Zweck wurden viele Tiefbohrungen und geophysikalische Untersuchungen, verknüpft mit einer flächenhaften geophysikalischen Aufnahme, in Westlettland, Litauen und im Gebiet von Königsberg durchgeführt. Jetzt ist man darum bemüht, die Oberfläche des kristallinen Sockels festzulegen. Weniger intensiv wurde bisher in Ostlettland geforscht. Hier sucht man in erster Linie Erdgaslagerstätten. Dazu erfolgt eine geologische Kartierung mit flachen Strukturbohrungen, um die besonderen Lagerungsverhältnisse in den Sedimentgesteinen aufzuklären. Diese geologisch-geophysikalischen Untersuchungen haben einen neuen Abschnitt in der Erforschung Lettlands eingeleitet. 43 Karto- und Diagramme erläutern die klar aufgebaute Darstellung. Nützlich ist auch das vierseitige Schrifttumsverzeichnis. Abb. 43 enthält eine wertvolle Gesamtübersicht über die tektonischen Strukturen Lettlands. Bemerkenswert ist die hohe Lage des kristallinen Fundaments, im Südwesten 1 800—1 900 m, in den zentralen Rayons des Ostens in 1 000 m, im Norden und Südosten in 600—700 m, d. h. es gibt in seiner Oberfläche Höhenunterschiede von 1 300 m.

Kiel

Herbert Schlenger

Haralds Biezais, Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, Bd I.) Verlag Almqvist und Wiksell, Stockholm, Göteborg, Uppsala 1961. 267 S.

Seit den „Grundzügen des estnischen Volksglaubens“ von Oskar Loo rits (3 Bde, Lund 1949—1957) ist kein Werk zur geistigen Volkskultur des nordöstlichen Ostseeraumes mit solcher Gründlichkeit erarbeitet worden wie das vorliegende, das die schwedische Universität Uppsala betreut hat. Um einen vorwiegend religionswissenschaftlich-volkskundlichen Ansatz zur Erkenntnis einer Hauptgottheit des lettischen Bauernvolkes geht es hier, wie sie aus einer reichen Fülle mündlich abgefragter und schriftlich vorliegender Glaubens- und Sagüberlieferungen, aus dem Liedgut der Dainas zumal, abstrahiert werden konnte. Da es sich bei den verhältnismäßig spät und für Jahrhunderte auch nur rein oberflächlich christianisierten Letten um ein auf weiten Strecken seiner Kulturentwicklung schriftloses, bis ins 19. Jh. zum überwiegenden Teil schriftunkundiges Bauernvolk handelt, sind auch die spät einsetzenden, an den wissenschaftlichen Methoden der deutschen Romantik und ihren Fernwirkungen geschulten Aufzeichnungen unmittelbar aus dem Volksmunde von einer durchweg größeren Aussagekraft als etwa gleichzeitiges, doch oft schon literarischer (man sagt heute „folkloristischer“) Einwirkung und Umbildung verdächtiges Aufzeichnungsgut in den von der Zivilisation stärker bestimmten Bereichen Mitteleuropas. Hier aber, in der Unmittelbarkeit des Quellenbestandes, der das Ganze der geistigen (wie auch bedeutende Teile der materiellen) Volkskultur zu umfassen scheint, liegt der Vergleichswert der religionswissenschaftlich-volkskundlichen Erkenntnisse von Haralds Biezais, der ja schon 1955 mit seiner Dissertation „Die Hauptgöttinnen der alten Letten“ (Uppsala) hervorgetreten war. Aus den für Gegenwart und Halbvergangenheit gültigen Quellen zum lettischen Volksglauben lassen sich, zumal auf Grund der sehr vorsichtigen Überlegungen des Vfs., Rückschlüsse auf die Verhältnisse im größeren Raum der baltischen Nachbarschaft (Litauer, Esten, Finnen, Russen usw.) gewinnen wie auch, wenn man die bekannten Retardierungsfaktoren der

