

W. 2, 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.

Печатано съ разрѣшеніи Историко-филологическаго факультета Императорскаго Юрьевскаго Университета.

Юрьевъ, 5-го мая 1894 г.

№ 42.

Деканъ : 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 Varuna	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 Mazdā, 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 Rgveda, 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 (Vendidad, 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 henothelistischen 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 Varuṇa nirgends scharf ausgesprochen, in einigen Stellen aber schimmere doch deutlich hindurch, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit sei, während Varuṇa 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 Hāvani, 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:

yēnhē dareghaciṭ bāzava
fragreweñti mithrō-aojanhō
yaṭciṭ [ushaṭairē] hiñdvō āgeurvayēitē
yaṭciṭ daoshatairē nighnē
yaṭciṭ ṣanakē ranhayāo
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 Mittelpunkt 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 erspät 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 vouru-gaoyaoitis
dashinem upa karanem
aiñhāo zemō yaṭ pathanayāo
çkarenayāo dūraēparayāo.

'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 raokhshna frādereçra
çpeñta vidhvāñhō açaya
manivaçanhō 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 frāthwereçaṭ
yō dadhvāo ahurō mazdāo
upairi harām berezaitim
pouru-fraorvaēçyām bāmyām.

'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: aēva cakhra zaranaena.

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

4) çpaēatita Yt. 10, 125.

5) Ostirānische Kultur. p. 42.

überzeugenden Ausführungen das centralasiatische Gebirgssystem, die Pämirkette nebst den davon sich abzweigenden Bergketten des Hindükush, Alai und Thianshän, 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 ācaraiti
yatha huberetō baraiti
pathāo³⁾ jafrāo gaoyaotēē
āat āhva³⁾ paçu vīra
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 Querthäler, 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
apayāt paçkat vazemnō
mithrō yō vouru-gaoyaoitis
kadha-nō fraourvaēçayāiti
ashahē paiti pañtām
drujō vaēçmenda 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 ‘Viehrift, 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 berichtet¹⁾, 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 mihr '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 paairyō mainyavō yazatō²⁾
 tarō harām aṇaoiti
 paurva-naemat ameshahe
 hū yaṭ aurvaṭ-aṇpahē
 yō paairyō zaranyō-piṇō
 ṇrīrāo bareshnava gerewnāiti
 adhaṭ viṇpem ādidhāiti
 airyō-shayanem ṇevistō.

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
 paṇca hū frašmō-dāitim
 marezaiti (u)va karana
 aiñhāo zemō yaṭ pathanayāo
 ṇkarenayāo dūraepārayāo
 viṇpem imat ādidhāiti
 yaṭ añtare zām aṇmanemca.

'Der die Erde in ihrer ganzen Weite umwandelt und nach Sonnenuntergang²⁾ die beiden Enden der breiten, runden, fernhin reichenden Erde streift und das alles überschaut, was zwischen Erde und Himmel ist'. Treffend bemerkt Geldner³⁾ 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 (temañhādha 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 harrete 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 verzweifeltem 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 dhimahi |
dhiyo yó naḥ 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 bhānumádbhir arkāir
ágne tatántha ródasi 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 sūnūḥ sáhasa ṛtāvā
dūrāt sūryo ná ṣocishā 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 Ferne¹⁾. RV. II. 2, 1 nennt Agni den ‘sonnenartigen himmlischen Hotar’ (svārānam dyukshām hótāram), I. 149, 3 heisst er ‘wie die Sonne strahlend’ (sūro ná rurukvān), VI. 3, 3 wird ‘sein Aussehen fleckenlos wie die Sonne’ (sūro ná yāsya ṛṣatír arepāḥ) genannt 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 ṣukráṣocisham
agnim mitrām ná kshitishu praṣāṅsyam.

‘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 sudhita²⁾, und darin haben wir wohl ein altes Epitheton dieses Gottes zu erblicken:

RV. VIII. 23, 8. yajñébhīr ádbhutakratum
yám kṛpā sūdáyanta it |
mitrām ná jāne sūdhitam ṛtāvani.

‘(Den Agni), der durch die Opfer wunderbare Einsicht besitzt, den man im frommen Volke herrichtet mit einem Glanze³⁾, 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, wohlgepflegt’; auch wohl ‘gut gestimmt, zugethan’. Ludwig: ‘wohlgeschaffen’. Vielleicht kann man es der Bedeutung nach mit av. hūstāta ‘wohlgebildet’ zusammenstellen, einem häufigen Beiwort des Mithra.

3) Zur Bedeutung von kṛpā vgl. RV. VI. 2, 6.
sūro ná hí dyutā tvám
kṛpā pāvaka rōcase.

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

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

IV. 6, 7. ádhā mitró ná súdhitāḥ pávakò
‘gnír didāya mánushishu vikshú.

‘Dann erstrahlte Agni hell wie Mitra Sudhita bei den
menschlichen Geschlechtern’. V. 3, 2 heisst es wieder von
Agni: añjánti mitrám súdhitam ná¹⁾ góbbih ‘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:

evágnír mártaiḥ sahá sūrībhir
vásu shtāve sáhasaḥ sūnúra²⁾ nṛbbih |
mitrásō ná yé súdhitā ṛtāyāvo
dyāvo ná dyumnāir abhí sánti mánushān.

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 kön-
nen 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: çúcish tvám asi priyó ná mitráḥ ‘glänzend
bist du wie der liebe Mitra’. RV. IX. 2, 6: mahān mitró
ná darçatāḥ sám sūryeṇa rocate ‘gross und schön wie Mitra
strahlt er mit der Sonne in die Wette’. IX. 86, 11: hárir
mitrásya sádaneshu sídati ‘der gelbe weilt in des Mitra Sitzen’.
Soma ist nach Hillebrandt’s jüngster, wichtiger Ent-
deckung 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 fol-
gende Stellen betrachtet:

RV. VIII. 52, 3 yásmāi víshṇus tríṇi padā vicakramá
úpa mitrásya dhármabhiḥ.

