

## Der Mithrasmythus.

Von

**Carl Clemen.**

Hierzu Tafel 1—3.

Wie über die andern Seiten der Mysterien des Mithras, so sind wir auch über den Mythos vor allem, ja zunächst allein, durch die uns erhaltenen und in dieser Beziehung besonders ergiebigen Denkmäler unterrichtet. Danach hat ihn in neuerer Zeit zuerst, wenngleich mit aller Reserve, Cumont im ersten Band seiner 'Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra' (1899), dessen Conclusions er unter dem Titel 'Les mystères de Mithra' bzw. 'Die Mysterien des Mithra' auch für sich und wiederholt von neuem (zuletzt 1913 bzw. 1923) herausgab, zu rekonstruieren versucht, dann lediglich nach den von Cumont im zweiten Bande seines Hauptwerks (1896) veröffentlichten Denkmälern Toutain, weiterhin im Anschluß auch an den ersten Band von Cumonts Werk, aber stellenweise im Gegensatz dazu — die bloßen Wiederholungen seines Versuchs zähle ich nicht erst auf — Dieterich, Lietzmann, Stuart Jones, Ferd. Lommel, Greßmann, endlich unter Berücksichtigung auch der seit der letzten Auflage von Cumonts Mysterien entdeckten Denkmäler Leipoldt, Saxl und Wüst<sup>1)</sup>. Andere haben nur einzelne Szenen des Mythos behandelt und anders erklärt, aber eine Einigung ist weder über ihren Sinn noch denjenigen mancher andern Szenen bisher erreicht worden; es dürfte also nicht unangebracht sein, die verschiedenen bisher versuchten Rekonstruktionen des Mythos überhaupt im Hinblick auch auf die neuesten hierher gehörigen Funde, namentlich das von Rostovtzeff<sup>2)</sup> veröffentlichte Mithreum von Dura, einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

### I.

Gehen wir dabei, obwohl sie natürlich nicht den Anfang des Mythos betrifft, von der besonders häufigen und bei den von Saxl so genannten vierteiligen Reliefs fast immer deren Mittelstück bildenden, also vor allem wichtigen Darstellung der Tötung des Stiers durch Mithras aus, so ist

<sup>1)</sup> Toutain, La légende de Mithra. Actes du I. congrès international d'histoire des religions 1902, II, 1, 127ff. = Revue de l'histoire des religions 45, 1902, 141f. — Dieterich, Bonn. Jahrb. 1902, 26ff. = Kleine Schriften 1911, 252ff. — Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament I, 2. 3, 1909; <sup>2-3</sup>1912, 430ff. — Stuart Jones, Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII, 1915, 752ff. — Ferd. Lommel, Der Mithramythos (Maschinenschrift) 1920. — Greßmann, Deutsche Literaturzeitung 1923, 79ff. — Leipoldt, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 15, 1930. — Saxl, Mithras 1931. — Wüst, Mithras. Pauly, Wissowa, RE. XV, 1932, 2131ff.

<sup>2)</sup> Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49, 1934, 180ff.

sie ja im allgemeinen deutlich. Man streitet zwar, ob die Binde, die der Stier dabei manchmal um die Brust trägt, als Kampf- (so Cumont) oder als Opferbinde (so Saxl und Deubner<sup>1</sup>) aufzufassen ist, aber das letztere schließt, wie wir sehen werden, das erstere nicht aus. Jedenfalls soll die Tötung des Stiers die Entstehung der Vegetation bewirkt haben; das ergibt sich deutlich daraus, daß auf manchen Denkmälern sein Schwanz in eine oder mehrere Ähren ausgeht, und solche auf einigen auch aus seiner Halswunde herauswachsen. Dazu paßt es ferner, wenn Mithras auf manchen Inschriften deus genitor oder bei Porphyrius (de antr. nymph. 5f. 18. 24) πάντων ποιητής και πατήρ und — vorausgesetzt, daß hier mit Saxl oder Deubner so zu lesen ist — ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἐκ-, ἀπολόων oder ἀνύων, ja ὡς και ὁ τυρός δημιουργός ὢν και γενέσεως δεσπότης heißt. Vor allem soll auch nach dem Bundahišn (3, 17. 4, 1. 10, 1. 14, 1. 27, 2) aus dem Urstier die Vegetation hervorgegangen sein; denn wenn ihn danach vielmehr Ahriman getötet habe, so ist das wohl trotz Cumonts, der es für ursprünglicher hält, und Saxls, der wenigstens zweifelhaft ist, mit Loisy<sup>2</sup>) so zu erklären, daß man später Bedenken getragen hat, dergleichen einem guten Gott, wie Mithras, zuzuschreiben. Ja auch die ernste Miene, die dieser auf den meisten Denkmälern zeigt, könnte darauf hinweisen sollen, daß er sich nur widerstrebend zu dieser Tat entschlossen habe.

Welche heilsame Folgen sie doch gehabt habe, wird noch auf der Rückseite des großen Kultbildes von Heddernheim (Cumont, Textes — künftig abgekürzt: C. — II, Taf. 8) dargestellt (Taf. 2, 2). Warum hier neben Mithras Sol erscheint, kann freilich erst später erklärt werden; wenn er indes jenem eine große Weintraube reicht und neben beiden zwei Knaben mit Körben voller Früchte stehen (bzw. standen, denn sie sind zum Teil ergänzt), so deutet das wohl wieder darauf hin, daß aus dem getöteten Stier die Vegetation entstanden sei; ja von dem Weinstock hebt das der Bundahišn (14, 1) besonders hervor. Außerdem sind (oder waren) darüber vier Hunde und unter ihnen ein Wildschwein, wohl ein Schaf, ein Stier und wohl ein Pferd zu sehen sowie in der Mitte eine menschliche Gestalt. Nun lesen wir aber wieder im Bundahišn (4, 2. 10, 2. 14, 3), der Same des Urstiers sei durch die Strahlen des Mondes gereinigt worden und habe alle Arten von Tieren hervorgebracht, während seine Seele sich zum Himmel erhoben und von dort aus unter dem Namen Drvâspâ alle Geschöpfe ernährt habe. Er oder sie — auch Drvâspâ war ursprünglich eine Göttin — wird also unter jener menschlichen Gestalt auf dem großen Relief von Heddernheim zu verstehen sein, wie Drvâspâ auch sonst als Silvanus dargestellt wurde.

Wenn auf der Vorderseite dieses Reliefs und ebenso auf zahlreichen anderen Darstellungen der Tötung des Stiers unter oder neben ihm noch andere Tiere oder ein Gefäß erscheinen, so fragt es sich zunächst, ob einzelne von ihnen ursprünglicher als die andern sind. Cumont nimmt das nach dem Vorgang von Stark<sup>3</sup>) von dem Skorpion und dem Hunde an, weil der erstere nie und der

<sup>1</sup>) Deubner, Gnomon 9, 1933, 371.

<sup>2</sup>) Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien<sup>2</sup> 1930, 187, 2.

