

Die soziale Kultur des litauischen Dorfes – ein Modell für Litauens Gegenwart?*

Manfred Klein

Seinerzeit, 1988, am Anfang der politischen Umwälzungen in der damaligen „Sowjetrepublik Litauen“, begann eine der programmatischen Reden beim Gründungskongreß der *Persivarkymo Sąjūdis* (Bewegung zur Umgestaltung) mit der Feststellung: „Wir leben in den Ruinen einer Kultur. Das sind die Trümmer unserer Bräuche, Traditionen, unserer Lebensweise und Umgangsformen.“ An späterer Stelle, im gleichen Vortrag, folgten daraus Überlegungen für die gesellschaftliche und politische Zukunft der Litauer. Zu pflegen seien die guten Traditionen des Miteinanders, namentlich „Freundschaft, Beistand, Anteilnahme“.¹ Im litauischen Text stehen an dieser Stelle zwei im Deutschen kaum adäquat wiederzugebende Begriffe: *bičiulystė* und *talka*, die nur in der sozialen Tradition des litauischen Dorfes wirklich verständlich sind. Die *bičiulystė* war die tiefe, lebenslange Freundschaft, fast eine Art geistiger Verwandtschaft, die seit vorfeudalen Zeiten und bis ins 20. Jahrhundert hinein zwischen zwei Personen beim Austausch oder Zuflug von Bienenvölkern begründet wurde.² Die *talka* bezeichnete die gegenseitige Bitthilfe unter den Dorfbewohnern, die bei komplexeren landwirtschaftlichen Arbeiten wie Roggenernte, Dreschen, Leinenbearbeitung, Mistfuhr, Hausbau etc. erbeten und gewährt wurde.³

Eindeutig wurden mit diesem Aufruf – zu Beginn des meist als „Wiedergeburt“ (lit. *atgimimas*) bezeichneten Prozesses – ethische Haltungen und Wertvorstellungen des litauischen Dorfes als kulturelle Basis einer zu erneuernden Gesellschaftsformation reklamiert. Die Rückbesinnung auf das Dorf (lit. *kaimas*) wurde – in jenen Jahren vielfach in den Medien ventiliert – förmlich zum Programm, dem sich unmittelbar die Ethnologie und die sie flankierenden Wissenschaften anschlossen. Das ganze Konzept endlich unbehinderter Forschung zur „Ethnokultur“ Litauens war mindestens bis zur Hälfte der 90er Jahre, ver-

* Erweiterte Fassung eines Vortrags auf der Tagung „Litauen und Europa“

¹ Iš programinių Sąjūdžio pranešimų: Vytautas Landsbergis. In: Gimtasis kraštas 1988, Nr. 44, S. 1 bzw. 4.

² Vgl. G. Bauer u. M. Klein: Das alte Litauen. Dörfliches Leben zwischen 1861 und 1914. Köln-Weimar-Wien 1998, S. 197 ff; ebenso P. Dundulienė: Senieji lietuvių šeimos papročiai. Vilnius 1999, S. 132 ff.

³ Bauer / Klein (wie Anm. 2), S. 289 ff. Das baltische Wort ist urverwandt mit russ. und weißruss. *toloka* und wurde auch ins Estnische und Finnische entlehnt; vgl. dazu E. Fraenkel: Litauisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. II. Heidelberg u. Göttingen 1965, S. 1053 f.

mutlich auch darüber hinaus, dieser gesellschaftspolitischen Zukunftsgestaltung gewidmet. Während einer 1991 in Vilnius einberufenen Konferenz „Ethnokultur und nationale Wiedergeburt“ stellten die meisten der litauischen Vortragenden diesen Zusammenhang zwischen ihrer Arbeit und den mit der wiedergewonnenen Eigenstaatlichkeit sichtbar werdenden gesellschaftlichen Problemen her. Mit den einleitenden Sätzen eines Beitrages klang das so:

Wesentlich für Litauen, das dabei ist, seine Eigenstaatlichkeit zu bekräftigen, ist die rechtliche und sittliche Erfahrung unserer Vorfahren in der Gestalt des bis auf unsere Zeit überlieferten litauischen Gewohnheitsrechtes und der traditionellen ethischen Normen und Prinzipien. Verglichen mit der tradierten rechtlichen ist die sittlich-moralische Kultur sogar wichtiger, denn als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins steht sie in direktem Zusammenhang mit der Kriminalität: je höher die sittliche Kultur, desto niedriger die Kriminalität – und umgekehrt. Wir können die Weisheit des traditionellen litauischen Dorfes beim Erhalt eines hohen sittlichen Niveaus durchaus für die Lösung der gegenwärtigen moralischen Probleme nutzbar machen.⁴

Dieser Rückgriff auf die Tradition ist aus der politischen Situation heraus sehr verständlich. Ethische Prinzipien und moralische Normen, ebenso wie das Gewohnheitsrecht, die sich praktisch als Regeln für das soziale Dasein der Menschen niederschlagen, sind jedoch historisch gewachsen. Sie beziehen sich damit auf die in der Geschichte entstandenen Lebens- und Wirtschaftsformen, religiöse und weltanschauliche Ideen. Ob daher mindestens ein halbes, wenn nicht ein ganzes Jahrhundert zurückliegende sittliche Vorstellungen einer agrarisch geprägten Kultur überhaupt noch für eine urban und industriell orientierte, postsowjetische und dann sich kapitalistisch-pluralistisch positionierende Gesellschaft wiederzubeleben sind: – das darf und muß man gewiß in Frage stellen.