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

V. 81, 4: utá yāsi savitas tríṇi rocanā
utá sūryasya raçmíbbih sám ucyasi |
utá rátrím ubhayátāḥ páriyasa
utá mitró bhavasi deva dhármabhiḥ.

‘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 vrátýā abhūma ‘dem Bereich des glänzenden
Mitra wurden wir angehörig’ und vielleicht auch RV. VIII. 47, 9:
(Aditi) mātā mitrásya revátāḥ, da das dem skr. r e v a n t entsprechende
Wort r a ē 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 ver-
wandte Götter. 1891. p. 269 ff.

weilst 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 altehrwürdigen Sonnengottes κατ' ἐξοχήν. 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 hí kshatrām dhārāyethe ānu dyūḥ
 dr̥nhéthe sānum upamād iva dyóḥ |
 dr̥lhó nákshatra utá viçvádevo
 bhūmim átān dyām dhāsināyóḥ.

'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 dr̥lho nakshatraḥ haben wir Mitra zu verstehen. Nakshatra heisst 'Stern, Gestirn', dient aber im R̥gveda im Singular nur zur

1) iva wird gebraucht, weil man sonst den, der etwas stützen will, immer unterhalb des zu stützenden Gegenstandes befindlich denkt, die beiden Götter aber im Gegensatz dazu von der Höhe aus wirken. Vgl. Ludwig, R̥gveda 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. Dr̥lhaḥ '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 Sāyana erklärt im Kommentar hier nakshatra als 'Sonne', ebenso wie er häufig Mitra als den Sonnengott bezeichnet (z. B. X. 22, 1 mitró ná: Sāy. 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 átān 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 R̥gveda auch sonst vor: II. 25, 2 tokām ca tāsya tānayaṃ ca vardhate 'dessen Geschlecht und Nachkommenschaft gedeiht'. X. 62, 10 yādus turvác ca māmāhe 'Yadu und 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: tvām hí kshāitavad yaço 'gne mitró ná pátyase an die ständige Bezeichnung der Sonne im Avesta: hvarekhsaetem zu erinnern.

kúha çrutá indrah kásminn adyá
 jáne mitró ná çrüyate |
 řshināṃ vā yāḥ ksháye
 gúhā vā cárkṣhe girā.

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

I. 21, 3: tá mitráśya práçastaya
 indrágni tá havāmahe.

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

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

‘Welchen (Agni) die opferreichen Männer wie den Sarpis schlüpfenden Mitra mit Lobgesängen verherrlichen’. Diese Stellen zeigen uns, dass der Mitrakultus in weitern 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’ (vayāṃ mitráśyāvāsi 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 aḥyām gátim
 mitráśya yāyām pathā

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

V. 16, 1. yāṃ mitráṃ ná práçastibhir
 mártaso 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 bhūd 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’ (rathír adhvarānām I. 44, 2 u. ö.), die Opfer zu den Himmlischen empor. Aehnlichen Sinn zeigt der etwas dunkle Vers I. 143, 7 ghrápratikāṃ vā rtáśya dbūřhádāṃ agnīm mitráṃ ná samidhanā řjate. Als die bedeutsamste Zeit seines Wirkens wird in Indien wie in Iran der Morgen aufgefasst:

AV. XIII. 3, 13. sá varuṇaḥ sayām agnír bhavati
 sá mitró bhavati prátár udyān.

‘Dieser Varuṇa wird abends Agni, Mitra wird er früh aufgehend’. Mitra gehört auch zu den Göttern, denen das Prātaḥsavanam, 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 práçasti 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
 mitráśya ca práçastibhiḥ |
 dveshoyúto 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 yāyati bruvāṇāḥ 'Mitra setzt durch sein Wort die Menschen in Bewegung'; ebenso heisst es VII. 36, 2 von Mitra und Varuṇa:

inó vām anyāḥ padavīr ādabdhó
jānam ca mitró yatati bruvāṇāḥ.

'Der eine von euch beiden (Varuṇa) ist ein kühner, untrüglicher Wegweiser und Mitra setzt den Menschen durch sein Wort in Bewegung'; daher sein Epitheton yāyajjanāḥ ‚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 Ausflüsse seines Wesens sind und nach seinen Weisungen handeln. Mitra ist eben im Rgveda eine immer mehr und mehr verblassende 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 zurückreicht, 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 Pet. 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 nāmasā hūyāmānā |
sām yāv apnasthó apāseva jānān
chrudhīyatāç cid y a t a t h o mahitvā.

Kommt herbei, M. V., die ihr mit schönem Liede unter liebevoller Verehrung 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 Pet. 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 Mazdā 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 Varuṇa 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 haben 1), dass dieser höchste indische Gott Varuṇa und der höchste Gott der Iranier, Ahura Mazdā, 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, mazdäo = 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 Samskṛtwort asura, ein Wort, das im Rgveda als ehrenvoller Titel den meisten Göttern, besonders oft aber dem Varuṇa 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 Varuṇa zurückführt, und dass das Wort in Iran zum Eigennamen geworden sei, in Indien aber noch recht häufig in naher Verbindung mit Varuṇa 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 Varuṇa 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 πατήρ 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 Himmelsgott 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 Mazda entschieden ab und schlägt folgende sehr ansprechende Lösung des verwickelten Problems vor: „Varuṇa, der Umfassende (ὀρθανός), ist ursprünglich ebenfalls Bezeichnung des Himmels; es hat sich also bei den Indern der alte Himmelsgott in zwei Göttergestalten getrennt (Dyäus und Varuṇa), von denen die eine mehr die sinnliche Erscheinung, die andere mehr die sittlichen Qualitäten des alten Himmelsgottes übernommen hat. Der zendische Ahura ist aus jenem noch ungetrennten Himmelsgott entstanden, und so erklärt es sich, wie er zugleich dem Dyäus und dem Varuṇa der Inder

