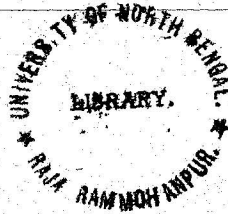


DIE
URSPRÜNGLICHE GOTTHEIT
DES
VEDISCHEN YAMA

VON

J. EHNI.



LEIPZIG

VERLAG VON OTTO HARRASSOWITZ

1896

K. L. MUKHOPADHYAY-BOO
G. P. O. Box 897. CALCUTTA.

STOCK TAKING - 2011

ST - VERF

16198
6 JUN 1966

Vorbemerkungen.

Meine Absicht war anfänglich nur, einige Hauptpunkte zusammenzustellen zur Vertheidigung meiner Auffassung des Yamamythus, wie ich sie in meiner Schrift „der vedische Yamamythus“ (1890) auseinandergesetzt habe und zur Abwehr gegen einige Vorwürfe, die dagegen gemacht worden sind. Allein je ernstlicher ich mich wieder mit dem Gegenstand beschäftigte, desto mehr drang sich mir die Ueberzeugung auf, dass es nothwendig sei, gegenüber der Theorie Scherman's eine zusammenhängende, festgeschlossene Darstellung des Mythus in seiner ganzen Entwicklung fertig zu stellen. Daher die neue Ausarbeitung, die ich im Nachfolgenden veröffentliche.

Ich ergreife hier die Gelegenheit, Herrn Professor Windisch in Leipzig und Herrn Professor Pischel in Halle meinen warmen Dank auszusprechen für den freundlichen Antheil, den sie an meiner Arbeit genommen haben.

Leipzig, März 1896.

J. Ehnle.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Yama Appellativum	1
Yama Eigenname	4
I. Yama Sonnengott	7
A. Naturgott, Personifikation der himmlischen Natur- erscheinung	7
B. in seinen Beziehungen zur Menschheit	27
a) König der glückseligen Väter im Jenseits	28
b) Urheber des Todes und Richter der Toten	70
II. Yama-Agni, Gott des irdischen Opferfeuers	114
III. Yama Mensch	135
IV. Yamî	144
V. Schluss	148
Anhang	157

Y a m a.

Dass zur vollen Kenntniss und richtigen Beurtheilung einer Religion auch Rücksichtnahme auf ihre Anschauung vom Jenseits nöthig ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Lehre vom Zustand nach dem Tode ist eine Art Gradmesser, an dem wir leicht die Werthschätzung des gegenwärtigen Menschenlebens und besonders die Bedeutung, die jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit beigelegt wird, erkennen können. Je nachdem das Jenseits als ein leeres Schattenleben, gar als völlige Vernichtung, oder als höchste Vollendung der Menschennatur in Gott dargestellt wird, muss auch alles Denken und Streben des Einzelnen, wie eines ganzen Volkes, sich verschiedenartig gestalten. Nach dem Ziel, das man im Auge hat, richtet sich der Weg, den man dahin einschlägt. — Andererseits dürfen wir uns nicht wundern, wenn tief greifende Veränderungen in den physischen, sittlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen eines Volkes eine wesentliche Umgestaltung seiner Vorstellungen vom Jenseits hervorbringen, welches ja in allen mythologischen Bildungen mehr oder minder ein idealisirter Widerschein des Diesseits ist. —

Nichts lehrreicher in dieser Beziehung als die Entwicklung der indischen Religion. Welch' ein auffallender Contrast zwischen den kühnen Hoffnungen der Inder in der Vedenzeit und der trostlosen Lehre vom Nirvâna in der buddhistischen Periode!

Im Rigveda, dem ältesten Religionsbuch der Inder, ja man darf sagen der ganzen indo-europäischen Rasse, grup-

piren sich die jenseitigen Hoffnungen jenes hochbegabten Volksstammes um Yama. Die tieferliegenden Wurzeln und verschiedenen Entwicklungsstufen des Mythos, der sich um diese eigenthümliche, vielseitige Gottesgestalt gebildet hat, näher aufzuzeigen, das war der Zweck meiner Schrift: „Der vedische Yamamythus, 1890.“ Ich habe dort Yama als einen ursprünglichen Naturgott, bald Sonnengott, bald indischen Feuergott, nachzuweisen gesucht, welcher weiterhin zumal als Herrscher des jenseitigen Glückseligkeitsreiches und als furchtbarer Todesgott verehrt wurde, in Folge seiner immer innigeren Verflechtung mit den menschlichen Verhältnissen weiterhin, während einer gewissen Periode (vielleicht auch nur bei einigen Stämmen), als erster Mensch aufgefasst, zugleich aber, etwa bei anderen Stämmen, zu der Würde eines Allgottes erhoben wurde.

Meine Darstellung des Yamamythus hat von zwei Seiten Widerspruch gefunden. Hillebrandt, in seinem vielfach Epoche machenden Werk „Soma und die verwandten Götter“ (1891) hat sich (S. 489 ff.) mit mir wohl darin einverstanden erklärt, dass auch er Yama als einen alten Naturgott ansieht, allein er will ihn als einen ursprünglichen Mondgott deuten. — Anders Scherman in seiner Schrift „Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur“ (1892). Er bestreitet jede naturalistische Grundlage des Yamamythus und will, in massloser Ueberschätzung des Ahnenkultus, die ganze Entwicklung desselben von der Idee Yama's als des ersten Menschen aus erklären. Während es sich zwischen Hillebrandt und mir um einen Unterschied von untergeordneter Bedeutung handelt, so besteht zwischen Scherman's Ansicht und meiner Auffassung ein prinzipieller Gegensatz. Wenn er vom „ersten Menschen“ aus den Weg zu dessen Vergottung aufzeigen will, so glaube ich, dass die vorhandenen geschichtlichen Zeugnisse uns vielmehr anweisen, von Yama's Gottheit aus die Fortbildung seines Mythos in der Richtung zu seiner späteren Vermenschlichung aufzusuchen.

Die Einwendungen, die mir von diesen beiden Gelehrten gemacht worden sind, vor Allem die Stellungnahme

Scherman's haben mich veranlasst, das betreffende Material einer neuen Durchforschung zu unterwerfen. In Folge hiervon habe ich mich allerdings bewogen gefunden, manche Erklärungen und Vermuthungen meiner Schrift aufzugeben, Alles anders zu ordnen und in einen neuen Zusammenhang zu bringen, aber im Grundgedanken meiner Schrift, d. h. in der Auffassung Yama's als eines ursprünglichen Naturgottes, resp. Sonnengottes (oder irdischen Feuergottes), bin ich mehr als zuvor bestärkt worden.

Yama als Eigenschaftswort.

Yama bedeutet in allen Epochen der indischen Litteratur von Anfang bis zu Ende „doppelt, gepaart; Zwilling“ (s. P. W.).

1. Der Dual yamau „Zwillingsbrüder“ wird an einigen Stellen als Beiwort der beiden Aṣvins gebraucht, die ja auch durch ihre Abstammung mit Yama eng zusammenhängen. — So in RV. II, 39, 2; X, 8, 4. Vgl. RV. X, 17, 2 dvā mithunâ und X, 40, 12.

Ausserdem wird derselbe auch auf das Götterpaar in-drâgni = Sonnengott und Opferfeuer angewandt. So RV. VI, 59, 2;

„Gemeinsam ist euch der Vater, zwei Brüder seid ihr, zwei Zwillingsbrüder, die ihre Mutter, der eine hier, der andere dort, haben“ (yamâv ihehamâtará).

In v. 5 dieses Hymnus erklärt Sâyaṇa Indra mit „sûryâtme 'ndrah“. Der Eine, der mit den nach verschiedenen Richtungen hin laufenden Rossen auf dem gemeinsamen Wagen dahinfährt, ist offenbar der Sonnengott; mit ihm auf demselben Wagen fährt Agni (cf. T. br. III, 6, 20, 6: udyantam vâva âdityam agnir anusamârohati iti), ebenso ibid. III, 7, 4, 2:

agnim gr̥nâmi suratham yo mayobhûh
ya udyantam ârohati sûryam ahne.

Auch im nachfolgenden v. 6 ist, wie mir scheint, unter dem „der das Haupt bewegt, mit der Zunge spricht und 30 Schritte ausschreitet“ der Sonnengott zu verstehen. Vgl. RV. X, 189, 1—3; AV. XIII, 3, 8.

Zu Vâj. S. III, 13: „Euch zwei, o Indra und Agni, will ich anrufen, euch zwei, Spender von Kraft und Reichthum, will ich zugleich ergötzen“, einem Vers, der beim Agnihotra her-

gesagt wird, sagt erklärend das Çat. br. II, 3, 4, 12: „Indra ist zweifellos der glühende (sc. der Sonnengott); wenn er untergeht, geht er in das Âhavanîyafeuer ein; daher naht er sich dann diesen beiden, die jetzt vereinigt sind, mit dem Gedanken: Mögen diese zwei, vereint, mir Gaben spenden.“

2. In etwas verschiedenem Zusammenhang erscheint yama in RV. I, 66, 7, wo es von Agni heisst:

yamo ha jâto yamo janitvam jârah kanînâm patir janînâm |

„Ein Doppelter, ist er geboren worden, ein Doppelter, (ist er), was geboren werden wird; (er ist) der Buhle der Mädchen, der Ehemann der Frauen.“

Yâska (Nir. 10, 21) und, ihm nach, auch Sâyana, nehmen yama hier als Eigenname = agniḥ und erklären diese Benennung damit, dass Agni ein Zwillingsbruder des Sonnengottes sei, „sofern Indra und Agni gleichzeitig entstehen“, und „sofern Agni mit Indra vereinigt ist.“ (Nir.: „yamo ha jâto indrena saha saṅgataḥ; Sâyana: yamo agniḥ ucyate | yad vâ indrâgnyor yugapadutpannatvâd agner yamatvam). Nun lässt sich gegen diese Auslegung wohl nicht einwenden, dass Yama nirgends als Bezeichnung Agnis sich finde (s. später). Aber auffallend wäre es; dass Agni, während er in allen vorhergehenden Versen nirgends mit Namen genannt und nur seinem Wesen nach durch allerlei Vergleiche beschrieben wird, nun auf Einmal unter dem nicht gerade gewöhnlichen Eigennamen yama eingeführt werden sollte, um so mehr, als von Indra, als dessen Zwillingsbruder er mit dem Wort yama bezeichnet sein sollte, hier in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede ist. Offenbar bezweckt die zweimalige Wiederholung von yama, zwei Seiten des Wesens Agnis zu unterscheiden. Der Gedanke, der durch yama . . . yama ausgedrückt werden soll, ist unzweifelhaft der, dass Agni „vermöge seiner Doppelnatur“ einerseits ein Gezeugter, andererseits ein Zeugender, das beim Entstehen aller Wesen mitwirkende Zeugungsprinzip sei. Gezeugt wird Agni nicht bloß von den Göttern¹ (RV. I, 36, 4; X, 64, 3), sondern auch von

1) RV. I, 36, 4: devâsas tvâ varuṇo mitro aryamâ saṁ dûtam pratnam indhate.

den Menschen (in unserem Hymnus v. 6, 8; RV. I, 95, 1; 96, 1 etc.)¹ Als Zeugender heisst er etwa hier „Buhle der Mädchen etc.“ cf. RV. X, 85, 40. — Eine gewisse Analogie mit unserer Stelle hat AV. XIII, 3, 7, wo Rohita bezeichnet wird als „bhūto bhavishyad bhuvanasya yas patir“ (cf. ib. v. 1, 12).

Wenn also in RV. VI, 59, 2 der Dual von yama dazu dient, Indra und Agni als ein engverbundenes Zwillingpaar von Göttern zu bezeichnen, so hat das zwei Mal gebrauchte yama in RV. I, 66, 8 den Zweck, zwei wesentlich verschiedene Seiten des Einen Agni einander gegenüber zu stellen.

Zahlreiche Stellen des Veda beweisen uns, dass diese beiden Götter, der Sonnengott und der Gott des (irdischen) Opferfeuers nicht mehr blos als zwei neben einander bestehende, allerdings eng verbundene Zwillingbrüder gefasst wurden, sondern immer mehr als zwei in einander übergehende und auseinander hervorgehende Erscheinungsformen des Einen Lichtprinzips. Was den ersten Fall betrifft, den engen Zusammenhang der beiden Götter, der Sonne und des Opferfeuers, so tritt uns am bestimmtsten diese Anschauung entgegen in Çat. br. II, 3, 1, 3 ff.: v. 3. „Wenn er (der Sonnengott) untergeht, so geht er, als ein Embryo, in diesen Mutterschoos, das Feuer (agnih), ein, und mit ihm werden alle diese Wesen zu Embryonen und legen sich nieder. (v. 4) Wenn er (der Opfere)r Abends nach Sonnenuntergang opfert, so opfert er da zu Gunsten dieses (Sonnengottes) im Zustand eines Embryo. (v. 5) Und wenn er Morgens vor Sonnenaufgang opfert, so bringt er diesen (Sonnengott) hervor, und dieser, Licht geworden, steigt glänzend empor. Gewiss würde derselbe nicht aufgehen, wenn er nicht dieses Opfer darbrächte (v. 30) Abends opfert er mit den Worten (Vâj. S. III, 9, 10): „Agni ist das Licht, das Licht ist Agni, Svâhâ!“ und am Morgen mit den Worten: „Sûrya ist

1) Es scheint mir ungenau zu übersetzen: „Als Zwilling ist er das Geborene . . .“, es müsste dann heissen . . . jâtam nicht jâto. So heisst es allerdings von Aditi RV. I, 89, 10: aditir jâtam aditir janitvam.

das Licht, das Licht ist Sūrya.“ (v. 31) Man sagt auch: „Abends opfert man dem Sūrya in Agni und Morgens opfert man dem Agni in Sūrya.“ Vgl. ausserdem Çat. br. XI, 6, 2; Ait. br. VIII, 5, ja schon RV. X, 88, 6.

Doch noch mehr. Es kam endlich soweit, dass Agni als Bezeichnung des Opferfeuers, wie auch der Sonne, gebraucht wurde, sei es, dass die eine oder die andere Bedeutung durch einen erklärenden Beisatz angezeigt wurde (RV. X, 88, 7 . . yo . . diviyonir, tasminn agnau . . ; RV. X, 64, 3 agniñ deveddham etc.), oder aber nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden musste (RV. X, 64, 8; 88, 1. 2, etc.).

Ganz ähnlich ist es nun mit yama „dem Zwillings“ „dem Doppelten“. Ich werde nachzuweisen Gelegenheit haben, wie yama bald als Eigennamen des Sonnen-Agni, bald als Bezeichnung des Opfer-Agni vorkommt. Wir werden sogar Stellen finden, in denen diese beiden Bedeutungen Yamas unmittelbar an einander gereiht und mit einander combinirt werden.

I. Yama, Eigennamen des Sonnengottes, und zwar

A. als eines reinen Naturgottes.

Wir betrachten zunächst Yama nur sofern er reiner Naturgott ist, Personifizierung einer himmlischen Naturerscheinung, nämlich der Sonne; also = Sūrya, Savitar, Âditya.

Bei unserer Untersuchung wollen wir unseren Weg von den späteren Schriften aufwärts bis zum Rigveda suchen.

Aus dem Naighaṅṭuka erwähne ich nur kurz, dass dort unter den Göttern der dritten Himmels-Region nach einer langen Reihe von Sonnengöttern auch Yama aufgeführt wird.

savitā | bhagaḥ | sūryaḥ | pūshā | vishnuḥ | viçvānaraḥ | varuṇaḥ | keçi | keçinaḥ | vṛshākapiḥ | yamaḥ |

Im Mahābhārata III, 148 wird unter den mancherlei Namen der Sonne auch Yama angegeben: indro vivasvān • diptāñçuḥ . . varuṇo yamaḥ.

Im Çatap. br. XIV, 1, 3, 4 wird Yama mit der Sonne identifizirt.

Ohne die Bedeutung dieser drei Stellen überschätzen zu wollen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Yama nirgends direct als ein Name des Mondes vorkommt.

In Taitt. âr. VI, 5, 2 (Âpast. çr. XVI, 6) finden wir die drei Yamagâthâ des Sängers Bhaṅyaçravas:

- v. 1. „Ihn, o Kausht̥hya, der der Eine Gebieter dieser irdischen Welt ist, mit Allem, was sich regt,
den Yama besinge, o Bhaṅg., den König, der nicht aus seiner Herrschaft vertrieben werden kann,
- v. 2. Durch den die Wasser, die Flüsse, die Lânder, Himmel und Erde in Stand gehalten werden.
- v. 3. Mit Goldgurt verschene Stuten, die gut im Joch laufen, gold-âugige, eisenhufige,
unvergângliche, zuverlässige fährt der König Yama.“

Das Bild, das hier von Yama dem Allherrscher der ganzen sichtbaren Welt entworfen wird, kommt in mehreren Zügen der Beschreibung Savitar's und seines Gespannes in RV. I, 35 und IV, 53 ganz nahe. Man vergleiche nur hiranyakakshyân, hiranyâkshân von Yama's Rossen im obigen Text, mit hira-nyayena¹ rathena, hiranyaçamyam von Savitar's Wagen in RV. I, 35, und hiranyâkshah savitâ devaḥ v. 8; weiter die Aussage über Yama in unserem obigen Text v. 1, „jagataḥ pârthivasya eka id vaçi“ mit RV. IV, 53, 6, wo von Savitar gesagt wird: „jagataḥ sthâtur ubhayasya yo vaçi“. Der Mond hat gewiss auch sein Gespann, aber ihm werden, soviel ich weiss, immer „weisse“ Pferde zugeschrieben (Vishṇupur. 2, 12; Vâyupur. 52, 51; cf. Hillebr. S. 291. 292), nie goldâugige, goldenen Gurt tragende etc.²

Ich gehe nun zu zwei Stellen des Atharva Veda über.

In AV. V, 5 ff., wo von der heilkräftigen Schlingpflanze Arundhatî die Rede ist, wird ihre Genealogie mit den Worten

1) Wenn v. 5 von „schwarzen, weissfüssigen Rossen“ des Savitar (çyâvâh çitipâdas) die Rede ist, so bezieht sich dies auf das Gespann der untergehenden Sonne, im Gegensatz zu v. 3, wo, mit çubhrâbhyân harîbhyaṁ die Rosse der Tagessonne bezeichnet sind.

2) Allerdings wird auch die Morgenröthe mit einem weissen Ross verglichen, wie dies ganz in der Natur der Sache liegt. So RV. VII, 77, 3: çvetam̐ nayantî . . . açvam ushâ . . .

angegeben: (v. 1) „Die Nacht ist deine Mutter, der Nebel dein Vater, Aryaman dein Grossvater“, und weiterhin heisst es von ihr:

- v. 7. „Silâci ist ein Jungfernkind¹, dein Vater braunroth, wie ein Bock. Aus dem Maul des schwarzen Rosses Yama's bist du beträufelt. Des Rosses Maul entfallen, lief sie an die Bäume.“
 silâci nâma kânino 'jababhruḥ pitâ tava |
 açvo yamasya yah çyâvas tasya h 'âsnâ 'sy ukshitâ ||

Wenn Hillebrandt (S. 500) das schwarze Ross Yama's als das des Mondgottes nehmen will, so hat diese Erklärung auf den ersten Anblick etwas Bestechendes, sofern der Mondgott (Soma) als der Herr der Pflanzen galt. Allein was gegen sie spricht, das ist, dass nirgends dem Mond schwarze Rosse zugeschrieben werden, während solche dem Sonnengott der Nacht beigelegt werden, so RV. I, 115, 5: anantam anyad ruçad asya pâjah, kṛshṇam anyad haritaḥ sambharanti. RV. I, 35, 5 heissen die Pferde Savitars als des Gottes der untergehenden Sonne: „çyâvâh“. Auch dem Agni (RV. II, 10, 2) werden schwarze (von Rauch umhüllte) und rothe (helleuchtende) Rosse d. h. Flammen zugeschrieben (çyâvâ ratham vahato rohitâ vâ uta arushâ . .).

Dazu kommt noch die Genealogie der Pflanze. Wenn ihr Vater „braun wie ein Bock“ genannt wird, so ist wohl damit der Sonnengott Pûshan (v. 8) gemeint, wie Grill (Hundert L., S. 144) nach meiner Ansicht die Stelle richtig fasst; denn nur vom Bock Pûshan's kann doch wohl hier die Rede sein, unter Anspielung auf die Farbe des Abendroths. Pûshan steht ja zum Sonnenuntergang und damit zur Abendröthe in näherer Beziehung. Weiter wird als Grossvater der Pflanze der Sonnengott Aryaman in v. 1 angegeben. Diese mythologische Abstammung der Arundhatî von den beiden Sonnengöttern Pûshan und Aryaman macht es zur Nothwendigkeit, auch da, wo ihr Ursprung in physischer Weise beschrieben und sie „als dem Maul des schwarzen Rosses Yama's entfallen“ und „von dessen Schaum beträufelt“ dargestellt wird,

1) Nach Grill (Hundert L., S. 143), welcher kâninâ liest, st. kânino.

unter Yama einen Sonnengott zu verstehen. Wenn H. hinzüügt, dass man besser daran thue, Yamas schwarzes Ross mit dem des Mondgottes zu identifiziren, dessen Thau bei Nacht auf die Pflanzen falle, als mit dem Ross „der vom Himmel abwesenden Sonne“, so vergisst er, dass nach vedischer Anschauung die Sonne auch bei Nacht am Himmel umläuft, nur von Westen nach Osten, und mit dunklen Strahlen nach unten: Ait. br. III, 44, 6; AV. XIII, 3, 9; cf. Ved. Yam. S. 70.

Die zweite Stelle des AV., die ich anführen will, ist AV. XIII, 4, 5, wo der Allgott in seiner Erscheinungsform als Sonnengott „der grosse Yama“ genannt wird.

v. 4. so 'ryamâ sa varuṇaḥ sa rudraḥ sa mahâdevaḥ ||

v. 5. so agniḥ sa u sūryaḥ sa u eva mahâyamaḥ |
tañ vatsâ upa tishṭanty ekaṣṭrshâṇo 'yutâ daça ||

Die 10 Myriaden Kälber, die alle nur einen Kopf haben und die zu dem als „mahâyama“ bezeichneten Gott sich hinstellen, sind offenbar die zahllosen, von der Sonne ausströmenden (oder der Sonne zugekehrten) Strahlen.

mahâyama ist gebildet wie mahendra (v. 2) und mahâdeva (v. 4). Diese Namensformen (mahendraḥ, mahâdevaḥ, mahâyamaḥ), von denen keine sich im RV. findet, zeigen, dass unsere Stelle einer jüngern Zeit angehört; mahendra kommt zuerst in der Taitt. S. (I, 6, 2, 4; II, 5, 4, 4), mahâdeva im AV. V, 21, 11; IX, 7, 7 vor; mahâyama ist ein *επιταξ λεγόμενον*.

Es fragt sich nun, wie wir diese Bezeichnung „grosser Yama“ zu erklären haben. Sofern yama „Zwillingsbruder“ immer auf einen andern Zwillingsbruder hinweist, könnte man denken, dass der „grosse Zwillingsbruder“ d. h. der Sonnengott hier einen stillschweigenden Gegensatz zu einem kleinen Zwillingsbruder bilde, unter welchem wir dann den irdischen Opfer-Agni zu verstehen hätten (s. später). Allein es scheint mir weit wahrscheinlicher, dass mit mahâyama Yama als ein besonders mächtiger, anbetungswürdiger Gott bezeichnet werden soll, wie dies bei mahendra, mahâdeva (v. 2. 4) der Fall ist. Dem vorangehenden rudraḥ mahâdevaḥ (v. 4) ent-

spricht das sūryah-mahāyamah (v. 5) gut. Wie dort mahādevah eine nähere Bestimmung von rudrah ist, so in v. 5 mahāyamah von sūryah. — Die Stellung von mahāyamah zwischen sūryah und den auf die Sonnenstrahlen bezüglichen folgenden Worten zeigt auf unwidersprechliche Weise den Sonnencharakter Yama's an. Wir sehen hieraus, wie der enge Zusammenhang Yamas, der zur Zeit unseres Hymnus allgemein als Todestgott und als König der Seligen im Jenseits bekannt war, mit seiner ursprünglichen Bedeutung als Sonnengott noch bis in diese späte Zeit ziemlich klar sich im Bewusstsein der vedischen Inder erhalten hatte.

Aus der Taitt. Samhitâ habe ich eine höchst bezeichnende, wichtige Stelle aufzuzeigen. In TS. II, 6, 6, 4. 5 heisst es:

agnir amushmiṃ loka âsīd yamo 'smin. te devâ abruvann: e 'te 'mau vi pary ūhāme 'ty. annādyena devâ agnim upāmantrayanta. rājyena pitaro yamam. tasmād agnir devānām annādo yamah pitṛṇām rājā.

„Agni war in jener Welt, Yama in dieser. Die Götter sprachen: „Kommt, diese beiden wollen wir (von ihrem Orte) weg herumdrehen.“ Durch Speise überredeten die Götter Agni, durch die Königsherrschaft die Väter Yama. In Folge hiervon ist Agni der Speiseverzehrter der Götter, Yama der König der Väter.“

Scherman (S. 140) will auch hier Yama als ersten Menschen fassen, doch eröffnet er seine Erklärung mit dem Geständniss, dass „die Verwerthung dieser Stelle nur indirect und unter Betonung der nicht zweifellosen Evidenz statthaft ist.“ Aus nachfolgenden Gründen kann ich seiner Auffassung Yamas nicht beipflichten.

Wenn Yama hier den ersten Menschen und Stammvater der Menschen bedeutete, so würde er, nach vedischen Grundbegriffen, eben als solcher von Anfang an die Oberherrschaft über seine Abkömmlinge, die Menschen, besessen haben. Nach der Sage unseres Textes ist er aber zunächst noch nicht König der Väter, er soll es erst werden. Wie die Götter den im Himmel weilenden Agni durch das Anbieten eines vortheilhaften Amtes, das er bis dahin noch nicht gehabt hatte, nämlich des Amtes, Speiseverzehrter der Götter zu werden, zum Herabsteigen auf die Erde bewegen,

so müssen auch die Väter den auf Erden befindlichen Yama durch die Aussicht auf eine Königsherrschaft über sie, die er bis dahin noch nicht innegehabt hatte, zum Hinaufsteigen in den Himmel bereden. — Sodann ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass die zwei Personen, welche die Sage den Ort mit einander vertauschen lässt, eine gewisse Wesensähnlichkeit¹ unter einander hatten, und nicht so ungleichartiger Natur waren, wie der himmlische Gott Agni und der erste Mensch auf Erden. Wenn wir nun bedenken, dass Yama „Zwillingsbruder“ bedeutet, so fragt es sich, wessen Zwillingsbruder? Liegt da nicht die Vermuthung nahe, Yama als den Zwillingsbruder des Agni, mit dem er tauschen soll, zu fassen, d. h. als Sonnengott, der ja auch sonst so oft als Zwillingsbruder des Agni erscheint? Diese sich von selbst aufdrängende Vermuthung wird nun aber durch die directe Aussage einer vielfach wörtlich mit unserem Texte übereinstimmenden Parallelstelle dieses selben Buches, der Taitt. Samhitâ, ausdrücklich bestätigt.

Ich meine TS. II, 5, 8, 1, 2:

agnir amushmiṅṅ loka āsīd ādityo 'smin. tāv imau lokāv aṣāntāv āstām. te devā abruvann: o 'to 'mau vi pary ūhāme 'ty; „agna ā yāhi vītaya“ ity. asmiṅṅ loke 'gnim adadhur; „brhad agne svīryam“ ity amushmiṅṅ loka ādityaṁ. tato vā imau lokāv aṣāmyatām. yad evam anvāhā 'nayoḥ lokayoḥ ṣāntyai, cāmyato 'smā imau lokau ya evaṁ veda.

„Agni war in jener Welt, Âditya in dieser. Diese beiden Welten waren unbefriedigt. Die Götter sprachen: „Kommt, diese beiden wollen wir (von ihrem Orte) weg herumrücken.““ Mit den Worten: „O Agni komm hieher zur Speisung“ versetzten sie Agni in diese Welt. Mit den Worten: „Erhabene Heldenstärke, o Agni“ brachten sie Âditya in jene Welt. In Folge hiervon wurden die beiden Welten befriedigt. Wenn Einer so hersagt zur Befriedigung beider Welten, so sind dem, der dies weiss, diese beiden Welten befriedigt.“

1) Der indische Commentator der Stelle, weit entfernt Yama für den ersten Menschen zu nehmen, scheint ihn eher für eine Art Agni anzusehen, wenn er sagt: „vorher . . . war Yama in der Werde Welt, damals war er Verrichter von Koch- und anderen Geschäften der Menschen und wurde der König der Väter“ (tadā manushyānām pākādimishpādako 'bhūt pitṛnām rājā 'bhūc ca).

Die in dieser Welt weilende Sonne (wenn wir die indische Sage nicht geradezu baaren Unsinn sagen lassen wollen) kann nur die bei ihrem Untergang auf die Erde herabgleitende und in die Erde als ihren Mutterschoos eingehende Sonne bedeuten (cf. AV. XIII, 1, 16; 2, 25). So lässt sich auch leicht das Unbefriedigtsein der beiden Welten begreifen. Die Finsterniss der Nacht war ja für die vedischen Inder stets ein Gegenstand unheimlichen Missbehagens. Während dieses Dunkels ohne Agni, den Beschützer gegen die nächtlichen Rakshas (RV. V, 14, 4), zu sein, war für sie ein schrecklicher Gedanke. Mit Jubel begrüßten sie in so vielen Liedern die Wiederkehr der Sonne, welche das Tageslicht zurückbrachte und dem äusseren Anschein nach aus der Erde hervortretend am Himmel emporstieg (RV. I, 157, 1; VII, 73, 1 ff.).

Wenn wir nun die beiden Stellen (TS. II, 6, 6, 4 und II, 5, 8, 1. 2) mit einander vergleichen, so finden wir, dass sie dasselbe Geschehniss berichten, die Vertauschung des Himmels mit der Erde und der Erde mit dem Himmel, und zwar, in der ersten Hälfte der Erzählung, mit genau denselben Worten, nur dass in II, 6, 6, 4 Yama an die Stelle des in II, 5, 8, 1 genannten Âditya tritt. Der Schluss, der sich uns unwillkürlich aufdrängt, ist daher: Yama = Âditya. Diese beiden Namen, Yama und Âditya, sind Bezeichnungen desselben Sonnengottes, den sie jeder nach einer bestimmten Seite seines Wesens benennen, ganz wie dies bei Sûrya, Savitar, Indra etc. der Fall ist. — Ich will nicht sagen, dass der Vergleich dieser beiden Stellen einen zwingenden Beweis für die völlige Identität von Âditya und Yama erbringt. Aber die wörtliche Nachbildung der späteren Erzählung, die von Yama handelt, nach dem Vorbild der älteren Sage, die auf Âditya sich bezieht, ergiebt jedenfalls einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für die enge Zusammengehörigkeit von Yama mit Âditya.

Die Erzählung II, 5, 8, 1 handelt nur von rein physischen Naturvorgängen. Das Verweilen des Opfer-Agni auf Erden, der doch nach dem Glauben der Inder seine

ursprüngliche Heimath im Himmel hatte, und das Aufsteigen der Sonne am Himmel von der Erde aus, ihrem vermeintlichen Geburtsschooss, diese beiden in entgegengesetzter Richtung vor sich gehenden Naturerscheinungen sucht die indische Phantasie durch die Sage eines wechselseitigen Umtausches, den die Götter zwischen beiden Naturmächten vollzogen hätten, zu erklären. Einen wesentlich verschiedenen Zweck verfolgt die andere Stelle II, 6, 6, 4; sie bezieht sich auf religiöse Handlungen und Hoffnungen der Menschen. Die Herabkunft des Feuers vom Himmel auf die Erde soll erklären, wie durch diese von den Göttern ausgeführte Veränderung das Opfer möglich geworden sei und Agni die Bestimmung erhalten habe, der „Speiseverzehrer der Götter“ zu sein, d. h. der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, durch welchen die Götter die Gaben der Menschen entgegennehmen, und dieselben mit ihren Segnungen erwidern. Andererseits das Aufsteigen der Sonne von der Erde zum höchsten Himmel soll dazu dienen, den die Erde bewohnenden Menschen im Himmel droben einen Wohnort jenseitiger Glückseligkeit zu bereiten, den sie bei ihrem Weggang von der Erde erlangen mögen. In der zweiten Sage wird der Sonnengott Yama genannt, weil unter diesem Namen der Sonnengott zugleich als der Gott der untergegangenen Sonne und als König der seligen Väter im Jenseits, — und die Verbindung dieser zwei Bedeutungen Yama's zu erklären, war eben der Zweck der Erzählung — angeschaut wurde.

Wenn Hillebrandt (S. 505 Anm.) von unserer Stelle TS. II, 6, 6, 4 sagt: „Agni ist hier offenbar die Sonne, Yama der Mond“, so kann ich ihm hierin nicht beistimmen. Ueberall bedeutet Âditya die Sonne, nirgends, wo das Wort allein steht, den Mond. Nur Eine Stelle kenne ich, AV. VIII, 2, 15, wo Sonne und Mond zusammen die beiden Âdityas heissen (tatra tv âdityau rakshatâm sûryâcandramasâv ubhâ).

Was die Form dieser beiden Erzählungen betrifft, so ist hervorzuheben, dass der Mythos von TS. II, 5, 8, 1 die in die Naturordnung tief eingreifende That der Götter mittelst

einer Opferformel, durch Verwendung zweier beim Rathan-taram- und Bṛhat* Sâman gebrauchten Rigvedatexte (RV. VI, 16, 10. 12) vollzogen sein lässt. In der anderen Sage TS. II, 6, 6, 4 ist die Erzählung von den Opferformeln abgelöst und am Schluss dem eigenthümlichen eben angezeigten Zweck gemäss abgeändert. Die zweite Erzählung scheint mir eine Fort- und Umbildung der ersteren. —

Wir gehen nun zum Rigveda über:

1. Zuerst RV. I, 164, 46.

„Indra, Mitra, Varuṇa, Agni nennen sie es;
Dann ist es der himmlische Vogel Garutman;
Was Eines ist, nennen die Sânger auf mannigfache Weise,
Agni, Yama, Mâtariçvan heissen sie es.“

Im ersten Pâda werden offenbar die Beherrscher der drei Weltregionen genannt; Agni, der Feuergott, ist der Herr der Erde; Indra, als Gewittergott, galt als Herrscher in der mittleren Luftregion; die beiden Âditya's, Mitra und Varuṇa, galten als die Könige der dritten und höchsten, der Himmelsregion. So heisst es ausdrücklich in Nir. VII, 5 (vgl. die Erklärungen Roths).

Im zweiten Pâda wird der durch den Luftraum von der Erde zum Himmel hin sich bewegende Sonnen-Vogel aufgeführt. Wenn nun an der Spitze des dritten Pâda Agni noch einmal erwähnt wird, so muss er hier wohl eine andere Bedeutung haben, als im ersten Pâda. Mir scheint, dass er hier als der Gesamt-Agni genannt ist, als der dreifache Agni, welcher die drei verschiedenen Lichterscheinungen auf Erden, in der Luft und im Himmel, den Opfer-, Blitz- und Sonnen-Agni, in sich zusammenfasst (cf. RV. X, 88, 10; III, 2, 9 etc.). Zu wiederholten Malen werden ja die verschiedensten Lichtgötter als verschiedene Formen des Einen Agni dargestellt: RV. V, 3, 1 ff.; II, 1, 3 ff.; AV. XIII, 3, 13. Agni wäre demnach als ein Versuch angeführt, das, was Eines ist, mit Einem Namen zu benennen.

In ähnlicher Weise sind nun wohl auch die zwei andern Götternamen desselben Pâda, Yama und Mâtariçvan, aufzufassen. Yama wäre hier genannt, sofern er sowohl der

Gott der Tages- als auch der Nachtsonne ist (cf. später die Genealogie Yama's in RV. X, 17, 1; ausserdem AV. V, 5, 8; TS. II, 6, 6, 4). Als ein Beispiel davon, dass Yama, der Sonnengott, als das eine Licht- und Lebensprinzip der Welt angeschaut wurde, erinnere ich an die oben schon citirte Stelle Taitt. âr. VI, 5, 2. — Man könnte nun sich fragen, ob hier Yama nicht als eine gemeinsame Bezeichnung des himmlischen und des irdischen Agni zu verstehen sei. Allein als Eigenname des irdischen Agni kommt Yama im Rigveda sonst nicht vor, etwa mit alleiniger Ausnahme von RV. X, 13, 4 (siehe später). Die Combination des himmlischen (Sonne) und des irdischen (Agni) Yama findet sich erst im Atharva Veda, in jenem Lied des Viçvâmitra, von dem wir zwei Verse in AV. XVIII, 3, 63 und 4, 53 haben.

Was Mâtariçvan betrifft, so bezeichnet er ja bald den irdischen Agni „den im Mutterschooss der Reibhölzer wachsenden“, theils den Blitz-Agni „den im Mutterschooss der Wolken wachsenden“ (RV. III, 29, 11; 5, 9; VI, 8, 4; vgl. Nir. VII, 26 und die Erläuterungen Roths). Dass die spätere Bedeutung „Wind“ auch schon im RV. III, 29, 11 vorkomme und hier als dritte Bedeutung des Mât. mit eingeschlossen sei, scheint mir zweifelhaft zu sein.

Die philosophische Tendenz unserer Strophe, in welcher der Dichter gegenüber der volksthümlichen Vielgötterei die Einheit des Alles beherrschenden Licht- und Lebensprinzips hervorhebt, beweist klar, dass sie einer entschieden jüngeren Periode der RV. Dichtung angehört.

2. RV. I, 116, 2 heisst es von der Açvins:

tad rāsabho nāsatyā sahasram
âjā yamasya pradhane jigāya ||

„Dieses Tausend, o Nāsatyas, hat der Eselhengst beim Wettlauf Yama's im Preisrennen ersiegt.“

Es handelt sich hier um das Tausend von Versen (Âçvina çāstra), das nach Ait. br. IV, 2 der Vater der Sûryâ bei ihrer Vermählung mit Soma als Brautschatz schuf, und um dessen Erlangung alle Götter einen Wettlauf anstellten. Die Açvins gewannen den Preis mit ihrem Eselsgespann.

Im Ait. br. heißt der Vater der Sûryâ Prajâpati. In RV. X, 85, 13, wo von demselben Ereigniss die Rede ist, wird derselbe Savitar genannt. Nun ist ja bekannt, dass in späteren Zeiten Prajâpati oft an die Stelle Savitar's trat. Man vgl. z. B. Çat. br. XII, 3, 5, 1 „die Alten (pûrve) opferten dies Thier dem Savitar, jetzt opfert man es dem Prajâpati, denn man sagt: Prajâpati ist Savitar.“ Ich benutze daher den Wortlaut von RV. X, 85 zur Auslegung unserer Stelle und verstehe unter dem „Wettlauf Yama's“ das vom Sonnengott (Savitar-Prajâpati) veranstaltete Wettrennen, also Yama = Savitar (cf. Ved. Yam. S. 159 f.).

3. Weiter RV. X, 64, 3:

narâ vâ çansam pûshanam agohyam
agnim deveddham abhy arcase girâ |
sûryâmâsâ candramasâ yamañ divi
tritam vâtam ushasam aktum acvinâ ||

Hillebrandt will sûryâmâsâ candramasâ als ein Dvandva zusammennehmen, allein der Dual, wie es ja im Worte selbst liegt, kann nur zur Verbindung zweier Nomina zu einem Ganzen dienen; ihn als Bindemittel von drei Substantiven¹ zu einer Einheit nehmen zu wollen, scheint mir eine contradictio in adjecto. Wenn H. darauf Werth legt, dass candramasâ nur eine nähere Bestimmung zum zweiten Theil des Dvandva sûryâmâsâ sei, so spricht die Stelle, welche er zur Begründung anführt, eher gegen ihn als für ihn, denn in dyâvâbhûmî pṛthivîm (RV. X, 65, 4) steht eben pṛthivîm, die nähere Bestimmung zu bhûmî, im Sing., nicht im Dual, wie candramasâ in unserem Text. Ganz ähnlich dyâvâbhûmî adite RV. VII, 62, 4, wo der Dual des Verbum's trāsithâm deutlich zeigt, dass der Dichter nur eine Zweiheit (Himmel und Erde) im Sinn hat. Dagegen ist die Bemerkung H.'s begründet, dass candramasâ yamañ divi, um (wie ich in Ved. Yam. S. 47 f. that) als ein Dvandva genommen zu

1) Wo drei Personen zu einer Gruppe zusammengefasst werden sollen, da steht der Plural entweder nur von einem der Subst. (und die andern zwei im Sing.) oder von zweien der Subst. (und das dritte im Sing.) oder gar alle drei Subst. im Plural: cf. RV. VII, 38, 4; 48, 1.

werden, durch die Copula ca verbunden sein sollten. Ich ziehe es daher jetzt vor, candramasâ als ein defectives Dvandva zu nehmen, = die beiden, die helle (und die dunkle), Monatshälften (vgl. dyâvâ statt dyâvâpṛthivî; mâtara = [Vater und] Mutter). Wie nun die zweite Hälfte des Dvandva sûryâmâsâ durch das nachfolgende candramasâ als eine Dualität (zunehmende und abnehmende Monatshälfte) näher bestimmt wird, so auch die erste Hälfte jenes Dvandva durch yamam, sofern yama den Sonnengott als den Gott der Tages- und der Nachtsonne (s. oben zu RV. I, 164, 46) bezeichnet. Wollte man das beigefügte divi pṛemiren, so würde es hervorheben, dass Yama als der Sonnengott am Himmel d. h. in der dritten höchsten Weltregion sich befindet, im Unterschied vom Mond, der in der niederen, zweiten Luftregion weilt.

Möglich wäre nun allerdings eine andere Auffassung, nämlich den Ausdruck „yamam divi“ als yama (den Zwillingbruder) im Himmel, d. h. als den Sonnengott im Gegensatz zum „Zwillingbruder auf Erden“ d. h. dem irdischen Agni, zu verstehen. In diesem Fall würde yamam divi dem Sinne nach dem vorangehenden agnim devaddham entsprechen. Vgl. auch agnim diviyonim RV. X, 88, 7.

Ich ziehe die erstere Auslegung vor, weil sie yamam divi in genaueren Zusammenhang mit sûryâmâsâ und candramasâ bringt.

4. Allein die Zusammenstellung Yama's, des Sonnengottes, mit dem irdischen Agni scheint mir klar ausgedrückt zu sein in RV. X, 92, 11:

te hi dyâvâpṛthivî bhūiretasâ
narâçansaç caturaṅgo yamo 'ditiḥ |

Sâyaṇa erklärt narâç. caturaṅgo mit: caturbhir agnibhir yuktaḥ.¹ Bei besonders grossen Opfern (Sâkamedha, Açvamedha) wurde ausser den drei gewöhnlichen Feuern (gârhapatya, âhavanîya, anvâhâryapacana) noch ein viertes Feuer in der uttaravedi angezündet.

1) Vgl. übrigens die Beiwörter der Veda: catuskapardâ (RV. X, 114, 3), caturçikhandâ Taitt. br. I, 2, 1, 11 oder catuskonâ etc.

Des „viergliedrigen“ irdischen Agni „Zwillingsbruder“ ist Yama der Sonnengott; als solcher wird Yama hier noch durch seine Zusammenstellung mit Aditi „der Göttin des Himmelslichtes“ (cf. RV. X, 64, 2. 3) noch deutlicher gekennzeichnet.

5. Wir gehen nun zur Erklärung von RV. X, 51, 1—3 über. Die Verse enthalten eine Unterredung der Götter mit Agni, der aus seinem Versteck endlich wieder zum Vorschein gekommen war, und zur Uebernahme des Opferdienstes sich bereit erklärte. Alle Götter, heisst es da, hätten ihn vergeblich gesucht, aber „der eine Gott, Yama, allein ihn entdeckt (v. 3).“ Scherman (S. 143) will auch hier Yama als den ersten Menschen fassen, „sodass der erste Mensch — der nun, da die Himmlischen von längst Vergangenen reden, bereits ein Gott ist, — als Entdecker des Feuers verherrlicht werde.“ — Wenn es in unserem Liede heisst, dass „der eine Gott“ Yama „alle die vielvertheilten Leiber Agnis wahrnahm“ (v. 1, 6), so ist zu bemerken, dass an den überaus zahlreichen Stellen, die von Yama handeln, eine solche an Allwissenheit streifende Kenntniss, sei es des ersten Menschen, sei es des (vergöttlichten) Königs der Väter im Jenseits, soviel ich weiss, nirgends ausgesagt, noch auch angedeutet wird. Dagegen ist es ein charakteristisches Merkmal des Sonnengottes, als den ich Yama auch hier fasse, der „Allesschauende“ zu sein (RV. IV, 3, 3; 1, 17 etc). Den Grund, warum der Sonnengott hier unter dem Namen „Yama“ (Zwillingsbruder) eingeführt wird, finde ich in dem engen Wesenszusammenhang¹ des Sonnen-Agni mit dem von ihm wieder aufgefundenen Opfer-Agni. Ueber diese enge Wechselbeziehung von Yama-Sonne zum Opfer-Agni brauche ich

1) Während an unserer Stelle der Sonnengott Yama allein den zehnfach verhüllten Opfer-Agni wahrnimmt, wegen seiner Wesensverwandtschaft mit letzterem, so hat der Blitz-Agni (nach Macdonell's Gleichung Trita Âptya = Blitz-Agni) nach RV. I, 105, 9 genauere Kenntniss von der Sonne und ihrem Verhältniss zur Menschheit wegen seiner Verwandtschaft mit der Sonne; vgl. was Macdonell hierüber sagt im J. R. A. S. July 1893 S. 459.

hier kein Wort weiter zu verlieren; sie ist durch die zahlreichen Stellen, die ich in dieser meiner Abhandlung vorführe, hinreichend bewiesen (s. nächsten Abschnitt). — Agni hat sich wohl nach unserem Lied in den „Wassern und Pflanzen“ (v. 3) und in den „zu den Göttern führenden Holzscheiten“ (v. 2) verborgen, aber sein Hauptversteck scheint doch in den Wassern gewesen zu sein, in die er, (nach v. 1), „in einen grossen dicken Balg“ gehüllt, eingedrungen war. Dieser grosse dicke Balg mag wohl der schwarze Rauch des aufsteigenden Feuers sein, und die Wasser wären dann hier die Luftwasser, die Wolken. So heisst es auch Çat. br. I, 2, 3, 1 (so 'paḥ praviveça und „die Götter brachten ihn dort mit Gewalt weg“). In den Luftwassern (Wolken) scheint auch Yama ihn erblickt zu haben, als derselbe „aus dem zehnfachen Versteck hervorstrahlte“ (daçântarushyâd aḥirocamânam). Die Bezeichnung daça¹ bezieht sich, wie ich glaube, auf die 10 Himmelsgegenden (diçah: Çat. br. VI, 2, 2, 4), welche den zwischen ihnen weilenden Agni von allen Seiten umgeben und so vollständig verbergen. Unter dem Hervorleuchten Agni's aus dem Versteck der Wolken wären natürlich Blitzstrahlen zu verstehen.

Zur Bekräftigung meiner Deutung Yama's als des Sonnengottes in unserer Erzählung berufe ich mich auf eine analoge Stelle RV. V, 2, 8, wo „Indra der Wissende, der Hüter der Ordnung“ (vratapâ . . . indro vidvân²), als der genannt wird, welcher dem Dichter den sich vor ihm verbergenden Agni anzeigt.

Ein Wort noch über die Behauptung Scherman's, „dass der erste Mensch — weil die Götter von längst Vergangenenem

1) Ludwig will daça auf die 10 Finger des die Reibhölzer haltenden Opferers beziehen. „Yama wusste, Agni würde zur Erscheinung kommen, wenn er ihn innerhalb der 10 Finger (beim Halten der Reibhölzer) halten würde.“ Allein apaçyad kann nicht ein Wissen um die unter gewissen Umständen mögliche Erscheinung Agnis bezeichnen, sondern ein Wahrnehmen des sichtbaren Hervorleuchtens Agnis.

2) Vgl. RV. I, 83, 5 sūryo vratapâ venah.

reden — bereits ein Gott ist“, natürlich im Bewusstsein des Dichters. Wie kam es doch, dass der erste Mensch Yama, weil dem längst Vergangenen angehörig, von den vedischen Dichtern fast überall als Gott verehrt wurde, während der unzweifelhaft auch als der erste Mensch angesehene Manu, der doch zur Zeit der vedischen Dichter gewiss auch dem längst Vergangenen angehörte, es nie zur Vergottung bringen konnte, sondern immer der erste Mensch blieb. Wenn wir hier zunächst den strittigen Fall Yama's bei Seite lassen, so lässt sich doch wohl soviel sagen, dass es kein sicheres Beispiel im Rigveda giebt, wo ein Mensch zu einem Gott geworden wäre. Freilich Pischel, dessen Ansicht bei seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit und gewandten Combinationsgabe stets aufmerksame Beachtung verdient, sagt (G. G. A. 1894 Nr. 6 S. 428 ff.) „es könne keinem Zweifel unterliegen, dass der RV. Menschen zu Göttern werden lässt.“ Als Beweis hierfür führt er, ausser Yama, die R̥bhu's, Trita und die Aṇvins an. Allein in diesem Punkt kann ich Pischel nicht beistimmen. Die R̥bhu's, unsere „Elfen“ (so auch Schröder Ind. Litt. S. 67) sind, obwohl Sterbliche, doch keine eigentlichen Menschen, sondern Genien, welchen die indische Phantasie, wie die germanische Sage den Zwergen, wundervolle Geschicklichkeit beilegte, und eben wegen ihrer Wunderwerke sollen sie von den Göttern die Unsterblichkeit erlangt haben.

Was Trita betrifft, so zwingen mich Stellen, wie RV. X, 8, 8, wo er den Tvāshṭra erschlägt, RV. I, 163, 2, wo er das Sonnenross an den Sonnenwagen anspannt und ähnliche Aussagen (cf. Macdonell J. A. S. July 1893), ihn als ursprünglichen Naturgott zu fassen.