Angesichts von Wertwandel und dem Zerfall soziokultureller Wertsysteme tauchen Ideen zu solcher „Rückbesinnung“ in modernen Gesellschaften durchaus häufiger auf und sind typisch für Krisensituationen. Es ginge dann darum, das kollektive Bewußtsein und die soziale Identität einer ethnischen oder nationalen Gruppe mit Blick auf eine scheinbar bessere Vergangenheit zu beeinflussen und einen geplanten Wertwandel herbeizuführen.⁵ Die Frage nach Sinn und Perspektiven eines solchen Unternehmens stellt sich mithin generell und über den Anlaßfall „Litauen“ hinaus.

⁴ V. Mačiekus: Kaimo savivalda ir dorovė. In: Lietuvos Istorijos Institutas (Hg.): *Etninė kultūra ir tautinis atgimimas. Konferencijos medžiaga* (Vilnius 1991 m. gruodžio 11-12 d.). Vilnius 1994, S. 118-130, hier S. 118.

⁵ Zu Geschichte und Problematik des planmäßigen Wertewandels vgl. K.-H. Hillmann: *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*. Darmstadt 1986, insbesondere S. 194ff.

Das Dorf als Quelle einer sozusagen „ethnisch“ geformten Sittlichkeit ist allerdings in Litauen kaum zu umgehen, wenn man Probleme gesellschaftlicher Ethik mit dem Konzept „Ethnokultur“ zu lösen versucht. Denn fast alles, was man im heutigen Litauen als kulturell spezifisch litauisch erkennen möchte, bis hin zur Sprache, bindet sich wesentlich an das Dorf und seine historische Kultur. Ende des 19. Jahrhunderts, 1897, waren 73,4% der Bevölkerung der damaligen litauischen Gouvernements Rußlands Bauern, und der ethnisch litauische Teil der Gesamtpopulation dieses Areals lebte vorwiegend auf dem Land, in den wenigen größeren Städten überwogen bei weitem jüdische, polnische und russische Einwohner.⁶ Diese Verhältnisse änderten sich erst nach dem Ende des Ersten Weltkrieges in der Republik Litauen allmählich, ohne daß das Dorf als Zentrum litauischer Lebensweise sofort seine Bedeutung eingebüßt hätte.

Es wäre folglich sicher angebracht, das Gerüst sittlicher Normen im Dorf, die Art und Weise des Umgangs der Menschen miteinander, ihre durch Regeln gestaltete Interaktion einer genaueren Untersuchung zu würdigen. An vorläufig zwei herausgegriffenen Beispielen soll versucht werden, das auf diesem Gerüst aufbauende System von sozialer Kontrolle und integrierender Einbettung wenigstens ansatzweise darzustellen. Dazu dient der Umgang mit den vorehelichen Sexualbeziehungen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen als Exempel für die sittlich-moralische Kultur, sodann die Einrichtung der „Schlacht-Talka“, eher eine Randerscheinung im Gefüge der gegenseitigen Hilfen, die den Vorteil hat, in Kürze gut überblickbar zu sein. Den Zeitrahmen der Gültigkeit der nachfolgend geschilderten Verhältnisse kann man auf der Basis des ethnographischen und autobiographischen Quellenmaterials relativ großzügig für die Zeit der letzten beiden Jahrzehnte des 19. und die ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts festsetzen.

„Dorf“ ist allerdings in Litauen zu dieser Zeit schon längst nicht mehr gleich Dorf. Wir haben es mit zwei unterschiedlichen Siedlungsformen zu tun, die gewisse Auswirkungen auf das soziale Gebilde hatten. Das der Hufenreform des 16. Jahrhunderts zu verdankende Straßendorf⁷ war seit dem 19. Jahrhundert von Westen nach Osten fortschreitend in Einzelhofsiedlungen aufgelöst worden – ein Prozeß, der allerdings nie zu Ende kam. Es blieben bis zur Kollektivierung der Landwirtschaft und teilweise bis heute beide Siedlungsformen erhalten. Zudem hatte sich nach der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 die Sozialstruktur auf dem Dorfe dank einsetzender Kapitalisierung gewandelt. Die ökonomische Differenzierung in Klein-, Mittel- und Großbauern machte sich massiver als früher bemerkbar, eine breite Schicht von gänzlich Landlosen

⁶ Vgl. die Zahlen bei R. Vèbra: *Lietuvių visuomenė XIX a. antrojoje pusėje. Socialinės struktūros bruožai*. Vilnius 1990, S. 134 f.

⁷ Vgl. dazu J. Jurginis: *Lietuvos valstiečių istorija (Nuo seniausių laikų iki baudžiavos panaikinimo)*. Vilnius 1978, S. 65 ff.; ebenso Bauer / Klein (wie Anm. 2), S. 25 ff.

entwickelte sich am Rande der Dörfer.⁸ Wenn nachfolgend vom „Dorf“ gesprochen wird, ist damit pauschal die bäuerliche Gemeinde gemeint – ungeachtet ihrer konkreten Siedlungsstruktur, aber im Bewußtsein möglicher Modifikationen.

