



This article is licensed under a
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0).

DOI: <http://doi.org/10.25358/openscience-10745>

Magdalena Jasy Lustig

DER HEILIGE GEORG, DER BESÄUFER. FREMDE BLICKE AUF EINEN LOKALEN BRAUCH

November 2022: Auf dem Plateau vor dem Eingang der Kapelle drängen sich die Menschen. Es ist warm, denn die Sonne scheint in ihrer vollen Kraft auf die Hochebene der griechischen Insel Kreta. Hinter der Kapelle ragen die weißen Berge majestätisch empor. Eine Gruppe von Griechinnen und Griechen kommt gerade an. Sie begrüßen kurz Freunde und Bekannte und nähern sich dann dem Eingang der Kapelle. Sie küssen die davor drapierte Ikone, bekreuzigen sich, gehen hinein und kommen kurze Zeit später wieder heraus. Auf der kreisrunden Steinbank am Rande des Vorplatzes sitzen hauptsächlich schwarz gekleidete Männer, die rauchen und sich unterhalten. Doch es fällt noch eine weitere Gruppe auf, die auf der Bank sitzt und weniger am geselligen Treiben teilzunehmen scheint. Als ich mich ihnen nähere, vernehme ich Sprachfetzen und stelle fest, dass es sich um Deutsche handeln muss. Als ein Priester vor die Kapelle tritt, wo mittlerweile einige Brote und Weinkanister aufgetürmt sind, blickt einer der Deutschen fragend zu einer anderen deutschen Teilnehmerin, die anscheinend nicht zum ersten Mal dieser Veranstaltung beiwohnt. Daraufhin beginnt die Frau, in gedämpfter Stimme zu erklären, was sich dort nun abspielen wird.

Die Frage danach, was in diesem kretischen Bergdorf passiert, stellt sich nun wohl auch allen Leser:innen, die noch nie vom „Heiligen Georg, dem Besäufer“¹ gehört haben. Im Zuge eines einwöchigen Forschungsaufenthaltes in

1 Bei dieser Bezeichnung handelt es sich um den Versuch einer deutschen Übersetzung des griechischen Ausdrucks „Ágios Geórgios o Methystís“. Das zugrunde liegende Verb „metháō“ (sich besaufen) ist primär transitiv im Sinne von „besoffen machen“, weshalb sich bei den deutschen Teilnehmer:innen diese Bezeichnung für das Fest durchgesetzt hat.

der kretischen Region Sfakia² konnte ich selbst an diesem lokalen Brauch teilnehmen, um den Blick deutscher Urlauber:innen und Resident:innen auf das Brauchgeschehen näher zu untersuchen. Wie kommt es, dass sie daran teilnehmen? Welche Bedeutungen schreiben sie den Brauchhandlungen zu? Wo verorten sie sich innerhalb der brauchausübenden Gemeinschaft und was können wir dabei über uns selbst lernen?

Der Heilige Georg, der Besäuer

Zunächst einmal müssen wir aber verstehen, um was für eine Art von Fest es sich dabei überhaupt handelt, an welchem die deutsche Gruppe teilnimmt. Was hat es also mit diesem mysteriösen Heiligen auf sich?



Abbildung 1: Besucher:innen der Messe anlässlich des Gedenktags des Heiligen Georgs, dessen Ikone vor dem Eingang der Kapelle in Kallikratis aufgestellt wurde (Foto: Magdalena Jasy Lustig)

2 Die Gemeinde Sfakia liegt im Südwesten der Insel und umfasst neun Ortschaften. Die meisten deutschen Teilnehmer:innen wohnten für die Zeit ihres Aufenthaltes in der Ortschaft Patsianos, zu welcher auch das Dorf Kallikratis gehört, wo das hier beschriebene Fest stattfand.

Der Heilige Georg wird im Christentum als Großmartyrer verehrt.³ Neben seinem eigentlich Gedenktag am 23. April wird in der griechisch-orthodoxen Kirche am 3. November die Überführung seiner Reliquien nach Palästina gefeiert (vgl. Britannica 2022). Zu diesem Anlass wird jedes Jahr eine Messe in der kleinen Kapelle in Kallikratis⁴ abgehalten. Diese beginnt bereits am frühen Morgen.