entspricht“.) 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 ist'). 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 Çpeñta'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 Dyäus 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 Varuna zeigt sich auch darin, dass dem Götterpaar Mitra-Varuna 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 çpitamāi zarathustrāi: āaꝥ yaꝥ mithrem yim vouru-gaoyaoitim frādadhām azem çpitama āat dim dadhām avāoñtem vahmyata avāoñtem yēçnyata yatha māmeit yim ahurem mazdām 'es sprach Ahura Mazda zum Çpitama Zarathustra: „Als ich den über weite Fluren herrschenden Mithra erschuf, o Çpitama, 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
raokhshnāt paiti garo-nmānāt.

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

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

'Mithra und Ahura, die Erhabenen, unvergänglichen, heiligen verehren wir.'

Yt. 10,113: tadha nō jamyāꝥ avaiñhē
mithra ahura berezañta.

'Dann sollen uns zu Hilfe kommen Mithra und Ahura, die Erhabenen¹⁾. Yç. 1,11. nivaēdhayēmi hañkarayēmi ahuraēbya mithraēbya berezañbya aithyajañhaēbya ashavanaēbya 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 Nyāish 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's²⁾, der ein ausgesprochener Gegner der Ahura-Varuna-Theorie ist und hier speciell in Mithra-Ahura ein Götterpaar Mithra-Apām napāꝥ 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 napāꝥ sei. Dagegen möchte ich anführen, dass berezañt auch ein häufiges

1) Die früheren Ausgaben lasen in der ersten Verszeile: taꝥ no jamyāꝥ avaiñhē, und da dann im Versmass eine Silbe fehlt, schlug Geldner (Metrik d. j. Avesta p. 108) vor, statt j a m y ā ꝥ die zu erwartende Dualform j a m y ā t e m zu lesen. Da die neue Geldner'sche Avestausgabe aber mit den besten Handschriften t a d h a liest, so müssen wir schon diese etwas harte Konstruktion als die ursprüngliche ansehen. In der Parallelstelle Khurshed Nyāish 7 ist freilich wieder die Form t a ꝥ auf's beste verbürgt.

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

Beiwort des Ahura Mazda ist, z. B. Yç. 56, 1, 10: ratūm berezañtem yazamaidē yim ahurem mazdām 'den erhabenen Herrn, Ahura Mazda, verehren wir'¹⁾ und dass das lautlich genau entsprechende vedische bhant 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 thwōrestārā yazamaidē 'wir preisen den Beschützer und den Schöpfer' und Yç. 56, 1, 4 yazata pāyū thwōrestārā 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 Éranier nicht kennen, setzte man den Apām napāt.“ Also weil Apām napāt ein mal 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 ein mal 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. Justis 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-Varuṇa im Rgveda. Die an beide Götter zusammen gerichteten Hymnen sind bedeutend zahlreicher als die an Varuṇa allein. Inhaltlich zeigen sie keinen bedeutenden Unterschied von den Varuṇahymnen; dieselben Thaten und Eigenschaften, die dem Varuṇa 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 Varuṇa¹⁾ meint, 'Mitra, ursprünglich eine zum Namen gewordene attributive Bezeichnung Varuṇa'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 G. Yasht wird ausgeführt, dass diese bei ihrem Aufgange die

1) K. Bohnenberger, der altindische Gott Varuṇa 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 vouru-gaoyaoitim hazāra-gaoshem baēvare-cashmanem.

yazāi vazrem hunivikhtem
kamedhē 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' ἐξοχὴν. 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, Anra 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 unlautern 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 Harā 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 āhitis 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
astrahādhem amavañtem
takhmem viçpaitim rathaēstām.

‘Wir verehren den Mithra den mit silbernem Helm und goldenem Panzer bewehrten, mit dem Dolche tötenden, 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 hacinmō 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
çatafstānem çatō-dārem
fravaēghem vīrō-nyāoñcim
zarōis ayañhō frahikhtem
amavatō zaranyēhē
amavaçtemem zaēnām¹⁾
verethravaçtemem zaēnām¹⁾.

1) Eine Handschrift liest, metrisch korrekter, 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. aat̥ yat̥ duzdāo 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. yahmat̥ haca fraterecenti
viçpē mainyava daēva
yaēca 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. senā, einfach ‘Heer, Heerschar’, im Avesta und den Keilinschriften wird es aber nur von den Heerscharen der höllischen Feinde gebraucht. Ein grosser Teil des Mihir-Yasht besteht aus Schilderungen dieses Kampfes zwischen Mithra und den dämonischen Elementen, doch ein paar Proben mögen genügen. Yt. 10, 26 nennt ihn

kameredhō-janem daēvanām
akatarem çraoshyanām
acaētārem mithrō-drujām [mashyanām]
hamaçētārem pairikanām.

‘den Schädelpalter 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 Anra 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. açpacit̥ yōi mithrō-drujām
vazyāçtara¹⁾ bavaiñti
taciñtō noiçt̥ apayēiti
bareñtō noiçt̥ fraçtanvañti
vazeñtō noiçt̥ framanyēñtē
apashi vazaitē arstis
yām anhayēiti avi-mithris
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

21. yat̥cit̥ hvaçtem anhayēiti
yat̥cit̥ tanūm apayēiti
at̥cit̥ dim noiçt̥ rāshayēñtē
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.
vātō tām arstim baraiti
yām anhayēiti avi-mithris
frēna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

39. ishavaç [cit̥ aēshām] erezifyō-parena
huthakhtaçt̥ haca thanvanat̥
jya-jataonhō vazemna
ashemnō-vidhō bavaiti
yatha grañtō upa-çbistō
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, entrinnen 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 geschnellt 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
arezahē avi-jaçeñtō.

