

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

NOVA SERIES

VOL. II

HELSINKI 1958 HELSINGFORS

INDEX

Pentti Aalto	Marginal Notes on the Minoan Linear B . . .	7
Patrick Bruun	The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine	15
Johan Chydenius	Nathan the Prophet in Dante's Paradiso . . .	38
Reino Hakamies	Remarques lexicographiques sur le latin médié- val de Finlande	42
Karl-Erik Henriksson	Epigraphica Christiana Vaticana	52
Iiro Kajanto	Notes on Livy's Conception of History	55
Edwin Linkomies	De textu Petroniano recensendo	64
Eino Mikkola	»Schole» bei Aristoteles	68
Päivö Oksala	»Fides» und »Pietas» bei Catull	88
Erkki Palmén	Die lateinischen pronominalen Ortsadverbien in Kasusbedeutung.	104
T. Steinby	A Pontifical Document	143
Jaakko Suolahti	The Council of L. Cornelius P. f. Crus in the Year 49 B.C.	152
J. Svennung	Numerierung von Fabrikaten und anderen Ge- genständen im römischen Altertum	164
Holger Thesleff	On the Origin of the Genitive Absolute	187
Rolf Westman	Textkritisches zu Senecas Dialogen	208
Henrik Zilliacus	<i>Τραγωδία</i> und <i>δρᾶμα</i> in metaphorischer Bedeu- tung	217

»FIDES» UND »PIETAS» BEI CATULL

P ä i v ö O k s a l a

C. Valerius Catullus ist auch in der Neuzeit, sogar in ihren letztvergangenen Jahrzehnten, ungeachtet des Wechsels der Anschauungen ein beliebter Dichter geblieben. Seine Verse zeigen eine solche Unmittelbarkeit, eine solche Intensität und einen solchen Zauber des Ausdrucks, dass seine Dichterlorbeeren nicht verwelkt sind. Eine Stütze für die Beständigkeit von Catulls Dichterruhm ist auch der Umstand gewesen, dass er zu einem Liebling der massgebenden Dichter, beispielsweise Goethes, geworden ist. Die grossen Sänger der Romantik, Alfred de Musset und Heinrich Heine, die Catull verwandte Seelen waren, haben geradezu einen Catullus redivivus ins Dasein gerufen. In derselben Richtung wirkten in unserem Jahrhundert das Werk über Catull von Thornton Wilder und die Catullkompositionen von Carl Orff.

Man hat Catull bisher hauptsächlich nur als einen spontanen Dichter des glühenden Lebens aufgenommen. In der Neuzeit hat man das Hauptaugenmerk auf seine sog. kleinen Gedichte gerichtet. Seine Kleinepen, die seine eigene Zeit geschätzt hatte, sind fast unbeachtet geblieben. Ein hervorragender Deuter der antiken Dichtung, der Münchener Professor FRIEDRICH KLINGNER, hat unter Berichtigung überlieferter Auffassungen die Analyse von Catulls Gedichten geradezu auf eine neue Ebene gehoben. Er zeigt in einer kürzlich erschienenen Essaysammlung (Römische Geisteswelt, München 1956) erstens, dass Catulls Epigramme in ihrer allgemeinen Art keineswegs bloss unmittelbare Gefühlsausbrüche sind, sondern eher — wie die Epigramme überhaupt — Erzeugnisse einer Reflexion, in denen auch ein objektiver Inhalt steckt, z.B. Catulls bekannteste Epigramme »*Odi et amo*» (85) und »*Siqua recordanti benefacta*» (76). KLINGNER stellt auch fest, dass sogar die in verschiedenen Versmassen geschriebenen kleinen Gedichte oft bewusst und artistisch geschaffen sind, wie etwa »*Miser Catulle, desinas*» (8).

Nach KLINGNERS Auffassung ist Catulls Einstellung zur Liebe trotz seiner Artistik und seines Posierens durchaus ernst. Der Dichter hat ausserdem das

Liebesverhältnis zwischen Frau und Mann auf eine ganz neue Ebene gehoben. Bei Catull ist der Mann, er selbst, der leidende Teil, also ganz anders, als es im allgemeinen bis dahin in der griechischen und besonders in der hellenistischen Dichtung der Fall war. Diese neue Anschauung Catulls von dem Verhältnis zwischen den Liebenden herrscht auch in seinen Epen und in seinen eigentlichen Elegien. So sucht in seinem kleinen Epos (64) der sterbliche Peleus die unsterbliche Thetis zu erringen, und die sterbliche Ariadne gibt sich, nachdem der Heros Theseus sie verlassen hat, dem Gott Bacchus hin. Catull sucht im Bereich der Mythologie Vergleichsobjekte für seine eigene Liebe, die auf diese Weise eine allgemeingültige, höhere Ebene ersteigt. So erhalten seine Epen eine persönliche Färbung. Bei näherer Betrachtung sind auch sie wirklich grosse Dichtung. KLINGNERS Interpretation setzt Catulls Dichterart in ein ganz neues Licht und lehrt uns, seine Gedichte im Rahmen einer einheitlichen Gesamtschau wesentlich tiefer zu verstehen als früher.

Catulls Produktion und das darauf fussende Charakterbild des Dichters bedürfen meines Erachtens auch in einer anderen Richtung einer Umwertung und vertiefenden Betrachtung, nämlich unter dem ethischen Aspekt. Man ist im allgemeinen gewohnt, Catull als einen Erotiker, der er unleugbar auch ist, und als einen Verkünder einer hemmungslos freien Lebensweise anzusehen. Man hat in ihm ein leichtsinniges Kind des Augenblicks wahrgenommen, einen schwachen Charakter, der zum Untergang verurteilt war. Die Bedeutung seiner Dichtung hat man nicht auf der Persönlichkeit des Subjektes begründet, sondern auf der wunderbaren Spontanität seiner Lieder und auf der zündenden Wirkung seines Ausdrucks.