<sup>3</sup>) Stark, Zwei Mithräen der großherzoglichen Alterthümersammlung in Karlsruhe 1865, 43.

letztere nur auf einem Denkmal (jetzt) fehle. Auch der erstere fehlt freilich auf dem von Kuzsinszky<sup>1)</sup> veröffentlichten Denkmal in Budapest und auf den in Dura entdeckten Denkmälern und brauchte, selbst wenn das nicht der Fall wäre, doch wohl, wie auch Deubner urteilt, deshalb noch nicht ursprünglicher als die andern Tiere zu sein. Immerhin ist die Rolle, die der Skorpion bei der Tötung des Stiers gespielt haben soll, vielleicht am ehesten zu erraten; denn einmal gilt er, wie die auf dem Denkmal in der Villa Albani in Rom (C. II, Abb. 45) neben ihm abgebildete Ameise, im Bundahišn (3, 15) als ein von Ahri-man geschaffenes Tier, und dann kneift er meist, wie diese, die Hoden des Stiers, aus dessen erigiertem Penis auf dem einen Denkmal im Vatikan (C. II, Abb. 37) sein Same ausfließt. Cumont folgert daraus, daß der Angriff des Skorpions (und wohl auch der Ameise) auf den Stier mißlungen sein solle, ähnlich urteilt wohl Wüst, ja Loisy meint<sup>2)</sup>: 'La manœuvre du scorpion et le mythe avestique (nach dem aus dem Fett des in der Endzeit noch einmal zu tötenden Stiers der Unsterblichkeitstrank hergestellt werden soll) nous apprennent que la semence du taureau est devenu le breuvage de vie, le saint haoma.' Indes Saxl dürfte recht haben, wenn er vielmehr<sup>3)</sup> erklärt: 'Aus dem Leibe und dem Blute des toten Stieres entsteht wohl die Vegetation, aber des Samens bemächtigt sich das Böse.'

Andererseits von dem Hunde, der nach der Wunde des Stiers springt, nimmt Cumont (ausdrücklich allerdings erst in den Conclusions 305f. — Mysterien<sup>3</sup> 123) an, daß er die Seele desselben (die wohl mit dem Blut entweichen sollte) in die himmlischen Sphären emporgehoben haben solle. In der Tat streckt er auf dem freilich nicht mehr erhaltenen Relief in der Galleria Giustiniana (C. II, Abb. 61), auf dem er vor der Wunde des Stiers steht, die Zunge heraus. Aber beweisen läßt sich jene Deutung nicht, vielmehr zeigt Saxl<sup>4)</sup>, daß das 'Motiv des das Jagdtier von vorn anspringenden Hundes' sich auch anderwärts findet. Ja Cumont selbst bemerkt, daß der Hund auf dem Denkmal im Antiquarium in Mannheim (C. II, Abb. 218) unter dem Stier sitzt, auf dem im Nationalmuseum in Sofia (C. II, Abb. 119) sogar außerhalb des Hauptbildes erscheint und auf der Tasse aus Civita Lavinia (C. II, Abb. 80), auf der ihn Cumont übrigens ursprünglich für einen kleinen Löwen hielt, von dem den Stier tötenden Mithras wegläuft. So könnte er nur der Jagdhund dieses sein sollen und also für den Mythos von ihm keine Bedeutung haben.

Wenn neben dem Hund in seiner zuerst erwähnten Stellung manchmal eine Schlange erscheint, so dachte Cumont zunächst daran, daß sie, wie der Rabe, auf den ich noch zu sprechen komme, nur der Vollständigkeit halber, um neben dem Insekt, Vierfüßler und Vogel auch ein Reptil zu haben, zu dem Skorpion und Hund hinzugefügt worden sei; dann daran, daß die Schlange, die im Mazdaismus als Geschöpf Ahrimans galt, dem Hunde die Seele des Stiers habe strittig machen sollen, und hätte dafür vielleicht sogar anführen können, daß

<sup>1)</sup> Kuzsinszky, Jahresh. österr. arch. Inst. 2, 1899, Beiblatt Sp. 54f. Abb. 16.

<sup>2)</sup> Loisy a. a. O. 189.

<sup>3)</sup> Saxl a. a. O. 68.

<sup>4)</sup> Saxl a. a. O. 13, 6.

die Schlange einmal (C. II, Abb. 26) die Zunge herausstreckt. Ja auf einem in Syrien entdeckten und von Frothingham<sup>1)</sup> veröffentlichten Denkmal kneift die Schlange, wie sonst meist der Skorpion, die Hoden des Stiers oder trinkt seinen Samen. Und doch lehnt Cumont eine dementsprechende Deutung der Schlange ab, indem er sich dafür (kaum mit Recht) darauf beruft, daß sie anderwärts nur unter dem Stier hinkriecht; er bevorzugt wenigstens in seiner Untersuchung der Denkmäler eine andere Erklärung von ihr, für die freilich eine besondere Deutung anderer Züge in der Darstellung der Tötung des Stiers die Voraussetzung bildet.

Unter (oder vor) dem Stier sind nämlich außer einer Schlange häufig ein Löwe und ein Gefäß abgebildet, und ebenso ist das mit diesem und einem der Tiere oder beiden sonst der Fall. Dabei kriechen die Schlange oder der Löwe nach dem Gefäß hin, umschlingen es oder trinken aus ihm, stehen sich auch gegenüber und scheinen also miteinander verfeindet zu sein. Nun sagt Porphyrius (a. a. O. 18), bei Mithras sei der Mischkrug an die Stelle der Quelle gesetzt worden, und da zugleich eine solche in manchen Mithreen vorhanden war und in andern durch ein Gefäß mit Wasser ersetzt worden sein könnte — auf dem schon erwähnten Relief in Mannheim, auf dem früher ein auf einen Altar ausgegossenes Trankopfer gefunden wurde, werde wahrscheinlich das heilige Gefäß gefüllt —, nimmt Cumont zunächst an, das auf den Denkmälern dargestellte Gefäß sei eben dieses. Ursprünglich aber bedeute es, da aus einem solchen Gefäß auf dem Denkmal in Bologna (C. II, Abb. 100) ein wahrer Gießbach herausflösse, sich auf ein ebensolches auf der in Heddernheim gefundenen Stele (C. II, Abb. 291) der Oceanus stütze und ein solches endlich auf den Darstellungen der Tierkreisbilder der Wassermann in der Hand halte, das Wasser überhaupt.

Der Löwe dagegen bedeute das Feuer; denn Tertullian sage (adv. Marc. I, 13) von den Löwen des Mithras, sie sollten nach den heidnischen Philosophen die Geheimnisse der dürren und brennenden Natur darstellen, Porphyrius (a. a. O. 15), in den Mithrasmysterien gebrauche man bei der Einweihung in den Grad des Löwen Honig statt Wassers, weil dieses dem Feuer feindlich sei, und endlich Julian (or. V, 167 B, vgl. 168 B), der Löwe sei die erste Ursache des Warmen und Feurigen. Aber diese letzte Stelle bezieht sich doch gar nicht auf die Mithrasmysterien, sondern die Kybelereigion; bei der ersten handelt es sich um eine allegorische Ausdeutung, wir wissen nicht, welchen Zuges der Mithrasreligion; und die zweite sagt nicht, daß auch nur der Grad des Löwen in ihr dem Feuer entspreche. Eher könnte man also jene Deutung des Löwen auf den Mithrasdenkmälern damit rechtfertigen, daß das gleichbenannte Tierkreisbild von der Sonne zur Hundstagszeit durchwandert wird, ja als ihr Sitz galt, während sich die Benutzung von Löwenbildern als Wasserspeiern wohl zunächst nicht daraus erklären läßt, daß man die beiden feindlichen Elemente sich gegenüberstellen wollte — geschweige denn, daß der Altar, der auf dem schon wiederholt erwähnten Denkmal in Mannheim an Stelle des Löwen neben der Schlange und dem Gefäß erscheint, aber, wie wir sahen, nach Cumonts ursprünglicher Meinung ein Trankopferaltar sein sollte, beweisen könnte, daß eben sonst der Löwe das Feuer bedeutete.

