

112,856 a

Der
arische (indo-iranische) Gott

Mitra.

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie.

Von

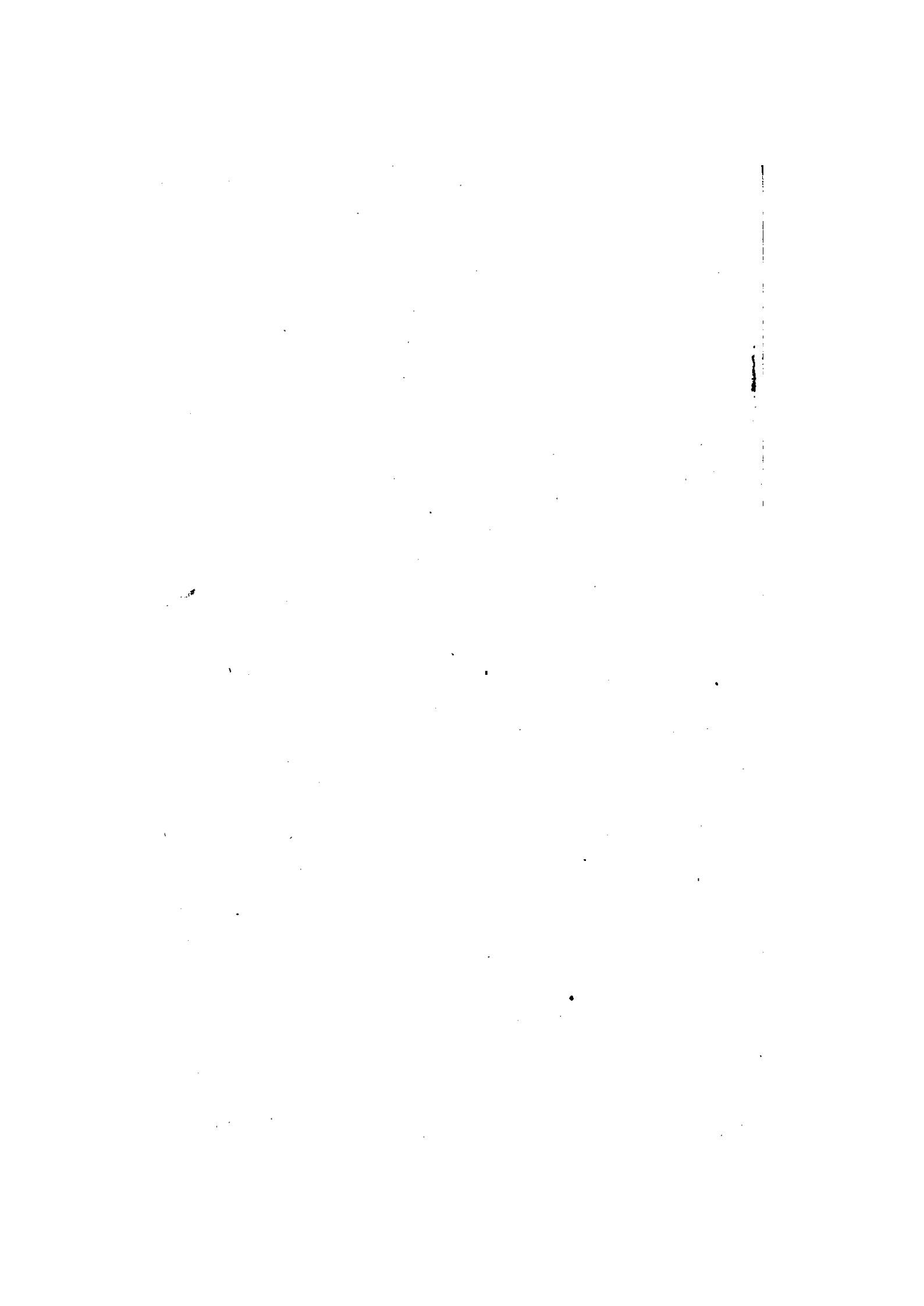
Alexander Eggers.



Jurjew.

Druck von C. Mattiesen.

1894.



Der
arische (indo-iranische) Gott

Mitra.

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines

Magisters der vergleichenden Sprachkunde

verfasst und mit Bewilligung

Einer Hochverordneten Historisch-philologischen Fakultät
der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

von

Alexander Eggers

Estonus.

Ordentliche Opponenten:

Dr. W. Schlüter. -- Prof. W. Malmberg. -- Prof. Dr. L. Meyer.



Jurjew.

Druck von C. Mattiesen.

1894.

Печатаю съ разрѣшеніа Историко-филологическаго факультета Императорскаго Юрьевскаго Университета.

Юрьевъ, 5-го мая 1894 г.

№ 42.

Декапъ : Я. Озе.

Meiner Mutter.

D 123396

Es ist mir eine angenehme Pflicht, allen
meinen ehemaligen Lehrern an der hiesigen
Hochschule, besonders aber den Herren Prof.
Dr. Leo Meyer und Dr. Leopold v. Schroeder,
an dieser Stelle meinen wärmsten Dank
auszusprechen.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung	1
Mitra — ein Sonnengott.	6
Das Götterpaar Mitra und Varuṇa	24
Mitra als Bekämpfer der bösen Dämonen	33
Die sittlichen Qualitäten des Gottes	52
Etwaige sonstige Eigenschaften des Gottes	65
Zur Etymologie des Namens Mitra	70

Connaitre une religion ce n'est point seulement
savoir ce qu'elle est, c'est aussi et surtout
savoir ce qu'elle a été successivement, et comment
elle est devenue ce qu'elle est.

J. Darmesteter.

Nach der Abtrennung von dem indogermanischen Urvolk haben die Vorfahren der späteren Inder und Iranier noch längere Zeit eine engere Volkseinheit gebildet. Wenn diese Zeit der gemeinsamen Entwicklung, die gewöhnlich als arische oder indo-iranische Periode bezeichnet wird, auch vor aller Geschichte liegt, so lässt sich doch an der Thatsache nicht zweifeln. Die Beweise dafür sind zahlreich und unanfechtbar: die enge Verwandtschaft der Sprachen, die besonders in den ältesten uns erhaltenen Litteraturdenkmälern — dem Rgveda einerseits und dem Avesta und den Keilinschriften andererseits — eine geradezu überraschende Aehnlichkeit zeigen; die Gemeinsamkeit vieler Sitten und Gebräuche, der ausgebildete Soma- resp. Haomakultus, der sich sonst bei keinem andern indogermanischen Volke findet u. s. w. u. s. w. Gegenüber diesen vielfachen Uebereinstimmungen erscheint es um so auffälliger, dass die Verhältnisse auf religiösem Gebiet ganz anders liegen. Hier zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied, geradezu ein Antagonismus zwischen den beiden Völkern und dieser Umstand hat schon früh zu der Vermutung geführt, dass die Trennung der nah verwandten Stämme auf religiöse Differenzen zurückzuführen sei. Wenn auch eine so bedeutende Autorität auf iranischem Gebiet, wie Friedrich Spiegel, dieser Anschauung stets energisch

entgegengetreten ist¹⁾, so wird sie doch von den meisten andern Gelehrten geteilt, und, wie ich glaube, mit Recht. Es ist hier nicht der Ort, auf diese schwierige Streitfrage näher einzugehen und es genügt für unsere Zwecke, auf die charakteristischen Unterschiede der beiden Religionen kurz hinzuweisen. Der indische Glaube ist ein gestaltenreicher Polytheismus, dessen Gottheiten sich in ihren Ursprüngen zum Teil noch bis in die indogermanische Urzeit zurückverfolgen lassen; die iranische Religion dagegen kennzeichnet sich deutlich als eine Reformation, die von einem Manne (Zarathustra) ausgegangen ist und die bei reinerer und geistigerer Auffassung des Gottesbegriffs entschieden zum Monotheismus hinneigt. Die Götter des Rgveda sind meist Personifikationen von Naturkräften, mit naiven und oft derb sinnlichen Zügen ausgestattet, die wie die Menschen lieben und hassen und mit einander um die Obermacht streiten, und von denen je nach den Umständen bald der eine und bald der andere in den Augen des Volkes oder dichtenden Sängers den Vorrang erhält. In der Avestareligion dagegen tritt uns ein festes, unverrückbares System entgegen, hier sind die Gottheiten Personifikationen von sittlichen Begriffen, Rang und Reihenfolge derselben ist genau bestimmt und alle beugen sich verehrend vor Ahura Mazda, dem Schöpfer und Regenten des Alls, der Summe und höchsten Potenz aller ethischen Qualitäten. Wenn nun, wie naturgemäss zu erwarten ist, der indische Glaube dem des arischen Urvolkes näher steht, so hat sich doch auch im iranischen Volke ein starker Niederschlag altarischer Glaubensanschauungen erhalten. Ein jeder Reformator oder Religionsstifter muss dem Volke, dem er seine Lehren predigt, Konzessionen machen; er muss oft den neuen Wein in alte Schläuche füllen, wenn seine Anhänger zwar die neue Idee mit Begeisterung aufgreifen, aber von der altererbten, ihnen

1) So noch zuletzt in seiner Schrift: Die arische Periode und ihre Zustände. Lpz. 1887, p. 179. Vgl. dazu die Bemerkungen Bartholomae's: ZDMG 42, 153 fg.

an's Herz gewachsenen Form nicht lassen wollen. So enthält auch das zarathustrische Religionssystem, das scheinbar streng in sich geschlossen ist, noch eine Menge alter Bräuche und Gewohnheiten, ja sogar einige Gottheiten, deren Wesen sich nicht recht in seinen Rahmen fügen will. Ein solches ehrwürdiges Denkmal der Vorzeit ist die Gestalt des iranischen Gottes Mithra. Da wir auch bei den Indern einen Gott Mitra verehrt finden, dessen Charakter und Attribute sich im wesentlichen mit denen des iranischen Gottes decken, so können wir bei der völligen Identität des Namens den sicheren Schluss ziehen, dass die Verehrung dieses Gottes bis in die arische Periode zurückreicht. Zweck der vorliegenden Arbeit ist es, an der Hand der einheimischen Quellen diesen Uebereinstimmungen im einzelnen nachzugehen und daraufhin folgende Fragen zu beantworten: welche Vorstellungen verknüpfte das arische Urvolk mit dem Gotte Mitra¹⁾? auf welcher Naturgrundlage ist er emporgewachsen? welche Eigenschaften wurden ihm beigelegt?

Die Hauptquellen für meine Untersuchung bilden die ältesten Schriften der beiden Brudervölker, Avesta und R̥gveda, aus denen ich das einschlägige Material in möglichster Vollständigkeit zu sammeln versucht habe²⁾. Wenn ich manchmal auch Stellen aus den späteren vedischen Schriften zur Vergleichung heranziehe, so sind das nur gelegentliche Lesefrüchte; eine systematische Durcharbeitung dieser ganzen umfangreichen Litteratur hätte ich auch bei dem bescheidenen Umfang meiner Kenntnisse nicht einmal versuchen können. —

1) Ich setze auch für den Namen des arischen Gottes die Form „Mitra“ an, wie im Indischen; das th hat sich erst nach einem speciell iranischen Lautgesetz aus t entwickelt, durch Einfluss des folgenden r.

2) Die Keilschriften kommen hier weniger in Betracht, da sie, dem Charakter ihres Inhalts gemäss, eben nur den Namen Mithra bieten. Doch auch diese Thatsache allein ist von Wichtigkeit, da sie uns die Verehrung dieses Gottes auch bei den westlichen Persern verbürgt.

Was zunächst das Avesta anbetrifft, so finden wir in dessen rituellen und liturgischen Abschnitten (Vendidād, Vispered und Yaçna) Mithra nur spärlich und meist in gewissen formelhaften Verbindungen mit anderen Göttern erwähnt, sodass sich daraus keine deutliche Vorstellung von dem Gotte gewinnen lässt. Den Grund dieser Erscheinung haben wir oben schon angedeutet: Mithra war in eminentem Sinne ein Volksgott, der in dem von Priestern geschaffenen und ihre Ideen vertretenden Religionssystem keinen rechten Platz finden konnte. Für diesen Mangel entschädigt uns reichlich das sogen. Khurda-Avesta, der Theil des altiranischen Religionsbuches, welcher als Andachtsbuch für die Laien bezeichnet werden kann: der ganze umfangreiche 10. Yasht handelt ausschliesslich von dem Wesen, den Thaten und Attributen des Mithra und zeichnet uns in lebensvollen und farbenprächtigen Schilderungen ein treues Bild dieses Gottes und seiner Verehrung beim iranischen Volk. Bedeutend verwickelter liegen die Verhältnisse im Rgveda. Zwar begegnen wir dort dem Namen des Mitra auf Schritt und Tritt, aber nur ein einziger, inhaltlich ziemlich vager Hymnus wendet sich an ihn allein, während er meist in dualischer Verbindung mit seinem mächtigeren Genossen Varuṇa zusammen angerufen wird, sodass eine reinliche Scheidung des Wesens und der Attribute beider Götter äusserst schwer fällt. Fernere Schwierigkeiten liegen dann noch in dem henotheistischen Charakter der vedischen Hymnen, auf den ich unten ausführlicher zurückkommen werde, und in dem Umstande, dass mitra im Veda nicht nur Eigenname des Gottes ist, sondern auch die appellative Bedeutung 'Freund' hat. Alle diese Schwierigkeiten lassen es empfehlenswert erscheinen, den iranischen Gott, bei dem die Verhältnisse bedeutend klarer liegen, zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen.

Als Quellen von sekundärem Wert kommen dann noch die Berichte der griechischen und römischen Schriftsteller über die Religion der Perser in Betracht, die die Schilderungen der einheimischen Schriften häufig bestätigen,

manchmal ergänzen. Die einschlägigen Stellen sind von Windischmann¹⁾ und Rapp²⁾ gesammelt worden.

Von Arbeiten moderner Schriftsteller, die sich mit unserem Thema enger berühren, sind folgende zu nennen: Fr. Windischmann: Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients³⁾. Eine Uebersetzung und Erklärung des Mihir-Yasht, woran sich eine Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten schliesst. Das altindische Material konnte der Verfasser nur spärlich zum Vergleiche heranziehen, da der Rgveda und das hochwichtige Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk und Roth damals erst zum kleinsten Teil im Druck erschienen waren. A. Hillebrandt: „Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau 1877.“ Eine vortreffliche Monographie, die auch häufig durch Heranziehen von Avestastellen den indischen Mitra mit seinem iranischen Gegenstück in Parallele setzt. Sehr wichtig ist auch Geldner's Uebersetzung des 10. Yasht (KZ. 25, 484 ff.), in welcher die neue Entdeckung der metrischen Gestaltung des Textes in überzeugender Weise für die Textkritik und Erklärung verwertet wird. Ich habe im folgenden oft, besonders bei der Deutung schwieriger Stellen, der Geldner'schen Auffassung den Vorzug gegeben.

Endlich sei noch erwähnt, dass ich den Rgveda nach Aufrecht (2. Aufl., Bonn 1877), das Avesta nach der neuen Geldner'schen Ausgabe (Stuttgart. 1885 ff.) citiere und in der Transskription der Avestalettern mich Justi anschliesse.

1) S. unten.

2) A. Rapp: Die Religion und Sitten der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. (ZDMG. Bd. 19 u. 20.)

3) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. I. Leipzig 1859.

Mitra — ein Sonnengott.

Da die Gottheiten des indogermanischen und, man darf wohl hinzufügen, auch des arischen Urvolks meist Personifikationen von Naturmächten waren, so muss es zunächst unsere Aufgabe sein, auch bei Mitra nach einer solchen Grundlage zu forschen, die uns erst den Schlüssel zum vollen Verständnis seines Wesens liefern kann. Ueber diesen Punkt gehen aber leider die Ansichten der Gelehrten ziemlich weit auseinander. Roth¹⁾ meint, im Veda sei der Unterschied zwischen Mitra und Varuna nirgends scharf ausgesprochen, in einigen Stellen aber schimmere doch deutlich hindurch, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit sei, während Varuna vornehmlich am nächtlichen Himmel herrsche. Aehnlich bestimmt Windischmann²⁾ den iranischen Mithra als das geschaffene, alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen. Diese Auffassung von Mitra als einem Lichtgott ist aber schon a priori recht unwahrscheinlich, denn wenn die Urzeit auch Licht und Sonne schied, so ist es doch schwer anzunehmen, dass ersteres sich der Anschauung so weit individualisierte, dass es zur Bildung eines persönlich gedachten Gottes führen konnte. Spiegel³⁾ und Geiger⁴⁾ definieren Mithra als Genius

1) R. Roth: Die höchsten Götter der arischen Völker. ZDMG. 6, 67 ff.

2) a. a. O. p. 5.

3) Uebersetzung des Avesta III. p. 81. Anm. 1. — Eränische Altertumskunde II. p. 79. — Arische Periode. p. 183.

4) Handbuch d. Avestasprache. p. 142. Ostiran. Kultur. p. 327.

der aufgehenden und am Firmament emporsteigenden Sonne und stützen ihre Ansicht besonders auf die Thatsache, dass in Iran die Zeit Havani, der Vormittag (von Sonnenaufgang bis Mittag), speciell unter der Obhut dieses Gottes steht. Für diese letztere Thatsache werde ich unten eine, wie mir deucht, plausible Erklärung geben und möchte hier gleich meinem Zweifel Ausdruck verleihen, ob die Konzeption eines solchen Gottesbegriffs, der nur einen Teil einer offenbar zusammenhängenden Naturerscheinung repräsentiert, überhaupt dem Volksbewusstsein möglich sei. Wenn ferner Justi¹⁾ Mithra einen Lichtgott nennt, der der Mittler zwischen Urlicht und Urfinsternis, zwischen den Menschen und Ormazd ist, so mag das den iranischen Anschauungen, besonders denen der späteren Zeit, wohl entsprechen, kann aber für die Definition des arischen Gottes nicht in Betracht kommen, da wir jener fernen Periode keine so abstrakten Vorstellungen von dem Wesen eines Gottes zutrauen können. Andere Forscher endlich, wie Hillebrandt und Ludwig²⁾, halten Mitra für den altarischen Sonnengott und das ist allerdings die Anschauung, zu der man bei sorgfältigem vergleichendem Studium der alten Quellen mit zwingender Notwendigkeit hingeführt wird.

Betrachten wir zunächst den Mithra im Avesta, wo die ursprüngliche Naturanschauung von diesem Gott sich noch am klarsten erhalten hat. Da heist es von ihm Yt. 10, 104:

yeñhē dareghāciṭ bāzava
 fragreweñti mithrō-aojanhō
 yaṭciṭ [ushaṭtaire] hiñdvō ageurvayēitē
 yaṭciṭ daoshatairē nighnē
 yaṭciṭ ṣanakē rañhayao
 yaṭciṭ vimaidhim aiñhāo zemō.

‘Dessen lange Arme den Treubruchigen packen, wenn er (nämlich Mithra) vom (östlichen) Indien den Anfang nimmt und wenn er im Westen sich nie-

1) Wörterbuch s. v.

2) Der Rigveda, übersetzt etc. v. A. Ludwig Bd. III. p. 316.

dersenkt, ob er am Strande des Oceans, ob er im Mittelpunkte der Erde sei¹⁾). Wir sehen hier deutlich die Wanderung der Sonne von Osten nach Westen beschrieben, bis sie endlich im Norden, 'im Mittelpunkt der Erde', ihren Kreislauf vollendend zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Der Sonnengott ist allgegenwärtig: wo auch sein jeweiliger Aufenthaltsort sei, überall erspäht und ergreift er den Verbrecher gegen die sittliche Weltordnung. Eine allgemeine Deutung auf das Licht oder einen Lichtgott ist hier ebenso unzulässig, wie Yt. 10, 99:

fravazaitē daiñhupaitis
 mithrō yō vonru-gaoyaoitis
 dashinem upa karanem
 aiñhāo zemō yaṭ pathanayāo
 çkarenayāo dūraēpārayāo.

'Der Länderfürst, der über weite Fluren herrschende Mithra fährt vorwärts am südlichen Rande dieser breiten, runden, fernhinreichenden Erde'. Wieder eine deutliche Schilderung der Sonnenbahn! — Nach uralter, schon indogermanischer Anschauung wird der Sonnengott auf einem von glänzenden Rossen gezogenen Wagen fahrend gedacht: der Helios²⁾ der Griechen, der Sūrya³⁾ und Savitar⁴⁾ der vedischen Inder sind unzertrennlich von ihrem Gespann und ihren Rossen, mit denen sie jeden Tag von neuem ihre gefährliche Bahn durchmessen. Genau ebenso wird Mithra im Avesta geschildert: Yt. 10, 67.

yō vāsha mainyu-hām-tāsta
 berezi-cakhra fravazaitē
 haca karshvare yaṭ arezahi
 upa karshavare [yaṭ] qanirathem [bāmim]
 rathwya cithra hacimnō etc.

1) Vgl. Geldner's treffliche Uebersetzung und Erläuterung dieser Stelle: KZ. 25, 505. 526. Die Worte im Avestatext, die ich hier und im folgenden zwischen Klammern stelle, sind aus metrischen Gründen als Interpolation anzusehen.

2) Vgl. Preller: Griech. Mythologie I. p. 291.

3) Z. B. RV. I. 50, 8.

4) Z. B. RV. III. 38, 1. 3.

‘Der auf gottgezimmertem, hochrädigem Wagen dahinfährt von dem Erdteil Arezahi nach dem Erdteil Qaniratha (dem strahlenden), mit der Majestät eines Herrschers ausgestattet’.

Yt. 10, 68. yim aurvañtō mainyavāñhō
aurusha raokshna frādereçra
çpeñta vidhvāñhō açaya
manivaçañhō vazeñti.