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

Yt. 10, 11. yim yazeñtē rathaēstārō
bareshaēshu paiti aṣpanām
zāvare jaidhyañtō hitaēibyō
drvatātem tanubyō
pouru-ṣpakhstīm ṭbishyañtām
paiti-jaitim dusmainyunām
hathrā-nivāitīm hamerethanām
aurvathanām ṭbishyañtām.

‘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: abseits. 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 frashāvayēiti
yō arezē paiti histaiti
yō arezē paiti histemnō
frā raçmanō çeiñdayēiti
yaozeñti viçpē karanō
raçmanō arezō-shūtahē
frā maidhyānem thraōñhayētē¹⁾
ṣpādbahē khvrīshyañtahē.

‘Der die Schlacht in Gang bringt, der in der Schlacht Widerstand leistet, der in der Schlacht widerstehend die Heerreihe zertrümmert; es wanken die Flügel alle der vom Kampf erschütterten Schlachtreihe, er schlägt die Mitte des blutvergiessenden Heerhaufens in die Flucht’. Dass ähnliche Anschauungen 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 avaiñhē
mithra ahura berezañta
[yat] berezem barat astra vācim
aṣpanāmca çrifa khshuṣṣān
astrāo kahvān jyāo navithyān²⁾

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

2) Andere Handschriften: navaithyān, navathyān.

tighrāōnhō astayō¹⁾ tadha
 hunavō gouru-zaothranām
 jata paithyāōntē frā-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 upatbistō 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 R̥gveda stossen wir nur selten auf Stellen, in denen wir Mitra als den kriegerischen Gott angerufen finden. Im Mitra-Hymnus (III. 59, 2) heisst es:

prā sā mitra mārto astu prāyasvān
 yās ta āditya çikshati vratēna |
 nā hanyate nā jiyate tvōto
 nāinam āñho açnoty āntito nā 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 Deutung einzelner Worte bleibt konjunktural.

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

noch aus der Ferne’. Aehnlich V. 8: mitrāya
 abhīstīçavase ‘dem Mitra, der kräftigen Beistand leiht’.
 Wenn hier mehr der Schutz des Mitra in Kampf und Gefahr hervorgehoben wird, erscheint er offenbar als aktiver Krieger

RV. V. 65, 4. mitró añhōç cid ād urū
 kshāyaya gātūm vanate |
 mitrāsya hí pratūrvatah
 sumatīr āsti vidhatāh.

‘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 Bṛhaspati ‘durniyāntuḥ páriprito ná mitrāh’ genannt wird, bleibt zunächst zweifelhaft; wenn wir übersetzen ‘schwer zurückzuweisen wie der vielgeliebte Mitra’, so könnten wir in durniyantu eine Bezeichnung der ungestümen, kriegerischen Natur des Gottes sehen, andererseits aber wäre es ebenso gut möglich, dass mitra hier nur die appellative Bedeutung ‘Freund’ hat¹⁾. Vom Zorn des Mitra ist RV. VII. 62, 4 die Rede:

mā héle bhūma varuṇasya vāyōr
 mā mitrāsya priyātamasya nrñām.

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

I. 136, 5: yō mitrāya varuṇāyāvidhaj jāno
 ‘narvāṇam tām pári pāto añhasah

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

1) Geldner-Kaegi übersetzen auch RV. III. 59, 1 ‘mitró jānān yātayati bruvāṇāh durch ‘In Ordnung bringt des Mitra Wort die Menschen’ und fügen erläuternd hinzu: „Das Thun Mitra's ist dem eines Heerführers verglichen, dessen Wort die Reihen festhält und lenkt“. Ich habe schon oben meine abweichende Deutung dieser Stelle begründet.

V. 62, 9: yád bānhishṭham nātivídhe sudānū
āchidraṃ çarma bhuvanasya gopā |
téna no mitrāvaruṇāv avishṭam
sishāsanto 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: ā vām mitrāvaruṇa havyājusṭiṃ
nāmasā devāv āvasā vavṛtyām |
asmākam brāhma pṛtanasu sahyā
asmākam vṛṣṭīr divyā supārā.

‘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 R̥gveda immerhin ziemlich vereinzelt da; sonst wird gerade der eminent friedliebende, allen Gewaltthätigkeiten abholde Charakter der beiden Götter hervorgehoben:

V. 62, 6. ākravīhastā sukṛte paraspā
yām trāsāthe varuṇélasv antāḥ |
rājanā kshatrām āhr̥ṇiyamānā
sahasrasthūṇam bibhṛthaḥ sahā dvāu.

‘Wen ihr mit Händen rein von Blut beschirmt, 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 ‘priyātamo nṛṇām’ ‘der beste Freund der Männer’ sei. Auch sonst erscheint ‘priyā’ 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; çévyā ‘lieb, wert’ I. 156, 1; ‘mitró vāi çivó devānām’ ‘Mitra ist der gütige unter den Göttern’ Tait. Samh.

V. 1, 6, 1; āhiṅsāna ‘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 nāinaṃ kuçó ná káñṭako víbhinatti nāsya vranāç canāsti sárvasya hyéva 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 samgrāmé sámnyatte samayākamaḥ ‘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 vām mitrāvaruṇa spūrdhān
priyā dhāma yuvádhitā minānti |
ná yé devāsa óhasā 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):

sasvaç cid dhī sámṛtis tveshy éshām
apicyēna sāhasā sáhante |
yushmād bhīyā vṛshano réjamānā
dákshasya cin mahinā mṛlátā naḥ.

