

"Iam nova progenies caelo dimittitur alto" (Verg., Ecl. 4,7) : die Römische Analogie : die Dichtung des Vergil und der Prinzipat des Augustus als referentielle Signifikanten in der Rhetorik zur Zweitausendjahrfeier des Poeten 1930

Autor(en): **Sproll, Heinz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **109 (2015)**

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-545014>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Iam nova progenies caelo dimittitur alto»
(Verg., Ecl. 4,7) Die Römische Analogie:
Die Dichtung des Vergil und der Prinzipat des Augustus
als referentielle Signifikanten in der Rhetorik zur
Zweitausendjahrfeier des Poeten 1930

Heinz Sproll

Versteht man unter dem Begriff der emergenten Geschichtskultur¹ alle im kulturellen Gedächtnis² und seinen Erinnerungsräumen³ generierten medialen Artefakte einer gegebenen Kultur, die sich auf ihre Geschichte oder die Geschichte anderer Kulturen beziehen, so sind die Fragen zu ihrem jeweiligen Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von besonderem Interesse, zumal, wenn politische Handlungsperspektiven im Vordergrund stehen, die ohne diese geschichtskulturellen Kontexte nicht verstehbar sind.

Als objektivierte schriftliche Manifestationen einer medialen Geschichtskultur kommen neben Elaboraten der Historiographie auch solche der literarischen Produktion in Betracht, soweit sie sich zumindest explizit auf geschichtliche Themen beziehen.

Von besonderem Interesse sind dabei die Signifikate von Persönlichkeiten und Phänomene im Fokus der Geschichtskultur, die sich nicht nur zur literarischen Verarbeitung eignen, – noch bis weit in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren es die «großen Männer», – sondern die als Signifikanten für bestimmte geschichtspolitische Ziele und Erwartungen fungieren.⁴

Die folgende diskursanalytisch orientierte Studie fragt daher nach dem Ort, den Augustus in der außerhistoriographischen Geschichtskultur im Gefolge der Zweitausendjahrfeier Vergils 1930 gespielt hat. Besonders wie er aus einer geschichtlichen Persönlichkeit zu einem geschichtspolitischen Konstrukt wurde, die kulturelle und politische Erwartungen der jeweiligen Autoren für den größeren kommunikativen Zusammenhang ihres Lesepublikums spiegelte und be-

¹ Vgl. u. a. Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. M. 1985; Bernd Mütter/Uwe Uffelmann (Hg.), *Geschichtskultur*, Weinheim 2000.

² Vgl. u. a. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1999.

³ Grundlegend: Aleida Assmann, *Erinnerungsräume*, München 1999.

⁴ Vgl. u. a. Edgar Wolfrum, *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, Darmstadt 1999.

diente, war doch Augustus eng mit der Synekdoche der *«Pax Augusta»* trotz der Dekonstruktionsversuche der Aufklärung⁵ seit der Antike⁶ im westlichen Erinnerungsraum konnotiert, die darunter nicht nur den nach Bürgerkriegen erreichten dauerhaften Frieden, sondern den Inbegriff idealer Herrschaft verstand, wie ihn das *«Imperium Romanum»* zur Zeit des *«princeps»* Augustus darstellte.

Bei der nachfolgenden Untersuchung, die nach geistigen Standorten, nicht nach Gattungen unterscheidet und damit transdisziplinär verfährt, ist daher die Zuspitzung der kulturellen und politischen Krise der späten Weimarer Republik als Kontext zu berücksichtigen, auf die die vorzustellenden Elaborate in der kodierten Form von geschichtlichen Narrativen zu antworten versuchten, wurde doch als tragende Prämisse dieser literarischen Zeugnisse eine Analogie zwischen dem Verfall der römischen Republik im ersten vorchristlichen Jahrhundert und der Auflösung der zeitgenössischen Weimarer Demokratie konstruiert.⁷ Zugleich bestimmten soteriologische Erwartungen nicht nur die literarische Szene,⁸ sondern auch das politische Verhalten breiter Schichten der deutschen Bevölkerung. Mithin fanden gerade die von Vergil prophezeiten *«aurea saecula»*⁹ in dieser analogisierenden Perspektive im politisch-kulturellen Kontext der untergehenden Weimarer Zeit als Signifikant eine politisch hoch aufgeladene Bedeutung in politisch-literarischen Diskursen.

Im 1. Kapitel zu diesem Signifikanten im späthumanistischen Diskurs soll daher die soteriologische Dimension des Augustus untersucht werden, indem die Interpretation der Eschatologie Vergils durch die Latinisten Friedrich Klingner (1894–1968), Walter F. Otto (1874–1958) und Walter Wili (1900–1975) vorgestellt wird.

Das 2. Kapitel behandelt den Sieg des Augustus bei Actium 31 v. Chr. als epochale Zeitenwende in der Perspektive des Schriftstellers Rudolf Borchardt¹⁰ (1877–1945) und die Deutung Vergils und des Augustus als Begründer der okzidentalischen Kultur durch die Latinisten Hans Oppermann (1895–1982), Wolfgang Schadewaldt (1900–1974), Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848–1931) so wie durch den Romanisten Ernst Robert Curtius (1886–1956). Besonderes Interesse gilt der Frage nach den Versuchen, die bisherige Deutungshegemonie des klassizistischen Humanismus zu brechen.

Ein Fazit fasst die Ergebnisse thesenartig zusammen.

⁵ Vgl. Ines Stahlmann, *Augustus*, Darmstadt 1988, 18–36.

