

# Die litauischen mythischen Wesen *Laimė* und *Laumė* und die frühe Ontogenese des Menschen

Bernd Gliwa, Daiva Šeškauskaitė

*The article deals with the processes around procreation, childbearing and birth as they are described in Lithuanian tales, legends and customs. It asks the question at which moment the fetus or child acquires a soul. Mythic beings related to the early ontogenesis are *laimė* 'fortuna' and *laumė* 'fairy', who have been often mixed. It is shown that the changeling brought by *laumė* refers to the custom of making a doll and exchanging it with the newly born or baptized child. Thus, *laumė* is heavily involved in the process of delivering and may be responsible for getting a soul. Contrarily, *laimė* begins to act only after the delivering, she may be similar to a God mother of the child. An explanation is offered off the changeling as a result of belief in metempsychosis which should ensure the passing of a soul from the tree to the child.*

1. Jenseitsvorstellungen sind ein wesentlicher Bestandteil einer jeden Religion, einschliesslich atheistischer. Seltener als danach, was nach dem Tod kommt, wird die Frage der Präexistenz vor der Geburt bzw. Zeugung hinterfragt, diese hat ja jeder erlebt. Um nur ein Beispiel zu geben, wenn der Storch die Kinder bringt – und das ist eine sehr weit verbreitete Vorstellung – dann müssen diese Kinder ja irgendwo gewesen sein (Beresnevičius 2001: 143-144). Wie Beresnevičius in dem knapp gehaltenen, aber dennoch sehr umfassenden Artikel zur Präexistenz (2001: 141-145) bemerkt, fehlen ernsthafte Informationen zu diesem Thema (2001: 141), gleichwohl gibt es in Bruchstücken des Glaubens, Bräuchen und verschiedenen Gattungen der Folklore Hinweise auf entsprechende Konzepte. Ein wesentliches Problem, das die Untersuchung der Präexistenz, im Vergleich mit der Postexistenz, erschwert, liegt in fehlenden archäologischen Daten, denn gerade diese erlauben es die Menge folkloristischer Informationen nach Zeit und Raum zu gliedern und eine chronologische Entwicklung zu beschreiben. Die hier vorgelegte Studie kann dieses essentielle Problem natürlich nicht umgehen. Daher muss ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass diese Schilderung eine integrale Sammlung über Zeit und Raum darstellt und wir keineswegs behaupten möchten, dass alle angeführten Stufen der Ontogenese in ein synchrones System gepresst werden können. Wesentlich wahrscheinlicher ist, dass es sich um verschiedene Abschnitte einer zeitlichen Entwicklung handelt, deren detaillierter Gang derzeit nicht zu erschliessen ist.

Auf einer theologisch-mythologischen Ebene gilt es alle Gottheiten oder sonstigen mythischen Figuren zu betrachten, an die der Kinderwunsch gerichtet ist, die der Geburt beiwohnen oder die dem Kind in so wichtigen Dingen wie der Zuteilung des Schicksals zur Hand gehen. Eher ethnologisch ausgerichtet ist das Studium der Vielzahl

der Verbote und Gebote, die die Schwangere einzuhalten hat. An der Aussage, dass die Schwangere gerade durch das künftige Kind Kontakt zur Anderswelt hat und daher sowohl gefährdet, als auch gefährlich für ihre Umgebung ist (vgl. Beresnevičius 2001: 141-142), kann kaum gezweifelt werden. Schliesslich sind auch die verschiedenen Realien, die in Redensarten, Märchen, Liedern, Glaubensvorstellungen genannt werden, eine Untersuchung wert. Trotz der wesentlichen Beschränkung auf litauisches Material kann natürlich nicht alles relevante Material angegeben werden.

2. Aus den vorhandenen Informationen lässt sich eine Chronologie der Ontogenese aufstellen, deren erste Stufe die Zeugung ist. Als nächsten Schritt kann man die gelegentlich genannte Entwicklung von der unbelebten zur belebten Schwangerschaft ansehen, also dann wenn der Fetus beginnt sich wahrnehmbar zu bewegen. Darauf folgt die Geburt. Ein vierter wichtiger Moment ist die Taufe, denn erst mit der Verleihung eines Namens wird das Kind ein richtiger Mensch, ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft. Mit einem anderen kritischen Zeitpunkt, nämlich dem Abstillen des Säuglings möchten wir den zeitlichen Rahmen der Untersuchung beenden.

3. Es ist bekannt, dass sexuelle Angelegenheiten in vielen Gesellschaften tabuisiert sind (Gura 2001: 110) und oft nur durch wechselnde Umschreibungen, Symbole oder zweideutige Formulierungen benannt werden. Während die litauische Regenbogenpresse nicht den Eindruck der Prüderie erweckt, findet sich etwa in der Werbung einer Klinik anstelle des Terminus für Geschlechtskrankheit die in Anführungszeichen gesetzte (also symbolisch verwendete) Bezeichnung *dovanelė* 'Geschenk' (Lietuvos Rytas 2.11.2002: 14). Deutlich ist die Tabuisierung auch in der linguistischen Literatur. So führt das lit. Synonymwörterbuch keine Begriffe zur Bezeichnung von coire, coitus (Lyberis 1980). Das wertneutrale und mehrdeutige *mylėtis* 'sich lieben' wird im akademischen 20-bändigen Wörterbuch gänzlich ohne jedes physische Verständnis der Liebe dargestellt, jedoch gibt man eine Reihe anderer Bedeutungen 'Anziehung an eine Person des anderen Geschlechts fühlen; wertschätzen; bewirten; mögen; retten' (LKŽ: VIII 187-188). Auch im preisgekrönten neuen phraseologischen Wörterbuch (Paulauskas et al. 2001) fehlen relevante Idiome. Das könnte natürlich auch an der Nichtberücksichtigung der lit. Folklore und einem sehr materialistischen Verständnis derselben im entsprechendem politischen Umfeld liegen. Die Krönung ist jedoch die Zensur der gesammelten Werke von Balys. Im Band 3 fehlen in der Sagensammlung (original Balys 1940) einige Sagen mit dem Verweis *fabula obscena* (z.B. Balys 2002: 330).

4. Ohne erschöpfend zu sein, möchten wir auf einige Phrasen aus Märchen und Sagen verweisen, in denen die Zeugung umschrieben wird. Nimmt man allerdings die Beschreibung allzu wörtlich<sup>1</sup>, dann erscheint die Handlung als wundersame Zeugung. Am Beispiel der Sage »*Raganos joja žirniauti*« etwa: 'Hexen reiten Erbsen pflücken'

<sup>1</sup> Also in der überwiegend gebrauchten Bedeutung. Es ist aber normal, dass ein Wort mehrere Bedeutungen haben kann (Polysemie). Es ist weiter bekannt, dass die jeweilige Bedeutung aus dem Kontext, sowohl dem unmittelbaren sprachlichen als auch dem der Situation in der gesprochen wird, erschlossen werden kann. Voraussetzung dafür ist nicht nur Kenntnis der Sprache, der Zuordnung der Konnotate zu den Lexemen sondern auch enzyklopädisches Wissen über das Konnotat. Ohne dies funktioniert Sprache nicht und z.B. automatisches Übersetzen.

(gewöhnlich zu Fastnacht in warme Gegenden wo Erbsen wachsen, und zwar auf Bienenstöcken in denen sich ein Bursche versteckt hat und so von den Handlungen erfährt) hat Kerbelytė das demonstriert. Dabei stellt sie die Symbolik von Ross, Knüppel und Besen als Pendant des Phallus dar (1999: 242-243). Die Folgerung von Kerbelytė, dass auch die Erbse (bzw. das Erbsenpflücken) ein Synonym des Holz(-knüppels) sei (1999: 245), erscheint aber fragwürdig, denn in der traditionellen Gemeinschaft ist Sex untrennbar mit Kinderkriegen verbunden, und das nicht erst durch den Einfluss der katholischen Kirche. Es heisst z.B.: *kuri moteris tyčia vengia vaiku, tai po jos mirties, kiek būtu vaikų buvę, susirenka visi ir ylomis bado, drasko motinai vidurius, kad neleido jiems pamatyti pasaulio.* (Einer Frau die absichtlich Kinder vermeidet, versammeln sich nach deren Tod so viele Kinder wie sie gehabt hätte und stechen mit Ahlen, fetzten die Innereien der Mutter, weil sie ihnen nicht erlaubte die Welt zu sehen. /Kriauza 1943: 208).

Ein anderes Bsp. wurde von Vaitkevičienė behandelt: *užraugti* kann neben 'Sauerteig ansetzen (zum Brotbacken)' auch heissen 'ein Kind anfangen' (LKŽ: XI 288; Vaitkevičienė 2001: 67). Die Brot- und Ofenmetaphorik ist sehr verbreitet und es scheint, dass es sich hierbei nicht nur um Metaphern handelt, sondern um real Geglauhtes, nämlich insofern als der Ofen sehr oft der Aufenthaltsort der Seelen der Vorfahren ist (z.B. Čilvinaitė 1943: 201) deren Anwesenheit mit dem Prasseln der Scheite in Zusammenhang gebracht wurde (Dundulienė 1989: 55). Vaitkevičienė gibt ein lett. Bsp. 'Welchem Mädchen der geknetete Teig schnell geht, die wird schnell heiraten' (LTT 18235, zit. Vaitkevičienė 2001: 67). Für Estland heisst es: »Ein Weib, welches hübsche Brote macht, bekommt auch hübsche Kinder, und wer Kinder mit langen Haaren haben will, muss beim Einteigen reichlich Mehl auf streuen.« (Wiedemann o.J., Kap. XVIII).

