

ZU FIRMICUS MATERNUS

Th. Friedrich sagt am Schlusse seiner ausgezeichneten Dissertation: *In Iulii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones* (1905, 56): *strenui interpretis simulque antiquarum religionum periti erit iterum ac saepius huic aureo libello operam nauare, quippe qui multa quae adhuc tenebris altis sunt obiecta praebeat*. So soll hier versucht werden, einige von Mysterienreligionen handelnde Stellen der Schrift befriedigender, als das bisher geschehen ist, zu erklären.

Was Firmicus in c. 5 über die Feuerverehrung der Perser sagt, scheint sich allerdings gar nicht auf Mysterien zu beziehen. Aber da im folgenden von den Mysterien des Mithras die Rede ist, wird man wohl auch schon vorher an diese denken müssen. Wenn also Firmicus bemerkt, die Perser zerlegten das Feuer in zwei Gewalten, eine männliche und weibliche, und stellten es auch entsprechend dar, so wird er nicht (wie allerdings Ambrosius, *epist. c. Symm.* I 18, 30 Migne XLI 980) bei ersterer an die von Herodot I 131 erfundene Mitra denken, die Kleuker (Anhang zum *Zend-Avesta* II 1783, 3, 15 f. 61 ff. 129) umgekehrt aus Firmicus als geschichtlich erweisen zu können meinte. Er wird trotz Cumont (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I 1899, 29, 7; vgl. auch Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 1907, 230, 1) auch nicht die doch nur von fern zu vergleichende Spekulation der *oracula Chaldaica* über das Feuer (vgl. Kroll, *De oraculis chaldaicis* 1894, 13 f. 35) im Auge haben, sondern, wie Ziegler (*Zur neuplatonischen Theologie*, *Archiv für Religionswissenschaft* 1910, 264 ff.) vermutet, die neben Mithra auch in dessen Mysterien verehrte Anahita meinen. Vielleicht könnte man das auch dadurch noch wahrscheinlicher machen, dass, wie Berger (*Le culte de Mithra à Carthage*, *Revue d'histoire des religions* 1912, 65, 1 ff.) gezeigt hat,

in Karthago — und Firmicus stammt bekanntlich wenigstens aus der Nähe, nämlich aus Sizilien — Mithra mit Astarni (= Astronoe = Magna Mater = Astarte) zusammengestellt wurde. Vor allem aber hat wieder Ziegler sehr einleuchtend gemacht, dass das Weib mit drei Gesichtern, von dem Firmicus weiterhin redet, Anaitis sein könnte, die je nachdem mit Artemis, Aphrodite und Athene identifiziert wurde und also (etwa bei Gründung eines neuen Kults) auch so dargestellt werden mochte. Die schrecklichen Schlangen, mit denen sie umwunden gewesen sein soll, müssten freilich vielmehr von einer männlichen löwenköpfigen Gottheit stammen, die in Mithräen manchmal dargestellt worden ist; aber da sie von Cumont zwar auf die unendliche Zeit, dagegen von Legge (*The Lion-headed God of the Mithraic Mysteries, Proceedings of the Society for Biblical Archaeology* 1912, 125 ff.) auf Arimanius gedeutet wird, kann sie in den Mysterien keine grosse Rolle gespielt haben und also von Firmicus mit Anabita verwechselt worden sein — obwohl er doch selbst in jene eingeweiht war. Das ergibt sich nämlich aus seiner Versicherung (§ 2): *propheta eius tradidit nobis dicens* etc.; denn *tradere* gebraucht er auch gleich nachher wieder und später öfters (6, 9. 10. 12, 9. 19, 1. 26, 1) in demselben Sinne. Aber wie lautete die Formel selbst, die dieser Mithrasprophet Firmicus mitteilte? ΣΥΝΑΕΞΙΕ, wie Ziegler früher (*Juli Firmici Materni V. C. de errore religionum* 1907, XXXII) lesen zu müssen glaubte, lässt sich kaum als θιασιῶτα oder dergleichen deuten, dagegen ΣΥΝΑΕΞΙΕ, was der Kodex auch bieten könnte, darf in der Tat, wieder mit Ziegler (Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus, Berliner Philologische Wochenschrift 1909, 1198), in ΣΥΝΑΕΞΙΕ abgeändert und der ganze Vers dann übersetzt werden: *Myste, Mitstreiter oder Mithelfer beim Rinderraub des πατήρ ἁγίου*. Aber dieses letzte Wort wird Firmicus nicht als erhaben gedeutet haben; denn dann hätte er mit dem Wort des Propheten nicht, wie er doch tut, die Gleichsetzung des *vir abactor bovm* mit dem Feuer beweisen können; er muss in ἁγίος ein Prädikat gesehen haben, das speziell auf dieses passte, und hat es daher wohl im Sinne von leuchtend verstanden. Die Gleichsetzung mit Mithra wird erst mit den dann folgenden Worten: *hunc Mithram dicunt* vollzogen, zugleich aber der Verehrung des leuchtenden Feuers mit *vero* der Umstand gegenübergestellt, dass die Perser *sacra eius*