Die im Anschluss an den Gottesdienst stattfindenden Festlichkeiten sind nichts Ungewöhnliches in Griechenland. Insbesondere auf den Inseln werden in den Sommermonaten eine Vielzahl sogenannter „Panigiria“ ausgerichtet. Diese bereits in der Antike gängige Versammlungsform wird jeweils zu Ehren eines bestimmten Heiligen veranstaltet (vgl. ebd.). Wenngleich der religiöse Aspekt dabei eine zentrale Rolle spielt, werden die Teilnehmer:innen ebenso vom festlichen Beisammensein und gemeinsamen Essen und Trinken angelockt. Im Falle des „Panigiri“ anlässlich des Festtags des Heiligen Georgs steht dabei die Verkostung des neuen Weins im Mittelpunkt. Auch wenn es keinen direkten Zusammenhang zwischen der Heiligenfigur und dem Wein zu geben scheint, werden die beiden Elemente des Festtags durch die Segnung des Weins und die gespendeten Speisen im Anschluss an den Gottesdienst verbunden. Daraufhin verlagert sich die Zusammenkunft von der Kapelle auf einen größeren Platz unten an der Straße. Ab diesem Zeitpunkt spielen die Kapelle und die Messe praktisch keine Rolle mehr.

Auf dem unteren Platz ist eine Art Buffet aufgebaut, wo das Essen ausgegeben wird. Genauso wie das Fleisch, welches neben dem „Pilafi“⁵ den Großteil der verteilten Speisen darstellt, stammt auch der Wein aus eigener Herstellung. Die anwesenden (meist nicht professionellen) Weinproduzenten⁶ laufen

3 Für die deutschen Teilnehmer:innen spielte die Heiligenfigur eine untergeordnete Rolle in Bezug auf den Brauch, weshalb an dieser Stelle nicht näher auf dessen Geschichte eingegangen wird. Für weitere Informationen vgl. Haubrichs 1984, 380–385.

4 Das kleine Bergdorf Kallikratis im Südwesten Kretas mit nur 20 Einwohner:innen nimmt in der deutsch-griechischen Geschichte eine besondere Rolle ein, welche an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben soll – nicht nur aus dem Grund, weil die deutschen Akteur:innen ihre Teilnahme an dem Fest und die ihnen dort entgegengebrachte Gastfreundschaft vor dem Hintergrund der grausamen Vorkommnisse in diesem Ort besonders wertschätzten: Im Oktober 1943 erreichten deutsche Streitkräfte das Dorf mit dem Auftrag der Vernichtung der örtlichen Partisanen. Das Dorf wurde einer Kollektivbestrafung unterzogen: Die Nazi-Truppen töteten zehn Frauen und 21 Männer. Weitere Frauen und Kinder wurden festgenommen und aus dem Dorf vertrieben. Häuser wurden geplündert und niedergebrannt. Kallikratis wurde mittlerweile von der griechischen Regierung zum Märtyrerort ernannt (vgl. Kalitsounakis, Kazantzakis, Kakridis & Koutoulakis 2020, 240).

5 Dabei handelt es sich um ein Reisgericht mit Schafs- oder Ziegenfleisch, welches auf Kreta hauptsächlich an besonderen Festtagen wie Hochzeiten serviert wird.

6 Ein Großteil der Familien in Sfakia besitzen Weinberge und stellen ihren eigenen Wein her (vgl. Damer 1988, 297). Die Bewohner:innen des Bergdorfes Kallikratis pflanzen ihre Reben meist in den naheliegenden Ortschaften in Richtung der Küste, wo sie fast alle einen weiteren Wohnsitz haben. Den Sommer verbringen sie größtenteils in den Bergen und ziehen in den

mit ihren Kanistern durch die Menge und schenken den Umstehenden ihren neuen Jahrgang aus, denn dieser ist zum Brauchtermin Anfang November zum Verzehr bereit und muss verkostet werden.



