, BOŽIĆEVIĆ 1910: 237)¹⁴.

«Док себи момак нађе девојку, ту се много пази и пробира, не само каква је девојка, него каква је и кућа и род. Кад је момак себи нашао девојку, каже оцу или матери, и онда се отац спреми, па иде тамо у то село своје знанцу или пријатељу. Њега ће питати за девојку, па ако и он добро за све каже, он ће бити онда као ‚наводаџија‘ или ‚проводаџија‘» (Шкарић 1939: 104); «Младожењина породица, одређивши се за неку дјевојку, понекад је и не познајући добро, настоји да од других сазна како о њој самој, тако и о расположењу њене породице. ‚Ушима а не очима ваља се женити‘ – каже црногорска пословица» (Ровински 1994: 184); „Пропиткује се и потајно о curi, зна ли šiti, prest, tkat i delat svaki kućni posal, je li drugač pršona“ (BOŽIĆEVIĆ 1910: 237).

Wir können versuchen, die Struktur des Rituals „Die Erkundigung“, die in ethnographischen Aufzeichnungen zugänglich ist, mit den folgenden Fragen zu bestimmen: Wer ist der Akteur? Wodurch ist die rituelle Handlung gekennzeichnet? Wem ist sie gewidmet? Was will man erfahren? Der Akteur ist die Familie des Bräutigams, die rituelle Handlung ist „die Erkundigung“, die Koakteure sind vertraute Leute, man erkundigt sich über die junge Frau. Dieses letzte strukturelle Element ist für uns am interessantesten, weil es den Inhalt der Erkundigung erörtert. Wie wird in ethnographischen Aufzeichnungen der Gegenstand der Erkundigung gekennzeichnet?

Es wird gefragt: „Wie ist das Mädchen ... wie ist das Haus und die Sippe“, „Man soll sich nicht an der Schönheit der jungen Frau begeistern, sondern danach fragen, was sie kann: „Kann sie nähen, spinnen, weben und jede Hausarbeit verrichten und hat sie auch sonst einen guten Ruf?“. Im Mittelpunkt dieser ethnographischen Aufzeichnungen stehen die Herkunft der jungen Frau und ihrer Sippe, aber auch ihre

¹⁴ Vgl.: Gruža, Петровић 1948: 269; Leskovačka Morava, Ђорђевић 1958: 440; Djevdjelijska Kaza, Тановић 1927: 146; Visočka nahija, Филиповић 1949: 156.

Moral, ihre Eigenschaften und ihre Arbeitsfähigkeit. In Aufzeichnungen aus Montenegro hat die körperliche Schönheit einen niedrigeren Wert, bzw. steht in Opposition zu den „wahren“ Werten. Der Körper ist als Arbeitsinstrument in der Bewertung der Arbeitsfähigkeit präsent. Die körperliche Gesundheit wird erwähnt, aber in keiner dieser Aufzeichnungen werden Erkundigungen über körperliche Mängel erwähnt. In allen ethnographischen Aufzeichnungen wird die Wichtigkeit der Koakteure – „der vertrauten Leute“, von denen oft die Entscheidung der Familie des Bräutigams abhängt, betont.

3.1.2. „Die Erkundigung“ – Aussagen der Informanten

Aussagen der Informanten geben eine unmittelbare und klarere Auskunft über die Wichtigkeit des Vermittlers:

„Sie sind gegangen, um eine zu werben ... – Wirbt nicht um die! – Warum? – Sie sagt, sie hätte die Schafe gehütet und ihre Opanken verloren. Auf dem Weg hat sich ihr Schicksal entschieden“¹⁵.

»Otišli da prose neku ... – Nemo bre da je prosite. – Što? – Ona, kaže, čuvala ovce i sabubila opanke. Na putu sudbina premakarila.«

Dieses Zeugnis des Schafhirten Miloš Andjelković (1928) (aus dem Dorf Rudnica auf Kopaonik, Feldstudie der Autorin, 2001) spricht klar darüber, von welcher Wichtigkeit es sein könnte, „was man sagen hört“¹⁶. Die folgende Aussage ist noch authentischer; es handelt sich dabei nicht um eine Geschichte, die jemand hörte, sondern um ein persönliches Erlebnis:

„Sie gingen nach Stranjani, um für mich eine Frau zu werben ... Wir kannten uns gar nicht ... Man tadelte, ich hätte einen Buckel ... Das haben sie Ajna erzählt. Du wirst dorthin gehen und sehen, ob er wahrhaftig einen Buckel hat. Hat er einen, dann gehst du nicht zu ihm. Ich wusste davon nichts. Als ich einst mit Selma Garben sammelte, standen dort oberhalb des Hauses zwei Frauen ... Ich hatte mich ausgezogen, ich war nur in (Unter-)hose und Hemd – nichts mehr. Dann sahen sie, dass sie logen, dass ich keinen Buckel habe“ (Polimlje, Николић 1991: 524).

«Ишли да ми просу ђевојку у Страњани ... Нисмо се ни познавали ... Кудили мене да имам гуку на леђа ... Они реци то Ајни. Отићи ћеш те виђети, тунекане је овај, има ли гуку на леђа. Ако имадне, ти немо ни долазити. Нијесам ја знао ништа. Кад вође ја са Селмом туна ћеро снопле, кад амо горе двије жене више куће стоју ... Ја се богами раголаћио, само гаће, кошуља – ништа више. Они су виђели тадаркена да они лажу, да немам гуку на леђа» (Николић 1991: 524).

Die angeführte Aussage, die vom „Tadeln des Bräutigams“ spricht, stammt vom Moslem Balić aus Polimlje. Der Körper und noch mehr der körperliche Mangel („der Buckel“) steht im Mittelpunkt der Erkundigung und der Beobachtung in dieser „Ich-Aussage“. Dieser Mangel ist bei der Wahl des Bräutigams entscheidend.

Beide angeführten „Ich-Aussagen“ zeigen das, was in ethnographischen Aufzeichnungen als undramatisch-gemein, als dramatisch-einzeln, bezeichnet wird. Die

¹⁵ Zum „Tadel“ siehe Мандић 1999.

¹⁶ Von der Wichtigkeit des Überredens vgl.: Selbstzeugnis des Bulgaren Asen Dočev von seiner eigenen Heirat (Vlkovića, SOBOLEV 1998: 99).

entscheidende Bedeutung „der Erkundigung“ und „des Beobachtens“ bei der Wahl des Ehepartners wird betont. Zum ersten Mal wird die Rolle des Körpers und die Wichtigkeit des körperlichen Mangels in der „Ich-Aussage“ entdeckt.

3.2.1. Rituale der Initiation der Jugendlichen

„Wenn sie das zwölfte Lebensjahr überschritten hat und anfängt, sich zurecht zu machen – dann passt das ganze Dorf auf sie auf. Junge Männer, Mütter, die Söhne zur Heirat haben, ihre Freundinnen, Nachbarn ... sie sagen ihr, wie schön, fleißig sie ist, dass sie aus gutem Hause kommt, alles mit dem Vorhaben, dass sie die ihre wird ... zugleich passen ihre (Eltern) streng und gut auf sie auf“ (Südmazedonien, ТАНОВИЋ 1927: 266).

«Кад пређе дванаесту и почне да са суредуве – дотерује – онда све село о њој води рачуна. Момци, жене које имају синове за женидбу, њене друшке, суседи ... симпатишу јој ако је лепа, вредна, уд добра кукја, с намером да постане њихова ... дотле њени воде строг надзор над њом» (Тановић 1927: 266).

Der voreheliche Umgang in der traditionellen Kultur der Slawen hat seine ritualisierten Formen, die dem Kalenderzyklus folgen, mit den Zügen der Koledaren im Winter, den maskierten Zügen junger Männer (in Bulgarien den „kukeri“ und „survakari“), und „lazarice“, den Frühlingszügen der jungen Frauen¹⁷. Weitere Rituale, die mit dem Osterzyklus verbunden sind: Liebesrituale, Wahrsagungen und ritualisierte Weisen der Zuneigung (Theodors Sonntag, Mariä Verkündigung, Palmsonntag, St. Georgstag). Zu dem vorehelichen Komplex gehören auch altertümliche Formen des Umzugs am Johannistag, letztlich auch zufallsbedingte ritualisierte Formen: Bittfronen und Kränzchen¹⁸. Umfassen sie mehr als eine Dorfgemeinde, bei Volksversammlungen oder Dorffesten, sagt man auch:

„Das Betrachten im Sommer bringt die Lösung im Herbst, so kommt jeder, der jemanden lieb gewonnen hat, zu dessen Tür“ (Zentralserbien, Мијатовић 1907: 7).

