

CATULLS ATTIS-GEDICHT IM LICHT DER QUELLEN

Die überlieferten Darstellungen des Mythos von Attis und Kybele weichen in wichtigen Aspekten voneinander ab¹. Konstitutiv für alle ist der Tod des Priesters oder Geliebten der Kybele; die meisten Erzählungen berichten auch von Wahnsinn und Selbstkastration bzw. Androgynität:

Für Hermesianax ist eine Version der Kultlegende durch Pausanias VII 9 bezeugt²; der Diener der Göttin trägt demzufolge den Namen Attes und ist ohne männliche Geschlechtsorgane geboren. Als er die Mysterien der Kybele nach Lydien bringt und dort viel Zuspruch findet, straft ihn Zeus durch einen Eber, der das Land verwüstet und Attes tötet³.

Kallimachos hat nach dem Zeugnis des Plinius, Nat. hist. XXXI 9, den Wahnsinn der Priester aitiologisch behandelt; er führt ihn auf den Trunk aus dem Fluß Γάλλος zurück, danach sollen die Kastraten auch Γάλλοι benannt worden sein⁴. Diese Aitiologie gibt auch Ovid, Fast. IV 361 ff., wieder. Er erzählt zuvor (Fast. IV 179 ff.) von Kybeles Liebe zu Attis, seiner Untreue, dem zur Strafe von der Göttin verhängten *furor* und der tödlichen Selbstentmannung.

Nach der Version des Diodorus Siculus III 58 wird die von ihrem Vater ausgesetzte und von Landleuten aufgezogene Kybele von Attis schwanger. Ihr Vater nimmt sie wieder auf, als er aber ihren Zustand erkennt, läßt er Attis und die Pflegeeltern töten. Darüber verfällt Kybele in Wahnsinn.

In dem bei Pausanias VII 17, 10–12 und Arnobius, Adv. nat. V 5–7⁵ überlieferten Mythos ist Attis ein Sproß des beidgeschlechtlichen Ungeheuers Agdistis, das von Hermes im Auftrag der Götter entmannt wird. Aus dem männlichen Glied erwächst der Granatbaum, dessen Frucht Nana, die Tochter des Flusses Sangarios, in ihren Schoß legt. Auf diese Weise wird sie schwanger und bringt Attis zur Welt, in den sich Agdistis und Kybele verlieben. Als Attis heiratet, rächt Agdistis sich und

¹ Das gesamte Textmaterial ist von H. Hepding, Attis. Seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903, gesammelt worden. Vgl. auch J. Perret, Le mythe de Cybèle, in: REL 1935, 13, 332–57. Die archäologischen Funde wertet M.J. Vermaseren, Cybele and Attis, the Myth and the Cult, London 1977, aus.

² Vgl. auch Plutarch VII 17, 9–12.

³ Der Tod durch den Eber stellt eine kaum zufällige Parallele zu der von Herodot I 34–45 erzählten Geschichte des Königssohnes Attis dar.

⁴ Kallim. 411 Pf.

⁵ Arnobius beruft sich auf Timotheos und auf heilige Schriften.

stürzt ihn in den Wahnsinn, der zu Selbstkastration und Tod führt. Den Toten betrauern Kybele und Agdistis⁶.

Im phrygisch-lydischen Hauptbereich des Kultes scheint die Selbstentmannung der Kybele-Priester als unwiderrufliche Weihung an den keuschen Dienst der Göttin üblich gewesen zu sein; auch nahm der Hauptpriester von Pessinus, dem führenden Kultort in Phrygien, regelmäßig den Namen Attis an⁷. Attis' wildes Rasen und Kybeles Suche nach ihm wurden im Kult nachgelebt. Begleitet vom Trommeln des Tympanons, dem Klang der Zimbeln und dem Lied der Flöte durchzogen die Mythen das Land.

Seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. ist der Kybele-Kult in Athen nachweisbar⁸. Die Verehrung des Attis und die orgiastischen Elemente blieben aber peripher⁹; wenn Kastraten-Priester den Kult praktizierten, dann stammten sie wahrscheinlich aus dem phrygisch-lydischen Bereich¹⁰. Auch in Rom begegnete man dem Fremdartigen des auf Grund eines Sibyllen-Orakels im Jahr 205 offiziell eingeführten Kybele-Kultes durch strikte Reglementierung. Zur Priesterschaft waren bis zur Kaiserzeit keine Römer zugelassen¹¹. Die Megalesia, das große Fest der Magna Mater im April, unterlagen strenger staatlicher Aufsicht; das eigentliche Fest des Attis, die Hilaria im März, gewann frühestens im 1. Jahrhundert v.Chr. unter Claudius wirkliche Bedeutung¹². Ovid erwähnt es in den Fasten noch nicht; Tonstatuetten des Attis

⁶ In der seltsamen Zeugung durch die Baumfrucht scheinen Relikte eines Konfliktes zwischen sexueller und vegetativer Fortpflanzung vorzuliegen, zumal Agdistis und Kybele in anderen Fassungen des Mythos auch miteinander und mit der Sangarios-Tochter Nana identifiziert werden. Daß Attis in Tod und Wiedergeburt die Feldfrucht darstelle, legt – natürlich unter heftiger Mythenkritik – Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.* III 18, 27, dar. Als Allegorie der Sonne deutet Macrobius, *Sat. I* 21, 7, Attis; Kybele ist für ihn Himmel und Erde.

⁷ Vgl. Polyb., *Hist.* 21,37, 4–7.

⁸ Vgl. Vermaseren 32 ff. Die Existenz wesensmäßig ähnlicher Gottheiten in Griechenland erleichterte die Übernahme; Mythensynkretismus hat denn auch zu einer Verschmelzung der Kybele mit Rheia oder Demeter geführt. Attis (Atins) ist vielleicht ursprünglich mit Adonis identisch; die Kultlegende hat dann aber unterschiedliche Konturen gewonnen.

⁹ Daß Attis Verehrung fand, bezeugt Paus. VII 17, 5 und XX 2. Plutarch beschränkt seinen Kult verächtlich auf Frauen und Eunuchen (*amator.* 13).

¹⁰ Die Distanz der Griechen zur Selbstkastration schlägt sich auch in ihrem Verschweigen nieder. Hermesianax, der als erster nachweislich den Mythos von Attis dichterisch gestaltet (s. Paus. VII 19, 9), geht auf die Selbstverstümmelung nicht ein.

¹¹ Vgl. Dion. Hal., *Ant. Rom.* II 19, 4–5, der die von orgiastischen Elementen freie römische Praxis der Kybele-Verehrung hervorhebt. Vgl. auch F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ²Paris 1909, 83; E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, London 1959.

¹² Selbstkastration scheint aber nicht mehr oder nur im Ausnahmefall stattgefunden zu haben. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, 49–171, bes. 80 f., vermutet sogar, daß der Hauptpriester (Archigallus) in Rom *civis Romanus* und in keinem Fall ein Kastrat war. Als symbolischer Ersatz der Selbstentmannung dürften die leichten Verwundungen gegolten haben, die sich die Priester am *dies sanguinis* (24.3.) selbst zufügten. Eine ‚Ersatzkastration‘ war vielleicht auch das Stieropferritual, das die Kastration des Stiers

aus dem zweiten und vor allem ersten Jahrhundert v. Chr., die im Bereich des Kybele-Tempels auf dem Palatin in größerer Zahl gefunden wurden, belegen allerdings, daß Attis auch ohne staatliche Förderung in Rom nicht geringe Verehrung genoß¹³.

Als Catull c. 63 verfaßte, konnte er also voraussetzen, daß seine Leserschaft den Mythos und Kult von Kybele und Attis kannte, in ihrem Urteil über orgiastische Selbstvergessenheit und religiös motivierte Selbstverstümmelung aber gespalten war¹⁴. Eben dieser Zwiespalt zwischen Faszination und Ablehnung prägt auch c. 63¹⁵.

Catulls Thema in c. 63 ist nicht eigentlich die Kultlegende, sondern das individuelle Schicksal eines Jünglings, der sich als Novize der Göttin weihet. Die zentralen Motive der Kultlegenden – Androgynie des Priestergeliebten, *furor divinus* und Eifersucht der Göttin – sind aber in bedeutungsvoller Variation beibehalten. Gemäß der Vorstellungswelt des Mysterienkults wiederholt Catulls Attis das Schicksal des mythischen Geliebten der Kybele. Er trägt nicht nur dessen Namen; er wird auch, wie dieser, der Göttin abtrünnig und erfährt ihren Zorn. Und auch er entmannt sich selbst, eine Tat, die bei dem mythischen Urbild zum Tod, bei dem Catullischen Novizen zumindest zur Vernichtung des bisherigen Lebens führt¹⁶.