⁶ Stahlmann, *Augustus* (wie Anm. 5), 5; vgl. Heinz Sproll, *«Imperium sine fine dedi»* (Verg. Aeneis 1, 279), in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 108 (2014), 357–380.

⁷ Vgl. Theodore Ziolkowski, *Virgil and the Moderns*, Princeton 1993, 12–17.

⁸ Vgl. zum Stefan George-Kreis: Thomas Karlauf, *Stefan George*, München 2007.

⁹ Vergil, *Aen.* 6, 792–793.

¹⁰ Auf eine Berücksichtigung von: Hermann Broch, *Der Tod des Vergil*, New York 1946 wird hier verzichtet; vgl. Patrick Eiden-Offe, *Das Reich der Demokratie*, München 2011; vgl. Heinz Sproll, *«Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo»* (Verg., *Ecl.* 4, 5), im Druck.

Vergils Eschatologie: «Augustus Soter» als «telos» der Römischen Geschichte und die «aurea saecula» als Wiederkehr bzw. als Ausgang eines neuen Weltzeitalters

Die bereits von den Augusteern, vor allem von Vergil, bestimmte soteriologische Synekdoche des Augustus als «novus Aeneas»¹¹ erwies eine erstaunliche formative Stabilität im europäischen kulturellen Gedächtnis, so dass eine kulturelle Matrix vorlag, die Ende der Weimarer Republik mit ihren kulturellen Verwerfungen neu dimensioniert und mit politischen Ideen gefüllt werden konnte. Die aitiologische Herleitung der Heilserwartungen der Augusteern, die mit dem «princeps» Augustus als Schöpfer eines «magnus ordo saeculorum»¹² verbunden war, eignete sich vorzüglich nicht nur, um in Analogie zu Vergil die zeitgenössischen Verhältnisse an denen der Wiedergeburt der «res publica» und der «restitutio» der «virtutes Romanae» im «status novus» des Augustus¹³ zu spiegeln, sondern auch zukunftsweisende Diskurse zur Überwindung der Krise der abendländischen Kultur zu führen.

Erfolgte durch Richard Heinze (1867–1929) bereits 1902¹⁴ eine philologische Hochschätzung Vergils nach 150 Jahren der durch den Deutschen Idealismus mit seinem Philhellenismus hervorgerufenen Missachtung¹⁵ und in seinen Bukarester Vorträgen vor deutschen Truppen vom Frühjahr 1918 eine Neuinterpretation der *Aeneis* im Kontext der von ihm als einheitlich verstandenen Augusteischen Kultur,¹⁶ so kann erst das Jahr 1930 mit seinen Erinnerungsfeiern zum 2000. Geburtstag des römischen Dichters als Neubeginn in seiner Rezeptionsgeschichte gesehen werden, da der an Homer orientierte deutsche Klassizismus, als dessen Repräsentant Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff¹⁷ gelten kann, seine Diskurs-hoheit allmählich verlor und Vergils Werk nunmehr als Einheit¹⁸ in engem Zusammenhang mit seiner «Grenzsituation zwischen den Zeiten» (Friedrich Kling-

¹¹ Vgl. Vergil, Aen. 6, 792–793. Vgl. Gerhard Binder, *Aeneas und Augustus*, Meisenheim 1971; ders., Aitiologische Erzählung und Augusteisches Programm in Virgils «Aeneis», in: Gerhard Binder (Hg.), *Saeculum Augustum II*, Darmstadt 1988, 255–288.

¹² Vergil, Ecl. 4,5.

¹³ Vgl. Heinz Bellen, *Novus status – novae leges. Augustus als Gesetzgeber*, in: Gerhard Binder (Hg.), *Saeculum Augustum I*, Darmstadt 1987, 308–348; Mereth Strothmann, *Augustus – Vater der res publica*, Stuttgart 2000, 115–116.

¹⁴ Richard Heinze, *Virgils epische Technik*, Leipzig 1903, Leipzig³ 1928, 239–242.

¹⁵ Friedrich Klingner, *Virgil. Wiederentdeckung eines Dichters*, in: Helmut Berve (Hg.), *Das neue Bild der Antike*, Bd. 2, Leipzig 1942, 219–245; auch in: ders., *Römische Geisteswelt*, Stuttgart⁵ 1979 (im Folgenden danach zitiert), 239–273, hier 239–242; vgl. Rudolf Ginge- rich, *Vergil im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, in: Friedrich Hörmann (Hg.), *Aus dem Bildungsgut der Antike*, München 1956, 111–122; vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Das Weltreich des Augustus. Rede*, gehalten in der Hochschule für Musik am 12. März 1915, in: ders., *Reden aus der Kriegszeit*, Berlin 1915, 201–225, bes. 211.

¹⁶ Vgl. auch: Richard Heinze, *Die Augusteische Kultur*, Leipzig/Berlin 1930, 141–156; Walter Wili, *Vergil*, München 1930, bes. 33–42, 94–100.

¹⁷ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Vergilius*, in: *Deutsche Rundschau*, 57 (1930), 12–22.

¹⁸ Friedrich Klingner, *Die Einheit des Virgilischen Lebenswerkes*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 45 (1930), 43–58; auch in: ders., *Geisteswelt* (wie Anm. 13), 274–292.

ner)¹⁹ bzw. «auf der verbindenden Schwelle zweier Zeitalter stehend» (Rudolf Alexander Schröder, 1878–1962)²⁰ und dem Prinzipat des Augustus interpretiert wurde.