in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent. Freilich könnte man nun meinen, diese (ja auch schon zu Anfang des Kapitels vorausgesetzte) Deutung Mithras' hätte ein Mithrasmyste erst recht nicht vortragen können; indes vielleicht war Firmicus nur in einen oder mehrere der unteren Grade eingeweiht worden. Man könnte das unter Voraussetzung der von Dieterich (Die Religion des Mithras, Bonner Jahrbücher 1902, 35 f.) vorgetragenen Theorie, dass sich die Darstellung einzelner Szenen aus dem Leben des Mithras auf die Einweihung in bestimmte Grade beziehe, auch deshalb annehmen, weil die in dem Spruch erwähnte *βουκλονίη* vielleicht mit Gurlitt (Vorbericht über die Ausgrabungen in Pettau, Jahreshefte des kaiserl. arch. Instituts II 1899, Beiblatt 10 f.) nur auf die Reihe von Szenen zu beziehen ist, die erst den weidenden Stier, dann den sich ihm nähernden und zuletzt den auf dem Stier reitenden Gott zeigen und wohl frühere Taten desselben darstellen, auf die auch bei der Einweihung in einen niederen Grad Bezug genommen werden mochte. Aber sicher ist das natürlich nicht.

Wenn Firmicus weiterhin in c. 10 berichtet, dass bei der Einweihung in die Mysterien der Aphrodite ein *secretum* dieser überliefert worden sei, das man *propter turpitudinem* nicht *manifestius explicare* könnte, so wird jeder dabei an einen Phallus denken. In der Tat sprechen Clemens Alexandrinus, *protr.* II 14, 2 und Arnobius, *adv. gent.* V 19 bei Erwähnung derselben Mysterien ausdrücklich von einem solchen, ersterer ausserdem von einem Salzkorn, dessen Verwendung bei dieser Gelegenheit doch hier nicht näher erklärt werden kann — das dazu nötige Material bietet wohl Frazer, *The Golden Bough* ³ VII, 1913, 1, 25 ff. dar. Wenn Clemens endlich sagt: νόμισμα εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μυσούμενοι, ὡς ἑταῖρα ἑρασταί und Arnobius: *certas stipes inferunt ut meretrici*, so berichtet Firmicus noch deutlicher, dass die Mysten der Venus *ut scorto* ein Ass *mercedis nomine* geben müssten; die Einweihung ist also auch insofern ursprünglich als Geschlechtsverkehr mit der Göttin aufgefasst worden.

Den in den Sabazios-Mysterien üblichen Brauch, dem Einzuweihenden eine Schlange durch den Schoss zu ziehen, von dem Firmicus (wie Clemens, *protr.* II 16, 2 und Arnobius, *adv. gent.* V 21) im Anschluss an die Aphrodite-Mysterien redet

und dem ähnlich er also diese gedacht haben wird, hat ja schon Dieterich (Eine Mithras-Liturgie² 1910, 123 f.) ebenso erklärt. Küster (Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion 1913, 149 f.) hat von neuem gezeigt, dass die Schlange dabei genauer den Phallus bezeichnet; für einen primitiven Stamm hat das gleichzeitig Tessmann (Die Pangwe 1913, II 32. 99 f.) nachgewiesen. Doch hatte Küster unrecht, wenn er nur Frauen in jener Weise die heilige Hochzeit mit dem Gott vollziehen liess; Clemens sagt ja ausdrücklich: Σαβαζίων μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυσουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός und auch Firmicus beweist durch eine spätere Stelle, dass, wie Dieterich sagt, dem Gotte gegenüber auch der männliche Myster weiblich gedacht wurde.