Die lyrische Erzählung setzt mit einer Reise ein: Attis fährt über das Meer nach Phrygien, wo er sich im wilden Taumel des ἐνθουσιασμός selbst entmannt. Darauf fordert er seine Begleiter, die es ihm gleichgetan haben, in begeisterter Rede auf, in das der Göttin geweihte Gebirge zu stürmen. Dort sinkt die Schar schließlich ermattet in Schlaf. Attis erwacht am Morgen bei klarer Besinnung. Von tiefer Reue über seine Tat erfüllt, eilt er zurück zum Meeresstrand und sucht mit den Augen die verlorene griechische Heimat. Im Monolog beklagt er sein Geschick: Wie ein flüchtiger Sklave hat er die Heimat verlassen, in der er Kindheit und Jugend als vielbegehrter παῖς καλός verbracht hat. Die Selbstweihung an die Göttin – im kultischen Rausch vollzogen – erscheint dem Novizen jetzt bei klarer Überlegung als übereilte Tat, die nicht Erlösung, sondern lebenslangen Sklavendienst bedeutet. Ein Entrin-

einschloß; vgl. P.O. Scholz, *Der entmannte Eros. Eine Kulturgeschichte der Eunuchen und Kastraten*, Düsseldorf/Zürich 1997, 101 f.

¹³ Vgl. M.J. Vermaseren (wie Anm. 1) 93 ff.

¹⁴ Bekannt sind die Gesetze gegen Kastration, die Domitian erließ. Daß in Rom jugendliche Kastraten begehrte Geliebte waren und auch Domitian selbst einen solchen Knaben besaß, bezeugt Martial (6,2; 9,5. 7. 11–13. 16 f. 36).

¹⁵ E. Marmorales These, Catull sei Kybele-Anhänger und in c. 63 durch persönlich erfahrene Ekstase inspiriert worden (L'ultimo Catullo, Neapel 1952), stieß in der Forschung zu Recht auf Kritik; c. 63 ist nicht das Werk eines gläubigen Mysten.

¹⁶ Umfassende Interpretationen bieten O. Weinreich, *Catulls Attisgedicht*, in: *Ann. de L'Inst. de Phil. et d'Hist. Orientales et Slaves*, IV, 1936, Mél. F. Cumont, 463–497; ND in: *Catull. Wege der Forschung*, hrsg. v. R. Heine, Darmstadt 1975, 325–359; J.P. Elder, *Catullus' Attis*, in: *AJPh* 86, 1974, 394–403; P. Fedeli, *Dal furor divino al rimpianto del passato. Tecnica e stile di Catull*, 63, 27–49, in: *GIF* 29, 1977, 40–49; ders., *Il prologo dell' Attis di Catullo*, in: *Studi di Poesia Latina*, FS A. Traglia, Rom 1979, 149–160; H.P. Syndikus, *Catull. Eine Interpretation*, II, Darmstadt 1990, 76 ff.

nen aber kann es nicht geben. Voller Zorn über die Klagen des Abtrünnigen löst Kybele einen Löwen aus dem Geschirr ihres Wagens und sendet ihn aus, um Attis erneut in den Wahnsinn zu treiben. Er flieht zurück in die Haine des Kybele-Kults, dem er den Rest seines Lebens widmet.

Erst spät im Gedicht, nämlich im Reuemonolog des Mysten, erfährt der Leser, aus welchem Land Attis stammt: Er ist Grieche. Diese lang retardierte Information steht nicht nur in Widerspruch zur Erwartung des Lesers, der mit dem Namen Attis den phrygischen Kultheros oder allenfalls einen phrygischen Priester verbunden hätte. Sie verschärft auch den Umschwung zwischen kultischer Begeisterung und verzweifelter Reue und damit die Anteilnahme des Lesers. Zweifel und Reue nach der kultischen Selbstverstümmelung dürften auch manchen phrygisch-lydischen Anhänger der Göttin verstört haben. Bei einem dem östlichen Orgiasmus ursprünglich fernstehenden Griechen müssen sie eine existentielle Dimension einnehmen. Aus dem Bereich griechisch-kultivierter Lebens- und Sinnenfreude ist er in ein Reich ursprünglicher Wildheit aufgebrochen; aus dem von vielen Männern umworbenen Knaben ist der geschlechtslose Diener einer eifersüchtigen Göttin geworden. Mag der Leser auch den enthousiasmierten Taumel eines phrygisch-lydischen Priesters der Kybele mit Billigung oder Grauen begleiten, die Distanzierung eines Griechen von dem religiösen *furor*, der ihn vernichtet, muß auf Verständnis und Anteilnahme treffen und zu kritischer Distanz gegenüber einer Religion anregen, die ihren Anhängern die Selbstverstümmelung und Selbstaufgabe auferlegt.

Stammt die Idee zu einer solchen Konfrontation zweier Welten von Catull, oder folgt er einer Quelle – und wenn er einer Quelle folgt, wie eng rezipiert er sie?

Daß Catull die Mythenbearbeitung von Hermesianax und Kallimachos oder gegebenenfalls auch die Quellen der späteren Mythenreferate gekannt hat, ist wahrscheinlich. In jedem Fall steht er einer zumindest fragmentarisch faßbaren Quelle in einem auffälligen Motiv nahe. Wie Wilamowitz aufwies¹⁷, findet die erste Rede des Attis an seine Gefährten, in der er sie zum rasenden Lauf in die Haine der Göttin aufstachelt, eine sehr genaue Entsprechung in zwei Versen, die das metrische Handbuch des Hephaestion ohne Autorangabe überliefert¹⁸:

Γάλλαι μητρὸς ὀρείης φιλόθυρσοι δρομάδες,
αἷς ἔντεα παταγεῖται καὶ χάλκεα κρόταλα.¹⁹

Bei Catull wie im griechischen Fragment liegt als Metrum der *ionicus* vor, allerdings im Fragment in reiner Form²⁰, bei Catull in der Form des Galliambus, bei

¹⁷ U. v. Wilamowitz, Die Galliamben des Kallimachos und des Catullus, in: Hermes 14, 1879, 194–201.

¹⁸ Heph. XII 3, 39, 1.

¹⁹ Kallim. 761 Pf.

²⁰ Dennoch führt Hephaestion die Verse als Beispiel eines Galliambus (μέτρον γαλλιαμβικὸν καὶ μητρφακόν) an.

dem ein systematischer Austausch von Kürzen und Längen (ἀνάκλασις) die Unruhe des Geschehens auch metrisch malt. Vor allem aber werden in beiden Texten die Kastraten grammatisch als feminin behandelt: nicht als *Γάλλοι*, sondern als *Γάλλαι* bzw. *Gallae* (12. 34). Catull faßt nach der Selbstentmannung Attis und seine Begleiter mehrmals auch in anderer Bezeichnung als weibliche Wesen auf²¹.

Wilamowitz hielt das im Fragment repräsentierte griechische Gedicht für ein Werk des Kallimachos²². Ihm schloß sich die ältere Forschung in der Mehrzahl an²³, während in neuerer Zeit Skepsis herrscht²⁴. Vor allem aber ist die Quellenfrage mittlerweile gegenüber interpretatorischen Neuansätzen in den Hintergrund getreten. So richtet sich das Augenmerk einer eher hermeneutisch als literaturgenetisch orientierten Philologie auf die geistige Nähe zwischen dem vom religiösen *furor* in leidvollen Individualitätsverlust getriebenen Kybele-Priester und dem durch den *furor* der Liebe zu Lesbia erschütterten großen Liebenden des *liber Catullianus*. Attis' selbstzerstörerische Verfallenheit an die Faszination der Gottheit, seine Sehnsucht nach der Rückkehr zu einem rational geprägten und selbstbestimmten Leben und die abschließende Distanzierung des erzählenden Ichs von diesem

²¹ In der handschriftlichen Überlieferung von c. 63 ist dieses Femininum allerdings nicht konsequent durchgehalten, ein Phänomen, das in vielen Textausgaben durch eine konsequente ‚Umschreibung‘ in die femininen Formen aufgehoben wurde (Guanini, Lachmann, Friedrich, Lafaye, Kroll, Goold; anders aber Lenchantin de Gubernatis, vgl. ad v. 8). Als bewußte Stilisierung der paradoxalen Lage des ‚Halbmanns‘ rechtfertigen G. Lafaye, Catulle, Poésies, texte établi et trad., Paris³ 1949, 50 Anm.; P. Oksala, Das Geschlecht des Attis bei Catull, in: *Arctos* 6, 1969, 91–96; J.P. Elder (wie Anm. 16) 399, die uneinheitliche Textüberlieferung.