Friedrich Klingner verankert nicht nur die geschichtliche Existenz Vergils im Nicht-mehr der untergehenden Republik und dem Noch-nicht der «aurea saecula», als deren Seher und Deuter²¹ er ihn interpretiert, sondern siedelt sein Denken zwischen dem vorchristlichen zyklischen und christlich-eschatologischen Geschichtstheologemen an.²²

Dabei nimmt die Deutung der «Pax Augusta» bei dem Latinisten eine formative Rolle ein: 1927 versteht er die Erste Ecloge der *Bucolica* als ein Enkomion auf das pastorale Arkadien. Indem er die Aussage des Tityrus «deus nobis haec otia fecit»²³ mit «ein Gott hat mir diesen Frieden geschaffen»²⁴ übersetzt, macht er die Gottheit als schöpferische Quelle des Friedens deutlich, versteht aber diesen noch ganz unpolitisch. Im selben Jahr gewinnt in seinem Aufsatz «Rom als Idee»²⁵ die Synekdoche der «Pax Romana», verdichtet in der «Pax Augusta», für das weitere Vergil-Verständnis Klingners einen zentrale Bedeutung: Vergils eschatologische Deutung der «Pax Augusta» korreliert Klingner mit der christlichen Heilsbotschaft der Inkarnation des «Logos».

Um den geistigen Erschütterungen der Nachkriegszeit, die im Diskurs um Oswald Spenglers «Untergang des Abendlandes» kulminierten,²⁶ performativ zu begegnen, will er die vom Deutschen Idealismus vernachlässigte bzw. verachtete Rom-Referenz als integrativen Einheitspol in den Diskurs einbringen, um zu einer auch in der Gegenwart verbindlichen Bestimmung des Abendland-Begriffs zu gelangen. Dabei knüpft er an die Rom-Idee der Göttlichen Komödie Dantes an, die in christlicher Deutung den vergilischen Romsignifikanten transzendiert. Indem Beatrice «di quella Roma onde Cristo è Romano»²⁷ spricht, verweist sie auf die himmlische «Civitas Dei».²⁸ Klingner sieht dabei den von Dante bestimmten Signifikanten Rom mit dem transzendenten Signifikat Rom, wie er ihn als Idee versteht, in einem analogen Verhältnis: «Die Idee Rom (hat) bei Dante ihre am weitesten gespannte, sublimste Erscheinung gefunden.»²⁹

¹⁹ Friedrich Klingner, Virgil und die geschichtliche Welt, in: ders., Geisteswelt (wie Anm. 15), 293–311; Zitat 296–297.

²⁰ Rudolf Alexander Schröder, Marginalien eines Vergil-Lesers, in: Corona, 1, Heft 6, (1931), 752–760; auch in: Hans Oppermann (Hg.), Wege zu Vergil, Darmstadt 1976, 211–219; Zitat 218.

²¹ Klingner, Wiederentdeckung (wie Anm. 15), 246.

²² Klingner, Geschichtliche Welt (wie Anm. 19), 310.

²³ Vergil, Ecl. 1,6.

²⁴ Friedrich Klingner, Virgils Erste Ekloge, in: Hermes, 62 (1927), 129–153; Zitat 136.

²⁵ Friedrich Klingner, Rom als Idee, in: Die Antike, 3 (1927), 17–34; auch in: ders., Geisteswelt (wie Anm. 15) (im Folgenden danach zitiert), 645–666.

²⁶ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1, Wien 1918, Bd. 2, München 1922.

²⁷ Dante Alighieri, La Divina Commedia; deutsch: Die göttliche Komödie, München o. J., Purgatorio, XXXIII 102.

²⁸ Dante, Commedia (wie Anm. 27), Paradiso, XXX, 130.

²⁹ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 647.

In einer geistesgeschichtlichen Anamnese zeichnet Klingner die Entstehung der Rom-Idee aus dem Staatsverständnis Platos, dem stoischen Begriff des Kosmos als der wahren «Politeia» und Ciceros «iustitia»-Verständnis als Abbild des ewigen Kosmos, das seinen Ordnungs- und Staatsbegriff bestimmte, nach.

Nach Klingner verbindet aber erst Vergil in seinen *Bucolica* und *Georgica* die mythische Idee Rom mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen von einer Aufhebung aller Schuld- und Sühneverstrickungen in der Zeitenwende durch einen kommenden «soter», so dass die bevorstehende saturnische «aurea aetas» zu den reinen Ursprüngen der römischen Geschichte zurückkehrte. Im Sieg des Octavian/Augustus von Actium lässt Vergil in der Deutung Klingners «Italien sein Wesen und damit menschliches Wesen überhaupt gegen den Orient»³⁰ behaupten. Mehr noch: Actium wird für Klingner zu einer universalen Synekdoche, die «Pax Augusta» begründet mithin nicht nur die okzidentale Kultur, sondern gegen den Orient mit seinem «verführerischen und verderblichen, menschliches Maß nicht wahren Wesen [...] den Sieg der Menschheit»³¹ überhaupt. Damit weist Vergil Rom sein Wesen und seine universalhistorische, von der stoisch-platonischen Philosophie motivierte Bestimmung zu: Träger der Menschheitsidee über die aktuelle Gegenwart der «Pax Augusta» hinaus in die Zukunft hinein zu sein.³²

Klingner betont den aitiologischen Sinn der *Aeneis*: Wie in diesem Mythos die römische Geschichte ihre Erfüllung in der «Pax Augusta» findet und diese zur universalen Ordnungsidee wird, so resultiert aus dieser «Herrschaft des höchsten Gottes auf Erden»³³ die heilsgeschichtliche Berufung des «Imperium Romanum»:

«Rom unterwirft das Ungefüge und teilt so den Völkern Gesetz, Ordnung, Sinn und Einheit mit, repräsentiert den Logos auf Erden. Darum hat es auch an der Ewigkeit des Kosmos teil.»³⁴

Nach Klingner adaptiert die frühe Kirche in ihren Diskursen so sehr diese Rom-Idee, dass sie ihre kosmische, universalhistorische und eschatologische Dimension nunmehr christologisch deutet: Trotz der mit dem Babylon-Motiv konnotierten Ablehnung Roms als irdischem Reich in Opposition zum «himmlischen Jerusalem» in frühchristlichen Diskursen gewann das mit dem lukanischen Weihnachtsevangelium³⁵ verkündete Theologumenon von der Inkarnation des «Logos» während der «Pax Augusta» und mithin vom providentiellen Synchronismus Christus-Augustus bei den Kirchenvätern die Deutungshoheit. Dazu verhalf auch das geschichtstheologische Paradigma von der katechontischen Funktion des «Imperium Romanum» bei Paulus.³⁶

³⁰ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 651.

³¹ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 651.

³² Vgl. Ernst Zinn, Die Dichter des alten Rom und die Anfänge des Weltgedichts, in: Antike und Abendland, 5 (1956), 7–26; Ernst A. Schmidt, Augusteische Literatur, Heidelberg 2002, 117.

³³ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 653.

³⁴ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 653.

³⁵ Lk 2,1–14.

³⁶ 2 Thess 2,7.

Da Christus selbst die beiden Reiche thematisiert hatte,³⁷ wurde die *«Civitas Dei»* als wahre *«Politeia»* von Melito von Sardes bis Origenes als Urbild des irdischen, die *«praeparatio evangelica»* mit ermöglichenden *«Imperium Romanum»* gedeutet. Bei Eusebius wird, so Klingner, die *«Pax Augusta [...] als wesenhaft verwandte Vorstufe»*³⁸ der *«Pax Christiana»* verstanden. Der in der Geschichte wirkende *«Logos»* hat mit dem Erreichen der *«Pax Augusta»* einen Weltzustand erreicht, in dem er sich inkarnieren wollte. Nach Klingners Deutung des Eusebius wurde damit *«die Theophanie erfüllt und die Pax Christiana begründet, und beide Ordnungen ergänzen und stützen einander.»*³⁹

Klingner interpretiert das Rombild des Ambrosius und Prudentius als Synthese, in der die Romidee Vergils in ein christliches Romverständnis transzendiert wird. Was dem paganen *«Imperium Romanum»* aufgrund seines Irrtums versagt war, erfüllt sich im christlichen Rom als *«Anteil an der ewigen Ordnung der Dinge.»*⁴⁰ Aber selbst bei Augustinus' dualistischer Geschichtstheologie will Klingner das Fortwirken der von Vergil geprägten Rom-Idee feststellen:

«Die Rom-Idee, im Sturze des Imperiums über sich selbst zu ihren übersinnlichen Gründen zurückgeführt, hat so die Weite gefunden, in der sie den kommenden Jahrhunderten Halt geben konnte.»⁴¹

Gerade nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes bleibt die *«Pax Augusta»* für Klingner regulativer Signifikant für die von den Normen des universalen *«ius naturale»* bestimmte Neuordnung Deutschlands und Europas, um eine Zukunft in Frieden auf dem Fundament von Recht und Gerechtigkeit zu ermöglichen.⁴²

Klingner geht in dieser geschichtstheologisch eschatologischen Bestimmung Vergils weit über die Deutung Walter F. Ottos hinaus, der in seiner Festrede zum 2000sten Geburtstag Vergils vor der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Frankfurt am Main am 6. November 1930 die 4. Eclogie auf den jungen Octavian bezieht:⁴³ Im gattungsgeschichtlichen Vergleich mit Ennius schreibt er in seiner Leipziger Antrittsvorlesung vom 13. Dezember 1930 der *Aeneis* wiederum eine geschichtstheologische Qualität zu. Alle Brüche im Leben des Aeneas sind aufgehoben in einem Ordnungs- und Sinnzusammenhang, der seit dem Beginn des Epos mit seinem Narrativ von der Flucht des Aeneas aus dem untergehenden Troja auf das in der Gründung Roms gipfelnde Ende, mithin

³⁷ Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25; Röm 13,1–7.

³⁸ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 657.

³⁹ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 658; vgl. Sproll, Imperium (wie Anm. 6).

⁴⁰ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 662.

⁴¹ Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 665.

⁴² Friedrich Klingner, Virgil und die römische Idee des Friedens 1953, in: ders., Geisteswelt (wie Anm. 25), 614–644.