Interessant ist die Tatsache, dass ein Mädchen dann ihr erstes Brot backen muss, wenn die Menstruation einsetzt. Das gebackene Brot wird den hierzu in das Badehaus geladenen Nachbarinnen zur Probe und Bewertung vorgelegt, bei dieser Gelegenheit wird auch Art und Grösse der Mitgift bekanntgegeben (Šaknys 1996: 54-56).

Einige Märchentypen beinhalten die wundersame Zeugung regulär (AT 441, 700, 702 B\*, 703\* u.a. nach LPTK: I 365-367). Die Eröffnungsformel lautet sinngemäss »...Es waren einmal Mann und Frau (oft: ein Alter und eine Alte). Die hatten keine Kinder und wünschten sich sehr welche.« In der traditionellen litauischen (und nicht nur dort) Dorfgemeinschaft ist Kinderlosigkeit ein schweres Schicksal (Paukštytė 2000: 28), abgesehen von der negativen öffentlichen Meinung denen Kinderlose ausgesetzt sind, hat dies auch enorme ökonomische Bedeutung: Kinder werden als Arbeitskraft gebraucht und Alterssicherung ist nur durch Kinder zu gewährleisten: »'Wer wird uns im Alter betreuen? Solange du noch Kraft hast, solltest du wenigstens ein hölzernes Kind machen.'« (PDI: Nr. 32). Etwa 90% der solcherart gezeugten Helden sind männlich, das verwundert nicht, wenn man berücksichtigt, dass das Erstgeborene als Sohn gewünscht wird. Wenn das erste Kind ein Sohn ist, heisst es: 'die Familie fängt mit dem Kopf an zu leben' (Paukštytė 1995, 404). Zahlreiche Massnahmen, um als Erstgeborenen einen Sohn zu bekommen, stellt auch Kriauza zusammen (1943: 209-210). Das Holzstück findet man auch im deutschen Brauch (Spessart): Will der Mann einen Knaben erzeugen, so steckt er eine Holzart zu sich ins Bett und spricht eine Formel mit dem Endreim: du sollst haben ein Bub, will er ein Mädchen so setzt er sich die Mütze seiner Frau auf (Wuttke 1925: 376). Der Kinderwunsch ist ein aus dem Leben gegriffenes Thema,

zeitlos, wenn man von einigen Hochkulturen absieht, in denen Einordnung in das wohlorganisierte Gemeinwohl vor der Erhaltung der Art rangiert und der Nachwuchs (vornehm: demographische Balance) durch Einwanderung gewonnen wird.

Im Märchen heisst es: » ... ‘Mann. Mann behaue mir die Furche, ich werde einen Stiebling furzen... « (PDI: Nr. 34) (*Bezdukas*, so der Name des Märchenhelden (PDI: Nr. 34), kann sowohl ein Furz, ein Bovist = ‘Staubpilz’ oder ein Zwerg mit Wohnsitz unter dem Holunder sein). Andere Figuren sind: in den Mörser blasen, in ein Fass / Ofen / Topf furzen (oder stäuben), den Finger abschneiden und auf den Ofen werfen / unter den Ofen / in einen Topf / die Wirbelsäule stecken, einen Stock schnitzen und in den Brunnen werfen. Gelegentlich wird eine Erbse oder Beere mit einem Topf zugedeckt oder unter das Kopfkissen gelegt oder Kinder werden aus Eiern ausgebrütet (LPTK: I 366-367).

Häufig finden sich in den Umschreibungen pusten, blasen und stäuben. Eine Luftbewegung ist ein ziemlich universelles Ereignis Leben zu schaffen, vgl. dt. *jmdn. Leben einhauchen, Atem* ‘Hauch’, etymologisch eng verwandt mit altind. *âtmâ* ‘Hauch, Seele’ (Kluge 1999: 59), »Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloss, und er bliess ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase“ (1. Moses 2.7.). Lit. *dvasia* ‘Geist, Seele’ ist auf eine Wurzel ig. \**dheus-* ‘stieben, stäuben, wirbeln’ zurückzuführen (Pokorny 1996: 269f.). *Bezđeti* ‘flatuare’ gehört mit lat. *podex* ‘der Hintere’ zur Wurzel ig. \**pezd-* ‘flatuare’ (lautmalerischen Ursprunges) wobei eine Kontamination mit ig. \**bhes-* ‘blasen’ vermutet wird (Pokorny 1996: 829). Schliesslich ist häufig eine Kodierung geschlechtlicher Angelegenheiten durch den Hintern oder die Schenkel zu beobachten (Kluge 1999: 281), so dass das vulgäre ‘furzen’ auch in dieser Hinsicht nicht verwundert.

Daneben findet man in diesen Märchen die Anfertigung von Kinderfiguren aus Holz, Lehm, Wachs oder gar Schnee. Diese sind nicht nur symbolisch aufzufassen. Hier wird man wohl von einer magischen Handlung (Ähnlichkeits-Magie) ausgehen können. Wachsfiguren sind in den Quellen zur baltischen Religion und Mythologie bezeugt. 1541 verbietet Herzog Albrecht die Opferung wächserner Figuren von Mensch und Tier sowie von Wachskränzen durch die Braut nach der Trauung oder von Kranken mit der Bitte um Genesung (BRMŠ: II 175). 1578 berichten Anordnungen an die Kirchspiele Tilsit und Ragnit über den Brauch ‘wächserne Säuglinge oder irgendwelche Gelenke sowie Vieh anzufertigen’ (BRMŠ: II 230) und ‘diese Gaius [der *Žemelė* / dem *Žempatis*?] darzubringen’ (BRMŠ: II 234). Vyšniauskaitė vermutet dahinter die Absicht, dass um Genesung von Kleinkindern gebeten werden soll (Vyšniauskaitė 1994: 39). Möglich, dass es sich gelegentlich so verhält, wahrscheinlicher erscheint aber die Darbringung von Wachsbabies mit dem Wunsch nach Schwangerschaft und / oder glücklicher Geburt, wie es sich ja in der mehrdeutigen deutschen Übersetzung schon andeutet. Selbigen Zweck könnten die Wachskränze haben, insbesondere wenn man berücksichtigt, dass nach der ländlichen Sitte, wie Malecki 1551 schreibt, die Ehe erst mit der Geburt eines Sohnes vollzogen ist. Bis dahin wird die Braut als Mädchen angesehen (BRMŠ: II 210). Auf der kurischen Nehrung und bei Palanga wurden Bernsteinfiguren aus dem Neolithikum (2. Jt. v. Chr) gefunden. Diese Figuren stellen Menschen dar, den Proportionen nach könnte es sich um Kleinkinder handeln. Sie sind mit Löchern versehen und wurden vermutlich einst als Amulett getragen (Kulikauskas et al. 1961: 68-71).

Man wird also die Möglichkeit einräumen, dass diese Holzfiguren, die die Märcheneltern anfertigen einen tatsächlich existiert habenden Brauch widerspiegeln. Dabei könnte es sich um ein Amulett oder um ein Bittopfer handeln (Gliwa 2003b). So heisst es in einem Märchen: »Die Alten erbatn sich von Gott ein Kind namens Karalelis...« (LTR 784(616)).

5. Wenn das werdende Kind sich merklich bewegt, dann beginnt die lebende Hälfte der Schwangerschaft: *Kūdikis iki pusės yra negyvas, nuo pusės savaime pats atgyja ir kruta* - Der Säugling ist bis zur Hälfte unbelebt, ab der Hälfte wird er von selbst belebt und bewegt sich (Dulaitienė 1958: 394). Eine Reihe von Vorstellungen beziehen sich erst auf die »žymi« 'deutlich' Schwangere, die bereits in der »gyvoji pusė« 'lebenden Hälfte' ist, z.B. dass Maulwürfe verschwinden, wenn eine Schwangere über Maulwurfshügel geht (1958: 398-399).

Es heisst: »Wenn ein Stern herabfällt, kommt eine Seele in eine Frau für das Kind, das schon zur Hälfte ausgetragen ist.« (Vaitkevičienė, Vaitkevičius 2001: 107 und Lit.). Der Bezug von Sternen zu lebenden Menschen findet sich sonst meist bei der Geburt: »Wenn einer geboren wird, erscheint am Himmel ein neuer Stern.«, »Soviel Sterne am Himmel, soviel Menschen auf Erden« oder als Todeszeichen: wenn ein Stern vom Himmel fällt stirbt jemand (Glemžaitė 1958: 367). Auch leuchtet der Stern eines glücklichen Menschen heller (Beresnevičius 2001: 213).

Der Übergang von der unbelebten in die belebte Periode der Schwangerschaft zeichnet sich im Brauchtum und Glauben nicht sehr deutlich ab, vermutlich auch deswegen weil die physiologische Entwicklung schwer abgrenzbar und von Fall zu Fall verschieden ist.