²² Ein späterer Scholiast (G. Choroiboskos) weist darauf hin, der Galliambos sei von Kallimachos gerne benutzt worden. Hierauf baute Wilamowitz seine These auf, die Verse gehörten Kallimachos. In dieser Frage ist natürlich keine Sicherheit zu gewinnen, wie Wilamowitz später selbst konzidiert, vgl. *Hellenistische Dichtung*, Berlin 1924, II 291–5.

²³ Vgl. Kroll, ad c. 63, Vorrede; Lafaye, *Catulle et ses Modèles*, Paris 1894, 82–9; J. Friedrich, *Catulli Veronensis liber*, Leipzig/Berlin 1908, 295, der aber hervorhebt, Catull habe seine Quelle in jedem Fall weit übertroffen. Lenchantin de Gubernatis, 128 f., hält Kallimachos' Autorschaft trotz einiger Zweifel für wahrscheinlich. Skeptisch gegenüber kallimachischer Urheberschaft äußert sich M.E. Cahen, *Callimaque et son œuvre poétique*, Paris 1929, 242. Meineke, *Anal. Alex.* 341–348, schreibt das Fragment Euphorion zu, Bergk, *Poet. lyr. Gr., fr. adesp.* 121, hält Euphronius Chersonesites für den Autor.

²⁴ Flores (Rez. zu U. Della Corte, *Personaggi catulliani*, in: *Vichiana*, N.S. 5, 1976, 152) vermutet Parthenios als Urheber. Weinreich (wie Anm. 16) will zwar Kallimachos als Autor der Verse nicht ausschließen, äußert aber deutliche Zweifel. D. Mulroy, *Hephaestion and Catullus 63*, in: *Phoenix* 30, 1976, 61–72, sieht insbesondere in dem in Hephaestions *Encheiridion* überlieferten Hinweis auf bei den Alexandrinern beliebte Galliamben eine späte Interpolation; das Scholion des Choroiboskos konstatiert für Kallimachos nicht den häufigen Gebrauch von Galliamben, sondern allenfalls von Ionikern *a minore*. D.F.S. Thomson, *Catullus. Edited with a Textual and Interpretative Commentary*, Toronto 1997, nimmt den Hinweis des Choroiboskos, *a u c h* Kallimachos habe Galliamben verfaßt, geradezu als Beweis dafür, daß die von Hephaestion zitierten Verse nach Meinung des Scholiasten nicht von Kallimachos stammten.

verstörenden und vernichtenden *furor* werden als mythische Spiegelung individueller Erfahrung, ja geradezu als Medium autobiographisch geprägter Dichtung interpretiert²⁵. C. 63 ist demnach ein Pendant zu Gedichten wie c. 8 (*Miser Catulle, desinas ineptire*), 11 (*Furi et Aureli, comites Catulli*), 62 (*Dicebas quondam solum te nosse Catullum*), 76 (*Siqua recordanti benefacta*) oder 85 (*Odi et amo*). Attis ein mythisches Spiegelbild des lyrischen Ichs der Liebesgedichte. Eine solche Auslegung schließt nun freilich eine Quelle nicht aus; sie könnte deutlichere Konturen gewinnen, wenn der Grad Catullischer Unabhängigkeit in der Rezeption und Gestaltung des Stoffes zu klären wäre.

Daß Catull das Werk, aus dem Hephaestion zitiert, gekannt hat und dadurch zu seinen *Gallae* angeregt wurde, ist recht wahrscheinlich. Daß allerdings, wie Wilamowitz annimmt, c. 63 der durch das Fragment bezeugten Attis-Erzählung in den wesentlichen Punkten von Handlungsführung und Intention folgte²⁶, ist nicht zu beweisen. Wenn Hephaestion seiner üblichen Zitatpraxis gefolgt ist, dann bildet das Verspaar den Anfang des griechischen Gedichts. Die Verse bezeichnen aber die verschnittenen Priester der Kybele bereits als Γάλλαι; ihr Eunuchentum wäre also von Anfang an vorausgesetzt. Stand aber am Anfang der ἐνθουσιασμός der etablierten Mysten und nicht die Geschichte einer Bekehrung zum Kult, dann könnte

²⁵ J.P. Elder, Notes on some conscious and subconscious elements in Catull's Poetry, in: HSPh 60, 1951, 101–136; ND in dt. Übers.: Catull. Wege der Forschung, hrsg. v. R. Heine, Darmstadt 1975, 85–132, hier 95, sieht die Auswahl des Stoffes durch Catull in der Analogie zu Catulls eigener Erfahrung begründet; H. Musurillo, Symbol and myth in ancient poetry, New York 1961, 106, hält den *furor* des Attis für einen Ausdruck von Catulls eigener Pein; ähnlich auch P.Y. Forsyth, Catullus: The Mythic Persona, in: Latomus 35, 1976, 555–66; L. Ferrero, Interpretazione di Catullo, Turin 1955, 276. 378; J. Granarolo, L'œuvre de Catulle. Aspects religieux, éthiques et stylistiques, Paris 1967, 141 f.; J. Ferguson, Catullus, Oxford 1988, 34; B. Arkins, Sexuality in Catullus, Hildesheim 1982, 152 u. 156; P. Oksala, Catull's Attis-Ballade. Über den Stil der Dichtung und ihr Verhältnis zur Persönlichkeit des Dichters, in: Arctos 3, 1962, 199–213; P.W. Harkins, Autoallegory in Catullus 63 and 64, in: TAPA 90, 1959, 101–116; T.J. Sienkewicz, Catullus another Attis, in: CB 67, 1981, 37 ff.; E. Lefèvre, Alexandrinisches und Catullisches im Attis-Gedicht (c. 63), in: RhM 141, 1998, 308–328. Auf die Spitze treibt diese autobiographische Exegese W. Schmid, Catullus. Ansichten und Durchblicke, Göppingen 1974, 229 ff., der die Kybele-Attis-Handlung als Analogie einer detaillierten Lesbia-Catull-Handlung (mit Furius als dem Löwen!) interpretiert. Syndikus (wie Anm. 16) 76 ff. betont wieder den griechischen Charakter der Mehrzahl der Motive und weist die Vorstellung persönlicher Betroffenheit des Dichters zurück.

²⁶ Eine im eigentlichen Geschehen enge Orientierung an einer griechischen Quelle vermutet auch noch Weinreich (wie Anm. 16), der allerdings Catullische Eigenständigkeiten auf interpretatorischem Wege wahrscheinlich macht. So weist er auf den spezifisch römischen Tenor im Einsatz der zweiten Attis-Rede hin, in der der Grieche die eigene Tat und den Verlust der Heimat beklagt. Insbesondere die Apostrophe der *patria* und den Vergleich mit entlaufenen Sklaven (51 f.) hält Weinreich für eigenständig Catullisch. Ebenso vergleicht er auch die ἀποπομπή des Schlusses mit griechischen Analoga und differenziert zwischen dem in der griechischen Literatur gebräuchlichen Wunsch, das Unglück möge ein konkretes anderes Objekt heimsuchen (etwa die Feinde), und der allgemeineren römischen Hinsendung des unerwünschten Geschicks zu nicht näher bezeichneten anderen. Auch Syndikus (wie Anm. 16) sieht Catull's poetische Eigenständigkeit vor allem in solchen Einzelmotiven und in der Ordnung der vorgegebenen Handlungselemente wirksam (79 f.).

man vermuten, daß das Gedicht nicht in so dramatischer Weise auf eine Abkehr vom Kult zusteuerte, wie dies bei Catull der Fall ist. Allerdings mag Hephaestion gerade bei diesem Beispiel Verse aus der Mitte des Werkes ausgesucht haben: Schließlich war der *ionicus* das für die Kultlieder der Kybele-Anhänger übliche Versmaß; da lag es nahe, ein solches Kultlied auch etwa aus der Mitte des Gedichts anzuführen.