⁴³ Walter F. Otto, Vergil. Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Frankfurt am Main, Neue Folge, 13. Heft, Berlin/Leipzig 1931, auch in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 20), 69–92.

auf «die Erfüllung des römischen Schicksals durch Augustus»⁴⁴ teleologisch verweist. In der *Aeneis* spiegelt sich somit die existentielle Erfahrung Vergils, nicht nur in den Erschütterungen des Bürgerkriegs, sondern im Zwischenbereich der untergehenden römischen Republik und des aufziehenden Principats zu stehen:

«Der Glaube auf der Grenze, zwischen zwei Seiten zu stehen, die unmittelbare Nähe völligen Unterganges und den Beginn von etwas Neuem mit zu erleben, dessen geheimnisvoller Träger der junge Cäsar sei, hat Virgil seitdem nie verlassen...Und dieser Glaube ist später durch die Rettung Roms durch Cäsar in der Schlacht von Aktium bestärkt worden.»⁴⁵

Klingner will, ähnlich wie Ernst Robert Curtius, Vergils Teleologie aber nicht als Staatsdichtung verstanden wissen: Gerade weil der Dichter «das Ganze der römischen Geschichte als eine auf Augustus zielende sinnvolle Einheit hinstellt»,⁴⁶ transzendiert er Geschichte auf eine Eschatologie hin, die ihr metahistorisches Ziel in der Ordnung des beseelten Kosmos findet, dessen Abbild die neue Ordnung des Augustus ist: «Virgil erlebt die Welt historisch. Und Rom ist es allerdings, wodurch das Weltschicksal wirkt.»⁴⁷

Aus der aitiologischen Konstruktion der *Bucolica* und der *Aeneis* folgt die soteriologische Deutung des Augustus. Im narrativen Rückgang auf die arkadischen Ursprünge Italiens eines Goldenen Zeitalters wird gegenläufig das «telos» der römischen Geschichte in den «*aurea saecula*» des «*princeps*» evident, ebenso wie Aeneas durch die Gestalt des Augustus bestimmt ist und gegenläufig die Gründung Roms durch Aeneas im «*Soter*» Augustus seine Erfüllung findet: «So ist die Gestalt des Aeneas mit von Augustus aus bestimmt, und die Ideale der augusteischen Ordnung erfüllen die *Aeneis*.»⁴⁸

In dieser aitiologischen Temporalstruktur von der geschichtlichen Gegenwart in die mythisch konstruierte Vergangenheit und von dieser teleologisch auf die geschichtliche Gegenwart und in die kosmische Ordnung hin sieht Klingner die gesamte Eschatologie Vergils begründet. Im mythischen Rückgang auf die Ursprünge vollzieht sich zugleich der teleologische Aufgang in die Gegenwart des «*magnus ordo saeculorum*» und zum metahistorisch verstandenen Kosmos.

In diesem Theologumenon, so deutet Klingner, manifestiert sich ein bewahrender und zugleich innovativer Aspekt in der Dichtung Vergils:

⁴⁴ Friedrich Klingner, Virgil als Bewahrer und Erneuerer. Antritts-Vorlesung an der Universität Leipzig vom 13. Dezember 1930, in: *Das humanistische Gymnasium*, 42 (1931), 123–136, Zitat 132; vgl. ders., *Rom als Idee* (wie Anm. 25), 652–653.

⁴⁵ Klingner, *Virgil als Bewahrer* (wie Anm. 44), 134.

⁴⁶ Klingner, *Virgil als Bewahrer* (wie Anm. 44), 134.

⁴⁷ Klingner, *Virgil als Bewahrer* (wie Anm. 44), 135; vgl. ders., *Rom als Idee* (wie Anm. 25), 652–653.

⁴⁸ Klingner, *Virgil als Bewahrer* (wie Anm. 44), 135.

«Sein Dichten ist vielleicht die größte Verwirklichung bewahrender Erneuerung im Bereiche der Dichtung, die gewaltigste dichterische Ausformung der Idee einer geistigen *restauratio*.»⁴⁹

Für Klingner ergibt sich aber nicht nur der Befund, dass die Dichtung Vergils in ihrer doppelten Funktion, zu bewahren und zu erneuern, nicht nur «dem höchsten Wollen der Zeit» entsprach:⁵⁰ Der Leipziger Latinist sieht in Vergils Literatur und in der Politik des Augustus eine Analogie, in der die Verwerfungen der sich auflösenden römischen Republik im Lichte der zeitgenössischen Erfahrungen der ausgehenden Republik von Weimar gedeutet werden.

Einen ähnlichen metahistorischen Diskurs entfaltet die für das Vergil-Jahr 1930 verfasste Studie des Schweizer Latinisten Walter Wili.⁵¹ Er deutet den Aeneas Vergils typologisch als «Römer des Augusteischen Staatswillens»,⁵² der unter dem «*fatum*» stehend und letztlich durch es begünstigt den soteriologischen Heilsplan der Gründung Roms erfüllt und damit zur Synekdoche des Augustus wird, der in der Überwindung des Bürgerkriegs ebenfalls eine heilsgeschichtliche Funktion erfüllt.⁵³ In der Konstruktion dieses Typus eines idealen Römers in Gestalt des Aeneas/Augustus mit seinen 4 Tugenden der «*virtus*», «*iustitia*», «*clementia*» und «*pietas*» sieht Wili «den Inbegriff des ganzen Geschlechtes und Bringer der *aetas aurea*.»⁵⁴ Die Aitiologie der *Aeneis* bezieht Wili ebenfalls wie Klingner auf die *Bucolica*:

«Damit ist endlich das Thema der vierten Ekloge erfüllt: Traum und Sehnen des Dichters geht nicht mehr ins Land ein wie in den *Georgica*, es ist vielmehr ganz und in den Staat gewandelt. Die *Aeneis* als Kunstwerk wird damit zuerst und zuletzt die vollendete Lösung der vierten Ekloge.»⁵⁵

Der Mythos des *Aeneis*-Narrativs bestimmt nach Wili im Gedicht des Vergil den Diskurs zu Augustus durch «eine unübersehbare Revolution des geschichtlichen Denkens»⁵⁶ so, dass «aus einem religiösen Grunde [...] alles Geschehen [...] *fatum*gemäß sich in Augustus»⁵⁷ erfüllte. Mithin wird das kulturelle Gedächtnis an Augustus nach Wili neben der *Aeneis* durch sein Selbstzeugnis der «*Res gestae divi Augusti*», der Darstellung des Sueton *De vita Caesarum, liber II: Augustus* und die bildende Kunst bestimmt. Im Bannkreis des George-Kreises stehend⁵⁸ und den vorherrschenden Positivismus überwindend will aber der Latinist gerade im Mythos der *Aeneis* den normativen Maßstab für die Deutung der

⁴⁹ Klingner, Virgil als Bewahrer (wie Anm. 44), 136.