«Летње посматрање доноси јесење решење, те где је који бегенисао (заволо) на она врата иде» (Левач и Темнић, Мијатовић 1907: 7).

Neben der Travestie, der erotischen und hochzeitlichen Symbolik, rituellen Umzügen junger Männer und junger Frauen gibt es Rituale des Übergangs vom Jungen/Mädchen zum jungen Mann/zur jungen Frau. Sie sind mit der Initiation der Jugendlichen verbunden, also dem entsprechend auch mit einem körperlichen Kode. Über das Verhältnis gegenüber einem „gezeichneten“ Mann in der Volkskultur berichtet der bulgarische Ethnograph DMITAR MARINOV: „ein gewöhnlicher Mensch, aber mit irgendeinem Mangel: blind, taub, hinkt, buckelig, verkrüppelt, stumpfnasig, bartlos (ohne Schnurrbart, ohne Körperbehaarung) ... Jeder meidet, ja läuft vor gezeichneten Menschen weg“ (Гарнизов 1995: 14). Dieses schon ethnologische Denken ist in klassischen ethnographischen Aufzeichnungen schwer zu dokumentieren. In

¹⁷ Vgl.: Христов 2000: 268.

¹⁸ Rituale der vorehelichen Kommunikation bewahren besonders altertümliche Spuren. So wird immer öfter über das Existieren einer „Ehe auf Probe“ bei den Slawen vor allem wegen der Fruchtbarkeitsprüfung gesprochen; vgl. Зајковские 1999: 115; Христов 2000: 268–269; Семенов 1996.

ihnen hat man meist keine Information über den Status der körperlich gekennzeichneten Menschen, oder diese Informationen sind sehr karg.

Eine Ausnahme bildet der Zagreber *Zbornik za narodni život i običaje*¹⁹, dessen ethnographischer Fragebogen neben dem Stichwort für allgemeine körperliche Gegebenheiten, wie z.B. „Allgemeiner Bau des Körpers“ (Općeniti ustroj tijela), auch das Stichwort für spezifische und marginale Erscheinungen hat, wie es zum Beispiel „Mangel und Fehler“ (Mane i falinke), „Kennzeichen nach Körper, Makel und Gemütsarten“ (Pridjevci po tijelu, pogreškama i ćudi) sind. Besonders interessant ist das Stichwort im Fragebogen, das das Leben der Marginalgruppen thematisiert „Wie missgebildete und kranke Leute leben“ (*Kako žive nakazni i bolesni ljudi*). Trotz allem wurde diese Stichwort nur zufällig im ZNŽ ausgefüllt. Die Informationen über marginale Erscheinungen und Gruppen finden sich öfter in unbeabsichtigten Aufzeichnungen, die als zweitklassig für die Ethnographie bestimmt sind.

3.2.2. Die Rolle des Körpers in den Ritualen der jugendlichen Initiation – Sekundärquellen

Über eine völlige Isolation des Einzelnen aus den wichtigsten Ritualen der Gemeinde wegen körperlichen Mangels berichtet die folgende Aufzeichnung: „Während der Landarbeit in einem Dorf in der östlichen Stara Planina, haben wir einen reichen Koleda-Zyklus aufgezeichnet, und zwar von einem Mann, der wegen seines körperlichen Mangels nie am Koleda teilnahm. Seine Dorfmitbewohner gaben die Empfehlung, dass wir ihn ‚über alles, nur nicht über Festtage‘ ausfragen sollten. Die Unmöglichkeit, mit seinen Gleichaltrigen in wichtigen Momenten des Kalenders zusammen zu sein, brachte den Informanten dazu, sich die Gehörten, aber nie aufgeführten Texte zu merken“ (Боква 1995: 22).

Diese Aufzeichnung ist keine klassische ethnographische Aufzeichnung, es ist eher eine Dokumentaraufzeichnung während der Landarbeit. Die Grundintention war es, nicht zu erfahren, warum dieser Mann aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde, sondern von ihm Informationen über die traditionelle Kultur zu sammeln. In der Aufzeichnung wird nämlich nicht erwähnt, um welchen körperlichen Mangel es sich handelt, noch wird erklärt, warum ein Mensch wegen körperlicher Mängel verbannt wurde. Deshalb werden wir diese Aufzeichnung, der Unterteilung vom Anfang dieser Arbeit folgend, zu den „unintentionellen“ Aufzeichnungen zählen, die aber eine Spur von der vorgehobenen, obwohl verborgenen, Rolle des Körpers in der rituellen Initiation und der Sozialisierung jedes Einzelnen zeigt. Die Tatsache, dass man marginalisiert wurde, zeugt zufällig von dem Bestehen der Tabus in der Volkskultur.

In einer Fußnote seines Buches über Poljice gibt der geistliche Franjo IVANIŠEVIĆ eine autobiographische Aufzeichnung wieder:

¹⁹ In der Literatur wird der Zagreber *Zbornik za narodni život i običaje* als relevante Dialektquelle (Ivić 1968) erwähnt, bzw. als Sammlung, in der man auf einem „Gebrauch der authentischen Sprache für den Punkt, ‚den sie bearbeitet‘ und der somit dem ethnolinguistischen Text näher kommt“, insistiert (Сикимић 2000: 1020–1021).

„Während meiner Kindheit gab es in unserer Nachbarschaft eine hinkende Klara, die von einem Wagen heruntergefallen war. Wir Kinder haben sie gehänselt und ihr hinterher gesungen: ‚Klara am Wagen saß/ Der Wagen fiel um/ Klara herunterfiel und am Boden saß‘“ (Dalmatien, IVANIŠEVIĆ 1903: 234).

„Za mog ditinjstva bila u komšiluku nika ševasta Klara, pala s tovara. Mi dica popivali oko nje i ljutili je: ‚Klara, na tovaru jala./ Tovar se prdekne,/ Klara se izkulene‘“ (IVANIŠEVIĆ 1903: 234).

Auch diese Fußnote werden wir den „unintentionellen“ Aufzeichnungen zuordnen. Der Aufzeichnende selbst hat sie als eine Erinnerung aus der Kindheit aufgeschrieben, und daher vom Wert her niedrig eingestuft. Er hat sie als Fußnote verfasst, als Anmerkung zu dem körperlichen Begriff „hinkend“. Die Intention dieser Aufzeichnung ist, den Begriff „hinkend“ zu erklären, aber die für uns wichtige Information steht im Hintergrund: stillschweigende Isolation und grobes Verhalten gegenüber einer durch körperlichen Mangel gekennzeichneten Einzelperson. Beide „unintentionellen“, unbeabsichtigten Aufzeichnungen, die sich an der Grenze zum „Abfall“ befindet, und somit unwichtig für die Ethnographie sind, enthalten in diesem Fall als klassische ethnographische Aufzeichnungen für uns wertvollere Daten.

Aufgrund dieser Untersuchungen ist zu bemerken, dass körperlich gekennzeichnete Menschen völlig aus dem religiösen, rituellen Leben der Gemeinde ausgeschlossen wurden. Es bleibt die Frage, ob sie jemals heiraten konnten?

3.2.3. Die Rolle des Körpers im Ritualspiel

Bei den Serben im Kosovo sind altertümliche Rituale der vorehelichen Verbindung notiert. Sie alle sind mit dem Osterritualzyklus verbunden. In Peć wurde der sog. „Mädchensamstag“ aufgezeichnet, der dritte Samstag der großen Fastenzeit, wenn Mädchen nach der Kommunion in einem Garten tanzen, während versteckte junge Männer sie beobachten und ihre Wahl treffen (Манојловић 1933: 39). In Vučitrn beobachten junge Männer den rituellen Tanz der Frauen, die im Kreis tanzen und gleichzeitig auf ein Backblech schlagen und das Lied „O, Flieder, die Sonne wärmt“ singen; auch hier treffen die jungen Männer ihre Entscheidung, welches Mädchen sie zu heiraten gedenken. (Јанковић 1936: 2). Auch in Bitolj nehmen sich Jugendliche Freitag nach Ostern in Augenschein und treffen ihre Wahl. Daraufhin besprechen sich ihre Eltern und vereinbaren die Hochzeit zu Pfingsten (Јанковић 1937: 201).

Für eine solche Wahl sind körperliche Bewegungen im Tanz und die Fertigkeit zu tanzen von großer Bedeutung. Im Tanz wird in der traditionellen Gesellschaft eine wichtige Körpertechnik realisiert, die von Generation zu Generation übertragen wurde und die für die Eheanbahnung eine wichtige Rolle einnahm²⁰. Außerdem war der Tanz natürlich auch eine gute Möglichkeit, eventuelle körperliche Mängel (z.B. Lahmheit, Verstümmelung) zu bemerken. Über die Reflexe dieses Rituals bei der Hochzeit selbst werden wir in den Absätzen 6.1., 6.2., 6.3. sprechen, die über die „Prüfung“ eventueller Lahmheit im rituellen Tanz berichten.