Einen Hinweis auf einen im Vergleich zu Catull anderen Kontext des griechischen Fragments gibt vielleicht ein ungewöhnlicher Begriff – die Bezeichnung der schallerzeugenden Attribute der Γάλλαι als ἔντεα, Waffen. Diese Formulierung hat Catull nicht, auch tragen bei ihm die Schallinstrumente keinerlei Waffencharakter²⁷. Es mag sich hier aber auch um eine bloße Metapher bzw. eine etwas freiere Formulierung handeln²⁸. Andererseits gibt es im Gesamtbereich der Kybele-Mythen zwei Erzählversionen, in denen die Musikinstrumente der Priester an die Stelle von Waffen treten. Die erste ist bei Ovid erhalten. In seiner aitiologischen Erzählung des Kybele-Mythos in den Fasten verwendet er den Begriff *tela*, den er dezidiert begründet: Während nämlich Kureten und Korybanten Helme und Schilde geschlagen hätten, um das Wimmern des neugeborenen Iuppiter zu übertönen und ihn so vor dem kinderverschlingenden Saturn zu retten, hätten die Kybele-Priester zu Zimbeln und Tympana gegriffen: *cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant* (Fast. IV 213). Wenn ἔντεα im Fragment mehr ist als bloße Metapher, dann könnte es auf diesen bei Ovid bewahrten Teilaspekt des Zeus-Mythos verweisen; es könnte sich aber auch um einen Erzählstoff handeln, der in einem in der Anthologia Palatina bewahrten Zyklus von insgesamt fünf Epigrammen bearbeitet ist. Auch dort werden die Musikinstrumente zu Waffen; auch dort ist zudem das Kastratentum des Attis von Anfang an vorausgesetzt. Vor allem aber überschneiden sich die Epigramme thematisch in vielen weiteren Aspekten mit Catull 63.

Das älteste dieser Epigramme (VI 220)²⁹ stammt von Dioskorides (um 240 v. Chr.):

Σάρδις Πεσσινόνεντος ἀπὸ Φρυγὸς ἦθελ' ἰκέσθαι,
 ἔκφρων μαινομένην δοὺς ἀνέμοισι τρίχα,
 ἄγνός Ἔαυς, Κυβέλης θαλαμηπόλος· ἄγρια δ' αὐτοῦ
 ἐνύχθη χαλεπῆς πνεύματα θευφορίας
 ἐσπέριον στείχοντος ἀνὰ κνέφας· εἰς δὲ κάταντες 5

²⁷ Er stellt aber vielleicht eine Anspielung auf den Begriff her, indem er das Tympanon in gleichfalls äußerst gesuchter Formulierung als *tua mater initia* bezeichnet (V. 9). Das greift die griechischen ἔντεα lautlich so eng auf, wie nur eben möglich.

²⁸ Weinreich (wie Anm. 16) 331, Anm. 21, faßt ἔντεα als Werkzeug(e) auf und verweist auf Pindar, Ol. VII 12; Pyth. XII 21. In A.P. VI 219, 20 διωτῶτων ῥείας ὄπλον und bei Ovid, Fast. IV 213 hält er aber „Reflexe des ἔντεα in diesen πολυθρόλητα Callimachea“ für möglich.

²⁹ Daß Dioskorides' Version die Quelle der späteren Epigramme ist, ist – trotz Geffcken, RE III A 1, 1927, 196 – wahrscheinlich; vgl. Wilamowitz, Hell. Dicht. II 292, u. Gow/Page, Hell. Epigr. II 246.

ἄντρον ἔδου νεύσας βαιὸν ἄπωθεν ὁδοῦ.
 τοῦ δὲ λέων ὄρουσε κατὰ στίβον, ἀνδράσι δεῖμα
 θαρσαλέοις, Γάλλῳ δ' οὐδ' ὀνομαστὸν ἄχος,
 ὃς τότε ἄναυδος ἔμεινε δέους ὕπο καί τις αὖρη
 δαίμονος ἐς τονόεν τύμπανον ἦκε χέρας· 10
 οὐ βαρὺν μικήσαντος ὁ θαρσαλεώτερος ἄλλων
 τετραπόδων ἐλάφων ἔδραμεν ὀξύτερον,
 τὸν βαρὺν οὐ μείνας ἀκοῆς ψόφον· ἐκ δ' ἐβόησεν·
 „Μῆτερ, Σαγγαρίου χεῖλεσι πᾶρ ποταμοῦ,
 ἰρῆν σοὶ θαλάμην ζωάγρια καὶ λαλάγημα 15
 τοῦτο τὸ θηρι φυγῆς αἴτιον ἀντίθεμαι.“

Nach Sardes zog vom phrygischen Pessinus her,
 außer sich, das im Rasen geschüttelte Haar den Winden darbietend,
 der keusche Atys, Kybeles Eunuch.

Doch die wilde Begeisterung schwerer Gotterfülltheit

kühlte sich ab, als er am Abend durch das Dunkel schritt.

Und so wich er ein wenig vom Weg ab und trat in eine abwärts führende Höhle ein.
 Auf seinen Spuren aber stürmte ein Löwe herbei, mutigen Männern ein Schrecken,
 dem Gallen unsagbares Grauen.

Da blieb er stumm vor Furcht, und durch den Einhauch einer Gottheit
 schlug er die Hände auf das Tympanon.

Als dieses dumpf erdröhnte, entlief das Tier, das doch furchtloser ist als alle anderen,
 hurtiger als Hirsche,

denn es ertrug nicht den schallenden Lärm. Der Priester aber rief:

„Mutter, an den Ufern des Flusses Sangarios,
 eine heilige Kammer weihe ich dir, Lebensretterin, und dieses Klanginstrument,
 das Ursache ist für die Flucht des Tieres.“

Das im Epigramm erzählte exotische Abenteuer mit Happy-End scheint auf den ersten Blick von Catulls ‚Seelendrama‘ meilenweit entfernt zu sein. Dennoch bestehen wesentliche Motivparallelen: In beiden Fällen geht es um einen Kybele-Priester, der den Namen des Liebblings der Göttin Attis führt, sich auf einer Reise befindet, zu Beginn der Erzählung in rauschhaftem Toben das Gebirge durchheilt, unter dem Einfluß des Abends bzw. (bei Catull) des nächtlichen Schlafes aus seiner Ekstase zur Besinnung zurückfindet, in diesem Zustand einen Zufluchtsort aufsucht (der Atys des Dioskorides eine Höhle zum Schutz vor der Nacht; Catulls Attis das Meer als äußersten Fluchtpunkt seiner Heimatsehnsucht), dort einem Löwen begegnet, der ihn aufs äußerste verstört, diesem Löwen aber entkommen kann und somit im Dienste der Göttin verbleibt. Beide Texte münden in eine gebetsartige Hinwendung zu Kybele, im Epigramm als Votivspruch, bei Catull als Apopompe religiöser *rabies*.

Das Epigramm entfaltet dieses Handlungsgerüst, wie es der Gattung gemäß ist, in raschem Erzähltempo und in der Konzentration auf den einen Protagonisten. Bei Catull lassen Landschaftsschilderungen, der Wechsel von Schauplatz und Tages-

zeit, die Anrede an die Begleiter und ein umfassender Monolog ein balladeskes Gefüge von 93 Versen entstehen. Vor allem aber ist die Konfrontation mit dem Löwen in einen gänzlich anderen Motivationskontext gerückt.

Dioskorides erzählt die Geschichte einer unverhofften Rettung: Löwe und Priester treffen zufällig aufeinander, das Schicksal des Priesters scheint besiegelt, doch auf ungewöhnliche Weise gelingt es ihm, das wilde Tier zu verjagen; es flieht vor dem Schall des Tympanons. Die Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft der Kybele erweist sich also für den Priester als heilsam. So stattet er denn auch der Göttin mit der Weihung von Tympanon und Kultkammer den geschuldeten Dank ab.

Catull dagegen erzählt nicht von Rettung, sondern von Vernichtung – wenn nicht des Lebens, so doch der früheren Existenz. Der Löwe – von Kybele selbst geschickt – bewirkt im Auftrag der Göttin die mentale und physische Rückkehr des Abtrünnigen in den Herrschaftsbereich der Göttin – und damit die endgültige Absage an seine individuelle Vergangenheit.