<sup>1)</sup> Frothingham, Amer. Journ. Arch. 1918, 54ff. und Taf. III.

Dann aber kann man aus der häufigen Zusammenstellung des Gefäßes und des Löwen mit der Schlange auch nicht schließen, daß unter dieser vielmehr die Erde zu verstehen sei. Wenn auf einem in Berlin befindlichen Denkmal (C. II, Abb. 56) unter dem Stier eine Frau mit einem Fruchtkorb in der Hand, also wohl die Erde, neben der Schlange liegt, so beweist das trotz Saxl wohl gerade nicht, daß unter dieser ebenfalls die Erde zu verstehen sei, und wenn nach ihm auf dem jetzt in Agram aufbewahrten Denkmal (C. II, Abb. 193) nicht unter dem Stier eine Schlange liegt, sondern außerhalb dieser Gruppe eine von einer Schlange umwundene und wieder als Erde gedeutete Frau liegen soll, so scheint das nicht deutlich zu sein; denn Cumont sagt in seiner Beschreibung des Denkmals von der Schlange nichts. Auf sonstigen Denkmälern und in den Texten deutet auf einen entsprechenden Sinn dieser erst recht nichts hin, und wenn im übrigen in den Mithrasmysterien, wie schon im Parsismus (nach Herod. I, 131), die Erde, das Feuer und das Wasser (aber nicht als einander feindlich!) verehrt wurden, so sind sie doch niemals, soweit wir wissen — auf die Darstellungen der Geburt Mithras' und speziell das Trierer Relief komme ich noch zu sprechen —, als Schlange, Löwe und Gefäß dargestellt worden. Dieterich<sup>1)</sup> bezweifelt daher wohl auch diese Erklärung Cumonts, namentlich allerdings deshalb, weil 'die zugehörige Vertretung des Luftelements' (das doch gar nicht mit den drei andern zusammengestellt zu werden brauchte) 'in den an ganz anderer Stelle angebrachten Köpfen der Windgottheiten' gefunden werden sollte. Ebenso tut das Ferd. Lommel, ohne doch seine Vermutung, daß die Gestalten der Schlange, des Löwen und des Gefäßes andere Heldentaten Mithras' versinnbildlichen sollten, näher zu begründen. Lietzmann meint, weil die Schlange, wie schon angedeutet, manchmal aus dem Gefäß zu trinken scheint, sie schlürfe das in es fließende Blut des Stiers und auch der Löwe lauere darauf, sein Teil zu erhalten, worauf doch nichts hindeutet. Saxl sieht in beiden, der Schlange und dem Löwen, obwohl er ihr scheinbares Trinken aus ähnlichen griechischen Darstellungen erklärt, doch zugleich<sup>2)</sup> 'die Seele, die das Göttliche (die zeugende Kraft aus dem Körper des Stiers) als Nahrung zu sich nimmt', und das 'Feurige', aus dem das Lebendige außer aus dem Irdischen — und es soll nun hier durch die Schlange repräsentiert sein — entstanden sei. Ja noch weiter gehend erklärt es Koepf in seiner Besprechung des Saxlschen Buches<sup>3)</sup> für 'wohl möglich, daß die Schlange (überhaupt) nicht die Erde, sondern, wie sonst so oft, die Seele bedeute, daß der Löwe nicht das Element des Feuers, sondern das Feurige der Seele versinnbildlichen soll'. Aber das läßt sich wieder nicht irgendwie wahrscheinlich machen, und noch weniger, wenn Greßmann<sup>4)</sup> den Löwen als Darstellung des Mysten dieses Grades und den mehrfach erwähnten Zug, daß jener aus dem Gefäß zu trinken schein, und zwar wohl Honig trinke, nur als 'Symbol, kein episches Abenteuer' bezeichnet, 'eingereiht hier vielleicht auch deshalb, weil die Bienen für βουγγυεῖς gehalten wurden'.

<sup>1)</sup> Dieterich, Kleine Schriften 259.

<sup>2)</sup> Saxl a. a. O. 61. 65. 67.

<sup>3)</sup> Koepf, Göttingische gelehrte Anzeigen 1933, 246 f.

<sup>4)</sup> Greßmann a. a. O. 88.

Ich selbst möchte daher versuchsweise zunächst für den Löwen und das Gefäß noch eine andere Erklärung vorschlagen. Wir sahen ja schon, daß die Sonne zur Hundstagszeit das Tierkreisbild des Löwen durchwandert, und dürfen unter dem letzteren auf den Mithrasdenkmälern daher vielleicht eben den Hochsommer verstehen. Ja auch das Gefäß und der Skorpion sind ja Tierkreisbilder, die vom Löwen 180 oder 90 Grad entfernt liegen und also, mag auch der Skorpion ursprünglich einen andern Sinn haben, andere Jahreszeiten bedeuten könnten, während die vierte Jahreszeit nachträglich in dem Stier, dessen Bild im Tierkreis wieder 90 Grad vom Wassermann und Löwen entfernt liegt, gefunden worden sein könnte. Freilich wissen wir nichts davon, daß diese vier Tierkreisbilder in den Mithrasmysterien wirklich eine besondere Rolle gespielt haben; im Gegenteil, auf einer jetzt in der Bibliothek des Vatikans befindlichen Statue des löwenköpfigen Gottes (C. II, Abb. 43f.) erscheinen die Tierkreisbilder des Widders, Krebses, der Waage und des Steinbocks, also derjenigen, die die Sonne damals zur Zeit der Äquinoktien und Solstitien durchwanderte. Aber früher wurden, wenn wir es auch nicht nachweisen können, irgendwo wohl die Tierkreisbilder des Stiers, Löwen, Skorpions und Wassermanns als die Jahreszeitenpunkte angesehen; denn daran erinnert es gewiß noch, wenn von den beiden Dadophoren manchmal (vgl. C. II, Abb. 130 a, b, 166, 184, vielleicht auch 207 und 297) der eine einen Skorpion, der andere einen Stierkopf in der Hand trägt, oder wenn (vgl. C. II, Abb. 20) neben dem einen von ihnen jenes, neben dem andern dieses Tier zu sehen ist, sowie erst recht, wenn auf zwei italienischen Denkmälern (C. II, Abb. 63 und 100) neben dem den Stier tötenden Mithras links ein Skorpion mit einem Früchte tragenden Baum, rechts bzw. nur neben dem die Fackel senkenden Dadophoren ein Stierkopf oder Stier mit einem Baum ohne Früchte, also — trotz Scheftelowitz<sup>1)</sup> — offenbar Bilder des Frühlings und Herbsts, zu sehen sind. Oder erklärt sich das daraus, daß nach einer bei den Römern üblichen Einteilung der Jahreszeiten der Frühling am 7. Mai, wenn die Sonne im Stier, der Herbst am 7. November begann, wenn sie im Skorpion stand? Jedenfalls sind unter dem Stier und Skorpion wohl in all diesen Fällen die Tierkreisbilder bzw. der Frühling und Herbst zu verstehen; und sie könnten daher später auch in dem von Mithras getöteten Stier und dem unter ihm abgebildeten Skorpion gesehen worden sein, wie in dem neben diesem dargestellten Löwen und Gefäß die gleichnamigen Tierkreisbilder bzw. der Sommer und Winter; denn alle diese letzteren drei Jahreszeiten konnten schließlich als durch die erste herbeigeführt oder als durch die Tötung des Stiers bewirkt betrachtet werden. Wenn unter ihm schon früher der Skorpion dargestellt worden ist, so wäre er natürlich zuerst als Jahreszeit gedeutet worden — oder wurden gleichzeitig der Skorpion, Löwe und das Gefäß abgebildet und ersterer erst dann als ein dem Stier feindliches Tier aufgefaßt? Unter allen Umständen wird die Schlange von vornherein nur als solches betrachtet worden sein.