‘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 flieht der Sänger Mitra und Varuṇa an: yuvóh sakhyāir abhī shyāma rakshāsah ‘durch eure Freundschaft mögen wir die Rakshas besiegen.’ Trotzallem können sie aber nach der Anschauung des R̥gveda nicht als die eigentlichen, berufenen Dämonenkämpfer 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: Vr̥tró vai sóma ásit tám yátra devā ághnañs tám mitráṃ abruvañs tvám ápi hañsiti sá ná cakame sárvasya vā ahám mitráṃ asmi ná mitráṃ sánn 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 R̥gveda (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 rakshásah páhy ásmān
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 tññ agnir babhasat tigmájambhas
tápiṣṭhena çocíṣha yāḥ surādhaḥ |
prá yé minánti váruṇasya dhāma
priyā mitrásyā cétato dhruvāni.

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

rakshohāṇaṃ vajīnam ā jigharmi
mitráṃ práthiṣṭham úpa yami çárma |
çícāno agnih krátubhiḥ sámiddhaḥ
sá no díva sá risháh pátu 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 Eigenname ist: die Worte besagen dem Sinn nach genau dasselbe wie V. 65, 5 vayám mitrásyāvasi syāma sapráthastame. 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 Indier das Ideal kriegerischer Männlichkeit. Wie Mithra seine vazra genannte Keule schwingt, so Indra den Donnerkeil vajra. Mithra heisst im Avesta oft rathaēstar oder rathaēstāo¹⁾ 'der Wagenstreiter, Krieger', mit dem genau entsprechenden Worte ratheshthā oder ratheshthār²⁾ wird im Rgveda ausschliesslich Indra bezeichnet. Wie Mithra im Avesta als Gegner der Druj erscheint, so bekämpft Indra im Rgveda die Dämonin Druh:

IV. 23, 7. drūham jīghānsan dhvarāsam anindrām
tétikte tigmā tujāse ānikā 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 sāhasā sadyā indo |
ādhi shnūnā bhātā vārtamānam
mahó druhó āpa 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 Mihir-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 Rgveda 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 Rgveda an:

VIII. 96, 6. tám u shtavāma yā imā jajāna
viçvā jātāny āvarāny asmāt |
indreṇa mitrām didhishema girbhīr
ūpo nāmobhir vṛshabhām 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:

tvāshṭā yād vājraṃ sūkrtaṃ hiranyāyaṃ
sahāsrabhṛshṭiṃ svāpā āvartayat
dhattā indro nāry āpānsi kārtave.

'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 dhṛshitó vājram āyasām
çévam mitráya várūṇaya dáçúshe.

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

X. 89, 8. tvām ha tyád ṛṇayā indra dhīro
asír ná páṛva vṛjinā çṛṇāsi |
prá yé mitrásya várūṇasya dhāma
yújam ná jānā āminānti¹⁾ mitrām.

9. prá yé mitrām prāryamāṇam durévāḥ
prá saṃgírah prá várūṇam minānti |
ny āmítreshu 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 Varuṇa verletzen, wie die Leute ein-
nen Bundesgenossen und Freund (mitram). 9. Gegen die
Feinde (amítreshu), die bösgesinnt den Mitra und Aryaman,
die die Verträge und den Varuṇa verletzen, schärfe, o star-
ker Indra, deine starke, gewaltige, feuerfarbene Waffe.’ VI.
44,7 wird Indra sogar ‘ein neuer Mitra’ (mitró náviyan) ge-
nannt und I. 129, 10 heisst es von ihm:

tvām na indra rayā tárūshasā
ugrām cit tvā 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 çrutá indrah kásminn adyá
jáne mitró ná çrūyate |
ṛshinām vā yāḥ kshāye
gúhā vā cārkshe girā.

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

2. ihā çrutá indro asmé adyá
stāve vajry řeishamah |
mitró ná yó jāneshv ā
yāçaç cakré āsamy ā.

‘1. Wo ist Indra berühmt? Bei welchem Volke hört
man heute von ihm wie von Mitra, der im Hause der Sānger
oder im Verborgenen mit einem Liede gepriesen wird? 2. Hier
ist Indra berühmt, bei uns wird heute der glänzende (?) Trā-
ger des Vajra gepriesen, der wie Mitra sich unter den Men-
schen ungeteilten Ruhm erworben hat!’

Nachdem so Indra allmählich die kriegerischen Funk-
tionen 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 wal-
tenden, über alle Händel und Streitigkeiten erhabenen Him-
melsgottes. Dass aber dieses Verhältnis erst ein historisch
gewordenes ist, drückt RV. VII. 82, 5 klar aus:

indrāvarūṇā yād imāni cakrāthur
viçvā jatāni bhūvanasya majmānā |
kshémena mitró várūṇam duvasyāti
marúdbhir ugrāḥ çūbham anyā iyate.

‘Seit ihr, Indra-Varuṇa, durch eure Macht alle die We-
sen 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 zu-
sammen. 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 Schlach-
ten. 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
 aojō manyētē dusmatem
 yatha mithraçeiṭ mainyavō
 aojō manyētē humatem
 nōiṭ masyō gaēthyō çtē
 aojō mraoiti duzhukhtem
 yatha mithraçeiṭ mainyavō
 aojō mraoiti hūkhtem
 nōiṭ masyō gaēthyō çtē
 aojō verezyēiti duzhvarstem
 yatha mithraçeiṭ 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 aojō befriedigt zwar nicht ganz, ist aber entschieden plausibler, als die der andern Erklärer, die ausserdem die schlechter beglaubigte Lesart çatē statt çtē haben.