²⁰ Vgl.: Бокова 1995: 25.

3.2.4. „Die Brautschau“ – klassische Quellen

Die Brautschau folgt der Werbung und wird unterschiedlich bezeichnet: *Anschauen*, *Augenschein*, *Vermerker*, *Richtkorn*, *Erster Schnaps*, *Bemerken*, *Verlobung*, *Prüfung* usw. Im rituellen Beobachten der jungen Frau spielt der körperliche Kode eine wichtige Rolle, die mit dem Wort „Mangel“ umschrieben wird.

Die Rolle des Körpers ist zumeist verborgen. Seine wahre Beschaffenheit zeigt sich in Grenzsituationen. In der Beschreibung einer Verlobung in Timočka Krajina geht die Schwiegermutter zur zukünftigen Schwiegertochter, um sie anzusehen, aber eine direkte körperliche Prüfung wird nicht erwähnt, außer in folgender Beschreibung:

„Die Besucher laden alles auf den Wagen und kommen zum Haus der jungen Frau ... Die Mutter der jungen Frau bringt ihre Gevatterin (Schwiegermutter) zur Braut, damit sie sich kennenlernen ... Nachdem sie sich begrüßen, nimmt die Schwiegermutter ein Geschenk (Hochzeitsgeschenk), bindet das Handtuch los, nimmt die Kerze, misst ihre Schwiegertochter damit, zündet die Kerze an und gibt sie der Braut in die Hand. Diese hält sie, bis jene ein Kopftuch herausnimmt und es um ihren Kopf bindet ... An der Tafel sitzen die Besucher, außer der Schwiegermutter und auch die ganze Familie der jungen Frau, ausgenommen die junge Braut. Die Schwiegermutter tritt ein ... und setzt sich zu den anderen. Dann öffnet der Schwiegervater den Geldbeutel und gibt 30–40 Groschen als Geschenk. Die Mutter der jungen Frau beobachtet aufmerksam die Mütze und das Geld darin, und wenn es ihr zu wenig vorkommt, ärgert sie sich und verlangt mehr, indem sie folgendes sagt: ‚Ist denn meine Tochter einäugig, das ihr nur so wenig Geld gebt?‘“ (Ostserbien, Stanojević 1929: 38).

«Похођани, натоваривши све на кола, долазе кући девојкиној ... Девојачка мајка одведе своју прију (свекрву) младој да се упознају ... Пошто се, дакле, поздраве свекрва извади кравај (бошчалук), развеже пешкир, узме свећу, измери своју снаху њом и запали ју, даде младој у руку, те је она држи док ова извади јашмак и забради је њиме ... За софром седе похођани, сем свекрве, и цела фамилија девојкина, сем младе-девојке. Улази свекрва ... и седа поред осталих. Тада свекар раздреши кесу и ставља на кравај 30–40 гроша. Мати девојачка мотри добро китку и у њој новац, па ако јој се учини мало, љути се и тражи још, говорећи: ‚Зар је моја ћерка ћорава да је само оволико паре давате?‘» (Stanojević 1929: 38).

Die Worte der Mutter rückt die sonst im Ritual wie auch in ethnographischen Aufzeichnungen verborgene Rolle des Körpers in den Mittelpunkt: „Ist denn meine Tochter einäugig?“. Die Begegnung der Schwiegermutter und der zukünftigen Schwiegertochter zeigt sich hier auch im Lichte der körperlichen Prüfung.

3.2.5. Körperliche Ursachen für den Abbruch vorhochzeitlicher Rituale

Bei den Ostslawen waren Beschauungen direkt darauf gerichtet, mögliche physische Mängel zu entdecken. Jemand von den Verwandten des Bräutigams, meistens die Mutter, manchmal auch ein Hexer, ging mit der Braut ins Dampfbad, wo sie sich entkleidete und wo sie/er das Äußere des Körpers der Braut prüfte (Zajkovskie 1999: 116).

Beschauungen waren wichtige Verfahren der Prüfung und konnten das schon bereits angefangene hochzeitliche Ritual beenden:

„Es gab Fälle, dass der Bräutigam die Hochzeit wegen eines Mangels abbrach, den er an diesem Tag bei seiner Verlobten bemerkte: wenn sie Mundgeruch, einen ‚Fleck‘ (Mal) am Gesicht oder am Hals hatte, stotterte und ähnliches“ (Nordbanat, Попов 1983: 18); „Es kommt vor, dass ein Mann die Verlobung löst, nachdem er ihr Geld gegeben hat: wenn er hört oder sich davon selbst überzeugt, dass da ein Mangel besteht, wenn ihr Atem stinkt ... oder wenn sie hinkt oder lahm oder krank ist. Das geschieht in einer Frist von acht Tagen“ (Dalmatien, ARDALIĆ 1906: 181).

«Било је случајева да и ђувегија поквари сватове због неке мане коју је тог дана уочио на вереници: да јој се осећају уста, да има неку ‚флеку‘ (белер) на врату или на лицу, да замуцкује приликом разговора и слично» (severni Banat, Попов 1983: 18); „Ima ih, da razmetnu vjeru poslije neg dade on njoj jaspre: kad dođu i uvjere se, da pri kom ima koja mana, kao da joj smrdi para iz usta ... oli ona da je hroma ili kljasta i boležljiva. To je kroz onaj rok od osam dana“ (ARDALIĆ 1906: 181).

Die folgende „Ich-Aussage“ der Bulgarin spricht ebenfalls über den Verlobungsabbruch wegen eines körperlichen Mangels:

„Da war einer von ihnen mein Mann. Ich kam hierher. Und er nahm mich. Aber ich habe mich von ihm getrennt, weil er zu klein war. Ich wollte nicht. Ich warf das Hochzeitsgeschenk weg“. (Лулева 2000: 68).

«А тука мџо ми беше един. И дојдох тука. Тџкмиа ме. Па јз се растџкмиа, беше по-манечок (нисџк). Па нечу. Фџрлиа китката, тџкмежо.»

4.1. Der Körper in vorhochzeitlichen rituellen Manipulationen

Klassische ethnographische Aufzeichnungen verbergen eher die Rolle des Körpers in den Prüfungen der Jungfrau als sie sie aufzeigen. Wie schon im Zusammenhang mit Grenzsituationen erwähnt, sind hier Sekundärquellen, die Betrüge, Manipulationen und ungewöhnliche rituelle Situationen kommentieren, aufschlussreicher. Ethnographische Aufzeichnungen, die rituelle Manipulationen beschreiben, erwähnen gerade körperliche Mängel als Anlass zum Betrug:

„Es passiert oft, dass man einem Bräutigam eine Jungfrau aus demselben Hause unterschiebt, nur dass diese schwächer, verkrüppelt und älter ist ... So ist es bei einem Marić aus Dobropoljci geschehen ... Den Marićs wurde eine Jungfrau zur Brautwerbung zugeführt, gesund, aber als sie sie mitnahmen um sie als Baut einzukleiden, wurde eine andere untergeschoben, die lahm war ... Als sie schon ein gutes Stück des Weges gingen, hat sie einer der Brautgäste betrachtet und gesagt: ‚Heiliger Georg, das ist nicht die, um die wir geworben haben. Seht ihr, dass sie hinkt. Gott helfe uns!‘ Daraufhin sind alle stehen geblieben und schrien laut: sie wollten sie zurückbringen und die Verwandten der Braut mit den Gewehren angreifen. Was soll’s, jetzt ist’s zu spät, bringen wir sie nach Hause, trotz allem, wie sie auch sein mag“ (Dorf Bukovica, Dalmatien, ARDALIĆ 1906: 180).

„Često se događa, da udaju podmaknuti koju drugu curu iz iste kuće slabiju, baguraviju i stariju ... Tako se desilo nekom Mariću iz Dobropoljaca ... Marićima je jedna cura na prosidbu dovedena, zdrava, a kad su je odagnali problačiti, podmetnu drugu, koja je colava ... Kad su dobrićak puta odmašili, neki od svatova zazvijeri se u mladu i reče: ‚Tako mi sv. Đorđa, ovo nije ona, koju smo isprosili. Ta vidite li da hramlje, bog vas ubio!‘ Na tu riječ svi stadoše i zagraiše: nikako neg da će je vratiti, a rod te mlade ala da

grmi iz pušaka u njih. E nije vajde, sila boga ne moli, nego da se ona vodi kući, kakva je da je» (ARDALIĆ 1906: 180).