Catulls ethische Einstellung kann man meiner Ansicht nach in der Weise betrachten, dass man sie in den Grundbegriffen der römischen gesellschaftlichen Moral, *fides* und *pietas*, verankert, die auch bei Catull in seinen wichtigsten Gedichten eine zentrale und vielsagende Stellung erhalten. Diese Begriffe treten in den Gedichten entweder in ihrer eigentlichen Form oder in ihren adjektivischen Entsprechungen auf, oder sie sind, ohne eigentlich genannt zu werden, doch das tragende Ethos des Gedichtes. Es ist zu beachten, dass diese abstrakt geformten Begriffe keineswegs von Dichtern und Philosophen erfundene Symbole sind. Ihre Wurzeln reichen tief in die uralte römische Rechtsauffassung. Der Hintergrund dieser rechtlichen Bräuche, die Catull zu seinen moralischen Anhaltspunkten gewählt hat, dürfte eine nähere Betrachtung erfordern.

Das Wort *f i d e s*, das natürlich mit dem Verb *fidere* zusammengehört, hat

sehr viele Bedeutungsschattierungen. In diesem Zusammenhang könnte es hauptsächlich nach dem »Thesaurus Linguae Latinae« definiert werden: *ea qualitas hominum vel rerum, qua fit, ut iis confidere liceat*. Den Begriff *fides* in diesem Sinne charakterisieren die Begriffe *constantia*, *honestas*, gr. *πίστις* und zu einem beschränkten Teil *taciturnitas*. Als Charaktereigenschaft wird die *fides* durch einen Ausspruch Ciceros erhellt: *nam ut locus sine portu navibus esse non potest tutus, sic animus sine fide stabilis amicis non potest esse* (inv. 1, 47).

Die *fides* kann man als die Nationaltugend der Römer in privaten und internationalen Beziehungen betrachten. Sie kommt auch als personifizierte Gottheit vor. Das Alter des Begriffes *fides* wird dadurch bewiesen, dass der Sage nach schon in uralten Zeiten dieser Göttin ein eigener Tempel auf dem Hügel Palatinus errichtet worden ist. Laut den geschichtlichen Angaben hat Numa der ebengenannten Gottheit den ersten Tempel erbaut und ihren Kult geregelt. Auf dem Platz dieses ersten Tempels auf dem Capitol hat man zweimal einen neuen Tempel aufgeführt, in den Jahren 254 und 115 v. Chr. Den neuen Platz des Heiligtums meint sicherlich Cicero, wenn er die *fides* charakterisiert: *Nam praeclare Ennius: »O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis!« Qui ius igitur iurandum violat, is Fidem violat, quam in Capitolio »vicinam Iovis optimi maximi«, ut in Catonis oratione est, maiores nostri esse voluerunt* (off. 3, 104).

Den Kult der Fides besorgten drei Flamines-Priester. Die Göttin selbst war in weiße Tücher gehüllt (*te Spes et albo rara Fides colit velata panno*, Horatius, Carm. 1, 35, 21/22). Das Symbol der Fides war das Zusammenfügen zweier rechten Hände (*dextra data fidem futurae amicitiae sanxisse*, Livius 1, 1, 8). Dieses und viele andere Symbole kommen auf Münzen verschiedener Perioden vor. *Fides* bedeutete erstens Treue in den Beziehungen zwischen den Völkern (*fides publica*), der der Tempel vorzugsweise geweiht gewesen sein dürfte. Auch dem männlichen Gott der Treue, *Dius Fidius*, war ein Tempel errichtet, wo ebenso wie in dem der Göttin internationale Urkunden aufbewahrt wurden. Zweitens ist die zwischen Privatpersonen bestehende *fides* zu beachten. Ausserdem ehrten die Ehegatten die sie verbindende *fides*. Beweise dafür sind u. a. eine Inschrift (CIL X, 5903), ein Ausspruch bei Seneca (*et coniugii sacrata fides*, Agam. 80) und ein in Britannien gefundener Ring, auf dem neben ineinandergelegten Händen die Inschrift *Fides-Concordia* zu sehen ist. Die *fides* tritt besonders in der Dichtung auf. Sie wird gewöhnlich als eine Eigenschaft der guten alten Zeit dargestellt, die noch zurückkehren kann: *cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus iura dabunt* (Vergilius, Aen. 1, 292/293); *iam Fides et Pax et Honos Pudorque priscus et neglecta redire Virtus audet* (Horatius,

Carm. saec. 57—59). Als Epitheta des Wortes *fides* kommen u.a. vor *sancta*, *sacra*, *casta* und bei Horaz *incorrupta Fides nudaque veritas* (Carm. 1, 24, 7). — HEINZE hat den Begriff *fides* bei den Römern ausführlich erörtert, ohne näher den Catull zu behandeln (Vom Geist des Römertums, Leipzig und Berlin 1938, S. 25 ff.) — FRAENKEL gibt einige Bemerkungen zur Ergänzung zu seinem Artikel *fides* im Thesaurus linguae Latinae (Zur Geschichte des Wortes *fides*, Rheinisches Museum für Philologie 71, 1916, S. 187 ff.) — Im folgenden werden einige Auffassungen von Heinze vorgetragen: Heinze ist gegen Fraenkel der Meinung, dass die *fides* ursprünglich in keinem Falle moralisch indifferent war. (Fraenkel schreibt zwar: »In unseren ältesten Literaturdenkmälern bedeutet das Wort (*fides*) schon Treue, Zuverlässigkeit von Menschen; Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit von Äusserungen, Nachrichten» usw.; *ibid.* S. 196/197). Eine 'Eigenschaft' ist *fides* erst allmählich geworden. Schon bei Plautus wird *fides* neben *pietas* gestellt (Rudens prolog. 11, 29) und bedeutet eine 'Tugend'. Ihre Bedeutung ist sehr wichtig für beide Personen, die sie angeht. Die *fides* ist ein für den Wert des Menschen sehr wesentliches Stück von ihm, ein Stück sittlicher Persönlichkeit, das durch Verletzung der *fides* verlorengeht. Heinze betont die Wechselseitigkeit von *fides* bei *hospites*, *socii*, *amici* und bemerkt, dass bei den römischen Elegikern, Properz, aber auch in Horaz' Oden die *fides* der Liebenden als eine sittliche Verpflichtung erscheint.