Yt. 10, 108. kō mām yazāitē kō druzhāt
 kō huyēsti kō duzhyēsti
 mām zī mainyētē yazatem.
 kahmāi raēça qarenaça
 kahmāi tanvō drvatātem
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi istīm pourus-qāthram
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi aṇāmcīṭ frazaiñtīm
 uç apara barezayēni.

110. kahmāi yaçkemca mahrkemca
 kahmāi ainistīm ducithrem
 azem bakhshāni khshayamnō
 kahmāi aṇāmcīṭ frazaiñtīm
 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 Nachkommenschaft mit einem Schlage vernichten?'¹⁾ So erklärt sich die Doppelnatur des Mithra, die am prägnantesten Yt. 10, 29 ihren Ausdruck findet:

tūm akō vahistaça
 mithra ahi daiñhubyō
 tūm akō vahistaça
 mithra ahi masyakaēibyō
 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 hindurchbringen. 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 rócata dyáur
 úd devyā usháso bhánúr arta |
 ā sūryo bṛhatás 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 tátana sūryah
 'Wahrheit breitet die Sonne aus'.

RV. VII. 61, 1. úd vāṃ cakshur varuṇa suprátikam
 deváyor eti sūryas tatanvān |
 abhí yó víçvā bhúvanāni cāshṭe
 sā manyúm mártYESHV ā 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
 'nāgaso aryamné agnáye ca.

'Verkünde uns als schuldlos dem Mitra, Varuṇa, Aryaman und Agni'. Yt. 10, 118: yatha avat hvarekhshāetem taraçca harām berezaitim fracā aiti aiwica vazaitē avatha azemcit çpitama nemanha adhara dāta ajaçani upara dāta taraçca añrahe mainyéus drvatō zaoshā 'wie die Sonne dort über die Harā 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 Iraniern 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. 'Mithraträger' 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 hazānrem yaokhshtinām
fradathaḥ ahurō mazdāo
baēvare dōithranām vidōithrē.

āaḥ abyō dōithrabyō aiwyaçaça yaokhsstibyō çpaçyēiti mithrō-zyām mithrō-drujemca. āaḥ abyō dōithrabyō aiwyaçaça yaokhsstibyō adhaoyō aḥti mithrō yō baēvare-çpaçanō çūrō viçpo-vidhvao adhaoyamnō. 'Welchem (d. h. Mithra) Ahura Mazdā 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-gaoyaoitim yazamaidē
ars-vacanhem vyakhanem
hazānra-gaoshem hutāstem
baēvare-cashmanem berezāntem
perethu-vaēdhayanem çūrem
aqafnem jaghaurvaonhem.

'Den über weite Fluren herrschenden Mithra verehren wir, den Wahrheit redenden, vereinigenden, tausendohrigen, 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 rātayō
viçpāhu paiti barezāhu
viçpāhu vaēdhayanahu
çpaçō āonhāirē mithrahē
mithrō-drujem hispōçemna
avē aipi daidhyañtō
avē aipi hismareñtō

yōi paura mithrem druzhiñti
avaeshamca pathō paoñtō
yim içenti mithrō-drujō.

'Für welchen Mithra auf allen Höhen, auf allen Warten dienstbare Späher bereit¹⁾ 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 aḥti aṇuhaya
itha mainyētē dusqarenāo
nōit imat viçpem duzhvarstem
nōit viçpem 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 uzjaçaiti
mithrō grañtō upa-ḥbistō
yahmai naemanām mithrō-drukhs
naēdha mainyu paiti-paitē.

'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: viçpem 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 pereʕaoniḥē
mā yim qādaenāʕ ashaonat
vayāo zi aʕti mithrō
drvataēca 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 begegnet, 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 azañhaʕ baraiti
apa ithyajañhaʕ baraiti.

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

Yt. 10, 26. yō daiñhaom anādrukhtō
uparāi amāi dadhāiti

yō daiñhaom anādrukhtō
uparāi verethrāi dadhāiti

‘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 ahuradhātem yazamaidē yō
virāzaiti añtare rāsta raʕmana

āca paraca pereʕaite
hadha mithra hadha rashnvō
kō mithrem aiwi-druzahaiti
kō rashnūm paiti-irinakhti
kalmāi yaʕkemca 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 yaʕnahē
khshnuyāo nō mithra yaʕnahē
upa-nō yaʕnem āhisha
paiti-nō zaotrāo viʕañuha
paiti-his yastāo viʕañuha

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

hām hīs cimānē¹⁾ barānuha
ni-hīs daçva garōnmanē.

‘Höre, o Mithra, auf unser Gebet, ergötze dich, o Mithra, an unserm Gebet, wohne unserm Gebete bei! Nimm unsere geopferten 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’ (havanhum 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 Μᾶ τὸν Μίθρην Oec. IV. 24 ἑμνομή σοι τὸν Μίθρην. Ähnlich die oben angeführte Stelle aus Plutarch, wo ein Mann aufgefordert wird, die Wahrheit zu sprechen, mit den Worten: εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα.