6. Physiologisch herausragend ist die Geburt im gesamten Verlauf der frühen Ontogenese. Eine relativ seltener Umstand liegt vor, wenn das Kind mit einer Glückshaube, einer Art weisslichem Niederschlag aus dem Fruchtwasser, der sich meist hautartig ausbildet, geboren wird. Das wird allgemein als ein besonderes Glückszeichen gewertet. Die Ausführungen von Vaitkevičienė zu *laimės marškinėliai* »Glückshemd« und zum Taufkleid (2002: 133-135) zeigen, wie so viele andere Glaubenselemente, dass bestimmte Bedingungen und Handlungsweisen, vor, während und unmittelbar nach der Geburt, so grossen Einfluss auf das Schicksal des Kindes hat, dass man sich schwer der Meinung Greimas' entziehen kann, nach der die Laime nicht die Füglerin des Schicksals ist, sondern wesentlich dessen Verkünderin (vgl. Greimas 1990: 188-189), da sie die Zeichen deuten kann. Dabei geht Greimas noch einen Schritt weiter: indem er die Welt, deren Gesetze und Zeichen als persönliche Schöpfung von *Prakorimas* ansieht, in der Zufall keinen Platz zu haben scheint, sieht er in der Laime nur noch die Botin dieses höheren Wesens (1990: 189, 207, 230). Die Fügung des Schicksals ohne Berücksichtigung all dieser willentlicher oder zufälliger Einflüsse ist eigentlich konkurrierend in ihrer konzeptionellen Ausschliesslichkeit, wurde aber real wohl mehr als Ergänzung verstanden. Dabei ist deutlich, dass auch das Taufkleid dem Menschen für sein Leben bedeutungsvoll bleibt (Paukštytė 1999: 93-95).

Das Glückshemd / Glückshaube (Wuttke 1925: 217) findet man in *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* (KHM 29; AT 461, 930): »Es war einmal eine arme Frau, die gebar ein Söhnlein, und weil es eine Glückshaut umhatte, als es zur Welt kam, so ward

ihm gewissagt, es werde im vierzehnten Jahr die Tochter des Königs zur Frau haben. Es trug sich zu, dass der König bald darauf ins Dorf kam, und niemand wusste, dass es der König war, und als er die Leute fragte, was es Neues gäbe, so antworteten sie: 'Es ist in diesen Tagen ein Kind mit einer Glückshaut geboren: was so einer unternimmt, das schlägt ihm zum Glück aus. Es ist ihm auch vorausgesagt, in seinem vierzehnten Jahre solle er die Tochter des Königs zur Frau haben...'«. Analoge Aussagen findet man in lit. Märchen, hier verkündet jedoch *Laimė* 'unter dem Fenster' (eine bemerkenswert beständige Formel) ein ähnlich gelagertes Schicksal (Vėlius 1977: 69).

7. Mit Kindern hat die lit. *Laimė* zu tun indem sie ihnen das Schicksal verkündet. Die *Laumen* gelten als gefährlich, da sie Kinder stehlen und durch einen Wechselbalg ersetzen. Die beiden ähnlich klingenden mythischen Wesen *laimė* und *laumė* werden oft verwechselt. Das betrifft sowohl die Originalinformationen, also Sagen, Märchen, Glaubensfragmente als auch die ältere mythologische Literatur in denen beide Figuren zusammengelegt wurden (vgl. Vėlius 1977: 56-65, 84-89). Leider lässt auch neue wissenschaftliche Literatur oft an Exaktheit zu wünschen übrig.

Aus linguistischer Sicht besteht keine Möglichkeit, dass es sich um phonetische Varianten eines ursprünglichen Namens handeln könnte. Es sind also klar getrennte Figuren, deren Namen und damit auch deren Originalkonzepte sehr alt sind. Die Funktionsvielfalt würde auch für noch mehr Figuren ausreichen. Lit. *laumė* führt auf ein indogermanisches *\*loudh-mā* zurück, eine Bildung zu ig. *\*leudh-* 'wachsen', etymologisch entsprechend der venetischen Gottheit *Louderai* (Dativ) (Hamp 1998: 58); auch lit. *liaudis* 'Volk' gehört hierher. Bei dieser Sachlage ist der Vorschlag *Kerbelytės*, zu prüfen, ob es sich bei *laumė* nicht um eine Entlehnung aus gr. *Lamia* etc. handele (1995: 426), völlig überflüssig.

*Laimė* gilt als Bildung aus (balt.) *\*laid-me* (Fraenkel 1962: 333) oder, möglicherweise der *laumė* altersmässig entsprechend, < ig. *\*loi-d(h)-mē*, wobei die etymologische Deutung, besonders die semantische Seite, schwerfällt. Mit *laimė* ist zweifellos verwandt lit. *leisti* 'lassen' (Fraenkel 1962: 333), das aber eine Unmenge Bedeutungen hat (aufgelistet über 50 Seiten in LKŽ: VII 244-295), so dass *leisti* eher als Hilfsverb zum Ausdrücken einer Modalität angesehen werden kann, dessen konkrete Bedeutung sich aus dem Kontext erschliesst und flexibel ist. Falsch ist die Behauptung, dass *leisti* auch 'gebären' bedeutet (Vėlius 1977: 80), lediglich der gleiche Sinn ergibt sich aus der idiomatischen Konstruktion *paleisti ką ant svieto* 'jemanden auf die Welt setzen' (LKŽ: VII 279); es kommt aber niemand auf die Idee, wegen der angeführten deutschen Konstruktion zu behaupten, dass *setzen* auch 'gebären' heisst! Ähnlich aber Vaitkevičienė: »*Laima padeda kūdikiui gimti, išleisdama pro 'kaulo vartus'...*« 'Laima hilft den Säugling zu gebären, ihn durch das 'Knochenor' hinauslassend' (Vaitkevičienė 2002: 123), hierbei handelt es sich nicht einmal um eine echte Redensart, sondern lediglich eine Konstruktion der Autorin. Weiter wird das Badehaus in dem in der lit. Mythologie gewöhnlich die *Laumen* baden (z.B. Vėlius 1977: 104; LPTK: III 166), hier der *Laima* zugeschrieben, mit einem indirekten Verweis auf lettisches Material (Vaitkevičienė 2002: 123-124). Zweifellos korrekt ist, dass man die Funktion der *Laimė* im textilen Bereich nicht überbewerten sollte (Vaitkevičienė 2002: 132), denn das Spinnen, Weben und Stoffe allgemein sind zweifelsfrei den *Laumen* eigen (Vėlius 1977: 96-100); dennoch widersteht sie nicht der Versuchung, den Regenbogen, der gelegentlich auch *laimės juosta* 'Glücksgürtel' =

‘Laimes Gürtel’ genannt wird (LKA: I Karte 105), dem Bereich der Laima zuzuschreiben und in Anlehnung an Greimas (1990: 230-233) aus der Färbung des Regenbogens die Ankündigung guter oder schlechter Jahre abzuleiten (Vaitkevičienė 2002: 132). Leider verschweigt Greimas die Quelle dieser Behauptung, falls es eine gibt; aus physikalischer Sicht gibt es jedenfalls keinen Grund anzunehmen, dass der Regenbogen in verschiedenen Farben erscheint oder der Anteil der spektralen Farben irgendwie variieren könnte. Lediglich der Farbkontrast gegenüber der Hintergrundbewölkung kann sich etwas ändern in Abhängigkeit von deren Beleuchtung etwa durch die untergehende oder Mittagssonne. Greimas erwähnt zwar, dass es problematisch ist, klare Grenzen zwischen *laimė* und *laumė* zu ziehen (1990: 188), zieht diese aber weiterhin ohne ernsthafte Begründung nach Gutdünken.

Wenn Vėlius schreibt, dass sowohl Wesen, die der Funktion nach *laimė* sein sollten, mitunter *laumė* genannt werden (1977: 66) als auch umgekehrt (1977: 89), dann ist das Zitieren von Vėlius in der Form: »Wissenschaftler haben schon lange bemerkt, dass mit dem Verfall der Vorstellung von der Laime, deren Platz meistens von den Laumen eingenommen wird«, die zudem als Blankoscheck zur bedarfsgerechten Überführung einer jeden Laume in eine Laime benutzt wird (Vaitkevičius 2002: 168; ähnlich Greimas 1990: 230) mindestens leichtsinnig. Soviel zu dem Wirrwarr in jüngeren Arbeiten.