Eine andere Aufzeichnung enthält eine „Ich-Aussage“ des Informanten. In beiden Aufzeichnungen werden Mängel wie folgt kommentiert: „unanständig, nicht gefällig, sieht älter aus, schwächlich, verkrüppelt, lahm“. In beiden Aufzeichnungen bilden die Termini „gesund“ und „mit Mangel“ einen Gegensatz. Außer körperlichem Mangel ist körperliche Schönheit ein Grund, dies zu verbergen.

4.2. Die Entdeckung von rituellen Manipulationen bei der Enthüllung des Brautschleiers

Das hochzeitliche Ritual der Brautverhüllung begünstigte rituelle Manipulationen in vorhochzeitlichen Ritualen. Wir haben gesehen, dass alle strengen vorhochzeitlichen Prüfungen zu Vermeidung eines „Fehlers“ dienen und dass die Entdeckung eines Hindernisses oder eines Mangels den Abbruch des vorhochzeitlichen Prozesses zur Folge haben kann²¹. Während jedoch die hier beschriebenen vorhochzeitlichen Rituale reversibel sind, d.h. der Abbruch des schon angefangenen vorhochzeitlichen Prozesses üblich ist, war die Hochzeit als solche irreversibel, und ihr Bruch unmöglich, auch wenn man den Betrug bzw. die rituelle Manipulation entdeckte²².

Solche Angaben finden wir nur in Aufzeichnungen über Einzelfälle (Anekdoten) oder Selbstzeugnissen:

„In Đakovica wurde einmal um eine schöne Jungfrau für einen jungen Mann geworben. Aber als der junge Mann der jungen Frau nach der Vermählung den Schleier vom Gesicht zog, erschien vor den Hochzeitsgästen ein Scheusal. Alle Hochzeitsgäste aus der Sippe des Bräutigams haben sich aufgeregt, weil es klar war, dass es sich um einen Betrug handelte. Es war wirklich so. Als die Brautbewerber zur Brautwerbung in eine Familie in Đakovica gekommen sind, hat diese Familie statt ihrer jungen Frau, die hässlich war, eine andere aus der Nachbarschaft vorgeführt. Der junge Mann wollte sie nun verjagen, aber die Verwandten haben gesagt, dass dies für das Haus eine Schande wäre und der Bräutigam musste diesen patriarchalen Brauch befolgen“ (Kosovo, MANOJLOVIĆ 1933: 42).

«У Ђаковици су једном испросили лепу девојку за неког момка. Али када је момак тој девојци, после венчања, скинуо дувак са лица, пред сватовима се указала ругоба. Сви су се сватови из младожењина рода узбунили, јер је било јасно да се радило о подвали. Ствар је била у овоме. Кад су просноци дошли да испросе девојку из једне породице у Ђаковици, та је породица, место своје девојке, која је

²¹ Es ist möglich, dass auch ein vorhochzeitliches Initiationsritual existierte, das der endgültigen Prüfung der erworbenen jungen Frau diente (Мандић 1999).

²² Die Ausführung der jungen Frau in *Herzegowina* war eine tragische Stunde, weil es passieren konnte, dass der Gastgeber den Brautleuten die junge Frau nicht geben wollte, da er mit der Gabe nicht zufrieden war. „In diesem Fall nehmen die Brautleute eine andere Frau „freiwillig“ oder „gezwungen“, wie immer sie aussehen möge, und der Bräutigam muss sie heiraten“ (Herzegowina, PALUNKO 1908: 255–256) („U takome slučaju svati, da se ne vrata prazni, prihvate koju drugu djevojku, ili na dobru volju ili na silu, pa bila kakva da je; onaj komu je dovedena, mora je vjenčati“, PALUNKO 1908: 255–256). Dieses Beispiel spricht für die Irreversibilität der Hochzeit: der einmal angefangene Zyklus musste beendet werden, mit der gewählten jungen Frau, wie immer sie aussehen mochte.

била ружна, извела једну другу из комшилука. Момак је хтео да је отера, али је родбина рекла да би то за кућу била срамота и младожења је морао да се помири са овим патријархалним обичајем» (Манојловић 1933: 42).

Diese Aufzeichnung ist einer Fußnote in klassischen ethnographischen Sammlungen entnommen. Wir rechnen sie zu den „unabsichtlichen“ Aufzeichnungen bzw. Sekundärquellen.

5.1. Die Brautausführung

Einen Höhepunkt im Hochzeitsritual stellt die Heimführung der Braut aus dem Elternhaus dar. Die Brautleute werden dann zum ersten Mal mit der Erscheinung der Braut konfrontiert. Eine Spur der möglichen körperlichen Kodierteit des Herausführungsrituals ist in der Aufzeichnung aus Montenegro vorhanden.

„Die Braut wurde von ihrem Onkel vor die Hochzeitsgesellschaft geführt. Dann forderte er die Brautführer auf, sie anzunehmen. Die Vorführung der Braut ist verpflichtend, weil alle Hochzeitsgäste sehen wollen, was für eine Braut sie wählen und heimführen, weil ja die Braut dann auf dem ganzen Weg verhüllt ist“ (Montenegro, ROVINSKI 1994: 193).

«Невјесту је извео пред сватове њен стриц и позвао дјевере (било их је двојица) да је приме ... Извођење младе је неопходно, јер сви сватови желе да виде какву невјесту узимају и воде са собом, пошто је послје читавим путем млада покривена» (Ровински 1994: 193).

Die Entschleierung vor dem Aufbruch der Braut stört die magische Isolation der Initiation. Ein so wichtiger Schutz der Braut/der Brautleute vor dem bösen Blick tritt in diesem Fall aufgrund der rituellen körperlichen Prüfung der Braut bei der Herausführung in den Hintergrund.

Der folgende rituelle Dialog bei der Herausführung der Braut weist ebenfalls auf die Spuren der körperlichen Prüfung hin:

Der Bruder der Jungfrau: Wer nimmt meine Schwester an?
Der Beg (Bräutigam): Ich, derjenige der vor dir keine Angst hat!
Der Bruder: Hier ist sie! Siehst du, sie ist nicht blind, nicht verkrüppelt! Wenn du sie beschimpfen wirst, beschimpfe sie nicht als Schweinetochter, sondern als Schweineweib! (Zadarski kotar, Dalmatien, ZORIĆ 1896: 185).

„Brat djevojčin: Tko se prima moje sestre? /Beg (mladoženja): Ja, koji se tebe ne bojim!/ Brat: Evo je! Vidiš, nije ćorava, nije kljasta! Kad ju budeš psovao, ne psuj da je krmska kćer, nego krmska žena“ (ZORIĆ 1896: 185).

Im rituellen Dialog, der einen kodierten Text darstellt, wird expliziert dargestellt, dass es sich um eine körperliche Prüfung handelt: „sie ist weder einäugig, noch verkrüppelt“. DETELIĆ 1996 hat die altertümliche Semantik der Formel in der Volksliteratur dargestellt. Da der rituelle Dialog zu dem formelhaften Folkloretext gehört, ist diese Spur über die körperliche Prüfung sehr interessant. Es stellt sich die Frage, welche Zusammenhänge zwischen der körperlichen Prüfung und dem Ritual der Brautausführung bestehen. Ist dies eine Reflexion der vorhochzeitlichen Prüfungen oder eine Spur zu früheren, verloren gegangenen Prüfungen?

6.1. Der rituelle Tanz der „Lahmheitsprüfung“ – klassische Quellen

Die Isodoxe „der rituelle Tanz mit der Braut“ (der Tanz gegen Bezahlung) ist hauptsächlich im westlichen Teil des südslawischen Territoriums verbreitet²³. Der rituelle Tanz hat einige gemeinsame strukturelle Züge: Er findet regelmäßig nach der Vermählung statt. Der Tanz mit der Braut wird bezahlt und das Geld bekommt die Braut. Die Braut tanzt nur mit dem Brautführer, mit dem Trauzeugen oder mit jedem Hochzeitsgast, der dafür bezahlt, abhängig von der jeweiligen Variante

In vielen Varianten ist der Tanz durch die Prüfung ihrer Lahmheit motiviert, entweder durch Beobachtung des Tanzes oder durch Schuhausziehen.