Der Begriff *pietas* ist im Kreise der Familie und Blutsverwandtschaft entstanden und hat sich dort geformt. *Pietas* hat ursprünglich Pflichtgefühl bedeutet, nämlich gewissenhafte Erfüllung der Pflichten, die die Toten des Geschlechts, *di parentes*, dem Menschen auferlegten. Jemand, der diese Pflichten erfüllte, war *pius*, dagegen jemand, der sie verletzte, *impius*. Die *pietas* gegenüber den Eltern, der Familie und den Geistern der Toten erweiterte sich allmählich zu einer *pietas* gegenüber den Göttern (HEINZE *ibid.* S. 281 ff.). Später verband man die *pietas* mit den Mitmenschen und den Begriffen *patria* und *res publica*: Ph. *Ubi piem Pietatem* — — — Cl. *Hocine est pietatem colere, matris imperium minuere* (Plautus, Asin. 506, 509). *Quid dicam de moribus facillimis, de pietate in matrem, liberalitate in sorores, bonitate in suos, iustitia in omnes?* (Cicero, Laelius 11). *Tum iuvenis »ego quidem», inquit, »quam patriae debeo pietatem, exsolvam patri»* (Livius 23, 9, 10).

Da die *pietas* sich anfangs mehr als die *fides* auf den Bereich des Privatlebens und der Familie beschränkte, ist es verständlich, dass die Gottheit *Pietas* erst viel später einen Tempel erhielt. Der erste dieser abstrakten Gottheit geweihte

Tempel wurde im Jahr 181 v. Chr. beim Forum holitorium erbaut, ein zweiter im Jahr 91 v. Chr. beim Circus Flaminius. In der Dichtung erreichte die *pietas* keine einheitliche Anwendung. Bei Catull nimmt sie eine zentrale Stellung ein. Bei Vergil kennt man die *pietas* als Grundzug des Charakters von Aeneas und geradezu als Nationaltugend der Römer. Die zentrale Bedeutung dieser römischen Tugend, als deren Entsprechung die griechische *εὐσέβεια* aufgefasst wurde, wird dadurch bewiesen, dass die Göttin Pietas während einer langen Zeit in vielen Varianten auf Münzen vorkommt, hauptsächlich mit den gleichen Symbolen wie die Fides. Höchst interessant ist die Feststellung, die C. KOCH gemacht hat (s. v. Pauly-Wissowa), nämlich dass die augusteische Dichtung die Pietas meidet, weil sie während der Bürgerkriege nach Ausweis der Münzen zu einem politischen Schlagwort geworden war. — In diesem Zusammenhang kommt einem die Inflation in den Sinn, die in unserer Zeit die Begriffe Vaterland und Demokratie erlitten haben. — In der Kaiserzeit gelangte die *pietas* wieder zu Ehren. Die auf Münzen erscheinende Pietas Augusta hängt offenbar mit dem Kult des divus Augustus zusammen. So wurde die ursprünglich mit den Beziehungen zwischen Privatpersonen verbundene *pietas* immer mehr auch auf die Einstellung zum Staat übertragen.

Das Vorkommen der Begriffe *pietas* und *fides* bei Catull muss man in verschiedenen Hinsichten betrachten, nämlich erstens in Beziehung auf die Freunde, dann auf die nächsten Angehörigen, besonders auf seinen verstorbenen Bruder, und als Wichtigstes in dem Verhältnis zu seiner Geliebten Lesbia.

Catull sieht die mit der gewöhnlichen Freundschaft verbundene Treue als heilig an, er verbindet sie mit den Göttern. Das geht aus dem an den Freund Alfenus gerichteten Tadelgedicht hervor, dessen Thema das Versäumen der Dienste (*dicta factaque*) ist, die der Freund versprochen hatte. Obgleich das Gedicht sonst dem Klang nach ganz intim ist, nimmt Catull darin doch eine übertrieben moralisierende Haltung an, die das feierliche Versmass noch verstärkt (30, 4—6):

Nec facta in pia fallacum hominum caelicolis placent.

Quae tu neglegis ac me miserum deseris in malis.

*Eheu quid faciant, dic, homines, cuive habeant fidem?*¹

¹ Zitate nach der Textform in der Ausg. von W. KROLL, Catull, Leipzig 1923.

Das Gedicht endet noch feierlicher, indem es sich auf das Urteil der *Fides* und anderer Götter beruft (30, 11—12):

*Si tu oblitus es, at di meminerunt, meminit Fides,
quae te ut paeniteat postmodo facti faciet tui.*

Obgleich die Römer ihre Gesetze nicht mit der Religion und der göttlichen Offenbarung verbunden haben wie die Griechen, sondern mit der sozialen Moral, ist der Begriff *pietas* immer in Verbindung mit der göttlichen Ordnung zu sehen, auf jeden Fall, was die Verehrung der Seelen der Verstorbenen und der Eltern betrifft (HEINZE *ibid.*, S. 181/182). Von hier aus ist die Berufung auf die Götter zu verstehen, auch allgemein die *pietas* im Verhalten und auch im Falle des Catull. Da eine solche Berufung auf die Götter keineswegs unabsichtlich entsteht, liegt in diesem Gedicht eine absichtliche Betonung der Moral vor, wenn auch augenscheinlich vom Scherz gemildert. Der erste Vers des früheren Zitates gründet sich auf Homer: οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, Od. 14, 83. In dem letzteren Verspaar ist durch Wortwiederholung und Alliteration versucht, die auch sonst stilistisch gewählte Ausdrucksweise zu heben.