‘Welchen himmlische, rötliche, glänzende, weithin sichtbare, heilige, kundige Renner, himmlischem Willen gehorchend, rastlos fahren.’ Von seinem Wagen heisst es ferner, dass er schnell sei¹⁾, eben weil er an einem Tage die Himmelsbahn durchmisst, und dass er auf einem goldenen Rade²⁾ d. h. dem Sonnenrade dahinrollt. Seine Rosse werden bald als rötlich³⁾, bald als weiss⁴⁾ bezeichnet, wohl nach der verschiedenen Färbung, die das Sonnenlicht am Tage oder am Morgen und am Abend annimmt; sie erhalten das Epitheton ‘rastlos’ (açaya s. oben), wie ja auch der griechische Helios ständig ‘der Uermüdliche’ (ἀκράμυς) genannt wird. — Es ist eine natürliche Vorstellung, dass die Heimat des Sonnengottes im Osten gedacht wird, jener Himmelsgegend, von der aus er sich an jedem Morgen erhebt, um seine segenspendende Tagesfahrt anzutreten. So heisst es auch von Mithra Yt. 10, 50:

yahmāi maēthanem frāthwereçat
yō dadhvāo ahurō mazdāo
upairi harām berezaitim
puru-fraorvaēçyām bamyām.

‘Dem der Schöpfer Ahura Mazda einen Palast erbaute auf der weitverzweigten, strahlenden Harā Berezaiti’. Die Harā Berezaiti, ‘das hohe Gebirge’ ist nach Geiger’s⁵⁾

1) Yt. 10, 52: thwāshem yujyēiti vāshem ‘er schirrt seinen schnellen Wagen an’.

2) Yt. 10, 136: aeva cakhra zaranaena.

3) aurusha Yt. 10, 68. 136. mithrem aurushāçpem Yt. 10, 102.

4) çpaēatita Yt. 10, 125.

5) Ostrānische Kultur. p. 42.

überzeugenden Ausführungen das centralasiatische Gebirgssystem, die Pāmīr nebst den davon sich abzweigenden Bergketten des Hindūkush, Alai und Thianshān, also ein Gebirge, das für die iranischen Völker im Osten lag¹⁾. — Wenn ein Volk sich noch in den ersten Anfängen seiner Entwicklung befindet und ein nomadisches Leben führt oder wenigstens die Viehzucht noch seine Haupterwerbsquelle bildet, sind die Herden sein grösster Reichtum und Schatz. Diese wurden schon in der indogermanischen Urzeit dem speciellen Schutze des Sonnengottes empfohlen, der sie mit seinem strahlenden Licht auf ihren Pfaden geleitet und darauf achtet, dass kein Tier sich verläuft oder in den Abgrund stürzt, am Abend aber sie wieder ungefährdet in ihre Hürden zurückführt. Aehnlich wie z. B. der indische Sonnengott Pūshan, der als Hirt die Herden vor sich hertreibt und die Wege behütet und bahnt²⁾, wird auch Mithra im Avesta geschildert:

Yt. 10, 112: cithrāo mithrahē frayanāo
 yaçe-tām daqyūm acaraiti
 yatha huberetō baraiti
 pathāo³⁾ jafrāo gaoyaotēē
 aat ahva³⁾ paçu vira
 vaçō-khshathrō fracaraitē.

‘Sichtbar sind des Mithra Pfade, wenn er in dieses Land kommt, damit er in seine Obhut nehme die zur Weidetrift führenden klüftigen Wege: dann gehen auf ihnen ungehindert vorwärts Tiere und Menschen.’. An dieser Stelle sind die iranischen Bodenverhältnisse in Betracht zu ziehen. Die ‘klüftigen Wege’ (pathāo jafrāo) sind die tief eingerissenen Quertäler, auf welchen die Herden im Frühjahr zu den höher in den Bergen gelegenen Almweiden emporsteigen⁴⁾, und die wohl nur bei hellster Sonnenbeleuchtung ohne Gefahr für Vieh und Menschen betreten werden konnten. Mithra wird

1) Dieser Palast wird noch ferner erwähnt: Yt. 10, 44. 51.

2) RV. VI. 58, 2. X. 17, 3 u. ö.

3) Vgl. Geldner: Metrik des jüngern Avesta p. 107.

4) Geiger: Ostiranische Kultur. p. 134.

auch der Geber von Herden genannt (vāthwō-dao Yt. 10, 65); ihn ruft die von einem bösen Dämon in die Irre geführte Kuh, nach ihrem Stall sich zurücksehnd (gavaithim paitis-maremna), um Hilfe an:

Yt. 10, 86. kadha-nō arsha gavaithim
 apavat paçkāt vazemnō
 mithrō yō vouru-gaoyaoitis
 kadha-nō fraourvaēçayāiti
 ashahē paiti pañtām
 drujō vaeçmenda azemnām.

‘Wann wird uns, hinter uns herfahrend, wieder zum Stalle zurückführen der mannhafte, über weite Fluren herrschende Mithra? Wann wird er die in die Behausung der Druj geschleppte wieder auf den rechten Pfad leiten?’ Aus dieser Seite seiner Thätigkeit erklärt sich auch das ständige, an unzähligen Stellen des Avesta wiederkehrende Epitheton des Mithra ‘vouru-gaoyaoiti’ (= sk. urú-gavyūti). Gaoyaoiti heisst eigentlich ‘Vieh trifft, Weideland’, und da unter den ‘weiten Viehtriften’ des Gottes nur die endlosen Fluren des Himmels verstanden werden können, so sehen wir Mithra als himmlischen Hirten dargestellt, der die Wolkenkühe (eine uralte Volksvorstellung!) hütet und auch ein wachsames Auge auf die irdischen Herden hat.

Soweit das Avesta über den Sonnencharakter des Mithra. Eine Bestätigung unserer Anschauung finden wir dann ferner in einer Bemerkung Strabo’s, der berichtet ¹⁾, dass die Perser auch die Sonne göttlich verehren, welche sie Mithres nennen. Ferner erzählt Plutarch, dass Darius einen Eunuchen, von dem er in einer wichtigen Angelegenheit die Wahrheit erfahren will, dazu auffordert mit den Worten: „Sage mir, das grosse Licht des Mithra scheuend“ ²⁾ u. s. w. ‘Das grosse Licht des Mithra’ kann wohl nichts Anderes als die Sonne bedeuten. Die andern Nachrichten der Griechen und Römer über diesen Gott haben deshalb für uns geringern

1) Strabo. XV. p. 104.

2) Plut. Alex. 30: εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα.

Wert, weil sie den späteren Mithrakult schildern, der durch eine chaldäische Umbildung verändert und mit ägyptischen Ideen versetzt, zur römischen Kaiserzeit besonders unter der Form der sogen. Mithramysterien in's Abendland drang. Doch dieser Dienst des „unechten“ Mithra hat doch wenigstens an den historischen Gott, wie er früher bei den Persern geglaubt wurde, angeknüpft und wir werden es daher entschieden beachtenswert finden, wenn er auf den indo-skythischen Münzen (aus den beiden Jahrhunderten vor und nach Chr. Geb.) mit dem aus der griechischen Bildnerei entlehnten Nimbus der Sonne, in späterer Zeit mit einem grossen Strahlenkranz abgebildet erscheint und in vielen Kultceremonien in engste Beziehung zur Sonne gesetzt wird¹⁾. Endlich sei noch erwähnt, dass das alte Wort mithra sich im neupersischen mehr 'Sonne' erhalten hat; wir ersehen daraus, mit welcher Zähigkeit die alten Vorstellungen vom Gotte sich im Volksbewusstsein bewahrt haben.

Wenn nun aus dem vorstehenden klar hervorgeht, dass Mithra nicht nur ursprünglich ein Sonnengott war, sondern dieser Kern seines Wesens auch von den Iranern noch deutlich durchgeföhlt wurde, so ist es doch andererseits natürlich, dass die Persönlichkeit des Gottes sich nicht ganz mit dem ihm zu Grunde liegenden Naturphänomen identifizieren lässt: Mithra ist der Gott der Sonne, aber nicht die Sonne selbst. So muss man es verstehen, wenn es Yt. 10, 13 von ihm heisst:

yō paoiryō mainyavō yazatō²⁾
 tarō harām āçnaoiti
 paurva-naēmāt ameshahē
 hū yaṭ aurvaṭ-açpahē
 yō paoiryō zaranyō-piçō
 çrīrao bareshnava gerewnāiti
 adhaṭ viçpem ādidhāiti
 airyō-shayanem çevistō.

1) Vgl. Justi: Geschichte des alten Persiens p. 92 f. Rapp a. a. O. p. 56.

2) Zur metrischen Restitution dieses Verses vgl. Geldner: Metrik § 120.

'Der als erster himmlischer Genius über die Harā heraufkommt, vor der unsterblichen Sonne mit ihren raschen Rossen, der zuerst goldgestaltig die strahlenden Berggipfel erfasst und von dort aus das ganze Arierland Segen spendend überschaut' ¹⁾. Wie der Gott hier vor Sonnenaufgang, so wird er Yt. 10, 95 nach Sonnenuntergang noch wirksam gedacht:

yō zem-frathāo aiwyāiti
paçca hū frashmō-dāitim
marezaiti (u)va karana
ainhāo zemō yaṭ pathanayāo
çkarenayāo dūraeparayāo
viçpem imaṭ adidhāiti
yaṭ añtare zām açmanemca.

'Der die Erde in ihrer ganzen Weite umwandelt und nach Sonnenuntergang ²⁾ die beiden Enden der breiten, runden, fernhin reichenden Erde streift und das alles überschaut, was zwischen Erde und Himmel ist'. Treffend bemerkt Geldner ³⁾ zu dieser Stelle: „Nach Sonnenuntergang bleibt noch längere Zeit ein heller Schein am Horizont. Dies gab Anlass zu der Vorstellung, dass Mithra nach Sonnenuntergang, wo er selbst unsichtbar ist, doch noch über den Horizont hinweg die Erde überschaut und bewacht.“ Diese Auffassung lässt es uns auch verstehen, warum Mithra 'der von der Finsternis aus wachsame' Gott genannt wird (temanhadha jighāurum Yt. 10, 141). Vgl. auch die oben angeführte Stelle Yt, 10, 104, wo es hiess, dass Mithra selbst dann den Treubruchigen packt, wenn er sich 'im Mittelpunkt der Erde' d. h. im Norden unterhalb des Horizonts befindet.

Wir haben also gesehen, dass Mithra der Gott der Sonne ist, die er auf ihrer ganzen Himmelsbahn von Osten bis Westen auf seinem rossebespannten Wagen dahinfährt, ja dass seine Thätigkeit noch über die Tageszeit hinausreicht und er wirksam gedacht wird, solange überhaupt ein Schein von den reflektier-

1) Aehnliche Vend. 19, 92. 93 (Ausgabe v. Spiegel).

2) Vgl. Harlez, études avestiques p. 25.

3) KZ. 25, 525.

ten Strahlen des Sonnenballs am Himmel sichtbar ist. Wir müssen also die Ansicht verwerfen, wonach er nur der Genius der aufgehenden und am Firmament emporsteigenden Sonne ist, und nach einer anderen Erklärung suchen, warum die Iranier gerade den Vormittag seiner speciellen Verehrung widmeten und — das lässt sich nicht leugnen — diese Zeit seines Wirkens in den alten Quellen am meisten hervorgehoben wird. Versetzen wir uns dazu einen Augenblick in das Leben der Völker des Altertums zurück. Wenn wir sagen: „Die Nacht ist keines Menschen Freund,“ so wurde dieser Gedanke gewiss von den Alten geteilt, aber sie kleideten ihn in ein viel positiveres Gewand: „Die Nacht ist jedes Menschen Feind!“ Im Dunkel der Nacht musste man stets gewärtig sein, in seinen schlecht geschützten Wohnsitzen von Feinden oder Räubern überfallen oder durch einen Einfall reissender Tiere seines einzigen Reichtums, der Herden, beraubt zu werden; daher dachte man sich die Nacht bevölkert mit einer Unzahl böser Dämonen, die nur darauf bedacht waren, im Dunkel dem Menschen zu schaden, und die erst bei anbrechender Tageshelle sich scheu zurückzogen. Mit Spannung und Zagen harpte der Mensch auf den Aufgang der Sonne, denn ihm war jene titanische Sicherheit fremd, mit der wir, gestützt auf unsere Kenntnis der Gesetze des Universums, das Eintreten dieses Naturereignisses bis auf Minute und Sekunde genau berechnen können; er konnte ja fürchten, dass in dem verzweifeltten Kampf zwischen Licht und Finsternis einmal das erstere unterliegen und für immer verschwinden könne, und er dadurch dem ewigen Verderben preisgegeben sei. Wenn dann die Sonne mit siegreicher Pracht am Himmel erschien, so entrang sich ein Dankgebet seinen Lippen, weil sein sehnlicher Wunsch in Erfüllung gegangen war. In Indien z. B. gilt, seit den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag, das erste Gebet eines jeden gläubigen Brahmanen in der Morgenfrühe dem Sonnengott, der um sein Erscheinen angefleht wird. Es ist die hochheilige sogenannte Gayatri oder Savitri (RV. III. 62. 10):

tát savitúr várenyam
 bhárgo devásya dhmahí |
 dhiyo yó nah pracodáyāt.

‘Den herrlichen Glanz des Gottes Savitar mögen wir für uns erlangen, der unsere Gebete fördern soll!’ Das war auch der Grund, warum gerade die Morgenstunden der Verehrung des Gottes Mithra geweiht waren: man feierte dann den Triumph des Lichts über das Dunkel, der Gott wurde als der Besieger der dämonischen Mächte der Finsternis gepriesen.

Wenn wir im vorhergehenden in dem iranischen Mithra unzweifelhaft einen Sonnengott erkannt haben, so dürfen wir dieses Resultat nicht gering anschlagen. Dem zarathustrischen Religionssystem ſan sich, das priesterlicher Spekulation seine Entstehung verdankt und nach rein geistiger und abstrakter Auffassung des Gottesbegriffs strebt, waren alle natursymbolischen Züge völlig fremd. Gelingt es uns durch genaue Analyse solche Züge in ihm doch nachzuweisen, so sind das Ueberbleibsel aus einer früheren Zeit, und wir können darum mit grosser Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass Mitra schon während der arischen Periode als Sonnengott verehrt wurde. Sehen wir nun zu, ob die Betrachtung des indischen Gottes Mitra, wie er uns in den Hymnen des Rgveda entgegentritt, uns zu demselben Resultat führt und unseren Schluss bestätigt. Auf diesem Gebiet unserer Untersuchung stellt der henotheistische Charakter der vedischen Hymnen uns die grössten Schwierigkeiten in den Weg, jene Tendenz, dem gerade angerufenen Gott dadurch die grösste Verehrung zu erweisen, dass man alle die Thaten und Attribute ihm zuteilt, die dem Sänger als die göttlichsten und grossartigsten erscheinen. Daher kommt es, dass der einzige Rgveda-Hymnus, der an Mitra allein gerichtet ist, uns verhältnismässig wenig individuelle Züge zur Charakteristik dieses Gottes liefert und wir uns nach andern Mitteln umsehen müssen, um den Kern seines Wesens zu ergründen. Ein solches Mittel finden wir in den zahlreichen Gleichnissen des Rgveda. Wenn in einem Liede, das an einen andern Gott gerichtet

ist, die Gestalt des Mitra zur Vergleichung herangezogen wird, so dürfen wir nicht länger daran zweifeln, dass der betreffende als Vergleichspunkt dienende Zug im Volksbewusstsein wirklich dem Mitra beigelegt wurde. In diesem Falle hat ja der Dichter keinen Grund, den Mitra auf Kosten des gerade angerufenen Gottes besonders zu verherrlichen. Sehr richtig bemerkt dazu v. Bradke¹⁾: „Wir könnten uns beispielsweise denken, dass ein Beter, sich in das Martyrium des heiligen Paulus versenkend, sagte: 'du bist gekreuzigt und geschunden um deines Glaubens willen', obwohl der Beter sich dessen ganz bewusst wäre, dass der h. Paulus enthauptet ward; er würde damit nur ausdrücken wollen, dass das Martyrium des h. Paulus nicht minder schwer und verdienstlich gewesen sei, wie das des h. Petrus oder das d. h. Bartholomäus. Sagte nun aber der Beter: Du bist gekreuzigt, wie der h. Petrus, geschunden, wie der h. Bartholomäus etc.; so könnten wir mit Sicherheit daraus schliessen, dass nach dem Glauben des Beters der h. Petrus gekreuzigt, der h. Bartholomäus geschunden worden ist u. s. f.“ Versuchen wir nun, diese Theorie für unsere Zwecke in die Praxis zu übersetzen.

Wenn der Feuergott Agni von den vedischen Sängern besonders hoch gefeiert werden soll, so wird oft sein Glanz in überschwänglicher Weise mit dem der Sonne verglichen; das irdische Feuer war göttlichen Ursprungs und seine Identität mit jenem leuchtenden Urquell des Lichts dort oben wird daher nachdrücklich hervorgehoben:

RV. VI. 4, 6. ā sūryo ná bhānumádbhīr arkātr
āgne tatāntha ródasī ví bhāsā.

'Wie die Sonne hast du, o Agni, dich mit deinen leuchtenden Strahlen, mit deinem Glanze über Erde und Himmel ausgebreitet'

RV. VI. 12, 1. ayám sá sūnúḥ sáhasa ṛtāvā
dūrāt sūryo ná çoēshā tatāna.

1) P. v. Bradke, Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras. Halle 1885. p. 16.

'Dieser (Agni), der heilige Sohn der Kraft, breitet sich aus mit seinem Schein wie die Sonne von Ferne' ¹⁾. RV. II. 2, 1 nennt Agni den 'sonnenartigen himmlischen Hotar' (svàr-
naram dyukshám hótaram), I. 149, 3 heisst er 'wie die Sonne
strahlend' (súro ná rurukvân), VI. 3, 3 wird 'sein Aussehen
fleckelos wie die Sonne' (súro ná yásya dṛçatír arepāh) ge-
nannt u. s. w. In ganz ähnlichem Zusammenhange, gerade
wenn von seinem Glanze und leuchtenden Scheine die Rede
ist, wird Agni aber auch sehr oft mit Mitra in Parallele gesetzt

RV. II. 2, 3 çukráçocisham
agním mitráṃ ná kshitishu praçáñsyam.

'Den hellstrahlenden Agni, der unter den Völkern
wie Mitra zu preisen ist'.

RV. V. 3, 1. tvám agne váruṇo jāyase yat
tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ.

'Du, o Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst, du
bist Mitra, wenn du entflammt bist'. Vgl. ferner
RV. I. 38, 13. 143, 7. III, 5, 4. VI. 2, 1. 8, 3. Mehrmals
erhält Mitra in dieser Verbindung das Beiwort sudhita ²⁾,
und darin haben wir wohl ein altes Epitheton dieses Gottes
zu erblicken:

RV. VIII. 23, 8. yajñébhír ádbhutakratum
yám kṛpā sūdáyanta ít |
mitráṃ ná jáne súdhitám ṛtāvani.

'(Den Agni), der durch die Opfer wunderbare Einsicht
besitzt, den man im frommen Volke herrichtet mit einem
Glanze ³⁾, wie ihn Mitra Sudhita besitzt'.

1) d. h. wie die Sonne aus der Ferne, hat Agni aus nächster
Nähe sein Licht strahlen lassen (Ludwig)

2) Die Bedeutung von sudhita ist mir freilich in diesem
Zusammenhange nicht klar. BR. s. v.: 'gut aufgenommen, wohlge-
pflegt'; auch wohl 'gut gestimmt, zugethan'. Ludwig: 'wohlge-
schaffen'. Vielleicht kann man es der Bedeutung nach mit av. hu-
tāsta 'wohlgebildet' zusammenstellen, einem häufigen Beiwort des
Mithra.

3) Zur Bedeutung von kṛpā vgl. RV. VI. 2, 6.
súro ná hí dyutá tvám
kṛpā pávaka rócase.

VI. 15, 2. mitrám ná yám súdhitam bhṛgavo dadhúr
vānaspátāv ídyam úrdhváçocisham.

‘(Agni), den die Bhṛgu schufen verehrungswert, im Holze
hoch aufflammend wie den Mitra Sudhita’.

IV. 6, 7. ádhā mitró ná súdhitah pávakò
‘gnír didāya mānushishu vikshú.

‘Dann erstrahlte Agni hell wie Mitra Sudhita bei den
menschlichen Geschlechtern’. V. 3, 2 heisst es wieder von
Agni: aūjānti mitrám súdhitam ná¹⁾ góbbihī ‘sie salben ihn
mit Milch wie den Mitra Sudhita’. Unsere Auffassung wird
auch durch RV. X. 115, 7, wo die betr. Verbindung im Plu-
ral vorkommt, nicht widerlegt, sondern im Gegenteil bestätigt:

evāgnír mártāh sahá sūrībhīr
vāsu shtāve sāhasah sūnára²⁾ nṛbhīh |
mitrāso ná yé súdhitā ṛtāyāvo
dyāvo ná dyumnāir abhí sánti mānushān.

Der Vers enthält offenbar eine Dānastuti, die Opferher-
ren werden hier in schmeichlerischer Weise mit Göttern
(Agni, Mitra, Dyāus) verglichen und wir müssen deshalb über-
setzen: ‘So wird Agni zusammen mit den sterblichen Opfer-
herren, der Vasu (oder der gute), der Sohn der Kraft mit
den Männern gepriesen, die wie Mitra’s Sudhita’s, gesetz-
mässig waltend, wie Himmel (od. Himmelsgötter, Dyāus) mit
ihren Herrlichkeiten die Menschen übertreffen’. — Häufig wird
Agni auch als mitramahas angerufen, was Böhtlingk-
Roth und Grassmann durch ‘eine Fülle von Freunden
habend’ übersetzen, während Ludwig es erklärt als ‘Mitra’s
Grösse, Glanz oder Herrlichkeit habend’. Die Richtigkeit der
letzteren Deutung ist von Hillebrandt (a. a. O. p. 118 f.)
schlagend erwiesen worden, und ich will hier nur noch er-
gänzend hinzufügen, dass das Wort im Rgveda nur an 2
Stellen von Sūrya (was auch trefflich passt) und sonst stets
von Agni gebraucht wird. — In allen bisher angeführten

1) Diese Stellung des ná ist charakteristisch: sie zeigt deutlich
die enge Verbindung von mitra sudhita.