„Am ersten Hochzeitstag muss die Braut nach der Vermählung vor allen Hochzeitsgästen ein wenig mit dem Brautführer tanzen, damit alle sehen können, dass sie nicht auf einem Bein lahm ist“ (Slawonien, KURJAKOVIĆ 1896: 156). „Vor dem Weggang des Trauzeugen gibt dieser dem Musikanten den Befehl ‚Rundtanz‘ ... Der Ausrufer und seine Freunde verstreuen Heu im Haus, unter die Tänzer, verschütten Wasser, damit die Braut ihr Kleid beschmutzt und rufen dabei: Schaut die Braut an, wie sie schmutzig geworden ist ... wo hat sie sich herumgewälzt ... dann gehen der Trauzeuge und die Braut zu Tisch. Der Musikant ruft: ‚Es lebe der Trauzeuge, der mit der Braut ein paar Schritte gemacht und geprüft hat, ob sie nicht lahm ist‘“ (Banija, Беговић 1887: 143)

Први дан после венчања „тад мора млада снаша за svakог свата мало поиграти са дјевером, да сви виде, да није на коју ногу хрома“ (KURJAKOVIĆ 1896: 156); «Кум заповједи сврцу ‚коло‘ ... Чауш и његови другови бацају сјенину по кући, под коло, пролијевају воду онамо, само да се млада упрља, те вичу: ‚Виђи младе, како је обрљана ... куда се ваљала‘ ... онда кум и млада иду за сто. Свирац прикаже: ‚Живио кум, који се с младом прошето и видио, да није шепава‘» (Беговић 1887: 143).

Die beiden Aufzeichnungen stellen klassische ethnographische Aufzeichnungen in der dritten Person dar. Die Vorstellung, die wir „über die Prüfung“ aus diesen Aufzeichnungen bekommen, ist die folgende: der Brautführer/der Trauzeuge tanzt mit der Braut, und der Ausrufer erschwert mit seinen Helfern ihre Lage, stellt neue Hindernisse auf und die anderen beobachten die Szenerie.

6.2. Der rituelle Tanz der „Lahmheitsprüfung“ – Ich-Aussagen

Folgende Aufzeichnungen stellen Transkriptionen einer Aussage, des Trägers der traditionellen Kultur in der ersten Person dar. Das hat eine geringere Zensur und einen größeren Grad an Belehrung und Authentizität zur Folge.

„Čajo, ruft Herr Čauš: Spiele für Laza! Laza beobachtet und der Brautführer und die Braut tanzen. Sie sagen zu Laza: Schau mal, ob die Braut lahm ist? Und jemand sagt: Äh, ein Bein ist kürzer! Und ein anderer sagt: Äh, sie ist gut, gut ist sie. Du musst bezahlen, weil du zugeschaut hast, weil sie für dich getanzt hat“ (Slawonien, IVANČAN 1988, 163–164; auch: 163, 166); Vor dem Weggang der Hochzeitsgäste von der Seite des Bräutigams tanzen die Fahnenräger, der Brautführer und die anderen, während die Hochzeitsgäste rufen: „Die Braut ist lahm“ „Sie ist dumm“, „Ihre Knöchel knirschen“,

²³ nach den Quellen, die in dieser Arbeit verwendet wurden, in Slawonien, Krajina, Zagorje, Dalmatien.

„Sie hat einen Mangel an der Ferse und an den Fingern“ (Podravske Sesvete, KOVAČIĆ 1981: 121); Der Braut wurde der Schuh ausgezogen, um die Lahmheit zu prüfen: „Dahmals hat die Braut nicht getanzt. Sie haben sie beobachtet, ob sie lahm ist. Sie haben ihr den Schuh ausgezogen“ (Slawonien, IVANČAN 1988: 167).

„Čajo, gospodin čaus viče: Sviraj za Lazu! Lazo gleda, a djever i mlada igraju. Kažu Lazi: Ded vidi, da li je mlada šepava? A neko kaže: E, kraću ima jednu nogu! A drugi kaže: E, dobra je, dobra je. Moraš platit što si gledo, jer je ona za tebe girala“ (IVANČAN 1988: 163–164, takođe: 163, 166); pre odlaska mladoženjinih svatova, zastavnik, dever i drugi plešu sa mladom, a svatovi viču: „Mlada je šepava“, „Ne ma pameti“, „Nekaj joj u gležnje škriplje“, „Ima falingu na peti i prstima“ (KOVAČIĆ 1981: 121); Mladu su i izuvali ne bi li proverili šepavost: „U ono vrijeme nije mladenka plesala. Gledali su je li mlada šepava. Izuvali su je“ (IVANČAN 1988: 167).

Die Vorstellung, die wir aus dieser „Ich-Aussage“ bekommen, unterscheidet sich von der ersten. Die Volkskultur ist in diesen Aufzeichnungen dialogisch und engagiert alle Anwesenden verbal und aktionell. Die Teilnahme der Hochzeitsgäste an den Prüfungen ist unmittelbar: Sie treten heran, betrachten sie, sie ziehen sogar ihren Schuh aus und berühren sie.

6.3. Der rituelle Tanz der Lahmheitsprüfung – das Antiverhalten

Es stellt sich die Frage, in welchem Maß der rituelle Tanz mit der Braut, der durch die Lahmheitsprüfung motiviert ist, auch körperlich kodiert ist. Die Aufzeichnungen in der dritten Person und die „Ich-Aussagen“ weisen darauf hin, dass dieser Tanz in ein rituelles Antiverhalten eingefügt ist: er findet am zweiten Hochzeitstag statt, die Rolle des Ausrufers (oder des Musikanten) ist ausgeprägt. Selbst die Kulturträger bezeichnen den Tanz als „witzig“.

„Er versucht, ihren Schuh auszuziehen. Dann soll der Brautführer bezahlen. Und danach ruft der Trauzeuge: ‚Lass mich sehen, ob die Braut lahm ist!‘ Das ist ein Scherz!“ (Slawonien, IVANČAN 1988: 167).

„Proba, izuje ju. Onda djever ima platit. Onda kum zove: – ‚Ajde da vidim je l’ mlada šeplava!‘ – To je šala!“ (IVANČAN 1988: 167).

6.4. Der Folkloretext – der körperliche Kode

Spuren der Lahmheitsprüfung finden sich auch in der Folklore (das Lied wird auf dem Rückweg von der Vermählung gesungen):

„Da fliegen, da kommen die ersten Boten herbeigeeilt, / Bringt ihr uns eine gute Nachricht von der jungen Frau? / Ist alles gesund und fröhlich bei der jungen Frau?/ Alles ist gesund und fröhlich bei der jungen Frau, / gebt uns unser Liebchen, damit sie mit uns tanzt! Lass uns sehen: ob sie lahm oder verkrüppelt ist: / Mach, Maria, ein paar Schritte, winzig und fein! / Dich betrachtet die alte Mutter, auf den Füßen stehend“ (Gradiški Brod, BOGIŠIĆ 1874: 238); „Oh, unser Brautführer, unser Stolz, holt uns unsere Schwiegertochter heraus, / dass wir euren Schatz sehen können: / Ist sie lahm oder einäugig? Oder ist sie taub? / Oder ist sie verkrüppelt?“ (Lika, Драгичевић 1986: 220).

„Eto lete, eto jezde mustulugdžije, / nosi l’ te nam dobar glasak od djevojčice? / Sve je zdravo i veselo kod djevojčice? / Sve je zdravo i veselo kod djevojčice, / dajte nama našu dragu u naše kolo! / Da vidimo: il je hroma il je kljakava: / prošeći se drago Mare,

sitno gizdavo! / Tebe gleda stara majka stojeć na nogâ“ (Boğiđić 1874: 238); «Ој дјеве-ре, дико наша, / изведиде снашу нашу, / да видимо валду вашу: / је ли рома, ал ћо-рава? / Али глува на два ува? / Али кљаста о два прста?» (Драгичевић 1986: 220).

Diese Lieder werden nach der Rückkehr von der Vermählung gesungen. In ihnen ist ein ganzer Katalog körperlicher Mängel enthalten: verkrüppelt, lahm, einäugig, taub. Die Folkloretexte sprechen über die wahren rituell-körperlichen Prüfungen. Aber da es zu diesen Prüfungen *post festum*, bzw. nach der Vermählung kommt, werden sie scherzhaft, parodistisch, wie ein verkehrtes Bild der tatsächlichen Prüfungen betrachtet.

Wie sieht dann der Primärstatus der körperlichen Prüfungen bei der Hochzeitsfeier aus: ist er ernsthaft, initial oder parodistisch? Das ist die Frage, die zu stellen ist, aber in dieser Arbeit nicht beantwortet werden kann.

In allen oben genannten Prüfungen der Braut kommt der körperliche Kode in der semantischen Opposition vor: richtig/falsch (Mangel), was vielleicht die wichtigste Bedeutungskomponente des körperlichen Kodes in rituellen Prüfungen in der traditionellen Kultur darstellt.

7.1. Die unverheirateten Männer und Frauen

Ethnographische Aufzeichnungen über die unverheiratet Gebliebenen weisen auf den Status des körperlichen Mangels als ein wichtiges Kriterium hin, das die Menschen in Kategorien einteilt: diejenigen, die heiraten einerseits, und andererseits die unverheiratet gebliebenen Männer und Frauen, die letztendlich nie völlig sozialisiert wurden.