In einem anderen lieblichen Gedicht (50), das wiederum Calvus zugeignet ist, warnt Catull seinen Freund davor, gegenüber Bitten (*preces*) eines Freundes übermütig zu sein, deren Inhalt jedoch nicht genauer genannt wird. Catull zeigt auch hier Übertreibung, indem er davor warnt, dass Nemesis das Vergehen rächen kann. Ob die feierliche Haltung des Dichters vollkommen gespielt oder zur Hälfte ernst zu nehmen ist, zeigt sie dennoch, dass Catull an die ethischen Grundsätze seiner Umgebung gebunden ist, die ihm an vielen anderen Stellen die letzte Wahrheit sind.

Aus dem letzteren und vielen anderen Gedichten ersieht man, dass Catull sich zu seinen wirklichen Freunden vertrauensvoll verhält, aber von ihnen fordert, dass sie auch seines Vertrauens wert sind. Bezüglich der Verletzungen der Freundschaft ist er äusserst empfindlich auch sonst, und besonders dann, wenn er sich eine gegen Lesbia gerichtete Tändelei seitens eines Freundes, wie z.B. des Quintius, vorstellt (82).

Catulls Begriff der Freundschaft (*amicitia*), vom Freundschaftsdienste (*officium*) und dem Gegenseitigkeitsprinzip (*mutuum*) ausgehend, ist typisch römisch. Als solchen kennen wir ihn aus den Werken vieler Schriftsteller der gleichen Zeit, am vielseitigsten im Lichte des weiten Briefwechsels Ciceros, z.B. — — *quid tu existimes esse in amicitia mutuum, nescio; equidem hoc arbitror, cum par voluntas*

accipitur et redditur (ep. ad fam. 5, 2, 3). In Catulls Allius-Elegie kommt der Freundschaftsdienst auf schöne Weise zum Ausdruck, vielleicht teilweise aufgrund der durch den Tod des Bruders verursachten Empfindlichkeit. Dort werden von der eigenen Seite *hospitis officium* (68,12) und *munus* (68, 149) genannt, seitens des Freundes wiederum zweimal *officiis* (68, 42 und 68, 150). In diesem Gedicht spricht Catull sein Vertrauen darauf aus, dass die Götter noch, wie in der alten, glücklichen Zeit *Themis* (= Iustitia), die belohnen, die es verdienen (68, 153—154):

*Huc addent divi quam plurima, quae Themis olim
antiquis solitast munera ferre piis.*

Zu dem *pietas*-Verhältnis zwischen Freunden gehört auch die Unverletzlichkeit des Verschwiegenheitsversprechens (*taciturnitas*). Catull wagt es, sich direkt mit dessen Personifikation gleichzusetzen. Das war der Knabe Harpocrates, der seinen Finger an den Mund hält (der Horus der Ägypter). Catull weist darauf in dem an Cornelius, möglicherweise an Nepos, geschriebenen Gedicht hin (102):

*Si quicquam tacito commissumst fido ab amico,
cuius sit penitus nota fides animi:
Meque esse invenies illorum iure sacratum,
Corneli, et factum me esse puta Harpocratem.*

Die zwischen Freunden herrschende *pietas*; ihre Unverletzlichkeit ist für Catull ein wichtiger, geradezu ein erhaltender Lebenswert. Eine darin erlittene Verletzung nimmt Catull schwer, mit Gefühlen eines grundlos lebensanschaulichen Pessimismus. Catulls Unbedingtheit auch in diesem ethischen Bereich spiegelt sich auf erschütternde Weise in einem Gedicht (73), das einem nicht näher genannten Freund zugeeignet ist. In dem Gedicht werden *pious* und *ingratus* gegenüber gestellt. Das in der Abrechnung erscheinende Warten auf Gegendienste schwächt im Lichte unserer moralischen Begriffe den inneren Wert des verfeinerten Gedichtes, das auch von der Unbedingtheit der römischen Moral aus zu betrachten ist:

*Desine de quoquam quicquam bene velle mereri
aut aliquem fieri posse putare pius.
Omnia sunt ingrata, nihil fecisse benigne
<prodest>, immo etiam taedet obestque magis,
ut mihi, quem nemo gravius nec acerbius urget,
quam modo qui me unum atque unicum amicum habuit.*

In Catull zeigt sich die zum Familienkreis gehörende *pietas* auf schöne Weise in seinem Verhältnis zu seinem verstorbenen Bruder, der ihm mehr wert war als sein eigenes Leben (*vita frater amabilior*, 65, 10). Catull sieht es als seine heilige Pflicht an, zum Andenken des Bruders singen zu dürfen: *semper maesta tua carmina morte canam* (65, 12). Der Dichter kommt zweimal auf das Andenken seines Bruders in der Allius-Elegie (68) zurück. Dort enthalten auch zwei Versfolgen wirklich in teilweise gleichen Wendungen sich wiederholende, andächtige Gedanken über das Schicksal des Bruders. Der eigentlichen Anforderung der *pietas* entspricht der Dichter von seinem Standpunkt aus erst dann, wenn er dahin kommt, am Grabe das Totenopfer darzubringen und als persönlichen Gruss ein dem Bruder zugeeignetes Gedicht zu bringen. Wir können die im Dichter herrschenden Gefühle verstehen, wenn er an das Grab seines zu früh weggerissenen Bruders tritt, weit in einem fernen Land nahe dem Riesengrab des alten Troja. Das in seiner Einfachheit eindrucksvolle, tiefe Liebe atmende Gedicht endet mit dem letzten Gruss (101, 7—10):

*Nunc tamen interea haec, prisco quae more parentum
tradita sunt tristi munere ad inferias,
accipe fraterno multum manantia fletu
atque in perpetuum, frater, ave atque vale.*

Auf die *pietas* weist auch hin, dass der dem Verstorbenen zu erweisende letzte Dienst an einen uralten Brauch gebunden ist (*prisco quae more parentum*). Wenn die dem Ritual gemässe Beerdigung nicht ausgeführt werden konnte, musste das Totenopfer Ersatz sein. Den schönsten Dienst hat Catull dem Andenken seines Bruders mit diesem unsterblichen, geradezu durch die eigenen Tränen geheiligten Grabgedicht erwiesen, mit einem der schönsten seiner Lieder. (Einen ganz besonderen Wert spricht diesem Gedicht V. ERRANTE zu in seinem Werk *La poesia di Catullo II*, Milano 1945, S. 117—121).