Welche Bedeutung die Dadophoren selbst haben, braucht, da sie (obwohl der eine manchmal den in Ähren ausgehenden Schwanz des Stieres anfaßt) bei der Tötung desselben nicht beteiligt sind und also nicht in den Mythos von

<sup>1)</sup> Scheftelowitz, *Acta orientalia* 11, 1933, 329f.

Mithras gehören, hier nicht untersucht zu werden. Wohl aber ist noch zu fragen, was der Rabe, der auf den Gott zugeht oder zufliegt, vielleicht auch auf seinem Mantel oder dem Rande der die Szene der Stiertötung umgebenden Höhle sitzt, bei jener für eine Aufgabe erfüllt haben soll. Cumont meint, da der Rabe manchmal den Schnabel aufsperrt und Mithras sich nach ihm umdreht, daß er diesem eine Botschaft überbracht haben soll, ja derselbe Gelehrte beruft sich<sup>1)</sup> dafür auch auf den Titel hieroceryx, den auf zwei Inschriften (CIL. VI, 500. 504) ein wohl in den Grad des Raben (corax) eingeweihter und sich sonst wohl hierocorax nennender Myste führt und der sich 'offenbar aus einer Art religiösen Wortspiels' zwischen corax und κηρυξ erkläre. Da ferner Porphyrius in seiner Schrift über die Enthaltbarkeit, in der er sich mehrfach mit Mithras beschäftige (III, 5), den Raben den Boten Apollons nenne, da im Awesta (Yt. 14, 7, 20) ein Vogel, und zwar ein Rabe oder eine Krähe, eine ähnliche Rolle spiele, da Helios, der gewöhnlich in der linken obern Ecke der Denkmäler erscheint, häufig nach Mithras hinsehe, ja da manchmal einer der Strahlen, die seinen Kopf umgeben, den Raben streifend sich in der Richtung nach Mithras verlängere, und da endlich auf dem Denkmal von Saarburg (C. II, Taf. 9) bei der Mahlzeit von Sol und Mithras auch ein Rabe (und ein Stier) auftrete, so sieht Cumont in jenem genauer den Boten eben des Sonnengotts. Aber das alles ist — ganz abgesehen davon, daß der im Awesta vorkommende Vogel nach Herman Lommel<sup>2)</sup> ein Adler ist und zwar bei der ersten aufleuchtenden Morgenröte fliegt, aber auch gegen Abend die Abenddämmerung sucht — noch nicht beweisend, ja wenn Cumont meint, der auf den Denkmälern dargestellte Rabe solle Mithras die Tötung des Stieres geboten haben, so glaubt Greßmann umgekehrt, er solle sie ihm verboten haben, und kann sich dafür in der Tat darauf berufen, daß, wie wir noch sehen werden, das Verhältnis beider Götter zueinander sonst anders dargestellt ist. Indes der ganzen Deutung des Raben als eines Boten des Helios ist vielleicht diejenige vorzuziehen, die Ferd. Lommel zwar nicht geben will, aber doch nahelegt: er verweist auf Bund. 27, 3, wo es heißt: 'Wenn die Samen aller Pflanzen mit denen aus dem Urstier auf dem Urbaum entstanden sind, so streift der Vogel Kamroš jenen Baum jedes Jahr ab und mischt alle Samen ins Wasser.' So könnte der Rabe, wenn auch die neben ihm manchmal noch abgebildeten andern Vögel wohl rätselhaft bleiben, aus der iranischen Tradition vom Urstier stammen und würde dann von neuem die Richtigkeit der obigen Deutung seiner Tötung durch Mithras beweisen.

Aber wie erklärt sich diese Anschauung selbst? Zuerst Dieterich und dann Cumont in den spätern Auflagen seiner Mysterien des Mithra erinnerten an den sog. Korn- oder Vegetationsstier, der vielfach im Herbst getötet wurde, damit die Vegetation zur rechten Zeit abstürbe und dann im Frühling wieder lebendig würde. Wenn Ferd. Lommel und auch Saxl das freilich für China nachweisen, so liegt der Vergleich mit dieser und anderen von Frazer<sup>3)</sup> angeführten Sitten ferner, um so näher aber derjenige mit den Buphonien, andern griechischen

1) Cumont, Textes I, 192.

2) Herman Lommel, Die Yäšt's des Awesta 1927, 137.

3) Frazer, The Golden Bough<sup>3</sup> V, 1913, 2, 13f.

und noch jetzt in Frankreich vorkommenden Gebräuchen, die ich zugleich mit den noch andern, in denen es sich nicht um einen Ochsen, sondern um ein Pferd oder sonstige Tiere handelt, in meiner 'Religionsgeschichte Europas' (I, 1926, 179ff.) und meiner 'Altgermanischen Religionsgeschichte' (1934, 78f.) behandelt habe. Ja auch daß die Ähren aus dem Schwanz des von Mithras getöteten Stiers herauswachsen, hat in gewisser Weise seine Parallele an der (wie immer zu erklärenden) Schätzung des Schwanzes solcher Vegetationstiere: in manchen Gegenden Frankreichs und auch Deutschlands nennt man das Mähnen des letzten Getreides, in das man den Vegetationsgeist in Tiergestalt sich flüchten ließ, 'dem Fuchs, der Katze oder dem Hasen den Schwanz abschneiden'. Wie aber andere Gebräuche, die ursprünglich die Tötung des Vegetationsgeistes, nur nicht in Tier-, sondern in Menschengestalt, bedeuteten, später, weil nicht mehr verständlich, als Feier zur Erinnerung an einen einmaligen derartigen Vorgang in der Vergangenheit erklärt wurden, so wird man in Persien oder Kleinasien die ursprünglich als Fruchtbarkeitszauber gemeinte Tötung eines Stiers genauer als das Mittel zur Erschaffung der Vegetation und dann auch der Tierwelt aufgefaßt haben. So erklärt sich also in letzter Linie das Hauptbild auf unsern Denkmälern, wenngleich noch nicht die Tatsache, daß auf ihm eben Mithras den Stier tötet; dieser Umstand und die um jenes Bild herum oder sonst dargestellten Szenen müssen also noch besonders untersucht werden.