Gegen die bekannte Regel in der traditionellen Kultur, nach der Rangfolge in der Familie oder Genossenschaft zu heiraten, wurde nur dann verstoßen, wenn es sich um einen körperlichen Mangel handelte:

„Sie heiraten der Reihe nach ebenso wie die Brüder, nur wenn eine verkrüppelt ist, kann sie nicht heiraten“ (Umgebung von Sinj, Dalmatien, Boğiđić 1874: 133); „Das kommt nur dann vor, wenn der, der an der Reihe ist zu heiraten, körperlich unfähig ist oder eine chronische Krankheit hat.“ (Lužnica und Nišava, Süd-Ostserbien Николић 1910: 184)²⁴.

„One se udaju po redu isto kao što se i braća žene, već da je koja sakata pa se ne može udati“ (Boğiđić 1874: 133); «То само бива, ако је онај, коме је ред да се жени, односно удаје, телесно неспособан или има какву сталну болест» (Николић 1910: 184).

7.2. Die unverheirateten Männer und Frauen – östliche Quellen

Unser Quellenmaterial über die unverheirateten jungen Frauen und jungen Männer zeigt daneben auch den wichtigen Einfluss der sozialen Faktoren und zieht eine Grenze zwischen dem südslawischen Osten und Westen, mit umgekehrten Situationen. Die östlichen Quellen zeigen eine soziale Situation des Mangels an jungen Frauen auf, so dass sogar kleinere körperliche Mängel die Heirat der jungen Frau nicht verhindern können:

²⁴ Ibidem: Dalmatien, Zentralbosnien, Herzegowina, Montenegro, Boğiđić 1874: 133; Becken von Skorje, Филиповић 1939: 295.

„Bei uns und überhaupt im Süden, bis zur griechischen Grenze, gibt es viel weniger junge Frauen als Männer. Alle Jungfrauen heiraten, sogar die Einäugigen und Verkrüppelten, während in jedem Dorf einige junge Männer unverheiratet bleiben“ (Djevdjelija, Mazedonien, Тановић 1927: 139); „Es gibt keinen Fall, dass eine junge Frau unverheiratet bleibt, nur diejenigen, die blind, taub, stumm, verkrüppelt und geisteskrank sind, heiraten nicht. Sogar diejenigen, die einen Mangel haben z.B. buckelig sind oder auf einem Bein lahm u.ä. heiratet“ (Boljevac, Süd-Ostserbien, Грбић 1909: 144)²⁵.

«Код нас уопште на југу, до саме грчке границе, девојака је бројно мање од мушкараца. Све се девојке, па и ћораве и сакате, удају, док у сваком селу остане по неколико момака неожењених» (Тановић 1927: 139); «Нема примера да девојка остане неудата, само се не удају слепе, глуве, неме, сакате и душевно болесне. Чак се уда и она која има понеку ману нпр. ако је грбава или у једну ногу рома и слично» (Грбић 1909: 144)

Die Grenzlinie, die das „östliche“ Areal bildet, verbindet also Mazedonien mit Süd- und Ostserbien. Die soziale Situation wird als „Mangel an jungen Frauen“ bezeichnet.

Die Mängel, die die Heirat verhindern können, werden als „einäugig, verkrüppelt, buckelig, lahm“ bezeichnet. Es handelt sich also um körperliche Mängel. Aber Ausdrücke wie „sogar auch wenn sie schlecht wäre“ betonen den Vorrang des sozialen Kodes vor dem körperlichen. In den ethnographischen Aufzeichnungen aus Boljevac wurde eine Wertdistinktion unter den körperlichen Mängeln festgelegt: „blind, taub, stumm, verkrüppelt und geisteskrank“ gehören zum körperlichen Tabu, das die Heirat verhindert und die Mängel, die mit „buckelig oder auf einem Bein lahm“ bezeichnet werden, können das Tabu der Heirat einer mangelhaften jungen Frau zu Gunsten des stärkeren sozialen Kodes verletzen.

7.3. Die unverheirateten Männer und Frauen – die westlichen Quellen

Gleichzeitig zeigen die westlichen Quellen eine umgekehrte Situation. Die soziale Situation des „Überschusses“ an jungen Frauen erlaubt hier eine Auswahl und so wird das körperliche Kriterium bei der Trennung der Verheirateten von den Unverheirateten entscheidend:

„Es gibt nur wenige junge Männer, die unverheiratet geblieben sind, alle jungen Frauen heiraten; nur die nicht, die aus keinem anständigen Hause sind, oder die unsympathisch sind, oder einen Mangel haben – so bleiben sie alte Jungfern (Prigorje, Rožić 1907: 239); „Es gibt auch ältere unverheiratete Frauen, aber das sind nur diejenigen, die lahm oder buckelig sind. Sie können schlecht und ungesund sein ... Jeder junge Mann ist verheiratet; es gibt einige Blinde und Taubstumme, aber jeder kann heiraten, weil es viele junge Frauen gibt (Lobor, Kotarski 1916: 52); „Die jungen Frauen heiraten nicht, weil

²⁵ Die anderen Quellen aus Ost- und Südserbien bestätigen diesen Zustand: „Von den jungen Frauen bleiben diejenigen unverheiratet, die einen vererbten Mangel haben: lahm, taub, geisteskrank, blind usw. sind. Die Buckeligen und die Hässlichsten bleiben selten unverheiratet“ (Homolje, Milosavljević 1913: 133) («Од девојака остају неудате обично оне, које имају какав природни недостатак: хрме, глуве, луде, слепе и т.д. И грбаве па и најружније девојке ретко остају неудате», Милосављевић 1913: 133); Auch in : *Lužnica* und *Nišava*, Николић 1910: 185; *Leskovačka Morava*, Ђорђевић 1958: 435; Тановић 1927: 133; *Becken von Skopje*, Филиповић 1939: 425.

ihr Körper nicht intakt ist, sie irgendeinen Fehler haben und verkrüppelt: lahm, buckelig, einäugig, asthmatisch sind ... (eine junge Frau) hat nicht geheiratet, weil sie klein und buckelig war, und eine andere war schwach und niemand wollte sie“ (Čakovac, BOŽIĆEVIĆ 1906: 106).²⁶

„Malo je dečkov ki se ne bi žen'ili ... Zati skeri se cure otijdu zamuža; samo ke nisu iz poštene iže, ali ke su mrske ali ke imaju kakvu falingu – te ostanedu stare parte“ (ROŽIĆ 1907: 239); „Ima i djevojaka starih neudatih, a to su samo one, koje su šepave, pukljave ili drukčije uvijek ‚betegljive‘. Ove znaju biti hude, ‚kujaste‘ ... Svaki je dečko oženjen; ima ih nekoliko slijepih i gluhoonijemih, ali se svaki može oženiti, djevojaka je mnogo“ (KOTARSKI 1916: 52); „Cure se ne udajedu, jer nisu za niš, nisu sputne u telu, imadu kakovu falingu da su nakazne: šepave, nedušljive, zgurene, čorave ... (Jedna devojka) ni se udala zato, ča je mala i zgurena, a i drugač je nejaka, pak ju nigdor ne će“ (BOŽIĆEVIĆ 1906: 106).

Die Linie, die das westliche Areal eingrenzt, verbindet Slawonien, Zagorje und Bosnien. In diesem Areal wird die soziale Situation als „Überschuss“ an jungen Frauen bezeichnet. Die Mängel, die die Heirat verhindern könnten, werden mit „mangelhaft, lahm, schlecht, krank, asthmatisch, buckelig oder einäugig“ bezeichnet. Hier sehen wir, dass es sich hauptsächlich um körperliche Mängel handelt.

8. Die dämonische Seite des „Mangels“

Zahlreiche Aufzeichnungen beschreiben die Verbannung und Isolation eines Menschen, „der mangelhaft“ ist, aus fast allen wichtigen Ritualen der Gemeinde, weil man glaubte, das er/sie nur Unglück bringen kann²⁷.

In der Welt der traditionellen Kultur hat der körperliche Kode, wie auch alles andere, seine mythische Bedeutung und eine rituelle Funktion. RADENKOVIĆ²⁸ ist der

²⁶ Vgl.: „In Kralje gibt es keinen jungen Mann, der nicht heiratet, aber man kann einige junge Frauen finden, die nicht heirateten. Und sie heirateten nicht, weil sie verkrüppelt oder hässlich sind, und niemand will sie“ (Kralje, KLARIĆ 1901: 261) („U Kralja nema momaka, koji se ne žene, a nađe se po đikoj cura, koja se ne uda. A ne uda se zbog toga, što je *keljasta*, ili *sakata*, ili *ružna*, pa je ne će niko“; KLARIĆ 1901: 261); auch in Varoš, LUKIĆ 1921: 131; Otok, LOVRETIĆ 1897: 320; Visočka nahija, ФИЛИПОВИЋ 1949: 80.