Die Begriffe *fides* und *pietas* beschäftigen Catull in vielen verschiedenen Formen. So stellte er sich mit für die Antike charakteristischem Glauben vor, dass es eine alte Zeit des Glücks gegeben habe, in der die *pietas* nicht seitens der Menschen verletzt worden ist (*nondum sprete pietate*, 64, 386). Fälle von *impietas* treten von da ab sowohl in Erbangelegenheiten (68, 123) als auch in sexuellen Verhältnissen zwischen Verwandten auf (67, 29—30 und 64, 403—404).

Die Treue in der Ehe wird als unverletzlich in einer ganzen Versfolge des schönen Hochzeitsliedes geschildert (61, 101—105). In dem Kleinepos

über Ptolemäus und Berenike wird ausdrücklich von der Achtung der ehelichen Vorschriften gesprochen (— — *casto colitis quae iura cubili*, 66, 83). Im Hochzeitsgedicht 62 wird betont, dass die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe traditionsgemäß auf Veranlassung der Eltern bekräftigt wird (Z. 27—29 und 59—61). Catull bekennt offen, dass das bei Lesbia und ihm gar nicht so geschehen ist: die Ausstreckung der Hand des Vaters ist nicht erfolgt und die *pietas* gegen Lesbias Ehemann nicht eingehalten (68, 143—146).

Catull konzentriert sich darauf, die Treueverhältnisse zwischen Frau und Mann in dem längsten Kleinepos (64) zu untersuchen, zu der glücklichen Zeit, als die Götter kamen, um Menschen zu heiraten, weil die *pietas* nicht verletzt war. Bei der Schilderung der Hochzeit des Peleus und der Thetis wird, von den Bildern eines Wandteppichs geführt, zu dem Verhältnis zwischen Ariadne und Theseus übergegangen und dazu, wie der Held, augenscheinlich unter Bacchus' Einfluss, vergisst, dass er verlobt ist. Der Bruch der Versprechungen (*promissa*) konzentriert sich besonders auf die Verse 58—59 des genannten Gedichtes, weiter auf die Verse 132—133, in denen das Wort *perfidus* zweimal erscheint, sowie auf die Verse 142—144, in denen gesagt wird, dass man nicht aufgrund von Schwüren den Männern glauben solle, dass sie treu seien (*fideles*).

Es ist vom Standpunkt des psychologischen Verständnisses aus interessant festzustellen, dass Catull aus dem Kreis der Mythologie und der Götterwelt (was KLINGNERS geniale Einsicht ist) die gleichen ethischen Probleme zwischen Mann und Frau — allerdings vice versa — behandelt, die ihn selbst beschäftigen. Im Gedicht 68 (Z. 135—140) vergleicht er die geheimen Streiche (*furta*) seiner Herrin mit der anzutreffenden Entsprechung im Verhältnis des Juppiter und der Juno — ebenfalls vice versa. — In diesem Zusammenhang kann wohl darauf hingewiesen werden, dass die weitgeführte *pietas* des Catull gegen die Götter in diesem Zusammenhang als Furcht vor der *Hybris* erscheint, wenn er die Menschen mit den Göttern vergleichen soll (68, 141), wie auch in der Übersetzung, die er von Sappho angefertigt hat (51, 1).

Unter den unerwartet wenigen Liedern, in denen Catull direkt die Ekstase und das Glück seiner grossen Liebe schildert (2, 5, 7, 51, 107, 109), verdient das letzte eine besondere Untersuchung, weil darin die Angst um die Beständigkeit der Liebesschwüre in Form von Gebeten und Wünschen durchbricht. Das Gedicht steht auf einem ethisch hohen Niveau, es ist direkt ein

Gebet an die Götter um die ewige Erhaltung des heiligen Freundschaftsbundes (*sanctae foedus amicitiae*):

*Iocundum, mea vita, mihi proponis amorem
hunc nostrum inter nos perpetuomque fore.
Di magni, facite, ut vere promittere possit
atque id sincere dicat et ex animo,
ut liceat nobis tota perducere vita
aeternum hoc sanctae foedus amicitiae.*

Bevor daran gegangen wird, Catulls ethische Haltung in den Gedichten zu untersuchen, die von den Enttäuschungen der Liebe oder ihrem vollständigen Zusammenbruch erzählen, ist es als Ausgangspunkt am Platze festzustellen, wie gewissenhaft Catull seine eigene *fides* im Liebesverhältnis abwägt (87):

*Nulla potest mulier tantum se dicere amatam,
vere quantum a me Lesbia amata meast.
Nulla fides ullo fuit umquam <in> foedere tanta,
quanta in amore tuo ex parte reperta meast.*