Die ursprüngliche Gottheit der Aṇvins scheint mir jedenfalls nicht wohl in Zweifel gezogen werden zu können; viele alte und mittlere Hymnen besingen sie mit begeisterten Worten als Götter¹, als Morgengötter meist im

1) devāu RV. V, 74, 1, 2; VII, 74, 4; VIII, 9, 6 etc.; Bewerber der Sūryā IV, 43, 2, 6; V, 73, 5; VI, 63, 5; VII, 69, 4 etc.; mit Ushas, Agni, Sūrya I, 157, 1; V, 75, 9 etc.

engen Bunde mit Ushas, Agni und Sūrya. Dass sie später zu menschlichen Aerzten wurden, sehen wir aus TS. VI, 1, 9, 1 und Çat. br. IV, 1, 5, 14 ff. Die Açvins sind aber die Brüder Yama's. Aehnlich ist es mit Vivasvat, dem Vater Yama's, der in RV. X, 17, 1; 12, 7 und 63, 1 als der grosse Vivasvat, als Hausherr und Gastwirth, ja als Vater der Götter bezeichnet wird und doch später (RV. I, 31, 3 und VIII, 91, 22) zum ersten mythischen Opferer und zum Ahnherrn eines Priestergeschlechtes wird. Eben die Açvins und Vivasvat sind zwei deutliche Beweise für die Verwandlung von alten Göttern zu Menschen im Rigveda. Gewiss im Atharva Veda (VI, 123, 3) heisst es: *devâḥ pitarah pitaro devâḥ*. Allein die Frage, wie weit Aussagen des Ath. V. als gleichaltrig mit den Anschauungen des RV. angesehen werden dürfen, scheint mir noch auf eine klare und bestimmte Lösung zu warten. Allgemeinere Behauptungen über diesen Punkt scheinen mir höchst gewagt; es gilt da jeden einzelnen Fall für sich zu beurtheilen. — Nun werden gar oft, selbst noch im Çat. br., scharfe Unterschiede, die sich zuweilen bis zu einem directen Gegensatz steigern, zwischen den Göttern und den Vätern aufgestellt. Im Ait. br. 3, 37 heisst es: „die Kāvya's stehen unter den Göttern und über den Vätern“ (*avarenaiva devân Kāvyaḥ pareṇaiva pitṛṇ*), und die Kavi's sind nach einer anderen Stelle „rshayaḥ pūrve pretāḥ.“

Im Çat. br. II, 1, 3, 4 und 4, 2, 8 wird gesagt: „die Götter sind unsterblich, die Väter sind sterblich.“ Nach Çat. br. II, 1, 3, 1 ff. gehört der Tag, die zunehmende Mondhälfte, der Frühling, den Göttern zu, dagegen die Nacht, die abnehmende Mondhälfte, der Winter, den Vätern. Auch im Kultus, dessen Ceremonien gewiss in ein hohes Alter hinaufgehen, werden die Götter und die Väter genau auseinander gehalten: *svâhâ* — *svadhâ*, *devayajña* — *pitryajña*, die Schnur über die rechte Schulter — über die linke Schulter etc. — Zweifellos wurde den verstorbenen Vätern, besonders den Stammvätern ganzer Geschlechter, übermenschliche, fast göttliche Verehrung dargebracht. Die hohe Bedeutung des Ahnenkultus, der neben der Anbetung der

Naturgötter und Dämonen gewiss von alten Zeiten her bestand, läugnen oder auch nur unterschätzen zu wollen, hiesse wohlbezeugten Thatsachen widersprechen. Aber Götter und Väter als gleichwerthig in Eins zusammenzuwerfen, geht nach meiner Ansicht über den wahren Thatbestand hinaus. Darum, um auf unsere Stelle RV. X, 51, 4 wieder zurückzukommen, kann ich mich nicht zu der Annahme verstehen, dass ein Dichter des RV. von einem Gott und zwar vom König der Götter, Varuṇa, einen ursprünglichen Menschen, auch nach dessen Erhebung zu übermenschlichen, himmlischen Ehren, hätte geradezu „Gott“ benennen lassen.

6. Endlich kommen wir zu der vielumstrittenen Stelle RV. X, 17, 1. 2.

„Tvashtar macht seiner Tochter Hochzeit, heisst es. Diese ganze Welt kommt da zusammen. Yama's Mutter, des grossen Vivasvat's Gattin, verschwand bei der Heimführung.“ v. 2. „Sie verbargen die Unsterbliche vor den Sterblichen, schufen eine gleichfarbige und gaben sie dem Vivasvat. Auch die Aṅvins gebar sie, als dies geschah. Die zwei Zwillingspaare liess im Stich Saranyū.“

• Ich sehe in dieser RV.-Strophe nicht etwa ein brahmodyam, ein Produkt brahmanisch-priesterlicher Weisheit, sondern einen uralten Mythos, der in seinen Grundelementen in die indo-iranische, oder gar in die indo-europäische Periode zurückreicht (cf. die Sage der Tyndariden). In unserer Strophe haben wir nun die indische, allerdings den ältesten Zeiten indischer Religion angehörige Fassung in knapp zusammengedrängter Form, wie sich eben am leichtesten die Sage von einer reichen, wichtigen Göttergruppe im Gedächtniss festhalten und auf spätere Geschlechter überliefern liess. Ein über alle Zweifel und Unsicherheiten erhabenes Ergebniss lässt sich bei der Auslegung hier nicht wohl erreichen, sondern nur ein mehr und minder grosser Grad von Wahrscheinlichkeit für die eine oder andere Auffassung.

Ich fasse Vivasvat¹ = Lichthimmel (s. Anhang und Ludwig V, 392) und Tvāshṭri = Nacht; cf. Nir. 12, 11.

1) Bloomfield (J. A. O. S. XV, The marriage of Saranyu S. 177) meint, die Auffassung Vivasvats als eines Menschen gebe allein „eine

Es fragt sich nun zu allererst, ob Saranyu identisch sei mit Tvâshtrî (v. 1), oder mit Savarnâ. Im letzteren Falle fände ein Wechsel des Subjects in v. 2 c. statt. Aus dem Acc. savarnâm heraus müsste das Subject zu abharât genommen werden. Dies scheint mir eine fühlbare Härte; das neue Subject sollte doch durch sâ oder irgend wie anders angedeutet sein. Ueberdies zerfallen bei dieser Deutung die zwei Verse in lose an einander gehängte Stücke. Der Schlusspâda von v. 2 verliert an Bedeutung. Wenn man dagegen Tvâshtrî und Saranyu als eine und dieselbe Person ansieht, und v. 2a und b als eine Parenthese nimmt, die zum Zweck hat, das Schlusswort des v. 1 nanâça näher zu erklären, so

mögliche Erklärung des Wortes martyebhyaḥ (v. 2).⁴ Allein in v. 1 heisst es ja von der Hochzeitsfeier: „idaṁ viçvam bhuvanâṁ sam eti.“ Bl. selbst erklärt diesen Satz in folgenden Worten (S. 175): „these words seem to me capable of but one construction, namely that the whole world, not only the gods, but notably also such inhabitants of the earth, as were then in existence, were admitted . . .“ Warum sollten die Götter die unsterbliche Saranyu, die Göttin der Nacht, nicht gerade vor diesen Sterblichen, die von allen Seiten zum Betrachten der jungen Frau auf ihrem hochzeitlichen Umzug herbeigeeilt waren (paryuhyamânâ cf. X, 85, 33), haben verbergen wollen? Wenn die Absicht der Götter war, die Göttin Sar. vor Vivasvat als einem Sterblichen zu verbergen, so sollte man doch eher den Singular martyâya erwarten, nicht den Plural: martyebhyaḥ. Die Absicht, die hier den Göttern beigelegt wird, Sar. vor den Sterblichen zu verbergen, scheint mir nur das Wesen der Nacht selbst, sofern sie für die Sterblichen etwas Verborgenes, Geheimnisvolles ist, darstellen zu sollen. Eine bleibende Verbindung Saranyu's mit Vivasvat, dem Lichthimmel hätte eben die Göttin der Nacht (Sar.) immer völliger dem Anblick der Menschen aussetzen müssen; im Grund ist ja eine solche bleibende Verbindung von Lichthimmel und Nacht der Natur der Sache nach auf die Dauer gar nicht möglich. Sie mag beim Anbruch des Tages eine Zeitlang bestehen, so lange das Morgenlicht (Viv.) und das Nachtdunkel (Sar.) am Himmel nebeneinander zusammen sind, aber sie muss sofort aufhören, und Saranyu muss verschwinden, sobald sie Mütter Yama's des Sonnengottes wird.

Wenn Bl. Vivasvat hier „as a mortal or at least as a divinity with a not unblemished escutcheon“ bezeichnet, so scheint mir diese Ansicht nicht recht mit der Bezeichnung „des grossen Vivasvat“ (v. 1: mahojâyâ vivasvataḥ) zusammenzustimmen.

ist Tvāshṭri-Saraṇyu die eine Hauptperson, um die sich alle Theile der Erzählung gruppieren. Die zwei Verse bilden ein fest und kunstvoll zusammengefügt Ganzes, das sich im Schlusspāda von v. 2 zuspitzt. Gerade das Schlusswort Saraṇyu wird eine scharfe, ausdrucksvolle Pointe¹⁾, die alles Vorangehende zusammenfasst. Der Hauptgrund aber, der mich bestimmt, für die Identität von Tvāshṭri und Saraṇyu mich zu entscheiden, ist die ausnahmslose Einstimmigkeit der ganzen indischen Tradition zu Gunsten dieser Ansicht. So schon Mahābh. I, 2599; Yāska Nir. XII, 10. 11; Bṛhaddevatā, auch Sāyana.

Offenbar wird die Geburt Yama's als das Haupterzeugniss der Verbindung Vivasvat's mit der Tvāshṭri in v. 1 vorangestellt. Die Geburt der Aṇvins wird erst nachträglich, fast als ein Anhängsel in v. 2 beiläufig erwähnt. Wenn nun schon die Aṇvins, die hier in unzweideutiger Weise nur einen Werth zweiten Ranges haben, eine so hochgefeierte Gottheit sind, wie dies so viele begeisterte Hymnen des Rigveda beweisen, sollte da Yama, dessen Geburt in dieser Sage eine weit grössere Wichtigkeit beigelegt wird, nur ein Mensch sein, und nicht vielmehr auch ein Gott und zwar ein noch viel bedeutenderer Gott, als die Aṇvins? Yāska (Nir. XII, 10) fasst ausdrücklich Yama als einen Gott, und zwar als einen reinen Naturgott. Freilich weil er Vivasvat, den Vater, der in späteren Zeiten gewöhnlichen Deutung gemäss, für eine Bezeichnung des Sonnengottes nimmt, so muss er natürlich in Yama einen anderen Gott sehen, er er-

1) Saraṇyu „dahin zu eilen geneigt“ scheint mir nach dem ganzen Zusammenhang ein einen gewissen Tadel enthaltender Name zu sein = Läuferin, Eilige. Dieser Tadel wird verschärft, wenn die zwei Zwillingspaare (Yama-Yamī, Aṇvins), die sie im Stiche lässt, beide ihre eigenen Kinder sind.

In RV. III, 39, 3: „yamā cid atra yamasū asūta“, wäre es eine allzu leere Monotonie, wenn yamasū nur die Gebärerinnen der Zwillinge, der Aṇvins, die sie eben jetzt gebar, bezeichnen sollte. Gehaltvoller wird der Ausdruck yamasū, wenn er eine Anspielung darauf enthält, dass sie die Gebärerinnen nicht bloss der Zwillinge, Aṇvins, sondern besonders auch Yamas und Yamīs (RV. X, 17, 1) ist.

klärt ihn als den Blitzgott und Yamî als die Donnerstimme, (madhyamañ ca mādhyamikāñ ca vācam). Allein der Gott, bei dessen Geburt die Nacht verschwindet (Yāska: rātrir ādityasy 'ādityodaye 'ntardhīyate), ist doch wohl am natürlichsten als Sonnengott zu fassen. — Yāska ist so weit entfernt, Yama, den Sohn Vivasvat's und der Tvāshṭrî als den ersten Menschen zu verstehen, dass er vielmehr ausdrücklich den Menschen unter den Namen Manu von der Verbindung Vivasvat's mit Savarṇā ableitet „savarṇâyām manuḥ“ (Nir. XII, 10). Eben auf diesen Manu deutet der Wortlaut einer Stelle hin, welche Scherman nach Roth's Vorgang auf Yama beziehen will (S. 148). Ich meine Taitt. S. VI, 5, 6, 2: Vivasvān ādityo yasya vā iyañ prajā yan manushyāñ | (Siehe übrigens später über diese Stelle und Çat. br. III, 1, 3, 4 ff.).

Wenn es schon im ursprünglichen Wortsinn des Namens Yama = „Zwilling, doppelt“ liegt, das Yama's Wesen ein gedoppeltes ist, so wird dies durch die Genealogie desselben in unserem RV.-Texte bestätigt und näher bestimmt. Es ist ja ganz die Art des Mythos, den eigenthümlichen Charakter einer Gottheit durch ihre Abstammung genauer anzuzeigen. Sofern nun hier Yama als Sohn des Lichthimmels Vivasvat und der Nachtgöttin Saranyu dargestellt wird, so bringt es diese Herkunft mit sich, dass er sowohl am Licht als an der Nacht Theil hat und eben daher die Sonne nach ihrem doppelseitigen Wesen zu bezeichnen bestimmt ist, wie sie bei Tage am Himmel glänzt und andererseits bei ihrem Untergang in Nacht sich hüllt und unsichtbar wird.

Diese Auffassung von der Natur Yama's stimmt ganz mit den verschiedenen im Vorhergehenden besprochenen Stellen, namentlich zu dem, was ich über RV. X, 64, 3 (yamañ divi) und zu AV. V, 5, 7 („Yama's schwarzes Ross“) gesagt habe. Hillebrandt (S. 496) meint, wenn ich (Ved. Yam., S. 56, 109) unter Yama die aufgehende und S. 64 die untergegangene Sonne verstehe, so liege darin „ein Widerspruch, den ich wohl selbst empfunden, aber nicht beglichen habe.“

Allein bei diesem Einwurf übersieht H., dass diese Doppelnatur Yama's, die ich allerdings mit Nachdruck hervorgehoben habe, zu dessen eigenstem Wesen gehört. Es ist nicht ein Widerspruch, den ich in die Sache hineinlege, sondern eben die für die vedische Vorstellung vom Sonnengott charakteristische Zweiseitigkeit. In dieser Beziehung verweise ich auf die klaren, unmissverständlichen Aussagen von RV. I, 115, 5; VI, 58, 1; AV. XIII, 2, 3.

B. Yama, der Sonnengott, in seinen Beziehungen zum Menschen.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Stellen besprochen haben, in denen Yama, der Sonnengott als reiner Naturgott vorkommt, gehen wir nun zu der viel zahlreicheren Reihe von Aussagen über, die Yama in seinen Beziehungen zum Menschen darstellen.

Der Sonnengott in seinem Auf- und Niedersteigen am Himmel war für die alten Inder ein Vorgänger, dem Götter und Menschen nachzufolgen hätten (Çat. br. XI, 6, 2; AV. XIII, 2, 38; besonders Ait. br. 5, 30: „tām etām devatām (d. h. ādityam) prayatīm sarvam idam anuprāiti yad idam kinca“). Der Umlauf der Sonne war für sie ein Vorbild des menschlichen Lebenslaufes. Dieser Anschauung gemäss hatte ein jeder Opferer beim Schluss der Opferhandlung, um den Lauf der Sonne von Osten über Süden nach Westen nachzuahmen, in der gleichen Richtung die Schritte Vishṇu's zu vollziehen, mit den Worten: „der Sonne Pfad wandle ich nach“ (Hillebrandt, Neu- und Vollmond-Opfer, S. 173). Noch heute muss jeder Brahmane bei seiner Morgenandacht mit diesen selben Worten mehrere Male von Osten über Süden nach Westen herumgehen (Colebrooke Essays 84. 86; cf. Çat. br. I, 9, 3, 9, 10).

Während nun der schon in verschiedenen Hymnen des RV. und später allgemein als Sonnengott angeschaute Vivasvat „der Leuchtende“, der Gott der Morgensonne, als Ursprung der Menschheit galt (TS. VI, 5, 6, 2; Çat. br. III, 1, 3, 4),

so wurde der Sonnengott Yama als höchstes, letztes Endziel der Menschheit aufgefasst. Er erhielt die Bedeutung des Herrschers der Menschen¹ im Jenseits, sei es nach seiner guten, wohlwollenden Seite als König der glückseligen Väter, sei es nach seiner furchtbaren, unheilvollen Seite als Gott des Todes, als Richter und Bestrafer der Verstorbenen. Diese Auffassung Yama's als des Beherrschers des jenseitigen Daseins der Menschen hat zur naturalistischen Grundlage die Vorstellung von Yama als dem Gott der untergehenden oder untergegangenen Sonne.

Der Untergang der Sonne und das Sterben des Menschen wurde in Parallele mit einander gestellt, als ein „Hinübergehen“ ins Jenseits angeschaut und mit denselben Worten ausgedrückt: *parā i, -gam; astam i, -gam*. Der beständige Wechsel des Auf- und Untergangs der Sonne wird als ein Herüber- und Hinübergehen bezeichnet. So RV. I, 164, 31 (= RV. X, 177, 3): „ich sah einen Hirten, der nie sich niedersetzt, der auf seinen Pfaden herüber- und hinübergeht“ (*ā ca parā ca pathibhiḥ carantam*).

Vom Sonnengott Pūshan heisst es RV. X, 17, 6: „nach den beiden lieblichen Wohnstätten geht er herüber und hinüber wohl kundig (des Weges).“ — In ganz gleicher Weise wird *parā i* auch vom Tode des Menschen gebraucht, so RV. X, 17, 2: „*yatra naḥ pūrve pitarah pareyuh . . .*“, „*pareta*“ ist eine ganz geläufige Bezeichnung des Todten, besonders eines solchen, der noch nicht durch Vollzug aller Todtenfeierlichkeiten zur Ruhe, in Yama's Reich eingegangen ist, daher auch = Gespenst. — Ganz dasselbe ist der Fall mit der Redensart „heimgehen“ *astam i*. Von der Sonne heisst es AV. X, 8, 16: *yatra sūrya udeti astam yatra ca gachati . . .* Vom verstorbenen Menschen RV. X, 14, 8: „*hitvāya avadyam punar astam ehi*.“

1) Nur an zwei Stellen wird Yama, dem Sonnengott, dem Herrscher des Jenseits, auch eine Wirkung auf das diesseitige Leben zugeschrieben: in RV. VII, 33, 9. 12 und AV. XVIII, 2, 3. Darüber später.

Zunächst wollen wir die freundliche, wohlthuende Seite Yamas, als des Beherrschers des Jenseits ins Auge fassen, sofern er

a) König der seligen Väter, Beherrscher des jenseitigen Glückseligkeitsreiches ist.

Dass der Sonnengott überhaupt unter den verschiedenen Namen, die ihm gegeben werden, auch unter anderen Benennungen als die Yama's, als das höchste Endziel des Menschenlebens, als der Herrscher des jenseitigen Wohnsitzes der Glückseligkeit von den vedischen Indern angeschaut wurde, dafür zeugt eine lange Reihe von klaren, unzweideutigen Stellen.

Ich nehme zum Ausgangspunkt zwei Stellen im Mahābhārata. Unter den 100 Namen der Sonne werden III, 156 auch die zwei aufgeführt:

„Thor des Svarga, Thor der Erlösung“
(svargadvāraṁ mokṣadvāraṁ).

Sodann im Gebet zur Sonne (III, 166 ff.) heisst es:

„Du bist das Auge der Welt, die Seele aller verkörperten Wesen; du bist der Mutterschooß aller Lebewesen, die Richtschnur der Beobachter der heiligen Handlungen, die Grundlage für alle Sāṅkhyas, das höchste Endziel aller Yogins, das aufgeriegelte Thor, die Zuflucht derer, die nach Erlösung suchen.“

(tvam ācāraḥ kriyāvatām |
tvam gatīḥ sarvasāṅkhyānām
yoginām tvam parāyaṇam).

Wenn wir dann zu den Brāhmaṇas übergehen, so finden wir im Çat. br. I, 9, 3, 15 f. folgende Erklärung zur Ceremonie der drei Viṣṇuschnitte:

v. 15: „Er sieht dann zur Sonne empor, denn sie ist das Endziel, der sichere Zufluchtsort. Zu diesem Endziel, zu diesem Zufluchtsort geht er hiermit. Aus diesem Grund sieht er zur Sonne hinauf.“

v. 16. Er sieht zu ihr hinauf mit den Worten (Vaj. S. II, 26, a.):

„Durch dich selbst bist du geworden, der beste Lichtstrahl...“

Er wendet sich dann um von links nach rechts, mit den Worten:

„Dem Pfad der Sonne wandle ich nach.“

Ibid. v. 10 heisst es geradezu:

„Die Strahlen dessen, der glüht (der Sonne) sind die Frommen (Verstorbenen).“

Aus dem Tāitt. br. hebe ich den Preis des Āditya-loka hervor. Da ich später noch einmal darauf zurück zu kommen habe, so führe ich hier nur wenige Worte an (T. br. III, 8, 10, 6).

v. 6: yatrādityas tishṭhaty eva uttamah svargolokah; v. 9: „Des rothen himmlischen Herrschers Gipfelpunkt ist der höchste Standort, weil dort die höchsten Genüsse sich finden, das eben ist der Standort der Sonne“ (bradhvasya parivṛḥasya svargyasya viṣṭapam uttamasthānam uttamabhogānām tatravidyamānatvāt tad eva ādityasthānam.

Aus dem Atharva Veda citire ich einige Strophen: X, 8, 16 ff.

v. 16: Woher die Sonne aufgeht und wohin sie heim (unter-) geht, das halte ich für das Vorzüglichste, darüber geht Nichts, was es auch sei.“ v. 18: „Tausend Tagereisen sind des gelben hausa Flügel ausgebreitet, wenn er zum Svar auffliegt; alle Götter legt er an seine Brust und geht dahin, alle Wesen überschauend. Mit dem Wesenhaften (satyam) glüht er hoch oben, mit dem brahma sieht er hernieder . . .“ v. 21: „Fusslos entstand er Anfangs, am Anfang brachte er das Svar herbei . . .“ v. 24: „100-, 1000-, 10 000 10 Millionenfaches, unberechenbares Gut ist in ihm niedergelegt . . .“

Nun noch einige Aussagen des Rigveda,

1. Aussagen über Sūrya:

RV. X, 107, 2: „Empor zum Himmel haben sich die reichlich Spendenden erhoben — die Geber von Rossen, die sind zusammen mit der Sonne — die Geber von Gold geniessen Unsterblichkeit — den Gebern von Gut, o Soma, verlängere das Leben.“

Das Ross, das königliche Thier, galt für den kostbarsten Opferlohn (cf. Aṣvamedha). Der Geber eines Rosses verdient daher den köstlichsten Lohn, den des künftigen Aufenthalts in der Sonne.

RV. X, 154, 4: „Zu den Weisen, die tausend Lieder kennend, die Sonne behüten, — zu den inbrünstigen aus Inbrunst erzeugten Rshis, o Yama, möge er hingehen.“

Unter den verschiedenen Klassen von Vätern, die je nach ihrem Verdienst verschiedener Genüsse sich erfreuen

(Soma, Honig, etc), werden in diesem Hymnus als die letzten, würdigsten die inbrünstigen Rshis genannt und sie sind es, die die Sonne behüten.

2. Lieder an Vishṇu¹:

RV. I, 154, 5: „Diese seine liebe Stätte möcht' ich erreichen, — wo die gottergebenen Männer sich erfreuen, — dem Weitschreitenden zugehörig ist dort an Vishṇu's höchstem Ort der Madhubrunnen.“
v. 6: „Zu euren (Vishṇu's und Indra's) Wohnungen wünschen wir zu kommen, — wo die vielhörigen Rinder (i. e. Sterne) sind, — Dort leuchtet des weitschreitenden Stieres (Vishṇu) — höchster Ort herrlich herab.“ —

Die Ströme von madhu, von denen alle drei Schritte Vishṇu's überfließen (v. 4), die haben ihren Brunnquell (utsa) am höchsten Ort dieses Sonnengottes. Der Ort der höchsten Glückseligkeit wird hier an den höchsten Standort des in der Sternenregion weilenden Sonnengottes (etwa des Gottes der Nachtsonne) versetzt. Vgl. AV. XVIII, 2, 32, wonach Yama noch höher, ferner ist, als Vivasvat, der die Welt bescheint, d. h. als die sichtbare Tagessonne. Weiter auch RV. IX, 107, 20, wo der Dichter als Wirkung des beständigen Genusses von Soma bei Tag und bei Nacht angiebt:

„über den mit Hitze glühenden Sūrya hinaus jenseits flogen wir wie Vögel“ *ghṛṇā tapantam ati sūryam paraḥ cakunā iva paptima.*

RV. X, 15, 3: „Ich habe die wohlwollenden Väter gefunden, Vishṇu's Sohn und Fernschritt.“

Wie man auch Vishṇu's Sohn (Enkel) auslegen möge, Vishṇu's Fernschritt bedeutet wohl nichts anderes, als den höchsten Standort der Sonne, den Wohnsitz der Seligen (nach I, 154, 6).

1) Wenn Oldenberg, Ved. Rel. S. 228 f., die Identität Vishṇu's mit dem Sonnengott bezweifelt, so möchte ich dagegen hinweisen auf AV. XIII, 2, 31, wo es im Lobpreis des Sūrya heisst:

*vishṇur vicittāḥ çavasā adhitishṭhan
. . . . suparṇa ārocayan rodasī antariksham,*

und Mahābh. III, 190 im Gebet an die Sonne:

tvām indram āhus tvām vishṇuḥ . . .

Vgl. auch die drei Vishṇuschritte, bei denen der Opferer sagt: „Der Sonne Pfad wandle ich nach.“ Çat. br. I, 9, 3, 15.

3. Lied an Indra:

RV. VIII, 58, 7: „Wenn wir, Indra und ich, an des rothen Stieres höchsten Ort und Wohnsitz kommen, dann weilen wir beim Madhitrinken — drei Mal sieben, an des Freundes Stätte.“

„Des rothen Stieres höchster Ort“ und „die Stätte des Freundes“, i. e. Indra's, sind identisch, der höchste Standort der Sonne.

Tait. br. II, 4, 2, 4: *ādityamaṇḍala tvam indrasya gr̥ho asi | āditya-nivāsasthānam asi.*

Angesichts dieser klaren, zahlreichen Aussagen des Rigveda und der Brāhmaṇas kann ich nicht umhin, mich über die kategorische Behauptung Hillebrandt's zu wundern, wenn er S. 505 sagt: „Nehmen wir noch hinzu, dass in den der Sonne gewidmeten, nicht zu seltenen Liedern kein Motiv zu finden ist, das die Entwicklung dieses Gottes zu einem Beherrscher der Unterwelt verständlich macht, so ergibt sich für die solare Hypothese nicht irgend welcher Grad von Wahrscheinlichkeit.“

Nach der weitaus vorherrschenden Anschauung des RV. sind ja auch die Verstorbenen nicht in der Unterwelt, sondern im Himmel. Doch siehe später über den Sonnengott Yama als Herrscher der unterirdischen Todtenwelt.

Vergleichen wir nun mit den oben zu Gunsten der solaren Hypothese angeführten sechs RV.-Stellen die drei Stellen, die Hillebrandt für seine Mondtheorie vorbringt. H. sagt (S. 497): „Der erste Ausgangspunkt meiner Auffassung ist die Erkenntniß gewesen, dass schon im RV. der Mond (Soma) in enger Beziehung zu den Manen steht. Dadurch wird es nöthig, anzunehmen, dass der als Yama gefeierte Beherrscher der Seligen dasselbe Reich regiert; denn es ist unwahrscheinlich, dass der RV. in dieser Beziehung ganz verschiedenen Anschauungen folgen und das Manenreich, Soma's wo anders hin als das des Yama verlegen wird.“

Die Voraussetzung, von der hier H. ausgeht, die unbedingte Identifikation von Soma und Mond im RV., kann ich nur mit Vorbehalt mir zu eigen machen. Gewiss ist es ein wichtiges Verdienst H.'s, Soma in der Bedeutung von

Mond nicht bloss im 10. Maṇḍala, sondern auch sehr häufig im 9. und selbst in einigen Stellen der mittleren Bücher VI, 39. 44 nachgewiesen zu haben. Nur fürchte ich, dass er in seinem Eifer für die neuen Ausblicke, die er der RV.-Forschung eröffnet, sich zu weit fortreissen lässt und oft in Soma den Mond sieht, wo er es nicht ist. Eine gesunde Auslegung muss, wie mir scheint, immer zunächst von der ursprünglichen Bedeutung Somas = Soma, -saft, -trank, sei es irdischer oder himmlischer, ausgehn und bei ihr stehn bleiben, so lange sie einen befriedigenden Sinn giebt. Nur wo deutlich Attribute eines himmlischen Lichtgottes dem Soma beigelegt werden, wird sie Soma = Mond fassen.

Nach diesen Grundsätzen untersuchen wir nun die drei Stellen, durch die H. zu beweisen sucht, dass Soma = Mond schon im RV. mit den Manen in enger Verbindung gestanden habe und daher auch Yama, der Beherrscher der Manen, als Mondgott aufzufassen sei.

RV. VIII, 48, 13: tvañ soma pitṛbhīḥ sañvidāno
anu dyāvāpṛthivī ā tatantha¹ |
tasmai

„Du, o Soma, mit den Vätern dich vereinigend, hast über Himmel und Erde hin dich ausgebreitet¹, diesem Soma“

Zuerst ist hervorzuheben, dass sonst in diesem ganzen Hymnus, buchstäblich Vers um Vers, und zwar in den allerstärksten Ausdrücken immer nur vom Somatrank und dessen segensreichen Wirkungen auf Leib und Seele der Trinkenden die Rede ist. So v. 3: apāma somam amṛtā abhūma; v. 4: çam no bhava ḥṛḍa ā pīta indo, etc. Nirgends findet sich eine Anspielung auf den Mond, sein Licht. Gerade v. 12 und 13 hängen eng zusammen, wie die Aehnlichkeit der Form und des Inhalts klar beweisen. Vers 12 ist eine

1) H. übersetzt: „hast sie beschienen“ und citirt AV. XVIII, 2, 32: „bhuvo vivasvān anvātātāna“. Allein nicht bloss vom Licht, sondern auch von der Opfermilch, also einer Flüssigkeit, heisst es, dass sie sich über den Himmel ausgebreitet habe, vgl. Vāj. S. 8, 62: „yajñasya doho . . . divam anvātātāna.“ Aehnlich vom Soma in unserem Text.

Anrufung der Väter und sagt die innigste Vereinigung des unsterblichen Soma mit den sterblichen irdischen Opfern, die ihn trinken (yo na induh pitaro hrtsu pito amartyo martyân âviveça), aus. Der Vers 13 ist eine Anrufung des Soma, der mit den jenseitigen Vätern vereinigt ist, und preist dessen weltschaffende Wirkungen (siehe oben).

Auch dem Somanass wird in zwei unzweideutigen Aussagen eine über Himmel und Erde sich ausdehnende Wirksamkeit zugeschrieben;

RV. I, 187, 4: „Diese deine Säfte, o (Soma-) Trank, sind durch die Lufträume ausgebreitet; am Himmel hatten sie, wie die Winde (tava tye pito rasâ rajânsy anu vishthitâh | divi vâtâ iva çrtâh ||). RV. VI, 47, 3. 4: v. 3: „(Von mir) getrunken hat dieser (Soma) meine Stimme erregt. Dieser hat meinen verlangenden Geist erweckt. Die sechs Weiten hat dieser Weise ausgemessen, von denen kein einziges Wesen fern ist. v. 4: Er ist es, der die Breite der Erde, des Himmels Höhe gemacht hat, er ist das Nass in den drei (Himmels-) Abhängen (oder Strömen¹); Soma hat den weiten Luftraum befestigt.“

Da nun auch den Vätern eine kosmogonische Thätigkeit zugeschrieben wird (RV. X, 68, 11: „sie haben den Himmel mit Sternen geschmückt“; RV. X, 107, 1: „das grosse Licht, i. e. die Sonne, ist von den Vätern gegeben“), so könnte man sañvidâno im Sinne von „zusammen, einstimmig handelnd“ auffassen, wie dies häufig der Fall ist; cf. X, 169, 4; 162, 1; AV. XII, 1, 63 etc. Das Somanass (als universelle Lebensmacht gedacht) und die Väter hätten im Bunde mit einander Werke im Himmel und auf Erden vollbracht.

Vielleicht könnte man noch einen Schritt weiter gehen und den „in unser Innerstes getrunkenen Somatrank“ von Vers 12, und den „mit den Vätern sich vereinigenden Soma“ in gleichem Sinne fassen und auch den letzteren als den von den Vätern getrunkenen Somatrank verstehen. Ist der in

1) Wenn von Himmelsströmen die Rede ist, so finden wir gewöhnlich die Siebenzahl angewandt (sapta sindhavaḥ RV. VIII, 41, 2); dagegen „drei Himmel(s) Regionen“ RV. I, 35, 6; II, 3, 2; AV. XVIII, 2, 48; cf. RV. V, 81, 4 trîṇi rocanâ.

Vers 9 vom getrunkenen Soma gebrauchte Ausdruck: „du hast dich in unsere Leiber, Glied um Glied niedergelassen“, nicht weit stärker als die Redewendung in unserem Verse: „Soma, mit den Vätern dich vereinigend“?; vgl. auch Vers 10. Es ist hier natürlich von der begeisternden, anregenden, erleuchtenden Kraft des Somatrankes die Rede; vgl. Taitt. br. II, 6, 16, 1.

So heisst es auch in RV. I, 187, 6 vom Somatrank, dass „in ihm die Geisteskraft der grossen Götter bestehe“ (tve pito mahânâni devânâni mano hitam), durch ihn habe Trita den Vṛtra erschlagen v. 1; die gewöhnlich von Indra gerühmten Grossthaten werden oft Indra und Soma zusammen zugeschrieben, weil Indra nur durch den getrunkenen Soma zur Vollbringung derselben befähigt wurde (RV. VII, 104; VI, 72). Bei dem Manenopfer wurde (nach Taitt. br. I, 3, 10, 2) von einem Theil der Taitt. Schule eine der drei bei dieser Ceremonie üblichen Spenden dargebracht mit den Worten: somâya pitṛpitâya¹ svadhâ namaḥ |. Der Commentar fügt hinzu: pitṛbhiḥ pîto amṛtatvena pariṇato yah somas tasmai . . .; „der Soma, der von den Vätern getrunken und in Unsterblichkeit verwandelt ist . . .“

Demgemäss könnte unser Vers in RV. VIII, 48 aussagen, dass Soma durch die Väter, die ihn getrunken hatten, eine weit reichende Wirksamkeit im Himmel und auf Erden ausgeübt habe, wie er den Indra zur Vollbringung seiner Grossthaten in Stand setzte.

Die zweite Stelle, die Hillebrandt zum Beweis für seine Ansicht, dass Soma = Mond und auch Yama ein alter Mondgott sei, anführt, ist der berühmte Abschnitt RV. IX, 113, 7—11:

1) Diese selbe Spende wurde nach der Taitt. S. mit den Worten ausgegossen: somâya pitṛmate, was zweifellos später bedeutete: „dem von den Vätern begleiteten Soma (Mond)“. Sollte etwa somâya pitṛpitâya die ältere Spendeformel gewesen sein, welche später, als die von den Priestern erfundene Deutung Somas = Mond immer mehr Platz gewann, jene alte Formel verdrängte?

- v. 7. „Wo Licht ist, welches nicht erlischt, und wo das Svar
gelegen ist —
Dahin in die Unsterblichkeit, die ew'ge, bringe, Soma, mich!“
- v. 8. „Wo König ist Vaivasvata und wo des Himmels Innerstes
(Verschluss),
wo jene ew'gen Wasser sind, o Soma, mach' unsterblich mich.“

H. sagt: „So kann man nicht zur Somapflanze reden, sondern nur zum Monde“ Allein RV. VIII, 48, 3 heisst es: „Wir haben Soma getrunken, unsterblich sind wir geworden, zum Licht sind wir gelangt, haben die Götter gefunden.“ Hier wird als schon gegenwärtige Segenswirkung des Somatranks gerühmt, was in der obigen Stelle als Gegenstand zukünftiger Hoffnung gewünscht wird. — Auch in diesem Hymnus handelt es sich Vers um Vers um den Somatrunk. So im Refrain v. 1—5: *indrâyendo pari srava*, v. 1: *somai pibatu*, v. 2: . . *tapasâ suta*, v. 3: *parjanya vṛddham* . . *tam some rasam* . . , v. 5: *samsravanti samsravâh* . . *rasino rasâh* . . , v. 6: *grâvñâ some* . . Wenn H. in der Anrufung Soma's als *dicâm pate* („Herr der Weltgegenden“ v. 2) eine Anspielung auf den Mond sieht, so ist zu bemerken, dass auch der Wind (*vâta*) mit diesem Ausdruck bezeichnet wird und dass das Soma (-Nass) „Verbündeter des Vâta“ (*vâtâpe*) zwei Mal in RV. I, 187, 8. 9 genannt wird. Sofern der Soma „durch die Welträume ausgebreitet“ ist (RV. I, 187, 4), sofern er „die sechs Welten ausgemessen hat und den Luftraum feststellt“ (RV. VI, 47, 3. 4), kann es doch nicht auffallen, wenn er auch „Herr der Weltgegenden“ heisst.

In v. 7—11 erscheint Soma immer als der Trank, der unsterblich macht, aber nicht als der Wohnsitz der Unsterblichen. Alle die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen der Hymnus den Ort der jenseitigen Glückseligkeit beschreibt, bezieht schon das Taitt. brâhmaṇa, welches im Preis des Âdityaloka gleichsam einen fortlaufenden Commentar zu unserer RV.-Stelle giebt, durchgängig auf die Sonne. Zu v. 7: *yatrâdityas tishṭhati eva uttamah svargolokah*; zu v. 9—10: *bradhnyasya parivṛdhasya svargyasya visṭapam uttamasthânam* . . *tad eva âdityasthânam* . . Ebenso Sâyana zu diesen Versen.

Zu v. 7: *yasmīṃ loke svar ādityākhyam jyotir hitam* . . Zu v. 8: *avarodhanam divah ādityasya* . . Ebenso zu v. 9. 10.

Auf die dritte von H. angeführte Stelle RV. IX, 97, 29 gehe ich der Kürze halber nicht näher ein. H.'s Uebersetzung beruht auf einer von Ludwig als Vermuthung vorgeschlagenen Aenderung des Textes. Statt „*abhi yâ adrim ushṇan*“, liest H. „*adrim mushṇan*“. So ansprechend auch diese Lesart sein mag, so kann sie doch als eine blosser Vermuthung nicht einen Beweis abgeben.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich die sechs RV.-Stellen, die ich oben zu Gunsten der Auffassung der Sonne als Wohnsitzes der höchsten jenseitigen Seligkeit beigebracht habe, für überzeugender halte, als die zwei Stellen, die Hillebrandt für seine Ansicht zu Gunsten des Mondes angeführt hat.

Nicht soll damit gesagt sein, dass nicht auch der Mond als Wohnort der Väter angegeben werde, es heisst z. B. AV. III, 29, 5: „der Freigebige lebt unvergänglich in Sonne und in Mond“ (*sūryamāsyor*). In AV. VII, 79, 1 rühmt die Göttin der Neumondnacht *Amāvāsyā* von sich, „dass bei ihr die Götter und die Gutthätigen wohnen.“ In Taitt. br. III, 1, 6, 2 wird dem, der ein bestimmtes Opfer bringt, das Wohnen in der Welt des Mondes verheissen (*candramasah sāyujyam salokatām*).¹

Doch soviel lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass in Betreff der Hoffnungen auf eine jenseitige Glückseligkeit die Sonne im Bewusstsein der vedischen Inder entschieden die erste Stelle einnahm.

Wir gehen nun dazu über, den als *Yama* bezeichneten Sonnengott näher ins Auge zu fassen und ihn, sofern er der Gott der untergegangenen, jenseitigen Sonne ist, in seiner Bedeutung als König des jenseitigen Glückseligkeitsreiches nachzuweisen. In verschiedene Orte und Himmelsrichtungen

1) Oft wird ganz allgemein der Himmel, des Himmels Gipfel (*nākasya prsthā* RV. I, 125, 5) oder die Sterne als zukünftiger Wohnort der Frommen genannt.

wurde das jenseitige Paradies verlegt, indem man bald diesen bald jenen Sonnenstand im Auge hatte. Bald dachte man es sich im fernen Westen in der Richtung des Sonnenuntergangs AV. X, 8, 16, bald im höchsten Zenith, wo man glaubte, dass die Sonne bei Nacht mitten unter den Sternen weile (RV. I, 154, 6), weit über alles Sichtbare hinaus, wohin kein menschliches Auge reicht (AV. XV. III, 2, 32).

a) Besprechen wir zunächst die Stellen, welche Yama's Reich der Glückseligkeit in der Richtung der untergehenden oder untergegangenen Sonne im fernen Westen suchen. Es ist dies eine Anschauung, die wir ja bei so vielen Völkern des Alterthums antreffen. Ich erinnere nur an das Amenti der Egyptianer, an die Beschreibung des Eingangs zum Hades, Odysse. XI, 12.

In RV. X, 14, 1. 2 heisst es:

- v. 1. pareyivâṣaṁ pravato mahîr anu babubhyaḥ panthâm anu-
paspaçânam |
vaivasvataîḥ saîḡgamaṁ janânam yamaîḥ rajânaîḥ havishâ
duvasya ||
- v. 2. yamo no gâtunî prathamô viveda maishâ gavyûtîr apabhar-
tavâ u |
yatrâ nah pûrve pitarah pareyuh enâ jajñânâḥ pathyâ anu
svâh ||
- v. 1. „Ihn der hinübergegangen ist die hohen Abhänge entlang, der
Vielen einen Pfad erspült hat,
Vivasvat's Sohn, den Versammler der Geschlechter, Yama den
König ehre mit Opfergabe.“
- v. 2. Yama hat zuerst uns den Weg gefunden, jene Flur soll uns
nicht mehr entrissen werden,
Wo unsre alten Väter hingegangen, dahin gehen die (jetzt)
geborenen ihre Wege entlang.

Schon weiter oben habe ich gezeigt, dass parâ i sowohl vom Untergang der Sonne (RV. I, 164, 31; X, 177, 3; X, 17, 6) als auch vom Abscheiden (Sterben) des Menschen (X, 14, 2. 7) gebraucht wird.

Was pravato mahîr anu betrifft, so hat pravato zwei verschiedene Bedeutungen 1. = pra-vat, Derivativform von pra (vgl. ud-vat, nivat) „Abhang“; so offenbar RV. VII, 50, 4: yâḥ pravato nivata udvata udanvatîr anudakâç ca

yâh | „die Abhänge, die Niederungen, die Höhen, die wasserreichen und die wasserlosen.“ Ebenso AV. XII, 1, 2, wo von der Erde gesagt wird: *yasyâ udvataḥ pravataḥ samam̐ bahu |* „welcher zugehören Höhen, Abhänge, eine weite Ebene etc.“ Nun heisst es gerade vom Sonnengott RV. I, 35, 3:

yâti devaḥ pravatâ yâti udvatâ . .
 â devo yâti savitâ parâvato . .

„Der Gott geht über Abhänge, über Höhen (sc. des Himmels),
 herzu kommt der Gott Savitar von jenseits her.“

Aehnlich ist AV. XIII, 2, 28:

ketumân udyan sahamâno rajâṁsi viçvâ âditya pravato vi bhâsi |
 „strahlenreich aufgehend, bewältigend die Lufträume, leuchtest
 du, o Âditya, über alle Abhänge hin.“

2. Doch unstrittig hat *pravat* auch noch eine andere Ableitung und Bedeutung, *prav-at* von *pru* sprudeln, daher = strömend, Strom (cf. *sru*, *srvat*). Diesen Gebrauch des Wortes hat Pischel in Ved. St. II, a, S. 64 ff. überzeugend nachgewiesen, so in RV. X, 75, 4; II, 13, 2; IV, 19, 2. Abqr wenn Pischel diese Etymologie und Bedeutung als die einzige, ausschliessliche geltend machen will, so kann ich ihm hierin nicht folgen. Wollte man *pravato* hier mit „Wasser, Strom“ übersetzen, so müsste damit der Strom gemeint sein, den nach der Vorstellung vieler Völker und auch nach einigen Stellen der späteren Litteratur Indiens der Todte zu überschreiten hatte, um ins Jenseits zu gelangen. Allein von einem solchen Todesstrom ist im Rigveda sonst nirgends die Rede. RV. X, 53, 8 steht in einem Zusammenhang, der ganz anderswohin weist. Sâyaṇa lässt die Götter den Vers 8 auf dem Weg zum Opfer einander zurufen.¹ Selbst in Ath. V. XII, 2, 26 handelt es sich wohl nicht um Ueberführung eines Todten² auf einem Schiff (wie Sch. S. 113

1) „yajñam̐ jigamishavo devâḥ parasparam̐ bruvate.“

2) „sam̐ rabhadhvam̐“ nicht wie Sch. „greift zu“, sondern: „fasst euch gegenseitig an“ (vgl. Colebrooke Essays S. 99: they then walk in procession to a river etc.).

Allerdings in dem Kauçika-Sûtra, welches Sch. citirt (S. 114), ist der obige Vers nach der Niederlegung des Todten auf dem Schiff, auf

meint), sondern (wie v. 21—25 und wieder v. 28 ff.) um die Ueberlebenden, die bei ihrer Rückkehr von der Tottenbestattung einen Fluss durchschreiten zu ihrer Reinigung, cf. v. 28: „çuddhâ bhavantah çucayah pâvakâh |“.

Ich erinnere auch daran, dass Yâska (Nir. 4, 19) in seiner Erklärung unserer Stelle pravatah mit udvatah, nivatah zusammen stellt, es also = Abhänge fasst. Da demnach die Vorstellung von einem Todesfluss, den der Todte zu durchschreiten hätte, nirgends im Rigveda vorkommt, da zudem pravato gerade in Beziehung auf den Lauf der Sonne in der Bedeutung „(Himmels-)Abhänge“ (RV. I, 35, 3; cf. AV. XIII, 2, 28) sich findet, so meine ich, eine auf dem Boden der Thatsachen feststehende Exegese wird vorziehen, die Textesworte (RV. X, 14, 1) zu übersetzen: „der längs der hohen (Himmels-) Abhänge hinübergangen ist“ und in dieser Bezeichnung Yama's ein Durchschimmern der alten Sonnennatur desselben, eine Hindeutung auf die untergehende, (ins Jenseits) hinübergende Sonne zu sehen, statt hier Yama als den ersten Menschen zu fassen, „der durch die grossen Wasser des Todesflusses hinübergangen ist.“ Mit den Himmels-Abhängen, längs deren die untergehende Sonne hinabgeht, vergleiche man die „Aufstiege, welche die aufgehende Sonne hinaufsteigt“ (AV. XIII, 2, 25; I, 4 etc.). Weiter ist es eine häufig im RV. wiederkehrende Aussage, dass die Sonnengötter Savitar oder Pûshan als die Weg-

dem er über den Tottenfluss übersetzen soll, aufgeführt. Allein ob das nicht eine spätere Anpassung des Textes ist? Im Text (Ath. V. XII, 2, 26) steht weder in den vorhergehenden noch in den gleich nachfolgenden Versen eine Anspielung auf diese Sitte. Erst viel später, in einem ursprünglich nicht mit v. 21—33 zusammenstehenden Abschnitt v. 48, ist von dieser Art der Behandlung des Todten die Rede.

Etwas Anstössiges scheint mir auch in der Präp. anu zu liegen, wenn man pravato mit „Ströme, Wasser“ übersetzen will; statt: „der hinübergangen ist längs der grossen Wasser (des Todesstromes)“, sollte man doch eher erwarten: „. . . durch die Wasser hindurch“, oder „über die Wasser hinüber“, d. h. statt anu eher „tiras“ oder „ati“. Gewiss besser passt: „der hinübergangen ist längs der hohen (Himmels-) Abhänge.“

führer der Verstorbenen ins Jenseits (*ψυχοπομπαι*) dargestellt werden. So RV. X, 17, 3 ff.:

„Pūshan führe dich von hier hinweg, wohl kundig (des Wegs), dem kein Vieh verloren geht . . . v. 4: Pūshan behüte dich vor dir her auf dem fernen Pfad; wo die Gutthätigen weilen, wohin sie gingen, dahin versetze dich der Gott Savitar . . . v. 6: Auf dem Scheideweg der Pfade, auf dem Scheideweg des Himmels und der Erde ward Pūshan geboren, zu diesen beiden lieblichen Stätten geht er herüber und hinüber wohl kundig (des Wegs).“

Was den Ausdruck anbelangt, „für Viele einen Pfad erspähend“, so weise ich darauf hin, dass auch von einem andern Gott, von dem irdischen „Zwillingsbruder“, dem Opferagni, ähnliches ausgesagt wird in RV. I, 96, 4: „Dieser Mātariçvān (Agni), des Svar's kundig, fand den Weg (dahin) für seine Nachkommen¹⁴, d. h. die Menschen, cf. v. 2; und Taitt. br. II, 4, 1, 6: *pratnaṁ sadastham anupaçyamānaḥ | . . . tvaṁ nas tantur uta setur agne | tvaṁ panthāḥ bhavasi devayānaḥ | . . .*

Doch auch wenn wir *pravato mahir anu* mit „die grossen Wasser (Fluthen) entlang“ übersetzen wollten, so wäre trotzdem noch keine Nothwendigkeit vorhanden, von der Auffassung Yama's als des (jenseitigen) Sonnengottes abzulassen und ihn als „ersten Menschen“ zu fassen. Sollte es denn nicht zulässig sein, „die grossen Wasser“, längs deren Yama ins Jenseits hinübergegangen ist, als eine Bezeichnung des Lufozeans, des Himmels zu nehmen?

Ich nehme nun hier gleich zwei Atharvastellen vor, welche beide die Rigvedastrophe (X, 14, 1) zur Grundlage und zum Ausgangspunkt haben; ich meine AV. XVIII, 1, 49 und VI, 28, 2. 3.