Zum ersten Beispiel: In seiner 1909 geschriebenen Erzählung *Paskenduolė* (Die Ertrunkene) schildert der litauische Autor Antanas Vienuolis (1882-1957), wie eine Magd – die mit einem Burschen intim wurde, der sie bald darauf verließ – sobald die Schwangerschaft offenkundig wird, in Acht und Bann ihres Dorfes gerät. Die männliche Jugend stimmt spätabends vor ihrer Schlafkammer Spottlieder an, wirft dicke Steine gegen die Tür und bestreicht Griffe und Türpfosten mit Teer.⁹ Nicht zuletzt wegen dieser nächtlichen Umtriebe sucht der Bauer das Mädchen baldmöglichst von seinem Hof zu entfernen, denn er hat Wiederholungen der Sanktionen zu fürchten. Die literarische Fiktion dieser Dorfgeschichte entspricht in ihren Einzelheiten voll und ganz dem Verhalten, das wir aus den ethnographischen Quellen kennen. Diese Strafaktionen der Gruppe der Heranwachsenden trafen immer das „gefallene“ Mädchen – selten den männlichen Partner.

Dorfgemeinschaft und Familien mußten einerseits den Heranwachsenden Gelegenheiten zur Begegnung der Geschlechter schaffen, andererseits diese Kontakte so weit kontrollieren, daß es nicht zu familiär und gesellschaftlich unerwünschten Beziehungen kam. Die entsprechenden Möglichkeiten boten gemeinsame Arbeiten – eben bei den erwähnten „Talkas“ – und die diversen Vergnügungen wie zum Beispiel die geselligen Abende, *vakaruškos* oder *vakarėlis*, die auf den Höfen veranstaltet wurden. Die Begegnungen der Geschlechter vollzogen sich in diesem Rahmen immer im Schutz der ganzen Gruppe, dauerten die Tanz- und Spielveranstaltungen bis in die Nacht, war in der Regel auch ein älterer Erwachsener als Aufsicht zugegen.¹⁰ Schon im Vorfeld möglicher erotischer Beziehungen wirkten die öffentlich akzeptierten sittlichen Normen als Verhaltensregeln, die sanktionierbar waren. So wurden Mädchen, die versuchten am Tanzvergnügen teilzunehmen, rigoros vertrieben, wenn sie noch nicht das passende Alter erreicht hatten, was immer hieß, noch nicht der Gruppe der *mergos*, der schon die Arbeit der Mägde verrichtenden jungen Mädchen anzugehören. Sie wurden von den Burschen mit Gürteln, verknoteten Handtüchern oder nassen Fetzen hinausgejagt.¹¹ Zwar durfte sich kein Mädchen einer Aufforderung zum Tanz entziehen, zu ausgelassen zu tan-

⁸ M. Jučas, I. Lukšaitė, V. Merkys: Lietuvos istorija. Nuo seniausių laikų iki 1917 metų. Vilnius 1988, S. 142.

⁹ A. Vienuolis: Paskenduolė. Apsakymas. Vilnius 1982, S. 53 ff.

¹⁰ Bauer / Klein (wie Anm. 2), S. 120.

¹¹ R. Račiūnaitė: Lietuvos kaimo moters vaidmuo žmogaus gyvenimo ciklo papročiuose (XIX a. pabaiga - XX a. vidurys). Daktaro disertacijos santrauka. Kaunas 1997, S. 12.

zen oder es an Zurückhaltung wechselnden Partnern gegenüber fehlen zu lassen war andererseits gefährlich. Wer obendrein noch gelegentlich mit einem Burschen im Dunkel der Nacht verschwand, war in den Augen der Gruppe desavouiert; ein solches Mädchen konnte draußen im Hof in die Brennesseln gesetzt werden – wenn sich alle männlichen Jugendlichen genügend mit ihr amüsiert hatten.¹² Ganz direkt auf den sexuellen Kontakt zielte andererseits der nächtliche Besuch der Burschen bei den Kleten oder Schlafkammern der Mädchen, wo sie an die Türen klopfen und um Einlaß baten – wie die Quellen verraten keineswegs immer vergeblich.¹³ Schickte sich ein junger Mann an, ein Mädchen zu heiraten, das früher schon mit einem anderen in engerer Beziehung gestanden hatte, klärten ihn seine Freunde womöglich mit dem Satz auf: „Dein Badehäuschen brennt!“¹⁴ War es tatsächlich zu Sexualkontakten gekommen, war der Ruf des Mädchens endgültig ruiniert. Das war naturgemäß vor allem der Fall, wenn der Beweis in Form einer Schwangerschaft offensichtlich wurde. Bei einer Bauertochter zertrampelten in solchem Fall nachts die Burschen des Dorfes das Rautengärtlein, die Visitenkarte für Ehrbarkeit und Fleiß eines heiratswilligen Mädchens.¹⁵