Wenn Catull in dem verletzt ist, was ihm im Leben das Teuerste war, nämlich in der Liebe, und wenn das von der anderen Seite, von der ihm wichtigsten Person geschieht, kann man nicht nur von moralischem Zorn sprechen, sondern von Hass, der aus den tiefsten Schichten der Seele aufsteigt. Dann tritt an die Stelle der glühenden Liebe des feurigen Dichterherzens gleich ungestümer Hass, in dem man jedoch nicht nur den Zorn eines Verletzten sehen kann, sondern auch einen ethischen Grund. Der Hass ist jedenfalls so unbändig, dass der gleiche Catull, der in einem Epigramm (104) eine Schmähung Lesbias für sich als unmöglich ansieht, schreckliche Anschuldigungen gegen Lesbia richten kann. Das geschieht in dem explosiven Gedicht 11. Dort werden die Freunde genommen, um Lesbia das Elend ihres Lebens kundzutun. Seine Liebe hat durch die von der Geliebten gezeigte Geringschätzung einen schweren Schlag erlitten; ihr Abbruch wie eine vom Pflug gebrochene Wiesenblume ist Lesbias Schuld (*culpa*), 11, 21—24:

*Nec meum respectet, ut ante, amorem,
qui illius culpa cecidit velut prati
ultimi flos, praetereunte postquam
tactus aratros.*

Eine der eigenartigsten Gedichtschöpfungen, die Catull beim Ringen mit den Qualen der Liebe hervorgebracht hat, ist das Gedicht, das beginnt *Miser Catulle, desinas ineptire* (8). Das Gedicht ist einerseits, wie KLINGNER bemerkt, bewusst, sogar artistisch geschaffen. Catull ist andererseits darin ein objektiv untersuchender Moralist, der die Fortsetzung eines solchen Verhältnisses für wertlos hält. Er spannt seinen Willen bis aufs äusserste an, um diese Haltung zu bewahren. Dort wiederholt sich dreimal, von der seelischen Perseveranz gerufen, fast mit gleichen Worten, die Aufforderung zum Durchhalten: *At tu, Catulle, destinatus obdura* (Z. 19). Die moralische Seite fordert das Ihrige, verkündet der Frevelhaften: *Scelestas, vae te!* (Z. 15). Andererseits brechen die Tore der gestauten Liebe des Ich. Die glücklichen Stunden der Liebe werden als solche herbeigerufen, wie sie in den Gedichten 5, 7 und 107 strahlen. Das gleiche Bekenntnis von der Grösse der Liebe zu Lesbia, das im Gedicht 87 erscheint, bricht hervor: *Amata nobis quantum amabitur nulla* (Z. 5).

In dem letzteren Gedicht ist Aktivität; da wird zwischen dem Sich-der-Liebe-Ergeben und dem Festbleiben gerungen, dessen Ansporn der Hass ist. Der Hass und die Liebe sind auch die Pole in dem berühmtesten Gedicht Catulls, das nur einen Distichon umfasst (85):

*O d i et a m o. Quare id faciam, fortasse requiris.
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.*

Das Gedicht ist ein typisches Epigramm. Es ist denkend und abwägend geschaffen, sowohl bezüglich des Inhalts als auch der Form. Darin wird objektiv der Tumult der entgegengesetzten Kräfte Hass und Liebe festgestellt. Das Schuldverhältnis, warum das so ist, kann nicht festgestellt werden. Die subjektive Seite, die Marter der Leiden, bricht am Schluss durch. Gerade im Wort *excrucior* verdichtet sich eigentlich die ethische Aussage des Gedichtes: Der Mann leidet selbst, bereitet nicht der Partnerin, der Frau, Pein. Der schwache Mensch ist vollkommen in der Hand des Schicksals, dessen Ausdruck Hass und Liebe sowie deren Konflikt ist. Sicher hat auch die Tatsache, dass *odi* zuerst auftritt und dann *amo*, eine eigene Bedeutung: Der Hass ist das siegreiche Gefühl. Auch das hat seine ethische Berechtigung als zwangsläufiger Gegensatz der Liebe.

Dem Gedicht hat man Baustoffe aus der früheren Lyrik gesammelt. (Genauer O. WEINREICH, Die Distichen des Catull, Tübingen 1926: Hass und Liebe, S. 32—83.) Solche Stellen, die man mit diesem Gedicht in Verbindung setzen kann, finden sich seit Theognis und besonders in der hellenistischen Periode.

Als erstes ist wohl das Epigramm eines unbekanntem Verfassers zu nennen (A.P. 12, 103). Auch die von Catull verursachten Nachwirkungen lassen sich in der römischen Dichtung seit Ovid verfolgen (Amores 2, 4, 5—6). Obwohl auch Catull von früheren Dichtern beeinflusst sein kann, ist seine Schöpfung ein selbständiges und vollkommenes Meisterwerk im Vergleich mit allen anderen. Das Merkwürdige an diesem Epigramm ist, dass im Reissen der Qual in der Brust des Verfassers aufs äusserste abgeschlossen und scheinbar objektiv das eigene Lebensschicksal wiedergegeben werden konnte, dessen Qual sowohl aus dem Inhalt als auch aus der Form durchbricht.

Das Gedicht 72 erzählt, dass Lesbia versichert hat, Catull auch einem so mächtigen Werber wie Juppiter vorzuziehen, aber ihr Versprechen veraten hat, was der Dichter schon in Gedicht 70 trotz der gleichen weiblichen Versicherung zu fürchten angibt. Nach Catulls Auffassung ist seine Liebe edler als gewöhnliche, sexuelle Liebe. Und darum wagt er es, trotz des immer heftigeren Liebesfeuers über Lesbia das moralische Urteil auszusprechen. Diesmal sagt er nicht mehr, dass er Lesbia hasst, sondern dass er die sittliche Achtung vor ihr verloren hat. Der Grund dafür ist die Untreue (*iniuria*), die das Liebesbegehren anfeuert (*amare*), aber nicht mehr zum Hass führt, sondern die herzliche Liebe vertreibt (*bene velle minus*). Der Schluss des Gedichtes ist vielsagend (72, 7—8):

*Qui potis est? inquis. quod amantem iniuria talis
cogit amare magis, sed bene velle minus.*

Das folgende, zwei Distichen umfassende Gedicht (75) dreht sich um dasselbe wie das obige. Beide sind dem *Odi et amo*-Gedicht nah verwandt, zeigen nur grössere Resignation. Auch hier tritt an die Stelle des Wortes *odi* der Verlust der wirklichen Liebe (*nec bene velle*).