2) So mit BR. statt des handschriftlichen sūnáro.

Stellen, in denen Mitra zum Vergleich herangezogen wird, liegt das tertium comparationis in seinem Glanze; wir können ihn also mit Sicherheit als einen himmlischen Lichtgott bezeichnen, zum eigentlichen Kern seines Wesens sind wir aber noch nicht hindurchgedrungen¹⁾. Wir kommen unserm Ziele schon bedeutend näher, wenn wir sehen, dass auch Soma mit Mitra in Parallele gesetzt wird. Von jenem Gotte heisst es RV. I. 91, 3: *çúciṣh tvám asi priyó ná mitráh* 'glänzend bist du wie der liebe Mitra'. RV. IX. 2, 6: *mahán mitró ná darçatáh sám súryena rocate* 'gross und schön wie Mitra strahlt er mit der Sonne in die Wette'. IX. 86, 11: *hárir mitrásya sádaneshu sidati* 'der gelbe weilt in des Mitra Sitzen'. Soma ist nach Hillebrandt's jüngster, wichtiger Entdeckung schon im Rgveda der vielgefeierte Mondgott²⁾. Wenn es nun von diesem Gotte heisst, dass er glänzend, gross und schön wie Mitra sei und in den Wohnsitzen des Mitra weile, so liegt doch wohl die Vermutung sehr nahe, dass hier der Mondgott mit dem Sonnengott verglichen werde. Diese Vermutung wird zur Gewissheit, wenn man noch folgende Stellen betrachtet:

RV. VIII. 52, 3 *yásmái víṣṇus tríṇi padā vicakramá
úpa mitrásya dhármabhih.*

'Für welchen (Indra) Vishṇu die drei Schritte that, nach den Satzungen des Mitra'.

V. 81, 4: *utá yási savitas tríṇi rocanā
utá súryasya raçmíbhíh sám ucyasi |
utá rátrim ubhayátaḥ páriyasa
utá mitró bhavasi deva dhármabhih.*

'In die drei Lichträume gehst du ein, o Savitar, und

1) Vom Glanze Mitra's ist auch Tait. Samh. I. 8, 10, 2 die Rede: *çúcer mitrásya vrátyā abhūma* 'dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig' und vielleicht auch RV. VIII. 47, 9: (Aditi) *matā mitrásya revátah*, da das dem skr. *r e v a n t* entsprechende Wort *r a e v a n t* im Avesta 'glänzend' bedeutet und auch ein Beiwort des Mithra ist, z. B. Yt. 10, 78.

2) Hillebrandt, Vedische Mythologie. I. Soma und verwandte Götter. 1891. p. 269 ff.

weist in des Sūrya Strahlen, und begrenzt von beiden Seiten die Nacht, und bist Mitra, o Gott, durch deine Satzungen. Vishṇu und Savitar sind beide Sonnengötter. Vom erstern wird hier gesagt, dass er seine drei Schritte, unter denen schon nach den indischen Kommentatoren Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Sonnenlichts zu verstehen sind, nach den Satzungen des Mitra thue; ebenso von Savitar, dass er durch die Erfüllung dieser Satzungen zum Mitra werde. Der vedische Inder verehrte zwar viele Sonnengötter (z. B. Sūrya, Savitar, Vishṇu, Pūshan), die die verschiedenen wohlthätigen Wirkungen des Tagesgestirns repräsentierten, aber dennoch besass er noch das Gefühl dafür, dass diese nicht die letzte und höchste Instanz bildeten, dass sie nur die Erscheinungsformen eines Mächtigeren seien, dessen Geboten sie in ihrem Wirken gehorchten, eben jenes Mitra, des altherwürdigen Sonnengottes κατ' ἐξοχίην. In einer merkwürdigen Stelle des R̥gveda (VI. 67, 6) scheint mir, wenn ich sie richtig interpretiere, Mitra auch direkt als der Sonnengott bezeichnet zu sein:

tā hf kshatrām dhārayethe ānu dyūn
 dr̥hóthe sānum upamād iva dyóh |
 dr̥hó nākshatra utá viçvādevo
 bhūmim átān dyām dhāsínāyóh.

‘Denn ihr beide behauptet immerdar die Herrschaft, ihr festigt das Firmament gleichsam vom höchsten Himmel her¹⁾; der feste Nakshatra und der Allgott hat Erde und Himmel erfüllt mit Nahrung für den Menschen. Das Lied ist an Mitra und Varuṇa gerichtet und in der dritten Verszeile finden wir eine Charakteristik der beiden Götter. Viçvadeva, der ‘Allgott’ oder ‘der Gott des Alls’ ist Varuṇa (vgl. z. B. II. 27, 10: tvām viçveshām varuṇāsi rājā u. ö.), unter dr̥ho nākshatraḥ haben wir Mitra zu verstehen. Nakshatra heisst ‘Stern, Gestirn’, dient aber im R̥gveda im Singular nur zur

1) i v a wird gebraucht, weil man sonst den, der etwas stützen will, immer unterhalb des zu stützenden Gegenstandes befindlich denkt, die beiden Götter aber im Gegensatze dazu von der Höhe aus wirken. Vgl. Ludwig, Rigveda 4, 112.

Bezeichnung für das mächtigste Gestirn, die Sonne. Das Wort ist stets Neutrum, nur an dieser einen Stelle Maskulinum; wir können also sagen, nakshatra ist hier Bezeichnung der persönlich gedachten Sonne, d. h. des Sonnengottes. Dr̥ḥah 'der feste' wird er wegen seiner von den Indern oft angestaunten Eigenschaft benannt, dass er ohne Halt und Stütze am hohen Firmament einherwandelt und nie von seiner Bahn abweicht oder herabfällt¹⁾. Auch Sayana erklärt im Kommentar hier nakshatra als 'Sonne', ebenso wie er häufig Mitra als den Sonnengott bezeichnet (z. B. X. 22, 1 mitró ná: Sáy. sūrya iva u. ö.). — Wenn ferner Hillebrandt den Ausdruck mitrasya dhāmabhiḥ als 'Wohnsitze der Sonne', d. h. 'die Jahreszeiten' erklärt, so kann ich ihm darin nicht beistimmen (vgl. unten meine abweichende Erklärung), weise aber gern auf seine interessanten Belege aus dem Opferritual hin, durch die wieder Mitra deutlich als der Sonnengott erwiesen wird²⁾. Vielleicht dürfen wir auch in der spätern Bezeichnung der Sonne, die in nachrgvedischer Zeit allgemein āditya genannt wird, die alte Gestalt des Mitra wiederfinden, da ursprünglich keiner der andern Sonnengötter zu den Adityas gerechnet gewesen zu sein scheint. Dabei ist folgendes zu beachten: die Einzelgestalt des Mitra tritt zwar in den vedischen Hymnen immer mehr zurück, aber deutliche Anzeichen weisen darauf hin, dass starke Unterströmungen im Volke vorhanden waren, die an der Verehrung dieses Gottes zäh festhielten. Vgl. z. B. RV. X. 22, 1:

1) Ludwig nimmt Anstoss an dem Singular atān und übersetzt deshalb: „fest ist auch das alle Götter darstellende Gestirn.“ Doch ein solcher Fall, dass ein Verbum im Sing. auf zwei Gegenstände oder Personen bezogen wird, kommt im Rgveda auch sonst vor: II. 25, 2 tokāṃ ca tāsya tānayaṃ ca vardhate 'dessen Geschlecht und Nachkommenschaft gedeiht'. X. 62, 10 yādus turvāç ca māmahe 'Yadunnd Turva hat geschenkt'. Vgl. Delbrück, Altind. Syntax. p. 84 f.

2) Hillebrandt a. a. O. p. 119. — Vielleicht ist es auch gestattet, bei RV. VI. 2, 1: tvāṃ hi kshaitavad yāço 'gne mitró ná pátyase an die ständige Bezeichnung der Sonne im Avesta: hvarekshahetem zu erinnern.

kūha ṅrutá indrah kásminn adyá
 jáne mitró ná ṅrūyate |
 řshināṃ vā yāḥ ksháye
 gūhā vā cárkṣhe girá.

‘Wo ist Indra berühmt? Bei welchem Stamme hört man heute von ihm wie von Mitra, der in der Sänger Hause oder im Verborgenen¹⁾ mit einem Liede gepriesen wird?’

I. 21, 3: tā mitrásya práçastaya
 indrāgní tā havāmahe.

‘Diese beiden, Indra und Agni, rufen wir zu des Mitra Preise’.

VIII. 74, 2: yāṃ jánāso havishmanto
 mitráṃ ná sarpírāsutim |
 praçānsanti práçastibhiḥ.

‘Welchen (Agni) die opferreichen Männer wie den Sarpis schlüpfenden Mitra mit Lobgesängen verherrlichen’. Diese Stellen zeigen uns, dass der Mitrakultus in weitem Kreisen des Volkes oder bei solchen Stämmen, deren Lieder uns im Veda nicht erhalten sind, noch in hoher Blüte stand. Von da aus mag dann eine kontinuierliche Tradition bis in die spätere Zeit stattgefunden haben, wodurch sich der Ausdruck ‘āditya’ für ‘Sonne’ erklärt, doch möchte ich diese Ansicht immerhin nur als blosse Vermutung hinstellen.

Auch die Eigenschaften und Beiwörter, die dem Mitra beigelegt werden, passen trefflich zu seinem Charakter als Sonnengott. Wie der iranische Mithra vouru-gaoyaoiti ‘der Herrscher über weite (himmlische) Fluren’ genannt wird, so heisst der indische Gott sapráthāḥ ‘weite Ausdehnung habend’ (III. 59, 7), V. 65, 5 fleht der Sänger: ‘mögen wir im weit ausgedehnten Schutze des Mitra leben’ (vayám mitrásyāvāsi syāma sapráthastame), Mitra und Varuṇa heissen uruksháyā ‘weite Wohnsitze habend’ (I. 2, 9) uruçānsā ‘weithin gebietend’ (III. 62, 17), bhúvanasya gopā ‘die Hirten der Welt’ (V. 62, 9) u. s. w. Mitra ist auch der Geleitsherr auf den

1) d. h. ebenso in offener Versammlung wie im stillen Kämmerlein.

Pfaden, der seine Schutzbefohlenen sicher über alle Fährlichkeiten hinwegführt:

V. 64, 3. yān nūnām aṣyām gātim
mitrāsya yāyām pathā

‘Damit ich jetzt guten Fortgang erlange, möchte ich auf dem Pfade des Mitra gehen’.

V. 16, 1. yām mitrām ná prāçastibhir
mārtaso dadhiré purāḥ.

‘Welchen (Agni) die Menschen wegen seiner Leitung¹⁾ sich wie Mitra zum Führer genommen haben’. Häufig sehen wir ferner Mitra und Varuṇa als Wagenlenker erscheinen, aber auch der Einzelgestalt des Mitra kommt dieses Attribut zu. I. 77, 3 mitró ná bhūḍ ádbhutasya rathīḥ ‘wie Mitra ward er (Agni) des Wunderbaren Wagenlenker’; das Gleichniss besagt: wie Mitra die Wundergestalt der Sonne am Himmel lenkt, so leitet Agni, ‘der Opferlenker’ (rathīr adhvarānām I. 44, 2 u. ö.), die Opfer zu den Himmlischen empor. Aehnlichen Sinn zeigt der etwas dunkle Vers I. 143, 7 ghr̥tāpratīkaṃ vaṛtāsya dbūrshādān agnīm mitrām ná samīdhanā r̥jate. Als die bedeutsamste Zeit seines Wirkens wird in Indien wie in Iran der Morgen aufgefasst:

AV. XIII. 3, 13. sá varuṇaḥ sayām agnīr bhavati
sá mitró bhavati pratár udyān.

‘Dieser Varuṇa wird abends Agni, Mitra wird er früh aufgehend’. Mitra gehört auch zu den Göttern, denen das Prāṭhasavanam, die Frühspende des Soma, dargebracht wird²⁾. Bei seinem Aufgange treibt der Sonnengott auch die Menschen zu Arbeit und Thätigkeit an und charakteristisch beginnt der

1) Das Pet. Wtb. giebt für prāçasti zwei verschiedene Bedeutungen: 1) Preis, Lob, Ruhm. 2) Anweisung, Leitung. Diese Stelle zieht es zu 1), ich wegen dadhire purāḥ zu 2). Die ganz ähnlich lautende Stelle V. 9, 6:

tāvāhām agna ūtibhir
mitrāsya ca prāçastibhiḥ |
dveshoyūto ná duritā
turyāma mártyanām

citiert aber auch PW. unter Bd. 2).

2) Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol. I. p. 258 ff.

Mitra-Hymnus (III. 59) mit den Worten: mitró jánān yātayati
bruvānāh 'Mitra setzt durch sein Wort die Menschen in Be-
wegung'; ebenso heisst es VII. 36, 2 von Mitra und Varuṇa:

inó vām anyāh padavír ádabdho
jánān ca mitró yatati bruvānāh.

'Der eine von euch beiden (Varuṇa) ist ein kühner, un-
trüglicher Wegweiser und Mitra setzt den Menschen durch
sein Wort in Bewegung'; daher sein Epitheton yātayajjanah
'die Menschen antreibend' ¹⁾

Es wäre müssig, hier noch besonders auszuführen, dass
der indische Glaube ebenso wenig wie der iranische die Sonne
mit Mitra identifizierte; wie ich schon oben erwähnte, haben
andere Götter seine Funktionen übernommen und nur zuweilen
schimmert noch das Bewusstsein durch, dass diese nur Aus-
flüsse seines Wesens sind und nach seinen Weisungen han-
deln. Mitra ist eben im Rgveda eine immer mehr und mehr
verblässende Göttergestalt und nur eine Seite seines Wesens
tritt noch scharf hervor: seine enge Verbindung mit Varuṇa.
Um zu untersuchen, durch welche Gründe diese Verbindung
hervorgerufen ist und ob sie noch in die arische Periode zu-
rückreicht, betrachten wir jetzt

Das Götterpaar Mitra und Varuṇa.

Der indische Gott Varuṇa wird mit Recht als eine der
schönsten und erhabensten Gestalten des vedischen Pantheons

1) I. 136, 3. III. 59, 5. VIII. 91, 12. Das Pot. Wtb. übersetzt
das Wort durch 'die Menschen verbündend. -- vereinigend'. Um die
Richtigkeit der obigen Uebersetzung, mit der ich mich an Ludwig
anschliesse, zu beweisen, verweise ich auf RV. VI. 67, 3:

ā yātam mitrāvaruṇā suçasty
ūpa priyā námasā hūyámānā |
sām yāv apnasthó apāseva jánān
chrudhīyatāç cid y a t a t h o mahitva.

Kommt herbei, M. V., die ihr mit schönem Liede unter liebe-
voller Verchrung angerufen werdet, die ihr durch eure Macht sogar
die Gehorsamen antreibt, wie ein Gutsherr durch den Schaffner
die Leute'. Der letzte Teil dieser Uebersetzung ist gerade dem Pot.
Wtb. entlehnt.

bezeichnet. Wie schon sein Name andeutet, war er ursprünglich der Gott des allumfassenden Himmels, seine Macht ist aber in den Augen des vedischen Sängers hoch über diese Naturgrundlage emporgewachsen. Er wird gepriesen als der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt, zugleich aber auch als der Hüter über die sittliche Weltordnung, als der allwissende und untrügliche Gott, dem keine Missethat der Menschen entgeht. Mit schweren Strafen, Krankheit und Tod, sucht er den verstockten Sünder heim, dem reumütigen und bussfertigen aber verzeiht er voll erbarmender Liebe. Die schönsten der an ihn gerichteten Hymnen lassen sich, was die Tiefe des Gedankeninhalts und den hohen poetischen Schwung betrifft, nur mit zwei Erzeugnissen der religiösen Poesie des Altertums vergleichen: den Psalmen der Bibel und manchen an Ahura Mazda gerichteten Partien des Avesta. Gerade die älteste Epoche der vedischen Litteratur muss als die Blütezeit seines Kults bezeichnet werden; damals war er noch unbestritten der mächtigste Gott, dessen Autorität die Götter wie die Menschen willig anerkannten. Schon in der Rgvedaperiode können wir es verfolgen, wie er allmählich an Ansehen einbüsst, und in der spätern Zeit tritt er sogar ganz in den Hintergrund gegenüber andern Göttern, deren Individualität den veränderten Lebensbedingungen und Anschauungen des Volkes mehr entspricht. Wenn wir schon an der Schwelle des indischen Altertums die Gestalt des Varuna voll ausgeprägt und als Objekt der höchsten Verehrung finden, so liegt a priori die Vermutung nahe, dass die Keime dieser Gottheit und ihres Kults schon in vorvedischer Zeit zu suchen seien. Es ist Roth's Verdienst, zuerst darauf hingewiesen zu haben¹⁾, dass dieser höchste indische Gott Varuna und der höchste Gott der Iranier, Ahura Mazda, in der Totalität ihres Wesens wie in vielen individuellen Zügen eine auffallende Aehnlichkeit zeigen und dass sie daher als urverwandt d. h. als Ausflüsse einer und derselben Göttergestalt der arischen

1) Roth, die höchsten Götter der arischen Völker. ZDMG. 6, 67 ff.

Zeit anzusehen seien. Diese Anschauung ist später durch James Darmesteter in ausführlicher Weise begründet worden¹⁾ und ich verweise für alle Einzelheiten auf die geistreichen und scharfsinnigen Ausführungen dieses deutsch-französischen Forschers, dessen Resultaten ich mich voll und ganz anschliessen muss. Näher eingehen muss ich hier nur auf einen speciellen Punkt, da er in neuerer Zeit eine durchaus abweichende Beurteilung erfahren hat, die, wenn richtig, die ganze obige Theorie umzustürzen droht. Der Name des iranischen Gottes ist seiner Bedeutung nach klar: ahura = Herr, mazdāo = grosse Weisheit besitzend, also Ahura Mazda = der hochweise Herr. Die beiden Wörter sind nicht unauflöslich mit einander verbunden; jedes derselben wird im Avesta auch einzeln zur Bezeichnung des höchsten Gottes gebraucht. Dem av. ahura entspricht lautgesetzlich genau das Sanskritwort asura, ein Wort, das im Rgveda als ehrenvoller Titel den meisten Göttern, besonders oft aber dem Varuna beigelegt wird. Man nahm infolge dessen an, dass asura in der arischen Zeit ein Beiname jenes höchsten Gottes gewesen sei, auf den sowohl die Gestalt des Ahura Mazda wie die des Varuna zurückführt, und dass das Wort in Iran zum Eigennamen geworden sei, in Indien aber noch recht häufig in naher Verbindung mit Varuna gebraucht werde. Wenn im Rgveda auch viele andere Götter diesen Titel erhielten, so sei das eben dem henotheistischen Charakter jener Hymnen zuzuschreiben, die ja bekanntlich bei der Anrufung eines Gottes mit den höchsten Ehrentiteln nicht geizten, gleichgültig ob sie demselben ursprünglich gebührten oder nicht. P. v. Bradke hat nun nachzuweisen versucht²⁾, dass dieser Titel dem Varuna erst infolge einer sekundären Entwicklung zugefallen, der eigentliche und ursprünglich einzige Träger desselben aber der alte Himmelsgott Dyäus sei. Dieser Dyäus ist zwar im Rgveda

1) J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris. 1877.