Die erste dieser beiden Stellen giebt Wort für Wort den RV.-Text wieder, nur dass im ersten Pāda *anu* weggelassen und durch *iti* ersetzt ist (*parey. pravato mahir iti*). Mit „*iti*“ zeigt der Urheber dieser Lesart an, dass er sich bewusst ist, hier einen heiligen Schrifttext zu citiren. Dieses Wörtlein *iti* beweist nun eben zugleich auch, dass der

1) *sa mātariçvān . . . vidad gātum tanayāya suarvit |*

Schreiber dieser Lesart entschieden jünger ist, als der Dichter von RV. X, 14, 1, da ja für ihn der RV.-Hymnus schon ein „heiliger“ Text geworden ist.

In der angeführten AV.-Stelle scheint nun allerdings pravato mahîr in der Bedeutung „grosse Wasser“ genommen werden zu müssen. Dies ergibt sich aus der Thatsache, dass dieselbe Redensart pravato mahîr iti in einer AV.-Stelle vorkommt, in welcher sie nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie dort steht, offenbar mit „grosse Wasser“ übersetzt werden muss. In AV. XVIII, 4, 7 heisst es nämlich: tîrthais taranti pravato mahîr iti yajñakṛtāḥ sukṛtāḥ yena yanti ||. Der Wegfall von „anu“ in AV. XVIII, 1, 49 erleichtert zweifellos die Uebersetzung mit „die grossen Wasser“; der Acc. pravato bezieht sich auf parā in pareyiv., cf. RV. I, 4, 4.

Ehe ich nun auf eine weitere Besprechung von pravato = „Wasser, Fluthen“ eingehe, citire ich hier noch die Lesart einer anderen AV.-Stelle, die hier in Betracht kommt.

In AV. VI, 28, 2, 3 heisst es:

yo prathamô pravatam â sasâda panthâm anupaçyamânah |.

Hier haben wir den Sing. pravatam = „Strom“, der hier ohne nähere Bestimmung angeführt und als allen bekannt vorausgesetzt wird, d. h. der Strom, den es zu überschreiten gilt, um ins Jenseits hinüber zu kommen.

Gehen wir nun dazu über, die Vorstellung vom Todesstrom in seinem Zusammenhang mit der Weltanschauung des indischen Volkes näher zu erläutern.

Ich nehme hiebei als Ausgangspunkt den Fluss Rasâ, der auch im Avesta in der Form von Rañha vorkommt. Es ist dies ein mythischer Strom, von dem man glaubte, dass er Himmel und Erde umflesse. In RV. V, 41, 5 heisst er „die grosse Mutter Rasâ“ (mâtâ mahî rasâ); RV. IX, 41, 6: „mit deiner schützenden Fluth, o Soma, fliesse um uns nach allen Seiten, wie die Rasâ um den Himmel“ (rasevâ vishtapam). Nach RV. X, 108, 1, gilt es „die Fluthen der Rasâ“ zu überschreiten (payânsi rasâyâḥ), um ins Jenseits zu kommen, „weit ist der Weg, der ins Jenseits führt“

hüre hy adhvâ jagurih parâcaih). Dort im Jenseits sind die Dämonen Paṇis, welche im fernsten Westen „an den Enden des Himmels“ die Lichtkühe versteckt halten, dortin kommt aber auch Saramâ (Windgöttin) als Kundschafterin Indra's, und Indra selbst, der streitbare Lichtgott, um den Raub der Paṇis wieder zu gewinnen.

Späterhin wird aus dem Grenzfluss Rasâ, der das Diesseits vom Jenseits scheidet, „ein weites Meer.“ In RV. X, 10, 1 wird vom Sonnengott, der bei seinem Aufgang aus dem unsichtbaren Jenseits in diese sichtbare Welt zurückkehrt, gesagt: „tirah purû cid arṇavam jaganvân | pitur napâtam â dadhîta vedhâh adhi kshami prataram dîdhyânah |“ über das weite Meer gekommen, möge der Schöpfer¹ fernerhin über die Erde schauend, eines Vaters Sohn an sich nehmen.“ Vgl. Ait. br. 8, 15: „die Meerumflossene Erde“ und 4, 20: „die Sonne geht früh aus dem Wasser hervor und Abends darin unter.“ — Dass nun jener Grenzfluss Rasâ, der Himmel und Erde umfließt, auch mit dem Schicksal des Menschen nach dem Tod in Verbindung gebracht wurde, beweist der Ausdruck „rasâta“ „die Unterwelt der Rasâ“ d. h. die Hölle. Nach AV. XII, 2, 48 sollte der Tote „auf das Schiff Savitar's“ niedergelegt werden, damit er ins Jenseits gelange.

Noch bestimmter ist Çat. br. XIV, 6, 3, 2:

„32 Tagfahrten der Götter dehnt sich diese Stätte (die von den Menschen bewohnte Welt, ayaṁ lokah) aus; um diese Stätte rings herum liegt zwei Mal so gross die Erde; um diese Erde (liegt) zwei Mal so gross das Meer (samudrah), so breit, wie eines Scheermessers Schneide, wie der Flügel einer Fliege, liegt dazwischen der Aether (oder „ein leerer Raum“ âkâçah). Diese (die Frommen) übergab Indra in Vogelgestalt dem Vâyû, diese stellte Vâyû auf sich und machte sie dorthin kommen, wo die Pârikshita's waren.“

(tân indrah suparṇo bhûtvâ vâyvave prâyachat tân vâyur âtmani dhîtvâ tatrâgamayad yatra pârikshitâ abhavanî iti).

Also wie oben „das Schiff Savitar's“, so ist es hier der Sonnengott Indra (suparṇo bhûtvâ) der, zusammen mit dem

1) d. h. der Sonnengott, „Tvashtar Savitar, der alle Formen hat“ v. 4.

Vāyu, die Opferer über das grosse, zwischen dem Diesseits und Jenseits liegende Meer und den Aether ins jenseitige Paradies hinüberbringt.

Mit diesen verschiedenen Angaben würde es völlig übereinstimmen, wenn man AV. XVIII, 1, 49 in der Weise übersetzt (und etwa auch RV. X, 14, 1 in der Weise übersetzen wollte), dass von Yama, als Gott der untergehenden Sonne und zugleich als Haupt der Väter im Jenseits angesehen, hier gesagt wurde, „er sei die grossen Wasser (ins Jenseits) hinübergewandert, für Viele einen Pfad erspähend.“

Noch einige Worte über AV. VI, 28, 4 „der zuerst an den Strom sich hingewandt hat, für Viele einen Pfad erspähend.“ Der Strom (pravatam) ist natürlich der die ganze Erde umfluthende, das Diesseits vom Jenseits trennende Strom, welchen die indische Tradition oft speziell mit dem Namen Rasā bezeichnet. Was den Ausdruck betrifft, „der zuerst an den Strom sich hingewandt hat“ (ā sasāda), so möchte ich zur Erklärung RV. X, 189, 1 heranziehen. • Dort heisst es von der aufgehenden Sonne: „dieser glänzende Stier schritt aus, er setzte sich vor Mutter und Vater vorangehend, den Himmel hinan“ (. . . asadan mātaraṁ purāḥ pitarāṁ ca prayant svar ||). „Wenn die Morgensonne am Horizont auftaucht, scheint sie einen Augenblick Halt zu machen zwischen Himmel und Erde“ (LXX Lieder), ehe sie ihren Anlauf den Himmel hinan nimmt. In ganz ähnlicher Weise wird nun in AV. VI, 28, 1 von der untergehenden Sonne gesagt, dass sie, ehe sie in das unsichtbare Jenseits hinübergeht, am Rand des Horizontes, am Ufer des zwischen Diesseits und Jenseits fliessenden Stromes einen Augenblick Halt macht, „einen Pfad (ins Jenseits) erspähend.“

Vom Sonnengott, dessen tägliches Amt es ist, unablässig „aus dem Diesseits ins Jenseits und aus dem Jenseits ins Diesseits hinüber zu gehen“, der als des Weges zwischen • beiden Welten wohl kundig und ausdrücklich in mehreren Stellen als Wegweiser der Verstorbenen ins Jenseits bezeichnet wird, kann es nicht wohl auffallen, dass der

Mythus ihn auch als den ersten Auffinder des Weges aus dem Diesseits ins Jenseits darstellt.

Bei aufmerksamem Durchlesen der zwei ersten Verse des Hymnus RV. X, 14 mag man es auffallend finden, dass in v. 1 nur in ganz allgemeinen Ausdrücken: „bahubhya! . . .“, „saṅgamaṁ janānām“, das Gefolge Yama's bezeichnet wird und dass erst in v. 2 bestimmt von den Menschen speziell die Rede ist: yamo no gātum . . . yatra naḥ pitarah . . . Dieser Umstand könnte die Vermuthung nahe legen, dass in v. 1 nicht bloss die Menschen, sondern auch noch andere, die Götter oder sonstige Himmelsbewohner gemeint wären. Zur Bestätigung dieser Ansicht liessen sich verschiedene Aussagen anführen. So heisst es von Rohita (eigentlich „der Rothe“, in diesen AV.-Stücken = „der Aufgestiegene“, d. h. der Sonnengott, meist als die Erscheinungsform des allgemeinen Licht- und Lebensprinzips der Welt angesehen, wie Sūrya schon RV. I, 115), AV. XIII, 1, 7: „Rohita hat Himmel und Erde befestigt, durch ihn ist das Svar, das Firmament gestützt, die Luftregion und die Welträume ausgemessen, durch ihn fanden die Götter die Unsterblichkeit¹ auf.“ In drei Stellen wiederholt sich stereotyp derselbe Gedanke, dass der Sonnengott auffliegt zum Svar, „alle Götter an seine Brust legend, alle Geschöpfe zumal überschauend“ (sarvān devān urasi upādāya AV. XIII, 2, 38; 3, 14; X, 8, 18). In RV. V, 81, 3 heisst es von Savitar: Dessen Vortritt andere Götter nachgehen, der Herrlichkeit des Gottes nach . . .“ (yasya prayānam anu anya id yayur devā devasya mahimānam ojasā |. Ait. br. 5, 30: „Dieser Gottheit (Sonne), die vorangeht, folgt diese ganze Welt, was es auch sei, (tām etān devatām prayatīm sarvam idam anu praiti yad idam kinca etasyā hidam devatāyā anucaram sarvam . . .). In Çat. br. XI, 6, 2: „Wenn der Sonnengott heim (unter-) geht, so folgen ihm alle Götter.“ Um Yama

1) tena devā amṛtam anvāvidan | da im ganzen Verse immer von Weltregionen (Himmel, Erde, Luft etc.) die Rede ist, so liesse auch amṛtam sich local fassen: „Unsterblichkeitswelt“.

finden wir im jenseitigen Paradies nicht bloß die seligen Väter, sondern auch die Götter (RV. X, 135, 1) und die Gandharven (AV. IV, 34, 3) versammelt. In seinem Palast erlangen auch Indra's Falben den wohlverdienten Lohn ihrer Tagesarbeit (RV. X, 114, 10). Wie Sūrya als Gott der Tagessonne der Mittelpunkt der ganzen sichtbaren Welt ist, um den sich die Götter und die Menschenstämme schaaren (RV. I, 50, 5), so wäre Yama, der Gott der untergegangenen Sonne, der Sammelpunkt aller Himmelsbewohner im Jenseits (saṅgamaṇāṁ janānāṁ). In AV. XVIII, 3, 13, wo schon der erste Pāda in eine bestimmte Beziehung auf den ersten Menschen umgeändert ist, muss natürlich saṅg. jan. auf die Versammlung der verstorbenen Menschen gehen¹ (s. später).

1) Da Scherman (S. 137) den Kamtschadalen Haëtsch aus Sibirien herbeigerufen hat, um mit dessen Beispiel seine Ansicht zu bestätigen, dass auch der indische Yama, der freilich mit jenem Haëtsch wohl nie etwas zu schaffen gehabt hat, als der erste Mensch und der erste Verstorbene weiterhin der Herr der Welt der Verstorbenen geworden sei, so will ich zu Gunsten meiner Auffassung des Yamamythus und vor allem meiner Erklärung von RV. X, 14, 1. 2 einige Züge aus der Mythologie Polynesiens, welche vielfache Einflüsse der indischen Religion verräth und gerade verschiedene an Yama anklingende Sagen enthält, an diesem Orte einschalten. W. Gill in seinem Buch: „Myths and Songs from the South Pacific“ (cf. Revue britannique 1876, S. 327 ff.) berichtet von den Vorstellungen der Bewohner der Insel Mangaia (Gruppe der Hervey Inseln) folgendes: „Avaiki, Havaiki bedeutet in den Sprachen Polynesiens ‚Westen, Sonnenuntergang, Unterwelt‘. Die unterirdische Welt gilt als der Ort, in den die Sonne beim Anbruch der Nacht untergeht. Dorthin versetzen die Völker Polynesiens den Aufenthaltsort der Seelen . . .“ (Ueber die analoge Anschauung der vedischen Inder siehe später.) „Auf den Ufern, die gegen Sonnenuntergang liegen, irren die kürzlich von ihren Leibern getrennten Seelen auf den Felsen umher, waschen und bleichen die schattenartigen Stoffe, in die sie gekleidet sind, tanzen zum Zeitvertreib, kommen zu den Bäumen zurück, die ihre Hütten umgeben, und werfen zuweilen einen Blick auf ihre Weiber und Kinder. Sie warten oft Monatlang, bis ein Häuptling von hoher Geburt stirbt, der im Stande ist, eine Schaar in die Unterwelt zu führen. Endlich sammeln sich die zerstreuten Seelen; folgen den ganzen Tag dem Lauf der Sonne über die Insel hin nach, streichen an der Oberfläche des Meeres hin in der Nachfolge des Sonnengottes und tauchen endlich mit ihm hinunter in

Doch da es sich hier um eine blosser Vermuthung handelt, so will ich nicht länger mich dabei aufhalten.

Yama ist nicht bloss Wegweiser der Verstorbenen ins Jenseits, sondern auch bleibender Beherrscher „der jenseitigen Weideflur“, die er aufgefunden, und aller Verstorbenen, die in seiner Nachfolge in das jenseitige Paradies gelangen. Sein stehender Titel ist „König“, RV. X, 14, 1: yamañ rājānam, v. 15: yamāya rājñe etc. Die Königswürde kommt im vedischen Olymp vor allem dem Gott Varuṇa und den ihm zugehörigen Sonnengöttern, den Ādityas, zu, RV. II, 27, 1. 7. 9; V, 62, 8. 6; 63, 2; ebenso dem Savitar

Avaiki, aber nicht um mit ihm am nächsten Morgen wieder unter den Menschen zu erscheinen. Jede Insel hat auf ihrem westlichen Ufer ihre „rēinga vaeroua“ d. h. Stelle, wo die Seelen sich aufschwingen zur Abfahrt, um über den Ozean hinzukommen bis an den Ort, wo die Sonne untergeht . . . In der Unterwelt reicht die furchtbare Todesgöttin Miru der zitternden Seele die Todesspeise, Erdwürmer etc. und die Töchter der Miru bereiten ihr den Trank kawa. Die davon betäubte Seele wird auf das Herdfeuer gestellt, gekocht und gefressen. Dies ist das unvermeidliche Loos aller derer, die eines natürlichen Todes sterben. Sie fallen der Vernichtung anheim. — Anders die mangaischen Krieger, die auf dem Schlachtfeld umgekommen sind. Auch sie irren eine Zeitlang an den westlichen Ufern umher, aber bald sammelt der erste der Gefallenen seine Genossen. Zurückgehalten bis Juni, erscheinen sie am Himmel in Gestalt schwarzer Wolken. Im August, wenn die Wolken leichter und flockig werden, da weiss man, dass die Geister der Krieger, angekommen am Ort des Sonnenuntergangs, sich in des Himmels Blau aufgeschwungen und das Paradies der Krieger in den zehn concentrischen Himmeln erreicht haben, wo sie mit Blumen bekränzt auf immer leben . . .“

Wir sehen auch hier wohl das soziale Element, welches in der Leitung der Verstorbenen durch einen Häuptling sich anzeigt, wie es auch im Verlauf der indischen Mythologie in Yama als erstem Verstorbenen und König der Väter auftritt. Aber im Vordergrund der Vorstellungen der Bewohner Mangaia's steht doch offenbar der Sonnengott als Anführer und Wegweiser der Verstorbenen ins Jenseits. Die „zehn concentrischen Himmel“ und andere Züge beweisen den Einfluss indischer Mythologie. In der polynesischen Sage sind die beiden Vorstellungen der Inder vereinigt, die, welche die Todten in die Unterwelt eingehen, und die, welche sie in den Himmel sich erheben liess; das erstere als das Loos des niedrigen, unkriegerischen Haufens, das zweite als Loos tapferer Krieger.

bei der Königsweihe AV. XIX, 24, 1; Rohita XIII, 1, 8. 9; 2, 25 etc. Vgl. auch I, 9, 1 und IV, 22, 1 Sūrya „der Gott unter den Göttern“, RV. I, 50, 5. 10. In analoger Weise wird Yama als Gott der untergegangenen Sonne als König der jenseitigen Welt und ihrer Bewohner gepriesen. In RV. X, 14, 7 wird dem Todten verheissen, dass er die beiden Könige, die an der Todtenspende sich erfreuen, Yama und Varuṇa den Gott sehen werde (*ubhā rājānā*), cf. auch v. 11 und 15. Vgl. TS. II, 6, 6, 4: *yamaḥ pitṛṇām rājā*, AV. V, 24, 14: *yamaḥ pitṛṇām adhipaḥ*, ebenso nach Mahābh. XIV, 1176. In RV. X, 21, 5 heisst es von Agni: „er ward der Bote Vivasvat's, der liebe Freund Yama's“ (*priyo yamasya kāmyo*); hier scheint dem Vivasvat als Haupt der Götter (cf. X, 63, 1) Yama als König der Väter gegenüber gestellt zu sein, Agni ist der Bote zu Viv., sofern er den Göttern die Opfergabe überbringt, der Freund Yama's, sofern er Yama, dem König der Väter, die Todtenspenden darbringt. Ganz denselben Gedanken finden wir in RV. X, 52, 3, wo vom Opferagni gesagt wird: „dieser Hotar, wer ist er? Ist er der Yama's? Was bringt er dar, das die Götter segnen? Tag um Tag wird er geboren, Monat um Monat“ . . . Das tägliche Opfer (*agnihotra*) ist für die Götter, das monatliche (Neu- oder Vollmondopfer) für die Manen und ihr Haupt Yama.

Der Aufenthaltsort Yama's im Jenseits wird gewöhnlich mit „*sadanāṁ yamasya*“ (Wohnsitz Y.'s) bezeichnet, er ist fast ausnahmslos¹ als der Ort höchster Glückseligkeit dargestellt. So in RV. X, 135, 1. 7, wo Yama als der Gastwirth erscheint, welcher unter dem schönbelaubten (*Parṇa*-) Baum bei einem fröhlichen Festgelage Götter und Väter empfängt. Sāyana erklärt hier Yama ausdrücklich zwei Mal

1) Ich kenne nur eine Ausnahme, AV. II, 12, 7, wo bei einem Gottesurtheil die Drohung ausgesprochen wird: „Die sieben Lebenshauche, das achtfache Knochenmark reisse ich dir weg mit dem Spruch — geh' hin zu Yama's Wohnsitz . . .“ Yama ist hier der Todesgott. Hingehen zu Y.'s Wohnsitz ist hier soviel als „den Weg des Todes geh'n; cf. RV.

als âdityah. In v. 7 wird Yama's Wohnsitz „der Götter Behausung“ (devamânam) genannt. Der Zugang zum Wohnsitz Y.'s wird in den Westen verlegt, wie es im vorhergehenden Vers (v. 6) angedeutet wird mit den Worten: „Im Osten ist ein Abgrund ausgebreitet, im Westen ist ein Ausgang bereitet“ (paçcân nirayaṇam kṛtam), ein Ausgang, durch den man aus dem Diesseits ins Jenseits hinübergehen oder aus dem Jenseits wieder ins Diesseits zurückkommen kann.¹ — In AV. XII, 5, 1 wird der Fluch gegen den Feind ausgesprochen: „dass er fern von Yama's Wohnsitz an den Ort der Bösen gehe.“ In AV. XVIII, 2, 36 heisst es: „Diese zwei Zugthiere spanne ich dir an, dass sie dich in das Geisterreich bringen, mit diesen beiden mögest du zu Yamas Wohnsitz und Versammlungen kommen.“ Aehnlich ib. 3, 70.

Auch eine Burg oder Königspalast (harmyam) Yamas wird erwähnt, RV. X, 114, 10. Dort finden selbst die göttlichen Sonnenrosse bei Yama Nahrung und Pflege. Es heisst in dieser Stelle von Indra's Falben:

„Um der Erde Enden laufen sie einzeln, an des (Sonnen-) Wagens Deichsel stehen sie angespannt, ihrer Mühe Lohn theilt man ihnen aus, wenn Yama Platz genommen hat in seinem Palast.“

Unter Indra's Führung vollbringen die Sonnenrosse ihr Tagewerk (çrama) durch ihren Umlauf am Himmel; Abends, wenn sie ausgespannt sind vom Sonnenwagen, kommen sie unter die Obhut Yama's, der ihnen durch seine Diener (vibhajanti) den verdienten Lohn ihrer Arbeit austheilen lässt, wenn er sich in seinem Palast zum Festgelage niedergelassen hat, bei welchem Götter und Väter sich mit ihm ergötzen. Indra erhält dann Soma zu trinken, und seine Falben bekommen Gerstenkörner (dhânâh). Wenn nun hier Indra als Gott der Tagessonne erscheint, unter dessen Leitung die Sonnenrosse am Tage arbeiten, so liegt es gewiss nahe,

1) Von diesem letzteren ist im Text zunächst die Rede (yathâbhavad anudēyî tato agram ajâyata). Wie in Ved. Yam. S. 103, bin ich immer noch der Meinung, dass dieser Hymnus auf die Naciketassage sich bezieht (cf. Sâyana).

in Yama, der ihnen während der Nacht die nöthige Nahrung und Ruhe giebt, den Gott der untergegangenen Sonne zu erkennen.

Ich füge hier gleich noch eine andere RV.-Stelle an, auf welche die oben besprochene Licht zu werfen scheint. Ich meine RV. I, 163, 2. 3. Es ist dort vom Opferross die Rede, welches mit dem Sonnenross identifizirt wird. In v. 1 wird dessen Geburt unter dem Bild des Aufgangs der Sonne verherrlicht, und in v. 2 fährt der Text fort:

v. 2. yamena dattam trita enam ayunag — indra enam prathamam
adhy atishthat |

gandharvo asya raçanâm agrbhât — sûrad açvanî vasavo nira-
ratashâ |

v. 3. asi yamo asy âdityo arvan . . .

„Das von Yama gegebene (Ross) spannt Trita an, Indra besteigt es zuerst, der Gandharve ergreift dessen Zügel; aus der Sonne, o Vasu's, schufet ihr das Ross.“

Wie in RV. X, 114, 10 die Sonnenrosse Abends beim Sonnenuntergang aus der Hand Indra's in die Pflege Yama's übergehen, so übergiebt hier umgekehrt Yama das von ihm während der Nacht gepflegte Sonnenross am Morgen dem Sonnengott des Tages, Indra, damit es, von diesem geleitet, am sichtbaren Himmel umlaufe. Auch hier steht Yama, zugleich der Gott der untergegangenen Sonne und der Gott des jenseitigen Glückseligkeitsreiches, dem Gott der Tagessonne, Indra, gegenüber. Bei dieser Fassung erklärt sich leicht, wie das Ross sowohl mit dem Gott der Nachtsonne (asi yamo), als auch mit dem Gott der Tagessonne (asy âdityo) identifizirt werden konnte, sofern es eben abwechselnd in der Behandlung des einen, wie des anderen Gottes steht . . .

Hillebrandt sagt (S. 499) mit Rücksicht auf unsere Stelle: „Auch der Mond hat Rosse nicht minder als die Sonne, . . . so kann natürlich gesagt werden (RV. I, 163, 3), dass das Ross von Yama gegeben sei.“ Er übersieht, dass es sich hier speziell um das Opferross handelt, welches mit dem Sonnenross identifizirt wird. Dieses Ross kann nicht vom Mond gegeben sein, weil es ja an den Sonnenwagen

angespannt werden und unter Indra am Himmel umlaufen soll. Zudem wird es im zweiten Theil des zweiten Verses ausdrücklich von Soma-Mond unterschieden mit den Worten: „asi somena samayâ vipṛktah“, „du bist vom Soma (Mond) durchaus geschieden.“ (Grassmann: „du wirst in gleicher Weise wie Soma (dreifach) zertheilt.“ Ludwig: „durch des Jahres Kreislauf bist du zugleich mit (aus) dem Soma ausgeschieden.“)

Die jenseitige Welt ist das Königreich Yama's, so AV. XVIII, 4, 31: „in dieses (Gewand) dich kleidend, erlange in Yama's Reich (yamasya rāḷje) Befriedigung.“ In RV. I, 35, 6 ist von einer Welt und einem Himmel Yama's die Rede. Den zwei Himmeln Savitar's, dem sichtbaren Tages- und Nachthimmel (v. 3: çubhrābhyām haribhyām und v. 5: çyāvāḥ çitipādo), welche beide wie ein sich umdrehendes Rad beständig mit einander abwechseln, wird der stets unbewegt bleibende Himmel Yama's gegenüber gestellt. Dieser „umfasst die Helden“ (virāshât) i. e. die Manen der alten Helden; die Unsterblichen weilen in ihm, „wie auf dem Zapfen der Nabe eines Rades.“ Es verdient hervorgehoben zu werden, wie hier Savitar, der Gott der diesseitigen Sonne, und Yama, der Gott der jenseitigen Sonne, jeder mit seinem Herrschaftsgebiet einander gegenüber gestellt werden. Mit dem „einen Himmel in Yama's Welt, der die Helden umfasst“, vergleiche man auch die Aussage über den Sonnengott Pūshan (RV. X, 17, 5), wo dem Todten bei seinem Hingang ins Jenseits zugerufen wird: pūshā . . sarvavīro . . pura etu . . „Pūshan, von allen (seinen) Helden begleitet . . , gehe voran.“

Wenn es AV. XIX, 56, 1 vom Schlaf heisst: „Aus Yama's Welt bist du hergekommen, mit Freude beglückest du die Menschen“, so ist diese Welt Yama's wohl auch in der Richtung des Sonnenuntergangs, der Nacht zu suchen.

b) Doch ausser dieser Anschauung, welche die jenseitige Welt Yama's in den fernen Westen, in die Richtung des Sonnenuntergangs verlegte, kam eine andere auf und wurde immer mehr vorherrschend. Der vedische Arier zog es bald vor, den Ort der höchsten Glückseligkeit am höchsten

Standort der Sonne, auf dem „Gipfelpunkt der rothen Sonne“ (bradhmasya viṣṭape) sich zu denken. Von den Sonnen-göttern Vishṇu, Sūrya, Indra, habe ich dies schon oben an-gezeigt (RV. I, 115, 2; 154, 5; VIII, 58, 7 etc.) Nun von Yama heisst es in der bekannten Stelle RV. IX, 113, v. 8 ff.:

- v. 8. „Wo Vivasvat's Sohn ist — und wo des Himmels Innerstes ist . . .
- v. 9. Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt — in dritter Höhl' des Himmelreichs — wo die glanzvollen Welten sind . . .
- v. 10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt — an rother Sonne Gipfelpunkt — O Soma mach' unsterblich mich.“

Der Ausdruck avarodhanān divaḥ v. 8 enthält den Begriff des Verschlussenen, Geheimen und daher wohl des Unsichtbaren. Wenn wir noch die nähere Bestimmung in v. 9, „wo die glanzvollen Welten sind“, und v. 10, „an rother Sonne Gipfelpunkt“, in Betracht ziehen, so haben wir eine Beschreibung des Wohnsitzes Yama's, ganz ähnlich der in I, 154, 6, wo der Ort der jenseitigen Glückseligkeit als der höchste, fernste Standort der Sonne (Vishṇu's) in der glänzenden Sonnenregion im dritten Himmel angegeben wird; cf. AV. IV, 14, 3.

Nach AV. XVIII, 2, 48 unterschied man drei Himmelsregionen: „Wasserreich (udanvatī) ist der unterste Himmel; flockig (pīlumati) ist der mittlere; der dritte ist der Oberhimmel (pradyaus), in welchem die Väter wohnen.“

Zum Schluss gehört hierher noch AV. XVIII, 2, 32:

Yama ist der fernere, niederer ist Vivasvat, höher hinaus sehe ich Nichts,

Zu Yama hinauf ist mein Opfer hingedrungen¹, den Luftraum hat Vivasvat ausgebreitet (beschieden).

yame adhvaro adhi me nivisṭo bhuvo vivasvān anvātātāna ||.

Wenn Hillebrandt auch hier Yama als (verblassten) Mondgott und Vivasvat als Sonnengott fassen will, so fürchte ich, dass er mit dieser Auslegung sich in directen Widerspruch setzt mit der constanten Anschauung des Veda, nach welcher die Sonne das höhere, ja das höchste Licht ist (uttamān

1) Oder: Auf Yama ist mein Opfer angelegt (für ihn bestimmt), cf. P. W. adhiviveshayāmi.

jyotir RV. I, 50, 10), und in der dritten obersten Region, in der des Himmels, herrscht, der Mond dagegen der mittleren Luftregion angehört. RV. I, 105, 1: candramâ apsv antar â suparno dhâvate divi | „der Mond in den Luftwässern“ und „der schönbeschwingte Adler“ (d. h. die Sonne) stehen hier offenbar einander gegenüber, wie auch im nachfolgenden Vers 3 svar (die Sonne) und somyasya, welch' letzteres auf den Mond geht. Ebenso heisst es in einem Lied an Soma-Pûshan: „Seinen Sitz hat der eine (P.) am Himmel aufgeschlagen; der andere auf der Erde (Somapflanze), in der Luft (Soma-Mond).“ Wie RV. I, 35, 6 mit dem Sonnengott Savitar, so ist Yama auch in dieser Strophe mit einem Sonnengott, Vivasvat, zusammengestellt. Diese Parallelisierung mit einem Sonnengott scheint mir eine Erinnerung an die ursprüngliche Sonnennatur Yama's anzuzeigen. Wenn H. den dritten Pâda unserer Strophe übersetzt: „auf Yama ist mein Opfer gestellt“, in dem Sinn, dass damit Yama (als Mondgott) als Erfinder des Opfers dargestellt werde, so kann ich mir diese Auffassung nicht zu eigen machen. Wenn ich den Zusammenhang dieses Pâda mit dem Rest des Verses recht verstehe, so soll hier Yama nicht als Grundlage, sondern als höchstes, erhabenes Ziel des Opfers des Dichters bezeichnet werden. Der Dichter ruft mit stolzer Zuversicht aus, dass sein Opfer über die von Vivasvat beschienenen, sichtbaren Welten hinausgedrungen sei bis hinauf zu Yama, der hoch über allem Anderen throne. Vgl. RV. X, 14, 13:

yamañ ha yajño gachati agnidûto arañkṛtaḥ ||

In Tândya br. XI, 10, 21 heisst es:

yamo anapajayyam amushya lokasya âdhipatyam âçnuta | —

Wenn Yama der König der Väter genannt wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob er nur primus¹ inter pares, oder nur der Zeit nach der Erste gewesen wäre, der in's

1) Einige Gelehrte haben auf RV. X, 14, 7: „yamañ paçyâsi varuṇaṃ ca devam“ hingewiesen, als ob das Fehlen von devam bei „yamañ“ Yama als Nicht-Gott, als blossen Menschen anzeigte. Dagegen weist Hill., Ved. Myth. 493, Anm. 3, auf RV. III, 20, 5: agnim ushasaṃ

Jenseits hinüber gekommen sei, dabei aber im Grund von gleicher Natur gewesen wäre, wie die ihm nachfolgenden Menschen. In RV. X, 14, 3 wird er mit Göttern zusammengestellt, verschiedenen Gruppen von Vätern gegenüber, welche das Gefolge jener Götter bildeten:

mâtali kavayair yamo aṅgirobhir
bṛhaspatir ṛkvabhir vāvṛdhāno |

Mâtali ist nach Sâyaṇa Indra's Wagenlenker (sârathih) oder Indra selbst. Ueber die Kavya vgl. RV. X, 154, 5:

sahasrañihâh kavayo yo gopâyanti sûryam
ṛshîṅ tapasvato yama tapojâñ api gachatât ||

Ueber die Ṛkvan, die Gefährten des Bṛhaspati vgl. RV. VII, 10, 4; IV, 50, 3.

Eine entscheidende Stelle in der hier angeregten Frage ist, wie ich glaube, RV. I, 83, 5:

yajñair atharvâ prathamah pathas tate
tatah sûryo vratapâ vena âjani |
â gâ âjad uçanâ kâvyah sacâ
yamasya jâtam amṛtañ yajâmahe ||

„Mit Opfern ebnete Atharvan zuerst die Pfade; dann ward der liebliche Sûrya, der Hüter der Ordnung geboren; die (Licht-) Kühe trieb Uçanas Kâvyas zugleich heran; um Yama's angeborne Unsterblichkeit lasst uns opfern.“

In meiner Schrift „Ved. Yam.“ S. 62 f. hatte ich den Schlusspâda übersetzt: „Yama's unsterbliche Geburt lasst uns verehren.“¹ Nachdem der Dichter in den vorangehenden Worten des Verses die erste, ursprüngliche Geburt der Sonne in Folge der Opfer Atharvan's besungen, so würde er in diesem letzten Versglied die „unsterbliche“, immer wiederkehrende und auch eben jetzt wieder erfolgte Geburt der Sonne preisen. Vgl. AV. XII, 1, 15: „welchen Sterblichen

ca devîm | bṛhaspatiñ savitârañ ca devam || Agni und Bṛhaspati sind sicher ebenso gut deva, wie Ushas und Savitar.

Ich füge noch hinzu AV. XIII, 2, 5: divam ca sûrya pṛthivîm ca devîm ahoratre . . .

1) In ähnlichem Sinn erklärt Sâyaṇa: yamasya asurâñam niyama-nârtham jâtam prâdurbbûtam amṛtañ maraṇarahitañ tam indrañ yajâmahe | Er fasst yama = sûryarûpa indrah.

die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen unsterbliches Licht ausbreitet“ (yebhyo jyotir amṛtaṁ martyebhya udyan sūryo raçmibhir ātanoti). Obwohl ich diese Auslegung auch jetzt noch für völlig zulässig halte in Beziehung auf grammatische Form und Gedankeninhalt, so ziehe ich doch nach reiflicher Erwägung es vor, der von Ludwig vorgeschlagenen Construction (amṛtam als Substantiv und jātam als Participium) mich anzuschliessen, weil dadurch ein neuer, wichtiger Gedanke in dem Text hervorgehoben wird, und die Strophe mehr Mannigfaltigkeit und das Ganze einen klareren Fortschritt in den Ideen gewinnt.

Wenn nun aber Scherman (S. 145) übersetzen will: „die von Yama entsprungene Unsterblichkeit lasst uns eropfern“,¹ so habe ich starke Bedenken dagegen. Der Genitiv yamasya kann schwerlich das Woher? ausdrücken. Das, woraus etwas geboren, gezeugt ist, steht bei jāta im Ablativ, sei es allein oder mit präp. pari, adhi, oder im Instr.; cf. RV. X, 90, 10; ib. v. 7; X, 63, 2: ye stha jātā aditer adbhya pari; ebenso auch 62, 4. 5; weiter AV. VI, 133, 4: çraddhâyâ duhlitâ tapaso 'dhi jātâ; XIX, 6, 16: jātasya purushâd adhi; endlich RV. X, 21, 5: agnir jâto atharvaṇâ. Von einem Genitiv,² der von jāta regiert wäre = geboren aus, kenne ich kein Beispiel.

Bei der von Ludwig angezeigten Construction lässt sich nach meiner Ansicht der betreffende Pāda nur übersetzen: „Um Yama's angeborene Unsterblichkeit lasst uns opfern.“ Der Sinn ist: Die Unsterblichkeit, die Yama von Geburt

1) „Eropfern ein Gut“ wird gewöhnlich durch ā yaj ausgedrückt, cf. RV. X, 52, 5, wo Agni zu den Göttern sagt: ā vo yakshi amṛtatvam etc. Doch in RV. VII, 36, 5 findet sich: yajante asya sakhyam „sie opfern um dessen (Indra's) Freundschaft.“

2) Wenn Ludwig (VI, 108) in RV. I, 156, 2 „yo jātam asya mahato mahi bravat“, jātam asya zu übersetzen vorschlägt mit „was von ihm gekommen, seine Leistung“, so kann ich mir diese Auslegung nicht aneignen. Ich bleibe bei der Fassung in seiner Uebersetzung: „Wer des Hohen hohe Geburt verkündigt . . .“ Vgl. RV. I, 163, 1, wo vom Opferross gesagt wird: „upastutyam mahi jātām te arvan“, „zu preisen ist deine hohe Geburt (Ursprung), o Ross.“

(von Natur) eigen ist, wollen und können wir durch Opfer erlangen. Für diese Deutung von jâtam verweise ich auf die analoge Aussage RV. VIII, 51, 10:

uj jâtam indra te çava ut tvâm ut tava kratum |
bhûrigo bhûri vâvydhur ||

„Deine angeborne Heldenkraft, dich, deine Einsicht, o Binderreicher, stärkten sie sehr“, etc.

sc. die Opferer durch den Somatrank, den sie Indra zu trinken gaben, Sây.: udvardhayanti somena. — Man vergl. RV. III, 48, 4: tvashtâram indro janushâ abhibhûya „Indra, der von Geburt dem Tv. überlegen war . . .“ In RV. II, 40, 1 heissen Soma und Pûshan „die geborenen Hüter der ganzen Welt“ (jâtau viçvasya bhuvanasya gopau).

Wenn meine Uebersetzung die richtige ist, wie ich glaube, so kann natürlich keine Rede davon sein, Yama hier als ersten, und wäre es auch vergotteten, Menschen zu fassen. Weit entfernt, angeborene Unsterblichkeit zu haben, musste ja der erste Mensch zuerst sterben, und konnte nur durch den Tod hindurch zum jenseitigen unsterblichen Leben hindurch dringen. Yama muss dann ursprünglich von Geburt an ein Gott sein; ich fasse ihn auch hier als alten Sonnengott.

Yama ist in unserem Texte gewiss als König der seligen Väter, als Herrscher des jenseitigen Reiches der Unsterblichkeit gedacht, aber doch so, dass seine ursprüngliche Bedeutung als Sonnengott unverkennbar hindurch scheint.

In Betreff der angeborenen Unsterblichkeit des Sonnengottes führe ich einmal RV. X, 45, 8 (= TS. IV, 2, 2, 4) an:

„Agni war unsterblich durch seine Lebenskräfte, als ihn der saamenreiche Dyaus zeugte.“ agnir amyto abhavad vayobhir — yad enam dyaur janayat suretâh || .

Der von Dyaus gezeugte Agni (im Unterschied vom Blitz- und Opferagni) ist der Sonnenagni nach v. 1, wo es heisst: „Von Dyaus ward Agni zuerst erzeugt“ („divas pari prathamam jajñe agnir“).¹ Sâyana: âdityâtmanâ, zu TS. IV,

1) Agni, von Dyaus im Himmel unsterblich erzeugt als Sonnenagni (s. oben, vgl. auch X, 88, 10) wurde von Mâtarievan auf die Erde, „unter die Sterblichen“ gebracht in Gestalt des Opferagni, auch er unsterblich, wie der himmlische Agni, dem er entnommen war (X, 45, 7; I, 31, 1. 3).

2, 2, 4 sūryarūpeṇa. Noch in einer andern Stelle Taitt. S. IV, 1, 10, 4 wird dieselbe Strophe citirt und dort geht aus dem ganzen Zusammenhang (cf. v. 4 und 5, v. 4: savitā vareṇyo . . , v. 5: suparṇo 'si garutmān) klar hervor, dass dort vom Sonnenagni die Rede ist.

In AV. XIII, 2, 36 heisst es von der Sonne „savitāraṁ yam āhur ajasraṁ jyotir“, ähnlich schon RV. X, 139, 1: savitā jyotir ud ayān ajasram. Aehnlich VII, 76, 1: jyotir amṛtam. Weiter AV. X, 8, 22:

„Glücklich ist und viel Nahrung geniesst, wer den übermächtigen, unvergänglichen Gott verehrt; unvergänglich heissen sie ihn, auch heute möge er wieder neu sein.“ (yo devam uttarāvāntam upāsātai sanātanam — sanātanam enam āhur utādyā syāt punar ṇavaḥ ||).

Als Verleiher der Unsterblichkeit erscheint der Sonnengott in RV. I, 110, 2, 3:

„Sudhanvan's Söhne (Rbhus), durch die Länge¹ eures Laufes kamet ihr in das Haus des dienstfertigen Savitar.“ v. 3: „deshalb verlieh euch Savitar die Unsterblichkeit, weil ihr den nicht zu verbergenden verkündigtet“ (tat savitā vo amṛtatvam āsuvat).

Noch stärker und allgemeiner ist die Aussage über Savitar in RV. IV, 54, 2:

devebhyo hi prathamam yajñiyebhyo amṛtatvaṁ suvasi bhāgam uttamam |

ād id dāmānaṁ savitar vy ūṇushe anūcinā jīvitā mānuṣhebhyaḥ ||

„Den opferwürdigen Göttern zuerst verschaffst du die Unsterblichkeit als höchsten Antheil, dann eröffnest du, o Savitar, den Menschen als Gabe die aufeinanderfolgenden Lebensalter“ (Sāyana: pitṛputrapautrā iti anukramah).

In betreff des Zusammenhangs des vierten Pāda's von RV. I, 83, 5 (vgl. S. 54) mit dem Vorhergehenden sagt Scherman (S. 145): „Ich erkläre die Verbindung so, dass, nachdem Atharvan den Weg zum Svarga ausgesteckt hatte, Sonne und Sterne (gāḥ) als Heim derer, die sich die Seligkeit eropfert hatten, entstanden, dieses Heim aber hat bekanntlich Yama zuerst unter den Menschen aufgefunden.“ Diese Auffassung scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Wo findet Sch. die leiseste Andeutung davon, dass Ath. durch Opfer die Wege für den Svarga

1) d. h. am Ende eures langen Laufes.

ausgesteckt hätte? Ist es nicht viel natürlicher, anzunehmen, dass er es für den Anfang der Sonne that von dem eben im darauf folgenden Pâda die Rede ist? Dies galt ja unter Anderem auch als Zweck und Wirkung des täglichen Agnihotra (Çat. br. II, 3, 1, 5). Wenn die vedischen Dichter so oft den Anfang der Sonne mit freudig begeisterten Liedern begrüßen (RV. I, 50, 1 ff., VII, 76, 1 etc.), so denken sie dabei nicht vor allem daran, dass die Sonne für sie einst nach dem Tode ein seliges Heim sein werde, sondern worüber sie jubeln, das ist, dass die unheimliche grauenvolle Nacht zu Ende und das freundliche Tageslicht zurückgekehrt ist. Weiter im dritten Pâda, wo Sch. gâh = Sterne deuten will, übersieht er das letzte Wörtlein sacâ „zugleich.“ Die Sonne und die Sterne zugleich aufgehen zu lassen, möchte gewisse Schwierigkeiten haben. Ich halte es daher für gerathener, unter den (Licht-)Kühen die mit dem aufgehenden Sonnenball zugleich nach allen Seiten hin sich ausbreitenden Sonnenstrahlen zu verstehen, wie dies ja die weitaus geläufigste Bedeutung des Wortes ist. Vgl. RV. VII, 36, 1: „vi raçmibhiḥ saṣṣje sûryo gâh.“

Den Gedankengang von v. 4. 5 fasse ich in folgender Weise. Der Dichter will die segensreichen Folgen des Opfers preisen. Als erste hebt er (v. 4) die Erlangung irdischer Schätze (Kühe, Rosse etc.) hervor. Als zweite nennt er die Heraufführung des sichtbaren Himmelslichtes durch den Aufgang der Sonne mit ihren Strahlen (v. 5a—c). Endlich als dritte und herrlichste Wirkung des Opfers führt er die Gewinnung der Unsterblichkeit bei Yama an (v. 5d). Bei dieser Auslegung haben wir einen ganz natürlichen, vom Niederen zum Höheren aufsteigenden Fortschritt der Ideen.

Als Beherrscher des Jenseits verfügt Yama über die Wohnplätze im Reich der Glückseligkeit. Nicht alle Verstorbenen lässt er in seine beglückende Nähe kommen. Alle dem Tode anheimgefallenen sind zwar seiner Herrschaft unterworfen (siehe später), aber nicht alle dürfen in sein jenseitiges Paradies eintreten. In Taitt. S. V, 5, 5, 9, 4 werden

die Väter „die in Yama's Königreich wohnen, von anderen, die dieses Glück nicht haben, unterschieden: *pitaras tvā yamarājānaḥ pitṛbhir dakṣiṇataḥ pāntu.*“ „Die Väter, die Yama zum König haben, mit den (übrigen) Vätern mögen dich vom Süden her behüten.“ In AV. XVIII, 2, 37 heisst es:

„Ich gebe diesem, der da herkommt diesen Ruheort, mein soll er sein hier“, so sprach Yama ausschauend; „zu meinem Eigenthum soll er hier gehören.“

In RV. X, 15, 1. 2 ist dagegen von unteren, mittleren, jenseitigen Vätern die Rede, von solchen, welche auf Erden, im Luftraum, in den wohlumhegten (menschlichen) Ansiedlungen sind.

Zur Bewachung der Zugänge zu seinem Wohnsitz hat Yama zwei Hunde, Sārameyau, welche den Auftrag haben, den Frommen zu Yama's Palast zuzulassen oder selbst hinzuführen, die Unwürdigen dagegen zurückschrecken. In RV. X, 14, 10. 11 wird dem Todten zgerufen:

v. 10: „Eile vorüber an den beiden Hunden, den Kindern der Saramā, an den vieräugigen, gefleckten, auf glücklichem Pfad. Dort gehe hin zu den wohlwollenden Vätern, die mit Yama beim Festgelage sich erfreuen.“

v. 11: „Deinen beiden Hunden, o Yama, den vieräugigen, die Hüter des Weges, Wächter sind und die Menschen beschauen, ihnen übergieb diesen, o König. Heil und Unversehrtheit verleihe ihm.“

Weiteres über die Sārameyau siehe später.

Von Yama hängt es ab, ob die Todtenspenden, die von den Ueberlebenden dem Todten zu dessen Nahrung und Befriedigung dargebracht werden, ihm wirklich zukommen und sich wirksam erweisen. So wird ihm nachgerufen:

„Yama gebe ihm einen Ruheort, mit Tagen, Wasser¹ und Nachthelle reich geschmückt“ (RV. X, 14, 9).

Und in AV. XVIII, 4, 26:

„Die (Getreide-)Körner, die ich dir zustreue, vermischt mit tila, reich an Labsal, die sollen für dich mächtig emportreiben, König Yama gestatte es . . .“

v. 31: Dieses Gewand verleihe Savitar dir, darin gekleidet erlange Befriedigung in Yama's Reich.“

1) *apsu vai sarve kāmāḥ ṛitāḥ* Taitt. br. III, 12, 2, 6; Çat. br. X, 5, 4, 15.

Die Glücksgüter, die der vedische Inder im Jenseits bei Yama zu gewinnen hoffte, waren in vorherrschender Weise sinnlicher Art. Vor allem Wahrung und Verklärung der eignen leiblichen und geistigen, unversehrten Individualität mit Freiheit von allem Leiden und Gebrechen, RV. X, 10, 8; Ath. V. IV, 34, 1; VI, 120, 3 etc. Wiedersehen von Eltern und Kindern (AV. XII, 3, 17; VI, 120, 3), dazu Ueberfluss an Speise und Trank. Besonders einige Stellen des Atharva Veda schildern in äusserst derber Weise die Freuden des Jenseits: „Teiche voll Milch, Bäche von Wasser, allerlei Leckerbissen von Früchten“ (AV. IV, 34, 5. 6), ja selbst volle Befriedigung der Geschlechtslust (AV. IV, 34, 2. 4). Schon der Rigveda sagt ganz allgemein (IX, 113, 10): „Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt, wo Lust und Sättigung zugleich — da mach', o Soma, unsterblich mich.“ Wenn in diesen Worten die geschlechtlichen Genüsse gewiss mit eingeschlossen sind, so glaube ich doch, dass man zu weit geht, wenn man sie ausschliesslich gemeint denkt. (Vgl. übrigens Muir. O. S. T. V, 307.)

Bei einem so hochbegabten und vielseitig gebildeten Volke, wie die indischen Arier schon in den Zeiten der Vedadichtung sich zeigen, müssen wir doch auch noch edlere Bestrebungen und Hoffnungen erwarten. Eine Andeutung solcher auf höhere Güter gerichteten Gedanken finden wir z. B. in dem Wunsch, der mehrmals für einen Todten ausgesprochen wird, dass „er in Yama's Wohnsitz weile, sprechend zu den Versammlungen“ (yathâ yamasya sâdana âsâtai vidathâ vadan¹⁾). vidatha ist vor allem die religiöse, gottesdienstliche Versammlung. Bei solchen Festen wurden neugedichtete Lieder zum Preis der Götter gesungen, oder auch alte mit geringen Anpassungen an die jedesmaligen Zeitumstände wiederholt, besonders aber kühne, nur zu oft spitzfindige Spekulationen über den Ursprung der Welt, der

1) vad ist nach Pischel der term. techn. für die Redeweise des brahman. Vgl. die Bemerkung Geldner's zu pravādâti RV. VII, 33, 14. Ved. Stud. II, 143; vgl. AV. X, 8, 17; TS. II, 5, 3, 7; 4, 1 „brahmanâ vâdanti.“

Götter, des Opfers etc. in lyrischen Dichtungen (RV. X, 121), oder in Spruchform (brahmodyam) vorgetragen; cf. Vâj. S. 23 und RV. I, 164. Nicht selten fanden Wettkämpfe zwischen berühmten Sängern statt, etwa zwischen Viçvâmitra, Vasishtha, Gautama und anderen, vgl. Ind. Stud. IX, 49 ff. — Nun, in Yama's Palast fanden sich, wie das Mahâbh. II, 311 erzählt, die gefeiertesten Rshis, Brahmarshis und Râjarshis, sowie die ehrwürdigen Stammväter und Helden versammelt. Wer zu solchen Festversammlungen reden wollte, der musste gewiss von wichtigen, erhabenen Dingen handeln und durfte selbst an Erforschung der höchsten Probleme des Lebens sich wagen. Vgl. AV. XVIII, 2, 56.