Abbildung 2: Besucher:innen drängen sich vor dem Buffet, an welchem verschiedene Speisen ausgegeben werden. Die Veranstaltung hat sich inzwischen gänzlich auf den Platz unterhalb der Kapelle verlagert (Foto: Magdalena Jasy Lustig)

Gegen Mittag löst sich die Versammlung auf.⁷ Einige der Anwesenden ziehen nun noch weiter und lassen sich gemeinsam in den Kneipen oder bei Bewohner:innen aus Kallikratis nieder, sodass die Veranstaltung in ein Dorffest mündet. Doch auch für diejenigen, die direkt den Heimweg antreten, hat der „Heilige Georg, der Besäuer“ sein Tagwerk vollbracht – und seine Besucher:innen

winterlichen Monaten ins Tal. Der Festtag des Heiligen Georgs dient in diesem Sinne auch als eine Art Abschlussfest, zu dessen Anlass alle Vorräte aufgebraucht werden können.

7 Der beschriebene Hergang bezieht sich explizit auf die Veranstaltung im November 2022, an der ich im Zuge meines Forschungsaufenthaltes selbst teilnehmen konnte. Wie mir deutsche Besucher:innen, die schon mehrmals teilgenommen haben, bestätigten, ist der von mir beobachtete Ablauf mit den Festabläufen der vergangenen Jahre durchaus identisch.

betrunken gemacht. Was hat nun aber die Gruppe von Deutschen dorthin verschlagen?

Die deutschen Teilnehmer:innen und ihr Bezug zu einem griechischen Brauch

Maria und Thomas, Joris und Kirsten sowie Karin und Paul⁸ haben jeweils ein eigenes Haus auf Kreta und verbringen einen Großteil des Jahres auf der Insel. Diese Aufenthalts- bzw. Wohnform lässt sich als „Polyhome-Praxis“ (vgl. Baltes-Löhr 2019, 17–18) beschreiben oder mit dem Konzept der „residentiellen Multilokalität“ fassen, die dann vorliegt, „wenn Individuen oder Haushalte über zwei oder mehr Behausungen verfügen, die sie in mehr oder weniger großen Abständen mehr oder weniger regelmäßig für Wohnzwecke nutzen“ (Weichhart 2020, 43). Dabei überschneiden sich häufig unterschiedliche „Typen von Multilokalen in ein und derselben Person [...]: der Pensionist etwa, der zugleich ein Migrant und Tourist ist“ (Rolshoven 2020, 37–38).

Neben einem ausgeprägten sozialen Kontakt zur lokalen deutschen Community, findet bei den drei eben genannten Paaren im Alltag auch regelmäßiger Austausch mit den griechischen Bewohner:innen statt. Diese persönlichen Verbindungen haben sie schließlich auch zur Teilnahme am Fest bewegt.⁹

Auch jene von mir befragten Personen, die über keinen eigenen Wohnsitz in der Gegend verfügen, haben bis auf Mattis, der zum ersten Mal auf Kreta war, eine persönliche Verbindung zur Sfakia. Anna und Jürgen machen regelmäßig Urlaub in der Gegend. Ursula kommt schon seit über zehn Jahren nach Kreta und hat dieses Jahr ihre Freundin Barbara mitgenommen. Michael war vor fast 40 Jahren zum ersten Mal auf der Insel und reist seitdem oft mehrmals im Jahr dorthin.

„Die feiern ihr Fest und dann ist eben noch jemand da.“ Ein fremder Blick auf die lokale Brauchgemeinschaft

„Da merkst du schon, dass du irgendwie am Rande bist. Aber sie sind sehr höflich. Sie kommen, sie fragen nach, ob sie noch was bringen dürfen, und wir sollten doch essen. Also ein bisschen zugehörig fühlt man sich. Natürlich ist man immer noch ein Fremder als Ausländer. Aber das meine ich jetzt nicht irgendwie, dass es böse gemeint ist. Die feiern ihr Fest und dann ist eben noch jemand da.“ Trotz des engen Bezugs zur Region sieht sich Michael, von dem das Zitat stammt, nicht als Teil der feiernden Gruppe von Griech:innen. Auch

8 Alle Interviewpartner:innen wurden pseudonymisiert.

9 Das Ausmaß des alltäglichen Kontakts zur lokalen Bevölkerung variiert jedoch stark je nach sprachlicher Kompetenz, kommunikativen Bedürfnissen und persönlichen Vorlieben.