Aus dem zu Beginn des Abschnittes Gesagten geht erstens klar hervor, dass die Laume dem Wachstum verbunden ist, also dem ursprünglichen Konzept nach eine Fruchtbarkeitsgöttin gewesen sein könnte, ebenso könnte man damit auch die Schwangere bezeichnen o.ä. (Gliwa 2003a; vgl. Jasiunaitė 2000: 178). Aus den linguistischen Daten lässt sich der oft negative, dämonische Charakter der Laumen nicht erklären. In der lit. Mythographie sind dies meist niederere mythische Wesen als die Laimen; in Sagen und Märchen ist dieser Qualitätsunterschied aber schwer nachzuvollziehen, auch erscheinen hier die Laumen meist allein zu zweit oder zu dritt, genau wie die Laime, drei Laimen oder im Paar mit der *Nelaimė* ‘Unglück’. Zu den wesentlichen Funktionen der Laumen gehört, dass sie sehr schnell typische Frauenarbeit wie Spinnen, Weben, Waschen erledigen, dabei kann gefährlich werden, dass sie kein Ende finden. Wenn also die Laumen gebeten werden beim Spinnen zu helfen, kann es dazu kommen, dass sie alles verspinnen was sie finden bis hin zu den Haaren oder dem Gedärm derjenigen, die sie um Hilfe bat. Weiterhin beschützen und kleiden die Laumen ein vergessenes Kind, ein absichtlich vergessenes Kind zerfetzen sie jedoch. Die Laumen tauschen ein gerade geborenen noch nicht getauftes Kind gegen einen gewindelten Besen, Ofenreißig oder einen *laumiukas* ‘Wechselbalg’ ein u.a. (Vėlius 1977: 96-111).

8. Doch zunächst zu Laime. Schon Vėlius hatte vorgeschlagen, dass Laima als Schicksalsfügerin sich aus einer Geburtsgöttin entwickelt haben könnte (1977: 76-79). Vaitkevičienė setzt diese Untersuchung fort, trotz der genannten methodischen Mängel durchaus interessant, besonders in dem Versuch lettische und litauische Daten zusammenzufassen (2002). Fraglich ist dabei jedoch die Dominanz der lettischen Auffassung, der die lit. Daten vorbehaltlos untergeordnet werden, ohne dass untersucht worden wäre, ob sich hier nicht die übermächtige lett. Laima einige Funktionen der Laume oder noch anderer Figuren einverleibt hat. Denn neben der zitierten Haltung von Biezais, dessen Ausführungen zu unrecht als »baltisch« bezeichnet werden (z.B.

Biezais 1975), während sie doch ausschliesslich lettisch sind (Mikhailov 1998: 24), findet sich auch die Aussage von Šmits, nach der die lit. Laime archaischer ist als die lettische Laima (2002: 47). Vēlius ist der Meinung, dass die Sagen über die Schicksalsfrauen erheblich neuer sind als z.B. die Sagen über die Laumen (1977: 82).

Der Text einer Sutartine (mehrstimmige Lieder, die aus der Sicht einer Vielzahl wissenschaftlicher Einzeldisziplinen als sehr archaisch gelten, z.B. Sauka 1982: 104-116) bietet diese Beschreibung:

1. Stimme

*Užteka teka  
Šviesi saulelė.  
Užtekėdama  
Randa žvaigždėlę.  
Ketina laimė  
Alaus daryti,  
Visų svetelių  
Susiprašyti,  
Tik neprašyti  
Vienos saulelės  
– Palaukš, laimele,  
Kerštą darysiu:  
Devynius rytus  
Neužtekėsiu,  
Kitus devynius  
Rasos nekrėsiu.  
Ketina močia  
Alaus daryti,  
Visų dukrelių  
Susiprašyti  
Nepaprašyti  
Tik vyresniosios  
– Palaukš, motule,  
Kerštą darysiu:  
Kad ir užgirsiu  
Aš tamstą sergant,  
Nenuvažiuosiu  
Ir prilankyti.  
Kad ir užgirsiu  
Aš numirusių,  
Nenuvažiuosiu,  
Ir pakavoti.*

Die helle Sonne geht auf.  
Aufgehend findet sie ein Sternlein.  
Laime beabsichtigt Bier zu brauen,  
Alle Gäste einzuladen,  
Nur die Sonne nicht.  
»Warte nur, Laime, ich werde mich rächen:  
Neun Morgen werde ich nicht aufgehen,  
Weitere neun kein Tau schützen.“  
Die Mutter beabsichtigt Bier zu brauen,  
Alle Töchter einzuladen,  
Nur die älteste nicht zu bitten.  
»Warte nur, Mütterchen, ich werde mich rächen:  
Auch wenn ich hören werde, dass sie kränkeln,  
Werde ich nicht zu Besuch kommen.  
Auch wenn ich hören werde dass sie gestorben sind,  
Komme ich nicht zu bestat-  
ten.

2. Stimme

*Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.  
Čiuta, čiutele,  
Žalia rūtele.*

(SIS: III Nr. 1202)



Der Text wurde von Greimas behandelt (1990: 238-241), ebenso von Šeškauskaitė (2001: 75-80). Während Greimas mehr Wert auf die göttliche Seite der parallelen Dichtung legt und hier auch *Aušrinė* 'Morgenstern' einbringt, stehen bei Šeškauskaitė die menschlichen Aspekte im Vordergrund, hier wird der Stern, den die Sonne beim Aufgehen vorfindet, nicht wörtlich als Stern genommen, sondern in der o.g. Symbolik, nach der ein neuer Stern ein neues Leben bedeutet (2001: 77). Die Sonne entspräche der jungen Mutter, »die mindestens vier aber mitunter ganze neun Tage im Bett blieb« (Dulaitienė 1958: 406) und daher nicht eingeladen werden kann, zudem ist sie 'unrein' und kann als solche nicht an der Feierlichkeit teilnehmen (Das Konzept der Rache in der menschlichen Linie widerspricht dem zwar, deutet aber wohl eher auf eine neu interpretierte, nicht mehr verstandene Symbolik hin). Die Reinigung der jungen Mutter erfolgt durch Weihung in der Kirche (Paukštytė 1999: 126-133), in früheren Zeiten könnte der *apgėlai* genannte Brauch die Entsprechung gewesen sein. *Apgėlai* heisst entweder der Besuch bei der jungen Mutter von Freundinnen, Nachbarinnen (Paukštytė 1999: 64-66, 128; LKŽ: I 194), oder die Taufe (LEB: 474), teilweise so auch LKŽ, da in einem Bsp. bereits die Patin figuriert: *podė su viešniomis apgėlas geria*, wobei *apgėlos* hier ein rituelles Getränk zu sein scheint, dass mit den Besucherinnen zu diesem Anlass getrunken wird.

Dass die *marti*, also die Schwiegertochter / junge Ehefrau (Buivydienė 1997: 78, 133-141) durchaus als Sonne bezeichnet wird, wurde jüngst gezeigt (Šeškauskaitė 2001: 85-96), auch wenn das im Gegensatz steht zu der oft geäusserten Meinung, nach der das Leben der *marti* am Hof der Schwiegermutter in Liedern nur in »schwarzgerahmten Bildern gemalt wird« (Stundžienė 2002: 17) oder die »Schwiegermutter keine anderen Sorgen hat als der *marti* das Leben schwer zu machen« (Dundulienė 1999: 45). In der Parallele finden sich also Sonne : *marti* / junge Mutter, neuer Stern : Kind, alle Sterne : alle Menschen (der Gemeinschaft) und *laimė* : *močia*. Wer ist nun *močia*? Wer braut das Bier zur Taufe / *apgėlai*? *Močia* ist normalerweise ein laxer Ausdruck für Mutter (LKŽ: VIII 307-308). Greimas sieht in ihr die Patin (1990: 421), *krikšto močia* 'Patin' (Kriauza 1943: 222). Das erscheint plausibel, denn die Patin ist diejenige, die sich um das Gastmahl nach der Taufe zu kümmern hat(te), wenigstens um einige Elemente desselben (Paukštytė 1999: 116-117), wenngleich vom Bierbrauen keine Rede ist. Ansonsten kämen die Hebamme oder tatsächlich die Mutter der Gebärenden in Frage. Dabei ist die Hebamme wenig wahrscheinlich, denn die gibt das Kind ja zur Taufe ab und wird dafür bewirtet, beschenkt (1999: 118-119), nach dem Mahl der Paten (*kūmų pietus*) muss die Hebamme jedoch Schnaps spendieren (Dulaitienė 1958: 239). Wollte man die Hebamme in diese Position bringen müsste man ihr gewissermassen ein Priesteramt verleihen, durchaus im Rahmen des Möglichen, derzeit aber auch des Hypothetischen. Die Grossmutter wäre in dieser Position wohl nur sinnvoll in einer matrilinearen Gemeinschaft, in der sie auch in der selben Familie wohnen würde. Dass Bier von Frauen gebraut wird, findet man auch in anderen Sutartinen (z.B. SIS: I 236, Nr. 84).

Wenn man *Laimė* und Patin gleichsetzt, ergeben sich mehrere Folgerungen. Denn die Patin stellt während des Lebens eine wichtige Autoritäts- und Vertrauensperson für das Kind dar, die nicht nur durch sozialen Einfluss, sondern auch apriori als wichtige Person angesehen wurde 'nach der das Kind kommt' (Paukštytė 1999: 81).

Die Auswahl der Paten ist sehr wichtig (Paukštytė 1999: 81), sie wurde aber erst nach der Geburt getroffen, nach dem bekannt war welches 'eigene Teils' (*savo dalis*) das

Kind bei der Geburt mit sich brachte, womit ein bestimmtes Recht auf diese oder jene Paten einhergeht (Paukštytė 1999: 82).

Damit bekäme die Laimė eher die Funktion einer Schutzpatronin als der einmaligen Verkündigerin der Schicksalsfügung – vorausgesetzt man möchte die Parallelität der beiden Linien des Liedtextes als zweifelsfrei ansehen, was aber bereits durch das künstliche Rachemotiv fraglich erscheint.