Ich erinnere weiter hier nur kurz an die ernsten, schweren Fragen, die die indische Sage durch den Knaben Naciketas an Yama richten liess. RV. X, 135, 4. 5; Tâitt. br. III, 11, 8 und Kaṭha Upanishad.

Weiter in RV. X, 16, 2 heisst es:

Wenn er in jene Geisterwelt eingeht, dann soll er ein eifriger Erfüller des Willens der Götter sein (athâ devânâm vaçanîr bhavâti).

Wenn die alten Naturvölker die jenseitige Seligkeit nach dem Tode sich nur als eine schönere, leidensfreie Fortsetzung des diesseitigen Lebens denken konnten, so lag es in der Natur der Sache, dass der Frühling, der die lieblichste Jahreszeit allüberall, vor allem in Indien ist, den Grundriss abgab, den die idealisierende religiöse Phantasie zu einem farbenreichen Gemälde ausmalte, um die Seligkeit des himmlischen jenseitigen Paradieses zu veranschaulichen. So entwirft der Dichter des Mahâbhârata (II, 311 ff.) vom Wohnsitz (sabhâ) Yama's ein Bild, wie das eines ewigen Frühlings (vgl. den Vara Yima's im Avesta (Vend. II, 20), das Elysium der Odyssee IV, 561, die Insel der Seligen bei Pindar, Olymp. II, 124, vgl. Ved. Yam. S. 110 ff.).

Bisher haben wir Yama immer als „König der Väter“ bezeichnet gefunden und königliche Machtvollkommenheit im jenseitigen Glückseligkeitsreich ausüben sehen. Auch im Avesta (Vend. II) tritt ja Yima in solch ausschliesslicher Weise als Herrscher auf, dass er alle religiöse, priesterliche

Thätigkeit bestimmt ablehnt und nur mit dem physischen und culturellen Gedeihen der Menschen und Thierwelt, ihrer Ernährung, Beschützung und Beaufsichtigung sich befassen will (Vend. II, 4. 5). In RV. X, 14, 15, wo er mit den Rshis zusammengestellt ist, wird er ausdrücklich als König von diesen priesterlichen Sängern unterschieden. „Yama dem König bringet madhureichste Opferspeise dar, diese Verchhrung sei für die vor Alters geborenen Rshis, die alten Pfadbereiter“ (yamāya . . . rājīe . . . ṛshibhyaḥ pūrvajebhyaḥ pūrvebhyaḥ pathikṛdbhyaḥ ||). Während im ersten Vers dieses selben Hymnus, (der freilich eine Art Sammlung von verschiedenartigen und gewiss ganz verschiedenen Zeiten angehörigen, doch durchgängig auf Yama und das Jenseits bezüglichen Strophen darstellt), Yama allein als der Auffinder des Pfades aus dem Diesseits ins jenseitige Paradies hingestellt wird, so sehen wir hier an Yama's Seite die Rshis, d. h. die Stammväter der priesterlichen Geschlechter als „alte Pfadfinder“ treten. So stellt sich neben den alten Sonnengott Yama auch der Mensch mit seinen Opfern und Geboten, neben die Königsmacht das Priesteramt, um auch in den das Jenseits betreffenden Dingen gleichen Einfluss sich zuzuschreiben.

Aehnlich in demselben Hymnus (RV. X, 14, 3): „Mātali von den Kavya, Yama von den Aṅgiras, Bṛhaspati von den Rkvan verherrlicht, welche von den Göttern verherrlicht, und von welchen die Götter verherrlicht wurden, sie erfreuen sich, die einen an (dem Ruf:) „Svâhâ“, die andern an „Svadhâ“. Weiter (v. 5): Mit den opferwürdigen Aṅgiras komm' hierher, o Yama, mit den Vairūpa erfreue dich. . . In diesen beiden Stellen finden wir Yama in Verbindung gesetzt mit den von Agni abstammenden (Feuer-) Priestern, Aṅgiras (cf. RV. X, 62, 5. 6;¹ cf. I, 1, 6; 139, 9 etc.); in RV. X, 15, 8 mit den Soma opfernden Vasishthas.

1) RV. X, 62, 5:

v. 5. virūpāsa id rshayas
ta id gambhîravepasah |

In allen diesen Stellen erscheint Yama der König der Väter, gleichsam umgeben von der Priesterschaft seines Reiches. Wir sind hier noch nicht genöthigt, Yama selbst als Priester anzusehen.

Allein der im Glauben und Leben der vedischen Inder immer mehr vorwiegende Einfluss der Priesterschaft brachte es dahin, dass auch Yama, dem Haupt der Väter, allmählich die Stellung, Funktionen und Titel eines Priesters zugeschrieben wurden.

Die bestimmteste Aussage hierüber findet sich im Çat. br. IV, 3, 4, 27—31. Ich stelle sie voran, um eine sichere Grundlage zu gewinnen und von da aus die wenigen, weniger deutlichen Spuren, die wir im Ath. V. und Rigveda entdecken können, aufzuzeigen.

In jener Stelle des Çat. br. ist von den Dakshinâs die Rede, welche den verschiedenen bei einem Opfer thätigen Priestern gebühren. Zuerst wird das Götteropfer besprochen und die vier Dakshinâs aufgezählt, welche den dabei functionirenden Priestern zukommen:

(v. 24) „Das Gold, dies gab er (Varuṇa cf. v. 28) dem Agni, der als Agnīdh thätig war, dann die Kuh . . diese gab er dem Rudra, als dem Hotar, — dann das Kleid . . dem Bṛhaspati als Sâman-Sänger; dann (v. 27) das Ross . . wer opfert, opfert mit der Hoffnung: möge mir ein Platz zu Theil werden in Yama's Welt. Er (Varuṇa) macht ihn so zu einem Theilnehmer an Yama's Welt. Dies (das Ross) gab er Yama als Brâhman.“

Weiterhin (v. 28—31) wird diese Vertheilung der Opferlöhne auf die menschlichen Opferpriester angewandt. Gold empfängt der (Adhvaryu-) Priester mit den Worten:

„Möge Varuṇa dich mir geben, der ich Agni bin, denn Varuṇa gab es dem Agni“

Aehnlich die Kuh . . das Kleid, (v. 31) das Ross nimmt er an mit den Worten:

te aṅgirasah sūnavas
te agneḥ pari jajñire ||
v. 6. ye agneḥ pari jajñire
virūpāso divas pari . . .

„Möge Varuṇa dich mir geben, der ich Yama bin, denn dem Yama gab es Varuṇa. Möge ich Unsterblichkeit erlangen, sei du ein Hörgst dem Geber, Lebenskraft dem Empfänger.“

Yama, der hier offenbar als Herr der jenseitigen Welt der Unsterblichkeit angeschaut wird, erscheint hier (neben den göttlichen Priestern Agni = agnīdh, Rudra = hotar, Bṛhaspati = udgâtar), als Brahmanpriester der Götter, als der Priester, welcher das Ganze des Götteropfers überwacht und leitet (cf. v. 22). So gut als Agni, Rudra, Bṛhaspati, mit denen er als vierter Hauptpriester hier zusammengestellt wird, ist auch Yama hier ein Gott. Zunächst könnte man geneigt sein, Yama, sofern er brahmâ ist, = Mond zu fassen, nach Çat. br. XII, 1, 1, 2: „candramâ vai brahmâ“, allein dann bleibt unverständlich, wie das Ross der für den Mondgott entsprechende Opferlohn sein soll; denn nirgends im Veda wird ein besonderer wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Mond und dem Ross vorausgesetzt. Die Sonne dagegen wird oft als ein Ross bezeichnet (Etaṣa RV. V, 81, 3); sie ist das Prototyp des Rosses; „aus der Sonne schufen die Vasu das Ross“ (RV. I, 163, 4). Darauf weist auch die in Çat. br. III, 5, 1, 19. 20 berichtete Sage hin, nach welcher die Âdityas den Ângiras, welche ihnen bei ihrem Somafest als Priester gedient hatten, als Opferlohn die Sonne (Sûrya) darbrachten.

„Deshalb sagen die Ângiras: Wir sind würdig, die Dakṣiṇâ zu erhalten. Ist doch jene (Sonne) von uns empfangen worden, deshalb ist ein weisses Ross der Opferlohn für das Sadyakṛi. Auf der Stirne dieses (Rosses) ist ein goldner Schmuck, der es zum Abbild dessen macht, der dort oben glüht.“

Was nun das betrifft, dass Yama als Sonnengott zum Brahmanpriester der Götter gemacht wird, so verweise ich auf Vâj. S. II, 12: „Dies Opfer¹, o Gott Savitar, kündigen-

1) Vgl. Çat. br. IV, 6, 6, 6: „Dies dein Opfer, o Gott Sav., verkündigen sie dem Bṛhaspati als Brahman.“ Mahîdhara legt aus: „Dies Opfer, o Gott Savitar, verkündigen sie dir und dem Bṛhaspati, dem Brahman.“

Bekanntlich werden als Brahman der Götter ausser dem Monde, bald Agni, bald Bṛhaspati, angegeben. Allein Agni und Bṛhaspati passen hier nicht, weil diese beiden Götter in den vorhergehenden Versen, Agni als Agnīdh, Bṛhaspati als Sâmansänger genannt werden.

sie dir als Bṛhaspati, als Brahman an.“ Vgl. auch Hillebrandt „das altind. Neu- und Vollmondopfer“ (S. 16): Der (neugewählte) Brahman flüstert . . . „O Gott Savitar, hier wählt er dich, den Bṛhaspati, zum Brahman . . .“ Der Brahmanpriester ist die Verkörperung des bráhma (neutr.) „Einer, der das bráhma innehat oder hervorbringt“, wie Geldner sagt Ved. St. II, S. 146. Nun wird das Bráhma an zahlreichen Stellen eben mit der Sonne identifiziert. So TS. V, 3, 4, 4: brahma vai devaḥ savitâ „das Brahman ist der Gott Savitar.“ Vâj. S. 23, 48: brahma sûryasamañ jyotiḥ „das Brahman ist ein sonnengleiches Licht.“ In Taitt. br. II, 8, 8, 8—10 wird das Brahman als Sonne besungen: „Brahman ward zuerst im Osten geboren, aus dem Horizonte schliesst der Holde auf den Glanz . . .“ In Ath. V. XIII, 1, 33 heisst es von Rohita (d. h. Sonnengott als Erscheinungsform des Allgottes): brahma santañ brahmañâ vardhayanti; d. h. ihn, der das Brahma (schöpferische Gotteswort) ist, fördern (stärken) sie durch das (Gebets-) Wort. So kann denn der Sonnengott als Personifikation der Sonne, als Inhaber des brahman, als Brahmanpriester¹ der Götter angeschaut werden. Rohita heisst daher geradezu brahmanaspatiḥ AV. XIII, 3, 7. Ich füge hier noch RV. VIII, 90, 12 (= AV. XX, 58, 4) hinzu:

baḥ sûrya çravasâ mahâñ asi satrâ deva mahâñ asi |
mahná devânâñ asuryaḥ purohito . . .

Hier wird also Sûrya der purohita der Götter genannt. Ueber das Verhältniss von purohita und brahman s. Geldner Ved. St. II, 144, welcher sie dort für „identische Wechselbegriffe“ erklärt. Vgl. Ait. br. 8, 27, wo Âditya der dritte vom Himmel ernannte purohita heisst.

Es gilt nun eine sehr schwierige Stelle des Ath. V. hier näher zu besprechen. Ich meine Ath. V. XVIII, 3, 63:

1) Aehnlich wird Vasishṭha RV. VII, 33, 11 eben sofern er ein aus Mitra-Varuṇa ausgeströmter Lichtstrahl ist, als der ideale menschliche Brahmanpriester bezeichnet.

yo dadhre antarikshena mahnâ pitṛāni kavīḥ pramatir
matinām

tam arcata viçvāmitrâ¹ havirbhīḥ sa no yamaḥ prātarām jīvase
dhāt ||

„Ihn, der mit Macht sich auf den Luftraum stützt, der Weise
der Väter, der Vordenker der Andachten ist,

Den besingt, o Viçvāmitras, mit Opfertgaben, dieser Yama be-
stimm uns noch zu längerem Leben.“

Eines ist klar und unläugbar, das ist, dass in dieser Strophe dem Yama als „dem Weisen der Väter und dem Vordenker der Andachten (heiligen Lieder)“ priesterliche Function beigelegt wird. Aber so sicher dieser Punkt feststeht, so schwer ist es, in Bezug auf die einzelnen Bezeichnungen, die hier Yama gegeben werden, mit einiger Sicherheit festzustellen, in welcher Bedeutung, als welche Gottheit Yama hier zu fassen ist. Der erste Pāda (yo dadhre antarikshena mahnâ) scheint nur die Wahl zu lassen zwischen Sonne und Mond; dagegen der Schlusspāda (sa no yamaḥ prātarām jīvase dhāt), welcher auf das diesseitige Leben sich bezieht, weist eher auf Agni hin (siehe später). Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dass eben dieser Schlusspāda, der wörtlich noch in der Strophe Ath. V. XVIII, 4, 54 vorkommt, eine Art Refrain ist, der in einem längerem Lied regelmässig wiederkehrt. Um mit voller Bestimmtheit eine Entscheidung treffen zu können, sollten wir das ganze Lied vor uns haben, von dem nur zwei Verse uns erhalten sind; zum wenigsten sollten wir den Zusammenhang kennen, in welchem unsere Strophe steht. Eine Auslegung unseres Textes lässt sich daher nur mit Vorbehalt geben.

Da wir Yama, sofern Haupt der Väter, seither durchgängig als gleichbedeutend mit dem Gott der untergegangenen Sonne nachgewiesen haben, so darf uns dieser Umstand geneigt machen, auch hier es zunächst mit der Auffassung Yama's als des jenseitigen Sonnengottes zu versuchen.

1) Hier und AV. XVIII, 4, 54 steht viçvāmitrâ, während sonst (RV. III, 53, 9) viçvāmitra, ebenso AV. XVIII, 3, 15 sich findet.

Der erste Pâda „yo dadhre . . .“ erinnert an die Furcht, welche die vedischen Dichter wiederholt ausdrücken, die Sonne möchte vom Himmel herabfallen (RV. I, 105, 3: mo shu devâh adah svar ava pâdi divas pari). Das eben wird als eine wunderbare Macht, die ihm innewohnt, gepriesen, dass er „ohne sichtbare Stütze im unergründlichen Luftraum sich halten könne“ RV. IV, 13, 5; 14, 5.

Er wird sogar eben als Stützer des Himmels dhartâ divah (RV. IV, 53, 2; X, 149, 4; divah skambhah IV, 13, 5 etc.; AV. XIII, 1, 25) bezeichnet.

Interessant ist in dieser Beziehung die Aussage, die wir in RV. IV, 53, 3 über Savitar finden: „Den Çloka schafft sich der Gott, um sich selbst zu stützen“ (çlokañ devah kṛnute svâya dharmâṇe). — Diese Stelle führt uns von selbst zu den andern Attributen, die in unserem Texte Yama gegeben werden: pitṛñâm kavîḥ pramatir matîñâm.

In RV. V, 42, 3 wird Savitar „der weiseste der Weisen“ genannt (kavitamañ kavîñâm); in RV. IV, 53, 2 kavîḥ; TS. I, 2, 6, 1 kavikratum; in AV. XIII, 1, 11 heisst die aufgehende Sonne „der junge Weise“ (yuvâ kavîḥ). Nach RV. X, 154, 5 sind es die weisen Väter der Vorzeit, welche die Sonne behüten (sahasrañîthâḥ kavayo ye gopâyanti sûryam); ähnlich AV. XIII, 1, 22. 23, wo von der Rohiñî (der Sonnenscheibe), der Gattin des Rohita (rohitasya sûriḥ) gesagt wird, dass die „Weisen unablässig sie bewachen“ (tâm rakshanti kavayo apramâdam).

Was nun das Beiwort „pramatir matîñâm“ betrifft, so lässt sich in diesem Punkte hinweisen auf RV. X, 177, 2: patañgo vâcam manasâ bibharti tâm gandharvo vadad garbhe antah |
tâm dyotamânâñ svaryâñ manîshâm ṛtasya pade kavayo ni pânti ||

„Der (Sonnen-) Vogel trägt die Rede in seinem Geist, diese spricht der Gandharve im Mutterschoos,¹

Dieses glänzende, zum Himmel strebende Erdachte bewahren die Weisen am Ort der heiligen Ordnung.“

1) d. h. zu dem noch im Mutterschoos liegenden Menschen. Vgl. Deussen, Gesch. d. Philos. S. 253.

Sāyana* bemerkt hierzu:

„Die Rede (Stimme) der Lebewesen trägt, erhält (dhārayati) er, der Sonnenvogel, in Gestalt des inneren Lenkers (d. h. der Seele) regt er die Rede an; daher sagen die Paurānikas: er, der (in mich) hineindringend meine Rede, diese entschlafene, belebt, er ist es, der alle Kraft erhält . . . dieses Erdachte . . . alle auf das höchste brahma bezüglichen Worte des Veda lehren die Kenner des Çāstra; alles dies ist das hohe Wesen des Āditya, des Anregers der Rede“ (. . . para-brahma vishayāni vedavākyāni sarvadā pathanti (çāstrābhijñāh) tad etat sarvaṃ vācaḥ prerakasya ādityasya mähātmyam).

Der Gandharve ist der Strahl der Sonne, der in den Menschen eindringt und in ihm alle geistige Fähigkeit zur Thätigkeit antreibt. Der Sonnengott wird hier insbesondere als der Eingebener aller auf das Göttliche sich beziehenden Gedanken und Lieder dargestellt.

Weiter darf hier RV. X, 181, 1—3 angeführt werden, wonach Vasishṭha das Rathantaram (v. 1), Bharadvāja das Bṛhat, von (den Sonnengöttern) Dhātar, Savitar und Vishṇu hergebracht haben.

Aehnlich ist es im Ath. Veda. Da heisst Sūrya nicht bloss vipra (Sänger, Vorbeter), vipaṇcit (begeistert¹), AV. XIII, 1, 39; 2, 31. 4; auch Rohita (s. oben) wird janitā matinām (XIII, 3, 19), vṛshabho matinām (der zeugungskräftige Stier des Liedes) ibid. 1, 33, und geradezu brahmanaspatiḥ genannt (ib. 3, 7).

Die angeführten Stellen scheinen mir hinreichende Tragweite zu haben, um auch in unserer Strophe eine Deutung Yama's als des Hauptes der Väter auf Grund seiner ursprünglichen Sonnennatur zulässig zu machen.

Allerdings auf den ersten Anblick hat gerade an dieser Stelle die Auffassung Yama's als eines alten Mondgottes etwas sehr Bestechendes. Es ist ja unleugbar, dass Soma zu wiederholten Malen als Kavi bezeichnet wird: RV. IX, 97, 2; 107, 2 ff., selbst padaviḥ kavīnām (ib. 96, 6); ṛshir vipraḥ puraētā janānām . . . uṇānā kāvyena | 87, 3, ausserdem

1) Ludwig: „liederkundig.“

pitā matinām asamasṭakāvyaḥ (Vater der Lieder von unerreicher Weisheit); janitā matinām 96, 5 etc. Vgl. Hillebrandt 403f. Doch bei dem Allem ist die wichtige Thatsache hervorzuheben, dass alle diese Aussagen sich zunächst durchgängig auf den Somatrank beziehen. Es ist ja ganz selbstverständlich, dass der berauscheude Somatrank, nicht der Somamond es ist, der den Opferpriester zu Liedern aufregt und begeistert. Wenn der erste Pāda „yo dadhre antarikṣeṇa mahnâ“ direct auf den Mond sich bezöge, so könnten die Attribute pitṛñām kavīḥ pramatir matinām nur durch Uebertragung vom Somatrank auf den Somamond sich erklären. Diese Identifikation von Somatrank und Somamond und der schnelle Uebergang von der einen Bedeutung Somas zur andern ist allerdings von Hillebrandt für das neunte Maṇḍala des RV. als sehr häufig nachgewiesen worden und muss daher auch in unserer AV.-Stelle als möglich zugestanden werden. Die grosse Schwierigkeit bei dieser Auslegung ist nur die, dass, soviel ich wenigstens weiss, dies die einzige Stelle wäre, in der bei Yama der Mondgott als naturalistische Grundlage anzunehmen wäre.

Es erübrigt, nun noch eine dritte Möglichkeit zu besprechen, die, Yama = Agni zu verstehen. Gerade von Agni haben wir eine grosse Anzahl klarer, directer Aussagen, welche sich genau mit den Yama in unserem Texte beigelegten Attributen decken. Sehr häufig wird er kavīḥ, kavikratuḥ, kavir devānām genannt, RV. I, 1, 5; 31, 2; VII, 9, 3; X, 91, 3 etc.; auch padaviḥ kavīnām III, 5, 1. Nahe mit „pramatir matinām“ unseres Textes berührt sich die Bezeichnung II, 9, 1: adabdhavratapramatiḥ, v. 4 çukrasya vacaso manotâ, weiter manishānām prārpanaḥ X, 45, 5; vipaçcitān pitarān vaktvānām III, 26, 9. Vgl. IV, 11, 3; 5, 3; III, 3, 4. 5 etc. Allein gegen die Deutung Yama's = Agni in unserem Passus spricht die Thatsache, dass Agni zwar der Bote ist zwischen Diesseits und Jenseits, aber seine eigentliche Wohnstätte im Diesseits inmitten der Menschen hat, niemals aber eine bleibende Function im Jenseits ausübt (RV. III, 1, 18; 11, 5 etc.). Es fragt sich nur, ob in

unserer Stelle der himmlische Yama und der irdische Yama nicht ihre Attribute in einem Yama mit einander verbunden haben, wie dies bei Agni oft der Fall ist (vgl. später über Yama = Agni).

Im Vorhergehenden habe ich die Stellen besprochen, welche Yama als den im Himmel wohnenden Oberherrn der Väter darstellen. Dies ist ja in den Liedern des RV. die durchaus vorherrschende Anschauung. Sie hängt eng mit der Todtenverbrennung zusammen. Nachdem man einmal die Wesensgleichheit des irdischen Feuers mit der Sonne erkannt und in Folge davon auf den Gedanken gekommen war, die Opfergaben durch das Feuer, in das man sie warf, den Göttern in den Himmel hinauf überbringen zu lassen, so brauchte man nur noch einen kleinen Schritt weiter auf der eingeschlagenen Bahn zu gehen, um auch die Todten als eine Art Opfergabe durch die Verbrennung im Feuer in die Himmelswelt, in der man die erhabensten Götter thronend dachte, hinaufschicken zu wollen. So heisst es RV. X, 16, 5:

„Lass wieder los zu den Vätern hin, o Agni, ihn (den Todten), der dir geopfert mit Todtenspenden hingeht“ (yas te áhutaç carati svadbáhh).¹⁾

Doch ausser der Todtenverbrennung finden wir bei allen indo-germanischen Völkern auch eine andere Sitte, die Todten zu bestatten, die des Begrábnisses; und zwar ist diese Sitte unzweifelhaft die ältere, die sich auch bis in späte Zeiten mehr oder minder neben der Todtenverbrennung im Gebrauch erhalten hat. Hierfür zeugt RV. X, 15, 14:

„Die von Agni verbrannt¹⁾, und die nicht von Agni verbrannt in des Himmels Mitte an der Todtenspende sich erfreuen, mit ihnen gestalte dir, als Selbstherrscher, diese Geistesführung und deinem Wunsch gemäss, den Leib.“

In AV. XVIII, 2, 34 geht dem oben angeführten Rkvers noch eine andere Aufzählung verschiedener Bestattungsweisen voran:

1) agnidagdáh, oder wie v. 10 auch agnishvátáh = die von Agni gekosteten.

„Die welche begraben, welche weggeworfen, welche verbrannt oder ausgesetzt¹ worden sind, all' diese Väter, o Agni, bringe hierher zum Essen der Opferspeise“ (ye nikhâtâ ye paroptâ ye dagdhâ ye coddhitâh . . .)

Im RV. fleht noch Vasisbṛ̥ṭha (RV. VII, 89, 1):

„Mög ich nicht, o Varuna, in das Haus von Lehm (sc. Grab) gehn“ (mṛ̥ṇmayam̐ gṛham).

Mit der Sitte, die Todten in der Erde zu begraben, hängt nun eine wesentlich verschiedene Anschauung vom Jenseits zusammen. Man dachte sich das Todtenreich in der Tiefe der Erde, in der Unterwelt, eine Vorstellung, die man bei fast allen Naturvölkern vorfindet, die auch weit über die indische Periode bis in die indo-germanische Zeit hinaufgeht. Im Veda finden sich hiervon nur wenige Spuren, doch fehlen sie nicht ganz. Dahin gehört die gewiss sehr alte Formel mit der man die Väter nach deren Speisung mit Opfergaben wieder wegschickte, nach Âçv. Gr. II, 7, 9:

„Geht hinweg, o Somawürdige Väter, auf den tiefen, von den Vorfahren begangenen Pfaden“ (gambhirebhiḥ pathibhiḥ pūriyebhiḥ).

Nach Taitt. S. I, 3, 6, 1² wird die zur Aufrichtung des Opferpfostens in die Erde gegrabene Grube als der Ort, wo die Väter sitzen (lokaḥ pitṛshadano) bezeichnet, und in TS. VI, 3, 4, 2 wird die Erklärung hierzu gegeben mit der Bemerkung, dass

„Dies, was eingegraben ist, die Väter zur Gottheit hat (d. h. den Vätern geweiht ist)“ (pitṛdevatyam̐ hy etaḥ yan nikhâtam).

Doch das wichtigste, ausführlichste und zugleich älteste Zeugnis, das uns über die Beerdigung der Todten und die damit verknüpften Vorstellungen und Gebräuche erhalten ist, findet sich in RV. X, 18, 10—13:

v. 10. Hier schmiege dich an diese Mutter Erde, die weitgeräumige,
heilbringende Erde,
Weich' wie Wolle, mög' die jugendliche, kräftereiche³ dich
bewahren in der Vernichtung Schooss.

1) Vgl. die Sitte der Perser, im Avesta und nach Herodot.

2) Oldenberg, Ved. Rel.

3) RV. „dakṣhiṇāvate“ = dem reichlich Opferlohn spendenden. Taitt. âr. VI, 7, 1 „dakṣhiṇāvati“ die kräftereiche sc. Erde. Ich halte

- v. 11. Auf ~~thue~~ dich Erde, drücke ihn nicht, leichtzugänglich sei ihm, sich're Zuflucht gewährend,
Wie die Mutter einen Sohn mit des Kleides Saum, bedecke diesen, o Erde.
- v. 12. Wie du aufgerichtet bist, stehe fest, o Erde, tausend Pfosten sollen stützen (dich).
Diese Wohnungen seien von Butter triefend, — allzeit sei eine Zufluchtstätte diesem hier.
- v. 13. Auf stemm' ich die Erde dir rings um dich, wenn ich diese Scholle niederlege, mög' ich nicht zu Schaden kommen.
Diesen Pfeiler sollen dir die Väter (aufrecht) halten, diese Wohnsitze hier gründe Yama dir.

Nach dem Eindruck, den mir diese Strophen machen, scheint mir Roth vollkommen Recht zu haben, wenn er meint, dass sie sich ursprünglich auf ein Begräbniß beziehen. Mit solcher Wärme und Zartheit des Gefühls, wie es in diesen Versen geschieht, spricht man nicht zu Knochenüberresten, die nach Verbrennung des todtten Leichnams in der Asche zurückgeblieben sind. Der Dichter hat offenbar noch den ganzen Todten vor sich und redet ihn an wie eine noch in der Nähe befindliche Person.

Nachdem einmal dieses Lied für Begräbnisse gedichtet und durch langjährigen Gebrauch dem Volk theuer geworden war, so lässt sich leicht begreifen, wie es nach Einführung der Todtenverbrennung auch für die Beisetzung der Knochenüberreste verwendet und so, wie wir es in RV. X, 18 sehen, in die Liturgie eingefügt werden konnte. — Die Bestattung der Todten in der Erde wird in unserem Texte unter dem Bild einer Mutter dargestellt, welche ihr Kind in die offenen Arme nimmt (uc chvañcasva, s. PW.) und mit dem Saum

diese letztere Lesart für die ältere. Es lässt sich leicht begreifen, wie später die nach Opferlohn gierigen Brahmanpriester „dakshināvati“ in „dakshināvatē“ verwandeln konnten, weil sie damit dem Volk einen starken Antrieb zum Dakshināspenden geben wollten. Aber dass je später ein Brahmanpriester hätte dazu kommen können, dakshināvatē in dakshināvati umzuändern, muss höchst unwahrscheinlich erscheinen. Auch die weitere Lesart von Taitt. ār. „nirṭer upasthe“ möchte ich dem RV.-Text „nirṭer upasthāt“ vorziehen.

ires Kleides bedeckt, um es vor aller Beschädigung zu wahren. Die Erde, welche für die vedischen Inder zugleich eine gebärende, liebevoll pflegende Mutter, und eine rechtbare Göttin der Vernichtung war (cf. AV. XII, 1, 12. 15; I, 84, 1. 2), wird hier angefleht, dass sie mit ihren bebenden, erhaltenden Kräften (yuvatir dakshināvati) den Todten vor ihren zerstörenden Wirkungen (nirṛter upasthe) bewahre, gerade so wie später Agni angerufen wurde mit seinen heilvollen Flammen den Leib des Todten zu „zeitigen“, gar zu kochen“ und nicht mit seinem fleischfressenden Feuer zu verbrennen (RV. X, 16, 1. 2. 4 ff.), vielmehr in ein höheres, geläutertes Dasein hineinzugebären (Vāj. S. 35, 22).

Das Grab wird hier als die zukünftige Behausung (gṛhāsah) des Todten angeschaut, wie dies ja aus den ältesten Zeiten der verschiedensten Völker als allgemeine¹ Vorstellung bezeugt ist. Das Grab soll für ihn allzeit „das Heim“ (avaśānam)* eine „Zufluchtsstätte“ sein; da sollen ihm seine Nachkommen die tägliche Nahrung, Speise und Trank (gṛhta-ṇcutah) darbringen. Die Begräbnisstätte, von der in unserem Hymnus die Rede ist, kann nicht wohl ein Einzelgrab, muss vielmehr eine Familiengruft mit vielen Grabstellen sein (gṛhāsah, plur.; sahasraṁ mitah etc.).

Der Todte, für dessen Beerdigung unsere Strophen ursprünglich gedichtet wurden, war ohne Zweifel ein angesehenes Familien- oder gar Stammesoberhaupt.

Als Herrscher, der in diesem unterirdischen Todtenreich die Wohnsitze austheilt und zubereitet, wird Yama genannt

1) Ich erinnere nur an den in Mycene aufgefundenen Opferaltar, der über dem Grab befindlich, innen hohl, und durch eine Röhre mit dem unter ihm liegenden Grab in Verbindung gesetzt war, sodass das Blut der Opferthiere in das Grab hinabfließen und dort, wie man glaubte den Todten nähren sollte. —

Ueber Familiengräber vergl. die römischen columbaria und einige celtische Gräber, die in vier oder mehr Kammern abgetheilt sind (in Carnac, Bretagne).

(v. 13). Daß atrâ in diesem Vers 13¹ (te 'trâ sadanâ) offenbar denselben Sinn haben, wie das atra im unmittelbar vorhergehenden Vers 12 (çaraṇâh' santu atra), also auch, wie dieses letztere, auf das irdische Grab, nicht auf Wohnsitz im Himmel sich beziehen.

Ganz dieselbe Anschauung, wie in den eben besprochen Versen, finden wir in RV. X, 14, 9:

Fort geht, auseinander geht, schleicht hinweg, ihm schufte diesen Ort die Väter,

Einen Ruheort, mit Wassern² Tag und Nacht getränkt, mit Yama diesem geben.

(LXX Lieder: „wo Wasser fließen, Tag und Nächte wechseln“)

Hierher gehört auch noch Taitt. âr. VI, 7, 2, 6:

eshâ te yamasādane svadhâ nidhīyate gṛhe akṣhitir namas te asau |

„Diese Todtenspende unvergänglich wird dir in (deinem) Haus in Yama's Wohnsitz niedergelegt“ . . .

Das Grab, das hier gemeint ist, wird auch hier des Todten Behausung genannt und als zu Yama's Wohnsitz d. h. zur Unterwelt, in der er herrscht, gehörig angesehen.

Diese wenigen Andeutungen, die wir über jene alte, das Todtenreich in die Unterwelt versetzende Vorstellung haben, enthalten keine klare Aussage über den ursprünglichen Charakter Yama's als des Königs der Verstorbenen. Aber soviel können wir sagen, dass diese Anschauung von Yama's Herrschaft in der Unterwelt der ältesten Vorstellung vom Aufenthaltsort der untergegangenen Sonne entspricht. Man glaubte nämlich ehemals, wie es der Augenschein zu lehren schien, dass die Sonne bei ihrem Untergang in die Tiefen der Erde eingehe und dort in unterirdischen Re-

1) Bemerkenswerth ist, dass in AV. XVIII, 3, 52 dieses atra in tatra verwandelt worden ist, gemäss der späteren Vorstellung, dass Yama als König der Väter „dort“ im Himmel herrsche.

2) Taitt. br. III, 12, 2, 6: apsu vai sarve kāmāḥ çṛitāḥ | Çat. br. X, 5, 4, 15: „dieses Selbst (âtṃā) ist das Ende aller dieser Dinge. Es weilt inmitten der Wasser; es ist mit allem Wünschenswerthen versehen; denn die Wasser sind alles Wünschenswerthe.“

gionen leuchte, nachdem sie an der Oberfläche der Erde durch ihr Verschwinden am Himmel die Finsterniss zurückgelassen habe.

Von Savitar sagt RV. V, 81, 4:

Zu den drei Lichtregionen steigst du empor und mit Sûrya's Strahlen wohnst du zusammen; und von beiden Seiten kommst du um die Nacht herum . . .

„uta râtrîm ubhayataḥ pariḥase“.

Ludwig erklärt (IV, S. 141):

„Du vertreibst die Nacht sowohl wenn du von Osten bei uns aufgehst, als wenn du im Westen untergehst, in den unbekanntem Ländern, die du bis zu dem Wiederaufgang bei uns durchwanderst“,

denn ubhayataḥ bedeutet von Osten und von Westen, s. 129, 2.

In AV. XIII, 1, 16 heisst es vom Sonnengott:

„Er hüllt sich in den Mutterschooss der Erde, — er hüllt sich in den Himmel, in die Luft — auf des Rothen Gipfelpunkt erreicht er die Welten des Svar.“

Ganz ähnlich AV. XIII, 2, 26:

„Rohita stieg den Himmel hinan in Gluth, der Gluthvolle, — er geht in den Mutterschooss ein und wird wieder geboren — er ist Oberherr der Götter geworden.“

Auch die Sage von Vishṇu dem Zwerg lässt sich hierher ziehen, Çat. br. I, 2, 5, 1 ff.:

Die Götter im Streit mit den Asuras mühen sich ab mit Vishṇu dem Opfer und gewinnen so die ganze Erde. Vishṇu wird aber zuletzt müde und verbirgt sich unter der Erde „zwischen den Wurzeln der Pflanzen.“ Die Götter graben nach ihm und finden ihn drei Zoll tief in der Erde.

Mit dem Versteck des Sonnengottes Vishṇu „zwischen den Wurzeln der Pflanzen“ vergleiche man die Aussage von Çat. br. XIII, 8, 1, 20:

„Zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin.“

Wir finden hier den Sonnengott Vishṇu und die Väter beisammen unter der Erde, wie (nach der späteren Vorstellung) in RV. I, 154, 4. 5 Vishṇu's Wohnungen im höchsten Himmel als Aufenthaltsort der Väter dargestellt werden.

Anhang.

Seither haben wir Yama den Sonnengott immer als Herrscher des Jenseits gefunden. Nun giebt es doch auch einige Spuren von einer Einwirkung desselben auf das diesseitige Leben und die irdischen Verhältnisse.

So wird in RV. VII, 33, 9. 12 Yama dem Sonnengott die Rolle des Urhebers der Menschheit zugeschrieben, eine Rolle, die, wie ich schon oben bemerkt habe, gewöhnlich dessen Vater, Vivasvat „dem Leuchtenden“, d. h. dem Gott der Morgensonne beigelegt wird. TS. VI, 5, 6, 2; Çat. br. III, 1, 3, 4.

Der Hymnus RV. VII, 33 ist eine Verherrlichung Vasishṭha's und der von ihm abstammenden Priesterfamilie gleichen Namens. Vasishṭha galt als das Ideal eines Brahmanpriesters; v. 11 wird er als der „Brahman“ im ausnehmenden Sinne angerufen. Lange war es ein Vorrecht der Vasishṭhiden, dass nur aus ihrer Mitte der bei einem Opfer functionirende Brahmanpriester gewählt werden durfte. In TS. III, 5, 2, 1 heisst es:

tato Vasishṭhapurohitāḥ prajāḥ prajāyanta tasmād Vāsishṭho
brahmā kāryaḥ |

Zur Begründung dieser hohen, bevorzugten Stellung Vasishṭha's und seiner Nachkommen wird in unserem Hymnus zuerst die besondere Vorliebe Indra's für Vasishṭha's Gebet (Zauberspruch) in der Zehnkönigsschlacht und die wunderbare Hilfe, die er um Vasishṭha's willen den Tritsu's gewährte, besungen (v. 1—6); dann kommen drei Räthselsprüche (brahmodyam), deren Lösung ursprünglich, wie es scheint, ausschliesslich den Vasishṭhiden bekannt war (v. 7. 8); endlich wird die übermenschliche halbgöttliche Abstammung Vasishṭha's, welche in gewissem Maasse auch seinen Abkömmlingen zukomme, gepriesen.

In v. 10 wird Vasishṭha als eine directe Emanation der Götter Mitra-Varuṇa geschildert und v. 12 seine Geburt mit den Worten beschrieben:

yamena tatam paridhim vayishyann apsarasaḥ pari jāṃe vasishṭhaḥ ||
„den von Yama aufgespannten Rahmen weben wollend, ward Vas.
von der Apsaras geboren.“

In ähnlicher Weise wird von den Vasishṭhiden gesagt (v. 9):

„dass sie insgeheim in ihres Herzens Gedanken mit dem Tausend-
ästigen (= Sonnengott) verkehren und den von Yama aufgespannten
Rahmen webend den Apsaras sich nahen (oder: huldigen, zum Zweck
der Zeugung, Sây. jananitvena).

Sâyana erklärt sahasravalçam mit saṃsâra (Kreislauf des
Lebens) und ebenso auch paridhi (= vastra) saṃsârapra-
vâha; yamena mit kârapâtmanâ sarvaniyantrâ (Weltschöpfer,
Weltbezwinger). Mit dieser Auslegung legt er offenbar in
dieses Lied des RV. Anschauungen hinein, die einer viel
späteren Zeit angehören.

Geldner, in einer sehr gehaltreichen Abhandlung (Ved.
Stud. II, 130 ff.), weist wohl die Erklärung Yama's als des
Allgottes ab, aber auch er will sahasravalçam („tausend-
faserig“) und paridhim (= Gewebe) als identisch fassen im
Sinn von „Geschlechtskette“. „Diese Weberkette (sahasra-
valçā) besteht aus zahllosen Fasern d. h. tantavaḥ, einzelnen
Geschlechtsfäden. Während diese von Yama, als dem in-
dischen Adam aufgebäumte (tatam) d. h. angefangene Kette
den übrigen Wesen ein Geheimniss (ninyam) bleibt, sie also
unbewusst in die Geschlechtsfolge eintreten (abhisam-car),
ist die präexistierende Seele des Vasishṭha, als die Zeit ihres
dehaparigraha (Sây.) gekommen, in der Wahl ihrer Eltern,
zunächst ihrer Mutter, mit Vorsicht (praketih) verfahren.
Um eine höhere Abkunft zu erlangen, hat sie in ihrer Prä-
existenz die Götterhetären verehrt. Wie eine derselben ihren
Wunsch erfüllte, erzählen die folgenden Strophen.“

Allein diese Auslegung scheint mir in mehreren Punkten
bedenklich. paridhi kann nicht = vastra sein, sondern
nach seinem Wortlaut kann es nur „Umfassung, Rahmen“
bedeuten. Der Rahmen, welcher das Gewebe einfasst, aber
nicht das Gewebe selbst, kann daher auch nicht „die an-
gefangene Kette der Wesen“ bezeichnen, sondern ist, wie
mir scheint, ein bildlicher Ausdruck für die Menschennatur
in ihrer eigenthümlichen Umgrenzung, für die Menschheit

als eine bestimmte Gattung von Wesen, „die Geist in Leibern tragen“, RV. X, 57, 6: „manas tanūshu bibhratah.“ Der Rahmen wurde aufgespannt, d. h. die Menschheit wurde ins Dasein gestellt, geschaffen von Yama. Nun ist es ja die ganz geläufige Anschauung des Veda, dass der Sonnengott (gewöhnlich Vivasvat, Vater des Yama) als Urheber der Menschheit dargestellt wird (vgl. z. B. RV. X, 10, 1 tirah purū cid arṇavam jaganvān . . vedhāh = tvashṭā savitā v. 4). So haben wir wohl auch hier Yama als eine Bezeichnung des Sonnengottes¹ aufzufassen.

Der aufgespannte Rahmen soll nun aber vollgewoben, mit einem Gewebe ausgefüllt werden. Das Weben ist ein sehr oft angewandtes Bild, sei es für die Fortführung des Opferdienstes, sei es für die Fortpflanzung der Menschheit. Das Letztere ist wohl hier gemeint. Wie das Gewebe durch das Ineinanderfügen von Aufzug und Einschlag zu Stande kommt und zunimmt, so wird durch die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib die stetige Vermehrung und Verbreitung des Menschengeschlechts herbeigeführt. Um in die Reihen der Menschheit einzutreten, will Vasishṭha, der an sich ein directer Ausfluss der Götter M. und V. ist, von einem Weibe geboren werden (Sāy.: dehaparigraha), aber nicht von einem gewöhnlichen Menschenweib, sondern von der Apsaras Urvaçī, um eben dadurch eine über die gewöhnlichen Menschen erhabene Geburt und Würde zu erlangen. In ähnlicher Weise die Nachkommen² Vasishṭha's. Sie pflegen

1) Wenn Yama den „indischen Adam“ d. h. den ersten Menschen und den Stammvater der Menschheit bezeichnete, so sollte man doch denken, Vasishṭha, der zwei Götter zu Vätern hatte, hätte nur unter der Bedingung „den Rahmen Yama's weiter weben“ können, wenn er wenigstens ein Weib aus Yama's (Adams) Geschlecht zur Mutter hatte, und mit einem solchen von Yama abstammenden Weib Nachkommen zeugt. Allein weder das eine noch das andere war der Fall, er wurde von einer Apsaras geboren (v. 12) und zeugte seine Nachkommen auch wieder mit einer Apsaras (v. 9).

2) Ich kann mir die Erklärung Sāyana's, der in v. 9 den plural vasishṭhāh für einen pluralis majestatis für Vasishṭha nehmen will, nicht aneignen.

einen geheimnissvollen, intimen Umgang mit dem „tausend-
ästigen“ d. h. dem Sonnengott. Sahasravalça ist gebildet wie
„sahasramûlah puruçâkhah“ (AV. XIII, 3, 25), „der tausend
Wurzeln, viele Zweige hat“, Ausdrücke, die den Sonnengott
bezeichnen, vgl. auch sahasrânçuh. Der „Tausendästige“,
mit dem die Vasishthas aufs Innigste mit ihres Herzens Ge-
danken verkehren, ist derselbe Sonnengott, der im nach-
folgenden Pâda unter dem Namen Yama als Urheber der
Menschheit dargestellt wird. So suchen die Vasishthiden in
enger Verbindung mit der Gottheit zu bleiben nach dem
Vorbild ihres Stammvaters, der seinem Ursprung nach un-
mittelbar von den Göttern herstammte (v. 10. 11). Thatsache
ist, dass unter allen Dichterfamilien des RV. die Vasishthiden
es sind, die bei weitem die meisten der an Mitra und Varuṇa
gerichteten Hymnen verfasst haben. Wie nun in geistiger
Hinsicht, so wollten die Abkömmlinge Vasishtha's auch in
Beziehung auf die physische Fortpflanzung ihres Geschlechts
das Beispiel ihres Ahnherrn nachahmen, indem sie nicht mit
menschlichen, sondern mit halbgöttlichen Weibern, mit den
Apsaras sich verbanden zur Zeugung von Nachkommen, um
die von ihrem Stammvater ererbten Vorzüge ihrem Ge-
schlechte zu erhalten.

In RV. X, 135, 1, wo Yama vor allem als Gastwirth
der Götter und Väter erscheint, wird er auch (v. 1) no viç-
patih pitâ „unser Stammfürst und Vater“ genannt. Doch
viel Gewicht möchte ich nicht auf diese Ausdrücke legen.
„Vater“ liesse sich im dortigen Zusammenhang auch als
eine Bezeichnung der wohlwollenden Gesinnung Yama's
fassen, und viçpatih könnte ihn als den „König der Väter“
darstellen.

Noch eine Stelle soll hier kurz berührt werden. Wenn
es in RV. X, 14, 14 heisst: dieser (Yama) bestimme uns bei
den Göttern (deveshu) „langes Leben zum Fortleben“, so
wird in Ath. V. XVIII, 2, 3, wo sonst RV. X, 14, 13. 14
Wort für Wort wiedergegeben sind, statt deveshu vielmehr
jîveshu „unter den Lebenden“ d. h. den auf Erden lebenden
Menschen gesagt. Während Yama in RV. X, 14 um ein

himmlisches Leben bei den Göttern angefleht wird, so bittet der AV.-Text um irdisches Fortleben unter den Menschen. In RV. VII, 33 wird der Ursprung der irdischen Menschheit Yama dem Sonnengott zugeschrieben, hier wird er um Bewahrung und Verlängerung des irdischen Menschenlebens angefleht. Auch hier könnte man vermuthen (wie in AV. XVIII, 3, 63 und 4, 54) dass der himmlische und der irdische Yama ihre Functionen in einem Yama mit einander verschmolzen hätten, denn auch in den vorhergehenden Versen unserer AV.-Stelle, v. 1 und 2 ist Yama (wie in den entsprechenden Versen des RV. X, 14, 13. 15) als König der seligen Väter im Jenseits zu verstehen.

Yama Todesgott und Richter der Todten.

Nachdem wir im Vorhergehenden die gute, wohlthätige Seite Yama's, sofern er der König der glückseligen Väter im Jenseits ist, eingehend dargelegt haben, so gehen wir nun dazu über, die schlimme, unheilbringende Seite seines Charakters näher zu betrachten. Yama war für die alten Inder nicht bloss ein Gegenstand froher Hoffnung, sondern auch furchtbaren Schreckens; dies letztere, weil er als Todesgott, als Richter der Todten und Bestrafer der Unfrommen galt. Diese beiden entgegengesetzten Seiten seines Wesens dürfen nicht von einander getrennt werden, sie bilden eben zusammen die Doppelnatur Yama's, die gerade in seinem Namen und seiner Abstammung angezeigt ist (s. oben). Sofern Yama, als Sohn des Vivasvat (Lichthimmels) und der Saranyu (Göttin der Nacht), Antheil hat am himmlischen Licht und am Nachtdunkel, dürfen wir uns nicht wundern, dass die vedischen Inder ihn nicht bloss als Spender himmlischen Lebens, sondern auch als Bringer des Todes anschauten, denn für sie war Licht soviel als Leben, Nacht soviel als Tod.

Nur soviel lässt sich sagen, dass in den älteren Dokumenten, in den Hymnen des Rigveda, der freundliche, beglückende Charakter dieses Gottestypus im Bewusstsein der vedischen Inder im Vordergrund steht, während wir dort nur in wenigen Spuren sein abschreckendes Wesen bezeugt finden. Dagegen im weiteren Verlauf der Entwicklung des Mythos tritt Yama immer vorherrschender als schreckhafter, todbringender Gott auf, obwohl seine Bedeutung als Herrscher der Seligen, als ein Theil der religiösen Tradition, nie verloren geht und z. B. noch im Mahābh. II, 311 ff. sein Paradies in glänzenden Farben geschildert wird.

Yama wird an mehreren Stellen geradezu mit „Tod“ (mr̥tyu) identifiziert. So ist „Yama's Weg betreten“ = sterben, RV. I, 38, 5. Anderswo (RV. X, 165, 4, ebenso AV. VI, 63, 2; 84, 3) findet sich die Formel: „yamāya namo astu mr̥tyave.“¹ Hier wird zu yamāya als nähere Bestimmung, als eine Art Apposition, mr̥tyave hinzugefügt, ganz ebenso AV. VI, 93, 1 . . yamo mr̥tyur . .

Es bildet so Yama der Todesgott einen Gegensatz zu Yama „no viçpatiḥ pitā“ (RV. X, 135, 1) oder „yamah pitṛnām rājā“ (Taitt. S. II, 6, 6, 5). Dass jedoch beide, Yama der König der seligen Väter und Yama, der Tod, eine und dieselbe Person sind, geht unwidersprechlich aus der Tatsache hervor, dass der eine wie der andere „Vivasvat's Sohn“ genannt werden. Yama König der Väter wird in RV. X, 14, 1. 5 als Vivasvat's Sohn angegeben, andererseits heisst es dagegen RV. X, 60, 10: „Von Yama, Vivasvat's Sohn, her brachte ich den Geist Subandhu's zum Leben“, ganz ähnlich X, 58, 1; und in AV. VIII, 2, 11 werden die Todesboten „vaivasvatena prahitān yamadūtān“ genannt.

Während AV. VIII, 8, 11 „mr̥tyudūtā yamadūtāḥ“ unmittelbar als gleichbedeutend aneinander gereiht werden, so wird in AV. XVIII, 2, 27 mr̥tyu von Yama unterschieden und „der kluge Bote Yama's“ (mr̥tyur . . yamasya dūtāḥ pracetāḥ) genannt.