Maria, die fließend Griechisch spricht und viel Kontakt zu den lokalen Bewohner:innen pflegt, versteht sich selbst als „Fremde“. Die Trennung dieser beiden Gruppen trifft sie vor allem auf Basis eines Gefühls von kultureller Differenz.¹⁰ Dass die deutschen Teilnehmer:innen sich nicht als Teil der brauchausübenden Gruppe fühlen, ließ sich auch am Brauchtag beobachten: Sie folgten zwar denselben Brauchhandlungen wie die Griech:innen, besuchten die Messe, tranken Wein und aßen das Essen, das ihnen angeboten wurde. Dennoch blieben sie größtenteils unter sich¹¹ und nahmen eher eine Beobachterrolle ein, die sich vor allem dadurch auszeichnete, dass sie miteinander über das Gesehene sprachen, sich die Abläufe und Hintergründe erklären ließen und die feiernde Gemeinschaft von außen in den Blick nahmen.

„Aber hier passen die schon auf, dass alles noch griechisch bleibt.“ Ein fremder Blick auf lokale Traditionen

Auch wenn sich die deutschen Teilnehmer:innen nicht der brauchausübenden Gemeinschaft zugehörig fühlen, schreiben sie dem Fest und seinen verschiedenen Brauchelementen bestimmte Bedeutungen zu. Im Mittelpunkt standen für fast alle Befragten das Aufrechterhalten und die Weitergabe kultureller Praktiken, was von Teilnehmer und Interviewpartner Thomas dezidiert mit dem Begriff der „Tradition“¹² markiert wurde:

„Was auch sehr faszinierend ist, ist, dass die hier auch immer singen. Dass sie die traditionellen Rizitika¹³ da singen und es sich zum Glück dadurch auch dann noch hält. Dass man die irgendwie in der Schule lernt, glaube ich jetzt auch nicht. Das wird auf den Festen irgendwie so tradiert.“

-
- 10 Die Anerkennung kultureller Differenzen ist aus Perspektive der Interkulturellen Kommunikation eine wesentliche Voraussetzung für den Umgang des Aufeinandertreffens unterschiedlicher Normalitäten (vgl. Roth 2012, 20). Diese resultieren zum einen aus unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten, zum anderen aus unterschiedlichen historischen Narrativen, die entsprechende kollektive Identitäten ausgebildet haben (vgl. Breuckmann 2018, 14–15).
- 11 Dass es sich bei einem solchen Fest nicht um ein Miteinanderfeiern aller anwesenden Personen in gleichem Maße handelt, lässt sich jedoch nicht nur auf ein fehlendes Zusammengehörigkeitsgefühl zurückführen und ist kein Alleinstellungsmerkmal eines Brauches einer als fremd wahrgenommenen Kultur, sondern lässt sich ebenso bei deutschen Weinfesten beobachten und ist ein ganz alltägliches Phänomen (vgl. Klein 2020, 67–70).
- 12 Vgl. dazu den Traditionsbegriff bei Giddens (1993, 450) und Tauschek (2020) als aktiven Prozess der Weitergabe kultureller Praktiken sowie dabei auch gleichzeitig der Selektion und Deutung spezifischer Handlungen und Vorstellungen („Traditionalität“).
- 13 Bei den „Rizitika“ (gr.: rizes, dt.: Wurzeln) handelt es sich um eine spezielle Art griechischer Wechselgesänge, die charakteristisch für die in der Gegend gelegenen Dörfer sind. Die Bezeichnung bezieht sich vermutlich auf die Lage der an den „Wurzeln“ der Weißen Berge gelegenen Dörfer, aus denen diese Lieder stammen. In Form der typischen Wechselgesänge wird meist eine Strophe von einem Sänger gesungen, welche dann im (meist ausschließlich aus Männern bestehenden) Chor wiederholt wird (vgl. Chianis 1974, 453–454).