In diesem Fall traf die ganze Wucht öffentlicher Mißbilligung durch Dorfgemeinschaft und Kirche die Unglückliche, denn der voreheliche Verlust der Unschuld galt als schwere Sünde. Die Strafen waren drakonisch und immer für alle sichtbar, sollten sie doch der Jugend zur Abschreckung dienen. Das Mädchen, seltener beide Beteiligte, wurde zur Zeit des Sonntagsgottesdienstes bei der Kirche am Schandpfahl angebunden – mit einem Kranz aus Erbsenstroh oder Kartoffelkraut auf dem Kopf – oder mußte in der Kirche während der Messe zu Kreuze liegen. Andere hatten, von Bettlern mit dem Stock getrieben, auf Knien die Kirche zu umrunden. Auch Rutenschläge durch alle Kirchgänger waren nicht selten. Mindestens wurde die meistens als *paleistuvė*, also als „Dirne“ oder „Hure“ Beschimpfte, aus der Statusgruppe der jungen Leute im Dorf ausgeschlossen, mitunter sogar aus dem Elternhause vertrieben, weil sie den „guten Namen“ der Eltern und der ganzen Familie entehrt hatte.¹⁶ Das Verge-

¹² E. Dulaitienė (Glemžaitė): KUPIŠKĖNŲ SENOVĖ. Etnografija ir tautosaka. Vilnius 1958, S. 289.

¹³ A. Pakalniškis: Žemaičiai: Etnografija. Chicago 1977, S. 136.

¹⁴ A. Vyšniauskaitė, P. Kalnius, R. Paukštytė: Lietuvių šeima ir papročiai. Vilnius 1995, S. 282.

¹⁵ Bauer / Klein (wie Anm. 2), S. 134; ebenso Račiūnaitė (wie Anm. 11), S. 15. Zur Bedeutung des Rautengartens vgl. J. Petrulis: Rūtų darželis gruzdietės. In: Gimtasai kraštas 1940 (3-4), S. 306-308.

¹⁶ P. Dundulienė: Senieji lietuvių šeimos papročiai. Vilnius 1999, S. 121. Vgl. auch die Zusammenfassung nach den ethnographischen Quellen bei R. Paukštytė: Gimtuvės ir

hen wirkte fort auf den Nachwuchs. Wie die unverheiratete Mutter war auch ihr uneheliches Kind weitgehend schutz- und rechtlos. Es war schon schwierig, eine Hebamme oder Helferin für die Geburt zu finden oder gar Paten für die Taufe. Nur sehr wenige, besonders mitleidige Menschen fanden sich für diese als nicht ehrenvoll angesehenen Rollen. Das Kind wurde nur dann voll rechts- und damit erbfähig, wenn ihm ein eventueller Stiefvater später seinen Namen gab.¹⁷

Nur scheinbar im Widerspruch zu dieser rigorosen Verurteilung außerehelicher Sexualkontakte steht der Umstand, daß Kinderlosigkeit im litauischen Dorf in den Jahrzehnten vor und nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert als schweres Unglück und sogar Schande galt. Die abfälligen Bezeichnungen für die unfruchtbare Frau (z. B. *tuščiakrepšė*, d. i. „leerer Beutel“) und auch das Ehepaar klingen kaum milder als die für die unverheiratete Mutter.¹⁸ – Wo ist der Hintergrund für diese moralischen Normen und sozialen Verhaltensregeln zu suchen? Die diversen Strafen für die Abwechlerinnen zeigten, daß religiöse und gesellschaftliche Institutionen, Kirche, Familie und Gemeinwesen sich betroffen fühlten. Die Kontrollfunktion lag aber eindeutig bei der Dorfgemeinschaft und nicht zuletzt bei den zuständigen Alters- und Geschlechtsgruppen, die insgesamt als Auge und Ohr des Dorfes wirkten. Es ist kennzeichnend für agrarische Gemeinwesen dieser Art, daß – wenigstens an der Oberfläche – ihre Mitglieder durch gleiche ökonomische Interessen und ähnliche verbindliche Lebenspläne, also auch identische Lebensformen, verbunden sind.¹⁹

Gewiß haben die für das Sexualverhalten der Unverheirateten gültigen Normen auch religiöse Werte als Hintergrund. Letztlich haben diese jedoch ebenfalls funktionale Bedeutung für die dominanten ökonomischen Interessen der wirtschaftenden Familien und des Gemeinwesens. Ausschlaggebend für Kontrolle und Sanktionen war der Umstand, daß im wesentlichen die Eltern die Wahl des Ehepartners zu bestimmen suchten, wobei Heiraten unter ökonomisch mindestens Gleichgestellten das Ideal darstellten.²⁰ Die Mitgift (lit. *pasoga*) – sowohl des Mädchens als auch eines eventuell einheiratenden Mannes – spielte eine

krikštynos Lietuvos kaimo gyvenime (XIX a. pabaigoje - XX a. pirmojoje pusėje). Vilnius 1999, S. 33 f.

¹⁷ V. Mačiekus: Papročių teisės elementai Upninkų valstiečių tarpusavio santykiuose XX a. pirmojoje pusėje. In: Kraštotyra 22.1988, S. 75-86, hier S. 80.

¹⁸ Paukštytė (wie Anm. 16), S. 28.

¹⁹ Erik H. Erikson spricht solchen Gruppen sogar einen „kollektiven Lebensplan“ zu. Vgl. ders.: Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel. In: E. H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. 16. Aufl. Frankfurt a. M. 1997, S. 11-54, hier S. 15.