2) P. v. Bradke, Dyäus Asura, Ahura Mazda und die Asuras. Halle. 1885.

schon eine ganze verblasste Göttergestalt, das hohe Alter seiner Verehrung, und seines Beinamens pitar 'Vater' wird aber durch den Ζεὺς πατὴρ der Griechen und den Jupiter der Römer unumstösslich bewiesen. So gelangt v. Bradke zum Schluss, dass der Ahura Mazda der Zarathustrier und der Dyäus Pitar Asura der vedischen Inder im letzten Grunde mit dem höchsten Himmels-gott der Indogermanen identisch seien. Diese Beweisführung leidet aber an einer bedenklichen Schwäche: sie stützt sich nur auf die Identität des Namens und es wird nicht der leiseste Versuch gemacht, die Wesensverwandtschaft der beiden Götter nachzuweisen. Ein solcher Versuch, wenn er in der That gemacht worden wäre, hätte auch kaum gelingen können. Der vedische Dyäus ist im ganzen wenig persönlich gestaltet; überall, wo von ihm die Rede ist, tritt die ihm zu Grunde liegende Naturanschauung, sein elementares Wesen als 'Himmel' deutlich hervor und nirgends finden wir mit ihm jene sittliche Hoheit, jene unmittelbare Einwirkung auf die Geschehnisse der Menschen verknüpft, die gerade Ahura Mazda und Varuṇa so bedeutungsvoll charakterisiert. Von diesen und vielen andern schon längst erkannten Uebereinstimmungen zwischen Ahura und Varuṇa will aber v. Bradke nichts wissen, er erwähnt sie sogar mit keiner Silbe und klammert sich nur an die Identität des Namens Ahura Mazda und Dyäus Asura. L. v. Schroeder acceptiert nur einen Teil der v. Bradke'schen Ausführungen, dass nämlich Asura ursprünglich einzig Epitheton des Dyäus gewesen sei, lehnt aber eine direkte Identifizierung des vedischen Dyäus mit dem iranischen Ahura Mazdā entschieden ab und schlägt folgende sehr ansprechende Lösung des verwickelten Problems vor: „Varuṇa, der Umfassende (ὀραυνός), ist ursprünglich ebenfalls Bezeichnung des Himmels; es hat sich also bei den Indern der alte Himmels-gott in zwei Göttergestalten getrennt (Dyäus und Varuṇa), von denen die eine mehr die sinnliche Erscheinung, die andere mehr die sittlichen Qualitäten des alten Himmels-gottes übernommen hat. Der zendische Ahura ist aus jenem noch ungetrennten Himmels-gott entstanden, und so erklärt es sich, wie er zugleich dem Dyäus und dem Varuṇa der Inder

entspricht“.¹⁾ Ich persönlich muss aber gestehen, dass mir dieser vermittelnde Ausweg, der allerdings über alle Schwierigkeiten hinweghilft, nicht einmal notwendig erscheint. Meiner Meinung nach besteht das positive Resultat der Bradke'schen Untersuchung nur darin, dass das Wort asura im Veda ein sehr hohes, ehrenvolles Attribut der Götter sei und dass es besonders häufig dem Dyäus beigelegt wird, ein Ergebnis, das die Richtigkeit der Roth'schen Gleichung Ahura = Varuna durchaus nicht alteriert, da ja auch Varuna im Rgveda häufig genug das Beiwort asura erhält. Wenn v. Bradke schon in der arischen Periode einen 'allgemein anerkannten höchsten Gott' sucht, 'den Gott, der für unser Gottesbewusstsein allein Gott ist' (p. 17), und diesen Gott im arischen Dyäus finden will, auf den auch die Gestalt des iranischen Ahura Mazda zurückführt, — so kann ich ihm darin nicht beistimmen. Die Vergleichung aller ältesten Religionsformen der indogermanischen Völker zeigt uns vielmehr, dass die Urzeit einem vielgliedrigen Polytheismus huldigte und wir durchaus nicht berechtigt sind, monotheistische Tendenzen, oder, wie v. Bradke sich ausdrückt 'einen Polytheismus mit prononciert monarchischer Spitze' (p. 115) bei ihr vorauszusetzen. Sehr richtig bemerkt er dagegen an einer andern Stelle (p. 111): 'Meinem vorherrschenden Eindruck nach war in jener alten Zeit das Bedürfnis, Naturobjekt und Gottheit zu trennen, wenig entwickelt: die Gottheit erschien dem Menschen eben im Naturobjekt'. Eine solche Religionsform kann wohl kaum als ein Polytheismus mit ausgeprägt monarchischem Charakter bezeichnet werden. Es ist mir vielmehr sehr wahrscheinlich, dass jener henothetische Zug der Götterverehrung mit Unrecht den Indern allein zugeschrieben wird; schon in der Urzeit wird wohl der Mensch gerade den Gott mit dem grössten Eifer und der höchsten Verehrung angerufen haben, von dem er im speciellen Fall die wirksamste Hilfe erhoffte. Natürlich aber unterschied man schon damals niedere und höhere Gott-

1) L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, p. 23. Anm. 2.

heiten und als die höchsten werden wohl die Götter des Himmels und der himmlischen Lichterscheinungen gegolten haben; dieser ganzen Götterklasse mag auch das Epitheton 'asura' in der arischen Periode beigelegt worden sein, ohne sich auf einen bestimmten Gott zu beschränken. Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Bedeutung 'Herr', die das Wort im Avesta noch zuweilen hat, auch die Grundbedeutung desselben ist¹⁾. Unserer Annahme, dass es in arischer Zeit nicht ausschliessliches Attribut eines einzigen Gottes gewesen sei, widersprechen die alten Quellen auch keineswegs. Im Rgveda ist das Wort, wie gesagt, Epitheton vieler Götter, im Avesta kommt es sogar, trotzdem es Eigenname des höchsten Gottes geworden ist, noch zuweilen als Titel anderer Götter vor, so des Apām napāt, des Mithra und der Amesha Œpēnta's. Dass das Wort im Rgveda wie im Avesta ein besonders hohes, ehrenvolles Attribut ist, bezweifle ich natürlich durchaus nicht; die Erklärung dafür bietet aber schon seine Grundbedeutung, vgl. unser 'Herr', frz. seigneur, englisch lord in der Bedeutung 'Gott'. Auch die von Bradke nachgewiesene Thatsache, dass gerade Dyāus im Rgveda sehr häufig asura genannt wird, erklärt sich sehr einfach von diesem Gesichtspunkt aus, da ja dieser Gott nach dem Zeugnis der verwandten Sprachen in früherer Zeit eine viel dominierendere Stellung im Glaubensleben der indogermanischen Völker eingenommen hat.

Die enge Verwandtschaft zwischen Ahura und Varuṇa zeigt sich auch darin, dass dem Götterpaar Mitra-Varuṇa im Veda das Götterpaar Mithra-Ahura im Avesta gegenübersteht. Die indische Verbindung ist klar: der Himmels- und der Sonnengott, deren Wirken so sehr ineinander greift und von einander abhängig ist, werden gemeinsam angerufen, sie vereinigen sich in den Augen des Sängers oder Beters zu einer Persönlichkeit. Im zarathustrischen Religionssystem dagegen ist Ahura der unbedingt höchste, keiner Ergänzung bedürftige Gott, und wenn er dennoch manchmal

1) Zur Etymologie des Wortes vgl. L. v. Schroeder: Ind. Lit. p. 23. Anm. 2.

in enger Verbindung mit Mithra angerufen wird, so müssen wir in dieser Form der Anrufung ein Erbteil der arischen Vorzeit sehen, als die beiden Götter noch thatsächlich gleichberechtigt¹⁾ neben einander standen. Hier haben wir wieder ein Beispiel dafür, wie zähe die äussere Form trotz des Wechsels der religiösen Ideen sich erhält, und es ist interessant zu sehen, wie im Avesta selbst diese Anomalie durchgeföhlt und nach einer Erklärung dafür gesucht wird. Gleich im Eingang des Mihir-Yasht (Yt. 10,1) heisst es: mraoꝥ ahurō mazdāo ʧpitamāi zarathustrāi: āaꝥ yaꝥ mithrem yim vouru-gaoyaoitīm fradadhām azem ʧpitama āaꝥ dim dadhām avāoñtem vahmyata avāoñtem yeçnyata yatha māmeit yim ahurem mazdām 'es sprach Ahura Mazda zum ʧpitama Zarathustra: „Als ich den über weite Fluren herrschenden Mithra erschuf, o ʧpitama, da schuf ich ihn ebenso anbetungswürdig und ebenso verehrungswürdig, wie ich selbst bin, ich, Ahura Mazda.“ Das Stück ist, im Gegensatz zu den andern Partien des Yasht, nicht in metrischer Form abgefasst und kennzeichnet sich dadurch schon äusserlich als einen spätern, aus priesterlicher Spekulation hervorgegangenen Zusatz. Dem orthodoxen Zarathustrier wird hier erklärt, wie er sich dieses eigentümliche Verhältnis der beiden Götter zu einander zu denken habe: Mithra sei zwar dem Ahura an Macht und Ansehen gleich, aber diese Würde verdanke er nur dem freien Willen des letzteren, da er ja dessen Kreatur sei. Die Künstlichkeit und Gesuchtheit dieser Deutung springt natürlich sofort in die Augen.

Nach dieser Abschweifung wenden wir uns wieder unserm Hauptthema zu und tragen zunächst die Stellen nach, in denen im Avesta Ahura und Mithra gemeinsam als Götterpaar angerufen werden.

1) An einer sehr merkwürdigen Stelle (Yt. 10, 123) scheint Ahura Mazda sogar dem Mithra untergeordnet zu werden:

yim yazata ahurō mazdāo
raokshnaꝥ paiti garo-nmānāt.

'welchem (Mithra) opferte Ahura Mazda in dem glanz erfüllten Paradiese.'

Yt. 10,145: mithra ahura berezañta
aithyējanha ashavana [yazamaidē].

‘Mithra und Ahura, die erhabenen, unvergänglichen, heiligen verehren wir.’

Yt. 10,113: tadha nō jamyāt avaiñhe
mithra ahura berezañta.

‘Dann sollen uns zu Hilfe kommen Mithra und Ahura, die erhabenen ¹⁾. Yç. 1,11. nivaēdhayēmi hañkārayēmi ahuraēibya mithraēibya berezañbya aithyajanhaēibya ashavanaēibya etc. ‘Ich lade ein und richte zu: für Ahura und Mithra, die erhabenen, unvergänglichen, heiligen.’ Ähnlich Yç. 2, 11. 3, 13. 4, 16. 6, 10. 7, 13. Mihir Nyaish 12. Die parsische Tradition erklärt, dass an allen diesen Stellen unter ahura mithra nur eine einzige Person zu verstehen sei: der Herr Mithra, sodass ahura ein blosser Titel des Mithra wäre. Da nun sowohl die Namen als die ihnen beigelegten Attribute unzweifelhaft in dualischer Form stehen und wir schon oben gesehen haben, dass der orthodoxe Zarathustrier von seinem Standpunkt aus das wahre Verhältnis nicht erkennen konnte oder wollte, so können wir dieser Ansicht natürlich keinen Wert beimessen. Dagegen muss ich auf die Ausführungen Spiegel’s ²⁾, der ein ausgesprochener Gegner der Ahura-Varuṇa-Theorie ist und hier speciell in Mithra-Ahura ein Götterpaar Mithra-Apām napāt sehen will, etwas genauer eingehen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass an allen diesen Stellen das Beiwort berezañt neben dem Götternamen steht und dass ahurō bereza (Yç. 1, 5) ein Titel des Apām napāt sei. Dagegen möchte ich anführen, dass berezañt auch ein häufiges

1) Die früheren Ausgaben lasen in der ersten Verszeile: tāt nō jamyāt avaiñhe, und da dann im Versmass eine Silbe fehlt, schlug Geldner (Metrik d. j. Avesta p. 108) vor, statt jamyāt die zu erwartende Dualform jamyātem zu lesen. Da die neue Geldner’sche Avestaausgabe aber mit den besten Handschriften tadha liest, so müssen wir schon diese etwas harte Konstruktion als die ursprüngliche ansehen. In der Parallelstelle Khurshed Nyaish 7 ist freilich wieder die Form tāt aufs beste verbürgt.

2) F. r. Spiegel, die arische Periode. 1887. p. 185 ff.

Beiwort des Ahura Mazda ist, z. B. Yç. 56, 1, 10: ratüm berezañtem yazamaidē yim ahurem mazdām 'den erhabenen Herrn, Ahura Mazdā, verehren wir'¹⁾ und dass das lautlich genau entsprechende vedische bhñant auch ein Attribut des Varuṇa ist (z. B. R.V. VIII 42, 2). Zur Stütze seiner Behauptung führt Spiegel dann zwei weitere Stellen aus dem Avesta an: Yç. 41, 22 pāyucā thwōrestāra yazamaidē 'wir preisen den Beschützer und den Schöpfer' und Yç. 56, 1, 4 yazata pāyū thwōrestāra yā viçpā thwereçatō dāmān 'er pries den Beschützer und den Schöpfer, welche alle Wesen schaffen'. Da nach der Tradition hier von Mithra allein, de facto aber von zwei Göttern die Rede ist, so deutet er den Beschützer auf Mithra, den Schöpfer auf Apām napāt und fährt dann wörtlich fort: „Es ist ganz den gewöhnlichen Anschauungen des Awestā entgegen, einen andern Gott als Schöpfer anzuerkennen als Ahura Mazda, wir müssen daher in der Bemerkung, dass diese Genien nicht bloß erhalten, sondern selbst schaffen, eine Formel sehen, die sich aus alter Zeit erhalten hat, da noch andere Anschauungen galten als die zarathustrische Religion erlaubt. Gerade vom Apām napāt wird aber auch Yt. 19, 52 gesagt, dass er geschaffen habe, und wir sehen daher in dieser Stelle eine Bestätigung unserer Ansicht, dass hier Mithra und Apām napāt in Verbindung gesetzt sind, wie sie auch Yt. 13, 95 zusammen genannt werden. Unsere Ansicht ist also der gewöhnlichen zwar ähnlich, aber nicht mit ihr identisch, nach ihr kennt auch die éranische Religion die Verbindung eines lichten und eines feuchten Wesens, aber an die Stelle des indischen Varuṇa, den die Eranier nicht kennen, setzte man den Apām napāt.“ Also weil Apām napāt einmal in Avesta als Schöpfer bezeichnet wird, so soll er 'ganz den gewöhnlichen Anschauungen des Avesta entgegen', es auch an dieser Stelle sein! Und weil ferner wieder nur einmal Mithra und Apām napāt zusammen genannt werden, so sollen sie auch hier unter dem Beschützer und

1) Auch andere Götter oder Genien erhalten im Avesta dieses Attribut, vgl. Justi s. v.

Schöpfer zu verstehen sein! Nehmen wir dagegen an, dass auch hier der Schöpfer, wie fast stets im Avesta, Ahura Mazda sei, so können wir diese Stellen geradezu als Stützen für die von uns acceptierte Theorie anführen. Ich muss also diese Beweisführung Spiegels — bei allem Respekt vor dem grossen Gelehrten — als äusserst mangelhaft begründet und unwahrscheinlich zurückweisen und dabei bleiben, dass unter dem mit Mithra verbundenen Ahura nur Ahura Mazda verstanden werden kann.

Nun noch einige Worte über Mitra-Varuna im Rgveda. Die an beide Götter zusammen gerichteten Hymnen sind bedeutend zahlreicher als die an Varuna allein. Inhaltlich zeigen sie keinen bedeutenden Unterschied von den Varunahymnen; dieselben Thaten und Eigenschaften, die dem Varuna allein zugeschrieben werden, legen die Sänger im wesentlichen auch beiden Göttern zusammen bei. Wir sehen daraus, wie die enge Verbindung der beiden Götter, die schon aus der arischen Zeit stammt, in der vedischen Periode noch enger und unauflöslicher wird und die beiden Gestalten allmählich in eine verschwimmen, welche vorwiegend die Züge des mächtigeren trägt. Es ist also durchaus ratsam, bei der Charakterisierung Mitra's diese Lieder möglichst wenig zum Beweise heranzuziehen und sich auf diejenigen Stellen zu beschränken, die von diesem Gotte allein handeln. Dagegen kann ich Bohnenberger unmöglich beistimmen, wenn er in seiner kürzlich erschienenen Abhandlung über Varuna¹⁾ meint, 'Mitra, ursprünglich eine zum Namen gewordene attributive Bezeichnung Varuna's, hätte sich zum selbständigen Gott entwickelt.' Die vergleichende Religionswissenschaft zeigt uns doch zu deutlich, dass vielmehr das Umgekehrte der Fall gewesen ist!

Mitra als Bekämpfer der bösen Dämonen.

In dem an die Sonne (hvare kshaetem) gerichteten 6. Yasht wird ausgeführt, dass diese bei ihrem Aufgange die

1) K. Bohnenberger, der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda. 1893. p. 85.

ganze Schöpfung des Ahura Mazda in Ordnung bringt und in die rechten Bahnen leitet, besonders aber den Hausstand und die Person des rechtschaffenen Frommen segnet. Geht aber die Sonne nicht auf, so gewinnen die bösen Dämonen, die Daēva's, die Obergewalt und verderben die ganze Welt: deshalb müsse man die Sonne verehren, um die Finsternis und deren Ausgeburten wirksam bekämpfen zu können. Bedeutungsvoll heisst es dann zum Schluss: yazāi mithrem youru-gaoyaoitīm hazāira-gaoshem baēvare-cashmanem.

yazāi vazrem hunivikhtem

kameredhē paiti daēvanām u. s. w.

‘Den über weite Fluren herrschenden Mithra will ich verehren, den tausendohrigen, zehntausendäugigen; (seine) Keule will ich preisen, die gut geschleudert wird auf die Schädel der Dämonen u. s. w. Obwohl dieses Lied direkt an die Sonne selbst gerichtet ist, so versäumt es der Dichter doch nicht, am Schluss jenen Gott anzurufen und dessen charakteristische Seiten hervorzuheben, auf dessen Initiative alles das geschieht: Mithra ist eben nicht nur der Sonnengott, sondern auch der Dämonenbekämpfer κατ' ἐξοχήν. Ich habe schon oben darauf hingedeutet, dass der Dämonenglaube eine sehr hervorragende Rolle im Glaubensleben der Völker des Altertums spielte. Ganz besonders aber gilt das für die zarthustrische Religion, deren dualistische Grundlehre ja in dem Kampfe der guten Götter des Lichts mit den bösen Dämonen der Finsternis wurzelt, aus welchem Kampfe endlich am Ende aller Tage der höchste Gott Ahura Mazda als Sieger über den Oberherrn der Dämonen, Aūra Mainyu, hervorgehen soll. Der Iranier unterschied sehr viele verschiedene Klassen von Dämonen, solche von physischer oder moralischer Natur, z. B. Dämonen der Hitze, der Dürre, des Schlafes, der unlauteren Begierde, des Zornes, der Lüge u. s. w. Ihre Hauptdomäne aber ist die Finsternis der Nacht, aus der sie alle geboren sind und deshalb erscheint auch Mithra, der Gott des lichten Tagesgestirns, als ihr siegreicher Bekämpfer. Bei der Schilderung seines Palastes auf der Hara berezaiti heisst es, dass alle von den Dämonen geschaffenen Uebel aus ihm verbannt seien:

Yt. 10, 50. yathra nōiṭ khshapa nōiṭ temāo
 nōiṭ aotō vātō nōiṭ garemō
 nōiṭ akhtis pouru-mahrkō
 nōiṭ ahitis daēvō-dāta
 naēdha dunmān uzjaçaiti
 haraithyō paiti barezayāo.

‘Wo es weder Nacht noch Finsternis, weder kalten noch heißen Wind, weder todbringende Krankheit noch von den Daēvas geschaffenen Schmutz giebt, noch auch Nebel aufsteigen aus der Höhe der Haraiti’. Da er die Dämonen erst nach heissem Kampfe überwinden kann, wird er als ein Krieger in schöner glänzender Rüstung geschildert: Yt. 10, 112. mithrem yazamaidē . . . erezatō-frashnem zaranyō-vārethmanem astrañhādhem amavañtem

takmēm viçpaitim rathaēstām.

‘Wir verehren den Mithra den mit silbernem Helm und goldenem Panzer bewehrten, mit dem Dolche töten- den, starken, behenden Häuptling und Krieger’. Yt. 10, 102: mithrem aurushāçpem tizhi-arstim daregha-arestaēm khshviwi-ishūm parōkevidhem hunairyāoñcim rathaēstām.

‘Mithra den mit rötlichen Rossen fahrenden, der einen scharfen Speer, eine lange Lanze und schnelle Pfeile führt, den ferntreffenden, wackern Krieger’. ‘Siegreich, mit trefflich gearbeiteter Waffe versehen’ (verethravāo zaēna hacimnō hutāsta) nennt ihn Yt. 10, 141. Seine Hauptwaffe ist eine Keule, die gadha (Yt. 10, 101 = skr. gadā) oder vazra (= skr. vajra) heisst und Yt. 10, 96 genauer beschrieben wird:

vazrem zaçtaya drazhemnō
 çatafstanem çatō-dārem
 fravaeghem virō-nyāoñcim
 zarōis ayañhō frahikhtem
 amavatō zaranyēhē
 amavaçtemem zaēnām¹⁾
 verethravaçtemem zaēnām¹⁾.

1) Eine Handschrift liest, metrisch korrekt, zayanām, wovon zaenām wohl nur die zusammengezogene Form ist.

‘Eine Keule in der Hand haltend, mit hundert Buckeln und hundert Schneiden, die niederschmetternde, Männer vernichtende, aus gelbem, starkem, goldenem Metall gegossene, die stärkste der Waffen, die siegreichste der Waffen’. Also gerüstet zieht er zum Kampfe gegen die Dämonen aus:

Yt. 10, 52. aat yat duzhdāo fradvaraiti
yō aghāvares thwāsha gāma
thwāshem yujyēiti vāshem
mithrō yō vouru-gaoyaoitis u. s. w.

‘Wenn dann der bösgesinnte Uebelthäter mit schnellem Schritt heraneilt, so schirrt der flurenreiche Mithra seinen schnellen Wagen an’ u. s. w. Furcht und Schrecken erregt schon sein kriegerischer Anblick unter den Reihen seiner Feinde:

Yt. 10, 68. yahmat haca fratereçenti
viçpō mainyava daēva
yaōca varenya drvañtō.

‘Vor welchem erbeben alle unsichtbaren Dämonen und die varenischen Bösen’. Dann hält er ein furchtbares Strafgericht ab, nicht nur über die höllischen Dämonen, sondern auch über die bösen Menschen auf Erden. Nach iranischer Anschauung sind die Anhänger fremder Kulte und diejenigen Glieder der engern Gemeinde, die sich gegen die zathustrischen Sittengesetze vergehen, Diener des Bösen, Dämonen in irdischer Gestalt. Gegen alle diese richtet Mithra seine furchtbare Waffe und oft fließen in diesen Kampfschilderungen des Avesta irdische und überirdische Verhältnisse in einander. So bedeutete wohl das Wort haēna ursprünglich wie das entsprechende skr. sena, einfach ‘Heer, Heerschar’, im Avesta und den Keilinschriften wird es aber nur von den Heerscharen der höllischen Feinde gebraucht. Ein grosser Teil des Mithra-Yasht besteht aus Schilderungen dieses Kampfes zwischen Mithra und den dämonischen Elementen, doch ein paar Proben mögen genügen. Yt. 10, 26 nennt ihn

kamerethō-janem daēvanām
akatarem çraoshyanām
acaētarem mithro-drujām [mashyanām]
hamaçtarem pairikanām.

‘den Schädelhalter der Dämonen, den Schlimmsten für die Strafbaren, den Bestrafer der mithratrügenden (Menschen), den Widersacher der Pairikas’. Yt. 10, 97 werden als seine speciellen Widersacher die Dämonen Aūra Mainyu und Aēshma und die Dämonin Būshyaçta genannt. Lebendig und anschaulich wird es geschildert, wie die Kraft der Bösen erlahmt gegenüber der Uebermacht des Gottes und alle ihre Kampfsmittel versagen:

Yt. 10, 20. aḥpacit̄ yōi mithro-drujām
vazyāçtara¹⁾ bavaiñti
taciñtō noit̄ apayeiñti
bareñtō noit̄ fraçtanvañti
vazeñtō noit̄ framanyēntē
apashi vazaitē arstis
yām anhayēiti avi-mithris
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

21. yaçcit̄ hvaçtem anhayēiti
yaçcit̄ tanūm apayēiti
açcit̄ dim noit̄ rashayēntē
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.
vātō tām arstim baraiti
yām anhayēiti avi-mithris
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

39. ishavaç [cit̄ aēshām] erezifyō-parena
huthakhtaç haca thanvanāç
jya-jataonhō vazemna
ashemnō-vidhō bavaiti
yatha grañtō upa-ḥbistō
apaiti-zañtō mithnaiti
mithrō yō vouru-gaoyaoitis.