Während es für Thomas dabei um die Bewahrung einer speziellen ästhetisch-performativen Praxis geht, welche am Brauchtag weitergegeben wird,¹⁴ weist Annas Wunsch nach Bewahrung über jene eines spezifischen Brauchelementes hinaus:

„Die halten hier die Tradition fest. Hier auf Kreta besonders, finde ich. Die achten drauf, dass ihre Tradition... Also in Athen feiern die jetzt schon Halloween. Also es ist da eine Kulturmischung, sagen wir mal. Aber hier passen die schon auf, dass alles noch griechisch bleibt. Und das finden wir schon gut.“

Mit diesem Verständnis von Tradition als Praxis der Bewahrung nationaler Alltagskultur und Identität geht die Idee von Reinheit und Unveränderlichkeit einher (vgl. Tauschek 2020, 492). In Gesprächen mit den deutschen Teilnehmer:innen wurde jedoch noch eine dritte Nutzungsweise des Traditionsbegriffes sichtbar, bei welcher gerade diese Beständigkeit eine deutlich kritischere Bewertung erfuhr. Meine Interviewpartnerin Maria sagte zum Thema Tradition:

„Teile des kretischen Lebens oder der Tradition, wie sie hier noch so stattfindet, gefallen mir auch eigentlich nicht, wie zum Beispiel diese Dominanz der Männer, die Unterdrückung der Frau, wie die Mädchen schon früh verheiratet wurden früher. Das hat mich eher auch manchmal abgeschreckt. Auch dieses waffentragende, maskuline Machotum hat mich oft gestört.“

Maria zielt hier mit ihrem Traditionsverständnis auf historisch gewachsene gesellschaftliche Wertorientierungen ab (vgl. Welz 2001, 588), die auch von anderen Befragten als „Machogesellschaft“ und Ergebnis patriarchaler Strukturen gewertet wurden. Die Befragten spielten dabei auf den sogenannten „palikárismós“ an. Dabei handelt es sich um ein in Kreta und insbesondere in der Sfakia verbreitetes Kriegerethos (das auch ein spezifisches Selbstbild befördert): „If Cretans historically have been the palikária (brave men, warriors) of Greece, then Sfakiots are par excellence the palikária of Crete“ (Damer 1988, 295). Dem liegen einerseits historische, andererseits geographische Gegebenheiten zugrunde: Die Abgeschlossenheit der Gegend, deren Bergdörfer lange Zeit schwer zugänglich waren, und die häufige Beteiligung an Kriegen verliehen den Bewohnern eine gewisse geistige Unabhängigkeit. Die durch die periphere Lage historisch gewachsene relative Abwesenheit des Staates in der Sfakia manifestiert sich in einer merklichen Verachtung staatlicher Institutionen. Der Ausdruck „palikária“ wird auch heute noch mit Stolz als Selbstbe-

14 Hier klingt durch, dass Traditionen oftmals eine Art Selbstzweck zugeschrieben wird: Sie werden bewusst gepflegt, um möglichst lange Zeit weitergegeben werden zu können. Zu dieser Beobachtung vgl. auch Tauschek 2020, 491.

zeichnung sfakiotischer Männer verwendet und mit Männlichkeit sowie Unabhängigkeit assoziiert, was unter anderem im Tragen und Abfeuern von Schusswaffen zum Ausdruck kommt (vgl. ebd., 295–296).

Gnothi seauton – ein fremder Blick auf das Eigene

Wenn Thomas, Anna und Maria über Tradition sprechen, so verbergen sich dahinter bisweilen andere Ideen und Vorstellungen als jene, die der Begriff in der kulturwissenschaftlichen Analyse transportiert (vgl. Tauschek 2020, 492). Diese Vorstellungen sagen dabei oft mehr über diejenigen aus, die jemanden oder etwas als „traditionell“ bezeichnen, als über die Sache selbst.¹⁵ Warum also spielen für die deutschen Urlauber:innen und Resident:innen Konzepte von Traditionalität¹⁶ so eine große Rolle, wenn sie über ihre Teilnahme am griechischen Brauch und die lokale Gemeinschaft sprechen?