## II.

Legen wir dabei das vollständigste der vierteiligen Reliefs, das von Osterburken (Taf. 1 — C. II, Taf. 6) zugrunde, dessen Darstellungen gewiß, wie auf den im Westen entstandenen Denkmälern überhaupt, links unten beginnen, so gehören die z. T. auch auf den Denkmälern von Neuenheim (Taf. 2, 1) und Heddernheim (C. II, Taf. 6 u. 7) erscheinenden ersten von ihnen (die Bilder wohl nicht, wie Cumont will, der unendlichen Zeit, sondern, wie Saxl zeigt, des Abyssus oder Chaos, der Erde und des Himmels, der Schicksalsgöttinnen, der unendlichen Zeit und Ormuzds, sowie endlich des Kampfes dieses gegen die bösen Geister) noch nicht zum Mythos — ebensowenig wie mindestens die erste Darstellung auf dem Relief, das sich in dem von Behn veröffentlichten Mithrasheiligtum zu Dieburg gefunden hat (Taf. 3, 1). Wohl aber weisen möglicherweise auf einen Zug des Mythos bereits das sechste Bild auf dem Denkmal von Osterburken und das zweite auf dem von Dieburg hin, die einen auf einem Fels liegenden oder sitzenden bärtigen Mann zeigen, der auf der in Heddernheim gefundenen Stele (C. II, Abb. 291) als Oceanus bezeichnet wird. Denn er erscheint wohl auch auf dem Denkmal von Saarburg unter der gleich näher zu besprechenden Geburt Mithras', wie umgekehrt über ihr auf dem Denkmal aus Virunum (C. II, Abb. 212). Ferner ist auf einem solchen, das sich jetzt in Florenz befindet (C. II, Abb. 420), unter der Geburt Mithras' der Kopf eines Flußgottes zu sehen, und auch das jetzt in Wien aufbewahrte Denkmal (C. II, Abb. 201) zeigt unter ihr ein Loch, aus dem gewiß ursprünglich Wasser floß. Endlich schließt Cumont noch aus Pseudo-Plutarch (de fluv. 23, 4), daß Mithras an einem Fluß, nämlich dem Araxes, geboren worden sein sollte, aber Saxl hat wohl recht, wenn er das nicht einleuchtend findet: an



Mithrasrelief von Osterburken.

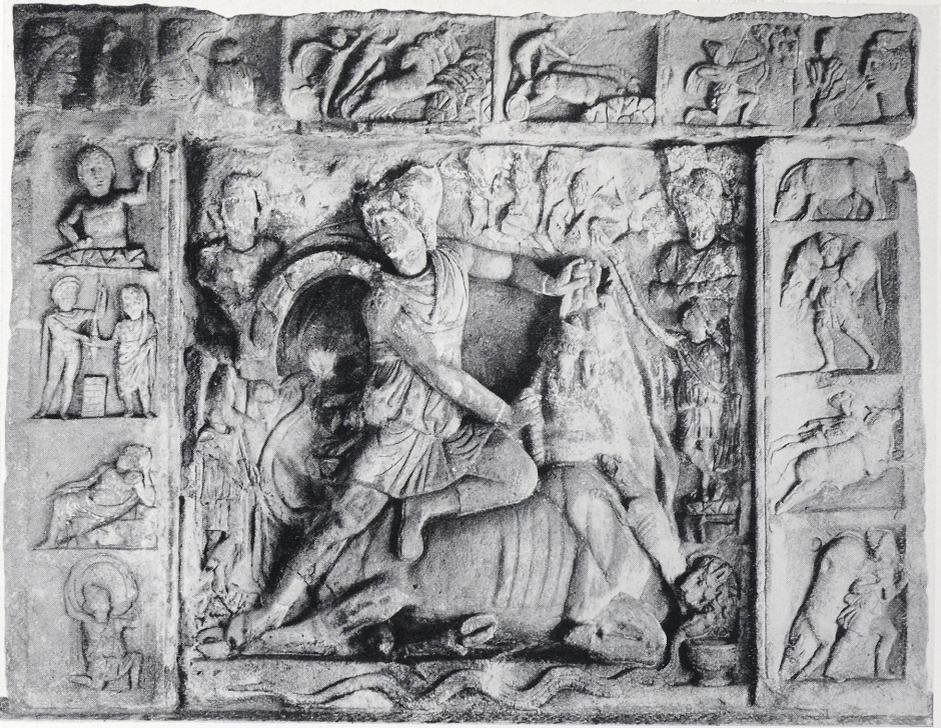


Abb. 1. Mithrasrelief von Neuenheim.



Abb. 2. Mithrasrelief von Hedderheim. Rückseite.

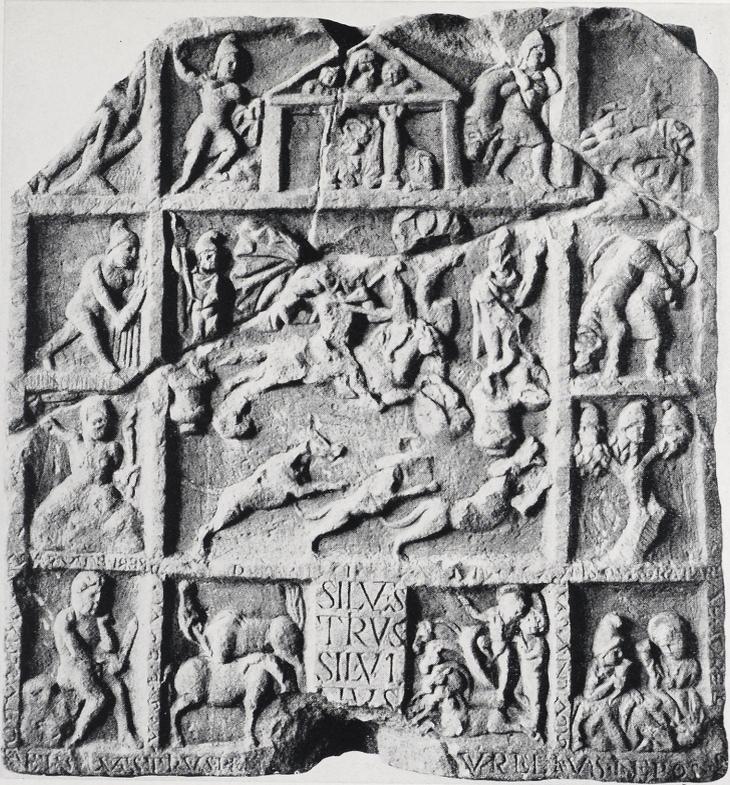


Abb. 1. Mithrasrelief von Dieburg. Vorderseite.



Abb. 2. Mithrasrelief von Dieburg. Rückseite.

diesem Fluß soll ja nur der Sohn Mithras', Diorphos, geboren worden sein. Indes aus den vorher erwähnten Darstellungen dürfte doch zu schließen sein, daß auch bei der Geburt Mithras' selbst Wasser eine Rolle gespielt haben sollte, und das wieder könnte nach Analogie der Geburt des Attis angenommen worden sein.