Das Epigramm des Dioskorides stellt also keine eng benutzte Quelle für Catull dar. Es könnte aber an seiner Stoffversion mitgewirkt haben. Daß Catull es gekannt hat, darf als sicher gelten, es war in der Epigrammsammlung des Meleagros von Gadara überliefert, die um das Jahr 70 v. Chr. entstand und sehr rasch in Rom bekannt wurde. Dort fand Catull auch drei weitere epigrammatische Variationen zu demselben Thema:

A.P. VI 217 wird in der Überlieferung dem Simonides zugewiesen, dürfte aber einer späteren Zeit angehören. Beckby hält Leonidas von Tarent für den Autor, damit wäre es etwa zur gleichen Zeit wie das Epigramm des Dioskorides entstanden. Die Rettung vor dem Löwen ist inhaltlich identisch wie bei Dioskorides erzählt³⁰. Einige Jahrzehnte später hat Alkaios von Messene das Thema aufgegriffen (A.P. VI 218). Von seinen Vorgängern hebt er sich durch eine raffiniert variierte Schlußpointe ab: Der Löwe flieht nicht mehr vor dem Lärm des Tympanons, sondern wiegt die Mähne im Rhythmus der Musik – er lernt den Tanz der Kybele, wie es im Zusammenhang der das Epigramm beschließenden Votivweihung heißt³¹. Damit wird der Löwe in den Bannkreis der Göttin gezogen, dem er auch in der bildenden Kunst häufig zugeordnet ist; zahlreich sind die Darstellungen der Muttergotttheit gemeinsam mit Löwen, die ihren Thron umlagern, auf ihrem Schoß ruhen oder auch ihren Wagen ziehen³². Auch bei dem Epigrammatiker Alkaios geht es aber wesentlich um die Rettung des Priesters, die durch seine Teilhabe am Kybele-Kult überhaupt erst ermöglicht wird³³.

³⁰ Allerdings weiht der Gerettete der Göttin hier seine Locken und sein Gewand.

³¹ 7–10 *χὼ μὲν ἐνέκλεισεν φονίαν γένυν, ἐκ δὲ τενόντων / ἔνθους ῥομβητὴν ἐστροφάλιζε φόβην / κείνος δ' ἐκπροφυγῶν ὄλοον μόρον εἶσατο ῥεῖη / θήρα, τὸν ὄρχησµῶν αὐτομαθῆ Κυβέλης.*

³² Vgl. Vermaseren (wie Anm. 1) und A. Rapp, Art. Kybele, Roscher II 1, Sp. 1638–1672, insbes. 1663 ff.

³³ Alkaios v. Messene setzt wie Catull mit dem Motiv der Selbstkastration ein. Die Kennzeichnung des Gallen als *Κειράμενος γονίμην τις ἀπὸ φλέβα Μητρὸς ἀγώρτης* hebt

Die vierte Fassung – A.P. VI 219 – stammt von Antipatros von Sidon (ca. 170–100 v.Chr.). Antipatros wahrt die ursprüngliche Schlußwendung – der Löwe flieht den Lärm –, setzt aber einen neuen Akzent, indem er durch ausführliche Schilderung insbesondere die Weichlichkeit des Priesters und die Bedrohlichkeit des Tiers pointiert. Darin manifestiert sich eine leichte Verachtung des Kastratenums, die der Catullischen Perspektive nahekommmt, ohne allerdings deren psychologische Tiefe zu erreichen³⁴. So endet auch bei Antipatros das Epigramm nicht mehr mit dem Preis der Muttergottheit, sondern mit der recht schalen Sentenz, Not mache erfinderisch³⁵.

Die Epigramme sind bisher in der Catull-Forschung wenig beachtet worden. Wilamowitz³⁶ und verschiedene Kommentatoren verweisen nur knapp auf sie³⁷, Gow zieht beiläufig die Möglichkeit einer Beeinflussung Catulls durch Dioskorides in Betracht³⁸. Erst Fedeli³⁹ (1981) untersucht das Verhältnis der Epigramme zu Catull 63 genauer; er kann verschiedene deutliche Parallelen in einzelnen Motiven und Formulierungen nachweisen. Insbesondere die Furcht des Catullischen Attis vor dem Ida-Gebirge als der Heimat wilder Tiere (52 ff.) sowie Details der Beschreibung des anstürmenden Löwen zeigen deutliche Berührungspunkte mit Dioskorides; einige Formulierungen hat Catull auch dem Epigramm des Antipatros entlehnt. So kommt Fedeli zu dem naheliegenden Schluß, Catull habe neben dem hellenistischen Erzählgedicht mit der Attis-Episode auch die Epigramme benutzt und spiele bewußt auf sie an.

das Eunuchentum des Priesters deutlicher und wohl auch mit kritischem Grundton hervor, ohne doch den Akt selbst in die erzählte Zeit zu verlegen. Immerhin könnte dieser Epigramm-Einsatz bei Catull nachwirken.

³⁴ Eine gewisse Distanzierung vom Rasen der Gottbegeisterung liegt vielleicht schon bei Dioskorides 3 f. in der Wendung ἄγρια ... χαλεπῆς πνεύματα θευφορίας.

³⁵ 23 f.: ἴδ', ὡς ἐδίδαξεν ἀνάγκα / πάνσοφος ἐξευρεῖν ἔκλυσιν Ἴδιεω. Zur schlichten Form des Votivepigramms kehrt die letzte erhaltene epigrammatische Fassung des Stoffes zurück (A.P. VI 237), von Antistios wahrscheinlich kurz nach der Zeitenwende verfaßt.

³⁶ Hellenistische Dichtung II 292.

³⁷ O. Hezel, *Catull und das griechische Epigramm*, Stuttgart 1932, führt die Epigramme nicht an.

³⁸ "In Dioscorides too the lion does not appear until enthusiasm has cooled ... Whether this is more than a coincidence I will not guess. It is hard to see why Dioscurides introduces this point, and, if his meaning is that the lion is reminding Atys of a task which he was about to shirk, it is far from clear." (A.S.F. Gow, *The Gallus and the Lion*, in: *JHS* 80, 1960, 88–93.)

³⁹ P. Fedeli, *Attis e il leone: Dall' epigramma ellenistico al c. 63 di Catullo*, in: *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, I, Bologna 1981, 247–256. Den Nachweis der Abhängigkeit Catulls von den Epigrammen führt erneut K.M.W. Shipton, der Fedelis Abhandlung unbekannt zu sein scheint (*The Attis of Catullus*, in: *CQ* 37, 1987, 444–49).

Die Unterschiede zwischen Catull 63 und den Epigrammen in Geschehen und Stimmung führt Fedeli darauf zurück, daß Catull der ‚Urquelle‘ treu geblieben sei, von der die Epigramme – gemäß der gattungsspezifischen Tendenz zur Variation – abgewichen seien. Die Epigramme bieten also in Fedelis Sicht Stoffalternativen zu der hellenistischen Quelle, die Catull unverfälscht wiedergibt. Diese Urfassung hätte demnach die Reue des Priesters, seine innere Abkehr von Kybele und die Ausendung des Löwen durch die Göttin enthalten, Motive, die in den Epigrammen in eine Rettungsgeschichte umgemünzt worden seien.

Fedelis These beruht auf den drei Grundannahmen, daß die Epigramme auf eine hellenistische Quelle zurückgehen, daß diese Quelle mit der Hauptquelle von Catull 63 identisch ist und daß sie nicht die Rettungsgeschichte, sondern bereits den psychologischen Konflikt des Myster darstellte⁴⁰. Wie plausibel sind diese Thesen?