²⁰ In einigen Gegenden Litauens, vor allem im Westen und Norden, trennte man aus diesem Grunde bei allen Spiel- und Tanzvergnügungen Bauernkinder vom Gesinde; vgl. Račiūnaitė (wie Anm. 11), S. 14.

erhebliche Rolle; um sie wurde bei der Ehebahnung hingebungsvoll ge-
feilscht. Den Besitz nicht zu gefährden, möglichst nicht zu zersplittern,²¹ son-
dern eher zu mehren war ein entscheidendes Motiv dieser Verbindungen, das
sich deutlich in der Symbolik des Hochzeitsbrauchtums ausdrückte. Nicht zu-
letzt Überlegungen zur gesicherten Altersversorgung der Eltern durch ein ent-
sprechendes Altenteil (lit. *išimtinė*) waren bei der Familiengründung des Hof-
erben zu berücksichtigen.²² Kein Wunder also, daß Eltern eine von ihnen nicht
erwünschte Ehe oft massiv bestrafte, bis hin zur Vertreibung des Paares von
der eigenen Wirtschaft oder Verweigerung einer Mitgift.²³ Voreheliche Intim-
beziehungen bedrohten diese für Hof und Familie grundlegenden Planungen
und Strukturen und mußten deshalb nach Möglichkeit verhindert werden.

Aber schon die rigorosen Sanktionen weisen darauf hin, daß gesellschaftliches
Ideal und praktizierte Realität nicht unbedingt zur Deckung zu bringen
waren. Die Werte, das heißt die Orientierungsleitlinien des Handelns und des
Zusammenlebens im Dorf, wurden dabei im fraglichen Zeitraum noch nicht
grundsätzlich in Frage gestellt, die Norm jedoch nicht nur in Ausnahmefällen
unterlaufen. Ein Grund dafür mag das relativ hohe Heiratsalter der Männer ge-
wesen sein, die mehrheitlich schon Ende zwanzig bis Anfang dreißig sein muß-
ten, bevor ihnen die Eltern die Ehe erlaubten, um selbst nicht zu früh aufs Al-
tenteil zu müssen.²⁴ Zu dieser Realität gehört, was jüngst eine litauische Eth-
nologin bei Auswertung der Quellen feststellte, daß es nämlich in der ersten
Hälfte des 20. Jahrhunderts in Litauen nur wenige Dörfer gegeben haben dürfte,
in denen keine ledige Mutter mit Kind anzutreffen gewesen wäre.²⁵ Das bestä-
tigt auch ein Zeitzeuge, der es sicher gern anders gesehen hätte: Der Literat und
Priester Adomas Jakštas (1860-1938) meinte seinerzeit, es gäbe doch wohl in
Litauen mehr als nur eine Pfarre, wo ebenso viele unverheiratete Mädchen Kin-
der zur Welt brächten wie ordnungsgemäß verehelichte Frauen.²⁶ Gerade die
Furcht vor Kinderlosigkeit in der Ehe bewog auch manchen jungen Mann, vor

²¹ So zum Beispiel bei Dulaitienė (wie Anm. 12), S. 323.

²² Vgl. M. Klein: „Tanzen die Jungen – bebte die Erde, tanzen die Alten – klappern die
Zähne.“ – Alte Menschen im litauischen Dorf zu Anfang des 20. Jahrhunderts. In: An-
naberger Annalen 8. 2000, S. 171-191.

²³ Dundulienė (wie Anm. 16), S. 220.

²⁴ Vgl. die statistischen Daten zu den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bei
Vyšniauskaitė (wie Anm. 14), S. 145 und 147. Zur sozialen Situation der Alten vgl. M.
Klein (wie Anm. 22).

²⁵ Paukštytė (wie Anm. 16), S. 35.

²⁶ A. Jakštas: *Mūsų naujoji prozos literatūra*. Kaunas 1923/24, Bd. II, S. 60. Ähnliches
wird auch für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts aus dem evangelischen Preußisch-
Litauen berichtet. Vorehelicher Geschlechtsverkehr sei fast die Regel: „In seltenen
Fällen teilen die Neuvermählten am Hochzeitstage zum ersten male das Bett...“ A.
Zweck: Litauen. Eine Landes- und Volkskunde. Stuttgart 1898, S. 180.

einer beabsichtigten Verbindung mit seiner Auserwählten eine Probe aufs Exempel zu machen. Auch das entsprach keineswegs der ethischen Norm, stieß aber wohl auf stilles Verständnis oder galt sogar als Bestandteil der Sitte.²⁷

Das zweite Beispiel gehört zum Komplex der gegenseitigen Bitthilfen im Dorf, litauisch *talka* genannt, und illustriert die Kultur des Helfens, des Sich-Beistehens. Die „Schlacht-Talka“ (lit. *skerstuvės*) galt allgemein als weniger bedeutende Veranstaltung im Vergleich etwa zu den umfassenderen und mehr Personen einbeziehenden Dresch- und Leinentalkas. Einigen Berichten zufolge war sie allerdings noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der Gegend von Zarasai eine Angelegenheit des ganzen Dorfes.²⁸ Ihre Reduktion auf einen kleineren Rahmen hängt vermutlich mit dem später zunehmenden Fleischangebot und den häufigeren Schlachtungen auf den Höfen zusammen. Im wesentlichen bezog sie sich auf die Schlachtung von Schweinen, was oft schon in der Bezeichnung *kiaulių skerdimo talka* zum Ausdruck kam. Auf dem Hof wurde nur für den eigenen Bedarf geschlachtet, die für den Verkauf bestimmten Tiere wurden lebend geliefert.²⁹