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 Varuna, häufig genug werden aber auch Mitra und Varuna 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 Anṛta, der Lüge und des Unrechts (cetāro anrtasya VII. 60, 5. vgl. I. 139, 2. 152, 1. VII. 65, 3), durch das Rta regieren sie die ganze Welt (rténa viçvam bhūvanam ví rajatahā V. 63, 7), sie verkünden es laut allerorten (rtām á ghoshato

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

bṛhát VIII. 25, 4. I. 151, 4), ihrem Schützling ist der Pfad des Rta gebahnt (yáthā no mitró aryamā vārunah sánti gopāh sugā rtásya pánthah VIII. 61, 13. vgl. VII. 65, 3). Sie heissen rtāvānā ‘rtagemäss, heilig’ (I. 151, 4. V. 65, 2. 67, 4. VIII. 25, 4. 7. 8), rtavṛdhā ‘Förderer des Rta’ (I. 2, 8. 23, 5. II. 41, 4. III. 62, 18. V. 65, 2), rtasprçā ‘das Rta liebend’ (I. 2, 8. V. 67, 4). Auch Mitra allein wird in nahe Beziehung zum Rta gesetzt und daraus kann man ersehen, dass das nicht etwa nur eine Eigenschaft des Varuna ist, an der er als dessen engverbundener Genosse partizipiert:

VI. 13, 2. ágne mitró ná bṛhatá rtásya

ási kshattā vāmasya deva bhūreḥ

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

mahí mitrásya sadhathas

táranti píprati rtām.

‘Ihr beiden grossen bringt das Rta des Mitra helfend und fördernd zur Entfaltung.’

III. 5, 3. ádhāy agnir mānushishu vikshú

apām gārbho mitrá rténa sādhan.

‘Agni ist in die menschlichen Wohnungen eingesetzt, der Spross der Gewässer, als Mitra mit dem Rta 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 (pūtādakshasā I. 23, 4. V. 66, 4. VIII. 23, 30. 25, 1), reine Satzungen habend (çúçivratā III. 62, 17), wahr (satyā V. 67, 4), ohne Falsch (adrúhā V. 68, 4. VII. 66, 18. adruhvānā V. 70, 2), nicht trügend (ánabhidruhá II. 41, 5). Speziell Mitra heisst pūtādaksha I. 2, 7, satyā X. 29, 4 und häufiger in der spätern Litteratur z. B. Tait. Samh. I. 8, 10, 1. 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 (dhṛtvratā I. 15, 6. VIII. 25,

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

VIII. 25, 7. ādhi yā bṛható divó
abhí yūthéva páçyataḥ |
ṛtāvānā 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 gātuvittarā
anulbaṇéna cākshasā |
ní ein mishāntā 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 animishā pṛthivyāç cikitvāṅsah 'die wachsam auf Himmel und Erde achthaben'. Das Wächteramt des Mitra wird durch sein Beiwort cétant 'aufmerkend, achtgebend' (IV. 5, 4) angedeutet und III. 59, 1 heisst es von ihm:

mitrah kṛshṭīr animishābhí caṣṭe

'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 rshvād bṛhataḥ sudanū |
spāço dadbāthe óshadhīshu vikshv
ṛdhag yató animisham rākshamānā.

'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 yād vām manhānā mādamānāḥ
kshatrām devāso ādadhuḥ sajóshah |
pári yād bhūthó ródasī cid urvī
sánti spāço ādabdhaso 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 drúhah angeführt sein:

VII. 61, 5. ámūrā viçvā vṛshanāv imā vām
ná yāsu citrām dádrçe ná yakshām |
drúhah sacante árṇta jānanām
ná vām ninyāny acite abhūvan.

Geldner übersetzt (70 Lieder p. 15): 'Es folgen alle eure Rachegeister') 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 drúhah 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 druhah 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, 1. III. 31, 19 u. ö.) und übersetzen: 'sie verfolgen die Druhah (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 dádrçe 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:

vīcvebhiḥ somyām mādhu
āgna indreṇa vāyūnā |
pībā mitrāsya dhāmabhiḥ.

‘O Agni, trink den süßen Soma mit allen (Göttern) zusammen: mit Indra, Vayu 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 adrūhā |
pībatam sómam atuji. —

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 mártāya ripāve VI. 67, 4) und ferner:

I. 122, 9: jāno yó mitravarūṇāv abhidhrúg
apó ná vām sunóty akshṇayādhrúg |
svayām sá yákshmanḥ 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. tā bhūripāçāv āṛtasya sétū
duratyétū ripāve 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-Varuṇa ihren Verehrern angedeihen lassen, in wirkungsvollem Gegensatz:

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

‘Mitra-Varuṇa, die untrüglichen, machen durch ihre Fähigkeiten sogar den Thoren verständig’.

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

‘Die Hüter Mitra und Varuṇa 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
varuṇaḥ sānti gopāh |
sugā ṛtasya pānthāh

‘Wenn uns Mitra, Aryaman, Varuṇa beschützen, ist der Pfad des Ṛta gebahnt’. Vgl. ferner I. 90, 1. 151, 4. V. 63.

1. 67. 3. VII. 60, 7. Speziell von Mitra heisst es:

III. 59. 2. prā sá mitra mártō astu prayasvān
yās ta āditya çikshati vraténa |
ná hanyate ná jiyate tvóto
nānam āho açnoty āntito ná dūrāt.

3. anamivāsa ḥḥāyā mādanto
mitājñavo vārimann ā pṛthivyāh |
ādityāsya vratām upakshiyānto
vayām mitrāsya sumataū 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 aṣyām gátim
mitrásyā yāyām pathá |
ásya priyásya çármani
áhiñsánasya 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 áñhaso no
mitró mitriyād 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 prámaṇā upásthe
mitrá enam mitriyāt pátvāñhasaḥ.