1) So korrigiert Westergaard wohl mit Recht das handschriftliche vazyāçtra.

‘20. Diejenigen unter den Mithratrügern, welche zu Ross die schnellsten sind, gelangen laufend nicht an’s Ziel, kommen reitend nicht vorwärts, entrienen fahrend nicht der Gefahr; rückwärts¹⁾ fliegt der Speer, den ein Mithrafeind schleudert, wegen der Menge von bösen Sprüchen, welche ein Mithrafeind thut. 21. Wenn er auch einen guten Wurf thut, wenn er auch einen Körper trifft, so verwundet er ihn doch nicht — wegen der Menge von bösen Sprüchen, welche ein Mithrafeind thut. Der Wind trägt den Speer hinweg, welchen ein Mithrafeind schleudert, wegen der Menge u. s. w. 39. Ihre mit Adlerfedern geschmückten Pfeile, die aus wohlgespanntem Bogen von der Sehne geschneit dahinfliegen, treffen das Leere²⁾, wenn erzürnt und feindselig und ungnädig streitet der über weite Fluren herrschende Mithra’. Diese streitbare Natur des Gottes macht ihn dem iranischen Volke zum Kriegsgott, den man als den Lenker der Schlachten anfleht, der gerechten Sache den Sieg zu verleihen:

Yt. 10, 8. yim yazeñtē daiñhupatayo
arezahe avi-jaçeñtō.

‘Welchen (Mithra) die Völkerfürsten anrufen, wenn sie sich in Schlachtreihe aufstellen’.

Yt. 10, 11. yim yazeñtē rathaēstārō
bareshaēshu paiti açpanām
zāvare jaidhyañtō hitaēibyō
drvatātem tanubyō
pouru-çpakstīm ðbishañtām
paiti-jaitīm dusmainyunām
hathrā-nivāitīm hamerethanām
aurvathanām ðbishañtām.

‘Den die Krieger auf den Rücken der Rosse anflehen, bittend um Raschheit für ihre Gespanne, um (Schuss-)Festig-

1) So Spiegel und Justi. Windischmann: umsonst. Geldner: absoits. Andere Lesarten: apaçe und apais. Der Sinn muss jedenfalls sein, dass der Speer sein Ziel nicht erreicht.

2) Das muss ungefähr die Bedeutung des etymologisch dunklen und in sehr verschiedener Form überlieferten Wortes sein. Statt bavaiti ist wohl bavaiñti zu lesen.

keit für ihre Leiber, um reichliche Unterdrückung der Feinde, um gänzliche Tötung der Uebelgesinnten, um völlige Vernichtung der Gegner, der Widersacher, der Feinde'. Auf diese Bitten hin eilt er dann herbei und nimmt thätigen Anteil an der Schlacht:

Yt. 10, 36. yō arezem frashāvayēti
yō arezē paiti histaiti
yō areze paiti histemnō
fra raçmanō çeiñdayēti
yaozeñti viçpē karand
raçmanō arezō-shūtahe
fra maidhyānem thraōñhayētē¹⁾
çpādaba khrvishyañtahe.

'Der die Schlacht in Gang bringt, der in der Schlacht Widerstand leistet, der in der Schlacht widerstehend die Heer-
reihen zertrümmert; es wanken die Flügel alle der vom Kampf
erschütterten Schlachtreihe, er schlägt die Mitte des blutver-
giessenden Heerhaufens in die Flucht'. Dass ähnliche An-
schauungen auch bei den westlichen Persern galten, verbürgt
uns eine Notiz des Curtius (4, 48), der berichtet, dass
Darius vor einer Schlacht den Mithra um Verleihung des
Sieges anfleht. Auch Mithra und Ahura vereint werden Yt.
10, 113 als Kriegsgötter angerufen. Das Stück ist offenbar
ein Fragment aus einem Schlachtgesang und nur wegen der
Erwähnung des Mithra in den Mihir-Yasht hineingeraten:

tadha nō jamyat avaiñhe
mithra ahura berezañta
[yat] berezem barat astra vācim
açpanāmca çrifa khshufçan
astrao kahvān jyāo navithyān²⁾

1) Spiegel's einleuchtende Verbesserung. Die meisten Handschriften lesen khraōñhayete (so auch Geldner); eine Verwechslung von kh und th war wegen der grossen Aehnlichkeit dieser Lettern sehr leicht möglich.

2) Andere Handschriften: navaithyān, navathyān.

tighrāonhō astayō¹⁾ tadba
 hunavō gouru-zaothranām
 jata paithyaon̄te fra-verēça.

‘Dann sollen uns zu Hilfe kommen Mithra und Ahura die hehren. Hell soll das Geschoss erklingen, die Gebisse der Rosse sollen knirschen, die Speere sausen, die Sehnen schwirren und die abgeschossenen spitzen Pfeile; und die Söhne der unlustigen Opferer kopfüber zu Boden stürzen!’²⁾ Diese Vorstellung von dem kriegerischen und streitbaren Gott, der gegen seine Gegner aggressiv vorgeht, von dem Zorne des Mithra — er heisst häufig ‘erzürnt und feindselig’ (grañtō upat̄bistō Yt. 10, 19. 39 u. ö.) — ist nicht echt zarathustrisch und muss daher noch aus dem Glauben der Vorzeit stammen. „Nach der Ansicht des zarathustrischen Systems, bemerkt Spiegel³⁾ mit Recht, wäre eigentlich nur zu erwarten, dass Mithra sich vor seinem Gegner zurückzieht, wodurch dann die bösen Wesen Macht über ihn gewinnen“.

Während im Avesta dieser Charakterzug des Mithra, den wir als ein Erbteil der arischen Vorzeit ansehen müssen, noch stark entwickelt ist, hat sich in Indien die Vorstellung vom Gotte in dieser Beziehung bedeutend geändert: bei der Lektüre des R̄gveda stossen wir nur selten auf Stellen, in denen wir Mitra als den kriegerischen Gott angerufen finden. Im Mitra-Hymnus (III. 59, 2) heisst es:

prá sã mitra mārto astu práyavān
 yās ta aditya çikshati vraténa |
 ná hanyate ná jiyate tvóto
 nāinam áñho açnoty antito ná dūrāt.

‘Der Sterbliche soll den Vorrang haben, o Mitra, der Opfer darbringt, der dir nach der Satzung huldigt, o Aditya; nicht wird getötet, nicht besiegt der von dir Unterstützte, Bedrängnis erreicht ihn nicht aus der Nähe

1) Andere Leseart: açtayo.

2) Nach Geldner's Uebersetzung: die Dentung einzelner Worte bleibt konjunktural.

3) Avesta-Uebersetzung. Bd. III. p. 82. Anm.

noch aus der Ferne'. Aehnlich V. 8: mitrāya
 abhīshṭiçavase 'dem Mitra, der kräftigen Beistand leiht'.
 Wenn hier mehr der Schutz des Mitra in Kampf und Ge-
 fahr hervorgehoben wird, erscheint er offenbar als aktiver
 Krieger

RV. V. 65, 4. mitró añhóç cid ād urú
 kshāyāya gatūm vanate |
 mitrāsya hí pratūrvataḥ
 sumatír āsti vidhatāḥ.

'Mitra verschafft für den Wohnsitz Rettung aus Gefahr
 und gutes Gedeihen, denn dem Verehrer wird die Gunst des
 Vorkämpfers Mitra zu teil'. Ob wir auch I. 190, 6
 heranziehen dürfen, wo Brhaspati 'durniyántuḥ páripriṭo ná
 mitráḥ' genannt wird, bleibt zunächst zweifelhaft; wenn wir
 übersetzen 'schwer zurückzuweisen wie der vielgeliebte Mitra',
 so könnten wir in durniyantu eine Bezeichnung der ungestü-
 men, kriegerischen Natur des Gottes sehen, andererseits aber
 wäre es ebenso gut möglich, dass mitra hier nur die appel-
 lative Bedeutung 'Freund' hat¹⁾. Vom Zorn des Mitra ist
 RV. VII. 62, 4 die Rede:

mā héle bhūma várūnasya vāyór
 mā mitrāsya priyātamasya nr̥pām.

'Nicht wollen wir in Varuna's, in Vayu's, nicht in Mitra's
 Zorne sein, des besten Freundes der Männer'. Mitra und
 Varuna zusammen werden als Beschützer vor Gefahr angerufen

I. 136, 5: yó mitrāya várūṇayāvidhāj jāno
 'narvāṇam tám pári pāto añhasaḥ

'Welcher Mensch dem Mitra und Varuna Ehre erwiesen
 hat, den bewahren sie unangefochten von Gefahr'. An Mitra
 und Varuna wendet sich auch der Sänger, wie im Avesta an
 Mitra und Ahura, mit der Bitte um Sieg in den Schlachten:

1) Goldner-Kaegi übersetzen auch RV. III. 59, 1 'mitró
 jānān yatayati bruvāṇāḥ durch 'In Ordnung bringt des Mitra Wort
 die Menschen' und fügen erläuternd hinzu: „Das Thun Mitra's ist
 dem eines Hærführers verglichen, dessen Wort die Reihen fest-
 hält und lenkt“. Ich habe schon oben meine abweichende Deutung
 dieser Stelle begründet.

V. 62, 9: yád bānbishṭham nātivídhe sudānū
 áchidraṃ çárma bhuvanasya gopā |
 téna no mitrávaruṇāv avishṭam
 síshāsanto jigivānsaḥ syāma.

‘Mit eurem stärksten, undurchbrechbaren, lückenlosen Schutze schützt uns, Mitra-Varuṇa, reiche Herren der Welt: mögen wir siegreich sein, wenn wir zu siegen wünschen’.

I. 152, 7: á vām mitravaruṇa havyájuṣṭim
 námasā devāv ávasā vavṛtyām |
 asmákam bráhma pṛtanasu sahya
 asmákam vṛshṭir divyā supará.

‘Euch beide, Mitra-Varuṇa, möchte ich zum Geniessen der Opfertränke herbeiwenden mit Verehrung und Labung; unser Gebet sei siegreich in den Schlachten, uns (werde zu teil) himmlischer, fördernder Regen’. Doch solche und ähnliche Stellen stehen im Ṛgveda immerhin ziemlich vereinzelt da; sonst wird gerade der eminent friedliebende, allen Gewaltthätigkeiten abholde Charakter der beiden Götter hervorgehoben:

V. 62, 6. ákravihastā sukṛte paraspā
 yām trāsáthe varuṇélasv antāḥ |
 rájanā kshatrām áhṛṇiyamāna
 sahásrasthūṇam bibhṛthaḥ sahá dvāu.

‘Wen ihr mit Händen rein von Blut beschirmet, des Frommen Schutzherren, Mithra und Varuṇa, bei Opfern, dem bringt ihr Könige beide ohne Zürnen das Herrscherreich, das ruht auf tausend Säulen’ (Grassmann). Ganz besonders aber gilt das von Mitra, dessen Freundlichkeit und Milde häufig hervorgehoben wird. In der oben angeführten Stelle (VII. 62, 4), wo vom Zorne Mitra’s die Rede ist, fügt der Dichter doch noch hinzu, dass er ‘priyátamo nṛṇām’ ‘der beste Freund der Männer’ sei. Auch sonst erscheint ‘priyá’ oft als Beiwort des Gottes, z. B. I. 75, 4. 91, 3. V. 64, 3. VI. 48, 1. VIII. 84, 1; çéva‘ hold, lieb’ I. 58. 6; suçéva ‘sehr lieb’ III. 59, 4; çévya ‘lieb, wert’ I. 156, 1; ‘mitró vāi çivó devānam’ ‘Mitra ist der gütige unter den Göttern’ Tait. Samh.

V. 1, 6, 1; áhiñsāna 'nicht verletzend' RV. V. 64, 3. Besonders in der spätern vedischen Litteratur, den Brāhmanas, tritt mit immer grösserer Bestimmtheit die Auffassung hervor, dass dieses Nichtschaden gerade auf dem innersten Wesen des Gottes beruhe: Çatp. Br. V. 3, 2, 7 ná vāi mitráh kām canā hinasti ná mitráṃ káçcanā hinasti náinaṃ kuçó ná káṅṭako vibhinatti násyā vranāç canāsti sárvasya hyēva mitró mitráṃ 'Mitra verletzt Niemanden und Niemand verletzt den Mitra; kein Grashalm oder Dorn ritzt ihn, keine Verwundung trifft ihn: denn Mitra ist eben eines Jeden Freund.' Auch Tait. Samh. II. 1, 8, 4 tritt er geradezu als Gott des Friedens auf: maitráṃ çvetám ā labheta samgramé sāmyatte samayākāmaḥ 'ein für Mitra bestimmtes weisses (Opfertier) opfere man, wenn man nach beendigter Schlacht Frieden wünscht.' — Wohl erscheinen auch ferner die bösen Dämonen deutlich als die Widersacher Mitra's und Varuṇa's:

RV. VI. 67, 9. prá yád vam mitrávaruṇa spūrdhān
priyā dhāma yuvādhitā minānti |
ná yé devāsa śhasā ná mártāḥ u. s. w.

'Wenn diejenigen, die eigentlich weder Götter noch Sterbliche sind, sich mit euch, o Mitra-Varuṇa, in Streit einlassen und die von euch geschaffenen lieben Satzungen verletzen u. s. w.' VII. 60, 10 (An Mitra-Varuṇa):

sasvāç cid dhī sāmṛtis tveshy ēshām
apcyēna sāhasā sāhante |
yushmād bhiyā vṛshano réjāmana
dākshasya cin mahinā mṛlātā nah.

'Heimlich ist ihr furchtbarer Angriff, im Verborgenen sind sie siegreich durch ihre Macht, während sie aus Furcht vor euch, ihr Helden, zittern: erbarmt euch unser mit der Grösse eurer Geisteskraft!' RV. X. 132, 2 fleht der Sänger Mitra und Varuṇa an: yuvōh sakhyāir abhī shyāma rakshāsah 'durch eure Freundschaft mögen wir die Rakshas besiegen.' Trotzallem können sie aber nach der Anschauung des Rgveda nicht als die eigentlichen, berufenen Dämonenbekämpfer gelten. Speciell Mitra galt damals schon zu sehr als der milde und freundliche Gott, zu dessen Wesen

diese Rolle nicht recht passen wollte und in den Brähmanas werden auch gerade in Bezug auf diesen Punkt die äussersten Konsequenzen gezogen. Çatpbr. IV. 1, 4, 7 berichtet uns folgende Episode: Vrtró vai sóma asit tám yátra devā ághnañs tám mitráñ abruvañs tvám ápi hañsiti sá ná cakame sárvasya vā abám mitráñ asmi ná mitráñ sáññ amítro bhavishyámiti. tám vai tvā yajñād antár eshyáma ity. áham ápi hanmíti hovāca 'Soma war Vṛtra. Als die Götter ihn erschlugen, sprachen sie zu Mitra: „schlägst du ihn auch?“ Der wollte nicht: „ich bin aller Welt Freund (mitram), nicht will ich, da ich doch Freund (mitram) bin, zum Feinde (amitro) werden.“ „Dann werden wir dich vom Opfer ausschliessen!“ „Dann schlage ich auch,“ sprach er¹⁾. So ist der arische Mitra, der energische Bekämpfer des bösen Prinzips in jeglicher Gestalt, auf indischem Boden im Laufe der Jahrhunderte in sein direktes Gegenteil verkehrt worden: er wird der Allerweltsfreund, der sogar seinem Erzfeinde keinen Schaden zufügen will! Es kann uns daher auch nicht wundern, dass dieser in seinem innersten Wesen veränderte Gott in Indien allmählich seine frühere hohe Bedeutung verlor; er wurde nicht mehr gefürchtet und daher auch nur sehr lau verehrt. Seine Funktionen werden von andern Göttern übernommen, die zwar zunächst in seinem Namen und Auftrage handeln, aber gerade durch diese Thätigkeit im Volke populär werden, sodass sie mit der Zeit an Bedeutung über ihren ehemaligen Herrn emporwachsen. Nirgends können wir ja das Werden und Vergehen selbst der mächtigsten Göttergestalten so deutlich verfolgen, wie in der mehrere Jahrtausende umfassenden Religionsgeschichte des alten Indiens. Als solche Erben eines Teiles mitraischer Thätigkeit treten besonders Agni und Indra hervor. An Agni Rakshohan sind mehrere Hymnen des Rgveda (z. B. X. 87. 118) gerichtet, er als der Gott des Feuers ist ja gleichsam während der Nacht der natürliche Stellvertreter des Sonnengottes als Bekämpfer der dämonischen Mächte der Finsternis. Dass er dabei die Pflichten des Mi-

1) Ähnlich Tait. S. VI. 4, 8, 1.

tra erfüllt und dessen Satzungen aufrecht erhält, wird auch mehrmals ausdrücklich hervorgehoben. RV. IV. 4, 15 (an Agni):

dāhāçaso rakshāsaḥ pāhy āsmān
druhó nidó mitramaho avadyāt.

‘Verbrenne die verwünschten Rakshas, schütze du, der du die Herrlichkeit Mitra’s besitzest, uns vor Trug, Tadel und Schande!’

RV. IV. 5, 4. prá tātñ agnir babhasat tigmájambhas
tāpishthēna çocishā yāḥ surādhaḥ |
prá yé minānti varuṇasya dhāma
priyā mitrāsya cētato dhruvāni.

‘Agni — der (sonst so) wohlthätige — möge mit scharfem Zahn und glühendster Flamme diejenigen verzehren, die des Varuna und des achtsamen Mitra liebe feste Satzungen verletzen.’ Beachtung verdient auch RV. X. 87, 1:

rakshohāṇam vajinam ā jigharmi
mitrām prāthishtham úpa yami çarma |
çīçāno agnih krātubhiḥ sámiddhah
sā no diva sā rishāḥ patu náktam.

Grassmann übersetzt: ‘Ich netz’ mit Fett den starken Rakshastöter und geh’ den Freund um ausgedehnten Schutz an, geschärft ist Agni und mit Kraft entzündet; er schütze Tag und Nacht uns vor Verderben.’ Die ganze Fassung der zweiten Verszeile legt mir aber die Vermutung nahe, dass das Wort mitra hier Eigennamen ist: die Worte besagen dem Sinn nach genau dasselbe wie V. 65, 5 vayām mitrá-syāvasi syāma saprāthastame. Dann wäre hier wieder, wie sonst häufig, Agni mit Mitra verglichen und zwar dieses Mal als Dämonenbekämpfer. Ich schlage also vor, zu übersetzen: ‘ich spende dem mutigen Dämonentöter, den Mitra gehe ich um seinen ausgedehnten Schutz an; entfacht ist Agni und weisheitsvoll entzündet, er schütze uns bei Tage, er in der Nacht vor Schaden.’ Die durch sa-sa hervorgehobene Gegenüberstellung des Schutzes bei Tage und bei Nacht könnte bedeuten, dass Agni seiner eigenen Natur nach bei Nacht, als Mitra bei Tage wirke. — Während Agni aber mehr gelegent-

lich und sporadisch in dieser Rolle erscheint, ist Indra nach vedischer Anschauung der Dämonenbekämpfer par excellence. Er ist zunächst der Gewittergott, der Gegner der bösen Mächte des Misswachses und der Dürre, welche in Dämonengestalt die Wasser des Himmels umlagert halten und sie verhindern, zur Erde nieder zu strömen. In kriegerischer Majestät, mit dem Donnerkeil in der Hand und den Sturmgöttern als seinen streitbaren Gesellen, zieht er gegen sie aus und zwingt sie unter seinen Willen. Seine im Kampfe mit diesen Feinden gestählten und geübten Kräfte verwendet er aber auch noch zu vielen andern kriegerischen Thaten, er bekämpft siegreich alle höllischen und bösen Elemente im Himmel und auf Erden und so wird er geradezu zum Kriegsgott. Wie Mithra dem Iranier, ist Indra dem vedischen Inder das Ideal kriegerischer Männlichkeit. Wie Mithra seine vazra genannte Keule schwingt, so Indra den Donnerkeil vajra. Mithra heisst im Avesta oft rathaëstar oder rathaëstáo¹⁾ 'der Wagenstreiter, Krieger', mit dem genau entsprechenden Worte ratheshthā oder ratheshthār²⁾ wird im R̥gveda ausschliesslich Indra bezeichnet. Wie Mithra im Avesta als Gegner der Druj erscheint, so bekämpft Indra im R̥gveda die Dämonin Druh:

IV. 23, 7. drúham jīghānsan dhvarāsam anindrām
tótikte tigmā tujāse ánikā u. s. w.

'Um die trügerische, indrafeindliche Druh zu töten, wetzt er die scharfen Kanten (des vajra) zum Schlage'.

IV. 28, 2. tvā yujā ní khidat sūryasya
indraç cakrām sáhasa sadyá indo |
ádhi shúnā bṛhatā vartamānam
mahó druhó ápa viçvāyu dhāyi.

'Mit dir im Bunde, o Soma, zog Indra alsbald mit Gewalt das Rad der Sonne nieder; das auf hohem (Himmels-) Rücken einherrollende, allbelebende wurde der mächtigen Druh

1) z. B. Yt. 10, 25. 102. 112 u. ö.