*Huc est mens deducta tua, mea Lesbia, culpa
atque ita se officio perdidit ipsa suo,
ut iam nec bene velle queat tibi, si optuma fias,
nec desistere amare, omnia si facias.*

In diesem Gedicht ist die Schuldigkeit, die das Unglück verursacht hat, auf seiten Lesbias (*culpa*), wie in Gedicht 11, 22. Auf seiten Catulls ist die richtige Einstellung (*officium*). Das ist das Schwerste, dass Catull fühlt, dass gerade diese moralische Eigenschaft ihn ins Unglück gebracht hat, obgleich sie ihm Stütze auf seiner ethischen Wanderung sein sollte.

Im folgenden Gedicht (76), das eins der bedeutendsten von Catull ist und in ethischer Hinsicht das wichtigste, ist die Einstellung zu den ethischen Selbstwerten schon eine andere. Er versucht sich an diese zu klammern wie ein Ertrinkender auch an die kleinste Rettungsmöglichkeit, und es gelingt ihm auch zum Teil. Der Gedankengang des Gedichtes, in die heutige Sprache übertragen, ist folgender: Falls irgendein Mensch, auf eine tadellose Lebensführung (*bene facta*) bedacht, Gewissensfrieden erhalten kann (*voluptas*), wenn er sieht, dass er die *pietas* eingehalten und nicht die *fides* verletzt hat und sich ferngehalten hat von im Namen der Götter geleisteten falschen Schwüren im Liebesverhältnis, dann ist das bei Catull der Fall (Z. 1—6):

*Siqua recordanti bene facta priora voluptas
est homini, cum se cogitat esse pius
nec sanctam violasse fidem nec foedere in ullo
divo ad fallendos numine abusum homines,
multa parata manent in longa aetate, Catulle,
ex hoc ingrato gaudia amore tibi.*

Wenn Catull dazu trotz des undankbaren Wesens einer anderen (*ingrata mens*) in Worten und Taten (*dicta factaque*) sein Bestes getan hat, hat er keinen Grund mehr, sich selbst zu quälen (vergl. Gedicht 85): *Quare cur te iam amplius excrucies* (Z. 10)? Er muss sich mit allen Mitteln von dem losreißen, was gewesen ist (vergl. Gedicht 8). Sein Unglück kann nicht von den Göttern gewollt sein. Catull, der im Begriff gewesen ist, bezüglich der Beständigkeit der sittlichen Werte in Unglauben zu verfallen, bittet die Götter um Halt, Gnade und Erlösung aus seiner grossen Qual, die wie eine in den Organismus schleichende, nagende Krankheit ist. Beim Lesen dieser Stelle denkt man unbedingt an einen in Unglauben verfallenen Christen, der Gott um Gnade anfleht.

In dem Gedicht herrscht ein grundloser lebensanschaulicher Pessimismus in Hinsicht auf die wirkliche Liebe zwischen Mann und Frau, deren früheres Besitzen oder Hoffnung auf Besitzen Catull den ganzen Inhalt des Lebens gab (vergl. die Stimmung in Gedicht 73 beim Verfall der wirklichen Freundschaft). Lesbias Leichtsinn und sittlicher Verfall ist Catull überaus schwer gewesen (vergl. Gedicht 58). Catull kann nicht mehr Liebe von Lesbia erhoffen, auch nicht ihre sittliche Aufrichtung. Alle Hoffnung ist vorbei, die Resignation ist vollkommen. Er wünscht sich von den Göttern nicht den nach römischem Brauch verdienten Lohn für seine *pietas* (*praemia reddant debita*, Ver-

lius, Aen. 2, 537/8), sondern Erlösung von der schrecklichen Krankheit und Gesundung, d.h. Seelenfrieden (76, 23—26):

*Non iam illud quaero, contra me ut diligat illa,
aut, quod non potis est, esse pudica velit:
Ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum.
O di, reddite mi hoc pro pietate mea.*

Obwohl in dieser Darstellung die politischen Epigramme und anderen satirischen Gedichte Catulls nicht betrachtet werden, besteht doch Veranlassung, kurz festzustellen, dass sie wenigstens teilweise von der Grundlage des gleichen Strebens nach Wahrhaftigkeit ausgehen, das sich in seinen Auffassungen von *pietas* und *fides* zeigt, wenn auch diese Begriffe in den Gedichten dieses Bereichs nicht vorkommen. Scheinbar zerrissene Dichtercharaktere sind oft unermüdliche Wahrheitssucher. Wenn sie um sich Schlechtigkeit und Halbheit sehen, greifen sie in aggressiver Weise zur Satire, häufig auch zur politischen wie Catull.

Betrachtet man Catulls Einstellung zu seinen Nächsten, zu Freunden und Feinden, zu seinen Angehörigen und zu der Frau, die sein Schicksal wurde, so erweist es sich, dass in Catull, allerdings auf einem begrenzten Gebiet, ein zielbewusstes ethisches Streben wohnte, sogar mit der Forderung nach Unbedingtheit. Sein ethischer Sektor ist schmal, ihn beherrschen hauptsächlich die Anhaltspunkte *fides* und *pietas*. Andererseits aber zeigen gerade sie, wie konzentriert, beinahe auf eine Sache reduziert Catulls ethisches Streben ist. Wir sehen in dem sonst vielleicht schwer zerrissenen Charakter des Dichters etwas Wertvolles und Erhebendes, was uns dazu zwingt, Catull als Menschen neu zu werten. Wir bemerken in ihm Grundzüge eines ethischen Charakters, die geeignet sind, die Entstehung des Bildes einer wirklichen Persönlichkeit zu stützen. Besonders beachtenswert ist die Unbedingtheit, die in seinem — freilich engbegrenzten — ethischen Willensstreben herrscht. Die Einstellung Catulls zu seiner eigenen Ethik nimmt monomanische Züge an. Das ist jedoch verständlich, wenn man das in vieler Hinsicht labile Seelenleben des Dichters berücksichtigt. Das erwähnte Streben nach Unbedingtheit tritt in der fast krankhaften Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit zutage, mit der der Dichter seine Worte und seine Botschaft abzuwägen scheint. Gerade diese Unbedingtheit erhebt viele Gedichte inhaltlich zu erschütternder Höhe. Die Unbedingtheit veranlasst ihn oft zu einem Ringen mit beinahe übermenschlichen Schwierigkeiten der Formgebung. Andererseits aber verleiht