⁵⁰ Klingner, Virgil als Bewahrer (wie Anm. 44), 136.

⁵¹ Wili, Vergil (wie Anm. 16); vgl. ders., Grundzüge der Dichtung Vergils, in: Neue Schweizer Rundschau, XXIII (1930), 742–753.

⁵² Wili, Vergil (wie Anm. 16), 94.

⁵³ Vgl. Aen. 6, 791ff; 1, 286–288.

⁵⁴ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 96.

⁵⁵ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 96–97.

⁵⁶ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 97.

⁵⁷ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 97.

⁵⁸ Vgl. Friedrich Fuchs, Vergiliana, in: Hochland, 28 (1931), 75–80; bes. 76.

Geschichte des «saeculum Augustum» sehen, das im Ganzen der römische Geschichte erst durch Vergil seinen Sinn in der «Wiedergewinnung des saturnischen Reiches»⁵⁹ erhält. Somit resümiert Wili: Augustus «gibt nicht dem Kunstwerk die Mitte und den Stoff, aber er ist die Mitte des Vergilschen Sinns, das durch ihn in ein urrömisches Sinnen sich steigert, nicht anders als durch ihn die römische Erde zur Urmutter der Feldfrucht geworden war.»⁶⁰

Der Sieg bei Actium als Geisteswende und die Stiftung der okzidentalischen Kultur durch Vergil und Augustus im Fokus der Erinnerungsrhetorik

In einem Doppelvortrag vom 15. Januar 1929 vor den «Freunden des humanistischen Gymnasiums» und dem «Bremer Philosophenverein» unter dem Titel «Die Schlacht von Aktium»,⁶¹ im Novemberheft 1930 der Zeitschrift *Corona* unter dem Titel «Vergil»⁶² und am 7. Dezember 1930 anlässlich der Zweitausendjahrfeier Vergils in seinem Festvortrag «Vergil»⁶³ an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel erinnert Rudolf Borchardt in kritischer Auseinandersetzung mit dem Homer-zentrierten klassizistischen Humanismus an Vergil, dessen weltgeschichtliche Bedeutung er in seinen «Betrachtungen»⁶⁴ von 1929 in Bremen mit der Schlacht von Actium 31/30 v. Chr. in Verbindung bringt. Ausgehend von Horaz⁶⁵ sieht Borchardt im Sieg des Oktavian/Augustus über Antonius und Kleopatra über den orientalisierten Hellenismus den Ausgangspunkt der Geschichte der okzidentalischen Kultur. Mehr noch: Actium ist für Borchardt nicht ein geschichtliches, kontingentes Ereignis unter vielen, sondern ein transepochealer normativer Signifikant, der den spezifischen Erinnerungsraum des Okzidents konstituiert: «Aktium (hat) der Gesinnung des geschichtlichen Abendlandes die Urkunde geschaffen, auf die Europa in seinen schwersten Stunden nie aufhören wird sich zu berufen.»⁶⁶

Bei Aktium ist denn nicht nur der Okzident, wie bei Salamis, «im alten Sinn gerettet [...], sondern im neuen Sinne geschaffen»⁶⁷ worden. Durch den Sieg des

⁵⁹ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 97.

⁶⁰ Wili, Vergil (wie Anm. 16), 99.

⁶¹ Rudolf Borchardt, Die Schlacht von Aktium. Eine Geisteswende. Rede, gehalten in Bremen am 15. Januar 1929, in: ders., Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV, Stuttgart 1973, 69–80.

⁶² Rudolf Borchardt, Vergil, in: *Corona*, 1, Heft 3 (1930), 296–309; auch in: ders., Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa II, Stuttgart 1955, 295–304.

⁶³ Rudolf Borchardt, Vergil, in: *Die Antike*, 7 (1931), 106–119; auch in: ders., Gesammelte Werke in Einzelbänden, Reden, Stuttgart 1955, 254–271 (= Vergil, Kieler Rede). Zu den Vergil-Vorträgen Borchardts als Einheit vgl. Ernst A. Schmidt, Rudolf Borchardts Vergilfeier 1930, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1 (1994), 96–122; ders., Rudolf Borchardts Antike, Heidelberg 2006, 133–167.

⁶⁴ Borchardt, Aktium (wie Anm. 61), 69.

⁶⁵ Horaz, carmen 1, 37.

⁶⁶ Borchardt, Aktium (wie Anm. 61), 75.

⁶⁷ Borchardt, Aktium (wie Anm. 61), 75; vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Augustus (wie Anm. 15), 208; vgl. Klingner, Rom als Idee (wie Anm. 25), 651–652; mit völkischer Konnotation

Augustus fand die griechische Geschichte, an deren Anfang noch die Verteidigung des Okzidents gegen die Expansion Persiens stand, ihr definitives Ende: Sie wurde zur «Causa victa».⁶⁸ Mit der Hellenisierung des Orients durch Alexander den Großen hatte eine zunehmende Orientalisierung der hellenistischen Welt eingesetzt, die in den Plänen zu einer Orientalisierung Roms ihren Höhepunkt fand, aber weniger an der Flotte als an der Ordnungspolitik des Oktavian/Augustus scheiterte, der das italische «Lebensideal der Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung»⁶⁹ zum politischen Programm der Erneuerung des «Imperium Romanum» im Sinne der «restitutio» und der Reaktivierung der «virtutes Romanae» machte.