2) Das Suffix schwankt in beiden Sprachen.

entzogen.'¹⁾ Ja, noch mehr, die Indrahymnen zeigen in Ton und Inhalt oft eine so überraschende Aehnlichkeit mit den Kriegsschilderungen des Mibir-Yasht²⁾, dass man unbedenklich Indra als Haupterben der einstigen Herrlichkeit des arischen Mitra bezeichnen kann; er ist in Wahrheit der Mitramahas, wenn auch dieser Titel im R̥gveda vornehmlich dem Agni beigelegt wird³⁾. Trotzdem aber ist im vedischen Sänger das Gefühl dafür, dass Indra seine Macht dem ältern und ursprünglich mächtigeren Gotte Mitra verdankt, noch nicht ganz erloschen. Zum Beweise dafür führe ich folgende Stellen aus dem R̥gveda an:

VIII. 96, 6. tám u shtavāma yá imá jajāna
viçvá jatāny ávarany asmāt |
índreṇa mitráṃ didhishema girbhír
úpo námobhir vṛshabhāṃ viçema.

'Den wollen wir preisen, der alle diese Wesen geschaffen hat, die jünger als er sind: mit Indra wollen wir Mitra durch Lieder verherrlichen und in Demut nahen dem Helden.' Es scheint mir eklatant, dass dieser Vers nicht an Indra, sondern an Mitra gerichtet ist. Indreṇa ist Instrumental der Begleitung⁴⁾ und man kann daher nicht mit Ludwig übersetzen: 'an Indra wünschen wir einen Freund zu erwerben

1) Wenn in diesem Verse, wie Ludwig mit grosser Wahrscheinlichkeit vermutet, von einer Sonnenfinsternis die Rede ist, so erscheint Indra hier als Helfer der von den dämonischen Mächten bedrängten Sonne.

2) Vgl. z. B. die unten angeführte Stelle RV. X. 89, 8. 9.

3) Vgl. auch die oben gegebene Schilderung des Vazra mit RV. I. 85, 9:

tváshtā yád vájraṃ súkṛtaṃ hiranyáyaṃ
sahásrabhrshṭim svápā ávartayat
dhattá indro náry ápānsi kártave.

'Nachdem Tvashṭar den schönen, goldenen, tausendzackigen Vajra kunstvoll gefertigt, nimmt ihn Indra an sich, um Heldenthaten zu vollbringen.'

4) Es könnte auch heissen: 'durch Indra d. h. in der Gestalt des Indra wollen wir den Mitra verherrlichen', was auch zu unserer Auffassung ganz gut passen würde.

durch Lieder; in diesem Fall würde wohl der Accusativ indram stehn.

X. 113, 5. ávābharad dhṛṣhitó vājram ayasām
çévam mitráya várūnaya dáçúshe.

‘Der kühne (Indra) warf den ehernen Vajra herab zum Heil für Mitra und Varuna, den huldvollen’ d. h. Indra kämpft für sie.

X. 89, 8. tvām ha tyád ṛṇayā indra dhīro
asīr ná pārva vṛjinā çṛṇāsi |
prā yé mitrásya várūnasya dhāma
yújām ná jānā aminānti¹⁾ mitrām.

9. prā yé mitrām prācyamāṇam durévāḥ
prā saṃgirāḥ prā várūṇam minānti |
ny āmitreshu vadhām indra túmram
vṛshan vṛshāṇam arushām çīçhi.

‘8. Du, o Indra, zerschmetterst ja als ein weiser Schuld-
rächer, wie ein Schwert die Glieder, das Unrecht derer, die
das Gebot des Mitra und Varuna verletzen, wie die Leute ei-
nen Bundesgenossen und Freund (mitram). 9. Gegen die
Feinde (amitreshu), die bösgesinnt den Mitra und Aryaman,
die die Verträge und den Varuna verletzen, schärfe, o star-
ker Indra, deine starke, gewaltige, feuerfarbene Waffe.’ VI.
44,7 wird Indra sogar ‘ein neuer Mitra’ (mitró náviyān) ge-
nannt und I. 129, 10 heisst es von ihm:

tvām na indra rayā tárūshasā
ugrām cit tva mahimā sakshad āvase
mahé mitrām návase |

‘(Komm) zu uns, o Indra, mit siegendem Reichtum, an dir,
dem gewaltigen, hafte die Macht zur Hilfe, wie an Mitra zu
grosser Hilfe.’ Aus der Zeit des Rangstreites zwischen Mitra
und Indra mag das Lied X. 22 stammen:

1. kúha çrutā indraḥ kásmīn adyā
jāne mitró ná çrūyate |
ṛshīṇām va yāḥ kshāye
gúhā vā cārkshe girā.

1) So lesen Grassmann und Oldenberg statt des hand-
schriftlichen minānti.

2. ihā çrutā indro asmé adya
 stāve vajry řeishamah |
 mitró ná yó janeshv ā
 yāçaç cakré asāmy ā.

'1. Wo ist Indra berühmt? Bei welchem Volke hört man heute von ihm wie von Mitra, der im Hause der Sänger oder im Verborgenen mit einem Liede gepriesen wird? 2. Hier ist Indra berühmt, bei uns wird heute der glänzende (?) Träger des Vajra gepriesen, der wie Mitra sich unter den Menschen ungeteilten Ruhm erworben hat!'

Nachdem so Indra allmählich die kriegerischen Funktionen des Mitra übernommen hat, tritt neben Mitra-Varuṇa das Götterpaar Indra-Varuṇa im Rgveda auf: Indra bildet fortan die notwendige Ergänzung des in friedlicher Ruhe waltenden, über alle Händel und Streitigkeiten erhabenen Himmelsgottes. Dass aber dieses Verhältnis erst ein historisch geworden es ist, drückt RV. VII. 82, 5 klar aus:

indravaruṇā yād imāni cakrāthur
 viçva jatāni bhūvanasya majmanā |
 kshémēna mitró varuṇam duvasyāti
 marúdbhir ugrāḥ çūbham anyā iyate.

'Seit ihr, Indra-Varuṇa, durch eure Macht alle die Wesen der Welt geschaffen habt¹⁾, ehrt Mitra in Frieden den Varuṇa, der andere (d. h. Indra) zieht gewaltig mit den Maruts zur Kriegsfahrt aus.' Ausserdem ist in diesen Worten implicite enthalten, dass Mitra's Charakter nicht von jeher ein absolut friedlicher gewesen ist.

Ich fasse nun das Resultat dieses Abschnittes kurz zusammen. Mitra galt seinem Sonnencharakter entsprechend in arischer Zeit als ein siegreicher Bekämpfer der Mächte der Finsternis, wie aller bösen, feindlichen Elemente überhaupt. Er war Dämonenbesieger, Kriegsgott und Lenker der Schlachten. Während der Sonderentwicklung des indischen Volkes trat aber ein anderer Charakterzug des Gottes immer mehr

1) d. h. seit ihr beide die höchste Göttermacht besitzt.

hervor, seine Güte und Milde gegenüber seinen frommen Verehrern und jene Seite seiner Thätigkeit ging an andere Götter über. Dass aber dieser hervorstechendste Charakterzug des indischen Mitra sich nicht erst später entwickelt hat, sondern schon dem arischen Gotte eigen war, lehren uns mehrere Stellen des Avesta. Yt. 10, 140 nennt ihn den 'von selbst verzeihenden' (hvamarzhdikem), Yt. 10, 106 heisst es von ihm:

nōiṭ masyō gaēthyō çtē
 aojo manyēte dusmatem
 yatha mithraçciṭ mainyavō
 aojō manyētē humatem
 nōiṭ masyō gaēthyō çtē
 aojō mraoiti duzhukhtem
 yatha mithraçciṭ mainyavō
 aojō mraoiti hūkhtem
 nōiṭ masyō gaēthyō çtē
 aojō verezyēiti duzhvarstem
 yatha mithraçciṭ mainyavō
 aojō verezyēiti hvarstem.

'Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes denken, wieviel Gutes der himmlische Mithra denkt. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes sprechen, wieviel Gutes der himmlische Mithra spricht. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes thun, wieviel Gutes der himmlische Mithra thut.'¹⁾ Die Sonne seiner Huld lässt er aber nur über diejenigen leuchten, die ihn lieben und nach seinen Satzungen leben, während er die Andersgläubigen und die Verächter seiner Gebote in seinem Zorn vernichtet. Also spricht er:

1) Übersetzung von Geldner (K. Z. 25, 505). Seine Deutung des in diesem Zusammenhange schwierigen Wortes aojo befriedigt zwar nicht ganz, ist aber entschieden plausibler, als die der andern Erklärer, die ausserdem die schlechter beglaubigte Lesart çtē statt çtē haben.

- Yt. 10, 108. kō mām yazaitē kō druzhāt
 kō huyēsti kō duzhyēsti
 mām zī mainyētē yazatem.
 kahmāi raēcca qarenaçca
 kahmai tanvō drvatātem
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi istim pourus-qāthram
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi açnāmeiç frazaiñtim
 uç apara barezayēni.
110. kahmāi yaçkemca mahrkemca
 kahmāi ainistim ducithrem
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi açnāmeiç frazaiñtim
 hathra-jata nijanāni.

‘108. Wer wird mich ehren? Wer wird mich betrügen?
 Wer wird mich eines guten Lobpreises, wer eines schlechten
 Lobpreises wert achten? Wem soll ich Glanz und Ehre,
 wem Gesundheit des Leibes verleihen, ich, der ich es vermag?
 Wem soll ich Macht verleihenden Reichtum schenken, ich,
 der ich es vermag? Wem soll ich fürderhin die leibliche
 Nachkommenschaft gedeihen lassen? 110. Wem soll ich
 Krankheit und Tod, wem Armut und Ehrlosigkeit zuteilen,
 ich, der ich es vermag? Wem soll ich die leibliche Nach-
 kommenschaft mit einem Schlage vernichten?’¹⁾ So erklärt
 sich die Doppelnatur des Mithra, die am prägnantesten Yt.
 10, 29 ihren Ausdruck findet:

tūm akō vahistaçca
 mithra ahi daiñhubyō
 tūm akō vahistaçca
 mithra ahi mashyakaēibyō
 tūm ākhstōis anākhstōisca
 mithra khshayēhē daqyunām.

‘Du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen
 die Völker; du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra,

1) Vgl. ferner Yt. 10, 28. 45. 78.

gegen die Menschen; du, o Mithra, gebietest über Krieg und Frieden unter den Völkern'. Dass im Avesta die zornige Seite seiner Natur mehr hervortrat, ist sehr verständlich: der zarathustrische Glaube war ja noch verhältnismässig jung, er musste sich seinen Boden im Volke erst erkämpfen, und hatte gewiss mehr mit Ketzern und Andersgläubigen zu thun, als etwa die vedischen Inder.

Wir müssen jetzt die Frage beantworten: Welches waren die Forderungen, die Mitra an seine wahren Verehrer stellte? und betrachten daher

Die sittlichen Qualitäten des Gottes.

Nach uralter Anschauung, die auch von dem arischen Volke geteilt wurde, ist das Licht das reinste Element und als solches auch ein Symbol der sittlichen Reinheit und Lauterkeit. Das Licht repräsentiert die Wahrheit und Treue, die Finsternis — die Lüge und den Trug. Die schönste und grossartigste Erscheinungsform des Lichts ist die Sonne, das Auge des Himmels, das wachsam die Menschenwelt überschaut. Kein Unrecht entgeht ihr, bis in die verborgensten Falten des menschlichen Herzens dringt ihr spähender Blick; sie straft den Bösen und segnet den Guten. Wie die Sonne nach hartem Kampf die Mächte der Finsternis besiegt und mit ihrem Glanz von der Erde Besitz ergreift, so soll auch der Mensch die Anfechtungen des Bösen überwinden und sich zu sittlicher Reinheit hindurchringen. Einige Verse aus dem Rgveda und Avesta, in denen diese Anschauungen klar ausgesprochen werden, mögen hier Platz finden:

RV. IV. 1, 17. néçat támo dúdhitam róçata dyáur
 úd devyā ushāso bhānúr arta {
 ā súryo bṛhatās tishṭhad ájrañ
 rjú márteshu vṛjinā ca páçyan¹⁾).

‘Es wich das trübe Dunkel, der Himmel erglänzte, es erhob sich der Schein der Göttin Ushas; die Sonne erstieg

1) Die letzte Vorzeile in ähnlichem Zusammenhang auch RV. VII. 60, 2.

die hohen (Himmels-)Fluren, Recht und Unrecht unter den Menschen erschauend'.

RV. I. 105, 12. satyám tatána súrya |
'Wahrheit breitet die Sonne aus'.

RV. VII. 61, 1. úd vām cákshur varuṇa suprátikam
deváyor eti súryas tatanvān |
abhí yó víçva bhúvanani cáshṭe
sá manyúm mártýeshv á ciketa.

'Die Sonne, euer schönes Götterauge, steigt scheinend aufwärts, Varuṇa und Mitra; sie blickt herab auf alle Erdenwesen und schaut hinein selbst in das Herz der Menschen (GK.) RV. VII. 62, 2 wird die Sonne gebeten:

prá no mitráya varuṇāya vocó
'nágaso aryamné agnáye ca.

'Verkünde uns als schuldlos dem Mitra, Varuṇa, Aryaman und Agni'. Yt. 10, 118: yatha avat hvarekshāem taracça harām berezaitim fracā aiti aiwica vazaitē avatha azemeiç çpitama nemanha adhara dāta ajaçani upara dāta taracça anrahe mainyéus drvatō zaoshā 'wie die Sonne dort über die Hara Berezaiti herüber, hervorkommt und hierher eilt, so will auch ich, o Çpitama, mit früh und spät dargebrachter Verehrung heran- und über die Anschläge (eig. Wünsche) des bösen Anra Mainyu hinwegkommen'.

Wir können es als eine neue Bestätigung für den Sonnencharakter des arischen Gottes Mitra ansehen, das ihm bei den Indern wie bei den Iranern gerade vorzugsweise diese Eigenschaften beigelegt werden. Der iranische Mithra ist besonders der Schutzherr der Verträge, über deren Heilighaltung er mit unerbittlicher Strenge wacht. Er ist der 'wahrredende' (ars-vacañh Yt. 10, 7 u. ö.), 'tugendreiche' (ashahunara Yt. 10, 25) Gott, daher widerstrebt die Lüge seinem innersten Wesen. Wer einen Vertrag verletzt oder die Treue bricht, fügt dadurch dem Mithra eine persönliche Beleidigung zu. Mithrem jan wörtl. 'den Mithra töten' heisst den Vertrag verletzen oder die Treue brechen, mithrōdruj wörtl. 'Mithratrüger' heisst der Vertrags- oder Treubruchige; so entwickelt sich das Wort mithra in der Avestasprache all-

mählich geradezu zu einem Appellativum mit der Bedeutung 'Vertrag'. Für sein erhabenes Wächteramt ist Mithra mit allen nötigen Mitteln reichlich ausgestattet:

Yt. 10, 82. yēnhē hazañrem yaokhshtinām
fradathaḡ ahurō mazdāo
baevare dōithranām vidōithrē.

saḡ abyō dōithrabyō aiwyaḡca yaokhshtibyō ḡpaḡyēiti mithrō-zyām mithrō-drujemca. aat abyō dōithrabyō aiwyaḡca yaokhshtibyō adhaoyō aḡti mithrō yo baevare-ḡpaḡano ḡūrō viḡpo-vīdhvao adhaoyamnō. 'Welchem (d. h. Mithra) Ahura Mazda tausend Fähigkeiten verliehen hat und tausend Augen zum Sehen; und mit diesen Augen, durch diese Fähigkeiten erspäht er den Treuverletzer, den Treubruchigen; und durch diese Augen und diese Fähigkeiten ist Mithra untrüglich, er, der über zehntausend Späher gebietet, der allwissende, untrügliche Held'. Ein Vers, der im Mihir-Yasht zu Beginn eines jeden Abschnittes wiederholt wird und daher besonders charakteristische Züge des Gottes enthalten muss, lautet:

Yt. 10, 7. mithrem vouru-gaoyaoitīm yazamaidē
ars-vacañhem vyakhanem
hazañra-gaoshem hutastem
baevare-cashmanem berezañtem
perothu-vaēdhayanem ḡūrem
aqafnem jaghaurvaonhem.

'Den über weite Fluren herrschenden Mithra verehren wir, den Wahrheit redenden, vereinigenden, tausendobrigen, wohlgestalteten, erhabenen, zehntausendäugigen, auf breiter Warte befindlichen, heldenhaften, schlaflosen, wachsamem'. Seine oben erwähnten Späher werden Yt. 10, 45 in ihrer Thätigkeit näher geschildert:

yēnhē asta rātayo
viḡpāhu paiti barezāhu
viḡpāhu vaedhayanahu
ḡpaḡō aonhairē mithrahē
mithrō-drujem hispōḡemna
ave aipi daidhyañtō
ave aipi hismareñtō

yōi paurva mithrem druzhiñti
avaēshamca pathō paōñtō
yim iḡenti mithrō-drujō.

‘Für welchen Mithra auf allen Höhen, auf allen Warten dienstbare Späher bereit ¹⁾ sitzen, den Treubruchigen erspähend, diejenigen erschauend, diejenigen sich merkend, die zuerst die Treue brechen; aber deren Pfade beschirmend, denen die Treubruchigen nachstellen’. — Wohl hegt der böse, treulose Mensch zweifelnd in seinem Herzen die Hoffnung, dass Mithra seiner Schandthaten nicht gewahr werden wird:

Yt. 10, 105. dusqarenao nastō razista
ashātō aḡi aṇuhaya
itha mainyēte dusqarenao
noit imat viḡpem duzhvarstem
nōit viḡpem aiwidrukhtēe
mithrō vaēnaiti apishma.

‘Der Ehrlose ist um die rechte Einsicht gekommen: obwohl er unruhig in seinem Gewissen ist, so meint doch der Ehrlose: „Nicht allen diesen Frevel, nicht alles sieht, um es zu bestrafen, Mithra, der keine Augen hat“. (Geldner.) Aber in dieser Hoffnung sieht er sich arg getäuscht, denn des Mithra lange Arme packen den Treubruchigen, an welchem Ort der Erde er sich auch befinden möge (s. oben Yt. 10, 194). Ferner:

Yt. 10, 19. ahmai naemai uzjaḡaiti
mithrō grañtō upa-ḡbistō
yahmai naemanām mithrō-drukhs
naēdha mainyu paiti-pāite.

‘Dahin zieht Mithra aus, erzürnt und feindselig, wohin sich nur immer der Treubruchige wendet — und er schont ihn nicht in seinem Zorn’. Yt. 10, 107 heisst es von ihm: viḡpem vaēnaiti druzhiñtem ‘jeden Betrüger erblickt er’. Vgl. ferner Yt. 10, 17. 18. 23. 26. 27. 35. 50. 62. 63 u. s. w. Wie hoch die Heiligkeit der Verträge von dem Zarathustrier

¹⁾ Zu asta ratayo vgl. Geldner KZ. 25, 520.

geschätzt wird, beweist das 4. Kapitel des Vendidād, das die Strafen für verschiedene Vergehen bestimmt und besonders von den Verträgen handelt, deren Bruch sehr streng geahndet wird. Jeder Vertrag ist zu halten, sogar der, welcher mit einem Gottlosen abgeschlossen wird:

Yt. 10, 2. mithrem mā janyāo ʕpitama
 mā yim drvataʕ pereʕaonhe
 mā yim qādaenat ashaonat
 vayāo zī aʕti mithrō
 drvataeāca ashaonaēca.

‘Den Vertrag sollst du nicht brechen, ʕpitama, weder den, welchen du mit einem Ungläubigen, noch den, welchen du mit einem deiner eigenen Lehre zugethanen Gläubigen abgeschlossen hast: denn beiden gegenüber ist ein Vertrag (bindend), einem Ungläubigen wie einem Gläubigen’. Dennoch aber wäre es verfehlt anzunehmen, dass an all den vielen Stellen, wo von den Mithratrügern (mithrōdruj) die Rede ist, nur die Vertrags- und Treubruchigen gemeint sind. Man muss vielmehr Geldner unbedingt recht geben, wenn er sagt (KZ. 25, 484): „Wer die Treue bricht, den Freund betrügt, ist naturgemäss auch ein Feind und Betrüger des Gottes Mithra. Und umgekehrt muss der Andersgläubige, der den Mithra verachtet, nach iranischer Anschauung notwendig ein Verächter der Treue und Redlichkeit sein. Und so sind durch eine begreifliche Ideenassociation dem Iranier die druvañtas die Ungläubigen eo ipso auch mithrōdrujas Treubruchige“. Während nun Mithra allen diesen Menschen mit unbarmherziger Härte hegegnet, so ist er andererseits ein treuer Schutzherr seiner Verehrer, die der Wahrheit nachstreben und den Gott nicht belügen:

Yt. 10, 22. yō narem anaiwi-drukhtō
 apa azañbaʕ baraiti
 apa ithyajañbaʕ baraiti.

‘Welcher (d. h. Mithra), wenn er nicht betrogen wird, den Menschen aus Not befreit, vom Verderben errettet’.

Yt. 10, 26. yō daiñhaom anādrukhtō
 uparai amāi dadhaiti

yō daiñhaom anadrukhto
uparai verethrai dadhaiti

Der dem Volke, wenn er nicht betrogen wird, zur höchsten Macht verhilft, der dem Volke, wenn er nicht betrogen wird, zum höchsten Siege verhilft. Vgl. ferner Yt. 10, 3. 9. 30. 55. 78. 80. 108. 109 u. s. w. Er ist also der gerechte Gott, der jeder That oder Gesinnung den ihr entsprechenden Lohn giebt, und daher erscheint er im Avesta öfters mit Rashnu, dem Genius der Gerechtigkeit, gemeinsam angerufen (z. B. Vp. 7, 2. 11, 6. Yt. 10, 41)¹⁾. Daher heisst es auch von dem Siegesgott Verethraghna:

Yt. 14, 47. verethraghnem ahuradhatem yazamaide yō
virāzaiti añtare rāsta raçmana
āca paraca pereçaitē
hadha mithra hadha rashnvō
kō mithrem aiwi-druzhaiti
kō rashnum paiti-irinakhti
kahmāi yaçkemca mahrkemca
azem bakhshāni khshayamnō.