Die erste, daß also die Epigramme auf eine hellenistische Erzählung zurückgehen, ist äußerst plausibel. Natürlich ist denkbar, daß Dioskorides seinen Erzählstoff aus eigener Erfindung oder aus einer nicht-literarischen Quelle, etwa aus einer bildlichen Darstellung, vielleicht im Zusammenhang mit einer Motivgabe, gewonnen hat. Sein Gedicht weist aber verschiedene epigramm-untypische Phänomene auf, die den Einfluß einer alexandrinisch geprägten Attis-Erzählung vermuten lassen⁴¹. Das belegt schon der Vergleich mit Catull:

Cattuls Attis ist in seiner psychologisierenden Darstellung, in der ausgefeilten Kleinform, im spontanen Einsatz, dessen Vorgeschichte erst später nachgereicht wird, in der Auflösung der Gattungsgrenzen, die Lyrik, Epik und Dramatik balladisch verschmilzt, in der Beseelung der Natur, die zur Folie für Attis' Stimmung und ihren Umschlag wird, und auch in manchen Details der Schilderung⁴² geprägt von hellenistischer Kunstauffassung. Dennoch fehlen drei bedeutende Merkmale alex-

⁴⁰ Fedeli vermutet in dieser Quelle den Text, der durch das bei Hephaestion zitierte Fragment belegt ist. Shipton versteht die Reise des Gallen in den Epigrammen als die Misionsreise des Attes bei Hermesianax, dessen Werk sie für die gemeinsame Quelle Catulls und der Epigramme hält; Gow führt gleichfalls das Dioskorides-Epigramm auf Hermesianax zurück (92 f.). Dann wäre, die Richtigkeit von Pausanias' Referat zu Hermesianax vorausgesetzt, der Atys des Dioskorides kein Kastrat, sondern androgyn geboren. Von den späteren Epigrammen hebt aber immerhin VI 218 (Alkaios) die Selbstentmannung ausdrücklich hervor (1); der Priester bei Simonides (VI 217) ist nicht der Kultbegründer, sondern ein Γάλλος (2). Beide hätten also das Motiv im Sinne der gewöhnlichen Version ‚normalisiert‘.

⁴¹ Shipton vermutet den Einfluß einer bildlichen Darstellung, die bei Varro, *⁴*Όνος λύρας 364, beschrieben war: *non vidisti simulacrum leonis ad Idam eo loco, ubi quondam subito eum cum vidissent quadrupedem Galli tympanis adeo fecerunt mansuem, ut tractarent manibus?* Hier kann aber nicht die erste Anregung gelegen haben, sonst wäre die Version des Alkaios nicht erst spätere Variation; vielmehr verschmilzt Alkaios die literarische Quelle mit der bildlichen.

⁴² So v.a. der kleine Exkurs über den Schlafgott *Somnus*, der in die Arme der Pasithea zurückkehrt (42 f.).

andrinischer Dichtung: Gelehrsamkeit, Mythenanspielungen, Aitiologie⁴³. Gelehrsamkeit und Mythenanspielungen (und vielleicht, wie etwas später zu zeigen ist, auch das Echo einer Aitiologie) bietet aber – im Rahmen des im Epigramm Möglichen – Dioskorides.

Sein Epigramm setzt ein mit den beiden Hauptkultorten der Kybele (V. 1), Sardes und Pessinus, die in attraktiver Junktur einen fremdartig-gelehrten Aufklang bilden. Er nennt den Fluß Sangarios als Wohnsitz der Göttin (V. 14), vielleicht eine Anspielung auf die Kultlegende, die Attis zum Sohn der Nana, einer Tochter des Flußgottes Sangarios, macht bzw. Kybele mit der Sangarios-Tochter identifiziert. Weiter benutzt er den Terminus *technicus* für den phrygischen Eunuchen-Priester *θαλαμηπόλος* (3) – Diener in der *θαλάμη*, dem Kultgemach der Kybele.

Daß die gelehrten, aber fremdartigen Namen dem Stil des Epigramms nicht eben entsprechen, belegen die übrigen Epigramme des Attis-Zyklus; dort sind sie nicht aufgenommen⁴⁴. Die Folgerung liegt nahe, daß sich in der etwas auffälligen *doctrina* der unmittelbare Einfluß einer literarischen Quelle niederschlägt. Dieser Quelle könnte das bei Hephästion zitierte Fragment angehört haben; es könnte sich aber auch etwa um die für Hermesianax bezeugte Attis-Erzählung handeln. Die späteren Epigrammatiker variieren dann nicht mehr in erster Linie das hellenistische Attis-Gedicht, sondern das Epigramm des Dioskorides; sie verzichten auf dessen demonstrative *doctrina* und kehren zum gattungstypischen schlichteren Ton des Epigramms zurück.

Auch für Fedelis zweite Grundannahme, daß nämlich die Epigrammatiker oder zumindest Dioskorides und Catull auf dieselbe literarische Quelle zurückgriffen, spricht vieles. Das Epigramm des Dioskorides hat natürlich nicht das lyrische Versmaß des *ionicus* bzw. Galliambus, und es erzählt auch nur von einem einzelnen Anhänger der Göttin; doch das sind Variationen, die durch die Gattung des Epigramms erklärt werden. Dennoch sind die Motivparallelen deutlich genug, um

⁴³ Weinreich (wie Anm. 16) 343 spricht vom „Verzicht auf mythologische Schnörkel“ und hält den „Ausbau der naturhaften Begleiterscheinungen für wesentlich catullisch.“ Ebenso konstatiert D. Braga, *Catullo e i poeti greci*, Messina 1950, 145 ff., „la mancanza quasi assoluta in questo epillio di ardite comparazioni, di erudizione mitologica, di ampie digressioni, di osservazioni eziologiche, di allusioni alla storia del culto, alla patria del convertito“ und hält Catulls Gestaltung für im wesentlichen selbständig.

⁴⁴ Daß die Epigramme sich zunehmend von der gelehrten Urfassung des Stoffes entfernen, zeigen auch die weiteren Variationen; so ist bei Leonidas v. Tarent und Alkaios v. Messene (A.P. VI 217 f.) Rhea mit Kybele gleichgesetzt, in 219, Antipatros v. Sidon, ist Kybele gänzlich durch Rhea ersetzt; Antistios (A.P. VI 237) spricht nur noch von der *Μήτηρ* und *θεά*. Alle vier späteren Epigramme (nach Dioskorides) wissen nicht mehr von einer Reise; der Aufenthalt des Gallen in der Wildnis wird nicht bzw. allein durch den Enthusiasmus motiviert (219, Antipatros). Dieser Enthusiasmus wird bei Leonidas, Alkaios und Antistios nicht einmal erwähnt. Auch die ungewöhnliche Weihung der *θαλάμη* ist in allen späteren Versionen durch ‚einfachere‘ Votivgaben ersetzt: Haar und Gewand, d.h. Gaben, die auch aus weiteren Votivepigrammen für Kybele bzw. Rhea bezeugt sind; bei Alkaios (219) der Löwe, d.h. vermutlich sein Abbild.

einen gemeinsamen Ursprung wahrscheinlich zu machen: der trotz der leichten Abweichung (Attis – Atys) letztlich identische Name, der nicht den Kultheros, sondern einen Priester bezeichnet, die anfangs durch knappe Begriffe abgesteckte weite Reise, der Weg durchs Gebirge, die Einsamkeit bzw. Vereinzelung des Attis, der Umschwung von göttlicher Begeisterung zum Wiedererwachen der klaren Besinnung, die Begegnung mit dem Löwen, die Schlußapostrophe der Göttin – damit ist bei allen Unterschieden in der Ausfüllung ein weitgehend identisches Erzählgerüst vorausgesetzt. Dieses Gerüst dürften beide Dichter, Catull und Dioskorides, einer gemeinsamen Quelle entnommen haben.

Fedelis dritte These und zugleich das zentrale Ergebnis seiner Untersuchung – daß nämlich die Epigramme von der Version ihrer Quelle abweichen, die bei Catull unverändert rezipiert wird – ist um so fragwürdiger. Verschiedene Textmerkmale bei Dioskorides machen die Gegenthese – daß die griechischen Epigramme in gattungstypischer metrischer Variation und inhaltlicher Konzentration die Version einer umfänglicheren hellenistischen Erzählung oder einen Erzählabschnitt daraus widerspiegeln, Catull aber von dieser Quelle abweicht – um vieles wahrscheinlicher⁴⁵.

Setzt man voraus, daß Dioskorides die im Epigramm eher atypischen konkreten geographischen Bezeichnungen aus seiner Quelle übernommen hat, dann lag auch in der griechischen Attis-Erzählung eine räumliche Bewegung vor, die sich innerhalb von Kybeles Machtbereich vollzog. Der Priester entstammt also wahrscheinlich dem Hauptkultort der Großen Mutter; er ist kein Grieche und steht dem Kybele-Kult gewissermaßen durch Geburtsrecht nahe. Eine spontane und in ihren Konsequenzen übereilte Hinwendung zur Göttermutter war für ihn also kaum möglich. Auch die Selbstentmannung kann unter diesen Voraussetzungen nicht erst nach dem Aufbruch der Reise vollzogen worden sein; sie wäre doch wohl in Pessinus selbst erfolgt⁴⁶. Das Potential von Spannung und psychologischer Entwicklung der Erzählung – wenn sie denn überhaupt auf Spannung oder psychologische Entwicklung angelegt war – kann demnach nicht aus verspäteter Reue erwachsen sein.