Zum Prinzip einer jeden Talka gehörte es, so viele Leute aus dem Dorf zur Mithilfe zu bitten wie zur Bewältigung komplexerer Arbeiten an einem Tage benötigt wurden. Oft schloß ein kleines abendliches Fest – möglichst mit Musik und Tanz – eine Talka ab, immer war sie mit reichlicher Verköstigung der Helfer verbunden. Teilnehmen konnten sowohl Familienmitglieder anderer Höfe als auch Angehörige des Gesindes aus dem ganzen Dorf.³⁰ Geschlachtet wurde im allgemeinen in den Herbst- und Wintermonaten der niedrigeren Temperaturen halber. Die Fastenzeiten mit Fleischverzicht vor Weihnachten (Advent) und Ostern fielen allerdings dafür aus. So lagen die wichtigsten Termine für das Schlachten von Schweinen unmittelbar vor Weihnachten, wenn das Gesinde noch im Hause war, und zur Fastnachtszeit und um Mariä Lichtmeß (2. Februar).³¹ Die Frage, warum überhaupt eine Talka dazu einberufen werden mußte, beantwortet sich aus den gegebenen Umständen. Das Schwein – mitunter auch mehrere – mußte aus dem Stall gebracht, mindestens

²⁷ Nach einem Bericht aus der Umgebung von Stallupönen im preußischen Litauen schlieften die Paare bereits nach der Verlobung im gemeinsamen Bett. Vgl. C. Cappeller: Wie die alten Litauer lebten. In: Mitteilungen der Litauischen Literarischen Gesellschaft 5. 1907, S. 365-383 und 561-582; hier S. 575. Ähnlich auch bei A. Weiß: Preußisch-Littauen und Masuren. 2 Tle. Rudolstadt 1878/1879, Tl. 1, S. 172.

²⁸ A. Mažiulis: Iš žmonių tarpusavės santykių. In: Gimtasai kraštas 1940 (3-4), S. 242-247, hier S. 246.

²⁹ R. Merkienė: Gyvulių ūkis XVIa. - XXa. pirmojoje pusėje. Vilnius 1989 (Iš lietuvių kultūros istorijos 14), S. 97.

³⁰ Vgl. Bauer / Klein (wie Anm. 2), S. 289 ff.

³¹ I. Končius: Žemaičio šnekos. London 1961, Tl. 1, S. 203.

an den hinteren Gliedmaßen gefesselt und die Schnauze, um Bisse zu verhindern, zugebunden werden. Vor allem war es zum eigentlichen Abstechen und anschließenden Ausbluten erhöht, etwa auf einem Schlitten, einem Tisch oder einer Bank aufzustellen. Ohne Betäubung durch Schußapparate oder ähnliche Vorrichtungen wie es heute üblich ist, mußte das Tier während der ganzen Prozedur festgehalten werden. Anschließend war der Körper zur Entfernung der Borsten in einen Trog mit heißem Wasser zu bringen und abzuschaben oder, wegen der Brandgefahr etwas abseits der Gebäude, mit Stroh abzusenzen. Schließlich mußte er zum Aufbrechen und Auskühlen beim Hause hochgehängt werden – alles Tätigkeiten, die vier, mitunter sogar fünf³² Männer erforderlich machten. Dementsprechend findet sich in den ethnographischen Befunden zum Beispiel für die Dörfer um das Städtchen Vištytis in der Nähe zur Grenze Ostpreußens die Anmerkung, man habe hier zur Schlacht-Talka ein bis vier Männer geladen; große Familien, in denen es genügend Männer gab, hätten jedoch gar nicht zur Talka gebeten.³³

Daraus geht eindeutig hervor, daß es sich beim Schlachten, wenn zur Talka gebeten wurde, um eine notwendige Hilfe zu einem verzwickten Arbeitsvorgang handelte. Einige Teilnehmer blieben nach Bedarf auch noch zu den weiteren Tätigkeiten, die oft erst am folgenden Tage zu leisten waren, verfügbar. Sie kamen dann unmittelbar in den Genuß des Schlachtschmauses (lit. *skerstuvės*), der traditionell mit Blutsuppe (lit. *juka*), einer Art Schwarzsauer, begann und verschiedene Innereien bot. Diesem Essen scheint ursprünglich eine sehr viel größere Bedeutung zugemessen worden zu sein als im 20. Jahrhundert, nahm doch meist das ganze Dorf in der einen oder anderen Weise daran teil. Wer im 19. Jahrhundert zu einer Schlacht-Talka ging, war damit an einem dörflichen Fest beteiligt. Die Männer brachten Schnaps mit, und die Frauen kamen ebenfalls nicht mit leeren Händen. „Manchmal erstreckte sich der Schlachtschmaus über mehrere Tage, und vom Schwein blieb klarerweise nicht viel übrig“, wird darüber berichtet.³⁴ Bei dieser Gelegenheit verabredeten die Männer oft, wann und wo die nächste Schlachtung stattfinden sollte. Später und bis ins siebte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, wurden nur noch die unmittelbar beteiligten Helfer beköstigt und bekamen Innereien und Wurst zum Mitnehmen. Ebenso wurden jedoch selektiv gute Nachbarn und Verwandte unabhängig von Hilfsleistungen mit Fleisch und Wurstproben bedacht.³⁵

³² So beispielsweise in der Umgebung von Gervėčiai im litauischen Siedlungsgebiet im heutigen Weißrußland. Vgl. J. Mardosa: Talkos ir jų papročiai. In: Gervėčiai. Monografija. Vilnius 1989, S. 74-81, hier S. 79.