Den von Ahura geschaffenen Verethraghna verehren wir, der zwischen den beiden aufgestellten Schlachtreihen ordnend einhergeht und hin und her fragt mit Mithra und Rashnu: „wer belügt den Mithra? wer vertreibt den Rashnu? wem soll ich Leiden und Tod schicken, ich, der ich es vermag?“ Also — nur der gerechten Sache fällt der Sieg zu! — Nach den spätern persischen Schriften ist Mithra auch einer der Totenrichter, die über das Schicksal der menschlichen Seele im zukünftigen Leben entscheiden, und auch schon im Avesta finden sich Anklänge an diese Anschauung:

Yt. 10, 32. curunyāo nō mithra yaçnahē
khshnuyāo nō mithra yaçnahē
upa-nō yaçnem ahisha
paiti-nō zaothrao viçanuha
paiti-his yastao viçānuha

¹⁾ Yt. 10. 79. 81 heisst es sogar, dass Mithra die Wohnung des Rashnu teilt.

hām his cimanē¹⁾ baraṇuha
 nī-hīs daçva garōnmānē.

‘Höre, o Mithra, auf unser Gebet, ergötze dich, o Mithra, an unserm Gebet, wohne unserm Gebete bei! Nimm unsere geopfertem Opferspenden an, füge sie zu einer Summe zusammen und lege sie im Paradiese nieder.’ Es erscheint also verständlich, warum der Fromme gerade den Mithra anfleht ‘um Seligkeit und Gerechtigkeit, guten Ruf und gutes Gewissen’ (havañhum ashavaçtemca haoçravanhem hurunimca Yt. 10, 33 = 10, 58). — Alle diese Angaben der einheimischen Quellen finden die schönste Bestätigung in den Berichten griechischer Schriftsteller, die Mithra als den Schwur-gott bezeichnen. Xenophon erzählt, dass die persischen Könige beim Mithra schwuren: Cyrop. VIII. 5, 53 Μὲ τὸν Μίθρηγν Oec. IV. 24 ἔμυονί σοι τὸν Μίθρηγν. Ähnlich die oben angeführte Stelle aus Plutarch, wo ein Mann aufgefordert wird, die Wahrheit zu sprechen, mit den Worten: εἰπέ μοι τερόμενος Μίθρου ὡς μέγξ.

Die vedischen Inder bezeichneten die Weltordnung mit dem Worte Rta. Sie verstanden darunter die ewige, heilige, göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit, das höchste physische und moralische Gesetz, durch welches sowohl der ganze Kosmos wie die Menschenwelt regiert wird; dass diese Vorstellung bis in die arische Zeit zurückreicht, beweist das lautlich und begrifflich genau entsprechende Avestawort asha. Urheber, Hüter und Förderer des Rta ist im Rgveda besonders Varuṇa, häufig genug werden aber auch Mitra und Varuṇa gemeinsam diese Funktionen zugeteilt. Sie sind im Hause des Rta aufgewachsen (imá rtásya vāvrdhur duroné VII. 60, 5), Wächter des Rta (rtásya gopā V. 63, 1. VII. 64, 2), Verfolger des Anrta, der Lüge und des Unrechts (cetāro ántasya VII. 60, 5. vgl. I. 139, 2. 152, 1. VII. 65, 3), durch das Rta regieren sie die ganze Welt (rténa víçvam bhúvanam ví rájathah V. 63, 7), sie verkünden es laut allerorten (rtám ā ghoshato

1) Spiegel: cinmānē; vgl. zur Bedeutung Geldner K. Z 25, 518.

bṛhāt VIII. 25, 4. I. 151, 4), ihrem Schützling ist der Pfad des Ṛta gebahnt (yátha no mitró aryamā várunaḥ sánti go-páh sugā rtásya pánthāḥ VIII. 61, 13. vgl. VII. 65, 3). Sie heissen rtāvāna 'rtagemäss, heilig' (I. 151, 4. V. 65, 2. 67, 4. VIII. 25, 4. 7. 8), rtavṛdha 'Förderer des Ṛta' (I. 2, 8. 23, 5. II. 41, 4. III. 62, 18. V. 65, 2), rtaspṛçā 'das Ṛta liebend' (I. 2, 8. V. 67, 4). Auch Mitra allein wird in nahe Beziehung zum Ṛta gesetzt und daraus kann man ersehen, dass das nicht etwa nur eine Eigenschaft des Varuṇa ist, an der er als dessen engverbundener Genosse partizipiert:

VI. 13, 2. ágne mitró ná bṛhatā rtásya
ási kshattā vamásya deva bhūreḥ

'Wie Mitra bist du, Gott Agni, des hehren Ṛta und reichlichen Gutes Verteiler'. IV. 56, 7 heisst es von Himmel und Erde:

mahí mitrásya sadhathas
táranti píprati rtám.

'Ihr beiden grossen bringt das Ṛta des Mitra helfend und fördernd zur Entfaltung.'

III. 5, 3. ádhāy agnir mānushīshu vikshú
apām gárbho mitrá rténa sádhan.

'Agni ist in die menschlichen Wohnungen eingesetzt, der Spross der Gewässer, als Mitra mit dem Ṛta wirkend.' Vgl. auch den oben angeführten Vers I. 143, 7. Diese Vertreter des höchsten sittlichen Prinzips müssen natürlich selbst auch Ideale sittlicher Lauterkeit sein; daher erhalten sie die Epitheta: reingesinnt (pūtáakshasā I. 23, 4. V. 66, 4. VIII. 23, 30. 25, 1), reine Satzungen habend (çúçivrata III. 62, 17), wahr (satyā V. 67, 4), ohne Falsch (adrúhā V. 68, 4. VII. 66, 18. adruhvanā V. 70, 2), nicht trügend (ánabhidruhā II. 41, 5). Speziell Mitra heisst pūtáaksha I. 2, 7, satyā X. 29, 4 und häufiger in der spätern Litteratur z. B. Tait. Samh. I. 8, 10, I. Çatp. Br. V. 3, 3, 8, satyārādhās 'dessen Gabe das Wahre ist' (Hill.) V. 40, 7. — Diese hohen sittlichen Eigenschaften, die sie selbst zieren, machen die beiden Götter auch zur Norm für die Menschenwelt. Sie stellen feste, unverbrüchliche Satzungen auf (dhṛtāvratā I. 15, 6. VIII. 25,

2. 8. satyādharmāna V. 63, 1), auf deren Innehaltung sie die allwissenden (viçvāvedasā VIII. 25, 3. V. 67. 3), nicht zu täuschenden (ādābhya VII. 66, 17. adabdhāh VII. 60, 5. duḷābhāsah VII. 60, 6 vgl. I. 15, 6) wachsam (jagrvaṅsā I. 136, 3) achten. VII. 65, 1 heisst es von ihnen: viçvasya yāmann ācīta jigatnū 'auf den Wandel eines Jeden genau achtend eilen sie dahin.'

VIII. 25, 7. ādhi yā bṛható divó
abhi yūthéva páçyatah |
ṛtāvāna samrāja nāmase hitā.

'Die heiligen Allherrscher, die vom hohen Himmel herab (die Menschen) wie Herden überschauen, sind zur Verehrung bestimmt'.

VIII. 25, 9. akshnāç cid gātuvīttara
anulbanéna cākshasā |
ní ein mishānta nicirā ní cikyatuh.

'Die besser als jedes Auge den Pfad finden mit unverschleiertem Blick, geben selbst dann wachsam acht, wenn sie das Auge schliessen'. VII. 60, 6 heissen Mitra-Varuṇa 'divó animisha pṛthivyāç cikivānsah 'die wachsam auf Himmel und Erde achthaben'. Das Wächteramt des Mitra wird durch sein Beiwort cētant 'aufmerkend, achtgebend' (IV. 5, 4) angedeutet und III. 59, 1 heisst es von ihm:

mitrah kṛshṭir animishābhī cashte

'Mitra überschaut wachsam die Völker'. -- Zur Unterstützung in dieser Thätigkeit sind die beiden Götter, wie Mithra im Avesta, von einer Schar übermenschlicher Wesen umgeben, die gerade wie dort als Späher (spāçah) bezeichnet werden.

VII. 61, 3. prórór mitravaruṇā pṛthivyāḥ
prā divā ṛshvād bṛhatāḥ sudanū |
spāço dadhathe óshadhishu vikshv
ṛdhag yató animisham rakshamānā.

'Von der weiten Erde, vom hohen, erhabenen Himmel aus, o trefflich spendende Mitra und Varuṇa, schickt ihr schlaflos wachend in die Wälder und Häuser eure verborgenen Späher'.

VI. 67, 5. viçve yád vām mañhānā mādamānāḥ
 kshatrām devāso ádadhuḥ sajóshāḥ |
 pári yád bhūthó ródasi cid urví
 sánti spáço ádabdhāso ámūrāḥ.

‘Da alle Götter vereint euch gern und freudig die Herrschaft übertragen haben, da ihr sogar Himmel und Erde, die weiten, umfasst — sind eure Späher untrüglich und weise’. An einer Stelle des Rgveda sollen auch strafende Genien des Mitra-Varuṇa unter dem Namen drúhāḥ angeführt sein:

VII. 61, 5. ámūrā viçvā vṛshanāv imā vām
 ná yāsu citrām dádyçe ná yakshām |
 drúhāḥ sacante ánṛta jánanām
 ná vām ninyāny acíte abhūvan.

Geldner übersetzt (70 Lieder p. 15): ‘Es folgen alle eure Rachegeister¹⁾ des Frevlers Spuren unbeirrt, ihr starke, für niemand merkbar nach Gestalt und Zeichen; und nichts ist so geheim, das euch entginge’. Es ist mir aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die drúhāḥ hier als dienstbare Geister des Mitra-Varuṇa auftreten sollen: die ganze Geschichte dieses Begriffs widerspricht entschieden einer solchen Auffassung. Im Avesta sind die Drujas die Erzfeinde des Mithra, im Rgveda wird die dämonische Druh (s. oben) verfolgt und getötet, Mitra-Varuṇa heissen wiederholentlich adruhā, adruhvānā u. s. w. Die druhāḥ können also nur Vertreter des bösen Prinzips sein, und deshalb möchte ich auch hier, trotz des Accents, das Wort als acc. pl. fassen (wie z. B. I. 131, I. III. 31, 19 u. ö.) und übersetzen: ‘sie verfolgen die Druhāḥ (Unholde, Dämonen) und das Unrecht unter den Menschen²⁾’; dass die betr. Genien hier überhaupt nicht bei Namen genannt werden sollen, scheint mir aus der mythischen, umschreibenden Bezeichnung ‘ná yāsu citrām dádyçe ná yakshām’ hervorzugehen. — Keine Rgvedastelle scheint

1) Ebenso Grassmann in seiner Uebersetzung und Darmesteter a. a. O. p. 64.

2) Auch Ludwig nimmt Anstoss an den ‘Rachegeistern’ und übersetzt: ‘Trug begleitet die Untreue der Menschen’.

direkt darauf hinzuweisen, dass man auch Mitra allein von solchen Spähern umgeben dachte, wenn man nicht vielleicht I. 14, 10 so deuten könnte:

vīçvebhiḥ soṃyāṃ mādhū
āgna indreṇa vāyūnā |
pībā mitrāsya dhāmabhiḥ.

‘O Agni, trink den süßen Soma mit allen (Göttern) zusammen: mit Indra, Vāyu und den Scharen des Mitra’. Hillebrandt¹⁾ erklärt diese dhāman des Mitra als ‘Wohnsitze der Sonne’ und behauptet, dass hier die Jahreszeiten gemeint seien. Dieser Ansicht kann ich aber nicht beistimmen, da hier offenbar von persönlich gedachten Wesen die Rede ist, welche zum Somatrinken aufgefordert werden; vgl. auch die ähnliche Stelle VII. 66, 18.

divó dhāmabhir varuṇa
mitrāç cā yātam adrúhā |
pībatam sómam ātuji. —

Wenn Mitra und Varuṇa den Verächter ihrer Gebote erspäht haben, so bestrafen sie ihn für seine Sünden; daher sind sie ‘furchtbar für den betrügerischen Sterblichen’ (ghorā mártaya ripáve VI. 67, 4) und ferner:

I. 122, 9: jáno yó mitravaruṇāv abhidhrúg
apó ná vāṃ sunóty akshṇayādhruh |
svayám sá yákhmaṃ hṛdaye ní dhatta
āpa yád im hótrabhir ṛtāvā.

‘Der feindselige, ohne Ursache hassende Mensch, welcher euch, o Mitra-Varuṇa, nicht Tränke braut, der zieht selbst in sein Inneres die Krankheit hinein, während der fromme durch Opfer Erfüllung (seiner Wünsche) erlangt’ (Grassmann).

VII. 65, 3. tá bhúripāçāv āṇṛtasya sétū
duratyétū ripáve mártāya.

‘(M. V.) mit vielen Banden das Unrecht fesselnd, schwer zu überschreiten dem trügerischen Sterblichen’. Die Feinde Mithra’s werden im Avesta mithrōdrujas genannt; das genau

1) Varuṇa und Mitra. p. 115.

entsprechende Wort *mitradruh* findet sich auch im Samskr̥t mit der Bedeutung 'Verräter eines Freundes, bundesbrüchig', allerdings erst in spätern Schriften. Es ist schwer zu entscheiden, ob dieses Wort sich infolge kontinuierlicher Tradition seit der arischen Zeit erhalten hat oder ob es eine Neubildung ist, die sich an das Appellativum *mitra* anlehnt; die Bedeutung 'bundesbrüchig', die sich mit der des Avestaworts genau deckt, lässt die erstere Annahme nicht als ganz ausgeschlossen erscheinen. — Zu der Bestrafung der Uebelthäter steht die Leitung und der Schutz, welche *Mitra-Varuna* ihren Verehrern angedeihen lassen, in wirkungsvollem Gegensatz:

VII. 60, 6. *imé mitró varuṇo duḷābhāso*
acetāsam cic citayanti dākshāih

'*Mitra-Varuna*, die untrüglichen, machen durch ihre Fähigkeiten sogar den Thoren verständig'.

VII. 52, 2. *mitrás tān no varuṇo mamabhanta*
çarma tokāya tānayāya gopāh |
mā vo bhujemānyājatam éno
mā tát karma vasavo yāc cāyadhve.

'Die Hüter *Mitra* und *Varuna* mögen uns Schutz für Kind und Kindeskind gewähren! Mögen wir nicht euch büßen für eine von andern herrührende Sünde, mögen wir nicht das thun, was ihr *Vasus* strafft'.

VIII. 31, 13. *yātha no mitró aryamā*
varuṇah śānti gopāh |
sugā ṛtāsya pānthah

'Wenn uns *Mitra*, *Aryaman*, *Varuna* beschützen, ist der Pfad des *Ṛta* gebahnt'. Vgl. ferner I. 90, 1. 151, 4. V. 63. 1. 67. 3. VII. 60, 7. Speciell von *Mitra* heisst es:

III. 59. 2. *prā sā mitra māto astu prāyasvan*
yās ta āditya çikshati vratēna |
nā hanyate nā jiyate tvóto
nāinam ānho açnoty āntito ná dūrāt.

3. *anamivāsa ḷḷaya mādanto*
mitājñavo vārimann ā pṛthivyāh |
ādityāsya vratām upakshiyānto
vayām mitrásya sumatāú syāma.

2. Der Sterbliche soll im Genusse leben, der sich gehorsam willig dir bezeigt, in deinem Schutze trifft ihn keine Plage, kein Schade, nicht von nah und fern Bedrängnis.
3. In frischer Lebenslust gesunden Leibes und festen Fusses auf dem Erdenrunde sei uns vergönnt in Mitra's Reich zu wohnen, der Gnade Aditya's uns zu erfreuen. (GK.)

V. 65, 5: *vayám mitrásyāvasi
syāma sapráthastame*

‘Mögen wir in dem ausgedehntestem Schutze des Mitra leben, unbedroht und von dir behütet’.

V. 64, 3. *yán nūnám aṣṣyām gátim
mitrásyā yāyām pathá |
ásya priyásya çármani
áhinsanasya saççire.*

‘Damit ich jetzt Zuflucht erlange, möchte ich auf dem Pfade des Mitra gehn; in dem Schutze des lieben, nicht verletzenden (Gottes) weilt man gern’. Einer eigentümlichen Anschauung, die wohl auf etymologischer Künstelei beruht und sich an das Appellativum mitra anlehnt, begegnen wir an einigen vedischen Stellen: Mitra soll besonders vor der Bedrängnis schützen, die von Freunden herrührt:

RV. IV. 55, 5. *pát pátir jányād áhhaso no
mitró mitriyád utá na urushyet.*

‘Es schütze uns der Herr (‘der Schützer’, Wortspiel zu dem vorhergehenden pát; wohl hier = Varuna) vor der Bedrängnis, die von Fremden, Mitra vor der, die von Freunden herrührt’. Aehnlich AV. II. 28, 1 in einem Gebet um langes Leben für einen Knaben:

*mátéva putráṃ prámanaṃ upáste
mitrá enam mitriyat pátváhhasah.*

‘Wie sorglich die Mutter den Sohn im Schosse, so schütze ihn Mitra vor Freundbedrängung’.)

1) Vgl. Webers Bemerkungen Ind. Studien XIII. 192, 193. — Die ganze Fassung der Rgvedastelle und der Umstand, dass sich dieselbe Anschauung im Atharva-Veda wiederfindet, deutet jedenfalls auf die spätere Abfassungszeit dieses Verses hin.

Die Schilderungen der sittlichen Qualitäten des Gottes stimmen also in Iran und Indien in den wichtigsten Punkten überein: hier wie dort ist der Gott wahrhaft und gerecht und verlangt dieselben Eigenschaften auch vom Menschen; er verfolgt und straft den Verächter seiner Gebote und belohnt seinen frommen Verehrer mit Gnade und Schutz. Wir werden also wohl kaum in der Annahme fehlgehen, dass diese Vorstellungen schon in der arischen Zeit mit Mitra verknüpft wurden.

Wenn ich in diesem Abschnitt mehr, als vielleicht berechtigt erscheinen mag, die Mitra-Varunalieder herangezogen habe, so liegt der Grund dafür in der nahen Verwandtschaft, die die beiden Götter gerade auf moralischem Gebiet zeigen. Ich habe mich aber bemüht, nur solche Züge aus diesen Liedern anzuführen, die auch als dem Mitra speciell eigen verbürgt sind.

Etwaige sonstige Eigenschaften des Gottes.

Wir haben oben gesehen, dass Mitra diejenigen in seinen gnädigen Schutz nimmt, die ihn verehren und nach seinen Geboten handeln. Es ist also nur natürlich, wenn Mithra im Avesta ganz besonders als der Schutzherr des Hauses und der Familie des Frommen gepriesen wird. Der Sonnengott verkörperte schon der alten Welt das Leben und Gedeihen schaffende Prinzip; sein Wirken war zugleich ein ewiger Kampf gegen die das Wohlsein des Menschen gefährdenden bösen Dämonen; er war der Schirmherr der Herden, des grössten und oft einzigen Schatzes des Menschen jener Zeit; sein Segen liess die Felder des Landmanns gedeihen — und alle diese Kräfte stellte er in den Dienst des Menschen, der seine Gebote der Wahrhaftigkeit und der Treue nicht verletzte. So wird Mithra in symbolischer Weise als der Gott bezeichnet, der dem Frommen das Haus baut:

Yt. 10, 28. yō çtunao vidhārayēiti
berezimitahē nmānahē

çtawrāo āithyāo kerenaoti
 āaṭ ahmāi nmānāi dadhāiti
 géusca vāthwa vīranāmca
 yahva khshnūtō bavaiti
 upa anyāo çciñdayēiti
 yahva ṭbistō bavaiti.

'Welcher die Säulen des hochgebauten Hauses stützt, die festen Thürpfeiler verfertigt und dem Hause eine Menge von Vieh und Helden verleiht, wo er geehrt wird; die andern (Häuser) aber zerstört, wo er gehasst wird.' Aehnlich 10, 80. Yt. 10, 4: mithrem vouru-gaoyaoitīm yazamaidē rāma-shayanem hushayanem airyabyō daiñhubyō 'wir verehren den über weite Fluren herrschenden Mithra, der den arischen Stämmen die Wohnsitze behaglich und schön macht'. Vgl. auch Yt. 10, 75. 77 u. ö. Zum Gedeihen der frommen Gemeinschaft war es ein Haupterfordernis, dass die in ihr geltenden Traditionen auch im jungen kräftigen Nachwuchs weiter fortlebten. Das Gebet um Heldensöhne ist dem nach höhern sittlichen Idealen strebenden Iranier nicht weniger geläufig als dem mehr materiell veranlagten vedischen Inder. An Mithra 'welchen Ahura Mazda zum Hüter und Aufseher über die Fortpflanzung der ganzen Welt bestimmte' (yim haretaremca aiwyakhstaremca fradathaṭ ahurō mazdāo viçpayāo fravōis gaeṭhayāo Yt. 10, 103), wendet er sich mit diesem Gebet. Yt. 10, 3 wird den Frommen verheissen: ashaonām vanuhis çūrāo çpeñtao fravashayō dadheñti¹⁾ ācnām frazaiñtīm yōi mithrem nōiṭ aiwi-druzhiñti 'die guten, heldenhaften, heiligen Schutzgeister der Gerechten schenken leibliche Nachkommenschaft denen, die den Mithra nicht betrügen (resp. die Treue nicht brechen)'. Yt. 10, 108. 110 fragt Mithra:

kō mām yazāite kō druzhaṭ

.....
 kahmāi ācnāmeiṭ frazaiñtīm
 uṣ apara barezayēni.

1) So Geldner, Metrik p. 93 statt des handschriftlichen dadhāiti.

kahmāi āṇāmeit frazaiñtim
hathra-jata nijanāni.