Wenn nämlich Firmicus 12, 4 sagt: *muliebria patitur aliquis et effeminato corpori solacium quaerit: videat Liberum amatori suo post mortem etiam promissae libidinis praemia imitatione flagitiosi coitus repensantem*, so deutet das *post mortem* darauf hin, dass Liber diesen schändlichen Umgang nicht, wie die andern euhemeristisch erklärten Götter, als Mensch vollzogen habe, sondern in einem von ihm eingesetzten (Mysterien-)Kult nachahme. Freilich in der bekannten Schilderung der Bacchus-Mysterien Liv. XXXIX 8 ff., an die Firmicus 6, 9 wohl selbst erinnert, ist davon keine Rede, wenn auch die Beschreibung der Einweihung bei Livius 10, 7: *ut quisque introductus sit, velut victimam tradi sacerdotibus; eos deducere in locum, qui circumsonet ululatus cantuque symphoniae et cymbalorum et tympanorum pulsu, ne vox quiritantis, cum per vim stuprum inferatur, exaudiri possit* auf einen solchen Gebrauch zurückgehen könnte. Auch wenn Clemens, *protr.* II 12, 2 sagt: σημείον ὀργίων βακχικῶν ὅρις ἐστὶν τετελεσμένος, so könnte die Schlange hier dieselbe Rolle wie in den Sabazios-Mysterien gespielt haben. Dass aber in dieser Weise auch Männer eingeweiht wurden, ergibt sich eben daraus, dass Firmicus von einem *muliebria pati, effeminatum corpus* (vgl. auch *math.* VI 11, 5, Kroll und Skutsch II 31, 39) und *flagitiosus coitus* redet.

Endlich über das Symbol c. 18, 1 hat neuerdings Dibelius (Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 8 ff.) gehandelt und die Abweichung der lateinischen Form (*de tympano manducavi, de cymbalo*

bibi, et religionis secreta perdidici) von der griechischen (ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως) auf doppelte Weise zu erklären gesucht. Entweder habe sich Firmicus die erstere nur zurechtgemacht, und zwar entweder wieder seiner 'Regiebemerkung' (*in quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit*) oder seiner Tendenz (auf Christi Brot und Kelch hinzuweisen) zuliebe. Aber weder diese Tendenz noch jene 'Regiebemerkung' hätte doch den Ersatz von γέγονα μύστης Ἀττεως durch *religionis secreta perdidici* verlangt; denn selbst die erstere Formel konnte von der Einweihung in einen unteren Grad verstanden werden, auf die diejenigen in einen höheren Grad erst folgen mochte. Auch das scheint mir nicht für diese Erklärung der lateinischen Fassung zu sprechen, dass, wie Dibelius in Übereinstimmung mit Ziegler (im Apparat zu unserer Stelle) bemerkt, ein ähnlicher Ausdruck auch an zwei Stellen der Mathesis vorkommt: I 4, 11 (Kr. u. Sk. I 13, 29 f.) heisst es nämlich in Wahrheit nur bedingt ähnlich: *haec omnia mathematicorum collegit ingenium et computatione sollerti divinae dispositionis secreta perdidicit*, und wenn Firmicus V 1, 26 (Kr. u. Sk. II 14, 16 ff.) sagt: *si horoscopus in Capricorno fuerit inventus, . . . erit muliebribus libidinibus obligatus, et qui has easdem mulieres expletis libidinibus vituperare contendat, sacramenti cuiusdam aut sacrorum aut vitae alienae aut absconsarum religionum secreta perdiscens*, so konnte er sich umgekehrt an eine solche Formel wie die *de err.* 18, 1 zitierte angeschlossen haben. Allerdings wird man die Geschichtlichkeit derselben nicht mit Friedrich aus Firmicus' *in quodam templo* etc. beweisen dürfen; denn abgesehen davon, dass diese 'Regiebemerkung' fingiert sein könnte, wird der gewisse Tempel nicht einen einzelnen Tempel, sondern solche des Attis im Unterschied von anderen bezeichnen sollen. Aber aus allgemeinen Gründen wird man es doch als wahrscheinlicher bezeichnen dürfen, dass eine solche Formel wirklich üblich war und dass also die andere von Dibelius vorgetragene Erklärung ihrer Abweichung von der griechischen Formel zutrifft: 'Es hätte in diesem Falle ein Unterricht in den *secreta religionis*, der vielleicht ursprünglich aus Belehrungen über die vorzunehmende Initiation bestand (ich würde für ihn weniger Apuleius, *met.* XI 22: *mihi praedicat quae forent ad usum teletae necessario praeparanda*, als c. 23: *secreto mandatis quibus-*

dam, quae voce meliora sunt anführen) immer grössere Bedeutung erlangt, so dass schliesslich von den Einzuweihenden ein 'Zeugnis über ihre Teilnahme an diesem Unterricht vor der Weihe abgelegt worden wäre' (10). Ursprünglich aber hätte das Essen aus dem Tympanon und Trinken aus dem Kymbalon oder vielmehr die dadurch hergestellte Verbindung mit der Gottheit (vgl. Dieterich 102 ff.) die (oder eine) Einweihung in die Mysterien des Attis bewirken sollen.