Zweitens waren die Paten, vor der Christianisierung, diejenigen die offiziell den Namen erteilen. Das macht eine der lettischen Schicksalsfrauen *Dēkla* (Toporov 2000: 166), Partnerin oder Euphem der Laima. Interessant wäre es auch den Ursprung des Brauches der Namensgebung nach dem Patron des jeweiligen Tages (Kriauza 1943: 220) zu hinterfragen. Diese Wahl findet sich bei einem Drittel aller Namen und wird *atsineštīnis* ‘mitgebracht’ genannt (Paukštytė 1999: 77, Kriauza 1943: 220), zweifellos sind die christlichen Namen neueren Datums.

Da man bei der Namenswahl vorrangig Namen von Eltern, Grosseltern wählt bzw. die Grosseltern aktiv an der Namensgebung teilnehmen (Dulaitienė 1958: 407), liegt es nahe darin eine Verbindung zu den Ahnen zu sehen, so wie z.B. *Enkel* etymologisch aus der Bedeutung ‘der kleine Ahne’ erwachsen ist (Kluge 1999: 221-222). Bemerkenswert ist auch der verbreitete Brauch, einen Baum zu pflanzen: dem Jungen eine Eiche, dem Mädchen eine Linde (z.B. Gakša 1994: 56), wonach – selten bezeugt – das Grab der Gross- oder Urgrosseltern aufgesucht wird (Gaška 1994: 56). Diese Verbindung zu den Ahnen zeigt sich auch in den Handlungen oder Verböten die dazu führen, dass jemand als Pate erwählt wird oder eben nicht: 1. immer Brotkanten essen (das galt auch für die Frau wenn sie einen Sohn gebären möchte, BKT: 232), 2. Verbot auf Klötzen zu sitzen, 3. sich keinen Kehrriht auf die Füsse kehren (im Kehrriht halten sich die Ahnen auf oder hinterlassen doch wenigstens Spuren, auch ist bekannt, dass zu verschiedenen Kalenderfesten der Kehrriht über den Rain gebracht werden muss, was in einer speziellen Studie aber noch detaillierter zu zeigen wäre), 4. nicht mit Besen oder Lappen geschlagen werden, 5. beim Schieben der Brotlaibe in den Ofen müssen Brotschieber und Brotkübel so schnell wie möglich nach draussen gebracht werden (Paukštytė 1999: 88).

Man sieht also, dass dem Kind mit den Umständen der Geburt (Glückshaut, Zeitpunkt) gewisse globale Vorentscheidungen für sein Leben abgenommen werden. Daneben gibt es aber auch die Paten und den Schutzheiligen, die in diesem Rahmen das Kind behüten, wobei diese Wahl, wenn sie einmal getroffen ist, irreversibel ist. Das sind im Prinzip die beiden von Vėlius klar getrennten Funktionen der Laimen: 1. als Fügerin des unabwendbaren Schicksals unmittelbar nach der Geburt, die in den Texten aber nur gewisse Eckpunkte des künftigen Lebens (betreffend Lebensalter, Todesform, Ehepartner, Beruf) berührt, sowie 2. als personifizierter Erfolg, eigentlich als Schutzgeist, Berater (= Pate) (vgl. Vėlius 1977: 74, 77).

Nicht inbegriffen in beiden Konzepten, die sich hier durchaus sinnvoll ergänzen und nicht konkurrieren, sind die Handlungen und Verböte (die oft besserwisserisch als ‘*prietarai*’ ‘Aberglauben’ bezeichnet werden) deren Einfluss auf Geburt und Kindschicksal geglaubt wurde. Wenn man die Schicksalsfrage hier auch personifizieren möchte, was keineswegs naheliegend ist, dann würde man diese Handlungen als Kult der Laimė betrachten müssen! Beresnevičius hatte behauptet, dass der Kult der Laimė – insofern

sie unabwendbare Schicksalsfügerin ist – unmöglich ist und gefolgert, dass deswegen die entsprechenden Gottheiten abseits des übrigen Pantheons stehen (2001: 11). Das ist nur richtig, wenn die Laime, wie das von Greimas behauptet worden war, nur die Botin des absolut vorherbestimmten Schicksals (durch *Prakorimas*) wäre (1990: 189, 226-228). Jedoch spricht die Bemühung, sich an Regeln zu halten, nicht für einen solchen Fatalismus. Das Glauben an unabwendbares Schicksal würde jeden Kult untergraben, nicht nur den der Laime. Es ist also doch wahrscheinlicher, dass die Laime das Schicksal verkündet nachdem sie Kenntniss der Geburtszeit, der Zeichen und der Einhaltung der Regeln hat. Dann kann die Laime gnädig gestimmt werden, bevor (!) sie das Schicksal verkündet – und das ist Kult. In *Dornröschen* (KHM 50, AT 410) wird die dreizehnte weise Frau nicht eingeladen, weil der König nur 12 goldenen Teller hatte. Diese Verletzung des Kultes führt zu einer negativen Schicksalsfügerin der dreizehnten Fee.

9. Wie bereits erwähnt, werden im Märchen Figuren angefertigt, deren Sinn in der Beeinflussung der Zeugung aber auch in der Bitte um glückliche Geburt liegen könnte (Gliwa 2003b). Nun ist weiter bekannt, dass bei der Geburt mitunter die Wiege schon besetzt ist, von einer Puppe, die nun gegen den echten Säugling ausgetauscht wird (Paukštytė 1999: 112). Auch wird der Säugling vor der Taufe nicht bei einem Namen genannt, sondern *žydžiukas* 'Jude', *pagonas* 'Heide', *nekrikštas* 'Ungetaufter' (Kriauza 1943: 221), *Ramutis*, *Ramutė*, Wergbündel, irgendein Baum, manchmal sogar Reisigbesen »um gefährliche Mächte irrezuführen« (Paukštytė 1999: 75, Dundulienė 1999: 69-70, Balys 1937: 33), *Gudas* 'Weissrusse' (LKŽ: III 692), Amerikaner (Dulaitienė 1958: 405), die Hebamme zeigte den Gästen zunächst eine Stroh- oder Stoffpuppe oder eine gewinkelte Katze (Dundulienė 1999: 85). Die Taufpaten wurden gefragt, ob sie ein Wergbündel bringen, worauf geantwortet wird: Wir bekamen für unsere *Ramutė* die heilige Taufe und bringen *Elsutė* zurück (Dundulienė 1999: 85, Paukštytė 1999: 109).

Anderswo wurden lit. Märchen vom Typ AT 327C/F »Die Hexe und der Fischerjunge« in der ein Kind von der Hexe (*laumė* oder *ragana*) entführt wird, gebraten werden soll, entkommt und schliesslich mit Vögeln zu seinen Eltern fliegt, erörtert (Gliwa 2003b). Dabei stellt es sich als plausibel dar, dass der 'Fischerjunge' als Symbol des Ungeborenen im Fruchtwasser verstanden wird, aus dem die Hebamme es dann herausfischt. Die Entführung durch die Hexe ist beabsichtigt, denn nur durch die Mitwirkung der Hexe (*ragana* stellt sich etymologisch als 'wer wiederauferstanden und somit sichtbar ist' also 'Geist eines Verstorbenen / falsch Bestatteten' dar, das und die Widerlegung bisheriger Etymologien in Gliwa 2002, Gliwa 2003a) bekommt die werdende Mutter eine Seele für das Kind. Das Motiv, dass das Kind gebacken werden soll, stellt sich klar als Kremation dar (Toporov 2000: 207-211; Gliwa 2003b). Von hier aus, nach Reinkarnation (oder Metempsychose, das lässt sich im Detail kaum unterscheiden), gelangt es in einen Baum und schliesslich unter Vögel, wobei das Kind mit Federkleid bzw. als Vogel (meist Gans, seltener Storch) zu seinen Eltern fliegt.

Es stellt sich weiter die Frage, ob die Hexe denn überhaupt das echte Kind entführt oder nicht vielmehr die menschliche Puppe, die dann auch als Opfer verstanden werden könnte. Dass die Puppe fischt, kann auch heissen in der Wiege liegen (einmachen?), wie man der Formulierung von Kriauza, der hier offensichtlich volkstümliche

Terminologie benutzt: *Vėliau vaikas paaugęs, kai jau 'nebegaudavo žuvies', gula prie kitų vaikų arba suaugusių.* (Später, wenn das Kind keinen Fisch mehr fängt, liegt es bei den anderen Kindern oder Erwachsenen, entnimmt. /Kriauzas 1943: 219).

Die Laume vertauscht das Kind gegen einen (Ofen-)Besen, Strohwisch, grossköpfiges Kind, stummes Kind, ein Kind das nicht wächst (Vėlius 1977: 102-104, LPTK: III 168-169). Das Bild des grossköpfigen Kindes könnte von den Proportionen des Fetus, der Frühgeburt beeinflusst sein. Der Rücktausch wird erzwungen, indem das Laumenkind geschlagen wird, in den Ofen geschoben werden soll, oder nicht gestillt wird (Vėlius 1977: 102-103). Diesen Tausch sahen wir in Märchen, ebenso in den Bräuchen um Geburt und Taufe.