³³ J. Mardosa: Talkos. In: Kraštotyra 21. Vilnius 1987, S. 123-131, hier S. 129.

³⁴ Mažiulis (wie Anm. 28), S. 246.

³⁵ So im Rayon Dotnuva, IIES (Istorijos instituto etnografijos skyrius) 61,13 und 61,47.

Diese letzten Bemerkungen verweisen auf ein weiteres grundlegendes Prinzip im Hintergrund auch dieser speziellen Talka: das der Gegenseitigkeit. Es bezieht sich sowohl auf die Hilfe bei der Schlachtung als auch auf den Austausch von Produkten. Zwar konnten auch jederzeit kleinere Mengen, etwa ein Stückchen Speck, an Bettler oder arme Dorfbewohner, die selbst kein Schwein halten konnten, verschenkt werden, im Mittelpunkt stand dennoch die Erwartung einer gleichwertigen Gegenleistung bei der nächsten Schlachtung in der Nachbarschaft. Und dafür gab es nachvollziehbare praktische Gründe. Der größere Teil des Schlachtgutes wurde durch Pökeln oder Räuchern konserviert,³⁶ frisches Fleisch konnte nur an den Tagen der Schlachtung selbst genossen werden, im Winter bei großer Kälte ein paar Tage länger. Angesichts der reihum im Dorf versetzten Schlachttermine sorgte dieser ritualisierte Austausch von Produkten im Winter für eine längere Periode, in der den Haushalten immer wieder Frischfleisch zur Verfügung stand.

Die eingangs gestellte Frage, ob man die soziale Kultur des Dorfes, die sittliche Erfahrung, seine ethischen Prinzipien und moralischen Normen für die gegenwärtige litauische Gesellschaft und ihre Friktionen fruchtbar machen kann, sollte anhand dieser beiden Beispiele mit einiger Skepsis abzuhandeln oder gar zu beantworten sein. Man muß die Möglichkeit gesellschaftlicher Orientierung an sozialen Traditionen deshalb nicht gänzlich in Abrede stellen. Zunächst einmal ist festzuhalten, daß die geschilderten Haltungen und Handlungen in ziemlich kleinen und begrenzten lokalen Gruppen stattfanden: in bäuerlichen Gemeinden. Was heißt hier „klein“ konkret? Nach einem Ortsverzeichnis von 1925 gab es im damaligen Litauen – ohne Memel- und Wilnagebiet – rund 24.000 ländliche Siedlungen.³⁷ Noch 1959, also nach der Kollektivierung der Landwirtschaft, zählte man in Gesamtlitauen 25.143 Dörfer, von denen fast 60% weniger als 50 und nur 5,5% mehr als 200 Einwohner hatten.³⁸ Die aus diesen Zahlen erkennbare Überschaubarkeit der lokalen Gruppe ist die Voraussetzung für die umfassende und rigide soziale Kontrolle, die sich im Falle des außerehelichen Geschlechtsverkehrs beobachten ließ. Ebenso ist sie Bedingung für die kontrollierte Gegenseitigkeit der Leistungen im Rahmen der Talka. Der Soziologie ist die Gefahr wohlbekannt, daß „vorschnell generalisierend von den Beziehungsstrukturen der Kleingruppen auf soziale Gesetzmäßigkeiten in größeren (...) sozialen Gebilden geschlossen wird.“³⁹ Die Gefahr droht um so mehr, als im vorliegenden Fall, wie sich zeigen ließ, die noch kleineren

³⁶ Zu Konservierung und Lagerung vgl. Merkienė (wie Anm. 29), S. 136 ff.

³⁷ W. Essen: Die ländlichen Siedlungen in Litauen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bevölkerungsverhältnisse. Leipzig 1931, S. 65.

³⁸ Tarybų Lietuvos enciklopedija, Bd. 2. Vilnius 1986, S. 172.

³⁹ K.-H. Hillmann: Wörterbuch der Soziologie. 4., überarb. u. erg. Aufl. Stuttgart 1994, S. 416.

Subgruppen, etwa der Heranwachsenden oder der Hofbesitzer, und ihre Interessen eine entscheidende Rolle bei der sozialen Kontrolle spielten. Hinzu kommt: Das litauische Dorf war bis ins 20. Jahrhundert hinein – ähnlich wie vorher auch in anderen Gegenden Europas – keine bloße auf einen bestimmten Zweck bezogene Organisation wie zum Beispiel eine Genossenschaft, sondern tatsächlich ein „dauerhafter Verband, der auf das Gesamtgefüge der bäuerlichen Lebensordnung“ zielte und dem man in gewisser Hinsicht einen „totalen Charakter“ zuschreiben konnte.⁴⁰ Schon in den 20er und 30er Jahren zeichnete sich, an der Entwicklung der Schlacht-Talka ganz gut ablesbar, der Trend zur Individualisierung auch im Dorf ab. Er war unvermeidlich aufgrund der geänderten Produktions- und Vermarktungsbedingungen, die das Konkurrenzprinzip vorgeben.