Im übrigen wird die Geburt des Mithras nicht nur auf den eben erwähnten Denkmälern, sondern auch sonst vielfach als eine Felsgeburt dargestellt, bei der er bereits die phrygische Mütze auf dem Kopfe und ein Messer und eine Fackel in der Hand gehabt habe. Wozu er beide gebrauchen sollte, haben wir ja entweder schon gesehen oder werden wir noch sehen; die phrygische Mütze ist seine ständige Kopfbedeckung. Es besteht daher wohl, wie sich auch sonstige Zusammenstellungen einiger dieser Gegenstände mit andern erklären mögen, kein Anlaß, in ihnen und zugleich der Schlange, die sich manchmal um den Fels, aus dem Mithras herauswächst, ringelt, die vier Elemente zu sehen: in der Schlange wieder die Erde, in der Fackel das Feuer, in dem Messer (sehr künstlich) zunächst das mit ihm vergossene Blut und dann die Flüssigkeit überhaupt und in der Mütze, weil nach Julian (or. V, 165 B, 171 A) Attis einen mit Sternen besäten *πίλος*, das Bild des sichtbaren Himmels, getragen habe, die Luft. Auch wenn auf dem schon kurz erwähnten und von Loeschcke<sup>1)</sup> veröffentlichten, in Trier gefundenen Denkmal über der Geburt Mithras' ein Löwe, ein Becher, ein Blitz und Himmelsglobus sowie vielleicht ein Fels dargestellt sind, so brauchen darunter nicht die Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) zu verstehen zu sein, vielmehr können der Löwe und Becher (was auch der Sinn der andern Gegenstände sein mag) wieder Tierkreisbilder und Jahreszeiten bedeuten sollen. Denn das ist wohl dadurch, daß um Mithras herum die Tierkreisbilder überhaupt erscheinen, nicht ausgeschlossen; im Gegenteil: wenn, wie Saxl bemerkt, sein Unterkörper beim Widder ist, sein Kopf auf den Löwen zuweist, so könnte das ebenfalls auf die Bedeutung dieser beiden Tierkreisbilder als Jahreszeiten-, nämlich Frühlings- und Hochsommerzeichen hinweisen sollen. Daß Mithras endlich, wie ja auch aus Inschriften und Nachrichten bei verschiedenen Schriftstellern hervorgeht, aus einem Felsen entstanden sein sollte, erklärt Cumont zunächst wohl wie Maionica<sup>2)</sup> aus der awestischen Vorstellung vom Steinhimmel (*asman*), mit dem die *Hara berezaiti* wohl identisch ist, dann aber, weil in der Literatur des Mazdaismus sich keine Anspielung auf jene besondere Anschauung findet, vielmehr aus dem Vorbild der phrygischen Sage über die Entstehung des *Agdistis*. Indes jener Einwand, den Cumont sich selbst macht, ist kaum durchschlagend; wenn andere Züge in der Darstellung der Geschichte Mithras' auf seine himmlische Herkunft hindeuten sollten, so könnte man also wohl doch, wie auch Drexel<sup>3)</sup> tut, bei der zuerst angegebenen Erklärung seiner Geburt bleiben, die jedenfalls wahrscheinlicher ist als diejenige Dieterichs, nach dem der Gott des Lichts im Gebirge des Morgens aus dem Felsen geboren wird, oder diejenige Toutains und Greßmanns<sup>4)</sup>, nach denen Mithras, wie Šamaš, am Morgen über die Berge steigt.

<sup>1)</sup> Loeschcke, Die Erforschung des Tempelbezirks im Altbachtale zu Trier 1928, Abb. 28.

<sup>2)</sup> Maionica, Arch.-ep. Mitt. aus Österreich 1878, 33 ff.

<sup>3)</sup> Drexel, Vom mithrischen Kosmos. Schriften d. hist. Mus. Frankfurt a. M. 4, 1928, 13.

<sup>4)</sup> Greßmann, Religion und Geisteskultur 1914, 75 ff.

In der Tat wendet Dibelius<sup>1)</sup> gegen die Meinung Cumonts, daß auf manchen unsrer Denkmäler eine Anbetung des neugeborenen Mithras durch Hirten dargestellt sei, zunächst ein, das Nebeneinander von 'Hirten' und Felsgeburt sei zumeist nicht episch, sondern kompositionell bedingt, ja auf dem Denkmal aus Besigheim (C. II, Abb. 217) sei neben Mithras vielleicht nicht ein Hirt, sondern, wie schon Greßmann vermutet hatte, ein Gefährte für ihn zu sehen, der ihm zugleich einen Hund zuführe. Die Hirten und ihre auf dem Denkmal von Aquileja (C. II, Taf. 3) allein dargestellten Tiere aber seien im Himmel zu suchen, wie Attis in dem bekannten Lied bei Hippolytos (philos. V, 9, 9) der Hirt weißer Sterne heiße. Freilich ist für diese Erklärung Voraussetzung, daß nicht nur die sonst zugleich abgebildeten Sonne und Mond auf den Himmel weisen, sondern auch andere Darstellungen, und ehe sie untersucht werden können, muß das erst noch mit derjenigen geschehen, die sich über der der Felsgeburt Mithras' wieder auf dem Relief von Osterburken findet.

Hier erscheint nämlich ein nackter, aber mit der phrygischen Mütze bekleideter junger Mann vor einem Baum, von dem er einen Zweig abschneidet, während ein anderer, nicht nur mit der phrygischen Mütze, sondern auch mit einer Tunica bekleideter junger Mann oben aus einem Baum herausragt. Wenn Cumont in ihm Mithras sieht und weiter vermutet, er solle, wie die ersten Menschen gen. 3, von den Früchten des Baumes gegessen und sich mit seinen Blättern bekleidet, dann aber verborgen haben, so spricht dagegen schon, daß auf den Denkmälern von Neuenheim und Heddernheim beide Szenen getrennt sind. Erst recht nicht zu ihrer Einordnung auf diesen beiden Denkmälern paßt freilich die Deutung der an zweiter Stelle erwähnten Szene auf eine Baumgeburt, wie sie Dussaud<sup>2)</sup>, Greßmann und Jones vertreten, oder die Deutung jener und einer andern, auf dem Denkmal von Dieburg dargestellten Szene, in der Mithras auf einen Baum zu klettern scheint, auf eine Flucht vor Ahriman, wie sie Behn versucht. Ja rein phantastisch ist, obgleich sie auch auf diese Szene angewandt werden könnte, wohl die Erklärung der ersterwähnten beiden Szenen, die Greßmann<sup>3)</sup> gibt: 'Nehmen wir an, daß Mithras mit seinem Begleiter (den Greßmann ja auf dem Relief von Besigheim dargestellt findet) den Stier sucht, wozu uns das Opfermesser (das Mithras gleich bei der Geburt in der Hand hält) berechtigt, dann ist es gerade zu Beginn der Wanderung natürlich, daß sein Freund auf den Baum klettert und Ausschau hält, und ebenso natürlich, daß er selbst die Gelegenheit benutzt, um sich oder seinem Genossen aus den Zweigen einen Wanderstock oder Hakenstab zu schneiden.' Immerhin bezeichnet das Greßmann selbst<sup>4)</sup> nur als 'eine nachträgliche epische Deutung', während der Gott im Baum 'ursprünglich gewiß ein Bild des Vegetationsgottes' sei, wie es auch Toutains Meinung ist. Wenigstens auf eine ähnliche Deutung führt vielleicht eine Beobachtung, die Ferd. Lommel gemacht zu haben glaubt und die darin besteht, daß der eine von den beiden Bäumen, wie

1) Dibelius, SB. Akad. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1931/32, 4.

2) Dussaud, Notes de mythologie syrienne 1903, 62.

3) Greßmann, Deutsche Literaturzeitung 1923, 84.

4) Greßmann a. a. O. 85.

der früher erwähnte, neben den Dadophoren dargestellte, nur Blätter, der andere aber Früchte trägt. Denn deshalb könnte auch durch die auf den vorher genannten Denkmälern dargestellten Bäume auf die Bedeutung Mithras' für den Wechsel der Jahreszeiten hingewiesen werden sollen. Daß dagegen in der einen Szene, wie vorübergehend Saxl anzunehmen scheint, vielmehr etwas Ähnliches wie der Raub der Äpfel der Hesperiden durch Herakles dargestellt werden sollte, ist wohl deshalb unwahrscheinlich, weil von der andern Szene keine entsprechende Erklärung gegeben werden kann. Sie bleibt freilich auch bei der vorher angegebenen Deutung im einzelnen rätselhaft, während eine auf dem Denkmal in Dieburg weiter dargestellte Szene, wenn in ihr wirklich Mithras Ähren abmähen sollte, zu dieser passen würde.