Daher möchten wir die folgende Interpretation vorschlagen: 1. zur Förderung der Zeugung bzw. Geburt wurde eine Puppe gefertigt, 2. nach der Geburt / Namensgebung wurde diese gegen den Säugling ausgetauscht.

Betrachten wir den Rücktausch durch geplantes In-den-Ofen-Schieben. Es ist der Fall bekannt, dass ein Kind, das nicht wächst auf den Brotschieber gelegt und ganz kurz in den geheizten Backofen geschoben wird (Dundulienė 1989: 38). Auch wenn es heisst, dass deswegen die Krankheit im Ofen bleiben und verbrennen soll, könnte eine andere Interpretation dem Ursprung dieses Verhaltens näherkommen. Der Ofen ist der Ort wo sich die Seelen der Verstorbenen aufhalten und mit dem Körper des Neugeborenen 'verschmelzen', das Kind wächst nicht, da es keine Seele abbekam (zum Krankheitsphänomen des Seelenverlustes Pfeleiderer et al. 1995: 26), der Prozess muss wiederholt werden und das Kind wird erneut in den Ofen geschoben. Eine Entsprechung liefert auch Wuttke: Kinder, die runzlich aussehen, meist zu früh geborene, werden auf den Brotschieber gelegt oder gebunden und dreimal schweigend in einen Backofen geschoben, aus welchem soeben das Brot herausgenommen ist (1925: 386). Dass in den heissen Backofen nach der Entnahme des Brotes etwas hineingeschoben werden muss, weil sonst die Seelen leiden, ist für Litauen überliefert (Čilvinaitė 1943: 201).

Auch soll zur Erleichterung der Geburt die Gebärende über einen Brotschieber schreiten (Paukštytė 1999: 54). Die Brotbackutensilien sind, wie gesehen, auch für den künftigen Paten relevant. Die Ofensymbolik findet sich auch im Ausgiessen des Wassers, mit dem der Säugling erstmalig gewaschen wurde, am Ofen (Paukštytė 1999: 59) oder in einem litauischen Märchen wird der Held mal eben so beim Brotbacken hinter dem Ofen gefunden, plötzlich schreit dort jemand (LTR 322/188/). Man findet Backofen und Brotbacken auch andernorts in ähnlicher Bedeutung: »der Backofen ist ein Symbol des weibl. Schosses; das In-den-Ofen-geschoben-Werden kann daher auch als Symbol für eine Rückkehr in den Embryonalzustand, das Verbrennen im Ofen als Symbol für Tod u. Neugeburt gedeutet werden.« (Becker 1998, 207-209). Eine möglich Formel um den Nachbarn von der Geburt eines Kindes zu berichten ist: *pečius išgriuvo* (der Ofen ist auseinandergefallen /Kriauzas 1943: 215).

10. Wenn die Zeit zwischen Geburt und Taufe gefährlich ist, weil hier das Kind gegen einen Wechselbalg ausgetauscht werden kann und andererseits der Austausch dann erfolgte, wenn der Säugling in die Wiege gelegt wird, dann muss diese Zeitspanne sehr kurz sein. Es spricht also einiges dafür, dass die 'provisorische' Taufe (*iš vandens* 'aus dem Wasser') des Kindes, besonders des schwächelnden, durch die Hebamme (Paukštytė 1999: 70, Wuttke 1925: 383) altererbt ist und vermutlich mit dem sakralen

ersten Waschen (Paukštytė 1999: 58-59) zusammenfiel. Davon erhalten geblieben ist das fast immer bezugte Segnen des Kindes unmittelbar nach der Geburt. Darüber hinaus hat die Hebamme mit der Entgegennahme des neuen Lebens metaphysische Kompetenzen, andernfalls müsste man eine strenge Trennung der materiell-körperlichen Angelegenheiten von den seelisch-geistigen vornehmen, wie es teilweise in der westlichen, naturwissenschaftlich geprägten Schulmedizin vollzogen ist. Das ist in der traditionellen Gemeinschaft aber nicht zu erwarten. Dann kann die Hebamme auch die religiöse Aufgabe der Namensverleihung übernehmen. Und es wurde geglaubt: »in den Händen der Hebamme liegt die Zukunft des Kindes« und »was die Hebamme fügt, das erfülle sich« (Paukštytė 1999: 55). Welche Aufgabe fällt dann den Paten zu? Neben der sozialen Komponente kann man ganz trivial die Glückwünsche als essentiell ansehen, je mehr Paten, desto mehr Glückwünsche, desto mehr Glück. Und je mehr Zeugen ein Ereignis hat, desto sicherer kann es in einer schriftlosen Kultur auch bezugt werden. Von den Litauern ist bekannt, dass sehr viele Paten geladen wurden (Paukštytė 1999: 82), sicher nicht alle, um den Namen zu vergeben. Andererseits sind Paten derartig in die Symbolik einbezogen, dass die Institution als Namensgeber schwerlich eine kirchliche Neuerung ist. Man könnte sonst vermuten, dass die Namensgebung erst mit kirchlichen Bestrebungen (möglicherweise auch zentralisierenden Bestrebungen vor dem Christentum, denn religiöse Reformen sind ja nicht nur dem Christentum vorbehalten) von der eigentlichen Taufe entfernt wurde und mit dem Ritus der kollektiven Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft zusammengelegt wurde, unter gleichzeitiger Reduzierung der Anzahl der Paten und Konkretisierung deren Aufgabe. Hier herrscht noch erheblicher Klärungsbedarf.

Symbol des ungeborenen / ungetauften Kindes ist die Puppe, genau diese würde dann *laumiukas, laumyčia, moryčia* 'Wechselbalg' heißen und wäre ein echtes Menschenwerk im Gegensatz zum mythisch belegten echten Kind. Dieser Austausch ist beabsichtigt. Wer vollzieht ihn? Wer ist die Laume?

Es erscheint durchaus sinnvoll, die Laume als Geburtsgöttin zu betrachten, denn sie ist es, die die Puppe gegen das echte Kind austauscht, wenn unsere Analyse korrekt ist. Auf der konkret menschlichen Ebene wird man die Gebärende mit dieser Figur identifizieren. Dafür spräche u.E., dass in Sagen mitunter die Laume, die von einem Burschen gefangen und geheiratet wurde, nach der Geburt ihres Kindes verschwindet, jedoch regelmässig wiederkommt, um es zu stillen oder ihm Kleider zu bringen (z.B. BLPY: I 104 Nr. 25). Das könnte man entweder mit dem tatsächlichen Tod der Mutter im Kindbett verbinden oder mit deren symbolischen Tod, nach dem sich die Sonne / junge Mutter neun Tage nicht zeigt?

Die Angst davor, dass der Säugling gegen den Wechselbalg ausgetauscht wird, ist dann mehr die Angst vor dem Rücktausch. Um das zu verhindern, muss die Puppe vernichtet werden. In einer Sage ist es der Priester, der rät, wie dies geschehen solle: »Wenn du das genau weisst und bei Eid beschwören kannst, dann nimm den Bastard, lege ihn auf die Schwelle, schlage ihm mit dem Beil den Kopf ab, denn der Bastard darf nicht vierundzwanzig Stunden alt werden, da er dann echtes Leben erhält.' [...] Als er ihm den Kopf abschlug, fand er noch die Strohhalme, aus denen aber, wie aus Adern, Blut floss« (BLPY: I 104 Nr. 25).

11. Im mythischen Code steht Laume neben Ragana, da beide kleine Kinder stehlen und in den Ofen stecken wollen. Sie sind offensichtlich mit dem Jenseits verbunden und konkret für die 'Zuteilung' einer Seele an das Kind zuständig (vgl. Gliwa 2003b), sie entsprächen damit etwa der Frau Holle deutscher Märchen nebst Vorstellungen die Herkunft der Kinder aus dem Hollebrunnen etc. betreffend (Wuttke 1925: 26). Möglich ist, dass zu diesem Zweck die Puppe diesen Wesen geopfert wurde, gewissermassen in Form einer Bestattung. Es erscheint sinnvoll, dass sich hinter den verschiedenen Namen *laumė* und *ragana* auch verschiedene Konzepte verbergen, denn die wesentliche Gemeinsamkeit beider Figuren findet sich im Kinderstehlen sowie in einer Reihe idiomatischer Bezeichnungen von Naturereignissen z.B.: *raganos tiltas* 'Hexenkreis (Pilze)', *raganos šluota* 'Hexenbesen', *raganos kaulai, taukai* 'Hexenknochen, -fett' = 'glitzernder Schnee' entsprechend *laumatilčiai* 'Pilzensemble', *laumarykštis, -šluotė* 'Hexenbesen', *laumės taukai* 'glitzernder Schnee' (Gliwa 2003a).

Es erscheint plausibel, die Laume mit der Beförderung der Seelen aus dem Jenseits ins Diesseits zu beauftragen und die Hexe mit dem Umgekehrten. Da in den Märchen vom Typ AT 327 Geburt und Bestattung miteinander verwoben sind (Gliwa 2003b), somit auch beide Richtungen des 'Seelentransportes', überrascht die Austauschbarkeit oder Kontamination von Laume und Ragana nicht. Und natürlich ist deswegen auch das Ungetaufte den 'Machenschaften' der *ragana* 'Hexe' ausgesetzt, denn erst mit der Taufe wird das Bündnis von Körper und Seele besiegelt.