Dass das γέγονα μύστης Ἀττεως erst später zu der Formel hinzugekommen sei, will Friedrich mit Recht Löbeck (Aglaphamus 1829, I 24) nicht zugeben: denn (24) *etiamsi ultima verba γέγονα μύστης Ἀττεως soluta oratione prolata esse accipis, nonne sermo pedestris versibus liturgicis subiungi potest?* Wohl aber ist die Form, die das Symbol bei Clemens Alexandrinus, *protr.* II 15, 3, Eusebius, *praep. ev.* II 3, 15 und bei dem Scholiasten zu Platos Gorgias 497 C zeigt: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν, weder in der Weise Useners (Altgriechischer Versbau 1886, 89) mit der von Firmicus erhaltenen Form zu kontaminieren, noch mit Loisy (*Cybèle et Attis, Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1913, 313) als authentischer als diese, sondern umgekehrt als später zu bezeichnen. Wie nämlich auch das ἐκερνοφόρησα zu erklären sein mag — ich komme darauf gleich noch einmal zurück —: wenn die letzten Worte 'ich bin in das Brautgemach eingegangen' bedeuten und also auf eine Liebesvereinigung mit der Gottheit hinweisen (vgl. Dieterich 126 f., Hepding, Attis 1903, 193 f., auch Dibelius 8, 1), dann wird diese Vereinigung nicht von vornherein neben dem Essen und Trinken und der dadurch bewirkten Verbindung mit der Gottheit genannt worden sein.

Doch wir müssen noch einmal zu Firmicus zurückkehren. Statt des in seiner 'Regiebemerkung' vorkommenden Ausdrucks *moriturus* hat Löbeck *oraturus* und haben Bursian und Halm *introiturus* lesen wollen, während Loisy nur *moriturus* als unsicher bezeichnet; aber wenn es sich befriedigend erklären lässt, wird man vielmehr daran festhalten müssen. Und wie ist es zu verstehen?

Maass (Orpheus 1895, 177, 3), Dieterich, Hepding, Friedrich, de Jong (Das antike Mysterienwesen 1909, 203), ich selbst (Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, 41) und Dibelius haben darin eine Anspielung auf

die *voluntaria mors* (Apul., *met.* XI 21), die man bei der Einweihung in Mysterien erleiden sollte, gesehen; und auch Loisy hat das nur unter der Voraussetzung, dass die Formel wie bei Clemens Alexandrinus usw. gelaute habe, bestritten. Er erklärt nämlich das ἐκρνοφόρησα, welches auch die Verwendung und der Inhalt des κέρνος in anderen Kulte gewesen sei, hier ebenso wie Hepding (und schon Zippel, Das Taurobolium, Festschrift L. Friedländer dargebracht, 1895, 508 ff.), d. h. von der Darbringung der *vires* des bei dem Taurobolium oder Kriobolium geopfertem Stieres oder Widders, und dieses Opfer selbst, ähnlich wie Dieterich und Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 31 f.), als Darstellung des Sterbens des Mysten, so dass er behaupten kann: *la mort symbolique se place avant l'entrée dans la 'chambre nuptiale'; . . . et il n'y a pas lieu d'en supposer la répétition* (318). Aber Firmicus führt das Symbol doch gar nicht in jener Form an, sondern mit dem Schluss: *et religionis secreta perdidici* bzw. γέγονα μύστης Ἀττεως, und denkt man dabei an die Einweihung in einen niedrigeren Grad, so könnte das Tauro- oder Kriobolium ebenso wie die Liebesvereinigung mit der Gottheit in der Tat erst gefolgt sein. Nur ist weder jene Erklärung des ἐκρνοφόρησα noch die des Tauro- oder Kriobolium selbst sicher; wenn man also *moriturus* überhaupt von der *voluntaria mors* verstehen will, so verzichtet man besser auf eine Angabe darüber, in welcher Weise diese stattfinden sollte. Aber muss man es so verstehen?