Als Boten Yama's, die Unheil, Tod ankündigen, werden gewisse Vögel, wie Tauben, Eulen etc. genannt, RV. X, 165, 4; AV. VI, 28. 29. Vgl. auch RV. VII, 104, 18, wo es heisst, dass „die Rakshas oft Vogelgestalt annehmen und bei Nacht herumfliegen.“

1) Scherman (S. 155 Anm. 2) übersetzt AV. IX, 10, 24 ungenau, wenn er dort „der Tod, der Oberherr der Vollendeten“ so fasst, als ob diese beiden identisch wären. Der Text sagt: „Virāj ist Vāk, Virāj ist die Erde, V. die Luft, V. Prajāpati; Virāj ist (zugleich) Tod und Oberherr der Seligen.“ mr̥tyuḥ und sādhyānām adhirājāḥ werden hier als die einander entgegengesetzten Attribute der einen Virāj aufgeführt, welche das Urprinzip bedeutet. Aehnlich schon RV. X, 121, 2 vom einen Allgott: yasya chāyā amṛtān yasya mr̥tyuḥ . . ebenso von Rohita AV. XIII, 4, 25.

Eine eingehendere Besprechung verdienen die zwei Hunde Yama's, die Kinder Saramâ's (Sârameyau), die auch als Boten Yama's genannt werden (RV. X, 14, 10—12=AV. XVIII, 2, 12. 13). — Die Ansichten über sie sind sehr verschieden. Bergaigne will sie als himmlisches und irdisches Feuer (indrâgnî) deuten (Rel. Véd. I, 93), so dass sie ursprünglich gleichbedeutend mit den beiden Aṣvins (nâsatyâ, verglichen mit urûnasau II, 508) wären. Bloomfield (Journ. Am. Or. S. XV) will sie als Sonne und Mond erklären, allein mit dieser Auffassung scheint mir die Aussage „carato janân anu“ (RV. X, 14, 12) unverträglich, denn diese Worte besagen doch etwas Anderes, als was Bl. sie sagen lässt: „by day and night men perish while these heavenly bodies (sun and moon) alternate in their presence among men.“ Saramâ ist eine Göttin des Windes, sei es eine Göttin des Morgenwindes, als welche sie von Indra ausgesandt wird, die von den Pani's verborgenen (Licht-) Kühe auszukundschaften (RV. X, 108, 1 ff.¹⁾ und diese auch auffindet (RV. V, 45, 7. 8), sei es als Göttin des Sturmwindes, welche dem Gewittergott vorausgeht (RV. IV, 16, 9) und aus den durch den Blitz gespaltenen Wolken die darin verschlossenen Wasser herniederströmen macht (RV. I, 62, 3; 72, 8; III, 31, 6. 7). — Gemäss dem constanten Gebrauch des Mythos, die eigenthümliche Natur einer Gottheit durch deren Abstammung anzuzeigen, sind wir daher veranlasst, auch die „Kinder der Saramâ“ als Windgötter, als Dämonen der Luft, anzusehen. In RV. VII, 55, 3 wird einer der beiden Sâr. als „punahsara“ angerufen, was Aufrecht = revenant, Gespenst deutet; cf. Ind. Stud. II, Say.: gatam eva deçam punar saratiti

1) Mit RV. X, 108, 2 vergl. Çat. br. IV, 1, 3, 1 ff., wo Vâyu von den Göttern als der zum Auskundschaften geeignetste unter ihnen bezeichnet und ausgesandt wird, um in Erfahrung zu bringen, ob Vṛtra todt sei. Vgl. auch RV. I, 163, 2 wonach Trita (Sây. = Vâyu) das von Yama, dem Gott des Jenseits gegebene (Sonnen-) Ross an den Sonnenwagen anspannt, damit es unter Indra seinen Lauf am Himmel beginne. Weiter RV. VII, 91, 1: „Ob wohl die tadellosen Götter, die zuvor mit Verehrung verherrlicht waren, dem Vâyu, dem geängsteten Manu die Ushas mit Sûrya zuwiesen . . .“

„eben die begangene Strecke zurücklaufend“, wohl um die Vorwärtsschreitenden auf ihrem Weg zu belästigen.*

In der von Bloomfield angeführten Stelle *Maitr. S. I, 6, 9* werden die beiden Hunde Yama's (yamaçvâ) als Asura's aufgeführt. Als Dämonen, die in der Luft hausen und besonders auf die Menschen ihr Absehen haben, passt auf sie, was in *AV. VI, 80, 1. 3'* von einem der beiden Hunde gesagt wird:

v. 1. „Er fliegt durch die Luft, niederschauend auf alle Wesen; wir verehren dich mit Havis, der du die Hoheit des himmlischen Hundes bist.“

v. 3. „In den (Luft-) Wassern ist dein Ursprung, im Himmel dein Wohnort; im Meer, auf der Erde deine Macht . . .“

Wie ihre Mutter Saramâ als „Hündin der Götter“ (*devaçunî*) bezeichnet wird, so werden auch sie in Gestalt von Hunden vorgestellt. Als Gehilfen Yama's haben auch sie, ganz wie der Herrscher, dem sie dienen, eine doppelseitige Wirksamkeit, sie sind sowohl wohlthuend, als auch Verderbenbringend. Sie erscheinen oft als Wachthunde, die die Zugänge zum Palast Yama's, des Königs des jenseitigen Glückseligkeitsreiches, bewahren, um die Unwürdigen zurückzuweisen und die Frommen zum Sitz des Königs der seligen Väter hinzugeleiten (*RV. X, 14, 11*: „übergieb ihn diesen beiden [Hunden], o König“). In letzterer Beziehung erinnere ich daran, wie es an mehreren Stellen heisst, dass die Windgötter (*Maruts* oder *Vâyu*) die Frommen in das himmlische Paradies hinauftragen sollen, *Ath. V. XVIII, 2, 22*: „empor sollen dich die Maruts tragen, die Wasserführenden . . .“ Nach *Çat. br. XIV, 6, 3, 2* ist es gerade der Windgott *Vâyu*, der die ihm vom Sonnengott *Indra* übergebenen Frommen über den letzten, allerschwierigsten Theil des Weges zum Himmel, über den Abgrund des Aethers (*âkâça*) zu dem Aufenthalt der *Pârikshitas*, der vollendeten Seligen hinüberträgt. Vgl. auch das Citat *Scherman's* aus dem *Mârkaṇḍeya Purâna S. 27*:

„Aechzend verlässt er (der Sterbende) seinen alten Körper und erlangt dem Wind nachfolgend einen neuen Leib.“

Andererseits aber werden die beiden *Sârameya* auch als Spürhunde Yama's des Todesgottes geschildert. Sie heissen „breitnasig“ *urûṇasau*, um ihren scharfen Spürsinn aus-

zudrücken, mit dem sie die zum Tod Bestimmten ausfindig machen, um sie in das Reich Yama's hinwegzuschleppen. Wenn von ihnen gesagt wird, dass sie „durch die Menschen hin laufen“, so könnte man hierbei daran erinnern, dass im Morgenland die Hunde wild in den Strassen der Städte und Dörfer herumlungern und die eifrigsten Verzehrer der liegengelassenen Aase sind.¹ Die beiden Sârameya werden mehrmals asu-trpaḥ² „am Lebenshauch (sc. der Menschen) sich sättigend“ genannt, sie nähren sich mit Lust vom Lebenshauch, den sie den Lebenden entziehen, wie sie auch wieder, nach der guten Seite ihres Wirkens „fröhlichen Lebenshauch den Menschen zum Anschauen der Sonne wieder geben“ können³ (tāv asmabhyam drçaye sûryâya punar dâtâm asum adyeha bhadram RV. X, 14, 12). Alle diese Züge stimmen sehr gut eben mit der Windnatur⁴ der Kinder Saramâ's.

Die Sârameya werden als ein Paar geschildert, so jedoch, dass sie oft auch von einander unterschieden und der eine oder der andere in seiner Eigenthümlichkeit gezeichnet werden. Zu dieser Zweiheit gab wohl einmal die doppelte,

1) Vgl. AV. XI, 2 die „heulenden“, „grossmauligen Hunde“ im Dienst der Todesgötter Bhava und Çarva, so v. 2: „dem heulenden Hund verschafft nicht Leichname“, „... den heissgierigen Geiern...“ und v. 30: „den grossmauligen Hunden Rudra's sei Verehrung.“

2) So theilt der Padatext an drei Stellen des RV. ab, nicht aber a-sutrpah, wie PW. Mit diesen Sârameya, welche den Menschen den Lebensgeist aussaugen, vgl. bei den Griechen den Höllengeist Hekate, welche als „bluttrinkend, fleischfressend, Seelenverschlingend“ (*αἱμοπότις, σαρκοφάγε, ψυχοκτορε* (*κῆρος = ψυχαί*)) angerufen wird (Rohde, Psyche S. 370 f. not. 3). Ebenso der mit euphemistischem Beinamen genannte Höllengeist *Ἐδύνομος*, der (Paus. 10, 28, 7) „schwarzblauen Leibes, wie eine Schmeissfliege, mit bleckenden Zähnen, auf einem Geierfell sitzend“ geschildert wird.

3) So war es Lehre der Orphiker, dass die Menschenseele von aussen durch den Wind in den Menschen hineinkomme (Lobeck Aglaoph. 755 f.).

4) Vgl. auch RV. X, 16, 3: „die Seele (das Selbst âtmâ) des Verstorbenen gehe in den Wind...“ und in AV. VIII, 2, 3 heisst es von einem Kranken: „Vom Wind her habe ich deinen Athem gefunden, von der Sonne dein Auge...“ (*vâtât te prânam avidam sûryâc ca cakshur aham tava*).

wohlthätige und verderbliche Thätigkeit, die ihnen beigelegt wird, Veranlassung, vor allem aber der Gegensatz von Tag und Nacht, als der beiden Zeithälften, während deren sie ihre Function unablässig ausüben. Deutlich sehen wir dies an der Farbe, die ihnen zugeschrieben wird. Zuweilen, wie RV. X, 14, 10, werden sie beide ohne weitere Unterscheidung çabalau „scheckig“¹ genannt; in v. 12, wo sie besonders als Boten des Todesgottes Yama angeführt werden, heissen sie beide udumbalau „kupferbraun“. Dagegen in RV. VII, 55, 2. 3 wird nur einer als Wächter des Palastes Yama's genannt. Da nun Yama's Wohnsitz der Ort strahlenden Lichts und vollkommener Freude ist, so stimmt es mit diesen Verhältnissen ganz überein, wenn der Dichter diesen Ort von einem Hund lichter Farbe bewacht sein lässt, er nennt ihn „arjuna . . piçaṅga“ weisslich-gelb, d. h. wohl „hellweiss mit röthlichbraunen Flecken“, also wie anderswo çabala scheckig (arjuna bezeichnet die Farbe des Tageslichts, besonders der Morgendämmerung, oft im bestimmten Gegensatz zum Dunkel der Nacht, wie RV. VI, 9, 1; piçaṅga wird von der Farbe der Sonne, der Maruts und des Somatrankes gebraucht). In AV. VIII, 1, 9, wo die beiden Kinder der Saramâ zugleich als Todesboten Yama's und als Hüter des Weges zu seinem Palaste erscheinen, werden sie als der „schwarze und der scheckige“ unterschieden (çyâmaç ca tvâ mâ çabalaç ca preshitau yamasya yau pathirakshî çvânau . . .). — Doch ist ausser Zweifel, dass bei der Angabe der verschiedenen Farbe der beiden Hunde Yama's die Vorstellung von Tag und Nacht die Hauptrolle spielt. So schon Max Müller Science of lang. II, 222. Bloomfield in seinem lehrreichen Artikel (J. Am. Or. S. XV) hat dies mit schlagenden Stellen bewiesen (S. 166). In Kâth. S. XXXVII, 14 (von Schröder citirt in Mâitr. S. I, p. 101 Anm. 2) heisst es: „etau vai yamaçvâ ahaç ca râtriç ca.“ Und KB. II, 9: „çyâmaçabalau ha asya agnihotraṁ vikhidato ahar vai çabalo râtriḥ çyâmaḥ . . .“

1) Κέσβετος.

Sofern die menschliche Seele als ein in den Menschen eingesenkter Sonnenstrahl (cf. RV. I, 105, 9, s. Colebrooke S. 79, 81) galt, konnte Yama, der jenseitige Sonnengott, als König des himmlischen Glückseligkeitsreiches der Verstorbenen, und, wenn er den ausgesandten Sonnenstrahl wieder in sich zurücknahm (Çat. br. II, 3, 3, 7. 8), als vernichtender Todesgott angeschaut werden. Aber nach einer anderen Vorstellung galt die Menschenseele für eine Art göttlichen Hauches (âtman, asu, *πνεῦμα*, animus, Geist). Dieser Auffassung liegt die Lehre¹ von den beiden Windgöttern, Sârameyau, zu Grunde, welche als Gehilfen Yama's die Menschen-seelen fortraffen und die Frommen in das himmlische Paradies führen.

Ich komme zu Yama dem Todesgott zurück.

Aus Taitt. Samhitâ führe ich an V, 1, 8, 2:

„Soviele ihrer Todesgenossen sind (mrtyubandhavah), über sie alle hat Yama die Oberherrschaft angetreten. Mit Yamastrophen umwandelt er singend, von Yama wird jenes (amedhyam Unreines) weggeschafft.“

Eine der ergiebigsten Quellen für Aussagen über den Todesgott Yama ist ohne allen Zweifel der Atharva Veda. Was diese Samhitâ über Yama, den König des jenseitigen Glückseligkeitsreiches enthält, ist mit ganz geringen Ausnahmen nur eine Wiederholung von Stellen, die sich im RV. finden, so besonders AV. XVIII, wo der ganze Hymnus RV. X, 14 in zerstreuten Stücken wiederkehrt. Dagegen über Yama, den Todesgott, bietet uns der AV. viel Neues und Eigenthümliches; ganz besonders so das sechste Buch. Es mag dies daher kommen, dass die Sammler des Ath. V. viel auf den Tod bezügliches Material, das die Redactoren des RV. als ihrem Zweck fernliegend übergangen hatten, nachtragen wollten.

1) In Ved. Yam. liess ich mich durch RV. X, 137, 23 verführen, zwei spezielle Winde unter den Sârameyau zu verstehen. Dort heisst es: „Zwei Winde wehen hier, vom Indus (Meer) her (â sindkoh) und vom Jenseits (â parâvatah); Tüchtigkeit wehe dir der eine zu, fort wehe der andere das Leid (rapas); du, der du alle Heilmittel hast, kommst als Bote der Götter.“ Ich nehme diese Spezialisirung jetzt als unrichtig zurück.

Doch dürfen wir wohl auch der Vermuthung Raum geben, dass zur Zeit der Herstellung der AV.-Sammlung die Idee Yama's, des Fürsten der Seligen, nicht mehr productiv und im damaligen Bewusstsein der Inder weniger lebendig war, dass dagegen die Anschauung von Yama als dem Todesgotte immer mehr in den Vordergrund trat.

So heisst es Ath. V, 28, 3:

yo 'sy 'eçe dvipado yaç catuspadas¹ tasmai yamāya namo astu mṛtyave ||

„Der über dieses Zweifüssige und Vierfüssige herrscht, diesem Yama, dem Tode(gott) sei Anbetung.“

Ich habe oben bemerkt, dass yamasya sadanam immer im RV. (X, 135, 7 etc.) und auch sonst vorwiegend den Wohnsitz des Königs der Seligen bezeichnet. Im AV. finden sich jedoch drei Stellen, in denen jener Ausdruck für den Wohnort des Todesgottes Yama angewendet ist.

So AV. II, 12, 7, wo es sich um ein Gottesurtheil handelt und eine Verfluchung des Anklägers mit den Worten ausgesprochen wird:

„Den siebenfachen Odem, achtfaches Mark reiss' ich dir aus mit dem Spruch: geh' in Yama's Wohnung, mit Agni als Boten zugestüzt. Deinen Platz bestimm' ich dir im entzündeten Feuer, Agni dringe ein in deinen Leib, auch deine Stimme geh' ins Jenseits.“

Weiter AV. VI, 29, 3, wo die unheilweissagende Erscheinung eines als Todesboten gefürchteten Vogels (Eule, Taube etc.), der sich in der Nähe niedergelassen hat, abgewendet werden soll:

„Nicht zur Tödtung von Männern soll er sich niederlassen, zum Wohl der Männer setze er sich hin,

Abgewendet rede nach der fernabliegenden Richtung,

Damit ich dich wirkungslos an Yama's Wohnsitz gewahre, erfolglos dich gewahre.“

Yama's Wohnsitz mag hier etwa ein Grab bedeuten, doch ist die Sache nicht klar.

1) Diese Strophe findet sich ein Mal vom Gott Mṛtyu (AV. VIII, 2, 23); ein Mal von Rudra (AV. II, 34, 1); zwei Mal von den beiden Todesgöttern Bhava und Çarva (AV. IV, 28, 1. 6) und drei Mal vom Allgott, dem Urheber von Leben und Tod (RV. I, 121, 3; AV. IV, 2, 1; XIII, 3, 24).

Endlich AV. XVIII, 4, 55:

yathâ yamâya harmyam avapan pañca mânavâh |
evâ vapâmi harmyam yathâ me bhûrayo 'sata ||¹

„Wie dem Yama die fünf Menschenstämme eine Burg erbauten, so eben errichte ich eine Burg (Grabstätte), damit zahlreichere mir zugehören.“

Der Redende spielt hier auf eine Sage an, von der wir weiter keine Kenntniss haben, nach welcher die verstorbenen Menschengeschlechter im Jenseits Yama dem Todesgott, als ihrem Haupt und Herrscher, einen Palast, eine Burg errichtet hätten (wie uns sonst erzählt wird, dass Vîsvakarman dem Brahman, oder die Gandharven dem Varuṇa eine errichtet hätten). So will nun auch er einem verstorbenen Vorfahren eine prachtvolle Grabwohnung bauen, in der Hoffnung, damit dessen Gunst und vor allem von ihm einen reichen Kindersegen zu erlangen (cf. AV. XVIII, 4, 61 etc.).²

Weiter oben habe ich unter Hinweis auf RV. X, 21, 5 von einem Agni „als dem lieben Freunde Yama's“ (priyo yama'sya kâmyah) gesprochen, der dort den Opfer-Agni bedeutet, sofern er Yama, dem König der Väter im Jenseits die Opfergabe der Lebenden überbringt. Einen etwas andern Sinn hat der Ausdruck agnir yama'sya in AV. XII, 2, 54:

(v. 53.) „Gemahlene Bohnen sind dein Antheil, o fleischfressender (sc. Agni), suche andere Wälder, das Dickicht auf. (v. 54.) Dürre Binsen, und Schilfrohr opfernd, dieses Brennholz zubereitend, habe ich, o Indra, Yama's Agni weggeschafft.“

1) In Taitt. âr. VI, 6, 2 heisst die zweite Hälfte der Strophe:
evam vapâmi harmyam yathâ asâma jîvaloke bhûrayah ||.

2) Scherman (S. 138) meint: „Von Yama, dem Versammler der Menschen, kann man leicht sagen, dass die Menschenstämme ihm ein Haus bauten. Das Haus ist eben das von den Menschenstämmen gefüllte Yamareich.“ Allein, diese Erklärung scheint mir mehr als zweifelhaft. Der Vergleich eines zahlreiche Völker umfassenden Reiches mit einem Hause kommt mir eher als ein moderner, nicht vedischer Gedanke vor. Im Atharva Veda tritt uns als herrschende Anschauung die Vorstellung entgegen, nicht dass die sterbenden Menschen das Reich Yama's bauen, sondern dass Yama selbst sich sein Reich aufbaut aus den Menschen, welche er, wann er immer will, selbst mit Gewalt und wider ihren Willen, aus dem Leben hinwegrafft und seiner Botmässigkeit unterwirft.

agnih̄ yamasya ist offenbar hier dem Sinn nach gleichbedeutend mit agnih̄ kravyād, welcher in Vers 9. desselben Liedes mit mr̄tyu identifizirt wird („den Agni kravyād ent-raff' ich schleunig, den Mr̄tyu“). Yama's Agni ist also hier eine Art Bote und Diener des Todesgottes, d. h. der Agni, der todbringend in ein Haus eindringt (v. 2. 4.) und den Leichnam des Todten auf dem Holzstoss verbrennt (v. 1).

Bemerkenswerth ist die Stelle AV. VI, 133, 1—3:

- v. 1. Der Gott, der diesen Gürtel umgebunden, der ihn zusammengeknüpft, der uns bestellt hat, nach dessen Weisung wandeln wir; er suche sein Ziel zu erreichen, er lasse uns frei.
- v. 2. Mit Opfer begossen, übergossen bist du, die Waffe des Rishi bist du, zuerst von der Gelübde-Milch geniessend, werde Männertödtend, o Gürtel.
- v. 3. Da ich des Todes (Mr̄tyu) Brahmacārīn bin, einen Menschen aus der Welt (der Wesen) fordernd für Yama, binde ich diesen mit diesem Gürtel, mit heiligem Spruch, Inbrunst und Geistesanstrengung.

mr̄tyor aham̄ brahmācārī yad asmi niryācan bhūtāt puruṣam̄
yamāya |

taṁ brahmaṇā tapasā ṣramṇa anayā enam̄ mekhalayā sināmi ||

Der Redende, ein Brahmanenschüler (vielleicht ein Brahmane), steht im Begriff einen Menschen dem Todesgott Yama zu opfern. Zum Zeichen dieser Weihe zum Tode umbindet er das Opfer mit einem Gürtel, welcher hier die Stelle des sonst den Dienern Yama's beigelegten Strickes vertritt.

Dass lange Zeit Menschenopfer bei den Indern stattfanden, bei Gründung eines grossen Baues, bei Schichtung des Feneraltars etc., hat Weber, Ind. Streifen 1, 56 ff., mit unzweifelhaften Zeugnissen nachgewiesen. Doch wurden die Menschenopfer später durch Thieropfer ersetzt und selbst die Schlachtung des Thieres wurde mit der fortschreitenden Gesittung aufgegeben. Das Thier wurde wohl an den Opferpfosten gebunden, aber nach Vollzug einer symbolischen Handlung wieder freigelassen. Vgl. AV. VI, 62, 2; 84, 4. Ich erinnere auch an die bekannte Sage von Ṣanaḥṣepa. Auch in unserem Texte liesse sich der Schlusspāda von v. 1 so deuten, dass er eine Erlassung der wirklichen

Tödtung des zum Opfer bestimmten Menschen vom Todesgott Yama erlebe.

Bezeichnend für die Weiterentwicklung des Mythos von Yama dem Todesgott, der eine immer schreckhaftere Gestalt annimmt, ist AV. VI, 93, 1:

- v. 1. „Yama der Tod(escott), der schlimmes Sterben bringende Vernichter, der braune Çarva, der Schütze mit schwarzem Haarbusch, (alle) Götterschaaren, in Schlachtreihe sich erhebend, mögen unsere Männer (zum Schutz) umringen.
- v. 2. Im Geiste, mit Spenden, mit Flamme und flüssiger Butter bringe ich Anbetung dar dem Schützen Çarva und dem König Bhava, ihnen, denen Anbetung gebührt. Anderswohin als zu uns, mögen sie das böse Gift lenken.“

Was in dieser Stelle besonders hervorgehoben zu werden verdient, das ist nicht bloss die directe Identifikation Yama's mit Mṛtyu (s. oben), sondern vor allem die schlimme Gesellschaft, in der Yama sich hier befindet. Er ist hier mit Çarva (von çaru, „dem mit Pfeilen tödtenden“) und Bhava („Werden“, und zugleich „Vergehen“, vgl. Bhûmi-Nirṛti AV. VI, 84, 3) zusammengestellt. Schon die Beschreibung der äusseren Erscheinung Çarva's als „dunkelbraun“ (babruḥ), als „mit schwarzem Haarbusch“ (nilaçikhaṇḍaḥ), dazu noch das Beiwort in AV. VIII, 8, 16 „pṛṇibâhuḥ“, „mit gesprenkelten (tätowirten?) Armen“, zeigt an, dass er ein den allerniedrigsten Volksclassen angehöriger, vielleicht mit Elementen, die aus dem Kultus der Eingeborenen stammen, vermischter Dämon ist. Aehnlich ist es mit Bhava. Beide, Çarva und Bhava, werden häufig mit Rudra in Verbindung gebracht, wenn nicht geradezu identifizirt, und, wie dieser, nicht bloss paçupati (Herr der Hausthiere), sondern auch Herrn der Waldthiere, der Ungeheuer etc. (AV. XI, 2, 24) genannt. In dem grauenvollen Fluch, der in AV. VIII, 8 gegen ein ganzes Feindesheer ausgesprochen wird, werden neben anderen Göttern namentlich Yama, Çarva, Bhava und Rudra als Vollzieher jener Verfluchung angerufen. So v. 11:

„Führet jene ab, Todesboten, Boten Yama's, bindet sie fest, mehr als tausende sollen erschlagen werden, Bhava's Keule soll sie zerschmettern.“

Welch' einen auffallenden Gegensatz bildet dieses Auftreten Yama's inmitten einer solchen unheimlichen, niedrigen Umgebung mit der majestätischen Stellung, die er als König des jenseitigen Paradieses inmitten aller Götter und seligen Väter in seinem glänzenden Palast einnimmt nach RV. I, 135, 1 ff.; Mahābh. II, 311 ff.

Doch Yama ist nicht bloss Urheber des Todes, sondern auch Richter der Todten. In AV. III, 29, 1. 2 werden Könige genannt, welche eine Art fürstlichen Beirath und Gerichtshof (sabhāsadaḥ) neben Yama bilden. Wie die irdischen Könige von ihren Unterthanen Abgaben erheben zum Unterhalt ihres Hauses und Hofes, so dachte man sich, dass die königlichen Mitregenten Yama's im Jenseits ein Sechszehntel von den Verdiensten jedes Todten, der in Yama's Reich hinüberkommt, wohl zur Erhaltung ihres jenseitigen Daseins sich zutheilen. Nach vedischen Begriffen sollte zunächst jeder Todte im Jenseits von den eigenen Opfern und Guthaben (iṣṭāpūrta) leben, die er während seines Erden-daseins im Himmel aufgespeichert hatte (cf. RV. X, 14, 8: saṁ gachasva pitṛbhiḥ saṁ yamena iṣṭāpūrtena parame vyoman), oder von den Opfergaben, die ihm seine Nachkommen allmonatlich darbrachten. Während nun die andern Todten stets Gefahr liefen, dass der Vorrath ihrer eigenen Verdienste sich einmal erschöpfe oder die Darbringungen ihrer Nachkommen ausbleiben, so würden jene „Könige und Gerichtsbeisitzer Yama's“ eben durch Zueignung¹ eines Theils der Verdienste eines jeden neuankommenden Todten ihren Lebensvorrath immer aufs Neue auffüllen und ins Unendliche verlängern können. Von Yama selbst haben wir oben (RV. I, 83, 5) gesehen, dass er von Geburt, von Natur Unsterblichkeit besitzt und daher auch immer besitzen wird.

Nirgends im Veda finden wir eine Beschreibung von einer förmlichen Gerichtsverhandlung über die Todten, wie

1) Anders Mahābh. XII, 1290: „In jener Welt theilt Einer dem Andern nichts von seinen Werken aus, nur was ihm selbst zu eigen zugehört, das verlangt dort Jeder.“

uns eine solche in der ägyptischen Mythologie eingehend dargelegt wird. Allein ein Urtheilsspruch über den Werth oder Unwerth der Thaten eines Verstorbenen von Seiten Yama's und seiner Gehilfen wird häufig angedeutet und die Vergebung Yama's für alles begangene Unrecht vielfach nachgesucht.

So ist von Yama's richterlichem Verdammungsurtheil, das der Todte zu befürchten hat, die Rede in AV. VII, 53, 1:

„Vom Sein im Jenseits, das Yama zugehört, von (dessen) Verfluchung hast du, o Brhaspati, uns befreit. Die beiden Aṅvins, die Götterärzte, mögen, o Agni, den Tod von uns fernhalten.“

(amutrabhûyâd adhi yad yamasya brhaspate abhiçaster amuñcah).

Offenbar bezieht sich der Nebensatz yad yamasya nicht bloss auf amutrabhûyâd, sondern auch auf abhiçaster. Die Verfluchung, Verurtheilung im Jenseits kann natürlich nur vom Beherrscher des Jenseits, von Yama ausgehen.

Um Vergebung seiner Missethaten fleht der Dichter Yama añ in AV. VI, 116, 1:

- v. 1. „Was wund gemacht haben die Pflüger, Anfangs grabend, als solche, die mit Einsicht Speise finden, dafür opfere ich des Vivasvat's Sohn, dem König; opfertauglich, honigreich sei unsre Speise.
- v. 2. Vivasvat's Sohn bereite den (ihm zugehörigen) Theil zu, er, der Honig zum Antheil hat, überschütte mit Honig die Versündigung gegen die Mutter, die uns in der Hast begegnet ist, oder worüber der Vater beleidigt sich erzürnt hat.
- v. 3. Sei es dass gegen die Mutter, oder den Bruder oder den Vater oder den Sohn eine Versündigung uns begegnete. So viele Väter jetzt mit uns sind, all' deren Eifer sei uns heilvoll.“

Das Durchfurchen der Erde mit der Pflugschaar wird als eine Verwundung der Mutter Erde bekannt. In Taitt. S. VI, 3, 4, 1 wird die Behauptung ausgesprochen aus Anlass der Grube, die für die Einsenkung des Opferpfostens gegraben wird: „krûram iva vâ etat karoti yad khanaty, apo 'va nayati, çântyai“, „gleichsam eine Wunde macht er mit dem, was er gräbt, Wasser giesst er darüber, zur Sühne.“ — Ausser dieser Versündigung gegen die Allmutter Erde, wird nun um Vergebung alles gegen die Glieder der eigenen Familie

begangenen Unrechts gefleht. Unsere Strophe hat einen altherkömmlichen Charakter und redet ganz aus patriarchalischen Verhältnissen und Vorstellungen heraus. Die Väter ruft der Dichter hier um ihre Fürsprache an, damit sie seine Bitte um Vergebung bei Yama unterstützen.

Häufig ist auch von Dienern Yama's die Rede, welche vom Todten Rechenschaft für sein Thun fordern und den Schuldigen gebunden an den Ort seiner Bestrafung abführen. Natürlich handeln sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern im Auftråg Yama's ihres Herrn, dessen Befehle sie zu vollstrecken haben. So in AV. VI. 118, 1 ff.:

- v. 1. „Wenn wir mit unseren Händen Sünden begangen haben, in der Begier, die Schaar der Würfel aufzugreifen, so mögen die beiden Apsaras, die schrecklich blickende und schrecklich siegende, diese Sünde uns heute erlassen.
- v. 2. Ihr beide, schrecklich blickende, vergebet uns heute die Ver-sündigungen bei dem Herrschaft verschaffenden (Wurf), und was mit den Würfeln vorgefallen ist.
- v. 3. Zu uns Schuldigen möge, nicht Schuld eintreibend, der (Diener) mit dem Strick in Yama's Welt herantreten. Bei wem ich in Schuld bin, wessen Weib ich besuche, wen ich, o Götter, bittend (borgend) angehe, die sollen nicht eine mir über-legene Sprache reden.

Die Apsaras, wie ihre Gatten die Gandharven, lieben das Würfelspiel und überwachen es. AV. IV, 38, 1—4; VII, 109, 4—6. Für den falschen Spieler sind sie „schrecklich blickend“ und geben den Betrüger preis. In AV. VII, 109, 6 werden die Würfel überhaupt „Herrschaft verschaffend“ (râshtrabhṛtah) genannt. Hier könnte sich vielleicht diese Bezeichnung auf einen besonderen Wurf beziehen.

In AV. IX, 7, 1, wo die verschiedenen Theile des Opferthieres, als des Symbols des Universums, unter die verschiedenen Götter vertheilt werden, wird „Indra als der Schädel (desselben), Agni als die Stirne, Yama als das Halsgelenk“ etc. bezeichnet (yamah kṛkâtam). Sollte diese Angabe sich darauf beziehen, dass Yama als Todtenrichter die Bösen „am Nacken gefesselt“ abführen lässt? cf. TS. III, 3, 8, 2. Ueber den Strafort, an den die Verurtheilten abgeführt werden,

hat der Rigveda nur erst allgemeine, unbestimmte Ausdrücke, wie: „Abgrund“, vavre, karte, RV. VII, 114, 3; IX, 73, 8, oder „die unterste, unergründliche Finsterniss“ adhamān tamas, RV. X, 152; VII, 104, 3. Der Atharva Veda geht schon etwas weiter. In AV. XII, 5, 68 ist von „den Welten der „Bösen“ im Gegensatz zu Yama's Wohnsitz die Rede. Als Fluch gegen den Brahmanenbedrucker wird dort die Vermuthung ausgesprochen: „dass er ferne von Yama's Sitz hingehe in die Welten der Bösen (pāpalokān).“ Da es nun in v. 73 heisst:

„Agni kravyād verstosse ihn von der Erde, Vāyu brenne ihn weg von der Luft, dem weiten Raum, Sūrya stosse ihn fort vom Himmel, nieder brenne er ihn“,

so bleibt für die Bösen, welche von Erde, Luft und Himmel ausgeschlossen sind, nur noch die Unterwelt übrig. Darauf weist auch der Ausdruck hin: „nieder brenne er ihn“, nyoshatu. — Ein erster Versuch von einer jener später so beliebten, ins Grässliche und Phantastische ausartenden Höllenschilderungen findet sich in AV. V, 19, 3:

„Die den Brahmanen anspekten . . . , die sitzen in einer Lache Blutes, ihre eigenen Haare fressend.“

Im Gegensatz zu diesen immer düsterer werdenden Bildern von Yama's Erscheinung und Walten begegnen uns wieder einzelne Stellen, in denen des Todesgottes, Yama's, Erbarmen angerufen und um Befreiung von Krankheit und Tod angefleht wird. So heisst es AV. VIII, 2, 8:

„Sprich für diesen, o Tod, habe Mitleid mit ihm, er komme davon.“
asmāi mṛtyo adhi brūhi imān dayasv 'od ito 'yam etu |

Von der Loslassung des angebundenen Opferthieres handelt AV, VI, 84, 3:

- v. 1. „Du, in deren grausen Mund ich opfere, zur Lösung dieser Gebundenen. Bhūmi (Werden) heisst du, so denken von dir die Leute. Nirṛti (Vernichtung) bist du, das weiss ich ganz genau.
- v. 2. Drum wohlan, o unvergleichliche Nirṛti, löse die ehernen Bande von uns ab.
- v. 3. Yama gebe dich mir zurück, Yama dem Tode sei Verehrung. An eherner Säule warst du festgebunden, tausendfachem Tode preisgegeben.

v. 4. Mit Yama und den Vätern dich einigend, lass diesen zum höchsten Himmel emporsteigen.“

Hier ist in einem und demselben Lied und zwar in unmittelbarer Aufeinanderfolge (siehe v. 3 und 4) Yama als Todesgott (v. 3) und als Fürst der seligen Väter (v. 4) angerufen. Ganz dasselbe auch in AV. VI, 63, 3. 4, welcher Hymnus mit dem unsrigen die grösste Aehnlichkeit hat. Noch mehr, auch die Erde ist hier zugleich als „Werden“ (bhūmi,¹ v. 1) und als Vernichtung (nirṛti, v. 2 ff.) angerufen. Ebenso AV. VI, 28, 3 a und b, dagegen 3, c und d.

Diese Losbindung des Opferthieres, welche die Schlachtung des Thieres auf eine rein symbolische Handlung reduziert, ist, wie ich schon weiter oben angedeutet habe, ein deutlicher Beweis für die fortschreitende Milderung der Sitten und Vorstellungen, für welche auch im Kultus alle Blutvergiessung unerträglich wurde.

Wir gehen nun zu den Brâhmaṇa's über.

Ich erwähne zunächst Taitt. br. III, 4, 10 wo von den Menschenopfern die Rede ist, welche für den einen oder andern Gott je nach seinem eigenthümlichen Character am besten passen.

„Dem Yama, der den Lebensathem entzieht, (bringe man dar) ein nicht gebärendes Weib; der Yamî eine Zwillingengebärerin . . .“
(yamāya prāṇāpahāriṇe asūm yamyai yamasūm . . .)

Dazu v. 11:

yamyai yamasya striyai yamasūm putrayugalasavitrīm.

In Taitt. âr. VI, 5, 13 heisst es:

„Beim König Yama, des Vivasvat Sohn, scheiden sich die Menschen die der Wahrheit hier treu sind, und die Unwahren reden.“

Aehnlich in Çat. br. I, 9, 3, 2:

„Dieser selbe Pfad² führt entweder zu den Göttern oder zu den Vätern. Zu beiden Seiten (desselben) brennen beständig zwei Flammen;

1) Vgl. AV. XII, 1, 12: mātā bhūmiḥ . . . und v. 15: tvajjātās tvayi caranti martyâh.

2) Der Weg, den das Opfer geht . . .

diese versengen den, der versengt zu werden verdient, und lassen den vorbeigehen, der vorbeizugehen verdient.“

Noch eingehender ist die Angabe in Çat. br. XI, 2, 7, 33:

atha ha eshâ eva tulâ yad dakshiṇo vedyantah | sa yat sâdhu karoti tad antarvedi, atha yad asâdhu tad bahirvedi | tasmâd dakshinânî vedyantam adhisprçya iva âsîta | tulâyâm ha vai amushminî loke âdadhâti | yatarad yaṁsyati tad aveshyati yadi sâdhu vâ asâdhu vâ iti | atha ya evamî veda asmin ha eva loke tulâm ârohati | ati amushminî loke tulâdhânâm mucyate sâdhukṛtyâ ha eva asya yachati na pâpakṛtyâ | .

„Dann ist dies die Wage, das rechte Ende der Vedi. Was einer Gutes thut, das kommt innerhalb der Vedi, was aber Böses, ausserhalb der Vedi. Daher soll er sitzen, gleichsam das rechte Ende der Vedi nur obenhin berührend. In die Wage legt man in jener Welt (die Thaten des Menschen). Welches (Ende) von beiden ziehen wird (d. h. die andere Schaale in die Höhe treiben wird), dem folgt er nach, sei es das Gute oder das Böse. Wer nun dies weiss, der legt sich schon in dieser Welt in die Wage, damit entgeht er dem Gewogenwerden in jener Welt. Mit seinen guten Thaten zieht er dann, nicht mit seinen bösen.“

Sehr lehrreich ist die bekannte Stelle des Çat. brâhmana, XI, 6, 1 ff.:¹ Der Gott Varuṇa unzufrieden mit seinem Sohn Bhr̥gu, der sich gegen Götter und Menschen übermüthig benommen hatte, schickte ihn in die Hölle, damit er dort die Strafleiden der Bösen sehe und durch diesen Anblick zu demüthiger Selbsterkenntniss gebracht werde. Bhr̥gu macht in den verschiedenen Straforten der Hölle die Runde, er sieht da Männer, welche von anderen Männern gliederweise zertheilt, ja selbst gegessen werden. Auf seinem Gang traf er auf zwei Frauen, eine schöne und eine überschöne², zwischen ihnen stand ein Mann schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in der Hand (striyau kalyânîm ca atikalyânîm² ca te antareṇa puruṣaḥ kṛṣṇaḥ piṅgākṣho daṇḍapāṇiḥ . . .). Sein Vater, zu dem er heimkehrte, erklärte ihm: „Die Schöne

1) Vgl. Z. D. M. G. IX, 238 ff.: Artikel Weber's über die Legende mit Text.

2) „Überschön“, sei es mit Beziehung auf den verlockenden Reiz und gekünstelton Schein der Sünde, im Gegensatz zur einfachen Schönheit der Tugend, sei es = Unschöne („am Schönen vorbei“).

ist der Glaube (çraddhâ), die Ueberschöne der Unglaube (açraddhâ). Und der Mann, welcher zwischen den beiden stand, schwarz, gelbäugig, mit einem Stock in der Hand, das ist der Grimm (krodhah).“

Dass der schwarze, gelbäugige Mann Yama, als Todtenrichter gedacht, ist, hat schon Weber in seinem oben citirten Artikel ausgesagt und offenbar hat er damit das Richtige getroffen. Diese Erklärung wird auch ausdrücklich bestätigt durch eine Aussage Laghucânakya's: „Krodho vaivasvato devah“, vgl. Böhlingk, *Ind. Spr.* I, 1974; Scherman S. 8.¹

Yama heisst hier *daṇḍapāṇih*, der Stock als einfaches Strafmittel gilt in Indien stets als Symbol der Justiz (Weber).

Die beiden Frauen, „die schöne und die überschöne“, d. h. der Glaube und der Unglaube, treten hier auf als die beiden Normen und Typen des Menschenlebens, an denen Yama der Richter die Thaten jedes Todten misst, vielleicht auch als die Zeugen, welche bei jedem Todten anzeigen, was er Gutes oder Böses vollbracht hat.

In späteren Schriften erscheint Yama selbst als das personifizierte Gesetz, und heisst *dharmah*; *AK.* III, 4, 23, 141; *Mahâbh.* I, 4759; oder *dharmarâj* oder *dharmarâjâ*; *Bhâg. P.* IV, 22, 59; *AK.* I, 1, 1, 53; *Mbh.* III, 16 788. Bemerkenswerth ist, wie „der Gott Yama selbst als dem Herzen der lebenden Menschen innewohnend“ (als Gewissen), dargestellt wird, „*yamo vaivasvato devo yas tav 'aisha hr̥di sthitah*“, *Spr.* 2406 (cf. *PW.*).

Noch einige Citate aus der epischen Litteratur. Zuerst aus dem *Mahâbh.* In der schon oben angeführten Stelle II, 311 ff., wo eine so breit und farbenreich ausgemalte Schilderung des Wohnsitzes Yama's mit all' seinem Schmuck und Ueberfluss an allerlei Genüssen sich findet, sind doch nach Aufführung einer langen Reihe von Stammvätern, *Rshis* und Helden, welche um Yama herumsitzen, zuletzt

1) Die weitere Besprechung dieses „schwarzen Mannes“ behalte ich auf später vor, wenn ich Yama den Todesgott in seinem Zusammenhang mit dem Sonnengott näher aufgezeigt habe (s. unten).

auch noch, wiewohl nur in wenigen Worten, als dort befindlich erwähnt „das Zeitrad und Uebelthäter, nach Süden zu Todesdämonen, die zum Verlaufenmachen der Zeit bestellt und Yama's Diener sind.“ kâlacakraçca sâkshâcca bhagavân . . . | narâ dushkr̥takarmâño dakshinâyanamṛtyavaḥ | kâlasya nayane yuktâ yamasya purushâçca ye | . . .

Weiter führe ich noch eine Stelle aus der bekannten Episode Sâvitṛî an:

Yama, der Todesgott, erscheint da in rothem Gewand, mit Lockenhaar, in sonnenähnlichem Glanz, schwarz und gelb, mit rothen Augen, einen Strick in der Hand, eine schreckenerregende Gestalt. Auf Befehl Yama's geht aus dem Leib des Jünglings eine Seele, nicht grösser als ein Daumen hervor, und alsbald ist der Leib leblos. Yama bindet das Seel'chen und bewegt sich in der Richtung nach Süden hin, indem er dasselbe mit sich fortzieht. Auf Bitten der Sâvitṛî lässt jedoch Yama das Seel'chen los, welches sofort wieder in den Leichnam eingeht und ihm neues Leben mittheilt.

Zum Schluss weise ich noch kurz auf zwei Stellen des Râmâyana:

Nach Râm.¹ IV, 41, 66 ff. wird die Scheidung von Guten und Bösen in Yama's prächtiger Königsburg vorgenommen. Nach Râm. VII, 21. 22 dringt Râvaṇa in die Unterwelt ein, wo er die Strafen der Bösen und die Freuden der Frommen sieht. Als er nun die Bösen aus ihren Banden und Martern befreien will, muss er einen heftigen Kampf bestehen, zunächst mit Yama's Dienern und Bundesgenossen, doch diese schlägt er in die Flucht. Dann aber nimmt Yama selbst den Kampf auf und erweist unter mancherlei Schreckensgestalten furchtbare Stärke. Zuletzt ergreift er seinen kâladaṇḍa (Todesstab), um ihn gegen Râvaṇa zu schleudern, allein auf Fürbitte des pitâmaha (Brahman) der jetzt in die Mitte tritt, lässt er davon ab und zieht sich zurück.

1) Scherman, S. 157.

Nachdem ich nun im Vorangehenden die wichtigsten Stellen der vedischen Litteratur (Sainhitá's, Bráhmána's) zusammengestellt habe, um durch sie ein möglichst treues Bild von Yama als dem indischen Todesgott zu entwerfen, so erübrigt noch, die Vorstellung von Yama dem Todesgott, wie sie sich aus dem angeführten Material ergibt, mit den verschiedenen Ansichten über das ursprüngliche Wesen dieses Gottestypus in Beziehung zu bringen und besonders begreiflich zu machen, wie die vedischen Inder in einer und derselben Person die freundliche Gestalt des Königs der seligen Väter und die abschreckende Erscheinung des „Todentsenders“ vereinigen konnten.

Scherman „begriff nicht (Visionsl. S. 137), wie ich es für unbefriedigend erklären kann, wenn man es als einen in der Natur der Sache selbst liegenden Fortschritt darstellt, dass Yama als der erste Gestorbene späterhin zum Todesgott geworden sei. Für ihn ist der Uebergang vom Ersten aller Gestorbenen zum Richter und Beherrscher der Ankommenden und dann zum Todentsender für die Menschen gegen zahllose mythologische Brücken das reine Kinderspiel.“ Zur Begründung seiner Ansicht führt er den Umstand an, dass der „Kamtschadale Haëtsch, der Herr in der Welt der Verstorbenen, welcher die neuen Ankömmlinge empfängt und über ihr ferneres Loos entscheidet, einer der ältesten Söhne des obersten Gottes Kutka und der erste Mensch von allen denen¹ ist, welche auf Kamtschatka verstorben sind.“ Ich meinerseits begreife nicht, wie Scherman, ehe er bis nach Sibirien hinaufgeht, um dort seinen Zeugen bei einem nach Rasse und Bildung mit Indien ausser aller Beziehung stehenden Volk aufzusuchen, nicht zu allererst in der allernächsten Nähe Indiens Umfrage hält und nachsieht, ob etwa der avestische Yima, der ja mit dem indischen Yama aufs Engste verwandt ist und gerade die menschliche Erscheinung dieses Gottestypus noch viel consequenter als die indische Mythologie darstellt, auch aus dem ersten

1) Scherman hat diese Worte in gesperrter Schrift gedruckt.

Menschen zum Todesgott geworden ist. Nach einer Sage lebt Yima mit den Besten der Menschen in einem Paradies voll ungetrübter Glückseligkeit (Vend. 2); nach einer anderen Sage verfällt er in Folge eines Vergehens der Gewalt der Schlange Dahâka, „welche Anro-Mainyush zum Tode der reinen Lebendigen hervorgebracht hat“ (Yasna IX, 8: mahrkâi ashahe gaethanâm). Also die Urheber des Todes sind nach dem Avesta Anro-Mainyush, eine Gottesgestalt der sittlichen Reflexion, und das von ihm geschaffene Ungeheuer Azhi Dahâka, ein ursprünglicher Naturgott, wie sein vedisches Analogon Ahi (RV. I, 52, 10; 51, 4 etc.) beweist. Aber im ganzen Mythos Yima's zeigt sich nicht die leiseste Spur davon, dass er der „Todentsender“ für die anderen Menschen geworden sei. Dazu kommt, dass im Avesta Richter der Todten im Jenseits der Sonnengott Mithra (cf. Yama s. oben) ist. Was dann die hellenische Mythologie betrifft, so setzen wohl Minos Rhadamanthys und Aeakos in der Unterwelt unter den Verstorbenen das Richteramt fort, das sie als Könige auf Erden unter den Lebenden ausgeübt hatten, aber die eigentlichen Todesgötter Persephone, Hades, Pluton etc. sind ursprüngliche Naturgötter und noch kein Mythologe hat sie für eine Fortbildung¹ des ersten gestorbenen Menschen erklärt. Aehnlich ist es mit der römischen und germanischen Mythologie. Im Hinblick auf diese Thatsachen glaube ich mit vollem Recht behaupten zu können, dass der Uebergang von der Idee des ersten der gestorbenen Menschen zu der des Todentsenders für andere Menschen nicht gerade ein „in der Natur der Sache selbst liegender Fortschritt“ ist. Dass aber die Verbindung dieser beiden Ideen möglich sei, habe ich nirgends bestritten, vielmehr ausdrücklich als eine spätere Entwicklungsstufe des Yamamythus in meiner Schrift (S. 153. 154) angegeben. Nur das, dass ursprünglich und schon im RV. diese Verbindung der Vorstellung vom ersten Menschen und ersten Gestorbenen mit der des Todentsenders stattgefunden habe, bestreite ich auch heute noch auf Grund

1) Vgl. Preller, Griech. Mytl. I, 623. 656 ff.; Rohde, Psyche 191 ff.

der vorliegenden Dokumente. Wenn Sch. (S. 139) als „die Stellen, welche die Erinnerung an Yama als ersten Menschen und ersten Gestorbenen klar kenntlich an der Stirn tragen, und an denen sich wohl schwerlich jemals wird rütteln lassen, RV. X, 14, 1. 2; AV. XVIII, 3, 13; RV. X, 10, 1“ aufzählt, so muss ich entgegen, dass RV. X, 14, 1 sehr strittig ist (s. oben), dass in RV. X, 10, 1 Yama wohl als erster Mensch, aber nicht als erster Gestorbener, geschweige als Todentsender erscheint. In der einzigen zudem späteren Stelle (AV. XVIII, 3, 13¹⁾), in der er ausdrücklich und unmissverständlich als der erste Gestorbene von den Sterblichen bezeichnet ist, wird Yama gerade nicht zugleich als Todentsender, sondern als König, der die (verstorbenen) Menschen um sich sammelt, d. h. als König der Väter, nicht als Todese Gott, der die Lebenden strafen will, dargestellt. Im RV. wird Yama als Todese Gott mit Varuṇa (X, 97, 16), mit Mṛtyu und Nirṛti (X, 165, 1. 4; AV. VI, 63, 3; 84, 3), im AV. häufig mit den Naturgöttern Rudra, Ārya und Bhava (AV. VI, 93, 1; VIII, 8, 11—18) zusammengestellt. Nur in AV. VI, 28, 3, wenn man da „den, welcher zuerst an den Strom sich hingesezt hat, für Viele einen Pfad ausspähend“ als den ersten Menschen auffasst (was ich aber für unwahrscheinlich halte mit Rücksicht auf RV. X, 189, 1, s. oben), könnte man mit der Vorstellung von Yama, dem ersten Menschen, die Yama's als des Todese Gottes verbunden finden, sofern die zweite Hälfte jenes Verses fortfährt mit den Worten:

„Der herrscht über dieses zweifüssige und vierfüßige, diesem Yama, dem Tode, sei Verehrung.“ *yo 'sy 'eço dvipado catuspadaçca tasmai yamāya namo astu mṛtyave ||*.