²⁷ Vgl.: „Mit einem gekennzeichneten Mann mache dich nicht auf den Weg, sei weder sein Freund noch sein Geselle. Dem Volksglauben nach ist es schlecht, einen gekennzeichneten Mann zum Trauzeugen, Brautführer, ‚speržnjak‘ zu nehmen, dieser sollte auch nicht am Tag des Ignatius reisen, es ist nicht gut, dass er ‚Koledar‘, ‚Survakar‘, ‚Rinac‘, ‚Kaiser der Weinrebe‘ ist; wenn es sich um eine Frau handelt – ist es nicht ratsam, dass sie Lazarica, Patin, swaha u.ä. ist. Ein solcher Mann kann kein ‚Kuker‘, ‚Kalušarin‘, Dorfhirte sein. Es ist nicht gut, das ein solcher Pfarrer wird, wenn es sich um eine Frau handelt, kann sie keine Hebamme werden“ (Маринов: 231–232; das Zitat übernommen aus: Гарнизов 1995: 14); ebenso die bulgarische Aufzeichnung über einen Mann, der nie ein Koledar war («С обележеним човеком не крећи на пут, не бивај друг, ни ортак. Обележен човек, према народној вери, лоше је да буде кум, девер, ‚спержняк‘ није добро ни да полази за Игњатовдан, није добро да буде коледар, сурвакар, ‚ринач‘, цар лозе; ако је жена – није добро да буде лазарика, кумица, сваха и томе слично. Такав човек не може постати куцер, калушарин, сеоски говедар. Такав човек није добро да буде поп, ако је жена не може постати бабица»). Гарнизов 1995: 14).

²⁸ RADENKOVIĆ 1996: 9–45

Ansicht, dass der Körper in magisch-religiösen Texten als Maß des Kosmos bei der Entstehung des Weltmodells verstanden wird; somit werden einzelne körperliche Kennzeichen durch mythische Inhalte dargestellt. Auf diese Weise kann man über die mythische Bedeutung der körperlichen Mängel und „Zeichen“ nachdenken.

Einige Volksglaubensvorstellungen bewahren die Deutung vom „gekennzeichneten“ Körper als göttlichem Zeichen und als Warnung, dass man diesen Menschen meiden sollte: Genauso werden als Unglück stiftend auch Personen gesehen, die mit einem Mangel, z.B. verstümmelt oder einäugig, geboren sind. Deshalb sagt man:

„Hat dich Gott gekennzeichnet, dann reicht das schon“ (Herzegowina, Мићевић 1952: 247)²⁹.

«Je li тебе само бог забиљежио, доста је више» (Мићевић 1952: 247).

Eine Konsequenz dessen ist die Auffassung des körperlichen Mangels als dämonischer Kraft:

„Was soll ich zum Teufel mit ihr; wenn sie entstellt ist, dann ist sie auch verführerisch, wie sollte ich mit ihr leben können?“ (Šušnjevo und Čakovac, Božićević 1906: 106).

„Ča će mi vrag nakazni; ki je nakazan, taj je i napasani, pa kako bi s njom živio?“ (Božićević 1906: 106).

Die Dämonisierung des körperlichen Mangels kann man an der Gestalt der slawischen mythischen Wesen erkennen, da sie immer mit einem körperlichen Mangel wie z.B. Lahmheit behaftet sind³⁰.

Der körperliche Mangel wurde immer mit einer ganzen Reihe von Bedeutungen verbunden: Sünde – Bestrafung – seelische Unreinheit – das Dämonische.

9. Quellen- und Literaturverzeichnis:

- Агапкина 1996 – Т. А. Агапкина: «Колодка’ и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи у славян», Секс и эротика в русской традиционной культуре, Москва 1996. 354–394.
- Агапкина 1999 – Т. А. Агапкина: «Заметки из области народной антропологии», Кодови словенских култура IV: «Делови тела», Београд 1999. 80–88.
- Бабовић 1963 – Г. Бабовић: Оролик, СЕЗБ 76, Београд 1963. 1–134.
- Беговић 1887 – Н. Беговић: Живот и обичаји Срба – граничара, Загреб 1887.
- Бован – В. Бован: Народна књижевност Срба на Косову, Лирске песме I, Приштина 1980.
- Бокова 1995 – И. Бокова: «Промењачото се тяло», *Български фолклор* 3: «Тяло и телос», 1995.
- Врчевић 1883 – В. Врчевић: Три главне народне свечаности: Божић, крсно име и свадба, Панчево 1883.
- Вукмановић 1988 – Ј. Вукмановић: Црница, антропогеографска и етнолошка испитивања, Београд 1988.
- Гарнизов 1995 – В. Гарнизов: «Тялото в огледалото на разказите за сътворението на човека», *Български фолклор* 3: «Тяло и телос», 1995.

²⁹ Vgl.: Poljica, IVANIŠEVIĆ 1903: 235.

³⁰ Vgl.: Менцеј 1999; Агапкина 1999.

- Грбић 1909 – С. М. Грбић: Српски народни обичаји из Среза Бољевачког, СЕЗб 14, Београд 1909.
- Гребенарова 1988 – С. Гребенарова: «Млада булка – лице с особен статус», Етнографски проблеми на народната култура, том V, Софија 1998.
- Гура 1999 – А. В. Гура: Крестьянское описание волгодской свадьбы как образец народного литературного творчества, *Славянские этюды*, Москва 1999.
- Детелић 1992 – М. Детелић: Митски простор и епика, Београд 1992.
- Детелић 1996 – М. Детелић: *Урок и невеста*, Београд 1996.
- Дечева 1998 – М. Дечева: «Неродена мома' или българският традиционен идеал за женска красота», Етнографски проблеми на народната култура, том V, Софија 1998.
- Дучић 1931 – С. Дучић: Живот и обичаји племена Куча, СЕЗб 48, Београд 1931.
- Драгичевић 1986 – М. Драгичевић: Говор личких јекаваца, СДЗб 32, Београд 1986. 7–241.
- Ђорђевић 1909 – Т. Ђорђевић: Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе Кнеза Милоша, СЕЗб 14, Београд 1909. 383–461.
- Ђорђевић 1958 – Д. М. Ђорђевић: Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, СЕЗб 70, Београд 1958.
- Ердељановић 1951 – Етнолошка грађа о Шумадинцима, СЕЗб 64, Београд 1951.
- Зайковские 1999 – В. и Т. Зайковские: «Ритуално обнажение тела в сказках о приметах царевны», Кодови словенских култура IV: »Делови тела«, Београд 1999. 111–130.
- Иванова 1984 – Р. Иванова: Българската фолклорна сватба, Софија 1984.
- Јастребов 1886 – И. С. Јастребовъ: Обычаи и песни турецкихъ Сербовъ, С.-Петербургъ 1886.
- Јанковић 1936 – Љ. С. Јанковић: Народне игре на Косову, Гласник етнографског музеја 11, Београд 1936. 1–16.
- Јанковић 1937 – Д. С. Јанковић: Свадбене игре у вези са свадбеним обичајима у нашем народу, Прилози проучавању народне поезије, год. IV, св. 2, Београд 1937. 200–211.
- Јовићевић 1926 – А. Јовићевић: Зета и Љешкопоље, СЕЗб 38, Београд 1926. 357–581.
- Караџић – В. С. Караџић: Вукова грађа, СЕЗб 50, Београд 1934. 9–95.
- Кнежевић–Јовановић 1958 – С. Кнежевић, М. Јовановић: Јарменовци, СЕЗб 73, Београд 1958. 1–149.
- Лалевић–Протић 1903 – Поп Б. Лалевић, И. Протић: Васојевићи у црногорској граници, СЕЗб 5, Београд 1903. 513–509.
- Лулева 2000 – А. Лулева: «Брачният избор в автобиографичните разкази. Към социалното конструиране на категорията „пол“ в българското село през първата половина на XX век», «Жизненият циклус» – Доклади от българско–сръбска научна конференция, 12–16. 6, Софија 2000.
- Мандић 1999 – М. Мандић: «Скудити „под прстен“ девојку», *Српски језик* 4, Београд 1999. 831–846.
- Манојловић 1933 – К. П. Манојловић: Свадбени обичаји у Пећи, ГлЕМ 8, Београд 1933. 39–51.
- Маринов – Д. Маринов: Старина – Жива старина. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско и Врачанско. Русе III 1892.
- Менцеј 1999 – М. Менцеј: «Шепавост вука у легендама о вучјем пастиру код Словена», *Кодови словенских култура IV: »Делови тела«, Београд 1999. 213–219.*
- Мијатовић 1907 – С. М. Мијатовић: Левач и Темнић, СЕЗб 7, Београд 1907. 1–171.
- Милосављевић 1913 – С. М. Милосављевић: Српски народни обичаји из среза хомолског, СЕЗб 19, Београд 1913.