Dibelius macht dafür noch geltend, dass Firmicus in § 2 wohl auf die Bezeichnung *moriturus* anspiele — in demselben Sinne, wie er auch sonst die relative Wahrheit der heidnischen Terminologie betone —, und führt zum Beweise dafür die Stellen 20, 1. 21, 2 an. Indess wenn es zunächst 18, 2 heisst: *male miser homo de admisso facinore confiteris. Pestiferum veneni virus hausisti, et nefarii furoris instinctu letale poculum lambis. Cibus istum mors sequitur semper et poena. Hoc quod bibisse te praedicas, vitalem venam stringit in mortem, et sedes animae contaminat et malorum continuatione conturbat* — so wird doch damit die Speise und der Trank, die der Myste zu sich genommen hat, beschrieben, ihm aber nicht für die Zeit, da er in die inneren Teile zugelassen wird, der Tod angekündigt. Ja an den beiden von Dibelius weiter

angeführten Stellen bestreitet Firmicus zunächst durchweg das Recht der heidnischen Ausdrucksweise; zu dem Symbol der Mithräsmysterien θεὸς ἐκ πέτρας bemerkt er 20, 1: *cur hoc sanctum venerandumque secretum ad profanos actus adulterata professione transfertis? Alius est lapis quem deus in confirmandis fundamentis promissae Hierusalem <in>misurum se esse promisit*, zu dem der Dionysos-Mysterien αἰαὶ δίκερως δίμορφε 21, 2: *deus iste vester non biformis est, sed multiformis: in multas enim species venenati oris forma mutatur*, und ebenso zu dem Symbol derselben Mysterien . . . δε νυμφίε χαῖτε νυμφίε χαῖτε νέον φῶς 19, 1: *quid sic miserum hominem per abrupta praecipitas, calamitosa persuasio? Quid illi falsae spei polliceris insignia? Nullum apud te lumen est, nec est aliqui qui sponsus mereatur audire*, zu dem anderer Mysterien θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία 22, 2: *quid miseros hortaris <ut> gaudeant etc.?* Auch auf diese Weise läßt sich also die in Rede stehende Erklärung des *moriturus* nicht rechtfertigen.

Loisy erklärt es daher vielmehr in folgender Weise: *celui qui demande l'entrée au lieu sacré est voué à la mort, et il n'y pense pas; il parle d'un aliment et d'un breuvage qu'il croit être des ingrédients d'immortalité; ce sont, au contraire, des poisons mortels, ainsi que Firmicus Maternus l'explique en commentant la formule* (318). Aber er fährt selbst fort: *son langage manque de netteté*, ja man darf wohl bezweifeln, ob der Gedanke, den Firmicus im Folgenden tatsächlich entwickelt, hier schon dadurch angedeutet werden konnte, dass er sagt: *ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit etc.*

Das vielgequälte Wort kann doch auch noch auf eine einfachere Weise verstanden werden, nämlich ebenso wie *periturus* in c. 19, 1: *sacra sua perditus carnifex (pro nefas) per lignum semper renovari disposuit, ut quia sciebat fore ut ligno crucis adfixa vita hominis perpetuae immortalitatis compagine stringeretur, perituros homines ex ligni imitatione deciperet*. Hier steht *periturus* wohl nur im Sinne des 26, 4 Ziegler 69, 2: *mihi credite, nihil praetermisit diabolus quod hominem miserum aut debilitaret aut perderet* gebrauchten *miser*, wie ja auch 16, 4 Z. 39, 16f. beide Ausdrücke miteinander abwechseln: *subvenite miseris, liberate pereuntes*. Und

ebenso heisst es 18, 1 vor der uns beschäftigenden Stelle: *libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat* und nachher 18, 2, wie wir schon sahen: *male miser homo de admisso facinore confiteris*, während an zahlreichen Stellen (2, 4 Z. 5, 15; 3, 3 Z. 8, 20; 3, 4 Z. 9, 13; 7, 9 Z. 23, 4; 18, 7 Z. 46, 9; 18, 8 Z. 46, 20 f.) *miser* mit *mortalis*, *mortalitas*, *mors* zusammengestellt wird. So kann auch unser *moriturus* nur ein anderer Ausdruck für *miser* sein, wie bei Firmicus der Mensch erst recht häufig heisst (2, 9 Z. 7, 12; 15, 2 Z. 36, 5 f.; 15, 5 Z. 37, 10; 18, 2 Z. 43, 18; 19, 1 Z. 47, 5; 22, 4 Z. 58, 12 f.; 23, 3 Z. 60, 1; 26, 1 Z. 67, 6; 26, 2 Z. 67, 20 f. 68, 2; 26, 4 Z. 69, 3; 27, 8 Z. 72, 17; 28, 1 Z. 73, 4). Aber sicher ist diese Erklärung von *moriturus* nicht; die von Friedrich auf Firmicus hingewiesene Forschung wird sich also zunächst mit der zuletzt besprochenen Stelle auch weiterhin noch abgeben müssen.

Bonn.

Carl Clemen.