Auf dem Denkmal von Neuenheim ist neben Mithras im Baum eine andere Szene abgebildet, die auf dem von Osterburken an anderer Stelle erscheint, und in der, wie bei dieser Gelegenheit auch auf sonstigen Denkmälern, noch eine zweite oder sogar dritte Person auftritt: Mithras schießt mit dem Pfeil nach einem Felsen, aus dem daraufhin Wasser herausfließt. Der Fels gleicht aber manchmal einer Wolke, und so wird das aus ihm kommende Wasser den Regen bedeuten. Mit dessen Darstellung auf unsern Denkmälern vergleicht Cumont das Bild einer aus einem Fels hervorströmenden Quelle, wie es neben demjenigen der Caelestis, die Tertullian (apol. 23) *pluviarum pollicitatrix* nennt, auf Münzen vorkommt. Aber näher liegt es wohl — vorausgesetzt, daß er auch weiterhin zu vergleichen sein wird — an die Auffassung Indras als des Regenspenders zu denken; ja Toutain und Ferd. Lommel erinnern an die Bezeichnung von Mithras selbst als demjenigen, der den Regen fallen läßt (Yt. 10, 15, 61). Allerdings ist der Vorgang später eben weiter ausgemalt worden, aber nicht notwendig in der Weise, wie es Cumont namentlich in seinen *Conclusions* annimmt, als ob Ahriman eine anhaltende Dürre gesandt hätte, oder auch nur so, wie Greßmann meint, als ob nämlich die Wanderung des Mithras weit und voller Gefahren gewesen wäre, wozu auch das Verdursten gehört hätte.

Vor dieser Szene ist auf dacischen Denkmälern (C. II, Abb. 155 und 168) und auf dem einen aus Heddernheim (C. II, Abb. 293) ein Stier in einer Hütte und einem Kahn abgebildet, nur in jener auf einem andern dacischen Denkmal (C. II, Abb. 164), sowie auf dem aus Saarburg und Dieburg. Eben wegen der Nachbarschaft jener andern Szene glaubt Cumont, daß auch hier ein spezieller Mythos zugrunde liegt, den er allerdings als ganz besonders zweifelhaft bezeichnet, aber doch wenigstens in den *Conclusions* (306 = *Mysterien*<sup>3</sup> 124) folgendermaßen umschreibt: 'Eine allgemeine Sintflut, herbeigeführt durch die Wogen des Meeres und der ausgetretenen Flüsse, hatte die Erde entvölkert. Aber ein Mensch, von den Göttern gewarnt, hatte sich ein Schiff erbaut und sich mit seinem Vieh in die Arche gerettet, die auf der Wasserwüste schwamm. Endlich hatte das Feuer die Welt verheert, die Ställe verzehrt und die Wohnungen in Asche verwandelt; aber die Kreaturen des Oromazdes waren auch dieser neuen Gefahr dank dem Schutze des Himmels entgangen.' In seiner Beschreibung der Denkmäler spricht Cumont freilich nur von dem göttlichen Stier, der alle Tiere erzeugen sollte, und sieht in dem (einen) Mann, der auf den

beiden zuletzt genannten dacischen Denkmälern und demjenigen aus Saarburg das Dach der Hütte nicht mit einem Stock, wie er früher meinte, sondern mit einer Fackel berührt, Mithras abgebildet, der deshalb schon bei Darstellungen seiner Geburt eine Fackel in der Hand haben könnte. Ebenso wird er auf dem Denkmal von Dieburg unter dem Mann, der nach der Hütte mit dem Stier — und sein Schwanz geht hier wieder in Ähren aus — wohl einen Stein wirft, zu verstehen sein. Wenn aber hier auf dem Dach der Hütte Sonne und Mond abgebildet sind, so bedeutet das, wie Saxl und Dibelius mit Recht betonen, daß wir uns im Himmel (nicht etwa, wie Greßmann will, auf einer fernen Insel im Ozean) befinden. Ja Saxl macht dafür wieder ähnlich wie seinerzeit Lajard<sup>1)</sup> auf die Ähnlichkeit jener Hütte mit dem Haus, freilich nicht des Tierkreisbildes des Steinbocks, sondern des Stiers in mittelalterlichen Handschriften aufmerksam. Näher noch liegt es, nachdem nun der himmlische Schauplatz der Szenen erwiesen worden ist, mit Ferd. Lommel an die Stellen im Rigveda zu erinnern, in denen (ausdrücklich allerdings nur VI, 65, 5) von einem Stall die Rede ist, den Uṣas, die Göttin der Morgenröte, mit den ihr auch sonst zugeschriebenen Kühen bewohnt. Auch bei dem Kahn, in dem der Stier steht oder liegt, könnte man an denjenigen denken, in dem sonst vielfach die Sonne über den Himmel dahinfahren soll, und deshalb nun auch die früher erwähnte Deutung der Hirten und ihrer Tiere als himmlischer Wesen noch wahrscheinlicher finden.

Auf dem Denkmal aus Neuenheim sind unter dem aus einem Baum heraussehenden jungen Mann vier Szenen dargestellt, in denen ebenfalls ein Stier eine Rolle spielt: zunächst weidet er ruhig, dann trägt ihn Mithras mit abgewandtem Gesicht auf den Schultern, läßt sich selbst von ihm, seine Hörner fassend, tragen und trägt ihn endlich wieder selbst, seine Vorderfüße auf dem Boden schleifen lassend. Auf dem Denkmal von Osterburken ist das in drei Bilder zusammengedrängt, und auf noch andern erscheinen nur zwei, während die letzte Szene, für sich dargestellt, einmal (CIL. III, 14354<sup>28</sup>) die Unterschrift *transitu* trägt. Wird der Stier vorher im Himmel vorausgesetzt, so dürfte damit auch nach Saxl und Koepf sein Übergang auf die Erde gemeint sein; zugleich die übrigen Darstellungen, namentlich diejenigen, in denen Mithras, wie gesagt, den Stier mit abgewandtem Gesicht trägt, beziehen sich dagegen auf den auch nach Commodian (instruct. I, 13), Porphyrius (de antr. nymph. 18) und Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 4) von Mithras angenommenen Rinderdiebstahl. Von einem solchen weiß das Awesta allerdings nichts; ja auch daß man im Gegensatz dazu, wie es Yt. 10, 22, 86 heißt, erzählt hätte, Mithras habe gestohlene Kühe zurückgeführt, braucht, obwohl das an der früher erwähnten mutmaßlichen Umdeutung der Tötung des Stiers durch Mithras in eine solche durch Ahriman im Bundahišn sein Analogon hätte, trotz Cumonts nicht angenommen zu werden. Wohl aber erinnert jene awestische Stelle, wie außer ihm Oldenberg<sup>2)</sup> und Reichelt<sup>3)</sup> bemerken, an den Mythos von der Zurückführung

<sup>1)</sup> Lajard, Nouvelles annales de l'institut archéologique 1838, 46.

<sup>2)</sup> Oldenberg, Die Religion des Veda 1894. <sup>2</sup>1917, 142, 5.