Ueber diese letztere Vershälfte bemerke ich jedoch, dass sie fast formelhaft in anderen Stellen des AV. ausgesagt wird:

1) AV. XVIII, 3, 13:

Welcher zuerst von den Sterblichen gestorben ist,
Der zuerst in jene Welt hingegangen ist,
Vivasvat's Sohn, den Versammler der Geschlechter,
Yama den König ehret mit Opfergaben.

von Mṛtyu AV. VIII, 2, 23; von Rudra AV. II, 34, 1, zwei Mal von den Todesgöttern Carva und Bhava AV. IV, 28, 1. 6 und drei Mal vom Allgott, dem Urheber von Leben und Tod AV. IV, 2, 1; XIII, 3, 24, ja schon RV. I, 121, 3. Nirgends sonst, weder im RV., noch TS., noch AV. wird Yama, dem ersten Menschen, eine todentsendende Macht beigelegt. Diese Thatsache scheint mir jener Auffassung Yama's als des ersten Menschen in der oben genannten Stelle (AV. VI, 28, 3) nicht günstig zu sein, vielmehr zu Gunsten der Auslegung zu sprechen, welche dort Yama als Sonnengott fasst, da ja der Sonnengott durch klare, wiederholte Aussagen als Todentsender bezeugt ist (s. oben).

Gehen wir nun zu Hillebrandt's Ansicht über, welcher Yama für einen alten Mondgott hält. Er verlangt (S. 496), „dass zuerst der Gott gesucht werden müsse, dessen Sterben typisch war.“ In dieser Beziehung beruft er sich in geschickter Weise auf RV. X, 55, 5, wo es vom Monde heisst:

„Schau' an des Gottes Weisheit, durch seine Macht — gestorben ist er gestern — hat er heute wieder aufgeathmet.“

Allein der regelmässig und langsam absterbende Mond hätte doch wohl nur als Typus eines Gottes der Schwindsucht, der allmählichen Auszehrung dienen können. So wird er ja auch in einer Sage (Taitt. S. II, 3, 5, 1 ff.) als mit der Auszehrung befallen dargestellt, weil er, seinem Versprechen zuwider, nicht allen Töchtern Prajāpatis, sondern nur der Rohiṇī habe beiwohnen wollen. Der abnehmende Mond, der mit seinem Sichthum eher Mitleid als Schrecken einflüssen könnte, hätte gewiss nicht zu jenem gewaltsamen, schreckhaften Todesgott sich entwickeln können, als welcher Yama im Atharva Veda und den Brāhmaṇa's erscheint. In den verschiedenen Epochen der indischen Litteratur gilt der Mond als ein Bild holder Lieblichkeit, als eine Kraft und Freude spendende Gottheit: vgl. RV. I, 91, 22; II, 40, 4 ff.; X, 85, 19 etc.; vgl. auch Taitt. br. II, 2, 10, 4. In Mahābh. III, 1823. 1831 entnimmt der Dichter mehrere Bilder von dem Anblick des Mondes zur Schilderung der Liebreeze der Urvaçī. Vgl. die verschiedenen Stellen, die Hillebrandt

S. 386 ff. aus der späteren Litteratur anführt. Alle diese Aussagen über die liebliche Erscheinung des Mondes in den Herbstnächten liessen sich vorbringen zu Gunsten Yama's des Fürsten der Seligen; aber die Mondtheorie H.'s scheint mir vor allem an der Schwierigkeit zu leiden, dass sie den Doppelcharakter Yama's, die schreckenerregende, todbringende Seite desselben neben seinem freundlichen, wohlthuenden Charakter nicht befriedigend erklären kann.

Ganz anders gestalten sich die Dinge, wenn wir Yama als einen ursprünglichen Sonnengott fassen. Wenn eine Doppelnatur ein charakteristischer Zug Yama's ist, wie es sein Name, seine Genealogie und sein ganzer Mythos klar bezeugen, so findet sich diese Eigenthümlichkeit eben auch beim Sonnengott, sowie ihn die vedischen Inder auffassten, aufs schärfste ausgeprägt. Er ist es ja, der nach vedischer Anschauung zugleich Tageslicht und Nachtdunkel, Wohl und Wehe, Leben und Tod schafft.

Als Urheber des Tageslichtes und des Nachtdunkels wird Sūrya in RV. I, 115, 6 bezeugt: anantam anyad ruçad asya pâjah kṛṣṇam anyad haritaḥ sam bharanti |; ganz ebenso VI, 58, 1; in AV. XIII, 2, 3: yat prañ pratyāñ svadhayā yāsi çibham | nānārūpe ahanī karshi māyayā | tad ādityasya mahi... ibid. v. 28: dve rūpe kṛṇute rocāmānah, ebenso v. 42.

Wenn Hillebrandt verlangt, dass vor allem ein solcher Gott gesucht werden müsse, dessen Sterben typisch sei, so glaube ich der Stelle, die er zu Gunsten des Mondes anführt (RV. X, 56), eine ähnliche Aussage über die Sonne gegenüberstellen zu können in RV. X, 72, 8. 9:

„Acht Söhne waren es, aus Aditi's Leib geboren. Zu den Göttern trat sie heran mit sieben, weg warf sie den aus dem todten Ei Geborenen. Mit sieben Söhnen trat Aditi heran zum Geschlecht der Urzeit. Zur Geburt (bald) und bald zum Tode brachte sie den aus dem todten Ei Geborenen wieder herbei“, (prajāyai mṛtyave tvat punar mātāṇḍam ābharat ||).

Roth hat in einem höchst interessanten Artikel der Ind. Studien (XIV, S. 392 ff.) auf die unseren Text näher erklärende und weiter ausführende Stelle Çat. br. IV, 1, 3, 3 ff. hingewiesen. Dort wird ausdrücklich gesagt, dass der „aus

dem todten Ei Geborene“ den Vivasvat, der Aditi Sohn, d. h. die Sonne bedeute. Der Ausdruck mârtaṇḍa hat in RV. II, 38, 8, wie Roth hervorhebt, die Bedeutung „Vogel“; und „Vogel“ (suparnaḥ, viḥ etc.) ist häufig als Bezeichnung der Sonne gebraucht. Der Sonne wird hier eine Doppelnatur beigelegt, vermöge deren sie bald am Leben und bald am Tod Antheil hat. Wenn es heisst, dass die Mutter Aditi den aus dem todtten Ei Geborenen wegwarf, d. h. vom Himmel verschwinden machte, so bin ich geneigt, mit Grassmann in diesem Zuge die untergehende Sonne zu sehen.¹ „Sie brachte ihn wieder herbei“, d. h. sie liess ihn wieder am Himmel sichtbar werden, aufgehen. „prajāyai mṛtyave“ „zu (seiner) Geburt, zu (seiner) Zeugung, bald zu (seinem) Tod.“ Sâyaṇa unrichtig: | „zur Zeugung der lebenden Wesen (prâṇinâm) utpattaye, bald zum Tode der von ihm gezeugten lebenden Wesen.“ Wenn die Ergänzung „prâṇinâm“ sich zu dem activ gefassten prajāyai etwa hinzudenken liesse, so dürfte sie doch bei mṛtyave nicht fehlen. Offenbar bezweckt unser Mythos, im Gegensatz zu den unveränderlich unsterblichen Âdityas den „aus dem todtten Ei geborenen“ Sonnengott als einen solchen darzustellen, der bald todt ist, bald wieder geboren wird, wie er bei seiner Entstehung von seiner Mutter zuerst weggeworfen und dann wieder zurückgebracht wurde.

Wir werden später noch einmal auf Çat. br. IV, 1, 3, 3 ff. zurückkommen.

Doch so gewiss das Erleiden des Todes an sich selbst ein wichtiges Moment im Wesen des Gottes ist, der zum „Todentsender“ werden soll, so legt doch unstreitig der Yamamythos den Hauptnachdruck darauf, dass Yama allem Lebendigen den Tod anthut. Es gilt also jetzt, das naturalistische Substrat der vedischen Anschauung von Yama als dem furchtbaren Todesgott, in den unheilvollen, zer-

1) Wenn hier der Untergang der Sonne als ein Versinken in einen todesähnlichen Zustand angeschaut wird, so stellen andere Stellen ihn als eine Rückkehr in den Mutterschoos, in eine Embryonengestalt dar; cf. AV. XIII, 2, 25. Vgl. RV. VIII, 6, 30.

störenden Wirkungen der Sonne aufzuzeigen; vom Mondgott liessen sich solche schwerlich nachweisen.

Im Rigveda tritt diese verderbenbringende Seite der Sonne, wie eben auch das todbringende Wesen Yama's noch weniger hervor. Die grosse Mehrheit der Lieder des RV. gehört ja einer Zeit an, da die indischen Arier im Bergland von Ost-Kabulistan oder im N.W. des Panjab wohnten, also in einer Gegend, in der sie noch verhältnissmässig weniger von der versengenden Gluth der tropischen Sonne zu leiden hatten. Doch auch da schon fehlt es nicht an deutlichen Anzeichen von den gefährlichen Wirkungen der Sonne. So heisst es vom Sonnengott Vishṇu RV. I, 154, 2 „wie ein furchtbares, wildes Thier in den Bergen“, *mṛgo na bhīmah kucaro (?) girishthāh*. Von Savitar wird in RV. I, 190, 3 ein ganz ähnlicher Ausdruck gebraucht: „*mṛgo na bhīmo . . . tuvishmān*.“ In RV. I, 191, 9: „Auf flog jener Sūrya, Vieles, Alles versengend“ (*puru viçvāni jūrvan*).

Noch stärkere und bestimmtere Aussagen finden sich im Atharva Veda. In Ath. V. XIII, 2, 40 heisst es von Rohita, der in diesem Zusammenhang sicherlich Sonnengott bedeutet:

„ein Gott, versengst du die Götter
mitten im (Luft-) Meer wandelst du“
devo devān marcayasi
antaḥ carasi anave ||

Der Beschwörer ruft dem Kranken zu in AV. V, 30, 5: „Sūrya, der Oberherr des Todes, richte¹ dich⁴ empör mit seinen Strahlen“, *sūryas tvā adhipatir mṛtyor udāyachatu raçmibhiḥ |* Hier wird Sūrya ausdrücklich „der Gott des Todes“ genannt, aber zugleich auch wieder als Gott der Wiederbelebung angerufen.

Ich reihe hier gleich eine Stelle aus Çatap. br. an, welche mit der eben angeführten AV. V, 30 grosse Aehnlichkeit hat. Çat. br. II, 3, 3, 7. 8 heisst es:

1) Ludwig übersetzt: „S. bedecke dich mit s. Strahlen“, allein vgl. v. 6, wo der Weg zum Leben als ein Anstieg (*ārohaṇam*) bezeichnet wird; opp. v. 14: „nicht soll er in das Haus von Erde gehen.“

„Jener, der dort glüht (die Sonne) ist zweifellos nichts Anderes als der Tod, und weil er der Tod ist, deshalb sterben die Geschöpfe, welche diessseits von ihm sind. Dagegen die, welche auf der anderen Seite von ihm sind, das sind die Götter und diese sind deshalb unsterblich. Durch die Strahlen (raçmi eig. Zügel) jener Sonne sind alle diese Geschöpfe mit den Lebenshauchen (Lebenskräften) verknüpft und deshalb erstrecken sich die Strahlen hinab zu den Lebenshauchen. v. 8: Den Lebenshauch wessen immer er will, nimmt er und steigt auf, ein solcher stirbt. Wer immer in jene Welt abgeht, ohne diesem Tode entgangen zu sein, den macht er immer wieder in jener Welt sterben, gerade so wie man einen Gefesselten gering achtet und ihm den Tod anthut, wenn immer man will. v. 9: Wenn nun (der Opferer) Abends nach Sonnenuntergang zwei Spenden darbringt, dann stellt er sich mit seinen beiden Vorderfüßen über jenem¹ Tod auf; und wenn er Morgens vor Sonnenaufgang zwei Spenden darbringt, dann pflanzt er sich mit seinen beiden Hinterfüßen über jenem Tode auf. Und wenn die Sonne aufgeht, so nimmt sie ihn in ihrem Steigen mit sich aufwärts und macht ihn jenem Tod entgehen.“

Diese Stelle ist besonders lehrreich, weil sie uns zeigt, wie der vedische Inder dem Sonnengott eine doppelte Wirkung zuschreibt, die des Lebens und die des Sterbens. In ihrer Wirkung nach dem Jenseits hin (die jenseitige Sonne) bei den Göttern, bringt die Sonne unsterbliches Leben hervor, in ihrer Wirkung auf die diesseitige Welt dagegen abwechselnd Leben und Sterben. In letzterer Beziehung heisst es vom Sonnengott, dass seine Strahlen einerseits mit dem Lebenshauch verbunden sind, Leben mittheilen, indem sie sich über die Geschöpfe ausbreiten; andererseits aber, wenn der Sonnengott seine Strahlen wieder zurücknimmt, an sich zieht, so bewirkt er den Tod. Ueber dieses Ausgiessen und Wiederansichziehen seiner Strahlen von Seiten des Sonnengottes vgl. RV. I, 164, 31: „sa sadhrîçih sa vishûcîr vasâna â varivarti bhuvaneshu antah“, „in die zusammensfirebenden und die auseinandergehenden (Strahlen) sich kleidend, bewegt er sich zwischen den Welten.“ Dabei ist es derselbe Sonnengott, der die Opfernden ins Jenseits, wo bei den Göttern unsterbliches Leben ist, hinträgt, doch kann er auch

1) Sofern die Sonne Nachts im Opferagni eingeschlossen ist; cf. II, 3, 1 20. 3.

dort „immer wieder sterben machen“ (v. 8) solehe, die nicht durch Opfer im Diesseits dem Tod sich entzogen haben.

Im Mahābh. (III, 146), bei der Aufzählung der zahlreichen Namen der Sonne, wird Sūrya in einem „Tod und Schöpfer“, mṛtyur dhātā, genannt. Im Gebet, das Yudhishthira an Sūrya richtet (III, 179), sagt er:

„In der heißen Jahreszeit nimmst du mit deinen Strahlen alle Kraft der Thiere und die Säfte der Pflanzen hinweg und dann in der Regenzeit giessst du sie wieder aus auf die Erde. v. 180: Die einen deiner Strahlen erwärmen, andere verbrennen, oder donnern in Form von Wolken. Die einen erleuchten, andere strömen in der Regenzeit in Regengüssen hernieder.“

In diesen Textes-Worten ist uns klar angezeigt, wie wir zur Erklärung der doppelseitigen Natur und Wirkung Yama's, als des Urhebers von glücklichem Leben und von bitterem Tod, ihn nicht bloss als den Schöpfer von Tageslicht und Nachtdunkel (s. oben), sondern auch als Urheber des Wechsels der Jahreszeiten ins Auge fassen müssen. Dies wird uns um so begreiflicher erscheinen, wenn wir die dem Klima Indiens eigenthümliche, rasche Aufeinanderfolge von einander geradezu entgegengesetzten Jahreszeiten bedenken. Auf den alles erwärmenden, belebenden Frühling folgt bald der alles versengende Vorsummer (grīshma, von gar „verschlingen“) und auf diesen wieder die überall neues Leben schaffende Regenzeit. Dieselbe Sonne, welche im Frühling mit ihren milden Strahlen eine reiche, schnellreifende Vegetation hervorbringt, vernichtet alsobald wieder selbst im heißen Sommer mit ihrer Gluth ihre eigene Schöpfung, doch nur um in der Regenzeit aufs Neue ein frisches, üppiges Wachstum hervorzurufen.

Die lange Reihe der oben aus den verschiedensten Epochen der indischen Litteratur angeführten Stellen mag hinlänglich beweisen, dass es durchaus nicht bloss eine einzige Stelle ist, wie Hillebrandt (S. 498 Anm. 1) meint, auf die sich die Bedeutung des Sonnengottes als Todesgott stützen lässt.

Nach den im Obigen vorausgeschickten Darlegungen über die dem Sonnengott zugeschriebene zerstörende Wirkung können wir nun auch auf jene abschreckende Gestalt,

als welche Yama in der Bhrgusage (s. oben Çat. br.) erscheint, einiges Licht werfen. Dort wird Yama als ein schwarzer, gelbäugiger Mann geschildert und „Grimm“, krodhah, genannt. Weber identifizirt ihn mit dem Feuer (Agni). Diese Deutung wäre gewiss an sich möglich, sie stösst sich aber an der Thatsache, dass dem Agni nirgends eine bleibende Function im Jenseits angewiesen wird; sein Wohnsitz und sein Arbeitsfeld ist im Diesseits auf Erden; nur als Bote kann er zeitweilig aus dem Diesseits ins Jenseits hinübergehen. Ich ziehe daher vor, auch hier einen Nachklang der alten Sonnennatur Yamas zu finden. Zur Begründung dieser Erklärung, die ich als die am meisten Wahrscheinlichkeit bietende Vermuthung aufstelle, berufe ich zu-erst auf mehrere Stellen des RV., in denen der Zorn des „glühenden“ Pûshan mit ebenso inständigen Bitten abzuwenden gesucht wird, als man seine Gunst erflehte. So in RV. I, 138, wo Pûshan's Stärke (v. 1) und Freundschaft (v. 3) als von hohem Werthe gepriesen werden, ruft ihn der Dichter zwei Mal mit denselben Worten an (v. 3: „sei nicht zürnend, hochgepriesener, sei zu Hilfe eilend“; und v. 4: „komm' uns nahe, nicht zürnend, spendend . . [ahelamânah]). In RV. VII, 40, 6 fleht der Dichter: „zürne nicht, gluth-strahlender Pûshan, über das, was Varûtri und die Gabenspendenden (Götter) gewähren . . .“, d. h. Pûshan soll nicht in seinem Zorn, durch seine Hitze, die Regengaben der andern Götter vernichten. Sodann AV. XIV, 2, 35, wo von Gandharva, hier = Sonnengott, gesagt wird:

„Anbetung sei der Anbetung des Gandharva, Anbetung dem Zorn, dem Auge bringen wir dar namo bhâmâya cakshushe cakrîmah | . . .

Der Sonnenball, der unter „dem Auge“ zu verstehen ist, heisst hier auch „der Zorn“, „der personifizierte Zorn.“ Doch noch mehr. Gerade das Verbum krodh und das Wort krodhah werden vom Sonnengott auf charakteristische Weise gebraucht. So in AV. XIII, 3, 6, wo von Rohita dem Allgott, der hier in der Erscheinungsform des Sonnengottes angeschaut wird, folgende Aussage sich findet:

70 antarā rodasī kruddhaçcakshushaikhshata |
 „Der zwischen den beiden Welthälften (Himmel und Erde) erzürnt
 mit seinem Auge blickt.“

„Noch bezeichnender ist eine Stelle aus dem Mahābhārata,
 wo es in einem Gebet an Sūrya heisst:

sainhārakāle samprāpte tava krodho vinihsrytaḥ |
 saṁvarttakāgnis trailokyam bhasmīkṛtvā 'vatiśṭhati ||
 tvaddīhitisamutpannā nānāvarnā mahāghanāḥ |
 sairāvataḥ sācanayaḥ kurvanty ābhūtasamplavam ||.

„Wenn die Zeit des Weltuntergangs eingetroffen ist, dann ist
 dein Zorn ausgebrochen. Das alles zerstörende Feuer dauert an, die
 drei Welten in Asche verwandelnd. Von deinem Glanz erzeugte ver-
 schiedenfarbige, grosse Wolken . . . bringen eine Sinflood hervor.“

Der Zorn mit seiner zerstörenden Wirkung, der in diesen
 Stellen des RV., AV. und des Mahābh. in physischer und
 eschatologischer Beziehung der diesseitigen am sichtbaren
 Himmel glühenden Sonne beigelegt wird, wäre in der Stelle
 des Çat. br. in Yama, dem jenseitigen Sonnengott, personi-
 fiziert, sofern dieser als Todtenrichter und Peiniger der Todten
 angeschaut wird. Die anderen Nebenzüge „gelbäugig“,
 „schwarz“ (Farbe des Todesgottes, sowie des Gottes der
 Nachtsonne; cf. AV. V, 5, 8) würden sich leicht mit dieser
 Deutung in Uebereinstimmung bringen lassen.

Ich habe weiter oben bemerkt, dass Yama in der späteren
 Litteratur (Epos, Purāṇa) als das persönliche „Gesetz“, dhar-
 maḥ, bezeichnet wird. In dieser Hinsicht möchte ich darauf
 aufmerksam machen, dass in Mahābh. III, 149 als einer der
 vielen Namen des Sūrya (ausser Yamaḥ v. 148) auch „dhar-
 madhvajaḥ“, „das Gesetz zum Banner habend“, aufgeführt
 wird und im Gebet an die Sonne v. 191 Sūrya geradezu dhar-
 maḥ genannt ist (vivasvān mihiraḥ pūshā mitro dharmas
 tathaiva ca).

Hieran möchte ich noch eine weitere Bemerkung an-
 fügen. Wenn es in Mahābh. V, 1581 heisst: „In der Väter-
 welt beherrscht¹ Gott Yama sein Königreich, gut gegen die

1) pitṛloke rājyam anuçāsti devaḥ
 çivaḥ çivānām açivo 'çivānām |

Vgl. Scherman S. 156.

Guten, nicht gut gegen die Nichtguten“, so ist gewiss die Idee der strengvergeltenden Gerechtigkeit als das alles Handelnde Yama's bestimmende Prinzip das Erzeugniß einer späteren, in sittlicher Erkenntniß schon weiter fortgeschrittenen Zeit. Wer nun zur Ansicht gelangt ist, dass Yama ursprünglich ein Sonnengott war, wie ich es im Vorhergehenden nachzuweisen versucht habe, für den mag es interessant sein, mit obiger Aussage des Mahâbh. über das Gerichtsverfahren Yama's im Jenseits die Stelle Çat. br. II, 6, 3, 8 zu vergleichen, wo von der Weltregierung Sûrya's folgendes gesagt wird:

„Sûrya ist die dort glühende Sonne; er ist es, der diese ganze Welt regiert, bald in Gutem, bald in Bösem, er weist jedem Ding hier seinen Platz an, bald in Gutem, bald in Bösem.“

„Da ich den Sieg erlangt habe, möge er (durch Opfer) befriedigt, mich in Gutem regieren, mir in Gutem einen Platz anweisen.“

esha (sûryah) idam sarvam abhigopâyati sâdhunâ tvad asâdhunâ tvad, esha idam sarvam vidadhâti sâdhau tvad asâdhau tvad, esha mâ vijigyânâni prîtaḥ sâdhunâ tvad abhigopâyat sâdhau tvad vidadhâti . . .

Hier ist also die absolute Uebermacht des Sonnengottes und sein Wohlgefallen das alles bestimmende Prinzip. Ein Vergleich der beiden obengenannten Stellen (Çat. br. und Mahâbh.) zeigt, welch' weite Strecke auf dem Weg sittlicher Entwicklung der indische Geist nach und nach zurückgelegt hat. In einigen Stellen des RV. fehlt auch bei Yama's Vorgehen noch die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit. Nach RV. X, 135, 1 ff. „pfl egte Yama die Alten“, d. h. die einstigen Häupter von Stämmen und Familien; Alter und Geschlechtsadel gewinnen da Yama's Gunst. An mehreren Orten scheinen die Textesworte zu besagen, dass es einzig vom Wohlgefallen Yama's abhängt, ob er dem Todten einen guten Platz zutheilen wolle (RV. X, 18, 13; 14, 9) oder ob die Gaben der Hinterbliebenen dem Verstorbenen im Jenseits fruchten können (AV. XVIII, 4, 26). Doch schon die Zusammenstellung Yama's mit Varuṇa, jener sittlich ernsten Gottheit (RV. X, 14, 7), und die immer häufigere Bezeichnung des Reiches Yama's als des Wohnortes der „Gutthätigen“ (sukṛtaḥ) (RV. X, 17, 4 etc.) oder die ausdrückliche Angabe der persönlichen

Verdienste der Glückseligen, sei es im Kampf, sei es im Eifer für den Dienst der Götter (RV. X, 154, 3. 4), beweisen, wie die Idee der sittlichen Vergeltung schon frühe mit Yama's Walten im Jenseits sich mehr oder minder verbindet.

Anhang über Vivasvat = Sonnengott.

Von verschiedenen Seiten ist auf den Umstand hingewiesen worden, dass Vivasvat, der gewöhnlich als ein den Menschen freundlicher Gott dargestellt wird, in einer Stelle RV. VIII, 56, 20 als Urheber des Todes erscheint.

In AV. XVIII, 3, 61 heisst es:

„Vivasvat möge uns furchtlose Sicherheit schaffen, er der am meisten Beschützende, reichlich Träufelnde, Freigebige“,

und v. 62 wird er geradezu um Unsterblichkeit angerufen und Yama als dem Todesgott entgegengesetzt:

vivasvān no amṛtatve dadhātu paraitu mṛtyur amṛtān na etū |
imān rakshatu purushān ā jarimno mo shv eshām asavo yamaū guḥ ||

In directem Gegensatz zu dieser volle Sicherheit und Unsterblichkeit verschaffenden Thätigkeit Vivasvat's wird nun aber von ihm gesagt in RV. VIII, 56, 20:

mā no hotir vivasvata ādityāḥ kṛtrimā çaruḥ
purā nu jaraso vadhīt ||

„nicht möge uns der Pfeil Vivasvat's, nicht das (von Menschen) verfertigte Geschoss vor dem (vollen) Alter(smäss) tödten.“

Um diesen Widerspruch aufzulösen, schlägt Roth (Z. D. M. G. IV, 432) vor, dass in obiger RV.-Stelle entweder Vaivasvataḥ (= Yama) statt Vivasvataḥ zu lesen sei, oder unter vivasvataḥ Varuṇa „der Glänzende“ verstanden werden müsse. Scherman (S. 149) meint, dass hier „offenbar die Uebertragung einer Function Yama's resp. seiner Boten auf den Vater“ stattfindet. Allein das Vaterverhältniss Vivasvat's zu Yama reicht doch wohl nicht hin, uns begreiflich zu machen, wie Vivasvat neben seiner wohlwollenden, Glück und Leben schaffenden Thätigkeit auch die Eigenschaft eines Todentsenders beigelegt werden konnte. Eine solche Erklärung scheint

mir zu äusserlich, nicht im Wesen Vivasvat's selbst begründet zu sein. Statt jener gewagten oder unzureichenden Auskunftsmittel werden wir, wie ich glaube, nur dann eine befriedigende Lösung des angeregten Problems geben können, wenn wir den oben von mir aufgezeigten Nachweis im Auge behalten, dass für den Inder der Sonnengott zumal als eine lebengebende und als eine todbringende Gottheit galt. Eben weil Vivasvat im Lauf der weiteren Entwicklung seines Mythos zu einem Sonnengott wurde, wie Yama es ursprünglich gewesen war, konnte auch von ihm als Sonnengott das Doppelte ausgesagt werden, dass er „furchtlose Sicherheit und Unsterblichkeit geben“ (AV. XVIII, 3, 61. 62) und dass er „mit seinem Pfeil vor dem vollen Altersmass tödten“ könne (RV. VIII, 56, 20).

Yama der irdische Agni.

Im Vorhergehenden haben wir die Stellen besprochen, in welchen Yama = Âditya, als der Gott der jenseitigen, untergegangenen Sonne, bald die Rolle eines beglückenden Herrschers der seligen Väter im Jenseits, bald die eines furchtbaren Todesgottes und Todtenbeherrschers spielte. Wir gehen jetzt zur Behandlung einer anderen Reihe von Stellen über, in denen Yama als der irdische Agni auftritt. Um diese Bedeutung Yama's, die, wenn ich nicht irre, bis jetzt kaum beachtet worden ist, in klaren, unmissverständlichen Aussagen nachzuweisen, ist es wohl gerathen, dass wir mit einigen Stellen der Taitt. Samhitâ beginnen. Wir werden sehen, dass diese Auffassung Yama's als irdischer (Opfer-) Agni in vorherrschender Weise der Yajurvedaperiode zugehört.

Als „Herr der Erde“ wird Yama bezeichnet in TS. III, 4, 5, 1:

„yamo 'dhipatiḥ pṛthivyāḥ vāyur antarikshasya sūryo divaḥ candramâ nakshatrâṇâm.“

In gleichem Sinne wird er auch in einem Passus der Hochzeitsfeier angerufen nach Colebrooke S. 137.

Den Uebergang Yama's von der Bedeutung des Königs der Väter im Jenseits zu der des Herrn der diesseitigen Erde deutet uns eine höchst interessante Stelle der TS. an. Ich meine TS. IV, 2, 3, 4:

apeta vîta vi ca sarpatâ 'to ye 'tra stha purâṇâ ye ca nûtanâḥ |
adâd idam yamo 'vasânam pṛthivyâ akrann imam pitaro lokam asmai ||

„Geht fort, geht hinweg, schleicht hinweg von da, ihr die ihr hier weilt, die alten wie die jetzigen. Es gab Yama diesem diesen Wohnort auf Erden, es schufen ihm die Väter diese Stätte.“

Der erste, dritte und vierte Pāda dieser Strophe findet sich fast Wort für Wort mit ganz unwesentlichen¹ Aenderungen in RV. X, 14, 9 wieder; vom dritten Pāda fehlt dort „prthivyā“, und der zweite Pāda ist durch einen anderen Satz ersetzt. Im RV. bezieht sich die Strophe auf die Bestattung² eines Todten; es wird dort Yama als dem Herrscher der Unterwelt, als dem König der im Innern der Erde wohnenden Väter die Macht zugeschrieben, dem Todten seinen Platz anzuweisen.

Ganz anders steht es mit der Stelle der Taitt. Samh. Da handelt es sich um das „gārhapatyacayana“, um die Schichtung des Hausherrnfeuers. Im ganzen Abschnitt, in welchem da die Formel erwähnt wird, findet sich nicht die leiseste Spur von einem Hinweis auf ein für die Todten bestimmtes Opfer, es wird vielmehr die Schichtung des gārhapatya als der erste Schritt zum Vollzug jedes grösseren Opfers dargestellt. Diese Schichtung, Wiederanfachung des Gārhapatyafeuers ist nämlich zu allererst erforderlich, weil aus ihm die anderen Feuer entnommen werden sollen. In der Taitt. S.-Stelle wird also dieselbe Formel für einen ganz andern Anlass gebraucht als für den, auf den sich die RV.-Strophe bezieht. In Folge dieser durchaus verschiedenen Anwendung der Formel nimmt der in ihr genannte Yama eine wesentlich verschiedene Stellung und Bedeutung an.

In der RV.-Strophe wird Yama die Verfügung, die Herrschaft über die Erde und ihre Räume zugeschrieben, sofern er als der Herrscher des jenseitigen, im Innern der Erde gedachten Reiches der Todten angeschaut wurde; in der Taitt.-Stelle dagegen wird ihm die Oberherrschaft über

1) apeta vīta vi ca sarpatāto
 asmai etaṁ pitaro lokam akran |
 ahobhir adbhir aktubhir vyaktam
 yamo dadāty avasānam asmai ||

2) Nach einigen wurden die Worte beim Hinausstragen des Leichnams auf die Verbrennungsstätte (Açv. Gr. IV, 2, 10), nach anderen beim Eingraben der aus der Asche gesammelten Knochenüberreste (Taitt. ār. VI, 6, 1) gebraucht.

die Erde beilegt, sofern die Erde die diesseitige Welt der Lebenden ist und ihre Oberfläche von diesen zur Errichtung von Opferaltären benutzt wird. Als weitere Erklärung der in Taitt. S. IV, 2, 3, 4 angegebenen Verwendung der in Frage stehenden Formel wird nämlich in TS. III, 2, 5, 1 gesagt:

yāvati vai pṛthivī tasyai yama ādhipatyam pariyāya | yo vai yaman devayajanam asyā aniryācya agniṁ cinute, yamāya cinute | apeta ity adhyavasāyayati yanam eva devayajanam asyai niryācya ātmane agniṁ cinute ||

„So gross die Erde ist, soweit hat Yama die Oberherrschaft über sie angetreten. Wer, ohne von Yama einen Opferplatz derselben zu erbitten, ein Opferfeuer schichtet, der schichtet das Feuer für Yama. Mit den Worten „geht fort etc.“ behält er sich (einen Opferplatz) vor. Indem er von Yama einen Opferplatz auf dieser (Erde) erbittet, schichtet er das Opferfeuer für sich selbst.“

Dass nun die ursprüngliche Verwendung der Formel und die in ihr gemeinte Bedeutung Yama's, die in der RV.-Stelle angezeigte ist, darüber lässt die Zusammenstellung Yama's mit den Vätern wohl keinen Zweifel. Der in der Taitt. S. angeführte Gebrauch der Formel und der mit ihr verbundene Sinn in Betreff Yama's ist also eine spätere Umdeutung.

Herr der Erde als der diesseitigen Welt wird nun schon im RV. an mehreren Orten der irdische Agni genannt. So RV. VIII, 44, 16: agniṁ mūrdhā divaḥ kakut patir pṛthivyā ayam |; RV. I, 59, 2: nābhī agniḥ pṛthivyāḥ |; RV. I, 161, 14: divā yānti maruto bhūmyāgniṁ ayam vāto antariksheṇa yāti |. Vgl. auch TS. III, 4, 5, 1; Çat. br. I, 3, 3, 17; XIV, 9, 4, 20 ff.

Diese Identifizierung Yama's mit dem irdischen Agni wird in verschiedenen Stellen ausdrücklich ausgesagt, so in Taitt. S. III, 3, 8, 1:¹

1) Dieselbe Strophe mit unwesentlichen Abänderungen findet sich auch in AV. VI, 117, 1 ff.:

v. 1. „Das Wegzuwerfende, noch nicht Zurückerstattete, das ich esse, der Tribut Yama's . . . du kennst, o Agni, die Bande alle und ihre Lösung.

yat kusīdam apratīttam mayi yena yamasya balinā carāmi |
 iha eva san niravadaye tad etat tad agne anṛṇo bhavāmi ||
 agnir vāvā yama iyaṁ yamī | kusīdam vā etad yamasya yajamāna ā
 datte yad oshadhībhīr vedīm strṇāti | yad anupaushya prayāyād grī-
 vabaddham enam amushmīm loke nenīyeraṁ || . . .

„Das Unterpfand (Yama's), das noch nicht zurückerstattet bei mir ist, der Tribut Yama's, mit dem (belastet) ich wandle, noch im Hiersein trage ich das ab; hierin o Agni, soll ich schuldfrei sein. Agni ist wahrlich Yama, diese (Erde) Yamī; das Unterpfand Yama's erhält der Opferer, damit er die Veda mit Opfergras bestreue. Wenn einer, ohne im Feuer zu opfern, hinscheiden würde, so würden sie (Yama's Diener) ihn am Nacken gefesselt in jener Welt abführen. Wenn er im Feuer opfert mit den Worten ‚das noch nicht zurückerstattete Unterpfand etc.‘, da befriedigt er Yama noch im Hiersein in Betreff des Unterpfandes und geht schuldfrei in die Himmelswelt ein.“

Das Unterpfand (kusīdam), das anvertraute Gut (nidhi, in Taitt. ār. II, 3, 8), das der Mensch von Yama erhalten hat, ist offenbar die Gesamtheit alles irdischen Besitzes, vielleicht das irdische Leben selbst mit allen seinen Gütern.

Yama erscheint hier als ein königlicher Lehnsherr, der den Menschen irdische Güter zum Gebrauch anvertraut und dafür einen Tribut von ihnen verlangt. Es tritt hier das richtige, ernste Gefühl zu Tage, dass der Mensch nicht unabhängiger Herr und Eigenthümer seines irdischen Besitzes ist, vielmehr an allem Gut, das er hat und genießt, eine Schuld haftet gegen den wahren Geber, gegen die Gottheit. Nur wird diese Schuld des Menschen ganz äusserlich aufgefasst als eine Verpflichtung zu einer gewissen Rückzahlung

- v. 2. Noch im Hiersein statten wir dies zurück; lebend geben wir dies an Lebende hin. Wegwerfend Getreide, das (von dem) ich gegessen habe, hierin . . .
- v. 3. Schuldfrei in dieser, schuldfrei in jener, schuldfrei in der dritten Welt sollen wir sein. An den zu den Göttern führenden, an den zu den Vätern führenden Orten, auf allen Wegen sollen wir schuldfrei sein.“
- v. 1. apamityam apratīttam yad asmi . . (hier asmi = admi? oder = asāmi „das ich wegwerfe?“ vgl. v. 2 apamitya dhānyam yaj jaghāsa . . .)
- v. 2. jīvā jīvebhyo ni harāma enad . . .

an die Gottheit. Die Schuld wird abgetragen im Opfer, mit welchem der Mensch den dem Gott gebührenden Theil „zurückerstattet“ und damit denselben „befriedigt.“ Das Opfer ist in den obigen Strophen die alles absorbirende, beherrschende Idee. Es hat den Anschein, als ob die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens die Darbringung von Opfern wäre (. . . â datte . . . yad oshadhîbhir vedim strîñati). — Neben dem Opfer für die Götter wird in der Version des Ath. Veda noch die Freigebigkeit gegen andere Menschen als Verpflichtung erwähnt (jîvâ jîvebhyo . . v. 2).

Es verdient noch bemerkt zu werden, wie in der zum Taitt.-Text hinzugefügten Erläuterung „die Diener“, die den Schuldigen wegführen werden, erwähnt sind. Dies sind die Diener Yama's, von denen in den oben angeführten Stellen sonst die Rede ist, aber es sind die Diener nicht des diesseitigen Yama = Agni, der den Menschen irdische Gaben giebt, sondern des jenseitigen Yama, des Todtenrichters, der = Âditya ist (s. oben).

Sofern nun Yama-Agni den Menschen das irdische Leben und die nöthigen Lebensmittel verleiht (TS. III, 3, 8, 1). liegt es in der Natur der Sache, dass er auch um Erhaltung und Verlängerung des irdischen Lebens angerufen wird, Wichtig in dieser Hinsicht und interessant ist AV. XVIII, 4, 53. 54:

- v. 53. Der königliche Parnabaum ist der Deckel der Töpfe,
Macht der Kraftfülle und Stärke ist zugleich (mit ihm) zu uns
gekommen,
Leben den Lebendigen austeilend
Zu langem Leben von hundert Herbsten.
- v. 54. Der Theil der Kraftfülle, der diesen erzeugt hat, der Strahl
(Stein),
Hat die Oberherrschaft über die Speisen angetreten.
Diesen besingt, o Viçvâmitra's, mit Opfergaben.
Dieser Yama gebe uns, noch länger zu leben.
ûrjo bhâgo ya imam jajâna açmâ
annânâm âdhipatyam jagâma |
tam arcata viçvâmitrâ havirbhîh
sa no yamaḥ pratarañ jîvase dhât ||

Der Parnabaum (auch palâça, RV. X, 135, 1), „der Blätterbaum“, galt als ein „heiliger“ Baum (TS. III, 5, 7, 2), der eine lebensmittheilende, kräftigende Eigenschaft besitze. Dem aus diesem Baum gemachten Deckel wird nun hier eine ähnliche Wirkung auf die in den Töpfen enthaltenen Speisen und die davon Essenden zugeschrieben. Der Urheber dieses lebensstärkenden Baums wird in unserem Texte als „ûrjo bhâgah, açmâ“, und in letzter Beziehung yamaḥ bezeichnet.¹

Ich nehme hier yamaḥ = agniḥ. Dazu passt die Bezeichnung ûrjo bhâgoḥ sehr gut. Sehr oft wird Agni als ûrjo napât RV. I, 38, 8; II, 6, 2; III, 27, 12 etc. oder auch ûrjah putrah RV. I, 96, 3; ûrjâm patih RV. I, 26, 1; VIII, 19, 7; 23, 12 bezeichnet. Vgl. TS. I, 8, 12, 1.

Dass Agni auch in die Pflanzen eindringt und eben das ihr Wachsthum schaffende Lebensprinzip ist, gehört zu den geläufigen und unzählige Male im Veda vorkommenden Ideen. So AV. III, 21, 3: ya âviveça oshadhîr yo vanaspatin; RV. III, 55, 5:

1) In meiner Schrift Ved. Yam. S. 73 ff. habe ich Yama mit den ihm beigelegten Beiwörtern ûrjo bhâgah und açmâ als Sonnengott gefasst. Ich komme jetzt eher von dieser Deutung zurück. ûrjo bhâgah scheint mir zu schwach für den Sonnengott. Dieser heisst wohl pṛṇir açmâ (RV. V, 47, 3; Çat. br. IX, 2, 3, 14) açmânam svaryam (RV. V, 30, 8). Allein ich zweifle, ob das Wort açmâ für sich allein ohne nähere Bezeichnung als Sonnengott sich verstehen liesse. — Noch viel weniger wie mir scheint, würde açmâ für den Mondgott passen. — Ludwig „Ueber die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der RV.-Forschung“ S. 116 übersetzt: „Der Antheil der Nahrung, der diesen hervorgebracht hat, dem hat der Stein zur Oberherrlichkeit über die Speisen verholten.“ Er versteht unter açmâ den „Pressstein“; allein dieser wird sonst immer mit adri oder grâvan bezeichnet, nirgends sonst, soviel ich weiss, mit açman. Auch müsste man dann wohl die causative Form von gam (nicht jagâma) erwarten, und zum Relativsatz „ûrjo bhâgo yo jajâna“ müsste als Objects-Acc. von „jagâma“ ein „tam“ hinzugedacht werden, um den zu bezeichnen, welchen der (Press-) Stein zur Oherherrschaft der Speisen hingehen machte. Das Hinzudenken eines solchen Acc. scheint mir um so grössere Schwierigkeit zu haben, als jagâma schon einen Obj.-Acc. âdhipatyam hat zur Bezeichnung des Zieles, zu dem es hinzugehen gilt.

ākṣhit pūrvāsu aparā anūrut
sadyo jātāsu taruṇīshv antaḥ |
antarvatīḥ suvate apravitāḥ . . .

- „wohnend in den früheren, wächst er in den nachkommenden nach, in den kaum gezeugten, noch grünenden, er macht schwanger die unfruchtbaren etc.“

cf. ib. v. 4 und 9. In TS. IV, 7, 13, 2 heisst Agni „ūrg apām oshadhinām“.

Die Schwierigkeit liegt nun aber in dem Wort açmā. Das PW. will das Wort übersetzen „der Esser“, also von aç aṇāti. Dieses Attribut wäre sehr passend für Agni, der zu verschiedenen Malen annādo genannt wird, cf. AV. XIX, 55, 5, wo er, wie ihm in unserer Stelle annānām ādhipatyam zugeschrieben wird, zugleich auch als „Herr der Speisen“ bezeichnet wird (annādāyānnapataye rudrāya namo agnaye), und TS. II, 6, 6, 4: devānām annādo. Der grosse Anstoss ist eben nur der, dass açman, das ein so häufig vorkommendes Wort ist, niemals sonst = Esser ist, sondern immer die Bedeutung „Stein, Fels, Schleuderstein, Blitzstrahl“ hat. — Ich fasse daher auch hier açmā = Blitzstrahl. Nach vedischer Anschauung kommen die Blitze, in die Wasser des Gewitterregens gehüllt, vom Himmel zur Erde und dringen mit den Wassern in die Pflanzen ein, in denen sie nun zu dem ihre Triebkraft constituirenden, ihnen wirksam innewohnenden Agni werden. So wird von Agni gesagt RV. VIII, 43, 9:

„In den Wassern ist dein Sitz, als solcher schliesst du dich in die Pflanzen ein, in (ihrem) Schoss wirst du wieder geboren“ (apsu agne sadhish ṭava saushadhīr anu rudhyase | garbhe sañ jāyase punaḥ).

Sodann RV. VII, 9, 3 wo es heisst:

„Der Spross der Wasser ist in die Blütenähren eingedrungen“ (apām garbhaḥ prasva ā viveṇa).

• Besonders aber RV. II, 35, 8:

yo apsu ā çucinā daivyena
ṛtāvā 'jasra urviyā vi bhāti |
vayā id anyā bhuvanāni asya
prajāyante vīrudhaç ca prajābhīḥ ||

„Der in den Wassern in seiner lauterer Gottheit, ordnungsmässig, unverwüßlich, weit hinstrahlt, als dessen Zweige pflanzen sich fort die anderen Wesen und die Pflanzen mit ihren Schösslingen.“

Açmâ ist Apposition zu ūrjo bhâga und dient dazu, die Herkunft desselben anzudeuten. Wenn der ūrjo bhâga, d. h. Agni, die irdische Vegetation (den Parnabaum) erzeugt, so ist er selbst wieder erzeugt vom Blitzstrahl, er hat himmlischen Ursprung.

Von diesem ūrjo bhâga, d. h. dem Agni, heisst es nun, dass er „die Oberherrschaft über die Speisen erlangt habe“, schon vielleicht, sofern der von ihm (Agni) hervorgebrachte Parnadeckel über den Töpfen und ihrem Inhalt aufgelegt ist, vor allem aber wohl, sofern er alle Pflanzen wachsen macht und die (in den Töpfen niedergelegten) Vegetabilien durch Kochen in Speise verwandelt; dies stimmt mit der häufigen Bezeichnung Agni's als annapatih. So in der schon oben citirten Stelle AV. XIX, 55, 5: annâdâyânnapataye rudrâya agnaye. Ebenso TS. IV, 2, 3, 1—4 und noch bestimmter in TS. V, 2, 2, 1, wo es heisst: annapate annasya no dehi ity âha | agnir vâ annapatih sa eva asmaî annam prayachati |. Vgl. auch RV. VIII, 43, 7: „dhâsîm kṛvâna oshadhîh“, „die Pflanzen zur Nahrung machen“ RV. X, 1, 4: „von da kommen dir die Nahrung bringenden Erzeugerinnen (i. e. in Pflanzen) mit Nahrung entgegen, dir, der du die Nahrung wachsen machst“ (annâvṛdham)¹; ähnlich RV. X, 88, 10; III, 3, 7.

Dieser „ūrjo bhâga“ und „açmâ“ wird nun zuletzt als Yama bezeichnet und im Schlusspâda wird an diesen Yama-Agni die Bitte um Verlängerung des irdischen Lebens gerichtet. Damit vgl. RV. I, 96, 8:

„Der Spender von Besitz gebe uns Nahrung und Helden, er gebe uns langes Leben“ (dirgham âyuh); III, 3, 7: „Agni rausche uns zum Leben mit reicher Nachkommenschaft, schwelle an mit Kraftfülle, leuchte uns Nahrung her“ (agne jarasva svapatya âyuni ūrjâ pinvasva

1) Der Soma-Mond heisst wohl oft râjâ virudhâm, oshadhînam, auch uttamam havîh, annam devânâm (Çat. br. I, 6, 4, 5; XI, 1, 3, 2 etc.); aber nicht wie Agni, annapatih, annâvṛdh etc.

saṃ isho ūdīhi nah ||): AV. XII, 2, 45: „jīvanāṃ āyuh pra tira tvam agne pitṛnāṃ lokam api gachante ye mṛtāh.“

Wenn wir also die Aussage unserer Strophe zusammenfassen, so wird hier Yama-Agni als Urheber des pflanzlichen Wachstums (ya imāṃ jājana), als Oberherr der Speise und als Verlängerer des irdischen Menschenlebens dargestellt.

Mit unserer Strophe (AV. XVIII, 4, 53. 54) müssen wir nun noch die schon oben besprochene Strophe (AV. XVIII, 3, 63) zusammennehmen. Diese beiden Strophen haben nämlich wörtlich genau denselben Refrain (tam arcata viçvamitrâ . . . jīvase dhât) und zeigen uns damit, dass sie ursprünglich Bruchstücke eines und desselben Ganzen sind, eines und desselben Liedes, das von einem Glied der Priesterfamilie der Viçvāmītra gedichtet worden war. Während nun mit Yama in unserer obigen Strophe (AV. XVIII, 4, 53. 54) der irdische, diesseitige Yama-Agni gemeint ist, so bezieht sich der Yama von AV. XVIII, 3, 63 auf den himmlischen, jenseitigen Yama, der sich „mit Macht auf den Luftraum stützt und der Weise der Väter ist.“ Der Yama der einen und der anderen Stelle trägt ja einen wesentlich verschiedenen Charakter, der eine bezieht sich auf irdische Dinge, auf sinnliche Güter, der andere auf überirdische, geistige Functionen und doch werden beide wieder in der gleichlautenden, gemeinsamen Anrufung des Schlussreims als ein und derselbe Yama zusammengefasst (sa no yamaḥ prataraṃ jīvase dhât). Der Vergleich dieser beiden Strophen zeigt uns also, dass wir die zwei Yama's, von denen sie reden, nicht in dem Sinn zweier verschiedener Götter auffassen dürfen, als ob sie ohne allen Zusammenhang mit einander, unabhängig von einander daständen, vielmehr sind sie allem Anschein nach als zwei verschiedene Seiten und Entwicklungsformen (oder besser gesagt, Deutungen) eines und desselben Gottes-typus, Yama, zu betrachten. Dieses Lied könnte etwa als eine factische Bestätigung meiner weiter oben angedeuteten Auslegung von yamaḥ in RV. I, 163, 46 angeführt werden, nach welcher der Gottesname Yama dazu dient, zwei ver-

schiedene Erscheinungen des einen göttlichen Prinzips zusammenzufassen, gerade so wie Agni oft gemeinsame Bezeichnung des Sonnen-, Blitz- und Opfer-Agni ist. Es ist sehr zu bedauern, dass nur zwei Strophen jenes Yama-Liedes uns erhalten geblieben sind; wenn noch mehrere andere Stücke desselben uns überliefert worden wären, so hätten sie uns gewiss einen besseren Einblick in die Gestaltung und Entfaltung dieses weitschichtigen Gottesmythus erleichtert.