‘Wer wird mich ehren, wer mich betrügen? . . . Wem soll ich fürderhin leibliche Nachkommenschaft aufwachsen lassen? . . . Wem soll ich die leibliche Nachkommenschaft mit einem Schlage vernichten?’ Yt. 10, 65 heisst Mithra pu-thrō-dāo ‘Geber von Söhnen’ u. s. w. — Gerade diese letztere Eigenschaft lässt sich auch bei dem vedischen Mitra nachweisen, da er an einigen Stellen des Rgveda als Gott der Ehe bezeichnet wird. RV. X. 68, 2 heisst es von Bṛhaspati: jāne mitrō nā dāmpatī anakti ‘wie Mitra schmückt er das Gattenpaar im Volke.’ Schon Sayana weist darauf hin, dass hier der Abschluss der Ehe gemeint ist, indem er anakti (dāmpatī) mit saṅgamayati glossiert¹⁾ Aus V. 3. 2 geht hervor, dass Mitra als Ehestifter Opfer dargebracht wurden:

añjānti mitrām sūdhitam nā gōbhīr
yād dāmpatī sāmanasā kṛnōshi.

‘Sie salben dich (d. h. Agni) mit Milch wie den Mitra Sudhita, wenn du den Sinn der Gatten zusammen führst’. Aehnlich deute ich V. 52, 14:

ācha īshe mārutam gaṇām
danā mitrām nā yoshānā.

‘(Rufe) herbei, o Sänger, die Marutschar mit einer Gabe wie die Jungfrau den Mitra’ d. h. wie sie den Gott der Ehe, um einen passenden Gatten zu erlangen. Grassmann und Ludwig übersetzen hier mitra durch ‘Liebhaber, Freund’ und letzterer bezeichnet im Kommentar die Stelle als charakteristisch für ‘die Laxheit der geschlechtlichen Verhältnisse schon in jenen Zeiten’;²⁾ mir scheint meine Erklärung ungewohnter und plausibler zu sein. Ferner vergleiche man mit den oben angeführten Avestaversen, in denen das Gedeihen und der Wohlstand des Hauses von Mitra abhängig gemacht wird, den Rgvedavers

1) Vgl. Ludwig im Kommentar z. d. St.

2) Eine ganz abweichende Erklärung der Form danā, der ich aber nicht beistimmen kann, findet sich bei Pischel und Geldner, Vedische Studien I. p. 101.

VIII. 31, 14: agním vah pūrvyām girā
 devām iḥe vāsūnām |
 saparyāntaḥ purupriyām
 mitrām nā kshetrasādhasam.

‘Den Agni preise ich euch zuerst mit einem Liede, den Gott der Schätze, da wir ihn verehren wie den vielgeliebten Mitra, der die Felder gedeihen lässt.’ Ludwig führt in seinem Kommentar als Parallele dazu eine ähnliche Stelle aus der Tāittiriya-Saṃhita an.

Wenn mir aus diesen übereinstimmenden Angaben des Avesta und Ṛgveda mit einiger Wahrscheinlichkeit hervorzugehen scheint, dass schon in der arischen Zeit das glückliche Gedeihen der Familie und der materielle Segen des Hausstandes der Gnade des Mitra anempfohlen wurde, so scheint mir eine andere Eigenschaft des Gottes sich nicht bis in jene Zeit zurückverfolgen zu lassen. Ich meine die Behauptung Hillebrandt’s¹⁾, dass schon der arische Mitra in nahe Beziehung zu den Wassern und speciell zum Regen gesetzt wurde. An der Thatsache, dass Mitra-Varuṇa im Ṛgveda auch als Regengötter angesehen wurden, lässt sich allerdings nicht zweifeln; es genügt, um nur ein Beispiel anzuführen, auf das Lied V. 63 hinzuweisen, das sie deutlich in dieser Funktion zeigt. Um nun zu beweisen, dass auch Mitra allein diese Thätigkeit zugeschrieben wurde, zieht Hillebrandt den Vers RV. VI. 47, 28 heran:

indrasya vājro marútām ánikam
 mitrāsya gārbho varuṇasya nābhīḥ |
 sémām no havydātīm jushānó
 déva ratha práti havyā grbhāya.

‘Indra’s Donnerkeil, der Maruts Angesicht, Mitra’s Spross, Varuṇas Verwandter: als solcher die Opfergabe freundlich annehmend, nimm unsere Gaben entgegen, o göttlicher Wagen.’ Dieser Vers ist an den ‘Streitwagen’ gerichtet, und zwar, wie Hillebrandt ausführt, ‘an den Streit-

1) Varuna und Mitra p. 124 f. 134.

wagen κατ' ἐξοχήν, der gegen die Dämonen kämpft, den Blitz, der als Indra's Donnerkeil dahinfährt und durch sein Leuchten die Gegenwart der Maru's verkündet.' Da dieser aber auch als Mitras Spross bezeichnet wird, so sei damit auf Mitra's Verhältnis zum Blitz, also indirekt zum Gewitterregen hingedeutet, was zu seinem Grundcharakter ganz gut passe: 'Der Sonnengott zieht die Wasser an sich und vom Himmel strömen sie wieder erquickend auf die Erde, wobei der „Wagen“ gegen die Dämonen kämpft.' (p. 125). Dem ersten Teil dieser Ausführungen stimme ich vollkommen bei, nicht aber der daraus gezogenen Schlussfolgerung. Wohl ist hier von dem Streitwagen der Götter, der gegen die Dämonen kämpft, die Rede, wenn aber dieser als 'Mitra's Spross' bezeichnet wird, so liegt es meines Erachtens bedeutend näher, hierin eine Reminiscenz an die einstige kriegerische, dämonenfeindliche Natur des Gottes Mitra zu erblicken, von der sich ja auch sonst im Rgveda einige Spuren finden. Im Avesta wird ja auch geradezu angeführt, dass Mithra auf einem Streitwagen gegen seine Feinde zu Felde zieht. Als ebenso wenig stichhaltig erweist sich die eine Stelle, welche Hillebrandt aus dem Avesta zur Stütze seiner Behauptung anführt. Yt. 10, 61 nennt Mithra:

fraṭ-āpem zavanō-ḡrūtem
taṭ-āpem ukhshyat-urvarem

'der den Ruf erhörend die Wasser mehrt, der die Wasser strömen¹⁾ und die Pflanzen gedeihen lässt.' Geldner macht darauf aufmerksam, dass genau dieselben Worte in viel passenderem Zusammenhange Yt. 13, 43 vorkommen, wo sie sich auf den Stern Gott Çatavaēça beziehen, der auch sonst öfter

1) Nach Jackson, Avesta grammar § 81. n. 2 steht taṭ-āpem für taçāpem, doch scheint mir die Annahme dieses ganz vereinzelt dastehenden Lautübergangs etwas bedenklich. Westergaard's Emendation taçat-āpem ergibt eine überzählige Silbe im Versmass. Am wahrscheinlichsten ist mir Geldner's Vermutung, dass taṭ-āpem für taç-āpem verschrieben ist, da die Zeichen für c und ṭ einander sehr ähnlich sind.

mit dem Regen in Verbindung gesetzt wird. Diese Verse sind also durch spätere Interpolation an unsere Stelle geraten. — Meine Stellung zu dieser Frage möchte ich daher folgendermassen formulieren: Da sich weder im Avesta noch im R̥gveda unzweifelhafte Beweise dafür finden, dass Mitra in jenen Zeiten auch als Regengott gegolten habe, so sind wir nicht berechtigt, ihm diese Funktion für die arische Periode zuzuschreiben. Wenn aber im R̥gveda bisweilen Mitra und Varuna gemeinsam als Regengötter auftreten, so haben wir darin einen der nicht seltenen Fälle zu erblicken, in denen eine Eigenschaft, die ursprünglich dem Himmelsgott allein zukommt, allmählich auch auf seinen ihm eng verbundenen Genossen übertragen wird.

Zur Etymologie des Namens Mitra.

Der Name 'Mitra' hat bisher noch keine allgemein als richtig anerkannte Erklärung gefunden. Whitney¹⁾ bezeichnet die Herkunft des Wortes als dunkel; Sonne²⁾ legt ihm die Wurzel mā 'messen' zu Grunde, also 'zumessend, spendend, wohlwollend, Freund'; Weber³⁾ will es gar an die Wurzel smi 'lächeln' anlehnen, sodass es 'der lächelnde, freundliche' bezeichnete u. s. w. Am meisten Anklang scheint mir die Ansicht gefunden haben, dass es aus der Wurzel mith, mit + Suffix ra gebildet sei. Die Wurzel mith bedeutet im Skr. (nach dem Pet. Wört.): 1) sich zu Jemandem gesellen 2) (auf einen Nebenbuhler stossen) hart an einander kommen etc. Im Avesta entspricht die Wurzel miṭ 'nahen, weilen'. „So ergibt sich für mitra durch die Bedeutungen 'sich zu Jemandem gesellen, mit Jemandem verbinden' (bes. freundschaftlich) hindurch die Bedeutung Freund und derselbe Begriffsübergang könnte auch für mithra angenommen werden“ (Hillebrandt a. a. O. p. 114). Alle diese Ety-

1) Indische Grammatik. § 1185. b.

2) Kuhn'sche Zeitschrift. X. p. 426.

3) Indische Studien. XVII. p. 212. 253.

mologien steuern auf verschiedenen und zum Teil recht gewundenen Wegen auf das nämliche Ziel los: dass mitra ursprünglich die Bedeutung 'Freund' gehabt haben müsse. Mir sind aber im Verlaufe meiner Untersuchung immer grössere Zweifel an der Richtigkeit dieser Prämisse aufgestiegen und zwar aus folgenden Gründen: 1) mithra hat im Avesta niemals die appellative Bedeutung 'Freund'. 2) auch im Rgveda ist das Wort mitra stets oder sagen wir lieber, fast stets, Eigenname des Gottes.

Die letztere Behauptung, die den bisher gültigen Anschauungen widerspricht, muss ich näher begründen. Grassmann, der bekanntlich in seinem Wörterbuch für jedes Wort alle Stellen angibt, an denen es im Rgveda vorkommt, deutet das Wort mitra als 'Freund' im ganzen an 50 Stellen. Von diesen habe ich 26 schon oben in anderm Zusammenhange herangezogen und hoffe es klargelegt zu haben, dass da nur der Gott Mitra gemeint sein kann. Es sind: I. 58, 6. 75, 4. 77, 3. 93, 3. 129, 10. 156, 1. III. 5, 3. 4. IV. 6, 7. 56, 7. V. 3, 2. 16, 1. 52, 14. VI. 13, 2. 15, 2. 44, 7. 48, 1. VIII. 23, 8. 31, 14. 74, 2. 84, 1. X. 22, 1. 2. 29, 4. 68, 2. 115, 7. Es bleiben also noch 24 Stellen übrig, die sich folgendermassen verteilen.

In erster Linie kommen hier wieder Lieder an Agni in Betracht, der, wie wir oben sahen, häufig mit Mitra verglichen oder identifiziert wird. I. 94, 13: devó devānam asi mitró ádbhutah 'als Gott unter den Göttern bist du der wunderbare Mitra' d. h. die himmlische Offenbarung des Feuergottes ist der Sonnengott Mitra. II. 4, 1: huvé agnim mitrá iva yó didhishāyō bhūt 'ich rufe Agni, den man wie Mitra suchen muss zu gewinnen'. V. 10, 2: tvé asuryām āruhat kṛāṇā mitró nā yajūyah 'du hast die Asuraherrschaft erlangt, da du wirkst, wie der anbetungswürdige Mitra'. I. 151, 1: mitrām nā yāṃ çimya góshu gavyāvah svadhyò vidáthe apsú jījanan: hier wird das Feuer in den Wassern (der Blitzagni) mit dem Sonnengott Mitra verglichen.

X. 8, 4: ushá-usho hí vaso ágram éshi
tvām yamáyor abhavo vibhāvā |

rtāya saptá dadhishe padāni
janāyan mitrām tanvè svāyāi.

‘Du gehst, o Vasu, an der Spitze aller Morgenröten; du entstandest leuchtend aus dem Zwillingspaare; für das Opfer setztest du ein die sieben Stationen, Mitra erzeugend zum eigenen Leib’¹⁾. Aehnlich von Agni I. 67, 1. 96, 1. II. 4, 3. VII. 9, 3. X. 7, 5. Ferner sporadisch in andern Liedern: II. 11, 14. rāsi kshāyam rāsi mitrām asmé rāsi çardha indra mārutam nah ‘schenk uns einen Wohnsitz, schenk uns Mitra, schenk uns, o Indra, die Schar der Marut’ d. h. gewähre uns für unser Haus den Segen des Sonnengottes und der Gewittergötter. X. 12, 5: kīm svin no rāja jagrhe kād asyāti vratām cakrmā kó ví veda | mitrāç cid dhi shmā juhurāno devān etc. ‘Weshalb hat uns der König ergriffen? was haben wir wider sein Gebot gethan? wer weiss es? Auch Mitra führt ja die Götter irre’ u. s. w. Was auch der genaue Sinn dieses Verses sein mag, jedenfalls ist hier von Mitra und Varuṇa die Rede; letzter ist unter dem König (rāja) zu verstehen und der Sänger forscht nach der Sünde, die er gegen sein Gebot (vrata) begangen hat.

IV. 33, 10: té rayās pósham drāvināny asmé

dhattá rbhavaḥ kshemayānto ná mitrām.

‘O Rbhū, gebt uns Gedeihen des Reichtums und Schätze, uns ruhigen Wohnsitz während wie dem Mitra’. Die Rbhū sind die Genien der Jahreszeiten und stehen als solche in naher Beziehung zum Sonnengotte. Um das Mondjahr mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, wurden im vedischen Altertum zum Schluss des Jahres 12 Tage eingeschoben und gerade im 7. Verse desselben Liedes wird dieser Vorgang bildlich so geschildert, dass die Rbhū in der Gastfreundschaft des Agohya (der ‘nicht zu bergenden’ Sonne) diese Zeit verbringen: „das Jahr ist zu Ende: die drei Jahreszeiten und die Sonne, die ihren tiefsten Stand erreicht hat, ruhen scheinbar 12 Tage“²⁾. Auf diese Vorstellung scheint

1) Hillebrandt a. a. O. p. 116. der auch den Sinn dieses Verses eingehend erläutert.

2) A. Zimmer, Altindisches Leben p. 366.

mir auch an unserer Stelle angespielt zu sein, sodass der Sinn wäre: gewährt uns, ihr Ṛbhu, zum Genuss unserer Güter dieselbe friedliche Ruhe wie dem Mitra zur Zeit des Wintersolstitiums.

X. 27, 12: bhadrā vadhūr bhavati yāt supéçah
svayām sã mitrãm vanute jāne eit.

Hier ist von Mitra in seiner Eigenschaft als Ehegott die Rede: mitrãm van wörtl. 'den Mitra erlangen' scheint ebenso zum terminus technicus für den Abschluss der Ehe geworden zu sein, wie etwa mithrem jan 'den Mithra töten' oder mithrem druj 'den Mithra belügen' im Avesta für den Vertrags- oder Treubruch.

VII. 18, 10: iyūr gãvo ná yãvasãd ágopã
yathãkrtãm abhí mitrãm citãsañ.

Grassmanns Uebersetzung: 'wie hirtenlose Kühe von der Weide entflohn gesellt dem Freund sie, wie sich's fügte' befriedigt jedenfalls nicht. Aehnlich Ludwig: 'wie Rinder von der Weide ohne Hirten gingen sie, gedrängt ein Jeder an den Freund, wie es sich traf'. Doch 'ein Jeder' steht ja gar nicht im Text, das Auffallende ist ja gerade der Singular mitram!

IX. 97, 30 (Somalied): divó ná sãrgã asãsãgram áñnam
rãjã ná mitrãm prã minati dhírah.
'vom Himmel ergossen sich gleichsam der Tage Strahlen, der weise König (Soma) verdunkelt gleichsam den Mitra': ein überschwängliches Lob des Mondgottes auf Kosten des Sonnengottes.

X. 132, 5: asmín sv ètãc çãkapũta éno
hité mitré nígatãn hantí virãn.

'Bei Çakapũta tötet die Sünde, wenn Mitra (den Seinen) freundlich ist, die ihr verfallenen Helden' d. h. Mitra lässt in seiner Freundschaft für uns unsere Feinde die Folgen ihrer Sünde geniessen und getötet werden¹⁾ Ganz dunkel ist

1) So lautet Hillebrandt's (a. a. O. p. 123) Uebersetzung und Erläuterung dieser Stelle, die er freilich mit Reserve giebt.

X. 106, 5: vánsageva pūsharyā çimbāta
mitrēva r̥tā çatārā çātapantā u. s. w.

Das ganze Lied, aus dem dieser Vers stammt, ist nach Grassmann 'voll seltener, gesuchter, zum Teil ganz unverständlicher und vom Dichter selbst fabrizierter Wörter und voll gehäufte Zusammenziehungen'. — Der Plural mitrāḥ findet sich in dem Somaliede IX. 101, 10:

sómāḥ pavanta índavo
asmábhyam gātuvittamāḥ |
mitrāḥ suvanā arepāsah
svādhyāḥ svarvídah.

Die Gegenüberstellung von somāḥ gātuvittamāḥ und mitrāḥ arepāsah svarvídah macht es mir sehr wahrscheinlich, dass hier die Mond- und Sonnenstrahlen gemeint sind; jedenfalls sind 'fleckenlose, Licht verschaffende Freunde' ein Un-
ding! Die genaue Uebersetzung dieses Verses ist jedoch schwierig, da auch auf die Somatränke mit angespielt zu sein scheint. Ferner scheint eine bestimmte Klasse von Priestern im Ṛgveda als mitrāsah bezeichnet zu sein:

III. 58, 4: ā manyethām ā gataḥ kác cid évair
vīçve jánaso açvína havante |
imā hí vām góṛjīkā mádhūni
prá mitrāso ná dadúr usró ágre.

I. 151, 2: yád dha tyád vām purumiḥásya somínah
prá mitrāso ná dadhiré svābhúvah |
ádha krátum vidatam gatúm árcata
utá çrutam vrshanā pastyāvataḥ¹⁾.

Auch Sāyana erklärt hier die mitrāsah als die fungierenden Priester des Purumiḥa²⁾. — Wir werden jetzt wohl auch kaum mehr daran zweifeln können, dass auch in der oben angeführten Stelle I. 190, 6: durniyántuḥ páriprīto ná mitrāḥ, deren Deutung wir zunächst offen liessen, der Gott Mitra gemeint ist. Zweifelhaft ist die Bedeutung von mitra in dem mit Worten spielenden Verse

1) Vgl. auch den oben angeführten Vers X. 115, 7, wo die Opferherren in einer Dānastuti als 'Mitra's' bezeichnet werden.

2) Vgl. Ludwig im Kommentar z. St.

I. 170. 5: tvám iṣiṣe vasupate vāsūnām
tvām mitrāpām mitrapate dhéshṭhah.

Die einzige Stelle im Rgveda, wo mitra unzweifelhaft 'Freund' bedeutet, findet sich im 10. Buche, dem bekanntlich viele Lieder aus späterer Zeit einverleibt sind:

X. 89, 8. tvám ha tyád ṛṇayā indra dhiro
asir nā pārva vṛjinā ṛṇāsi |
prā yé mitrāsya varuṇasya dhāma
yūjam na jānā aminānti mitrām.

'Du, o Indra, zerschmetterst ja als ein weiser Schuld-rächer, wie ein Schwert die Glieder, das Unrecht derer, die das Gebot des Mitra und Varuṇa verletzen, wie die Leute einen Bundesgenossen und Freund (mitram)'. Auch hier wird aber das Appellativum mitra sozusagen nicht ganz selbständig, sondern in einem Atemzuge mit dem Gottesnamen Mitra gebraucht.

Wenn man den verstehenden Ausführungen Beweiskraft zuerkennt, so wird man mir zugeben, dass das spätere Sanskritwort mitra, das noch ausserdem Neutrum ist, sich erst allmählich auf indischem Boden von dem Gottesnamen ausgehend zu der Bedeutung 'Freund' entwickelt hat. Nimmt man dazu noch die Thatsache, dass das entsprechende Avestawort mithra nie jene appellative Bedeutung hat und dass der Grundcharakter des arischen Gottes, soweit sich durch vergleichende Betrachtung der ältesten indischen und iranischen Quellen feststellen lässt, durchaus kein absolut freundlicher und friedliebender war, — so wird man mir ferner zugestehen, dass man keine Veranlassung dazu hat, dem Namen des arischen Mitra die Bedeutung 'Freund' zu Grunde zu legen. Erweist sich aber die Prämisse, von der alle bisherigen Deutungsversuche ausgegangen sind, als unerwiesen, so muss man auch die Richtigkeit der darauf aufgebauten Etymologien in Zweifel ziehen. Mit diesem rein negativen Resultat muss ich mich begnügen und es berufeneren Kräften überlassen, von diesem veränderten Standpunkt aus eine überzeugende Etymologie für diesen Gottesnamen zu finden.

Thesen.

1. Skr. *a mitra* bedeutete ursprünglich 'Mitrafeind'.
2. Die Zusammenstellung von got. *saihvān* 'sehen' mit skr. *sac*, lat. *sequi* u. s. w. ist trotz der abweichenden Bedeutung richtig.
3. Av. *varežāna* = skr. *vrjāna*.
4. Skr. *rtāpeças* bedeutet 'dessen Schmuck das Rta ist'.
5. Av. *viçpe māi* entspricht nach iranischen Lautgesetzen genau dem skr. *viçvas māi*.
6. Yt. 10, 80 ist *paitis* statt *paiti* zu lesen.
7. Skr. *apās* hat an einigen Rgvedastellen (z. B. I 122, 9. 151, 4) adverbiale Bedeutung.
8. Die Gleichung skr. *vāruṇa* = av. *varena* ist falsch.
9. Für den vergleichenden Sprachforscher ist auch das gründliche Studium moderner Sprachen eine Notwendigkeit.
10. Der Schulunterricht in der deutschen Litteraturgeschichte sollte sich auf die genaue Analyse der charakteristischsten und bedeutendsten Erscheinungen einer jeden Epoche beschränken.
11. Die Berlitz'sche Methode zur Erlernung der modernen Sprachen ist für die Schulen nicht zu empfehlen.
12. Die vergleichende Sprachwissenschaft darf nur fertige Wörter, nie die sogen. Wurzeln verschiedener Sprachen mit einander in Parallele setzen.