gesamten ostmitteleuropäischen Kulturentwicklung einberechnet, Wahrscheinlichkeitskriterien für Gleiches, das aus mittel- und westeuropäischen, entsprechend älteren Quellen erschlossen worden war, ableiten. Darüber hinaus gelingt es Biezais eben auf Grund der Sonderverhältnisse im baltischen Raum, die unverkennbare Sonderstellung der lettischen Volksreligiosität in ihrer zentralen Gottesgestalt gegenüber einer breiten indoeuropäischen Überlieferung abzulesen. Biezais geht (wie alle Vorgänger) von der philologischen Interpretation der gemeinindoeuropäischen Bezeichnung für etwas, was sich später als Namensform einer Art Hochgott herausgebildet hat, aus: **deivos* — sanskrit *Dyaus-Zeus* — lett. *Dievs*. Die Frage, ob hier Zusammenhänge mit Lichtvorstellungen (lat. *dies* u. ä.) bzw. die „Sachbedeutung“ „Himmel“ vorliege, aus der sich sekundär erst die Vorstellung eines persönlichen Gottes entwickelt haben könnte, in der anfangs Ambivalentes, Gutes und Böses, Helles und Dunkles Enthaltendes mitinbegriffen gewesen sein muß, wird in der vorschleunigend durch M. Müller, L. Schröder, N. Söderblom u. a. erfolgten Parallelierung des lettischen *Dievs* mit der immer noch hypothetisch bleibenden indoeuropäischen Hochgottheit vom Typus *Zeus-Dyaus* gründlich abgehandelt. So viel nun auch die lettische Sage und die an mythischen Zügen reichen „Dainas“ [Lieder] (nicht jedoch das Märchen, das ja auch primär nicht „geglaubt“ wird) an universalen Zügen des *Dievs* als Hauptgott einer Bauernreligion (ohne daß hier auch die Frage eines unverkennbaren lettischen christlichen Synkretismus abgehandelt würde. Das bleibt als weiterer Plan) erkennen lassen (Welterschöpfer; Bestimmer des Einzel- wie des Gesamtchicksals; Garant und Richter des moralischen Lebens; Mittelpunkt der Devotion des bäuerlichen Menschen in Gebet, Eidesleistung, Opferwesen), so läßt sich dieser *Dievs* doch wie sonst wohl keiner aus seiner indoeuropäischen Wesens- und Funktionsverwandtschaft letztlich als die mythische Projektion des eigenen Lebensumkreises seiner Verehrer ins Große, ins Himmlische erkennen: der eine, letztlich allein entscheidende Gott ist ein Himmelsbauer auf einem Riesenhof (coelisatio und Anthropomorphisierung). Er ist der Gott als Rodender, Säer, als erfolgreicher Viehzüchter und Hirte, der Schützer der Herde zur Nachtzeit, der eben alle Maße der irdischen Lebensumwelt des lettischen Bauern, des von ihm schlechthin Abhängigen, ins unfaßbar Große übersteigert hat. Die gut gewählten, lettisch und deutsch eingesetzten Liedproben (als Quellen) lassen eben die Frage der allgemeinen Züge des *Dievs* in der Besonderung genuin lettischer Vorstellungen deutlicher klären und es auch verständlich erscheinen, warum (im Gegensatz zur modernen interpretatio neopagana) die interpretatio christiana der Missionszeit diesen *Dievs* des Heidentums ohne große Schwierigkeit als Ansatz zum Vermitteln des Bildes vom Hochgott des Christentums hatte nehmen können. Sein Name taucht ja allerdings erst zu Beginn des 17. Jhs. (Jesuitenberichte; Relation des Kardinals Valenti 1604) als einheimische Bezeichnung für einen heidnischen Himmelsgott auf. Man darf auf die Fortsetzung dieses Werkes in der Sonderuntersuchung des altlettischen Synkretismus zwischen autochthoner Bauernreligion und zuwachsendem Vorstellungsgut der christlichen Mission große Erwartungen setzen.

Kiel

Leopold Kretzenbacher