Läßt sich weiteres über die von Catull und Dioskorides benutzte Quelle erschließen?

Man darf vermuten, daß die griechische Erzählung einen aitiologischen Charakter trug. Ovids aitiologische Mythenerzählung in den Fasten verstärkt diese Vermutung. Einen weiteren Hinweis gibt wiederum Dioskorides. Zu Beginn seines Epigramms ist der Priester als *θαλαμηπόλος* bezeichnet. Am Schluß weiht er der Göttin zum Dank für die Rettung vor dem Löwen das Tympanon, das ihn errettet hat,

⁴⁵ Catulls gestalterische Freiheit zeigt sich auch darin, daß er verschiedene Quellen benutzte. Wilamowitz, *Hellen. Dicht.* II 291–5, verweist auf das Akontion-Motiv und auf Motive aus der *μούσα παιδική*, V. Errante auf Eur. Bacch., v.a. 677–774 (*La poesia di Catullo*, II, Mailand 1945, 283 f.).

⁴⁶ Dieser Einwand hielte selbst Reitzensteins Konjektur zu V. 10 *τὸ νέον* stand – die Gow/Page, *Hell. Epigr.* II 248 freilich für unwahrscheinlich halten.

und eine θαλάμη, eine unterirdische Kultkammer⁴⁷. Das solcherart wiederholte Motiv der θαλάμη scheint also von einiger Wichtigkeit zu sein.

Wo sich die von dem Priester geweihte Kammer befindet, wird nicht gesagt, doch ist aufschlußreich, daß die Höhle, in der die Begegnung mit dem Löwen stattfindet, von Dioskorides ausdrücklich als κάταντες bezeichnet wird – also abschüssig, d.h. hinunterführend; die Höhle ist also unterirdisch, wie es für die Kultkammern der Kybele üblich war. Für die Begegnung mit dem Löwen war dies unerheblich; die späteren Epigramme lassen den Hinweis auch aus. Weiterhin liegt nahe, daß auch die Weihung der Kammer – so wie die des Tympanons – in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rettung vor dem Löwen steht. Der Priester weiht der Göttin nicht nur das Instrument, sondern auch den Ort seiner Errettung⁴⁸.

Der letzte Vers bei Dioskorides enthält das Wort αἴτιον, hier im Sinne von *Verursacher* – bezogen auf das Tympanon, das die Flucht des Löwen verursacht hat. Damit ist natürlich keine Aitiologie formuliert – wie sie im Votivepigramm auch unüblich wäre. Vielleicht liegt aber noch ein Reflex der Formulierung der Quelle vor, die nach dem αἴτιον dafür fragt, daß der Magna Mater unterirdische Höhlen und die tönenden Instrumente ihres Kultes gewidmet werden – eine Frage, auf die die Anekdote von der Begegnung des Attis mit dem Löwen in einer unterirdischen Kammer eine Antwort vermittelte⁴⁹.

Das Epigramm des Dioskorides erlaubt gemeinsam mit der Catullischen Variation Vermutungen zur Handlungsführung in der hellenistischen Quelle⁵⁰: Wie bei Catull, befindet sich der Priester Attis auf einer Reise, nur nicht von Griechenland nach Phrygien, sondern – wie bei Dioskorides – von Pessinus nach Sardes (Diosk. 1). Wahrscheinlich ist er in Begleitung von weiteren Verschnittenen, die er zu orgiastischem Treiben auffordert (Cat. 63, 12 ff.; vgl. auch das griechische Fragment). Der wilde Taumel sprengt die Gemeinschaft auseinander; einen Reflex davon bietet

⁴⁷ Diese Definition wird bezeugt durch ein Scholion zu Nik. Al. 7, in dem θαλάμαι als τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῆ Ῥέα erläutert sind. Im Lexikon des Hesychios wird Kybeles Name selbst mit diesen Höhlen-Kammern in Verbindung gebracht: κύβελαι· ὄρη Φρυγίας, καὶ ἄντρα καὶ θάλαμοι.

⁴⁸ Damit erübrigt sich auch die allzu gesuchte Auffassung der θαλάμη als Pectoral des Priesters, wie Gow sie vertritt; bei der θαλάμη handelt es sich ja nicht etwa um "a shrine as yet non-existent" – eine solche Weihung wäre in der Tat "awkward" (Gow [wie Anm. 38] 91), sondern um die durchaus schon vorhandene Höhle, in der sich das Löwen-Abenteuer vollzogen hat.

⁴⁹ Die „offizielle“ Begründung für die Verehrung in unterirdischen Kammern verläuft allerdings anders: In einer solchen Kammer soll Kybele den toten Attis geborgen haben, nachdem Zeus ihr garantiert hatte, daß sein Körper nicht verfallen und sein kleiner Finger sich weiter bewegen werde (Arnobius, Adv. gent. V 7). Doch diese Begründung muß nicht die einzige gewesen sein; die einzelnen Riten und Verhältnisse des Attis-Kultes sind in der antiken Literatur auch sonst mit völlig unterschiedlichen Begründungen versehen worden.

⁵⁰ Ob es sich um die Erzählung des Hermesianax oder einen Erzählauschnitt daraus handelt, kann hier nicht entschieden werden; auch ist natürlich fraglich, ob und inwieweit das bei Hephaestion überlieferte Fragment hinzugezogen werden kann.

noch Dioskorides, der Attis ein wenig vom Weg abkommen läßt (6 ἄποθεν ὁδοῦ findet er die Höhle), und die nicht näher erklärte und etwas abrupte Vereinzelung des Attis bei Catull⁵¹. Am Abend weicht der göttliche Wahnsinn (Diosk. 4 f.; bei Catull vollzieht sich der Umschwung nach dem Schlaf). Das ist wichtig, denn im Zustand des Enthousiasmos würde der Priester weder Schutz für die Nacht suchen noch den Löwen fürchten. Er tritt also in eine Höhle, die ins Erdinnere führt (Diosk. 5 f.). Dorthin verfolgt ihn ein Löwe und greift ihn an (Diosk. 7 ff.; Cat. 89). Der Wehrlose schlägt das Tympanon, dessen Schall in der Höhle widerhallt und den Löwen so erschreckt, daß er flieht (Diosk.).

Das griechische Attis-Gedicht dürfte dann das Löwenerlebnis zum ἄττιον der Weihung von Kultkammern und Tympana erhoben haben; das ersetzt Dioskorides durch die individuelle Weihung, die aber den Begriff ἄττιον noch repetiert⁵².

Am Anfang dieser Untersuchung stand die Frage, ob die Verwicklung eines Griechen in den Kult der Kybele bereits in Catulls Quellen vorlag oder ob sie auf Catull zurückzuführen ist. Der Vergleich von c. 63 mit den Attis-Epigrammen der Anthologia Palatina macht wahrscheinlich, daß es sich um eine Catullische Variation handelt, die dem Stoff insgesamt eine gänzlich neue Dimension verlieh. Catull ist seinen Quellen – dem griechischen Attis-Gedicht und dem Epigramm-Zyklus – hinsichtlich des äußeren Erzählgerüsts relativ eng gefolgt, hat aber die Erzählintention grundlegend verändert. Aus dem ergebenen Götterpriester, der im Dienst der Herrin Gefahren und Rettung erfährt, wird der unbesonnene Jüngling, der sich im Rausch der Begeisterung einem Dienst weiht, dessen Bedeutung für die eigene Existenz er gar nicht versteht. Auch Catulls Attis-Gedicht beginnt mit einer Reise, aber diese Reise ist keine Missionsreise, die durch ein Abenteuer gefährdet wird, sondern sie ist äußeres Analogon der inneren Hinwendung des Griechen zum Reich der Kybele. Der mentalen Abkehr von der *Mater* korrespondiert später folgerichtig der Versuch, nach Griechenland zurückzukehren. Doch hierfür ist es zu spät: In ihrer blutigen Irreversibilität ist die Kastration zugleich auch Symbol der fatalen Verstrickung.