gerade sie dem Inhalt eine ergreifende, unwiderstehliche Wirkung. So muss Catull in vielen Gedichten, die man vielleicht für völlig subjektiv gehalten hat, entweder ganz eine objektive Haltung einnehmen oder als subjektiv-objektives Doppelwesen seine Stellung und sein ethisches Denken in seiner grossen Liebe betrachten. So erhalten die Gedichte einen stark epigrammatischen Ton, bewahren aber doch den empfindsamen Pulsschlag des subjektiven Gedichts (vgl. die Gedichte 8, 11, 58, 72, 75, 76, 85, 87).

Unter dem ethischen Aspekt kann man Catulls Einstellung zum geistigen Leben und zu den Auffassungen seines Zeitalters und seiner Umgebung betrachten. Catull ist in gewissem Sinne frei von der Gebundenheit an die Umgebung, nämlich in seinen Lebensgewohnheiten, in dem dichterischen Schwanken seines Gemüts und in seinem Denken. In ihm findet sich das gleiche unablässige Streben nach Freiheit des Gedankens wie in seinem Zeitgenossen, dem Philosophen Lucretius. Gemäss dem aufgeklärten Zeitgeist versucht Catull, sich von überlieferten Auffassungen und Gebundenheiten in seinem Denken zu befreien, wie es andererseits Lucretius in den Fragen der Struktur des Seienden und Caesar in den politisch-sozialen Anschauungen versuchen. Catulls Sehnsucht nach geistiger Freiheit ist keineswegs Überzeugungslosigkeit oder Verwerfen einer Überzeugung. Im Gegenteil, er hält an seiner Überzeugung ebenso zielbewusst fest wie nur je Lucretius und Caesar. Seine Überzeugung und seine Gebundenheit sind gerade ethischer Art, indem sie mit der *fides* und *pietas* seiner nächsten sozialen Umwelt zusammenhängen.

Catull ist vielleicht in der Gesamtheit seines Charakters schwach und in den Dingen der Liebe ist er nach der Sitte der Zeit leichtsinnig. Seine starke Erotik zieht ihn unwiderstehlich auf das Gebiet der Liebe und hält ihn unentrinnbar im Zauberkreis der Liebe fest. Gerade die Liebe in höherem Sinne beweist seinen ethischen Ernst und seine Unbedingtheit. Die Liebe zu einer Frau wurde ihm geradezu eine Religion. Die Treue in der Liebe wurde zum Anhaltspunkt seines Strebens nach Wahrhaftigkeit. Es ist gewissermassen ein Suchen nach Klarheit in dem durch unglückliche Liebe verursachten Zustand seelischer Zerrissenheit und in der Verwirrung der Zeit, wie auch die ebengenannten grossen Geister des Zeitalters in äusserlich viel anspruchsvolleren Funktionen ihrerseits nach Klarheit suchten.

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass die Liebe, in deren Bereich Catulls Ethik ihre Verwirklichung suchte, die in die römische Gesellschaftsordnung passende gesunde Liebe des Mannes zur Frau war. Das Vorkom-

men der sog. griechischen Liebe in der Dichtung Catulls ist zufallsbedingt und unwesentlich. Catulls Liebe ist, wie KLINGNER betont, ethisch wertvoller als die frühere Einstellung zu diesen Dingen; bei Catull ist die Frau nicht prädestiniert zum leidenden Teil, sondern geradezu umgekehrt der Mann. Bei Ovid stehen Mann und Frau in Liebesangelegenheiten gleichberechtigt nebeneinander. Zur Durchsetzung dieser Auffassung, die auf den sozialen Anschauungen der Römer über die Stellung der Frau beruht, hat sicherlich auch Catull beigetragen.

Catull, der erste grosse Lyriker unter den Römern, knüpft seine in grossen inneren Schmerzen herauskristallisierten ethischen Grundsätze an die uralten volkstümlichen Rechtsbegriffe *fides* und *pietas*. Diese Anhaltspunkte boten sich ihm gleichsam von selbst an. Man war geradezu gezwungen, seine Zuflucht zu ihnen zu nehmen, wenn man etwas Dauerndes erreichen wollte. Ihre Anerkennung beweist, dass in Catull trotz allem die den Römern eigene soziale Gebundenheit und Achtung vor der Tradition lebte. Diese Erscheinung bei dem Dichter gibt zu ihrem Teil Aufschluss darüber, in wie organischer Weise das römische Recht aus der alten Rechtsüberlieferung der Gesellschaft hervorgewachsen ist.

Catull bemüht sich in seiner seelischen Not um Verankerung in den dauerhaften Normen *fides* und *pietas*, die für die Römer im allgemeinen und auch für ihn absolute Werte waren. Mit Hilfe dieser moralischen Anhaltspunkte suchte er Hilfe in der Zerrissenheit, in die er geraten war. Er verlangte *pietas* und *fides* sowohl von sich selbst als auch von der Partnerin seiner Liebe, von der Frau, deren Untreue für ihn den Tod bedeutete.