Eine ähnliche Vereinigung und Verschmelzung verschiedener Bedeutungen und Entwicklungsstufen des Yama-mythus, wie in AV. XVIII, 4, 53 und 3, 63, finden wir auch in Mahâbh. III, 2138 ff. (vgl. Ved. Yam. S. 76 ff.). Yama wird dort zuerst als Todesgott (garirântakaraḥ v. 2138) und Todtenrichter (yasya daṇḍabhayât sarve bhûtagrâmâḥ samâgatâḥ | dharmam evâ 'nurudhyante), weiterhin als Mittheiler „vollkommenen Hingegebenseins an das Gesetz“ und als „Spender von irdischer Speise und Trank“ (yamas tv annarasâṁ prâdâd dharme ca paramâm sthitim) bezeichnet. Indem Yama dem Brautpaar Nala und Damayanti Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung verleiht, wie sie sonst den Angehörigen des jenseitigen Reiches beigelegt wird, theilt er ihnen ein Gut mit, über das er als König des Jenseits verfügt; indem er aber dem Brautpaar (irdische) Speise und Trank zutheilt, handelt er als „Herr der Erde.“¹ Wir finden also auch hier

1) Wenn Scherman (S. 144 Anm.) von dieser Erzählung des Mahâbh. sagt: „es bleibe als ungezwungene Erklärung sicher nur die, dass Yama als Todesgott und Richter des Jenseits die wichtigsten Mittel zur Fortsetzung des Lebens bescheert“, so scheint mir diese Auslegung nichts weniger als natürlich. Wie sollte Yama als „Todesgott“ dem Brautpaar die wichtigsten Mittel zur Fortsetzung des irdischen Lebens schenken? — Bezweifeln wollen, wie Sch. thut, dass „die Gaben der austheilenden Götter von der Wesenheit eines jeden derselben nicht zu trennen seien“, heisst an der gesunden Vernunft des vedischen Dichters zweifeln. Wenn endlich Sch. weiter fortfährt: „damit fällt jeder Anlass weg, Yama die Repräsentation der Erde zuzuschieben“, so genügt es, auf die oben citirten Stellen (Taitt. S. III, 2, 5, 1; 4, 5, 1; II, 3, 1, 1) hinzuweisen, wo Yama in ausdrücklichen Worten als „Herr der Erde“

die Doppelseitigkeit, die wir in den AV.-Stücken aufgezeigt haben, sofern er hier geistige und sinnliche, himmlische und irdische Gaben vertheilt.

Wir haben noch eine bei der Todtenbestattung häufig angewandte Formel und ihre Deutung näher zu besprechen.

In Tañt. S. IV, 2, 5, 2. 3 wird an das für den Todten bestimmte Sühneopferthier die Anrede gerichtet:

yamēna tvam̐ yamyā sauividāna uttamam̐ nākam̐ adhirohaye 'mam̐ |
 „Mit Yama und Yami dich einigend, lass diesen in den höchsten
 Himmel hinaufsteigen.“

Dieselbe Formel findet sich in Vāj. S. 12, 63 und Çat. br. VII, 2, 1, 10.

In Vāj. S. ist zur Erklärung beigefügt: yamēna agninā yamyā pṛthivyā ca |; in Çat. br. steht die erweiterte Erläuterung: agnir vai yamaḥ iyam̐ yamī | ābhyām̐ sarvam̐ yatam̐ . . . (von yam mit Anspielung auf yamaḥ und yamī).

Wenn der Commentar in Vāj. S. und Çat. br. Yama mit Agni identifizirt, so thut er es ohne Zweifel insofern, als Agni es ist, der den Todten aus den Flammen des Scheiterhaufens in den Himmel, in das Reich der Seligen tragen sollte. Yamī wurde wohl als Erde (iyam) ausgelegt, sofern sie die in der Asche des Todtenfeuers zurückgebliebenen Knochenreste des Verstorbenen in ihren Schoss aufzunehmen und zu bewahren bestimmt war.

Die Identifizirung von Yama-Yamī mit Agni und Erde in der genannten Formel der Todtenfeier mag nun allerlei Bedenken in Betreff ihrer ursprünglichen Bedeutung erregen.

1. In der Stelle RV. X, 17, 1, welche zu den ältesten Stücken des Rigveda gehört und zweifellos in ein weit höheres Alter hinaufreicht, als die Erklärungen von Vāj. S. und Çat. br., bedeutet wohl Yama, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, den Sonnengott, und die in v. 2

bezeichnet wird, um die Behauptung Sch.'s zu widerlegen. Oder sollte es „haltlos“ sein, eine Vorstellung von Yama, die in dem älteren Stück des AV. sich findet („Erzeuger des Parnabaums“, „Oberherr der Speisen“ und „Verlängerer des Menschenlebens“) zur Erklärung der jüngeren Stelle des Mahābh. heranzuziehen?

indirect angedeutete Zwillingschwester desselben, Yamî, wahrscheinlich die (Neu-) Mondgöttin (s. später).

2. In AV. VI, 63 und 84, 3, wo es sich um die Losbindung des Opferthieres handelt, wird Nirṛti unter Bezeugung tiefer Verehrung um Lösung der Bande angefleht, und dann die Formel an das Opferthier gerichtet:

yamena tvam̐ pitṛbhiḥ saṁvidāna uttamaṁ nākam̐ adhirohaye 'mam̐ |

In der Formel „Mit Yama und den Vätern dich einigend“ etc. bedeutet Yama offenbar den König der Väter im Himmel, den ich als ursprünglichen Sonnengott aufgezeigt habe, nicht aber Yama, den irdischen Opferagni, wie er in Väj. S. und Çat. br. erklärt wird.

So heisst es auch in Taitt. âr. VI:

„tās (dhānās) te yamaḥ pitṛbhiḥ saṁvidāno atra dhenūḥ kāmādughāḥ karotu ||“

Die Zusammenstellung Yama's mit den Vätern in der Liturgie der Todtenfeier findet sich schon im Rigveda in Redewendungen, die stark an die obengenannte Formel anklingen, so RV. X, 14, 8: saṁ gachasva pitṛbhiḥ saṁ yamena . . . vgl. RV. X, 18, 13; 14, 10.

Wenn nun yamena yamyâ ca saṁvidāna eine alte liturgische Formel der Todtenfeier war, wie dies wahrscheinlich der Fall ist, mindestens so alt als die andern yamaḥ pitṛbhiḥ saṁvidāna . . . , so liesse sich fragen, ob nicht auch in jener ersten Formel Yama den König der Väter im Himmel bezeichnete, wie in der zweiten. Mit yamena yamyâ ca wäre bei dieser Auslegung das Ziel näher beschrieben, zu welchem der „in den höchsten Himmel hinaufsteigende“ Tode kommen sollte. Bei dieser Annahme wäre die von Väj. S. und Çat. br. gegebene Deutung von yamena yamyâ ca = agninâ pṛthivyâ ca eine spätere Umdeutung der Formel. Es ist dies eine Vermuthung, die hier nur angedeutet sein soll, ohne sich auf sichere Beweise stützen zu können, die aber durch einen Vergleich von Taitt. S. IV, 2, 3, 4 und RV. X, 14, 8 einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangt.

Als ein weiteres Beispiel einer solchen Umdeutung Yama's möchte ich hier noch kurz TS. VI, 6, 7, 2 (= RV.

I, 163, 2. 3) anführen. Dort heisst es vom Opferross des Açvamedha v. 2: yamena dattañ trita enam âyanag indra enam prathamo adhy atishthat |. Der Commentar fügt in TS. zur Erklärung hinzu: atra yamo agniñ agnir vâvâ yama iti çrutyantarât | und weiterhin sagt er: yasya açvasya agnir ânetâ vâyur yojayitâ indro 'bhimantâ gandharvo rajjughritâ. „dann ist Yama Agni, ‚Agni ist gewiss Yama‘ heisst es nach der heiligen Schrift“ . . . „Agni (-Yama) ist es, der dieses Ross herbeibringt, Vâyu (= Trita), der es anspannt, Indra, der es begehrt, Gandharva, der die Zügel ergreift.“ Die Worte agnir ânetâ sind etwas dunkel. Sollte der Commentator etwa sagen wollen, dass der Opferagni, in welchen nach brahmanischer Anschauung die Sonne Abends eingegangen wäre, am folgenden Morgen in Folge des agnihotra-Opfers das Sonnenross wieder zurückgebe und den himmlischen Tagesgöttern (Indra, Gandh.) überlasse? In v. 3 wäre das Sonnenross (asi yamo) insofern mit Agni-Yama identifiziert, als es während der Nacht mit dem Opferagni vereint war.

Obwohl nun der Commentator seine Erklärung yama = agni auf einen heiligen Schrifttext gründet, so halte ich sie doch nicht für den ursprünglichen Sinn der Stelle. Mir scheint es viel natürlicher, Yama hier als den Gott des jenseitigen Glückseligkeitsreiches zu fassen, wie ich es oben näher erklärt habe.

Zum Schluss will ich nun noch zwei äusserst schwierige Stellen des RV. besprechen. Zuerst RV. X, 13, 4: Es ist dies eine der dunkelsten Aussagen des RV. Weit entfernt, auf absolute Richtigkeit meiner Auslegung Anspruch zu machen, will ich nur versuchen, die Deutung dieses geheimnisvollen Textes darzulegen, die mir die wahrscheinlichste zu sein scheint. RV. X, 13, 4:

devebhyah kam avṛṇīta mṛtyum
 prajāyai kam amṛtam nāvṛṇīta |
 bṛhaspatiṁ yajñam akr̥vata ṛshim
 priyām yamas tanvañ prāṛirecīt ||

Diese Stelle findet sich auch AV. XVIII, 3, 41, aber mit einigen wesentlichen Abänderungen; der erste Pāda ist

wohl gleichlautend mit dem RV.-Text, aber in den folgenden Pāda's heisst es:

prajāyai kim amṛtaṁ nāvṛita | bṛhaspatir yajñam atanuta.ṣhil.
priyāṁ yamas tanvam ā rīrecit || .

Ludwig giebt im Grunde den RV.-Text als unverständlich ganz auf und hält sich an die AV.-Lesart, in der er noch bṛhaspatir durch vaivasvatam ersetzen will (s. Ueber die Kritik des RV.-Textes S. 46 ff.). In seiner Schrift „Ueber die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der RV.-Forschung“ (S. 110) giebt er folgende Uebersetzung:

„Hat er denn für die Götter den Tod erwählt? Warum hat er nicht für den Menschen die Unsterblichkeit erwählt? Der Rishi vollzog das Vaivasvata-Opfer, seinen lieben Leib gab Yama hin.“

Scherman hält sich, wie Ludwig, auch fast ausschliesslich an die AV.-Lesart.

Was nun aber das Aufgeben des RV.-Textes betrifft, so möchte ich doch den hermeneutischen Grundsatz in Erinnerung bringen, dass die schwierigere Lesart meist als die ursprüngliche anzusehen ist, während die leichtere gewöhnlich von einer späteren Hand herrührt und eine Art Nachbesserung zum leichteren Verständniss ist. Es handelt sich daher doch vor allem darum, dem RV.-Text gerecht zu werden. Dies will ich versuchen, indem ich yama im vierten Pāda als Agni fasse, und ebenso auch bṛhaspatim im dritten Pāda als eine Bezeichnung Agni's nehme, wie dies ja häufig im RV. der Fall ist; RV. III, 26, 2; I, 38, 13. Vgl. Muir O. S. T. V, 28. Auf diese Weise erlange ich den grossen Vortheil für ersten, zweiten und vierten Pāda, ein und dasselbe Subject zu bekommen, auf welches sich auch der dritte Pāda mit bṛhaspatim bezieht.

Ich übersetze daher:

„Wählte er etwa für die Götter den Tod? — Für die Geschöpfe wählte er nicht die Unsterblichkeit? — Den Gebets (Opfer-)herrn machten sie (die Götter) zum Opfer(thier), ihm, den Rishi — den lieben Leib gab Yama dahin.“

Es ist wohl ausser Zweifel, dass der Schlüssel zum Verständniss der ganzen Strophe im letzten Pāda zu suchen

ist. Dieser besagt, dass es sich hier um den Tod Yama's handelt, und aus dem dritten Pāda geht hervor, dass dieser Tod Yama's ein Opfertod war, eine Opferung, die die Götter an ihm und mit ihm vollbrachten, in die er aber doch mehr oder minder selbst einwilligte, wie dies die Schlussworte andeuten: „den lieben Leib gab Yama dahin.“ Als Leib Agni's werden oft die Flammen des Opferfeuers bezeichnet; TS. III, 4, 10, 5; RV. VIII, 44, 12. 15.

Zur Erläuterung unserer Strophe ziehe ich nun die Stelle Taitt. S. VI, 3, 5, 1 herbei:

sādhyā vai devā asmim loke āsan | nā 'nyat kiṃ cana mishat, to agnim evā 'gnaye medhāyā 'labhanta, na hy anyad ūlambhyam avindan, tato vā imāḥ prajā ajāyanta, yad agnāv agniṃ mathitvā praharati prajānāḥ prajānāya ||.

„Die Sādhyagötter waren in dieser Welt, nichts anderes Lebendes (eig. was die Augen aufschlägt) war vorhanden. Sie ergriffen Agni für Agni zum Opfer; denn nichts Anderes fanden sie vor zum Ergreifen. Daraus sind diese Geschöpfe erzeugt worden. Wenn er (der Opferpriester) den Agni beim Reiben in den Agni hineinwirft, so (thut er es) zur Erzeugung von Geschöpfen (Nachkommen).“

Offenbar soll hier der Vollzug des allerersten Opfers beschrieben werden. In Ermangelung eines lebenden Opfertieres brachten die Götter den Gott des Opfers als Opfertier, Agni im Agni, dar. Derselbe Gedanke wird in unserem RV.-Text ausgedrückt durch die mit einander contrastirenden Worte: „bṛhaspatiṃ yajñam“, den idealen göttlichen Opferpriester Yama-Agni machten sie zum Opfertier. Vgl. TS. V, 7, 26: „agniḥ paçur āsid yena ayajanta.“ Weiter RV. X, 90, 16 enthält dieselbe Idee, in etwas anderer Form:

„Mit dem Opfer opferten die Götter das Opfer, dies waren die ersten Satzungen. Diese Grossen gelangten in den Himmel, wo die alten Sādhyagötter sind.“

Yama (im vierten Pāda) würde den neugequirlten Agni darstellen, den „Zwillingsbruder“ des alten, zuvor schon vorhandenen Agni, in den er hineingeworfen wird.

Die zwei ersten Pāda's unserer Strophe zeigen den Zweck und die Wirkung des Opfertodes Yama-Agni's an. Unser Text scheint auf eine uns sonst unbekannte Sage anzuspielen,

nach welcher Yama als Lohn für seine Dahingabe in den Tod die Unsterblichkeit der Götter (nicht die der Geschöpfe) verlangte. *avr̥ṇīta* erinnert an die Formel *varam̐ vr̥*, welche mehrere Male dazu dient, den Wunsch, oder die Bedingung zu bezeichnen, von der ein Gott die Erfüllung einer an ihn gestellten Anforderung abhängig macht. So sagt Aditi zu den Göttern, die durch sie das verschwundene Opfer wieder auffinden wollen (Ait. br. 1, 7):

„Es sei so, ich mache einen Wunsch.“ „„Wünsche““ sagten sie. Sie machte diesen Wunsch „alle Opfer sollen mit mir anfangen und mit mir endigen“ (. . *varam̐ vr̥ṇā iti vr̥ṇishveti saitām varam̐ avr̥ṇīta* . .)

Aehnlich Ait. br. 3, 33. — Dass die Götter durch Agni und seine Opfer die Unsterblichkeit erlangten, ist eine sehr häufige Aussage des Veda. So RV. VI, 7, 4:

tava kratubhir amṛtatvam āyan (die Götter), vaiçvānara yad pitror adīdeh ||

RV. X, 52, 5 sagt Agni zu den Göttern: „*ā vo yakshy amṛtatvam* . .“ So wird auch in unserem Text (RV. X, 13, 4) als selbstverständliche Antwort auf die Frage des ersten Pāda's die Behauptung vorausgesetzt: „nicht den Tod, vielmehr die Unsterblichkeit (wählte er für die Götter)“.

Was nun den zweiten Pāda betrifft, so bildet offenbar *prajāyai* einen Gegensatz zu *devebhyah* des ersten Pāda und muss übersetzt werden: für die Geschöpfe d. h. für die Menschen, oder auch: für seine Nachkommen, sofern die Menschen zuweilen als Abkömmlinge des Agni bezeichnet werden, cf. RV. I, 96, 2. Als Antwort auf die Frage dieses Pāda's muss hinzugedacht werden: „Nein, für die Geschöpfe hat er nicht die Unsterblichkeit gewählt.“ Man hat da fast den Eindruck, als ob in der Frage dieses zweiten Pāda's ein Ton der Verwunderung und des Missmuths sich kund gebe, dass Agni um den Preis des eignen Lebens das höchste Gut, die Unsterblichkeit, den Göttern zugewendet, dabei aber die Geschöpfe, seine Nachkommen, ganz übergangen habe.

Wesentlich anders scheinen nun die Dinge in AV. XVIII, 3, 41 zu liegen. Es ist da wohl am gerathensten, die Aussagen des v. 40 und der drei ersten Pāda's von v. 41

auf Brhaspati zu beziehen, der (in v. 41c) als Erfinder und Vollzieher des in jenen Versen beschriebenen Opfers genannt wird. „Er, Brhaspati, stieg die drei Schritte der Erde hinan, ging der vierfüßigen (Vâk) nach etc.“, er ist es so auch, der den Zweck und Erfolg des von ihm angestellten Opfers festsetzt. Als Gott bestimmt er als Wirkung seines Opfers die Unsterblichkeit der Götter (v. 41a) nicht die der Geschöpfe (v. 41b). Zum Beweis dafür, dass Brhaspati für die Geschöpfe (d. h. Menschen) die Unsterblichkeit nicht bestimmt habe, wäre nun im Schlusspâda des Verses die Tatsache angeführt, dass Yama, der erste Mensch, „den lieben Leib dahingegeben habe“, d. h. habe sterben müssen; und wie der erste Mensch, so hätten auch alle nachfolgenden Menschen den Tod erleiden müssen. Doch, fährt der Dichter der AV.-Strophe fort, wenn auch der Gott Brhaspati den Geschöpfen die Unsterblichkeit nicht verschafft hat, so ist doch den Menschen noch ein Helfer geblieben, der Gott Agni, von dem in v. 42 gesagt wird: „Du, o Agni, anrufen, überbrachtest die Opfergaben, sie schmackhaft machend, den Vätern zu süßer Labung.“ Diese Opfergaben, die Agni zu den Vätern hinträgt, sind für diese eben das Mittel, auch im Jenseits ihr Dasein zu erhalten und sich zu erfreuen.

Wenn es daher scheint, als ob in der RV.-Strophe eine Art Anklage gegen Agni laut werde, weil er nur für das Wohl der Götter gesorgt, aber die Menschen, seine Nachkommen, unberücksichtigt gelassen habe, so fällt in den AV.-Versen alle Schuld in Betreff der Vernachlässigung der Menschen, die dem Tod anheimfallen, auf Brhaspati, der, als Gott, nur auf die Unsterblichkeit der Götter bedacht war, dagegen Agni wird als ein Retter gepriesen, der den Vätern (den Verstorbenen) Lebensunterhalt und Labsal bringt.

Wollte man einen Vergleich zwischen beiden Stellen in Betreff ihres Alters anstellen, so liesse sich bei der AV.-Version als ein Zeichen jüngeren Datums der Umstand hervorheben, dass da Brhaspati als ein besonderer, selbständiger Gott erscheint, während in der RV.-Stelle dieser Name nur

ein Appellativum ist zur Bezeichnung Agni's. Doch will dieser Unterschied nicht viel besagen, auch die RV.-Strophe gehört nach Inhalt und Form jedenfalls einer späten Periode der RV.-Dichtung an.

Wo möglich noch dunkler und schwieriger als die oben betrachtete Strophe RV. X, 13, 4 ist die andere RV.-Stelle RV. X, 14, 16, von der ich auch nur mit Vorbehalt eine Erklärung gebe. Es heisst dort:

trikadrukebhīḥ patati śaḥ urvīr ekam id bhṛhat |
trishṭubh gāyatrī chandāmsi sarvā tā yama āhitā ||

„In den drei Kadrukatagen fliegt nach den sechs Weiten hin ein Bhṛhat(sāman). Trishṭubh, Gāyatrī, alle diese Metren sind in Yama eingelegt (enthalten).“

Die drei Kadrukatage (Jyotis, Gaus, Âyus genannt) sind die drei ersten Tage des sechstägigen Abhiplavafestes, welches nach Haug (Ait. br. 4, 15) auf den Wechsel der Jahreszeiten sich bezog. Von diesem Feste heisst es Taitt. S. VII, 5, 1, 6:

„Das Sāman ist eins“ (Comm.: alle Tage ist beim Pṛsthastotra das Sāman eines und dasselbe „sāma ekyam“, entweder Bhṛhat oder Rathantaram).“

In TS. VII, 4, 4, 4. 5 wird weiter gesagt:

„Der Reihe nach kommen die drei Tage, der Reihe nach ersteigen sie (die Opferer) die himmlische Welt, durch das Bhṛhat und Rathantaram gehen sie (dahin). Diese (Erde) ist das Rathantaram, jene (Sonne) ist das Bhṛhat. Durch diese beiden gehen sie (dahin).“ „iyāṁ rathantaram, asau bhṛhad, ābhyāṁ yanti.“

Nach diesen Aussagen ist der Sinn der ersten Hälfte unseres RV.-Textes der, dass an den drei Kadrukatagen ein und dasselbe Bhṛhatsāman, ein Symbol der Sonne, nach den sechs Weiten fliegt (= ertönt). In der Parallelstelle des Ath. V. steht „pavate“ statt „patati.“ Wie die Sonne mit ihren Strahlen die Welt reinigt (von der Unreinigkeit des Nachtdunkels befreit), so auch das Bhṛhatsāman, das Symbol der Sonne, mit den Tönen seines Gesanges, cf. AV. XIII, 3, 19; Çat. br. I, 1, 3, 7; RV. I, 160, 3.

Dem Sonnengott, der im Bhṛhatsāman sich darstellt, wird nun in der zweiten Hälfte unseres Verses Yama gegenübergestellt, „in dem alle Metren enthalten sind.“

Es giebt nun einige Stellen, in denen auch der Sonnenagni in enge Beziehung zu den Metren gesetzt wird. So Taitt. S. IV, 1, 10, 5:

- „suparṇo 'si garutmān trivṛt te çiro gāyatraṁ cakshuḥ stoma ātmā sāma te tanūr vāmadevyaṁ bṛhad rathantaraṁ pakshau chandānsi aṅgāni . . .“

Weiter TS. V, 2, 1, 1:

„vishṇumukhā vai devāç chandobhir imān lokān abhy aḥayan, yad vishṇukramān kramate, vishṇur eva bhūtvā yajamānaç chandobhir imān lokān abhijayati . . .“

vgl. TS. IV, 2, 1, 1 ff. Bei dieser Auffassung wäre in den beiden Hälften unseres RV.-Verses vom Sonnengott die Rede; Yama wäre er genannt als König der Väter im Jenseits, wie dies im ganzen Cap. 14 der Fall ist, und der, „in dem alle Metren enthalten sind“, als „pitṛṅṅān kavīḥ pramatir matīnām“, cf. AV. XVIII, 3, 63 (s. oben).

Doch noch bestimmter scheinen mir verschiedene Andeutungen der Taitt. Saṁhitā, nach denen Yama „in dem alle Metren enthalten sind“ als Opferagni zu verstehen wäre.

In TS. V, 2, 1, 3 lesen wir:

„vier Metren giebt es, die Metren sind die lieben Leiber Agni's. (catvāri chandānsi khalu vā agneḥ priyā tanūḥ.)

Vgl. weiter Çat. br. III, 4, 1, 23:

„Er reibt (den Agni aus den Hölzern) mit den Worten: ‚Mit der Gāyatrī reibe ich dich . . . Mit der Trishṭubh reibe ich dich . . . Mit der Jagatī reibe ich dich.‘ Mit diesen Metren reibt er Agni, er sagt ihm die Metren her, wenn er gerieben wird, und damit verknüpft er die Metren mit dem Opfer, gerade so wie die Strahlen in jene Sonne eingefügt sind.“

Ganz analog ist TS. IV, 1, 5, 3:

vasavas tvā (Agni) kṛvantu gāyatreṇa chandasā . . . , rudrās . . . traishṭubhena chandasā . . . , ādityāḥ . . . jāgatena chandasā . . .

Vgl. auch Ait. br. 3, 39, wo Agni den Sieg der Devas über die Asuras entscheidet:

- „zu drei Haufen geworden, in drei Schlachtlinien griff er sie an; in drei Haufen heisst es, die drei Haufen sind die Metren“ (triçreṇīn iti chandānsi eva çreṇīḥ). Ausserdem AV. XIII, 1, 15.¹

1) Sofern Agni der vollkommene Opferpriester ist und alle einzelnen Opferämter in sich vereinigt (als R̥shī, Hotar, Adhvaryu, Brah-

Es muss hier freilich auffallend erscheinen, dass eine solche von Yama-Agni handelnde Strophe in dieses 14. Cap. eingefügt werden konnte, in welchem Yama sonst immer den König der Väter im Jenseits bedeutet. Es ist dies eine Schwierigkeit. Zum Theil wenigstens mag sie sich heben lassen durch den Hinweis auf TS. VII, 5, 1, 5:

„Die Metren sind ein zu den Göttern führender Weg, die Gâyatrî, Trishtubh und Jagatî; Jyotis ist die Gâyatrî, Gaus ist Trishtubh, Âyus die Jagatî“;

und im Ait. br. 6, 30 heisst es: •

„Agni ist das Rathantaram, Âditya das Brhat; diese beiden Götter machen ihn (den Opferer) in die Himmelswelt gehen.“

Unsere Strophe gehört jedenfalls der jüngsten Zeit der RV.-Dichtung an. Weber (Ind. St. VIII, 13) urtheilt, dass sie vielleicht erst aus der Zeit der Redaction des RV. stammt, er vermuthet dies wegen der Anführung der verschiedenen Namen der Metren.

Bei einem prüfenden Rückblick auf diesen ganzen Abschnitt ergibt sich uns, dass die Identifizirung Yama's mit dem irdischen Opferagni fast ausschliesslich der Yajurveda-periode angehört; sie findet sich in vorherrschender Weise nur in der Taitt. und der Vâj. Samhitâ, sowie in den an sie sich anschliessenden Brâhmana's und im Atharva Veda, dagegen weiter rückwärts im Rigveda nur in zwei unsicheren, der jüngsten RV.-Dichtung angehörigen Stellen, andererseits in der späteren Litteratur, im Epos und den Purana's, gar nicht mehr. Wir können daher jedenfalls die Thatsache feststellen, dass die Auffassung Yama's als des irdischen Opferagni jüngeren Ursprungs und von kürzerer Dauer ist, als die im RV. so häufige Bedeutung Yama's als des Sonnengottes, des Königs der Seligen und des Todesgottes; sie bildet eine nur auf eine bestimmte Periode beschränkte vorübergehende Entwicklungsphase des Yamamythus. Noch mehr die Vergleichung von TS. IV, 2, 3, 4 mit RV. X, 14, 8,

man), ist es ja ganz selbstverständlich, dass er alle Metren, in denen die heiligen Opferlieder verfasst sein sollen, als ein ihm zugehöriges Wissen besitzt und handhabt, cf. RV. II, 1, 2, 3; X, 52, 1. 2 etc.

von TS. VI, 6, 7, 2 mit RV. I, 163, 2, 3, von AV. XVIII, 2, 3 mit RV. X, 14, 14, endlich die Vergleichung der Todtenformel yamena yamyâ ca sañvidâna, welche in Vâj. S. 12, 63 und Çat. br. VII, 2, 1, 10 mit agninâ pṛthivyâ ca erklärt ist, mit RV. X, 17, 1 und der Todtenformel yamena pitṛbhiḥ sañvidâna AV. VI, 63, 3; 84, 4 hat uns auf die Vermuthung geführt, dass Yama bei mehreren alten Sprüchen und gottesdienstlichen Handlungen, in welchen er ursprünglich als Sonnengott oder als König der Seligen angeschaut worden war, in der Yajurvedaperiode in den irdischen Opferagni umgedeutet wurde.¹ Dies wird uns auch nicht verwundern, wenn wir bedenken, dass in jener Periode die alles beherrschende Centralidee des indischen Volkes das Opferwesen und so natürlich auch der Opferagni war. Diese selbe Tendenz, dem Opferagni, Functionen beizulegen, welche vorher Yama als dem Gott des Jenseits zugeschrieben worden waren, möchte man auch noch in mehreren andern Stellen vermuthen.

Mit RV. I, 83, 4: „Yama's angeborene Unsterblichkeit lasst uns opfern“, vergleiche man Çat. br. II, 2, 2, 8 ff:

„Unter diesen beiden Klassen von Wesen (Devas und Asuras) war Agni allein unsterblich; durch ihn, den Unsterblichen, lebten sie beide.“

Man vergleiche auch RV. X, 14, 14, wo Yama langes Leben bei den Göttern (deveshu) verleihen soll, und die Lesart in AV. XVIII, 2, 3, wo er um langes Leben unter den Lebenden (= Menschen, jîveshu) angerufen wird. Im ersteren Fall wird er um ein himmlisches Gut, im zweiten um ein irdisches gebeten.

1) Mit RV. X, 14, 1 pareyivânsam bahubhyah panthâm anupaçânam . . yamañ rājānam vergleiche man, was von Agni gesagt wird in Taitt. br. II, 4, 1, 6: pratnam sadastham anupaçyamānah . . â tantum agniṛ divyañ tatāna | tvañ nas tantur uta setur agne | tvañ panthâ bhavasi devayānah |, weiter RV. I, 96, 4: sa mâtariçvâ . . vidad gātum tanayāya svarvit | „dieser M. (Agni), des Svar kundig, hat seiner Nachkommenschaft (d. h. den Menschen, cf. v. 2) die Bahn (dorthin) gefunden“.

Yama als Mensch.

Es erübrigt nun nur noch, eine weitere dritte Entwicklungsstufe des Yamamythus näher zu besprechen, diejenige, auf welcher Yama als Mensch angeschaut wird. Wenn schon für die Identifizierung Yama's mit dem irdischen Opferagni verhältnissmässig nur wenige Stellen sich anführen liessen, so fliessen für die Bedeutung Yama's als des ersten Menschen die Quellen noch spärlicher.

Die jüngste Stelle; in der Yama als Mensch erscheint, ist, soviel ich weiss, Çat. br. II, 3, 2, 1 ff., wo es vom Opferagni heisst:

„In diesem wohnen Indra, der König Yama, Naḍa Naishidha,¹ Anaçnat Sâmgamana,² und Asat Pânsava.³ Nun Indra ist dasselbe wie das Âhavanîya, und Yama dasselbe wie das Gârhapatya, und Naḍa Naishidha dasselbe wie das Anvâharyapacana, und weil sie Tag um Tag dieses (Feuer) nach Süden tragen, deswegen sagt man, dass Tag um Tag Naḍa Naishidha den König Yama nach Süden trägt.“

Indra, Yama, Naḍa N. werden hier in Parallele gestellt mit den drei bei jedem Çrautaopfer erforderlichen Feuern. Indra als Sonnengott wird häufig in Beziehung gesetzt zu dem Âhavanîyafeuer. So heisst es Çat. br. II, 3, 4, 24:

„Bei ihrem Untergang geht die Sonne in das Âhavanîya ein.“

Das Âhavanîyafeuer stellt den Sonnenagni dar, cf. Vâj. S. 2, 5. 6; Ludwig III, 356 ff. — Naḍa N., den Fürsten eines Stammes

1) Dasselbe wie naishadha d. h. Fürst der Nishadha.

2) „Der nicht essende Versammler“, d. h. das Feuer in der Versammlungshalle, um das man sich Morgens früh, ehe man etwas gegessen hatte, zum Gottesdienste versammelte.

3) „Der Nichtseiende, in der Asche seiende“, d. h. in der Asche, die aus den verschiedenen Feueraltären weggenommen wurde und in der man das Feuer erlöschen liess (asat).

der Eingeborenen im Süden, mit dem Anvâhâryapacanafeuer (das auch das „südliche“ (dakshina) Feuer genannt wird), in Verbindung zu bringen, lag offenbar nahe. Wie nun hier Indra als König und Beherrscher der Götter, wie Naḍa N. als Fürst der Eingeborenen des Südens hingestellt wird, so ist der „König Yama“ hier König und Repräsentant der Arier. Er wird in unserem Text mit dem Gârhapatyafeuer identifiziert. Agni, der ja zu allererst das Hausherdf Feuer (gârhapatya) war, galt eben als Nationalgott der Arier. RV. II, 1, 8: tvâm agne danḡa â viçpatih viças tvâm râjânam suvidatram rñjate . . . RV. VI, 15, 13: agnir hotâ grhapatih sa râjâ etc.

Yama kann hier nicht den ersten Menschen bezeichnen, denn neben ihm und unabhängig von ihm wird hier Naḍa N. als Fürst der Eingeborenen genannt. Yama kann auch nicht den König der Väter im Himmel bedeuten, denn, da er hier mit dem gârhapatya identifiziert wird, so muss er sich auf irdisches, nicht auf himmlisches beziehen; in Çat. br. II, 3, 4, 36 wird gesagt:

„wenn er (der Opferer) dem Âhavanîya naht, so naht er dem Himmel, und wenn er dem gârhapatya naht, so naht er der Erde.“

Vgl. Çat. br. XII, 4, 1, 3. — Weber (Ind. St. I, 225 ff.) nimmt hier Yama für den Todesgott und lokapâla des Südens. Wenn es in unserem Texte heisst:

„weil sie täglich dieses (gârhap.) nach Süden hin tragen, deswegen sagt man: Naḍa N. bringt täglich Yama nach dem Süden“.

so will er dies so erklären, dass „Naḍa N. sich vielleicht durch verheerende Kriegszüge um den Todesgott Yama verdient gemacht habe, weshalb ihm auch das die Feinde zerstörende südliche (Dakshina)-Feuer geheiligt worden sei.“

Er selbst giebt jedoch zu, dass von einer solchen Stellung Naḍa N.'s sich im Epos keine Spur gefunden habe. Allein Yama wird ja mit dem Gârhapatya identifiziert und dieses wird in einigen Stellen ausdrücklich dem todbringenden „fleischfressenden“ Agni (kravyâd agnih) entgegengesetzt, z. B. in AV. XII, 2, 7—9:

„Den fleischfressenden Agni schaffe ich, angetrieben, weg, den Tod, der mit dem Blitzstrahl die Leute erstarren macht, den weise ich ab mit dem gârhapatya.“ (kravyâdam agnirî harâmi janân drhantam vajrena mr̥tyum | ni tam çâsmi gârhapatyena¹. .)

Dazu kommt, dass in den nachfolgenden Versen des oben citirten Textes das gârhapatya als yajamânadevatya als „Gott des Opferers“, das dakshinâgni als bhrât̥ryadevatya als „der Gott des Feindes“ bezeichnet wird. Derselbe Gegensatz, der zwischen gârhap. und dakshinâgni in Bezug auf zwei Einzelpersonen statuirt wird, der wird nun auch in Beziehung auf zwei Völker und Rassen zwischen jenen zwei Feuern aufgestellt, sodass gârhap. mit Yama den König der Arier in sich fasst, dakshinâgni dagegen mit Nada N. den Fürsten der den Ariern feindlichen Eingeborenen des Südens darstellt. Im Sprichwort „täglich trägt Nada N. den König Yama nach Süden“ ist Yama das Symbol der arischen Religion und Kultur, ähnlich wie Agni, mit dem ja Yama hier identisch ist, in der Sage vom König Mâthava (Çat. br. I, 4, 1, 10 ff.). Nach dem einstimmigen Zeugniß der indischen Tradition hatte Nada N. die arische Gottesverehrung und Gesittung aufs innigste sich angeeignet; so hätte er sie nun nach dem oben genannten Sprichwort immer weiter nach Süden unter den Eingeborenen verbreitet und wohl mittelst dieser überlegenen Bildung viele einheimische Stämme sich unterworfen.

Unsere Stelle ist höchst interessant, weil in ihr eine Verbindungslinie gezogen ist zwischen Yama als Opferagni (s. vorigen Abschnitt) und Yama als typischen König der Arier (Menschen).

Die Darstellung Yama's als des typischen Königs der Arier (nicht als des ersten Menschen), erinnert an die Aussagen des Avesta, die Yima als das ideale Vorbild und den erhabenen Stammvater der Könige Iran's bezeichnen (vgl.

1) Vgl. auch AV. ib. v. 45: „Agni, der du nicht der fleischfressende bist, treib' hinweg den Fleischfresser . . .“ (agne akravyâd nih kravyâdam nuda . .), „Agni gârhapatya, der alle Götter in sich schliesst, der die Menschen als Schutzwehr umschliesst, ist zwischen beide hineingestellt“ (antardhir devânâm paridhir manushyânâm agnir gârhapatyah . .).

Afrin Zart. 3). In der Segensformel, welche Zarathushtra nach der Tradition über den König Vishtâspa ausgesprochen haben soll, wird der Wunsch ausgesprochen, dass der König „so reich an Sonnenglanz, wie Yima der heerdenreiche Herrscher (khvarenañuhañtem yatha yo yimo kshaeto hvâthwo), so erfinderisch an tausend Hilfsmitteln, wie der böse Azhi Dahâka, so gewaltig und stark wie Keresâspa sei.“

Wir gehen zu einer Stelle im Ath. V. über, XVIII, 3, 13:

yo mamâra prathamo martyânâm
yañ preyâya prathamo lokam etam |
vaivasvatari sarigamanani janânâm
yamañ räjânâm havishâ saparyata ||

„Der gestorben ist zuerst unter den Sterblichen, der zuerst in jene Welt hingegangen ist, Vivasvat's Sohn, den Versammler der Geschlechter, den König Yama verehret mit Opfergabe.“

Die zwei letzten Pâda's sind wörtliche Wiederholung von RV. X, 14, 1 c. d.; dagegen die zwei ersten Pâda's sind total verschieden von jenem RV.-Texte. Hier wird ohne alles Bild in positiven Worten Yama als der erste der Sterblichen, der gestorben und ins Jenseits hingegangen ist, bezeichnet.

martyânâm von den Göttern zu verstehen, wie Hillebrandt S. 491 will, scheint mir unzulässig. Wohl heisst es oft, besonders in den Brâhmana's (z. B. Çat. br. II, 2, 2, 8 ff.), dass auch die Götter ursprünglich sterblich gewesen und erst durch den Opferagni oder durch selbsterdachtes Opfer unsterblich geworden seien. Allein wo von „Sterblichen“ ohne weitere nähere Bestimmung die Rede ist, da sind stets die Menschen gemeint, im Unterschied von den „Unsterblichen“, als welche die Götter bezeichnet werden.

Als ersten gestorbenen Menschen finden wir Yama auch in einer sinnvollen Sage der Maitrây. S. I, 5, 12 dargestellt (v. Schröder, „Indiens Litteratur und Kultur“ S. 142 und Scherman S. 142):

„Yama war gestorben; die Götter suchten Yama der Yamî (seiner Gattin und Schwester) aus dem Sinn zu reden. Wenn sie dieselbe fragten, dann sagte sie: ‚Er ist erst heute gestorben.‘ Die Götter sprachen: ‚So wird sie ihn nicht

vergessen. Wir wollen die Nacht schaffen.‘ Damals war nämlich nur der Tag,¹ nicht die Nacht. Die Götter schufen die Nacht; da entstand ein morgender Tag; darauf vergass sie ihn. Darum sagt man: ‚Tag und Nacht machen das Leid vergessen.‘“

Es bleibt jetzt nur übrig, zum Schluss den vielbesprochenen Hymnus RV. X, 10, 1 ff. in Betracht zu ziehen.

In diesem Hymnus, welcher mit ganz unwesentlichen Abänderungen und Erweiterungen sich in Ath. V. XVIII, 1, 1 ff. wieder findet, ist zweifellos Yama-Yamī als das erste Menschenpaar dargestellt. Yamī will da ihren Zwillingsbruder zu geschlechtlicher Verbindung verleiten mit den Worten (v. 3): „Das wünschen die Götter von dir, einen Abkömmling des einzigen Sterblichen“, ekasya cit tyajasam martyasya. Yama weist die Aufforderung zurück, weil eine eheliche Vereinigung zwischen so nahen Verwandten wie sie seien, ein Frevel wider die Götter, unwürdig ihrer hohen Abstammung sei. „Der Gandharve in den Wassern und die Wasserfrau sind unser Ursprung; nächste Verwandtschaft ist die zwischen uns“. Gandh-arva ist der „im Duft wandelnde“ (cf. ap-saras) d. h. der Genius der die Luft durchwandernden Lichtstrahlen, sei es der Sonne Lichtstrahlen, wie RV. I, 163, 3, wo der Gandh. „die Zügel des Sonnenrosses (raça-nām = Zügel, Strahlen) ergreift“ und AV. II, 2, 2, wo der G. „divispr̥ṣṭho yajataḥ sūryatvaj“ heisst, sei es der Mondlichtstrahlen wie RV. IX, 85, 13; 86, 36. Daher der Gandh. oft geradezu mit der Sonne identifiziert Çat. br. VI, 3, 1, 19: „asau vā ādityo divyo gandharvaḥ“, oder mit Soma-Mond, wie RV. IX, 86, 36: apām gandharvaṁ divyam . . . somam. Beide Bedeutungen sind zugleich angegeben Maitr. S. II, 12, 2 (vgl. Hillebrandt S. 429). — Die Ap-saras, die Frauen des (der) Gandharven, sind „die in den (Luft-) Wassern

1) Vgl. was über den Schlaf gesagt wird in AV. XIX, 56, 2: „der allumfassende Abgrund sah dich am Anfang vor der Geburt der Nacht, als der Tag allein war . . .“ budhnas tvā 'gre viçvavyacā apaçyat purā rātryā janitor eke ahni |

wandelnden“, die Genien der Luft und der Wolken; cf. AV. IV, 38, 5:

„Die der Sonne Zügel entlang zusammenlaufen, die die Strahlen entlang zusammenlaufen, deren Mann¹ (Gatte), mit raschen Rossen fahrend, heute alle Welten schützend umkreist . . . (sūryasya raçmīn anu yā sañcaranti maricīr vā yā anu sañcaranti | yāsām rshabhō dūrato vājīnīvān sadyah sarvām lokān paryeti rakshan |).

AV. XIV, 2, 34:

„Die Apsaras² hatten ihr Festgelage zwischen dem Havirdhāna und der Sonne.“

AV. II, 2, 4 werden drei Apsaras „Wolkige, Blitzende, Sternige“ genannt. In unserer Stelle ist apyā yoshā soviel als ap-saras.

Hier ist Yama nicht mehr, wie RV. X, 17, 1, Sohn des „grossen Vivasvat“, des Gottes des Lichthimmels und der Nachtgöttin Saranyu, sondern zweier Halbgötter, eines Genius der Sonnenstrahlen und einer Apsaras. Eine Veränderung in der Genealogie zeigt immer auch eine Veränderung in der Bedeutung und Würde an. Wie nun das Zwillingspaar Yama-Yamī in Beziehung auf seine Abstammung auf eine niedrigere Stufe herabgesunken ist in der Sage von RV. X, 10, 1 ff., so auch in Beziehung auf seine Natur und Stellung. Aus dem Sonnengott ist Yama hier zu einem Menschen, allerdings dem ersten Menschen geworden. Analoge Aussagen über die Abstammung der Menschen von den Sonnenstrahlen lassen sich aus Stellen des RV. anführen; in RV. I, 105, 9:

„amī ye sapta raçmayas tatra me nābhīr ātatah.“

und RV. I, 109, 1:

„ime nu te raçmayah sūryasya yebhīh sapitvam pitaro na āsan.“

Der Zweck unseres Hymnus ist, wie von allen Seiten anerkannt wird, die Geschwisterehe, welche bei einigen arischen Stämmen (Persern, Griechen etc) bis in historische Zeiten hinab für zulässig galt und oft selbst in hohen Ehren

1) Offenbar ist hier der Sonnengott gemeint.

2) cf. AV. II, 2, 3: samudre āsām sadanam, vgl. Ind. St. XIII, 135.

stand, für sittlich verwerflich und dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufend zu erklären. Diese Anschauung verräth eine höhere Entwicklung des Schamgefühls und beweist, dass unser Hymnus einer späten Epoche angehört. Mit Recht hat man auch wohl unser Lied für ein künstliches, tendenziöses Produkt eines Brahmanpriesters gehalten, nicht für eine volksthümliche Sage. Wie dem nun auch sei, diese Dichtung setzt jedenfalls den Glauben an Yama-Yamî als erstes Menschenpaar voraus, zugleich aber auch das Fehlen jeder bestimmten Aussage über sie als Stammeltern der Menschheit. Wäre irgend eine weiterverbreitete Ueberlieferung oder ein heiliger Schrifttext bekannt gewesen, welche die Abstammung der Menschheit von Yama-Yamî hergeleitet hätten, so hätte sich der Dichter unseres Hymnus in offenen Widerspruch mit der heiligen Tradition gesetzt und unter diesen Verhältnissen mit seinem Verbot der Geschwisterehe sich nur wenig Hoffnung auf Erfolg machen dürfen. Gerade dieses gänzliche Schweigen der Tradition von irgend einem Abkömmling Yama's benutzt der Dichter von RV. X, 10, um diese Ermangelung aller Nachkommenschaft als eine von Yama selbst aus sittlich religiösen Gründen absichtlich gewollte darzustellen. In dieser eigenthümlichen Begründung des Fehlens aller Erwähnung von einer Nachkommenschaft Yama's zeigt sich die Tendenz des Dichters unseres Hymnus.

Thatsache ist, dass, soviel ich weiss, in keiner Samhitâ noch in irgend einem Brâhmaṇa ein Sohn oder Enkel, oder überhaupt ein Abkömmling Yamas als des ersten Menschen erwähnt wird. Weiter ist zu bemerken, dass Yama immer nur eine bestimmte (göttliche oder menschliche) Persönlichkeit, niemals den Menschen überhaupt bedeutet, sowie dass alle Derivative und Composita von Yama immer nur etwas dem bestimmten Individuum (und meist dem Gott) Yama Zugehöriges, niemals etwas allgemein Menschliches bezeichnen, so yâma = Yama betreffend, yamagâthâ, yama-sadana etc., cf. PW. Welch' ein Gegensatz mit manu! Während Yama fast durchgehend râjâ, adhipa-

tiḥ¹ etc. genannt wird, so hat Manu vor allem den Namen manush pitā (RV. I, 80, 16; II, 33, 13; VIII, 52, 1 etc.).

Weiter bezeichnet Manu nicht bloss eine einzelne Person, den ersten Menschen Manu, sondern auch unzählige Male den Menschen überhaupt; ebenso die zahlreichen Derivative des Wortes: māvava, mānuṣha, manuṣhya etc. = menschlich.

Wenn Yama auch als erster Mensch angeschaut, doch nirgends als Stammvater der Menschen erscheint, so kommt dies eben daher, dass zur Zeit, da Yama aus dem alten Sonnengott zum Rang des ersten Menschen herabsank, Manu schon als Stammvater der Menschheit so feste Wurzel gefasst hatte, dass für Yama nach dieser Richtung hin kein Raum mehr übrig war.

Roth (Ind. St. 14, 392 ff.) macht auf eine höchst interessante Stelle des Çat. br. (III, 1, 3, 3) aufmerksam, welche eine nähere Erklärung von der Sage über die acht Söhne der Aditi giebt, von denen der achte, unausgebildet wie ein Vogel geboren (mārtāṇḍa), von den andern Âdityas wie ein Mensch gebildet wurde. „Derjenige, welchen sie so gebildet hatten, war der Aditisonn Vivasvat; von ihm stammt diese Menschheit“ (vivasvān âdityo yasya iyaṁ prajā yaṁ manuṣyāḥ, cf. auch schon TS. VI, 5, 6, 2). Roth schliesst seinen Artikel mit den Worten: „Bemerkenswerth ist, dass diese Legende den Mythos von Yama-Yamī als den Anfänger der Menschheit voraussetzt, denn nur durch diesen stammen die Menschen von Vivasvat ab.“ Diesen Schluss, den Scherman (S. 148) nachschreibt, kann ich nun nicht überzeugend finden. In RV. X, 17, 1. 2 steht bekanntlich nichts von einer Herleitung der Menschheit von Yama. Sollten die Menschen nicht auch durch Manu, der auch schon in weit älteren Schriften als das Çat. br. ist, als Sohn Vivasvat's erscheint, von Vivasvat abstammen können? Man

1) Wenn Yama in RV. X, 135, 1 als pitā bezeichnet wird, so ist zu bedenken, dass in jenem Hymnus Yama als Gott, als Sonnengott erscheint und als solcher (nicht als erster Mensch) „Vater und Stammoberhaupt“ pitā vicpatih genannt wird. Dasselbe gilt von RV. VII, 33, 9. 12.

bedenke vor allem den Ausdruck des Satzes in TS. VI, 5, 6, 2 „iyam prajā yan manushyâḥ“ Noch mehr. In einer Stelle desselben Çat. br., dem das von Roth citirte Stück angehört, nämlich Çat. br. XIII, 4, 3, 3, heisst es ausdrücklich: manur vaivasvato rājâ, tasya manushyâ viçah, während von Yama gesagt wird: yamo vaivasvato rājâ tasya pitaro viçah (vgl. Ait. br. VIII, 7; Açv. çr. 10, 7). Ganz dieselbe Gegenüberstellung von Manu und Yama findet sich in Ath. V. VIII, 10, 24: sâ (virâj) manushyân âgachat . . . tasyâ manur vaivasvato vatsa âsît . . und v. 23 heisst es: sâ pitṛn âgachat . . . tasyâ yamo rājâ vatsa âsît . . (hier ist das Prädikat vaivasvato „Vivasvat's Sohn“ nur dem Manu, dem Stammvater der Menschheit (v. 26) beigelegt, während es bei yamo rājâ fehlt (v. 23).

Schon im Rigveda (VI, 14, 2) heissen die Menschen „manusho viçah.“ Schon in Vâlakh. 4, 1 lesen wir: „yathâ manau vivasvati somaṁ çakra apibaḥ sutam“, hier vivasvati wohl ungenau für vaivasvate, oder sollte vivasvati als Adj. „leuchtend“ zu fassen sein? Yâska in Nir. 12, 10 sagt, dass Vivasvat mit Savarṇâ Manu gezeugt habe „savarṇâyâṁ manuḥ, ebenso Brhaddevatâ und Sâyaṇa, Mahâbh. I, 2523, 3136 und in den meisten Purâṇa's, cf. PW.