Die von Catull vollzogene Neuorientierung des Stoffes erlaubt die dramatische Zuspitzung der Handlung auf den inneren Konflikt: Aus dem *furor* des Enthousiasmos führt Catull den Götterdiener nicht in die Konfrontation mit dem wilden Tier, sondern in die Konfrontation mit den Folgen der eigenen Tat. Catulls Attis kämpft nicht um die bloße Existenz, sondern um die Rückkehr zu einer geistigen und geographischen Heimat, die durch eigenes Handeln in unerreichbare Ferne gerückt ist. Auch in diesem Kampf siegt die Göttin, wenngleich nunmehr nicht zum Heil ihres

⁵¹ T.P. Wiseman, *Catullus and His World. A Reappraisal*, Cambridge 1985, 198 ff., sieht hierin ein Indiz, daß c. 63 für die Bühnenaufführung verfaßt sei; der Chor habe auf dem Höhepunkt der Handlung dem Protagonisten die Bühne überlassen.

⁵² Weinreich (wie Anm. 16) 330 f. hält ein Kallimachisches Attis-Gedicht als Teil des Iambenbuches für möglich.

Anhängers, sondern zu seiner endgültigen Niederlage. Aus der hilfreich schützenden Macht wird damit die mitleidlose Despotin, die ihren Sklaven in harter Fron an sich kettet⁵³.

Catulls Variation des Attis-Stoffes macht aus dem Preislied auf die Macht der Mater eine kritische Auseinandersetzung mit den Folgen ihres Kultes für Seele und Leben des Menschen. Catull konnte hierfür auf verschiedene griechische und römische⁵⁴ Quellen zurückgreifen. Meleagros' Epigramm-Kranz enthielt einige Votiv-epigramme gealterter Priester und Priesterinnen der Göttin, die um Entlassung aus ihrem Dienst bitten. Selbst wo diese Absage an den orgiastischen Kult durch das Alter einleuchtend motiviert ist, ist sie begleitet von der Furcht, die Göttin zu beleidigen⁵⁵.

Auch Varros menippeische Satire *Eumenides* dürfte eine Anregung dargestellt haben. Die Gestalt des jungen Griechen, der bei den Kybele-Priestern geistige Orientierung sucht und ihren Versuchen, den Neuankömmling durch Kastration zu einem der Ihren zu machen, nur mit Mühe entkommt (so rekonstruiert Cèbe den Text⁵⁶), weist einige Verwandtschaft mit dem griechischen Epheben von c. 63 auf. Der Gedanke, einen Griechen in den Kybele-Kult einzuführen, war hier vorbereitet; und auch in dem Wunsch, der *furor* der Göttin möge der eigenen Person fembleiben, stimmen Varro und Catull überein⁵⁷. Wo Varro aber die Distanzierung vom or-

⁵³ Zur Bedeutung des Sklaven-Motivs vgl. C.A. Rubino, *Myth and Mediation in Catullus 63*, in: *Ramus* 63, 1974, 152 ff.

⁵⁴ In Rom war das Thema zu dieser Zeit offensichtlich virulent. Ob die von Catull c. 35 begeistert gepriesene *Dindymae domina* des Caecilius vollendet wurde, ist unklar; überliefert sind Galliamben des Maecenas und die Darstellung des Kultzuges der Magna Mater in Lucr. II 600 ff. Dort (606 f.) ist die Magna Mater auch als Personifikation der *patria* interpretiert; Lucrez deutet sie im Sinne einer Mahnung, das Vaterland zu verteidigen (vgl. J. Jope, *Lucretius, Cybele, and Religion*, in: *Phoenix* 39, 1985, 250–262; P. Numminen, *Severa Mater*, in: *Arctos*, N.F. 3, 1962, 143–166, hier 149). Auf diesem Hintergrund gewinnt die Catullische Version an Brisanz. Der rationalistischen Mythenauslegung des Epikureers setzt er Mythenkritik im Gewand dichterischer Fiktion entgegen.

⁵⁵ Im Epigramm A.P. VI 173 des Rhianos (um 240 v.Chr.) erinnert sich Ἀχρυλῖς, ἡ Φρυγίη θαλαμηπόλος (1), an die vergangene Teilhabe am orgiastischen Rasen für die Göttin (V. 1–4) und weicht dieser nun, da sie ihrem Dienst entsagt, ihr Haar. Im thematisch analogen VI 51, einem *adespoton*, das aber Stadtmüller gleichfalls dem Meleagros-Kranz zuweist, wird Kybele als Μῆτηρ ἐμή, Φαίη, Φρυγίων θρέπτειρα λεόντων (1) apostrophiert. Ein Alexis entsagt dem kultischen Wahnsinn (χαλκοτύπου παυσάμενος μανίης) und weicht die Attribute seines Kultes; abschließend bittet er die Göttin um Gnade: ἴλαος, ὦ δέσποινα, τὸν ἐν νεότητι μανέντα, / γηραλέον προτέρης καύσον ἀγρειοσύνης.

⁵⁶ J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées. Édition, Traduction et Commentaire*, III, Rom 1975, 554 f.

⁵⁷ Varro, *Eumenides*, fr. 142 Cèbe: *apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem!* J. Granarolo, *D'Ennius à Catulle*, Paris 1971, 247 ff., hält die schroffe Distanzierung für eine spezifisch römische Stellungnahme zum Kybele-Kult; M. Salanitro, *Lingua e stile nella poesia menippea*, in: *Studi di poesia Latina, in onore di A. Traglia*, Rom 1979, 351–73, bes. 371, erwägt für Catull den Einfluß der hellenistischen Vorlage. Cataudella, *Cultura e*

giastischen Kult in ein burleskes Geschehen mit letztlich glücklichem Ausgang kleidet, da setzt Catull die unwiderrufliche Hingabe an die Göttin als scheinbar glücklichen Auftakt, dem dann in rascher Folge Desillusionierung, Aufbegehren und endgültiger Autarkie-Verlust folgen. Das Satyrspiel wird zur Tragödie.

Die Zuspitzung des Konflikts zu einer Auseinandersetzung des Priesters mit seiner Göttin selbst, die unmittelbar auf die blutige Selbstweihe folgt, läßt in ihrer Expressivität alle Quellen weit hinter sich und entspringt einem ganz anderen Erzählinteresse. Catull macht nicht, wie vor ihm Varro und später so häufig Martial, den Kastraten lächerlich; er beugt sich aber auch nicht in devoter Frömmigkeit vor der Macht der Göttin. Sein Thema ist psychologischer Natur; er stellt das Nachher dar – die unweigerlichen Zweifel und Selbstvorwürfe nach der begeisterten Selbstopferung, die Bitterkeit des Unwiderruflichen, die grausame Härte des Dienstes.

Man mag hierin einen Reflex der subjektiven Liebeslyrik Catulls, ein Spiegelbild seines eigenen Kampfes gegen die Verfallenheit an Lesbia sehen. Es bleibt aber festzuhalten, daß Catull die erste Anregung zu seinem Attis-Gedicht nicht aus subjektivem Erleben, sondern aus der literarischen Tradition nahm, die er freilich souverän den eigenen Zwecken dienstbar machte. Auch hierin zeigt sich die Spannweite seiner Begabung und seines Selbstverständnisses: Als *poeta doctus* singt er nichts gänzlich Unbezeugtes, gießt aber das Ererbte in eine neue Gestalt, die von anderen Urteilen und Erzählinteressen Zeugnis ablegt. Daß an diesen Urteilen persönliche Liebes- und Leiderfahrung mitgewirkt hat, kann und soll nicht ausgeschlossen werden. Vielleicht ist es aber eher noch umgekehrt, daß nämlich der fatale Konflikt zwischen orgiastischer Selbsthingabe und Selbstbehauptung im Lichte der *ratio* das eigentliche Leitthema Catullischer Dichtung ist, für das die Liebe und der Mythos, der *furor* der Leidenschaft und der der *religio*, gleichermaßen attraktive und anschauliche Verkleidungen bieten⁵⁸.

Hamburg

Dorothea Gall

Scuola 1975, 54, 42 ff., vermutet in PO 3010, vol. XLII, eine menippeische Quelle für Varros Gallen-Darstellung (vgl. M. Salanitro 351–73, bes. 372).

⁵⁸ Vgl. Granarolo (wie Anm. 57) 141: «...rien n'est plus pathétique aux yeux du poète que l'aliénation totale du *moi*, dont sont victimes les servants de ces redoutables puissances surnaturelles.» In diese Richtung weisen auch die in jüngerer Forschung öfter hervorgehobenen Analogien zwischen Attis und Ariadne; vgl. Granarolo 143 ff.