‘Wie sorglich die Mutter den Sohn im Schosse, so schütze ihn Mitra vor Freundbedrängung’.¹⁾

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 çtunāo vidhārayēiti
berezimitahē nmānahē

çtawrāo āithyāo kerenaoti
 āt ahmāi nmānāi dadhāiti
 géusca vāthwa vīranāmca
 yahva khshnūtō bavaiti
 upa anyāo çciñdayēiti
 yāhva t̥bistō 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-gaoyaitim 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 Mazdā zum Hüter und Aufseher über die Fortpflanzung der ganzen Welt bestimmte’ (yim haretāremca aiwyākhstāremca fradathaḥ aburō mazdāo viçpayāo fravōis gaēthayāo Yt. 10, 103), wendet er sich mit diesem Gebet. Yt. 10, 3 wird den Frommen verheissen: ashaonām vanuhīs çūrāo çpeñtāo fravashayō dadheñti¹⁾ ācnām frazaiñtim yōi mithrem nōiḥ 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 druzhāt

 kahmāi ācnāmciḥ frazaiñtim
 uç apara barezayēni.

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

kahmāi ācnāmciḥ 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 Schläge 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 (dampati) mit samgamayati glossiert¹⁾ Aus V. 3. 2 geht hervor, dass Mitra als Ehestifter Opfer dargebracht wurden:

añjānti mitrām sūdhitam nā gōbbhir
 yād dāmpati 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 ṛshe mārutam gaṇām
 dānā 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 ungewöner 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 dānā, der ich aber nicht beistimmen kann, findet sich bei Pischel und Geldner, Vedische Studien I. p. 101.

VIII. 31, 14: agním vaḥ pūrvyām girā
devām iḷe 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 R̥gveda 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 R̥gveda 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:

īndrasya vājro marūtām ānikam
mitrāsya gārbho varuṇasya nābhīḥ |
sēmām no havydātīm jushānó
dēva ratha prāti 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’ ἐξοχῆν, der gegen die Dämonen kämpft, den Blitz, der als Indra’s Donnerkeil dahinfährt und durch sein Leuchten die Gegenwart der Maruts 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 R̥gveda 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 ukhshyaṭ-urvareṃ

‘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 ta c ā pem, doch scheint mir die Annahme dieses ganz vereinzelt dastehenden Lautübergangs etwas bedenklich. Westergaard’s Emendation ta ca ṭ-ā pem ergibt eine überzählige Silbe im Versmass. Am wahrscheinlichsten ist mir Geldner’s Vermutung, dass ta ṭ-ā pem für ta c-ā pem 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 Varuṇa 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 'zumesseud, 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 'nahren, 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 R̥gveda 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 angiebt, an denen es im R̥gveda 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. agním mitrá iva yó didhishāyō bhūt 'ich rufe Agni, den man wie Mitra suchen muss zu gewinnen'. V. 10, 2: tvé asuryām āruhat krāṇā mitró ná yajñīyah 'du hast die Asuraherrschaft erlangt, da du wirkst, wie der anbetungswürdige Mitra'. I. 151, 1: mitráṃ ná yám çīmā góshu gavyāvah svādhyò vidáthe apsú jjanan: hier wird das Feuer in den Wassern (der Blitzagni) mit dem Sonnengott Mitra verglichen.

X. 8, 4: ushā-usho hí vaso ágram éshi
tvám yamáyor abhavo vibháva |

ṛtāya 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: kīṃ svin no rāja jagrhe kād asyāti vratam 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 dráviṇāny asmé
dhattá ṛbhavaḥ kshemayānto ná mitrām.

‘O Ṛbhu, gebt uns Gedeihen des Reichtums und Schätze, uns ruhigen Wohnsitz während wie dem Mitra’. Die Ṛbhu 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 Ṛbhu 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: bhadrá vadhūr bhavati yát supéçāḥ
svayām sá mitrām vanute jāne cit.

Hier ist von Mitra in seiner Eigenschaft als Ehegott die Rede: mitrām 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: iyúr gāvo ná yāvasād āgopā
yathakṛtām abhí mitrām citāsah.

Grassmanns Uebersetzung: ‘wie hirtlose 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 sargā asasygram āhnam
rāja ná mitrām prá mināti dhīrah.
‘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 ètác çakapūta éno
hité mitré nígatān hanti vīrān.

‘Bei Çakapūta 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 werden’¹⁾ 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 çimbātā
mitréva r̥tā çatāra 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 gehäufter Zusammenziehungen'. — Der Plural mitrāḥ findet sich in dem Somaliede IX. 101, 10:

sómāḥ pavanta índavo
asmábhyaṃ gātuvittamāḥ |
mitrāḥ suvānā 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 Uding! 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 gatam kác cid évāir
viçve jánāso açvínā havante |
imā hí vām góṛjikā mádhūni
prá mitrāso ná dadúr usró ágre.

I. 151, 2: yád dha tyád vām purumīḥāsya somínah
prá mitrāso ná dadhiré svābhúvah |
ádha krátuṃ vidatam gātúm árcata
utá çrutam vṛshanā pastyāvatah¹⁾.

Auch Sāyana erklärt hier die mitrāsah als die fungierenden Priester des Purumīḥa²⁾. — Wir werden jetzt wohl auch kaum mehr daran zweifeln können, dass auch in der oben angeführten Stelle I. 190, 6: durniyántuḥ páriprito 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 içishe vasupate vásūnām
tvám mitrāṇām mitrapate dhéshthah.

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

X. 89, 8. tvām ha tyád ṛṇayā indra dhiro
asír ná párva vṛjinā çṛṇasi |
prá yé mitrāsya váruṇasya dhāma
yújam na jánā aminánti mitram.

'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 Saṃskṛt-wort 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 Avesta-wort 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. *vṛjāna*.
4. Skr. *ṛtāpeṣas* bedeutet 'dessen Schmuck das Ṛta ist'.
5. Av. *viṣpe māi* entspricht nach iranischen Lautgesetzen genau dem skr. *viṣvas māi*.
6. Yt. 10, 80 ist *paitis* statt *paiti* zu lesen.
7. Skr. *apās* hat an einigen Ṛgvedastellen (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.