Eine der auffallendsten Verschiedenheiten zwischen dem indischen Yama und dem iranischen Yima besteht eben darin, dass Yama ohne alle Nachkommenschaft erscheint, Yima dagegen als der Ahnherr der drei berühmtesten Königsgeschlechter Iran's gilt. In Indien (cf. Ramây. I, 10, 20. 21) wird Ikshvâku, der erste König von Ayodhyâ, der Stammvater der Sonnendynastie, als ein Sohn des Manu vaivasvatah bezeichnet.

Y a m î.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir das Zwillingspaar Yama-Yama, d. h. das Verhältniss des himmlischen und des irdischen Zwillingbruders, des Sonnengottes und des Feuergottes besprochen. Nun noch einige Worte über das Zwillingspaar Yama-Yamî. Nur sehr wenige Aussagen sind uns über Yamî erhalten.

In RV. X, 17, 2 ist in „dvau mithunau“, ausser dem Zwillingspaar der beiden Açvins, auch das von Yama-Yamî angezeigt; also wenn auch Yamî hier nicht ausdrücklich genannt ist, so wird sie doch indirect angedeutet.

Weiter wird Yamî in einer offenbar sehr alten Formel, die bei der Todtenfeier angewandt wurde, erwähnt, in einer Anrede an das Sühnopferthier; sie lautet in Taitt. S. IV, 2, 5, 3:

yamena tvañ yamyâ sañvidâna
uttamañ nâkam adhi rohaye 'mam |

„Mit Yama und Yamî dich einigend, lass diesen (Todten) zum höchsten Himmel emporsteigen.“

Das geopfert Thier sollte dem Todten den Weg zum Himmel bahnen und ihm dort einen Platz bereiten. Diese selbe Formel findet sich ebenfalls in Vâj. S. 12, 63 und Çat. br. VII, 2, 1, 18. In diesen beiden letzteren Stellen fügt der indische Commentator hinzu: agninâ prithivyâ ca. Allein wenn hier Yama = Agni, Yamî = Erde erklärt wird, so bringt eine Vergleichung von TS. IV, 2, 5, 3 mit AV. VI, 63, 3; 84, 3 auf andere Gedanken. In diesen beiden zuletzt angeführten Hymnen wird, ebenfalls in einer Anrede an das für den Todten bereitstehende Sühnopferthier, jene Formel mit einer kleinen, aber nicht unwesentlichen Abänderung gebraucht, nämlich: yamena tvañ pitrbhiñ sañvidâna utta-

mam . . . Bei diesem Wortlaut bedeutet yama nicht den irdischen Agni, sondern den himmlischen König der Väter im Jenseits, in dem wir eine Fortbildung des ursprünglichen Sonnengottes Yama (s. oben) erkannt haben. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass auch in jener Formel: yamena tvañ yamyâ samvidâna . . . Yama den himmlischen König des jenseitigen Glückseligkeitsreiches bezeichnete. Dann ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Yamî in dieser Zusammenstellung mit Yama die Erde bedeuten sollte. Vielmehr wird auch sie eine himmlische Gottheit bedeuten.

In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch Taitt. âr. VI, 4, 2, wo dem Todten zugerufen wird:

uttishtha prehi pradrava okaḥ kṛnushva parame vyoman |
yamena tvañ yamyâ samvidâna uttamañ nâkam adhirohemam |
„erhebe dich, gehe vorwärts, eile fort, mach' dir ein Heim im fernsten Himmel, mit Yama und Yamî dich einigend, steige dort zum höchsten Firmament hinan.“

Offenbar ist mit yamena yamyâ nicht eine irdische, sondern eine im fernen Himmel weilende Gottheit gemeint. Zum Schluss nun noch Taitt. br. III, 4, 10, wo angegeben wird, welche Art von Menschenopfer am passendsten für jede einzelne Gottheit ist. Da heisst es:

yamâya prânâpahârîne asûm sûtir utpattis tadrâhitâm vandhyâm
ity arthâḥ yamyai yamasûm | . . . (v. 11) yamyai yamasya striyai
yamasûm putrayugalapasavitrîm |

„für Yama, der den Lebensathem wegnimmt, eine nicht gebärende, Unfruchtbare, für Yamî eine Zwillingengebärerin . . . für Yamî, Yama's Weib, eine Zwillingengebärerin, die Mutter eines Paares von Söhnen.“

Yama ist hier offenbar Todesgott, welche Bedeutung, wie wir oben sahen, eine weitere Entwicklungsstufe Yama's, des alten Sonnengottes ist, nicht aber Yama's, des Opferagni. So wird die mit Yama hier verbundene Yamî auch eher eine Himmelsgottheit, als die Erde bedeuten. Eine Zwillingengebärerin könnte nun allerdings schon aus dem Grund als ein passendes Opfer erscheinen, als Yamî eine Zwillingsschwester (sc. Yama's) ist, aber doch noch treffender wäre die Beziehung, wenn Yamî selbst als Gebärerin von Zwillingen gedacht wird. Dieser Gedanke legt es nahe,

unter Yamī, sofern wir sie als eine der Himmelsgottheiten zu fassen haben, die Neumondgöttin (nicht den Mond, der immer masc. ist), zu verstehen, sonst sinivāli genannt. Diese stellt die Neugeburt des Mondes dar, dessen Umlauf bekanntlich in zwei gleichen Hälften, in die Phase des „wachsenden, hellen“, und in die des „abnehmenden, dunkeln“ Mondes zerfällt. Weiter passt zu dieser Deutung Yamī's auch die Thatsache, dass, wie Yamī als das Weib des Sonnengottes Yama (in Taitt. br. III, 4, 10) bezeichnet wird, so Sinivāli als das Weib des Sonnengottes Vishnu in AV. VII, 46, 3:

yā vicpatni indram asi pratīcī sahasrastukābhiantī devī |

vishṇoh patnī tubhyaṁ rātā havīmshi patīm devī rādhase codayasva ||

„O Herrin, die du dem Indra zugekehrt bist, mit tausend Zöpfen geschmückt herannahst, Vishnu's Gemahlin, dir sind Opfergaben dargebracht; treibe, o Göttin, deinen Gatten zur Freigebigkeit an!“

Ein weiterer Punkt, der mit der Deutung Yamī's = Neumondgöttin stimmt, besteht darin, dass in diesem Fall jene Formel der Todtenfeier yamena tvaṁ yamyā sari-vidāna uttamaṁ nākam adhirohaye 'mam auf befriedigende Weise sich erklärt. Denn gerade die Göttin der Neumondnacht heisst Amāvāsyā, „die Nacht des Zusammenweilens“, sofern bei ihr zusammenweilen (amā vas) alle seligen Götter und Väter im Jenseits, oder nach anderen: weil sie die Zeit des Zusammenwohnens der Sonne und des Mondes ist. So AV. VII, 79, 2:

aham evāsmi amāvāsyā mām ā vasanti sukṛto mayi ime |

mayi devā ubhaye sādhyācca indrajyeshthāḥ samagachanta sarve ||

„Ich bin wahrhaftig Amāvāsyā; in mir wohnen die Frommen, in mir kommen beide, die Götter und die Sādhyā's, alle, die Indra zum Fürsten haben, zusammen.“

Vgl. auch AV. III, 29, 5.

Endlich noch eine Andeutung. Ich habe den bestimmten Eindruck, dass der Mythos von RV. X, 17, 1. 2 nach seinen Grundelementen in engem Zusammenhang mit der hellenischen Tyndaridensage steht. Ob Tvasṭar mit Tyndareos sich identifizieren lasse, mag dahingestellt bleiben, von Beweisen ist hier keine Rede. Vivasvat (Vivaihão) ist jeden-

falls eine eigenthümliche Schöpfung der indo-arischen Mythologie. Aber Helena und das Dioskurenpaar scheinen mir identisch zu sein mit Yamî und den beiden Açvins. Die Frage ist nun freilich, ob *Γελενη* (*Σελα*, Glanz) = *Σεληνη*, Mondgöttin ist, oder ob sie die Göttin der Morgenröthe ist (vgl. die enge Verbindung der Ushas mit den Açvins). Für die eine und die andere Auffassung lassen sich Gründe anführen. Hierauf näher einzugehen, würde mich zu weit von meiner Aufgabe wegführen (vgl. Preller, Griech. Myth. II, 109 f., besonders auch Anm. 3). Ich bin eher geneigt, sie als Mondgöttin zu fassen.

Ich kann der Ansicht, nach der Yamî nur eine weibliche Doublette, eine „später erfundene weibliche Kunstfigur“ wäre (E. Meyer 229), wie Varuṇānî, Indrānî etc. neben Varuṇa, Indra etc., nicht beitreten. Yamî bezeichnet nie dasselbe wie Yama, sondern hat immer eine eigenthümliche Bedeutung, sie drückt zuweilen selbst das gerade Gegenheil von Yama aus.

In Taitt. br. III, 4, 10 wird Yama als der „Todesgott, der den Lebensathem wegnimmt“,¹ dargestellt, Yamî dagegen entspricht einer „Zwillingsgebärerin.“ Wenn yamaḥ = agniḥ erklärt wird (s. oben), so wird yamî mit der Erde (iyam) identifiziert.

1) Die Worte „der den Lebensathem wegnimmt“, stehen nur im Commentar Sâyana's.

Schluss.

Werfen wir nun einen zusammenfassenden Rückblick auf die vorstehenden Untersuchungen und ziehen wir aus ihnen die Schlüsse, die sich daraus ergeben.

I. Yama als Sonnengott.

1. Yama als Naturgott, resp. Sonnengott, finden wir im Rigveda in sechs Stellen; mit voller Sicherheit in I, 164, 46; X, 92, 11; I, 116, 2; mit hoher Wahrscheinlichkeit in X, 64, 3; 51, 1—3; und wohl auch in RV. X, 17, 1. 2. Dann in der wichtigen Stelle Taitt. S. II, 6, 6, 4. 5 (vergl. damit II, 5, 8, 1. 2). • Weiter AV. V, 5, 1 (Yama's schwarzes Ross); auch AV. XIII, 4, 5 (mahāyamah); endlich Taitt. ār. VI, 5, 2.

2. Yama in seiner Beziehung zur Menschheit.

a) Yama als König der Väter im Jenseits, wobei die ursprüngliche Gottheit und Sonnennatur Yama's sich noch zu erkennen geben, in deutlicher Weise in RV. X, 135, 1. 7; I, 83, 5; I, 35, 6; IX, 113, 8; TS. II, 6, 6, 4. 5 (vgl. II, 5, 8, 1. 2); AV. XVIII, 2, 32; mit hoher Wahrscheinlichkeit RV. X, 14, 1—3. 13. 14 (cf. AV. XVIII, 1, 49); X, 114, 10; I, 163, 1. 2; ausserdem TS. V, 5, 9, 4; AV. XVIII, 2, 37; Mahābh. II, 311 ff.; III, 15441.

b) Yama als Todestgott, RV. X, 165, 4 (gleiche Formel AV. VI, 63, 2; 84, 4); X, 60, 10; 14, 12; X, 97, 16; Taitt. S. V, 1, 8, 1; II, 14, 3; besonders im Ath. V. II, 12, 7; III, 29, 1. 2; VI, 93, 1 ff.; 116, 1 ff.; 118, 2; 133, 1—3; VII, 53, 1; VIII, 8, 11; Taitt. br. III, 4, 10; Taitt. ār. VI, 5, 13; Çat. br. XI, 6, 1 ff.; Mahābh. III, 2138 ff.; Rāmāy. IV, 41, 66; VII, 21. 22.

II. Yama als Naturgott, resp. irdischer Agni erklärt.

Im Rigveda nur wenige und unsichere Spuren, RV. X, 13, 4 (X, 14, 16?); (indirect eingeschlossen I, 164, 46?); dagegen häufig und zweifellos in Taitt. S. IV, 2, 3, 4; III, 2, 5, 1; 3, 8, 1 ff.;

VI, 6, 7, 2 (nach dem Comm.); AV. XVIII, 4, 53. 54. Dieselbe Formel bei der Todtenfeier yamena tvam yamyā samvidāna, nach der Auslegung des Commentars in Vāj. S. 12, 63; TS. IV, 2, 5, 2 und Çat. br. VII, 2, 1, 10.

III. Yama als Mensch.

RV. X, 10, 1 (= AV. XVIII, 1, 1 ff.); Mait. S. I, 5, 12; AV. XVIII, 3, 13; Çat. br. II, 3, 2, 1 ff.

Angesichts der tabellarischen Uebersicht, die ich hier vorangestellt habe, gilt es nun die entscheidende Frage zu beantworten, ob Yama als Naturgott, resp. Sonnengott, oder ob Yama als Mensch der ursprüngliche Ausgangspunkt und die wahre Grundlage des Yamamythus gewesen sei. Im Hinblick auf obige Angaben glaube ich behaupten zu dürfen, dass Zahl und Gewicht der vorliegenden Aussagen der vedischen Litteratur entschieden zu Gunsten der Ansicht sprechen, welche von Yama als Naturgott resp. Sonnengott ausgehen will, so dass derselbe erst im weiteren Verlauf der Entwicklung seines Mythus und auch nur während einer verhältnissmässig kurzen Zeit als Mensch angeschaut wurde. In allen vedischen Dokumenten zusammen, soweit sie uns erhalten sind, finden wir nur vier Stellen, die klar und deutlich von Yama als Mensch reden, und zwar im Rigveda nur eine Stelle (RV. X, 10, 1), die zudem sehr späten Ursprungs ist, und nach allgemeinem Zugeständniss einer tendenziösen Priesterproduction angehört. Dass diese Vermenschlichung Yama's in ein ziemlich hohes Alter hinaufreicht, lässt sich nicht bestreiten. Ein Beweis hierfür ist der Yima des Avesta. Aber ebenso gewiss ist, dass diese Auffassung Yama's in den Veden niemals eine einflussreiche Rolle gespielt hat, wie die wenigen Spuren, die sie in denselben hinterlassen hat, es uns thatsächlich beweisen; weiter steht fest, dass sie vom Çat. br. ab völlig verschwindet, und weder in den Epen noch in den Purāna's irgendwo zum Vorschein kommt.

Anders verhält es sich mit Yama als Naturgott, resp. Sonnengott. Dieser tritt auf in drei unzweifelhaften Stellen des Rigveda, wozu in derselben Sammlung von Hymnen noch drei andere von höher Wahrscheinlichkeit kommen,

ausserdem in drei unzweifelhaften Aussagen in Taitt. S. II, 6, 6, 4. 5; AV. V, 5, 1 und in Taitt. âr. VI, 5, 2.

Was nun die weitere Entwicklung des Yamamythus betrifft, so ist wichtig, dass die Auffassung Yama's als des Königs der Väter als in engem Zusammenhang stehend mit der Yama's als eines alten Sonnengottes in mehreren Stellen des Rigveda deutlich hervortritt, so RV. X, 135, 1. 7 (cf. Sâyana); I, 83, 5 und I, 35, 6, dazu AV. XVIII, 2, 32 (in den letzten drei Stellen Parallele zwischen sūrya und yama, oder zwischen savitar und yama, oder zwischen yama und vivasvat) vor allem aber in Taitt. S. II, 6, 6, 4. 5. Auf die übrigen Stellen, die ich in dieser Hinsicht oben angeführt habe, will ich hier nicht weiter zurückkommen. Nur die Thatsache möchte ich noch hervorheben, dass, während Yama der Mensch vom Çat. br. ab spurlos verschwindet, Yama als Name der Sonne noch im Mahābhārata (III, 148) vorkommt und mehrmals von alten indischen Commentatoren angegeben wird, vom Naighaṇṭuka (s. oben) und von Sâyana (zu RV. X, 135, 1. 7).

Einen für mich besonders schwerwiegenden Beweis für die Ansicht, dass Yama aus einem ursprünglichen Gott später zu einem Menschen herabgesunken, nicht aber aus dem ursprünglichen Rang eines Menschen später zu einem Gott erhoben worden ist, finde ich in der Thatsache, dass Yama einer Göttergruppe (RV. X, 17, 1. 2) angehört, von der drei und zwar gerade die dem Yama am nächsten stehenden (Vivasvat und die beiden Aṣvins) aus Göttern später Menschen geworden sind.

Selbst Oldenberg, der Vivasvat und Yama als Doubletten des ersten Menschen ansieht (Ved. Rel. S. 275) giebt unumwunden zu, dass die Aṣvins alte, unzweifelhafte, durch viele begeisterte Loblieder des Rigveda verherrlichte Götter des Morgenlichtes (oder des Morgen- und Abendstérns) waren. Als Bringer des nach angsterfüllter Nacht wiederkehrenden Lichtes wurden sie vor allem als Bringer von Heil und Rettung aus allerlei Gefahr gefeiert. Diese ihre Bedeutung als hilfreiche Götter tritt in zahlreichen Hymnen besonders

im ersten Maṇḍala des Rigveda so stark hervor (RV. I, 116—119), dass über der Aufzählung ihrer mannigfachen Wunderhilfen ihre Bedeutung als Natur- (resp. Morgen-) götter immer mehr in den Hintergrund tritt, ja, mehr und mehr vergessen wird. Zuerst als Götterärzte gefeiert, devā bhishajā AV. VII, 53, dasrā bhishajā RV. VIII, 75, 1, wurden sie als heissersehnte Retter so innig in die menschlichen Leiden und Gefahren hineinverflochten, dass sie zuletzt als menschliche Aerzte galten. Dies zeigt uns klar Çat. br. IV, 1, 5, 14, wo die Götter ihnen die Theilnahme am Somapfer verweigern wollen, weil sie „zu viel unter den Menschen umhergewandert seien und mit den Menschen sich vermischt hätten“, und nur eben wegen eines Heilwunders, sei es dass sie nach TS. VI, 4, 9, 1 den abgeschnittenen Kopf des Opfers wieder aufsetzten, oder dass sie den altersschwachen Brahmanen Cyavāna, Mahābh. 10, 316 ff., wieder verjüngten, wurden sie zum Somatrunk zugelassen. Nach letzterer Erzählung hätte ein menschlicher Brahmanpriester (Cyavāna) die (Wieder-) Einsetzung der Aṣvins zu göttlichen Ehren, in directem Widerspruch gegen Indra, durchgesetzt. Ob die Aṣvins nicht eben in Hinsicht auf diese offenbar später von Priestern erfundenen Sagen, die „jünger geborenen der Götter“ heissen (devānām ānujāvarau)? MS. II, 5, 6; TS. VII, 2, 7, 2.

Aehnlich ist es mit Vivasvat. In dem alten Mythos von RV. X, 17, 1. 2 heisst er der „grosse Vivasvat“. In verschiedenen Stellen des Rigveda erscheint er als Vater, als Hausherr und Gastwirth der Götter (RV. X, 63, 1; 12, 7. 8; VIII, 61, 8; II, 13, 6), auch als Veranstalter des Götteropfers (eben X, 12, 7). Wie nun mit dem Opfer der Götter im Himmel, so wird er auch mit dem Opfer der Menschen auf Erden in enge Verbindung gebracht. In RV. I, 139, 1¹ wird Vivasvat als der „Nabel“ bezeichnet, mit welchem das neue Lied des heiligen Sängers verknüpft werden müsse, damit die Gebete der Menschen zu den Göttern

1) Vgl. Ved. Stud. I, 70, die Erklärung Pischel's zu dieser Stelle.

gelangen. Es ist wohl auch nicht ohne Grund, wenn RV. X, 63, 1 die Götter eben, sofern sie freundschaftlichen Verkehr mit den Menschen herzustellen suchen, als Geschlecht Vivasvat's bezeichnet werden. Weiterhin wird Vivasvat als typisches Vorbild des rechten Opferherrn dargestellt, ich erinnere nur an die Ausdrücke *vivasvataḥ sadane* (Sâyana: *yajamānasya* RV. I, 53, 1 etc.), *dūto vivasvataḥ* II, 58, 1 ff., *naptibhir vivasvataḥ* (von den Fingern des Somapressenden IX, 14, 5). Endlich erscheint er als erster mythischer Opferer (RV. I, 31, 3) und als Ahnherr eines eigenen Priestergeschlechts (*vivasvabhīḥ* RV. VIII, 91, 22). Auf dieser letzten Entwicklungsstufe zeigt sich uns der avestische Vîvānhão. Doch in der indischen Religion behielt die Degradirung des Gottes Vivasvat zu einem Menschen nicht das letzte Wort; in den Brâhmana's (z. B. Çat. br. III, 1, 3, 3) behauptet Viv. seine Stellung als Sonnengott.

Wenn nun der Vater Yama's (Vivasvat) und die Brüder Yama's (die beiden Açvins) in dem weiteren Verlauf ihres Mythos aus ursprünglichen Naturgöttern zu Menschen wurden, wäre es da nicht im höchsten Grad auffallend, wenn Yama selbst in der Entwicklung seines Mythos die gerade entgegengesetzte Richtung eingeschlagen hätte und aus einem ursprünglichen Menschen zur Würde eines Gottes sich aufgeschwungen hätte? Müssen wir es nicht vielmehr ganz natürlich finden, dass auch Yama aus einem alten Natur- (resp. Sonnen-) Gott zu einem Menschen (wenigstens während einer gewissen Periode und bei gewissen Stämmen) habe herabsinken können?

Wenn wir nun ein übersichtlich gefasstes Bild vom Entwicklungsgang des Yamamythos entwerfen wollten, so würde ich es etwa in folgender Weise darzustellen suchen:

Die Grundlage des ganzen Mythos scheint mir das Zwillingpaar *yama-yamî* zu sein mit der Bedeutung von „Sonnengott und Neumondgöttin.“ Dieses Zwillingpaar wird uns bezeugt vor allem durch RV. X, 17, 1. 2 (was ich, wie oben gesagt, für eine zusammengedrückte indische Fassung eines uralten Mythos ansehe), sodann durch die gewiss ebenfalls

sehr alte Formel der Todtenfeier „yamena tvām yamyâ samvidâna“ (Vâj. S. 12, 63; Çat. br. VII, 2, 1, 10, dass und warum diese Formel später umgedeutet wurde, habe ich oben auseinander gesetzt). Wenn ich nun auch die Gleichung von Yamî = Neumondgöttin nur als eine Vermuthung aufstellen darf, so glaube ich doch die Fassung Yama's als eines ursprünglichen Sonnengottes im Vorhergehenden durch zahlreiche Stellen erwiesen zu haben. Im weiteren Verlauf des Mythos trat Yamî immer mehr in Schatten; der Mond wurde auf indischem Boden als ein männlicher Gott angeschaut (mâs, çandramâs) und Sonne und Mond als ein Paar von Zwillingsbrüdern bezeichnet, RV. X, 85, 18; 88, 11 (carishnû mithunau).

Yama seinerseits wurde immer spezieller als der Gott der untergehenden, untergegangenen Sonne verstanden und als solcher oft dem Gott der Tagessonne gegenüber gestellt. So Yama gegenüber Indra RV. I, 163, 2; TS. II, 5, 8, 1. 2; X, 114, 10; Yama gegenüber Âditya I, 163, 3; vgl. Taitt. S. II, 6, 6, 4 mit TS. II, 5, 8, 1. 2; Yama gegenüber Vivasvat AV. XVIII, 2, 32 und gegenüber Savitar RV. I, 35, 6. Dazu kommt nun noch der andere Umstand, dass weiterhin Yama in immer innigere Beziehung zur Menschheit gesetzt, und als ihr Vorbild, als ihr voranziehender Anführer betrachtet wurde. So kam es, dass Yama, als der Gott der untergehenden und untergegangenen Sonne, die Stellung des Herrschers des Jenseits annahm, sei es als Todesgott, der die Menschen aus dem Diesseits ins Jenseits abrufft, sei es als König des jenseitigen Glückseligkeitsreiches. Dass diese Anschauung von Yama schon im hohen Alterthum zur Geltung kam, beweist uns die Thatsache, dass schon zur Zeit, da die Sitte vorherrschte, die Todten zu begraben — und diese Sitte ist jedenfalls älter als die, sie zu verbrennen — der Sonnengott Yama, der nach der alten Vorstellung bei seinem Untergang in die Erde einging, als Herrscher der Todten in der Unterwelt im Innern der Erde verehrt wurde (RV. X, 18, 12. 13; 14, 9). Späterhin, als die Verbrennung der Todten in Gebrauch kam, wurde Yama's

Reich in den Himmel versetzt, wohin Agni die auf dem Holzstoss verbrannten und in seinen Flammen neugeborenen Todten bringen sollte. Diese Anschauung von Yama, welche in ihm zugleich den beseligenden König der Väter und den furchtbaren Todesgott sah, bildet die Hauptströmung des Mythos, welche von alten Zeiten an ununterbrochen durch alle nachfolgenden Jahrhunderte der brahmanischen Religion in immer breiterem Bette sich fortbewegte.

Indem nun so Yama immer tiefer in die menschlichen Schicksalswege, in die Hoffnungen und Befürchtungen der Menschen hineinverwoben wurde, so kam es zuletzt soweit, dass er selbst vollends als ein Mensch in die Reihen der Menschen hineingezogen wurde. Aus dem Zwillingspaar Yama-Yamî wurde das erste Menschenpaar, RV. X, 10, 1. 2, und aus dem König der Väter im Jenseits und dem Todesgott wurde der erste Mensch, der zuerst unter den Sterblichen gestorben und in die jenseitige Welt hinübergegangen ist (AV. XVIII, 3, 13).

Ohne Zweifel die mit der Verbrennung der Todten eindringenden Vorstellungen und Gebräuche, in denen der irdische Agni die Rolle der Ueberführung der Todten ins himmlische Jenseits erhielt, waren die Veranlassung, den himmlischen Yama, den König der seligen Väter und Todesgott, in nähere Verbindung zu bringen mit dem irdischen Opferagni. Die Brahmanen mit ihren priesterlichen Spekulationen und selbststüchtigen Plänen arbeiteten gewiss eifrig daran, dieser Combination immer mehr Anerkennung zu verschaffen. So trat, neben dem Zwillingspaar yama-yamî (indem yamî immer mehr zur Seite gelassen wurde), das Paar der Zwillingbrüder (yama-yama), des himmlischen und des irdischen Yama immer entschiedener in den Vordergrund. Beide werden z. B. in dem Viçvâmitraliede AV. XVIII, 3, 63 und 4, 33. 54 neben einander gestellt, wenn wir nicht gar soweit gehen müssen, anzunehmen, dass die Attribute des einen und des anderen Yama zu einem Yama miteinander verschmolzen wurden. In der Yajurvedaperiode scheinen die Brahmanen darauf ausgegangen zu sein, allerlei

gottesdienstliche Handlungen und Sprüche, in denen Yama ursprünglich die Bedeutung des Herrschers des Jenseits hatte, zu Gunsten des irdischen Yama anzuwenden und umzudeuten (siehe oben zu Vāj. S. 12, 63 und Taitt. S. IV, 2, 3, 4).

Dass diese Richtung aufs Irdische, die hiermit dem Gottestypus Yama gegeben wurde, zuletzt auch zur völligen Vermenschlichung Yama's führen konnte, hat uns Çat. br. II, 3, 2, 1 ff. gezeigt, wo Yama, als im (gârhapatya) Agni weilend, zum Repräsentanten der arischen Menschheit gemacht wird.

Doch diese beiden Anschauungen von Yama, die, welche ihn zu einem Menschen machte, und die, welche ihn mehr oder minder mit dem Opferagni identifizierte, sind nur Seitenarme, die im weiteren Entwicklungsgang des Mythos von dem Hauptstrom sich ablösten, aber nur eine beschränkte Ausbreitung zu gewissen Zeiten, und vielleicht auch nur unter einigen Stämmen des indischen Volkes gewonnen zu haben scheinen und bald wieder spurlos verschwanden.

Çat. br. II, 3, 2, 1 ist die letzte Stelle, in der Yama als Mensch und als Agni vorkommt. In den Epen und Purāna's werden diese Bedeutungen Yama's nirgends mehr erwähnt.

Für meine Auffassung des Yamamythus, wie ich sie in den vorangehenden Sätzen kurz und übersichtlich zusammengefasst habe, könnte ich nun wohl Autoritäten, wie Max Müller, Bergaigne,¹ Tiele und andere anführen, aber ich verhehle mir nicht, dass andererseits ausgezeichnete Indianisten, wie vor allem Roth, dessen Tod wir alle beklagen, Pischel, Oldenberg etc. eine gegentheilige Ansicht ausgesprochen haben.

1) Als ich meine Schrift „Ved. Yamamythus“ (1890 Febr.) veröffentlichte, kannte ich nur Max Müller's Auffassung des Yama = Sonnengott (Science of lang. II, 481); bald nachher erschien das Manuel von Bergaigne (nach dessen Tod herausgegeben von Henry 1890), S. 283. Vgl. übrigens die von Scherman gegebene Aufzählung, S. 132 Anm. 2.

Der Veda, und vor allem der Rigveda, ist eben nicht ein Gebiet, auf dem man mit mathematischer Gewissheit — wenigstens bis jetzt nicht — unangreifbare Resultate aufstellen kann. Wir sind noch in der Zeit des Suchens.

Darum bin ich auch weit entfernt, über abweichende Meinungen kurzweg abzusprechen. Alles was ich mit meiner Arbeit bezwecke, ist einer wissenschaftlichen Ueberzeugung Ausdruck zu geben, die sich in mir im Verlauf eines eingehenden, gewissenhaften Studiums der vielseitigen, complicirten, aber höchst interessanten Gestalt Yama's gebildet hat.

Möge meine Darlegung einigermaßen zur völligeren Erkenntniss dieser in vieler Hinsicht geheimnissvollen Erscheinung beitragen.

Anhang.

Einiges über Vivasvat aus Anlass der Erklärung von RV. X, 17, 1. 2. Hillebrandt (Soma und die verwandten Götter) sagt S. 479: „Die ganze spätere Zeit, einschliesslich die Brähmanas bis in die Yajussamhitäs hinein, erklärt Vivasvat mit so grosser Uebereinstimmung als Sonnengott, dass unserer Erklärung dem RV. gegenüber von vornherein gewisse Schranken auferlegt sind. Vor allem wird ausgeschlossen, dass der vedische Vivasvat eine Bezeichnung des Himmels gewesen sein könnte.“ Weiterhin sagt H., dass er eben aus diesem Grund Yama in RV. X, 17, 1, nicht wie ich, als Sonnengott auffassen könne, denn Vivasvat, der Vater Yama's, bedeute die Sonne.

Ich gebe natürlich zu, dass Vivasvat in späteren Zeiten, ja schon in einigen Stellen des RV. (z. B. VIII, 56, 10) die Sonne bedeute, aber dass dies die ursprüngliche, und schon im RV. die ausschliessliche Bedeutung Vivasvat's gewesen sei, dagegen scheinen mir mehrere That-sachen zu sprechen.¹

Zunächst Mahābh. I, 723, wo es von den Aṅvin's heisst:

çuklam̐ vayantau tarasā suvemaṁ adhvīyayantāy asitam̐ vivasvataḥ |

„Die Helles weben in Eile, an schönem Webstuhl sitzend, die das Schwarze Vivasvat's (mit Licht) überziehen (zudecken).“

Der Gen. vivasvataḥ muss natürlich vor allem mit asitam̐ zusammen-genommen werden. Wenn nun vivasvataḥ den Sonnengott bedeuten sollte nach H., so würde hier gesagt, „dass die Aṅvins das Schwarze des Sonnengottes Vivasvat (mit Licht) zudecken.“ Das „Schwarze der Sonne“ liesse sich nun etwa durch RV. I, 115, 4 (kṛṣṇam) vertheidigen, aber

1) Als Lichthimmel fassen Vivasvat 1. Goldstücker (Muir O. S. T. V, 257: „Vivasvat, I believe, implies the firmament expanding at the approach of light“, 2. Max Müller, Lect. on Sc. of lang. 2nd series 508: „Vivasvat the sky, Saraṅyu the dawn, Yama the day, Yamî the night.“ Ludwig III, 333: „Vivasvat ist der lichte Himmel, hinter welchem erst das Reich Yama's liegt.“ Roth (Z. D. M. G. IV, 425) sagt: „Vivasvat, das Licht der Himmelshöhe, nach späterer Auffassung, die ich aber anderen Analogien gemäss nicht annehmen kann, der Sonnengott . . .“

gewiss ist es der indischen Anschauung zuwider, dass die Aṅvins die Sonne aus einem dunkeln in einen helleuchtenden Himmelskörper verwandeln. Die Macht, das Licht in die Sonne zu setzen, wird etwa einem Himmelsgott Dyaus, Varuṇa oder Indra zugeschrieben, aber niemals den Aṅvins. Meist aber wird der Sonnengott als „durch sich selbst leuchtend“ (svayaṅas, svayambhū etc.) bezeichnet (RV. VIII, 56, 3; VS. II, 26 etc.). Dieser Einwurf trifft auch die Auslegung, welche den Gen. vivasvataḥ nicht bloss mit dem unmittelbar nebenanstehenden asitam, sondern auch mit dem an der Spitze des Verses stehenden ḥuklam verbindet. Die Aṅvins erscheinen nirgends als die Götter, welche das Helle der Sonne hervorbringen. Um einen annehmbaren Sinn zu gewinnen, scheint es mir notwendig, Vivasvat als den Himmelsgott zu fassen. Der schwarze Untergrund, den die Aṅvins mit Licht überziehen, ist der dunkle Nachthimmel. Und wenn wir vivasvataḥ auch auf ḥuklam beziehen, so sagt der Text aus, dass die Aṅvins den hellen Theil des Morgenhimmels mit ihrem Licht weben. Bei der letzteren Auffassung bedeutet Vivasvat den „aufleuchtenden“ Morgenhimmel, sofern dieser zu gleicher Zeit theils Nacht- theils Lichthimmel ist. Der eigentliche Wortsinn des Namens Vivasvat (Wurzel vas) des „aufleuchtenden“ zeigt an, dass Vivasvat ursprünglich zunächst nur die Lichtseite des Morgenhimmels bezeichnete; erst im weiteren Verlauf konnte er auch den Morgenhimmel bedeuten, sofern derselbe zumal eine helle Licht- und eine dunkle Nachtseite an sich trägt.

Nach jener Stelle im Epos nehmen wir nun eine andere aus einem Brāhmaṇa, nämlich Ḥat. br. X, 5, 2, 4:

asau vā ādityo vivasvān esha hy ahorātre vivaste |

„Jener Aditisoohn, Vivasvat, der macht beides Tag und Nacht aufleuchten.“

Hillebrandt führt diese Stelle zu Gunsten seiner Ansicht an (S. 487 Anm. 1) und sagt: „Es ist zu beachten, dass die Sonne Tag und Nacht schafft, wie aus RV. I, 115, 4 und aus den Savitrhymnen hervorgeht, vgl. auch Ḥat. br. X, 5, 2, 4.“ Allein wenn es auch mehrmals heisst, dass der Sonnengott, wie die Helle des Tages, so auch das Dunkel der Nacht hervorbringe, indem sie, wie man glaubte, dann schwarze Strahlen aussandte, so weiss ich doch keine Stelle, wo auch die Nachthelle dem Sonnengott zugeschrieben wird. Wenn die Sonne auch zur Nachtzeit den Himmel „erleuchtet“, d. h. mit leuchtenden Strahlen erfüllt, wo bliebe dann die Nacht mit ihrem Dunkel? Nun heisst es in unserer Stelle, dass „Vivasvat Tag und Nacht aufleuchten macht“ (vivaste). Die Nachthelle kann nur dem Mond und den Sternen, oder etwa dem Himmelsgott,¹ sofern er Mond und Sterne an sich trägt, dem

1) RV. II, 2, 5; 34, 2 dyaur na strbhīḥ citayat; über Varuṇa RV. I, 25, 13.

Dyaus oder Varuṇa zugeschrieben werden. Sofern daher Vivasvat „Erhellender von Tag und Nacht“ in unserem Text genannt wird, so muss auch er hier wohl als ein Himmelsgott gefasst werden. Er heisst hier „Aditi's Sohn“ (ādityah), dies beweist noch nicht, dass er der Sonnengott sei; auch Varuṇa ist ein Āditya, sogar das Haupt der Āditya's und doch kann kein Zweifel darüber bestehen, dass er ein Gott des Himmels sei.

Gehen wir zum Rigveda über, und zwar zuerst zu RV. X, 39, 12, wo vom Wagen der Aṅvin's gesagt wird:

yasya yoge duhitā jāyate divah
ubhe ahanî sudine vivasvatah ||

„bei dessen Anspannen des Dyaus Tochter (Morgenröthe) geboren wird, die beiden hellscheinenden Tageshälften (Tag und Nacht) des Vivasvat.“

Hillebrandt nimmt ubhe ahanî für sich und dann sudine vivasvatah zusammen als Appos. zu ubhe ahanî. Er übersetzt: „die beiden Tageshälften, die helleuchtenden (Gattinnen) des (Sonnengottes) Vivasvat.“ Hillebrandt hat „Gattinnen“ hinzugedacht, ohne Noth, wie mir scheint. Er nimmt sudine als Dualfemin., allein liegt es nicht viel näher, sudine als Dualneutr. zu fassen, gerade so wie das unmittelbar voranstehende ahanî ein Dualneutr. ist, und diese beiden Worte von grammatisch gleicher Formation zusammenzunehmen, „die beiden hellscheinenden Tageshälften des Vivasvat“? Vivasvat muss dann den Himmel und zwar den Morgenhimmel bedeuten, an welchem der sternhelle Nachthimmel und der vom anbrechenden Tag erhellte Lichthimmel für kurze Zeit neben einander bestehen. Die Worte „ubhe ahanî sudine vivasvatah“ beschreiben ganz dieselbe Sache, wie die obigen Ausdrücke, „çuklam — asitam vivasvatah“ im Mahābh., und vivasvān ahorātre vivaste im Çat. brāhmaṇa.

Doch noch mehr. In RV. X, 17, 2 werden die Aṅvins als die Söhne Vivasvat's dargestellt (gleichviel ob von Saranyu oder von Savarnā). Dies ist auch die einstimmige Ueberlieferung der Brāhmaṇas.

Dasselbe Verwandtschaftsverhältniss ergibt sich nun aus einem Vergleich von RV. I, 46, 13, wo die Aṅvins als „wohnend bei Vivasvat“¹ bezeichnet werden, mit RV. VIII, 9, 21, wo es von ihnen heisst, dass „sie in des Vaters Wohnung sitzen.“² Da nun die Aṅvins sonst divo napātā heissen, so liegt nahe, Dyaus und Vivasvat gleichzusetzen. Hillebrandt mahnt zwar in Betreff eines solchen Schlusses an die „Leichtigkeit, mit der die Bilder des vedischen Kaleidoscops wechseln.“ Allein wenn keine einzige Spur davon nachzuweisen ist, dass die Aṅvins je als Söhne eines Sonnengottes galten, vielmehr überall als Söhne des Dyaus

1) RV. I, 46, 13: vāvasānā vivasvati.

2) pitur yonā nishīdathah.

bezeichnet werden, wenn ausserdem Vivasvat gerade im Zusammenhang mit den Aṣvins als Himmelsgott vorkommt (s. Mahābh. und RV. X, 39, 12), so scheint mir die Ansicht, welche Vivasvat, als Vater der Aṣvins, mit Dyaus identifizirt und als Himmelsgott fasst, überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen zu dürfen. Der Hinweis Hillebrandt's auf die Beziehung der Aṣvins zu Sūrya's Tochter („die Freier der Sontentochter wohnen eine Zeit lang in Sūrya's Haus“ S. 147) passt nicht, denn die Aṣvins wohnen in ihres Vaters Hause (pitar yonā), nicht in dem ihres Schwiegervaters, nicht in dem des Vaters der Sūryā, und nicht von einem gelegentlichen, durch ihr Freien veranlasseten Wohnen bei Vivasvat ist in RV. VIII, 9, 21 die Rede (ihre Vermählung mit Sūryā ist in beiden Stellen in keiner Weise angedeutet), sondern von ihrem Wohnen im Vaterhause, als ihrer Heimath.

Nun weiter noch zwei Stellen, in denen Dyaus und Vivasvat einander entsprechen. RV. VIII, 61, 8:

â daçabhir vivasvata indrah koçam acucyavāt |¹
kheadayā trivṛtā divah |

„Mit den zehn (Fingern) schüttete Indra Vivasvat's Kufe aus, mit dem dreifach gewundenen Schlägel des Dyaus.“

Damit vergleiche man RV. V, 53, 6:

â yañ narah sudānavo dadāçuše
divah koçam acucyavuh |

„Die Kufe des Dyaus, welche die reichlich spendenden (triefenden) Männer (sc. Maruts) dem Verehrenden ausschütten.“

Die Soma-Kufe des Dyaus und die Soma-Kufe Vivasvat's sind offenbar identisch; beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache, die in den Wolken des Himmels eingeschlossene Regenfülle. Dort ist es Indra, hier die Maruts, seine Mannen, welche den Inhalt der Kufe ausschütten.

Die Stelle RV. VIII, 61, 8 scheint mir auch ein helles Licht auf RV. IX, 26, 4 zu werfen, wo der vedische Dichter den Soma „als Hausgenossen Vivasvat's“ (sañvasānañ vivasvatañ) bezeichnet. Während nach RV. VIII, 61, 8 Soma, als Element (Regen) angeschaut, in der Kufe Vivasvat's enthalten ist, so ist es derselbe Gedanke, nur in anderer Form ausgedrückt, wenn in RV. IX, 26, 4 Soma, als persönlicher Gott, „mit Vivasvat zusammenwohnend“ genannt wird.

1) Hillebrandt übersetzt: „Mit den zehn brachte Indra von Vivasvat die Kufe.“ Allein mit dem Schlägel oder Hammer (kheadayā = Blitz) bringt man die Kufe nicht herbei, sondern zerschlägt sie, um ihren Inhalt auszuschütten. Wegen kheadayā kann auch die Kufe nicht den Mond bedeuten, wie Hillebrandt meint, denn mit dem Donnerkeil kann man doch nicht wohl die Somafülle des Mondes herbeibringen noch ausschütten.

Nun ein Wort über RV. X, 12, 7:

yasmin devā vidathe mādayante
vivasvataḥ sadane dhārayante |
sūrye jyotir adadhur māsya aktūn
pari dyotanīm carato ajasrā ||

„Bei der Opferversammlung, bei der die Götter sich erfreuen, in Vivasvat's Wohnsitz, wo sie sich aufhalten, setzten sie in die Sonne das (Tages-) Licht, und in den Mond die (Nacht-) Strahlen; um die Helle bemühen sich die zwei nicht ermüdenden.“

Es ist hier zweifellos, wie Ludwig richtig bemerkt, von der Festversammlung der Götter im Svar die Rede. Dies geht klar aus v. 8 hervor. Hier erscheint Vivasvat als Hausherr der Götter, „die an seinem Wohnsitz sich aufhalten“. Als solcher steht er natürlich über allen, als Gebieter der Götterwohnung. In der zweiten Hälfte des Verses werden nun Sūrya und der Mond als ein in der Wohnung Vivasvat's dienstthuendes Götterpaar angeführt. Vivasvat kann hier also nicht, identisch mit dem Sonnengott Sūrya sein. Als Hausherr der Götter ist Vivasvat auch der Opferherr der Götter (yasmin devā vidathe mādayante), d. h. der Gott, welcher das Götteropfer veranstaltet und bestreitet. Im Rīgveda erscheint nun aber der Sonnengott vorherrschend weder als Hausherr, noch als Opferherr der Götter, sondern als einer der beim Götteropfer functionirenden Priester. In RV. I, 160, 3 heisst er sa vahnīḥ putraḥ pitroḥ; in RV. I, 164, 1 asya vāmasya palitasya hotuḥ; in RV. VIII, 90, 12 (Sūrya) „devānām asuryaḥ purohitāḥ.“ In den Âprihymnen erklärt Sāyana die beiden hotārā mit agnyādityau, agnī etc., cf. RV. X, 88, 17. In RV. X, 113, 2 wird Viṣṇu als Sāmansänger (virapçate, Sāy. stauti) bezeichnet. Hillebrandt selbst (S. 481) führt aus dem Opferritual eine Stelle an: „Der Âditya ist mein göttlicher Udgātar, du der menschliche.“¹

Als Hausherr und Vater der Götter wird in RV. Dyaus dargestellt (Dyaushpitā asuraḥ), so RV. I, 122, 1: „divo . . . asurasya vīrain . . . maruto“; X, 92, 6 heissen die Maruts „divaḥ çyenāso asurasya nīlayaḥ“; RV. I, 159, 1 etc. Nach RV. VI, 70, 5 werden Himmel und Erde als „das Opfer und den Vorrath für die Götter herbeischaffend“ bezeichnet, und v. 4 „als bei der Hotarwahl voranstehend.“

Im Hinblick auf die eben genannten Stellen scheint es mir angezeigt zu sein, Vivasvat in RV. X, 12, 7 als Himmels-gott zu fassen.

1) Die einzige Ausnahme ist RV. X, 135, 7, wo von Yama dem Gott der jenseitigen Sonne gesagt wird, dass „sein Wohnsitz die Götterbehausung heisse.“ In den Brāhmaṇas wird allerdings, wie Hillebrandt richtig hervorhebt, Viṣṇu als Opferherr bezeichnet; Ait. br. 5, 25 als gr̥hapatīḥ etc.

Zum Schluss nun noch eine Beweisstelle — the last not the least —
RV. X, 63, 1:

parāvato ye didhishanta āpyam
manupritāso janimā vivasvatah |
yayāter ye nahushyasya barbishi
devā āsate te adhi bravantu nah ||

Hillebrandt nimmt jan. viv. als Obj. acc. zu didhish. und versteht darunter das Menschengeschlecht, doch er selbst fühlt das Gezwungene dieser Deutung und giebt sie nur „zögernd.“

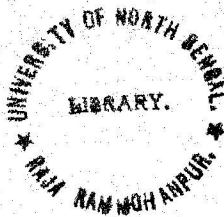
Eine weit einfachere Construction und grössere Symmetrie der verschiedenen Versglieder bekommen wir, wenn wir āpyam als Obj. acc. des unmittelbar danebenstehenden Verbum's didish. nehmen, dagegen jan. viv. als Nom. fassen, entsprechend dem devā im vierten Versglied. So gehört als nähere Bestimmung zu jan. viv. der vorausgehene Relativsatz parāv. ye . . . , ganz wie zu devā der ebenfalls voranstehende Relativsatz yayāter ye Bei dieser Auffassung bedeutet jan. viv. die Götter. Dann liegt es gewiss am nächsten, Vivasvat mit Dyaus, nicht mit dem Sonnengott, gleichzusetzen. Die Götter werden ja im RV. überall als Söhne des Dyaus (und der Pṛthivī), nirgends des Sūrya oder Vishṇu etc. bezeichnet. — Oben haben wir gefunden, dass Vivasvat Vater der Aṅvins genannt wird, hier Vater der Götter überhaupt.

Doch, sagt H. (S. 479), „so wenig sich Dyaus jemals zu einem Namen für Sonne, oder Pṛthivī zu einem Namen Agni's entwickelt hat, ist bei Vivasvat ein derartiger Bedeutungsübergang (von Himmelsgott zu Sonnengott) als glaubhaft anzunehmen.“ Was Dyaus betrifft, so ist bei ihm die Vorstellung des materiellen Himmels stets zu stark hervorgetreten und der Prozess der Personifizierung zu wenig fortgeschritten, als dass bei ihm ein Wechsel der Bedeutung hätte eintreten können. Doch erinnere ich an svar, welches bald das Lichtreich, den Glanzhimmel (RV. IX, 86, 14; 113, 7 etc.), bald die Sonne bezeichnet (I, 105, 3), vgl. auch das avestische hvare, immer = Sonne. — Weiter Mitra. Wenn Sūrya „das Auge Mitra's und Varuṇa's“ heisst (RV. VII, 61, 1; 63, 1; I, 115, 1), so kann Mitra nicht wohl die Sonne bezeichnen, sondern eher den Lichthimmel (Sāy.: aharabhimānī divah). Ebenso RV. I, 115, 5, wo es heisst, dass Sūrya bald eine helle, bald eine dunkle Gestalt annimmt „zum Anschau Mitra's und Varuṇa's“ (mitrasya varuṇasyābhicakshe). Und doch hat Hillebrandt selbst in seiner trefflichen Schrift (Varuṇa und Mitra S. 114 ff.) überzeugend nachgewiesen, dass Mitra in' anderen Stellen (RV. X, 8, 4; III, 5, 4 etc.) entschieden die Sonne bedeutet. Ähnlich im Avesta, wo Mithra vorherrschend den Sonnengott bezeichnet. Und doch in Yasht 10, 90 kann v. 13 Mithra „der erste yazata, der vor der Sonne (pourva-naemāt hū) über die Hara steigt und in goldner Gestalt die Gipfel der Berge ergreift“, nicht ein Name der Sonne sein, aber wohl des Lichthimmels. Die Unterscheidung, die

Hilfsbrandt machen will, zwischen „Mitra, als einer Art Sonnenengel und dem Sonnenkörper“ scheint mir in dieser Stelle nicht auszureichen.

Unter dem ersten Eindruck des Augensehns verehrten die alten Arier den Himmelsgott als den höchsten Gott, je nach seinen verschiedenen Erscheinungsformen als Dyaus, Varuna, Mitra. Je mehr sie nun zur Erkenntniß kamen, dass der Lichthimmel nur eine Wirkung der Sonne mit ihren Lichtstrahlen sei, desto mehr musste der Gott des Lichthimmels für sie an Geltung verlieren, und ihre Verehrung um den Sonnengott, als Haupterheber des Himmelslichtes, sich concentriren. Da konnte es kommen, dass ein Gott des Lichthimmels, um seine hohe Stellung im Kultus zu bewahren, im Glauben der Arier allmählich aus einem Himmelsgott in einen Sonnengott sich umwandelte.

Doch wie dem auch sein mag mit dieser meiner Vermuthung, die ziemlich zahlreichen Stellen, die ich oben aufgeführt habe, scheinen mir hinreichende Beweiskraft zu haben, um in dem uralten Mythos (RV. X, 17, 1. 2) die Deutung Vivasvat's als eines Gottes des Lichthimmels zu rechtfertigen.



Berichtigungen.

Seite 14 Zeile 13 v. u. lies himmlischen Jenseits statt Jenseits.
 Seite 16 Zeile 10 v. u. lies den Açvins statt der Açvins.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.