<sup>3)</sup> Reichelt, Avesta Reader 1911, 113.

der von den Panis geraubten Kühe durch Indra im Rigveda, der nun schon nach Adalbert Kuhn<sup>1)</sup>, da die Kühe, wie wir sahen, oft mit der Morgenröte in Verbindung gebracht werden, ursprünglich deren Entstehung erklären soll. Wenn Ferd. Lommel im Anschluß an jenen und zugleich an Leopold v. Schröder<sup>2)</sup> weiterhin mit diesem Mythos den von Herakles und Hermes zusammenstellt, so ist das zwar, wie der Widerspruch v. Wilamowitz-Möllendorffs<sup>3)</sup> zeigt, nicht mehr, oder im allgemeinen noch nicht wieder, zeitgemäß, aber auch nach Saxl verdienstlich. Ja der erstere Mythos oder genauer derjenige von Herakles' Erbeutung der Rinder des Geryones ähnelt dem von Indra auch insofern, als in beiden Fällen vorher ein Ungeheuer mit drei Köpfen oder Leibern überwunden worden sein soll. Wenn ferner Mithras, wie gezeigt, den Stier die Vorderfüße schleifen lassend dargestellt wird, so hat das an der List sein Analogon, die Cacus, nachdem er Hercules einige Rinder gestohlen hatte, nach Vergil (Aen. VIII, 209ff.), Livius (I, 7, 5), Dionysius von Halikarnaß (bibl. I, 39) und Commodian, und die ebenso Hermes nach dem größern Homerischen Hymnus auf ihn (V. 76ff. 210f. 344f.) gebraucht haben soll, um den Aufenthaltsort der gestohlenen Rinder zu verbergen. Allerdings handelt es sich bei Mithras um einen einzelnen Stier, den er gefangen haben soll, aber ein solcher spielt auch in der Erzählung von der Erbeutung der Rinder des Geryones durch Herakles, wie wir sie etwa bei Apollodor (bibl. II, 5, 10, 9f. 110f.) lesen, eine Rolle und erscheint allein in der andern Erzählung von der Erbeutung des kretischen Stiers durch ihn (ebd. 5, 7, 1f. 94f.). Wir dürfen also wohl voraussetzen, daß von Mithras ursprünglich ebenso wie von Indra, Herakles, Cacus, der nach Wissowa<sup>4)</sup> nur ein später Abklatsch von Herakles war, und Hermes, d. h. als von dem Gott des Lichts, der Mithras von Haus aus war, erzählt wurde, daß er die Morgenröte in Gestalt von Rindern oder einem Stier gefangen habe, der dann, wie wir sahen, vielmehr als der Korn- oder Vegetationsstier gedeutet wurde — und dessen Tötung wird, da es sich bei ihr eben auch um einen Stier handelte, dieser aber nun auf den Denkmälern im allgemeinen nicht mehr vorkommt, im Mythos an dieser Stelle erzählt worden sein. Ja in den Mythen von Herakles und Hermes begegnet uns noch ein weiterer Zug, der an eine Seite des Mithrasmythus erinnert und sie zu verstehen hilft.

Auf dem Denkmal von Osterburken sind unter dem Mithras tragenden Stier vier auch sonst vorkommende Szenen dargestellt, in denen neben jenem der Sonnengott erscheint. Die letzte, und erst recht die vorletzte auf dem Denkmal von Dieburg, erinnert an die schon besprochene, auf der Rückseite des bekanntesten Denkmals aus Heddernheim abgebildete Szene (Taf. 2,2); die zweite ist namentlich insofern undeutlich, als man nicht sagen kann, was für einen Gegenstand Mithras hier in der Hand hält; aber die andern wollen offenbar die Gleichstellung des Mithras mit dem Sonnengott, ja seine Überordnung über diesen zum Ausdruck bringen. Auf zahlreichen Inschriften wird Mithras ja

<sup>1)</sup> Kuhn, Mythologische Studien II, 1912, 92.

<sup>2)</sup> v. Schröder, Denksch. Akad. Wien, phil.-hist. Kl. 56, 3. 4, 1914.

<sup>3)</sup> v. Wilamowitz-Möllendorff, Euripides Herakles<sup>2</sup> 1895, VIII f.

<sup>4)</sup> Wissowa, Cacus. Pauly — Wissowa, RE. III, 1899, 1168 f.

sogar mit ihm identifiziert, wie auch von Antiochus I. von Kommagene auf seiner großen Inschrift (Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae* I, 1903, 593ff.) und von Strabo (XV, 3, 13), aber noch Curtius Rufus, der ja von viel älteren griechischen Quellen abhängig ist, unterscheidet (IV, 13, 48) beide, und ebenso tun das nach Hertel<sup>1)</sup> selbst die spätesten Teile des Awesta. Indes später wird Mithras der Sonne zunächst übergeordnet worden sein, ähnlich wie Herakles von Helios, obwohl er mit Pfeilen nach ihm geschossen hatte, in Anerkennung seiner Tapferkeit den goldnen Becher erhalten hätte, auf dem er dann den Ozean durchfuhr und die erbeuteten Rinder nach Tartessos brachte, oder wie Hermes von Apollon, dem er die Rinder gestohlen, doch gelobt und zum Freund angenommen worden wäre. Noch mehr entspricht die spätere Schätzung des Mithras der Stellung, die nach dem babylonischen Schöpfungsepos Marduk nach seinem Sieg über Tiāmat erhielt, und da dieses Epos noch in seleukidischer Zeit gebraucht wurde, könnte es auch irgendwie auf die Mithrasmysterien eingewirkt haben. Jene Rangerhöhung des ursprünglichen Lichtgottes wird nicht nur auf den genannten Denkmälern dargestellt, sondern auch auf einem von Saxl<sup>2)</sup> wiedergegebenen Denkmal aus Pettau und namentlich auf der Rückseite des Denkmals aus Dieburg (Taf. 3, 2). Denn hier dürfte nicht, wie Behn, Cumont<sup>3)</sup> und wohl auch Leipoldt meinen, dargestellt sein, wie Phaëthon von seinem Vater Helios, oder vielmehr, wie Wüst<sup>4)</sup> und Deubner<sup>5)</sup> glauben, wie Mithras als Phaëthon sich den Sonnenwagen erbittet, um dann doch die Welt in Brand zu setzen, sondern, wie Saxl<sup>6)</sup> sagt, die 'Investitur des Mithras als des neuen Helios'; denn dieser schickt sich an, seinen Thron zu verlassen, während Mithras auf ihn zuschreitet. Wegen seiner Gleichsetzung mit dem Sonnengott (nicht mit Wodan, Attis oder dem thrakischen Reiter) stellen ihn auch die Vorderseite dieses Denkmals, ein weiteres in Neuenheim gefundenes (C. II, Abb. 357) und das in die vorhin erwähnte Reihe eingeschobene Relief auf dem Denkmal von Osterburken zu Pferde und mit einem Bogen in der Hand, die letztgenannten beiden Denkmäler auch als von einem Löwen begleitet dar; denn ähnliche Abbildungen des Sonnengotts oder eben Mithras' haben wir, wie Rostovtzeff zeigt, auch sonst. Ja trotz des Widerspruchs des letzteren macht Saxl zugleich verständlich, weshalb diese Darstellung auf dem Denkmal von Osterburken eben an dieser Stelle erscheint: Mithras ist erst als Töter des Urstiers zum Sonnengott oder wenigstens 'eines Wesens' mit ihm geworden.

Was die aus einem Baum hervorwachsenden drei Köpfe auf der Vorderseite des Denkmals von Dieburg dagegen bedeuten, braucht hier nicht mehr untersucht zu werden; denn sie gehören wohl nicht zu dem Mythos von Mithras. Dieser aber dürfte durch das Vorstehende in der Tat stellenweise deutlicher als durch die eingangs erwähnten Untersuchungen geworden sein.

1) Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta* 1927, IX.

2) Saxl a. a. O. Taf. 33, Abb. 189.

3) Cumont, *Rev. hist. relig.* 103, 1931, 36.

4) Wüst, *Arch. f. Religionswissenschaft* 32, 1935, 219ff.

5) Deubner, *ebd.* 33, 1936, 124.

6) Saxl a. a. O. 78, 4.