Die außenstehende Position der deutschen Teilnehmer:innen war am Brauchtag deutlich sichtbar und bestätigte sich in den Gesprächen mit ihnen. Die beobachteten Formen von Traditionalität beurteilten sie dabei am Maßstab der eigenen Lebens- und Erfahrungswelten (vgl. Roth 2012, 19). Thomas' Beschreibung kulturell überlieferter Praktiken wie etwa die der „Rizitika“, Annas Imagination einer nationalen Kultur und Marias Verständnis eines spezifischen Werte- und Normensystems vereinen dabei die Idee der Bewahrung und Stabilisierung vergangener Alltags- und Identitätsbildungspraxen. Diese verschiedenen Formen wurden von den Interviewpartner:innen dabei unterschiedlich bewertet. Auffällig ist aber, dass das Thema der Tradition (bzw. Traditionalität) in den Gesprächen überhaupt in jenem Ausmaß zur Sprache kam. Diese Beobachtung ließe sich unter Umständen vor dem Hintergrund des Gefühls erklären, die „eigene“ Kultur befände sich in einer Übergangsphase zu einer „posttraditionalen Gesellschaft“ (Giddens 1996), wodurch das reale Erleben einer Anstrengung zur Bewahrung von Traditionen eine positive Aufwertung erfährt. Das Konzept der „posttraditionalen Gesellschaft“ soll in diesem Sinnzusammenhang jedoch nicht den Eindruck vermitteln, dass wir uns (in Deutschland) in einer Gesellschaft ohne Traditionen befänden, sondern in einer Gesellschaft, die einen anderen Umgang mit Traditionen gefunden hat (vgl. Giddens 1993, 445). Es ist auch darauf hingewiesen worden, dass Traditionalität

15 Laut Tauschek (2020, 492) liegt dem rezenten kulturanthropologischen Zugang ein sozialkonstruktivistisches Verständnis zugrunde, welches Traditionen als Ergebnisse eines Zuschreibungsprozesses versteht.

16 Während der Ausdruck „Tradition“ den Gegenstand selbst bezeichnet, beschreibt „Traditionalität“ die Zuschreibung (und damit häufig die emotionale Aufwertung) bestimmter Eigenschaften (wie etwa eine vermeintlich ungebrochene Weitergabe über Generationen hinweg; vgl. Tauschek 2020, 493). „Traditionalität“ ist demnach ein normativer Begriff.

und Modernisierung nicht zwingend in einem konkurrierenden Verhältnis stehen müssen (vgl. Bendix 1970, 303), sondern der Wunsch nach Beständigem erst durch Veränderungen und ein Gefühl von Unbeständigkeit in der Postmoderne evoziert wird. Hermann Bausinger (1991, 7) begreift Traditionen in diesem Sinne als „Produkt[e] der Modernisierung“, da ihnen erst angesichts gesellschaftlicher Umbrüche ein entsprechender Wert zugeschrieben wird.

Im Kontext aktueller Postmodernismus- oder Globalisierungsdebatten ließe sich der eben aufgezeigte Befund zudem als „Authentizitätssehnsucht“ (Pott 2007, 57) interpretieren: „In der Ferne wird gesucht, was man im Alltag nicht (mehr) findet“ (ebd.), wobei man oftmals auch erst in der Ferne erkennt, was einen im Alltag beschäftigt. Gleichzeitig wird in der Patriarchatskritik, wie sie in den Interviews aufschien, die eigene kulturelle Prägung durch gesellschaftlich populäre Themen deutlich.

Sichtbar wurden diese Vorstellungen durch den fremden Blick auf die feiernde Gemeinschaft. Denn im Zuge interkultureller Interaktionen können sich wertvolle Begegnungen ergeben, die auch den Blick für die jeweils eigenen Lebenszusammenhänge schärfen und den Menschen dabei helfen, sich den eigenen Vorstellungen, Überzeugungen und Prägungen bewusst zu werden.