12. Mit dem Abstillen löst sich die enge Verbindung zur Mutter. Besonders gefährlich ist es, das Abstillen rückgängig zu machen, denn dann bekommt das Kind den bösen Blick (Kriauza 1943: 225). Wichtig ist der Zeitpunkt des Abstillens, der nicht im Frühjahr oder Herbst mit den Migrationen der Zugvögel zusammenfallen darf, denn das Kind könnte sich diesen anschliessen, sterben (Dundulienė 1958: 88). Wichtig ist das Wetter, Mond: ein beim zunehmenden Mond (lit. *jaunas mėnuo* 'junger Mond') abgestilltes Kind bleibt lange jung (Kriauza 1943: 225).

### 13. Synthese.

Wann kommt denn nun die Seele in das Menschlein? Es fällt schwer, ja ist eigentlich unmöglich auf diese Frage eindeutig zu antworten. Das liegt zum Einen daran, dass es gar nicht so sicher ist, ob das Ein-Seelen-Konzept, mit dem meist argumentiert wird, überhaupt anwendbar ist (vgl. Pfeleiderer et al. 1995). Auch die Ausführungen von Beresnevičius scheinen eher für ein ursprünglicheres Konzept zu sprechen, in der mehrere verschiedenartige Seelen (-komponenten) gleichzeitig im Menschen existieren (2001: 167-172), so dass die Frage dann noch komplizierter wird: wann kommt welche Seele in den Körper.

Die Symbolik des Pustens findet man sowohl in den Umschreibungen der Zeugung als auch bei der Taufe: *kunigas kvopų įpučia* 'Der Priester pustet Duft (=Atem) ein' (Dulaitienė 1958: 407). Bei der Taufe darf eine Schwangere nicht Patin sein, sonst stirbt ein Kind, entweder das Patenkind oder ihr eigenes (Kriauza 1943: 222; Wuttke 1925: 376) was eigentlich zeigt, dass eine Seele prinzipiell schon in der Nähe ist, aber sich sehr schnell lösen kann, wenn sich etwa eine passendere Verkörperung anbietet.

Besonders durchgängig ist die Ofen- und Brotsymbolik, die schon mit der Brautwerbung beginnt, ein Riss in der Brotkruste kann den Tod eines Hausbewohners an-

zeigen, aber auch eine nahende Hochzeit, d.i. passende Brautwerber (Wuttke 1925: 211, BKT: 232, 235).

Für das litauische Weihnachtsspiel 'Kranich backen': 'Dabei liegt ein Alter auf dem Ofen. Ein Zweiter wickelt ein Handtuch zusammen und sagt, damit auf den Ofen einschlagend: 'Backe, backe den Kranich'. Vom Ofen wird geantwortet: 'Soll er backen, wo sollte er nicht' Der auf der Erde erwiedert 'Wer wen?' Da nennt der vom Ofen Namen eines Burschen und eines Mädchens. Danach gibt es eine Hochzeit...' (Balys 1993: 42 Nr. 304). war kürzlich eine entsprechende Interpretation vorgeschlagen worden. Und zwar: die Stimme auf dem Ofen ist die Seele eines Verstorbenen, die auf Inkarnation wartet und somit einen passenden Neugeborenen benötigt und daher dessen Zeugung mit einer verordneten Heirat sichert (Gliwa 2003b).

Dass der Kranich, als typischer Zugvogel, gebacken wird, stellt die Verbindung zur gut bekannten Vogelmetaphorik her. Da wo die Zugvögel hinziehen liegt *Dausos*, das Jenseits, nicht immer aber doch häufig (Beresnevičius 2001: 77, 172). Dort gibt es Seelen zu holen. Daher ist es naheliegend, dass auch das eingangs erwähnte Reiten oder Fliegen in warme Gegenden um Erbsen zu pflücken (Kerbelytė 1999), mit dieser Vorstellung eng verwandt ist, wobei aus 'Land wo die Zugvögel überwintern' unter Hinzuziehung ornithologischer Kenntnisse leicht 'warme Gegend' werden kann. Auch die Benutzung eines Bienenstockes als Flug- bzw. Reitgerät ist symbolträchtig, sind doch die Bienen, ganz ähnlich den Vögeln im Winter, »abwesend« und als Seelentiere vorgestellt (Beresnevičius 2001: 172, Becker 1998: 37), die z.B. während des Schlafes herumstreifen. Der Bienenstock ist auch im Liebeszauber bekannt (Wuttke 1925: 363).

In den Märchen wird betont, dass die Puppe aus einem grossen Baum gefertigt werden muss; dies kann als Freisetzung einer Seele aus genau diesem Baum für das Kind verstanden werden (Gliwa 2003b). Wenn man diese Puppe in die Wiege legt entspricht das typologisch einer Aufbahrung der Leiche des Baumes vor dessen Bestattung. Wie auch bei einer menschlichen Aufbahrung die Seele des Verstorbenen als präsent geglaubt wurde, so kann man in Analogie davon ausgehen, dass die Baumseele auch in der Nähe ist und mit dem Tausch der Puppe gegen das richtige Kind nun auf dieses über geht, vorausgesetzt die Puppe / Baumleiche wird dann bestattet. Dass Seelen unmittelbar in Bäume übergehen ist ausreichend deutlich in lit. Folkloretexten dargestellt (Beresnevičius 1990: 42-47) und wird der ältesten erkennbaren Schicht des Glaubens an Metempsychose zugesellt (1990: 66), so dass der entgegengerichtete Prozess nicht nur nicht überrascht, sondern eine zwingende Konsequenz ist. Diese Konzeption kommt völlig ohne ein Jenseits aus, was u.E. auf ein sehr hohes Alter der Vorstellung weist.

Noch einige abschliessende, nicht jedoch erschöpfende, Bemerkungen zu Laime und Laume. Die Laume hat zweifellos mit der Geburt zu tun, ihre Teilnahme ist jedoch spätestens mit dem Betten des Kindes abgeschlossen. Die Aktivitäten der Laime beginnen unmittelbar mit der Geburt. Für beide hätte die Bezeichnung Göttin der Geburt Berechtigung, für beide findet man solche Bezeichnungen (alle nach Vèlius 1977 zitiert): »Leumele ist die Göttin der Geburt« (Prätorius um 1690; ob man hier einfach ein »Leumele = Laimelle« hindiskutieren kann ist zu bezweifeln, vgl. Vèlius 1977: 57, aber ohne Studium des Manuskriptes kaum zu entscheiden), »Laima – die Geburts, Glücks,

Lebensgöttin« (Ruhig 1747), Laime »Huelfs-goettin bei der Geburt« (Voigt 1827), Laima behütet die Frau während der Entbindung (Narbutt 1835) (Vėlius 1977: 57-60), Laume »Göttin der Geburst« (Brodowskij 1713-1744, zit. Vėlius 1977: 84).

Es ist durchaus möglich dass sich in den 'Dialekten' der nichtzentralen Mythologie aus dieser Ausgangslage entweder die eine oder die andere Figur zur Geburtsgottheit entwickelte.

Eine idiomatische Redewendung *laimė lemė* 'Laime fügte' verknüpft *laimė* mit *lemti*, für die aufgrund semantischer Nähe ein gemeinsamer Ursprung erwogen wird (Mikhailov 2000: 194). Toporov nennt diese Figur 'lautliche Spielerei' (2000: 165), was nicht für eine echte etymologische Figur spricht, die hier auch gar nicht erforderlich ist. Lit. *lemti* ist etymologisch ziemlich klar und wird üblicherweise zu ig. *\*lem-* 'zerbrechen; zerbrochen, weich' gestellt (Pokorny 1994: 674), was sich dann besonders auf die Fügung des Lebensalters, von Krankheiten und der Todesart bezöge. Das verbindet sich mit *laimė* 'Glück' nur schwer. Interessant ist, dass aus dem homophonen ig *\*lem-* 'bezogen auf Schlund, Rachen; Lechzen' sich die mythischen Wesen gr. λάμια 'Menschenfresserin' und die lat. *lemurēs* 'Nachtgeister; Seelen der Verstorbenen' entwickelt haben sollen (Pokorny 1994: 675). Die Trennung beider Lemmata erfolgt einzig aus semantischen Erwägungen und kann kaum als endgültig angesehen werden. Das Paar lit. *laumė*, *laimė* findet in sloven. *rojenice*, *sojenice* (Mikhailov 2000: 193) eine weitreichende Entsprechung.

Aus typologischen Erwägungen, und weil es so schön ist, könnte man neben *laumė*, *laimė* als Dritte im Bunde eine *\*lem-* (*\*lemia*, *lemėja*) postulieren, die wesentlich der *Giltinė* 'Todesgöttin' entspräche. Daukantas hatte die Laume ja der *Giltinė* gleichgesetzt, ebenso der *Mogilė* u.a. (Vėlius 1977: 85). Dann böte sich der Vergleich mit den drei Nornen oder Moiren an.