Borchardt verankert in seinem Kieler Vortrag 1930 die *Aeneis* nicht nur in der Zeitenwende zwischen Antike und christlichem Mittelalter wie Klingner,⁷⁰ Theodor Haecker⁷¹ und T.S. Eliot:⁷² Indem er auf das Lyrische und das in ihr thematisierte noch ausstehende Eschaton verweist, bestreitet er den homerisch-epischen Gattungscharakter der *Aeneis* und entwindet sie damit der Deutungshoheit des späten deutschen klassizistischen Humanismus.⁷³ Erst so kann dieses Narrativ von einem Homer-Imitat zum Gründungsdokument des Abendlandes⁷⁴ umgedeutet werden.

Bereits zu Beginn seiner Ausführungen bezieht sich Borchardt auf die Tradition des «lateinisch determinierte(n) europäische(n) Humanismus»,⁷⁵ der das immense geistige Potential der *Aeneis* in seinem Erinnerungsraum kontinuierlich in Treue bewahrt.⁷⁶

Entgegen dem ahistorischen Klassizismus⁷⁷ erkennt Borchardt die Geltung der *Aeneis* Vergils in ihrer Historizität und kann daher von seiner gestaltenden Wirkmacht bis in die Gegenwart sprechen.⁷⁸ Diese Wirkkraft schöpft die *Aeneis*

vgl. Johannes Mewaldt, Augustus und die Doppelstruktur des Imperiums, in: Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition, 57 (1939), 1–15, 9.

⁶⁸ Rudolf Borchardt, Kleopatra, in: ders., Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV (wie Anm. 61), 81–89; Zitat 87.

⁶⁹ Borchardt, Aktium (wie Anm. 61), 74.

⁷⁰ Vgl. Kap. 1.

⁷¹ Theodor Haecker, Vergil. Vater des Abendlandes, Leipzig 1931. Erweiterte Fassung von ders., Vergil, in: Hochland, 28 (1931), 1–27.

⁷² T. S. Eliot, Virgil and the Christian World. Vortrag in BBC, 1951, in: Poetry and Poets, 1956; deutsch in: ders., Dichter und Dichtung, Frankfurt a. M. 1958, 315–335.

⁷³ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Vergilius (wie Anm. 17), 16–17, 21; vgl. Schmidt, Vergilfeier (wie Anm. 63), 102; Richard Harder, Vergilfeier an einer deutschen Universität. Rudolf Borchardt in Kiel, in: Deutsche Allgemeine Zeitung vom 30.12.1930; Ernst Robert Curtius, Rudolf Borchardt über Vergil. BBC Vortrag, Oktober 1951, in: ders., Kritische Essays zur europäischen Literatur, Bern ²1954, 23–30; Eduard Fraenkel, Gedanken zu einer deutschen Vergilfeier, Berlin 1930, bes. 16ff.

⁷⁴ Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 271.

⁷⁵ Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 255; vgl. Hanns Heiss, Vergils Fortleben in den romanischen Literaturen, in: Das Erbe der Alten, 2. Reihe, Heft XX (1931), 99–117; auch in: Oppermann, Wege (wie Anm. 20), 301–319.

⁷⁶ Borchardt, Vergil, Corona (wie Anm. 62), 295–296.

⁷⁷ Wilamowitz-Moellendorff, Vergilius (wie Anm. 17), 16–17.

⁷⁸ Schmidt, Borchardts Antike (wie Anm. 63), 151–152.

aus ihrem Entstehungszusammenhang einer Zeitenwende, die gekennzeichnet ist nicht nur durch den Untergang der römischen Republik, sondern der Antike überhaupt und dem Beginn des abendländischen Mittelalters, das der Dichter in der Antike mit Vergil beginnen lässt, – eine Denkfigur, die im Vergil-Jahr 1930 weit verbreitet war.⁷⁹ Borchardt sieht eine Parallele zwischen dem Ende der mit der griechischen Antike verbundenen Gattung des Epos und dem Verheißungen transportierenden Narrativ der *Aeneis* einerseits und dem Ende der Antike und des das Mittelalter verkündenden Vergil andererseits, gerade so, dass sich mit Vergil das Abendland konstituierte und die Universalgeschichte in die neue Heilszeit der *«aurea aetas»* eingeschritten war. Insofern kann er Vergil als eine *«anima naturaliter christiana»*⁸⁰ nennen.⁸¹ er ist der Schlüsselsignifikant zum Verständnis der aus einer anthropologischen Polygenese⁸² entstandenen okzidentalen Kultur, mehr noch:

«Wenn Platon das Alte Testament des griechischen Ostens genannt werden kann, das auf das Evangelium Israels nicht sowohl vorauswies, als vielmehr in sich zog und in sich umstimmte – das Alte Testament des gesamten abendländischen Westens ist die *Aeneis*. *Imperium sine fine dedi veniet lustris labentibus aetas [...] aspera tum positis mitescent saecula bellis cana Fides.*»⁸³