Literatur

- Baltes-Löhr, Christel (2019). Geschlecht, Wanderungen, Erinnerungen, Identitätskonstruktionen – ausgeleuchtet mit der Figur des Kontinuums. In: dies.; Kory, Beate Petra & Sandor, Gabriela (Hg.). *Auswanderung und Identität. Erfahrungen von Exil, Flucht und Migration in der deutschsprachigen Literatur* (11–38). Bielefeld.
- Bausinger, Hermann (1991). Tradition und Modernisierung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87, 5–14.
- Bendix, Reinhard (1970). Tradition and Modernity Reconsidered. In: Plotnicov, Leonard & Tunden, Arthur (Hg.). *Essays in Comparative Social Stratification* (273–336). Pittsburgh.
- Breuckmann, Tobias (2018). *Leben und Identität in Nicht-Orten. Eine empirische Untersuchung von raumbezogenen Identitäten*. Baden-Baden.
- Britannica (2012). Panegyris. <https://www.britannica.com/topic/panegyris>.
- Britannica (2022). St. George. <https://www.britannica.com/biography/Saint-George>.
- Chianis, Sotirios (1974). Review of „Chansons populaires de Crète occidentale“, by Samuel Baud-Bovy. *Ethnomusicology*, 18 (3), 453–454.
- Damer, Seán (1988). Legless in Sfakiá: Drinking and Social Practice in Western Crete. *Journal of Modern Greek Studies*, 6 (2), 291–310.

- Giddens, Anthony (1993). Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft. *Soziale Welt*, 44, 445–485.
- Giddens, Anthony (1996). Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony & Lash, Scott. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (113–194). Frankfurt a.M.
- Haubrichs, Wolfgang (1984). Georg, Heiliger. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XII, 380–385. Berlin.
- Klein, Bianca (2020). Feste feiern mit Wein – Ethnografische Beobachtungen auf Weinfesten in Rheinhessen. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 55, 55–75.
- Kalitsounakis, I.; Kazantzakis, N; Kakridis, I. & Koutoulakis, K. (2020). Bericht der Zentralkommission zur Feststellung von Gräueltaten auf Kreta. In: Pissis, Nikolas & Karydas, Dimitris (Hg.). *Die „Neue Ordnung“ in Griechenland 1941–1944* (199–282). Berlin.
- Pott, Andreas (2007). *Orte des Tourismus. Eine raum- und gesellschaftstheoretische Untersuchung*. Bielefeld.
- Rolshoven, Johanna (2020). Multilokalität als Theorem der Kulturanalyse. Akteurzentrierte Perspektiven der Kulturanthropologie. In: Danielzyk, Rainer; Dittrich-Wesbuer, Andrea; Hilti, Nicola & Toppel, Cornelia (Hg.). *Multilokale Lebensführungen und räumliche Entwicklungen. Ein Kompendium* (35–41). Hannover.
- Roth, Klaus (2012). Interkulturalität und Alltag. In: Schmidt, Judith; Keßler, Sandra & Simon, Michael (Hg.). *Interkulturalität und Alltag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 4) (13–30). Münster.
- Tauschek, Markus (2020). Tradition. In: Heimerdinger, Timo & ders. (Hg.). *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch* (490–519). Münster.
- Weichhart, Peter (2020). Das Phänomen der residentiellen Multilokalität: Lifescapes, soziale Figurationen und raumstrukturelle Konsequenzen. In: Danielzyk, Rainer; Dittrich-Wesbuer, Andrea; Hilti, Nicola & Toppel, Cornelia (Hg.). *Multilokale Lebensführungen und räumliche Entwicklungen. Ein Kompendium* (42–49). Hannover.
- Welz, Gisela (2001). Tradition. In: Pethes, Nicolas & Ruchatz, Jens (Hg.). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon* (587–590). Reinbek.

Die Interviews wurden während eines Feldaufenthalts in Patsianos, Kreta, Griechenland am 30.10. sowie am 05.11.2022 geführt.