- Мићевић 1952 – Љ. Мићевић: Живот и обичаји Поповаца, СЕЗб 65, Београд 1952.
- Николић 1910 – В. Николић: Из Лужнице и Нишаве, СЕЗб 16, Београд 1910.
- Николић 1991 – М. Николић: Говори србијанског Полимља, Српски дијалектолошки зборник 37, Београд 1991.
- Опачић–Таница 1983 – Станко Опачић–Таница: «Народни обичаји Срба на Кордуну», *Расковник* 37, 1983. 3–57.
- Павловић 1921 – Ј.М. Павловић: Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници, СЕЗб 22, Београд 1921.
- Петровић 1907 – Поп Атанасије Петровић: Скопска Црна Гора, СЕЗб 7, Београд 1907. 333–528.
- Петровић 1931 – П. Ж. Петровић: Галичник, *Гласник етнографског музеја* 6, Београд 1931.
- Петровић 1948 – П. Петровић: Живот и обичаји народни у Грузи, СЕЗб 58, Београд 1948.
- Попов 1983 – М. Попов: Свадба у северном Банату, *Расковник* 36, Београд 1983. 3–100.
- Попов 1998 – Р. Попов: «О једној варијанти карневалске свадбе код Бугара», *Кодови словенских култура* 3, Београд 1998. 103–110.
- Раденковић 1996 – Љ. Раденковић: Симболика света у народној магији јужних Словена, Београд–Ниш 1996. 9–45 (Човек. Представа о људском телу).
- Раденковић 1998 – Љ. Раденковић: «Демонска свадба», *Кодови словенских култура* 3, «Свадба», Београд 1998. 154–162.
- Радивојевић 1930 – Т. Радивојевић: Насеља у Лепеници, 1–332, СЕЗб 47, Београд 1930.
- Ровински 1994 – П. А. Ровински: Црна Гора у прошлости и садашњости, 3, Цетиње 1994.
- РСАНУ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика, Српска академија наука и уметности, Београд.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (од књ. 19 – Сборник за народни умотворения и народопис). Књ. 1–57, Софија 1889, итд.
- Седакова 1998 – И. А. Седакова: «Матримониалне мотиве в славянских родинах», *Кодови словенских култура* 3, «Свадба», Београд 1998. 111–120.
- Семенов 1996 – Семенов: «Пережитки первобытных форм отношения полов в обычаях русских крестьян XIX – нач. XX в», *Етнографическое обозрение* кн. 1, Москва 1996.
- Сикимић 1998 – Б. Сикимић: «Неука млада», *Кодови словенских култура* 3, Београд, 1998. 163–185.
- Сикимић 1999 – Б. Сикимић: «Кожа деверска», Српски језик 4, Београд 1999. 337–360.
- Сикимић 2000 – Б. Сикимић: «Терминологија производње дрвеног угља у селу Равна Гора», *Јужнословенски филолог* LVI/ 3–4 (Посвећено Павлу Ивићу), Београд 2000. 1009–1028.
- Соболев 2001 – А. Н. Соболев: Болгарский широколыкский говор. Band 1. Marburg 2001.
- Станојевић 1929 – М. Станојевић: Зборник прилога за познавање Тимочке крајине I, Београд 1929.
- Тановић 1927 – С. Тановић: Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, СЕЗб 40, Београд 1927.
- Толстој 1995 – Н. И. Толстој, Језик словенске културе, Просвета, Ниш 1995.
- Тројановић 1934 – С. Тројановић: Загледање или углед, СЕЗб 50, Београд 1934. 1–9.
- Тројановић 1935 – С. Тројановић: Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи, СЕЗб 52, Београд 1935. 1–272.
- Успенски – Б. Успенски: «„Заветне скаске“ А. Г. Афанасјева», Еротско у фолклору Словена, приредио Дејан Ајдачић, Стубови културе, Београд 2000.
- Филиповић 1939 – М. С. Филиповић: Обичаји и веровања у Скопској котлини, СЕЗб 54, Београд 1939.

- Филиповић 1949 – М. С. Филиповић: Живот и обичаји народни у Височкој нахији, СЕЗБ 61, Београд 1949.
- Филиповић 1967 – М. С. Филиповић: Различита етнолошка грађа, СЕЗБ 80, Београд 1967. 1–333.
- Филиповић–Томић 1955 – М. С. Филиповић, П. Томић: Горња Пчиња, СЕЗБ 68, Београд 1955. 1–134.
- Христов 2000 – П. Христов: «Ритуализирани форми предбрачно общуване в българската традиция», «Жизненият цикл» – Доклади от българско-србска научна конференция, 12–16.6, Софија 2000.
- Шкарић 1939 – М.Т. Шкарић: Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком гором, СЕЗБ 54, Београд 1939.
- ARDALIĆ 1906 – V. ARDALIĆ: Obitelj u Bukovici (Dalmacija), ZNŽO 11, Zagreb 1906. 161–200.
- ASSMANN 1996 – A. ASSMANN: „Texte, Spuren, Abfall: die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses“. In: Literaturwissenschaft: Ein Grundkurs. Hg. v. Hartmut BÖHME und Klaus R. SCHEIPE. Reinbeck 1996. 96–111.
- ASSMANN 1999 – A. ASSMANN: Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999.
- BOGIŠIĆ 1874 – V. BOGIŠIĆ: Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena, Zagreb 1874.
- BOŽIĆEVIĆ 1906 – J. BOŽIĆEVIĆ: Narodni život u Šušnjevu selu i Čakovcu, ZNŽO 11, 1906. 80–107.
- FILAKOVAC 1906 – I. FILAKOVAC: Ženidba. Narodni običaji u Retkovicima (Slavonija), ZNŽO 11, Zagreb 1906. 108–128.
- IVANIŠEVIĆ 1903 – F. IVANIŠEVIĆ: Poljica. Narodni život i običaji, ZNŽO 8, Zagreb 1903. 183–336.
- IVANČAN 1988 – I. IVANČAN: Narodni plesov i plesnih običaja požeške kotline, Zagreb 1988.
- IVIĆ 1968 – P. IVIĆ: Proces i rasterećenja vokalskog sistema u kajkavskim govorima, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику IX, Нови Сад 1968. 57–69.
- KLAIĆ – B. KLAIĆ, Rječnik stranih riječi, Nakladni zavod MH, Zagreb 1987.
- KLARIĆ 1901 – I. KLARIĆ: Kralje (u turskoj Hrvatskoj), ZNŽO 6, Zagreb 1901. 53–114, 249–291.
- KOTARSKI 1916 – J. KOTARSKI: Lobar, ZNŽO 21, Zagreb 1916. 46–80.
- KOVAČIĆ 1981 – Ž. KOVAČIĆ: Svatovski običaji u Podravski Sesvetama 1930. godine, XXVIII Kongres SUFJ, Sutomore 1981. 118–129.
- KURKJAKOVIĆ 1896 – M. KURKJAKOVIĆ: Ženitbeni običaji: iz Vrbove (kotar Nova Gradiška) u Slavoniji, ZNŽO 1, Zagreb 1896. 152–159.
- LANG 1913 – M. LANG: Samobor, narodni život i običaji, ZNŽO 18/2, Zagreb 1913. 235–372.
- LUKIĆ 1921 – L. LUKIĆ: Varoš, ZNŽO 25/1, Zagreb 1921. 105–176.
- LOVRETIĆ 1897 – J. LOVRETIĆ: Otok, ZNŽO 2, Zagreb 1897. 91–459.
- MILČETIĆ 1896 – I. MILČETIĆ: Iz Dubašnice na otoku Krku (Istra), ZNŽO 1, Zagreb 1896. 162–171.
- PALUNKO 1908 – V. PALUNKO: Ženidba (Običaji u Popovu u Hercegovini), ZNŽO 13/2, Zagreb 1908. 233–266.
- RJAZU – Rječnik Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb.
- ROŽIĆ 1907 – V. ROŽIĆ: Prigorje, ZNŽO 12/1, Zagreb 1907. 49–134.
- SOBOLEV 1998 – A. N. SOBOLEV: Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens (III), Band 4, Marburg 1998.
- ZORIĆ 1896 – M. ZORIĆ: Visočane u zadarskom kotaru (Kotari) u Dalmaciji, ZNŽO 1, Zagreb 1896. 184–188.