Die Werte, welche die spezifische Kultur des litauischen Dorfes prägten, sind im Einzelnen schwer zu erfassen, und ihre Entstehung stellt für die Sozialwissenschaften noch weitgehend einen „blinden Fleck“⁴¹ dar. Sehr viel einfacher sind aber die durch sie bestimmten Normen des Handelns und Verhaltens zu erkennen. So steht zwar hinter dem sittlichen Gebot, vor der Ehe keine sexuelle Beziehung einzugehen, gewiß ein religiös grundierter Wert, dem bei Zuwiderhandlung der Begriff „Sünde“ entspricht. Wie das Beispiel zeigte, scheint er jedoch vorwiegend zur Legitimation bei der Durchsetzung der familiären und gemeinschaftlichen Interessen gedient zu haben. Insbesondere bei der mitunter brutalen Bestrafung der Frau zeigte sich, daß die Norm in Widerspruch zu anderen Werten oder sogar Normen geriet. Von Anteilnahme und Mitgefühl für die unehelich Schwangere war bei der Verfolgung des Prinzips keine Rede, im Gegenteil, wer der Gebärenden zu Hilfe eilen oder bei der Taufe als Patin fungieren wollte – und solche Menschen fanden sich zum Glück meistens –, mußte mit seinem ebenfalls ethisch begründeten Handeln wiederum die Norm durchbrechen. – Ein Modell für eine heutige Gesellschaft? Sicherlich nicht, weil keine der notwendigen Voraussetzungen mehr gegeben ist (womöglich fehlt auch schon der entsprechende religiöse Wert vorehelicher Keuschheit). Die Gemeinschaft des Dorfes, auch in politischem Verständnis als „Gemeinde“, beruhte auf intakten wirtschaftenden Familien mehrerer Generationen, für alleinstehende Personen jeder Art, besonders ledige Mütter, war hier wenig Platz und noch weniger Verständnis zu erwarten.⁴²

Die Hilfsbereitschaft in der Talka war an ganz bestimmte Arbeitsvorgänge, vor allem aber an das streng befolgte Prinzip der Gegenseitigkeit gebunden. Wer seinerseits nicht zur Talka bitten konnte, Angehörige des Gesindes anderer

⁴⁰ W. Schlesinger, zitiert nach: H. Wunder: Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland. Göttingen 1986, S. 148.

⁴¹ Vgl. K.-H. Hillmann (wie Anm. 5), S. 91.

⁴² Dazu Paukštytė (wie Anm. 16), S. 33.

Höfe oder Landlose, wurde durch reichliches Essen und ein Abschlußfest entschädigt. In solchen Fällen wurde objektiv Arbeitskraft ausgebeutet, denn Knechte und Mägde leisteten diese Arbeit zusätzlich zu der, die sie schon ihrem eigenen Wirt geleistet hatten. Das Prinzip stammt aus Zeiten unterentwickelter Geldwirtschaft im autarken agrarischen Lebensraum und wurde schließlich weitgehend durch Lohnarbeit abgelöst. Es wäre aber immerhin vorstellbar, es in begrenzten lokalen Netzwerken alternativer Ökonomie, wie gelegentlich praktiziert, zu erhalten oder wiederzubeleben.

Bei allen Überlegungen, die „Weisheit des traditionellen litauischen Dorfes“ und seine „sittlich-moralische Kultur“, wie eingangs zitiert, für das moralische Niveau gegenwärtiger Gesellschaft fruchtbar zu machen, darf man eines nicht vergessen: Wer nur die überlieferte ethische Norm des Dorfes zur Kenntnis nimmt, bastelt an einer „virtuellen“ historischen Realität. Denn die Wirklichkeit war, wie am Beispiel gezeigt – und man möchte sagen: Gott sei Dank! – von Abweichungen, Ausnahmen und Widersprüchen geprägt. Bei aller Geschlossenheit des statisch-traditionellen Wertsystems, das durch die Sozialisation der Jugend von Generation zu Generation weitergegeben wurde: Das litauische Dorf war im beobachteten Zeitraum alles andere als eine konfliktfreie Zone. Die Norm und das ethische Prinzip boten das gesellschaftliche Ideal. In welcher Beziehung es zum tatsächlichen sittlichen Leben stand, dazu wären insbesondere unsere Quellen sehr kritisch zu befragen, denn auch Erinnerungen und Erzählungen der Leute folgen gar zu oft nostalgischen Bedürfnissen. Wenn überhaupt Trost angesichts dieser Diskrepanz zwischen sittlichem Anspruch und gelebter Praxis auf dem Dorf notwendig wäre: es war bei den unmittelbaren Nachbarn in Ostpreußen und übrigens im gesamten deutschsprachigen Kulturraum absolut nicht anders als in Litauen.⁴³

⁴³ Vgl. etwa die jahrhundertelangen Bemühungen in allen deutschen Territorien, die dörflichen Spinnstuben zu verbieten, weil sie eher der erotischen Kommunikation der Jugend als, wie vorgesehen, der abendlichen Arbeit dienten. Vgl. W. Rudeck: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland. Jena 1897, S. 62 ff. Für seine „Dioecese“ Darkemen in Ostpreußen beklagte ein Pfarrer im 19. Jahrhundert unter anderem das „unsittliche“ nächtliche Treiben um die „Bleichbuden“, wo männliche und weibliche Dorfjugend eigentlich das wertvolle Leinen bewachen sollten. A. Rogge: Geschichte des Kreises und der Dioecese Darkemen. Darkemen 1873, S. 158.