## Literatur

- Balys, Jonas (Hg.) 1937. Iš mažosios Lietuvos tautosakos. [Atspaudas iš: Tautosakos darbai III] Kaunas: Spindulys.
- Balys, Jonas 1993. *Lietuvių kalendorinės šventės*. Vilnius: Mintis.
- Balys, Jonas 2002. *Raštai III*. Vilnius: LLTI.
- Becker, Udo 1998. *Lexikon der Symbole*. Freiburg. Basel, Wien: Herder.
- Beresnevičius, Gintaras 1990. *Dausos*. Vilnius: Gimtinė Taura.
- Beresnevičius, Gintaras 2001. *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*. Vilnius: Aidai.
- Biezais, Haralds 1975. Baltische Religion. In: Ström, Biezais. *Germanische und baltische Religion*: 311-384. Stuttgart: Kohlhammer.
- BKT = Aleksynas, K. (Hg.) 1982. *Biržų krašto tautosaka*. Vilnius: Vaga.
- BLPY = Basanavičius, Jonas (Hg.) 1993. *Lietuviškos pasakos įvairios I*. Vilnius: Vaga.
- BRMŠ = Norbertas Vėlius (Hg.): *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Bd. I 1996, Bd. II 2001. Vilnius:
- Buivydienė, Rūta 1997. *Lietuvių kalbos vedybų giministės pavadinimai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Čilvinaitė, M. 1943. Sarginimo, marinimo ir laidotuvių papročiai. In: *Gimtasai kraštas* 31: 179-204.



- Dulaitienė, Elvyra 1958. *Kupiškėnų senovė*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dundulienė, Pranė 1989. *Duona lietuvių buityje ir papročiuose*. Kaunas: Šviesa.
- Dundulienė, Pranė 1999. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Fraenkel, Ernst 1962. *Litauisches etymologisches Wörterbuch I*. Heidelberg, Göttingen: Winter, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gakša, Alfonsas 1994. Kaip senovėje kūdikiui vardą rinkdavo. In: *Liaudies kultūra* 3/1994: 56.
- Gliwa, Bernd 2002. Ar liet. ragana 'Hexe' buvo regėtoja? In: *Leksikografijos ir leksikologijos problemos* (Thesen zur Konferenz): 22. Vilnius: LKI. (Tagungsband in Vorbereitung)
- Gliwa, Bernd 2003a. Witches in Baltic fairy tales. In: *Onomasiological Online* 4. (angenommen)
- Gliwa, Bernd 2003b. Die Hexe und der Junge (AaTh 327 F) & Der Junge im Sack des Fressdämonen (AaTh 327 C), Kulturgeschichtlicher Deutungsversuch anhand litauischer Märchen. In: *Fabula* 43/44 (im Druck)
- Greimas, Algirdas Julius 1990. *Tautos atminties beieškant*. Vilnius, Chicago: Mokslo, A. Mackaus knygų leidimo fondas.
- Gura, Aleksandr V. 2001. Коитус в символическом языке культуры у славян. In: *Tautosakos darbai* XV: 110-121.
- Hamp, Eric P. 1998. Venetic Louderai – Lith. Laumė. In: *Baltistica* 33(1): 58.
- Jasiunaitė, Birutė 2000. Iš lietuvių mitologinės leksikos: baubas bei jo padermė. In: *Baltistica* 35(2): 171-191.
- Kerbelytė, Bronislava 1990. Hexe und Fischerjunge. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6: Sp. 992-994. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kerbelytė, Bronislava 1995. Morė – Deivė – Laumė. In: Grigas et al. (Hg.) *Lietuvininkų žodis*: 419-426. Kaunas: Litterae universitatis.
- Kerbelytė, Bronislava 1999. Raganos joja žirniauti. In: Usačiovaitė, Elvyra (Hg.) *Augalų ir gyvūnų simboliai*: 247-262. Vilnius: Gervelė.
- Kluge, Friedrich 1999. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kriausa, Albinas 1943. Vaikai ir jų auginimas Kupiškio apylinkėje. In: *Gimtasai kraštas* 31: 205-235.
- Kulikauskas, P., Kulikauskienė, R., Tautavičius, A. 1961. *Lietuvos archeologijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- LEB = *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius. 1964.
- LKA = Grinaveckienė et al. 1977. *Lietuvos kalbos atlasas*. Bd. I *Leksika*, Kartenteil. Vilnius: Mokslo.
- LKŽ = *Lietuvių kalbos žodynas I-XX*. Vilnius. 1956-2002.
- LPTK = Kerbelytė, Bronislava. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*. Bd. I. 1999, III 2002. Vilnius: LLTI.
- LTR = Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas: *Lietuvių tautosakos rankraštynas*. Vilnius.
- LTT = Šmits, P. (Hg.) 1940-1941. *Latviešu tautas ticējumi I-IV*. Rīga. (zit. Vaitkevičienė 2002)

- Lyberis, Antanas 1980. *Sinonimų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- Mikhailov, Nikolai 1998. *Baltische und Slawische Mythologie. Ausgewählte Artikel*. Madrid: Actas.
- Mikhailov, Nikolai 2000. К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле: лит. *laimė lėmė*; лтш. *laima polemj*; слвн. *sojenice sodijo*. In: *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Indrik.
- Paukštytė, Rasa 1995. Gimtuvės. In: Vyšniauskaitė et al.: *Lietuvių šeima ir papročiai*: 396-441. Vilnius: .
- Paukštytė, Rasa 1999. *Gimtuvės ir krikščynos lietuvos kaimo gyvenime*. Vilnius: Diemedis.
- Paulauskas J., I. Ermanytė, G. Naktinienė ir Z. Šimėnaitė, 2001. *Frazeologijos žodynas*. Vilnius: LKI.
- PDI = Dovydaitis, Jurgis (Hg.) 1987. *Pasakos su dainuojamaisiais intarpais*. Vilnius: Vaga.
- Pfleiderer, Beatrix; Greifeld, Katarina; Bichmann, Wolfgang 1995. *Ritual und Heilung*. Berlin: Reimer.
- Pokorny, Julius 1996. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I*. (3. Aufl.) Tübingen, Basel: Francke.
- Sauka, Donatas 1982. *Lietuvių tautosaka*. Vilnius: Mokslas.
- SIS = Slaviūnas, Zenonas (Hg.) *Sutartinės*, Bd. I 1958, Bd. III 1959. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Stundžienė, Bronė 2002. Moteriškasis pasaulis dainose. In: *Tautosakos darbai XVI*: 13-25.
- Šaknys, Žilvytis Bernardas 1996. *Jaunimo brandos apeigos Lietuvoje*. Vilnius: Pradai.
- Šeškauskaitė, Daiva 2001. *Sutartinės – senovės apeoginės giesmės*. Kaunas: Dakra.
- Šmits, Pēteris 2002. Latvių mitologija. In: *Liaudies kultūra* 1/2002: 46-55.
- Toporov, Vladimir 2000. *Baltų mitologijos ir ritualo tyrinėjimai*. Vilnius: Aidai.
- Vaitkevičienė, Daiva 2002. Laima gimtuvėse ir krikščynose. In: *Tautosakos Darbai XVI*: 123-139.
- Vaitkevičienė, Daiva 2001. *Ugnies metaforos*. Vilnius: LLTI.
- Vaitkevičienė, Daiva; Vaitkevičius, Vykintas 1998. Mirtis, laidotuvės, atminai. In: *Tautosakos Darbai IX*: 204-261.
- Vaitkevičius, Vykintas 2002. Raganinės – nauja Lietuvos šventviečių grupė. In: *Tautosakos Darbai XVI*: 165-172.
- Vėlius, Norbertas 1977. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- Vyšniauskaitė, Angelė 1994. *Lietuviai IXa.-XIXa. vidurio istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Wiedemann, F. J. (o.J.) *Aus dem innerem und äusseren Leben der Ehsten*. <http://haldjas.folklore.ee/rl/pubte/ee/vanad/aiale/18.html>
- Wuttke, Adolf 1925. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. (4. Aufl.) Leipzig: Moritz Ruhl.

## Litovski mitološki lik *laimė* in *laumė* in zgodnja ontogeneza ljudi

*Bernd Gliwa, Daiva Šeškauskaitė*

Avtorja raziskujeta pojav ustvarjanja oz. oploditve in rojstva, kot ta proces odseva v litovskih povedkah, legendah in šegah. Ob tem skušata odgovoriti na vprašanje: v katerem trenutku dobi fetus oz. otrok dušo? Mitološki bitji povezani z ontogenezo v litovskem izročilu sta *laimė* »fortuna« (usoda) in *laumė* »vila«, ki so ju pogosto zamenjevali. Ugotavljata, da se podvrženo dete (podmenek), ki ga prinese *laumė*, povezuje s šego izdelovanja lutke, ki jo pripravijo kot nadomestek novorojenega ali krščenega otroka. Tako je *laumė* tesno vpletena v proces rojevanja in je morda odgovorna za dodelitev duše. Nasprotno pa začne *laimė* delovati šele po rojstvu in je morda sorodna otrokovi botri. Podvrženo dete je razloženo kot posledica selitve duš (metempsihoze), ki omogoči prehod duše iz drevesa v otroka.