In seinem *Corona*-Beitrag von 1930 akzentuiert Borchardt nochmals Vergils poetisches Werk, das er neben den *Res gestae* als «zweites Testament»⁸⁴ des Augustus bezeichnet, als geistiges Potential, das die Kultur des *«saeculum Augustum»* transzendierend den Erinnerungsraum generierte, indem das *«Imperium Romanum»* als geistige Referenzmacht die Jahrtausende überdauert.⁸⁵

Im Unterschied zu einigen Zeitgenossen, die in der ausgehenden Weimarer Republik mit ihren sozialen Spaltungen und kulturellen Verwerfungen Vergil als Staatsdichter deutend sein Werk als legitimatorische Ressource einer Stabilisierung des alten oder noch ausstehenden völkischen Staates instrumentalisieren,⁸⁶ lässt Borchardt seine kulturgeschichtliche Reflexion trotz ihrer kulturpessimistischen Implikationen nicht in die politische Erwartung eines chiliastischen Führerstaates münden.⁸⁷

Davor bewahrte ihn nicht zuletzt seine aitiologisch bestimmte Erkenntnis, dass Vergils Aeneas eschatologisch bestimmt war, mithin aus der verheißenen Zukunft lebte und zugleich aus der Wirkkraft der Tradition, die von den «aus der

⁷⁹ Vgl. eine vom Autor in Vorbereitung sich befindliche Studie zu Theodor Haeckers Vergil-Deutung.

⁸⁰ Tertullian, *Apologeticum* 17,6.

⁸¹ Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 270.

⁸² Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 270.

⁸³ Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 271.

⁸⁴ Borchardt, Vergil, *Corona* (wie Anm. 62), 309.

⁸⁵ Borchardt, Vergil, *Corona* (wie Anm. 62), 295.

⁸⁶ So Harder, Vergilfeier (wie Anm. 73); vgl. Hans Oppermann, Vergil, Frankfurt a. M. 1938, in: ders. (Hg.), *Wege* (wie Anm. 20), 93–176, bes. 173.

⁸⁷ Schmidt, Vergilfeier (wie Anm. 63), 103.

Vergangenheit bewahrten römischen Tugenden der Treue und Pflicht, der Männlichkeit und der Menschlichkeit» (E.A. Schmidt)⁸⁸ geprägt war, – Tugenden, die zu Verantwortung und Entsagung befähigten und den Boden für das christliche Menschenbild prädisponierten. Aeneas wird nach Borchardt so vermittels der *Aeneis* Vergils zur Referenzgröße und zum idealen Prototypen des okzidentalischen Menschen und seines Selbstverständnisses:

«Aeneas ein durch Berufung Erwählter Gottes, der dessen Geschichtsplan menschlich vollzieht, unter Verzicht auf eigenes Glück und ohne die Erfüllung selbst zu erleben oder selbst dessen Ziel zu sein.»⁸⁹

Ebenfalls von einer etatistischen Vergil-Deutung setzt sich der Diskurs des Romanisten Ernst Robert Curtius im Horizont eines der Romania⁹⁰ verpflichteten humanistischen Universalismus 1930 ab.⁹¹ Nicht obwohl, sondern weil für Curtius Vergils Beziehung zu Augustus im Sinne einer Versittlichung der Macht konstitutiv war, entgeht der Romanist einer Deutung, die einem «Neuen Staat» das Wort redete:

«Wir können nicht ahnen, was Vergil ohne die Begegnung mit Augustus geworden wäre: aber sicher wäre er nicht der Dichter der *Aeneis* geworden. Die persönliche Berührung mit dem Kaiser hat ihn zum Sänger Roms gemacht.»⁹²

In einer traditionslos gewordenen Zeit einen Erinnerungsraum an Vergil zu schaffen, in der eine «Instauratio magna des Okzidents»⁹³ ermöglicht wird, gelingt nach Curtius durch eine Vergegenwärtigung der Synchronie der Inkarnation des «Logos» und dem Wirken und Werk Vergils ganz im Sinne Dantes (1265–1321). Für den deutschsprachigen Kulturkreis, der seit dem Deutschen Klassizismus⁹⁴ auf Homer fixiert war, wird die Bedeutung Vergils dann erhellt, wenn er nicht nur in seiner theologischen, sondern politischen Dimension erkannt wird. Er wird dann nicht als Hofpoet des Augustus wahrgenommen, sondern als Kündler eines alle Ethnien und Kulturen umspannenden römischen Universalismus, der seine diachrone und synchrone sittliche Kraft und Reichweite aus seiner Verankerung in der italisch-römischen Tradition mit ihrem hohen Potential an Erinnerungskultur bezieht:

⁸⁸ Schmidt, Vergilfeier (wie Anm. 63), 121.

⁸⁹ Schmidt, Vergilfeier (wie Anm. 63), 121; vgl. Viktor Pöschl, Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der *Aeneis*, Wiesbaden 1950, 20–22, 57–99: Pöschl tradiert Borchardts *Aeneis*-Deutung über 1945 hinweg.

⁹⁰ Zur Vergil-Feier 1930 in der Romania vgl. u. a. Ettore Romagnoli, *Le Message de Virgil*, Paris 1930.

⁹¹ Ernst Robert Curtius, Zweitausend Jahre Vergil, in: *Neue Schweizer Rundschau*, XXIII (1930), 730–741; auch in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 20), 29–42.

⁹² Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 34.

⁹³ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 30.

⁹⁴ Vgl. Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 42: Curtius bezeichnet gleichwohl Vergils Werk als *Triumph des Klassizismus*; vgl. ders., *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart 1925, 209–210.

«Vergil ist der staatlichste aller Dichter, denn ihm war beschieden, Roms Ewigkeit als Dichter vom Urbeginn abzuleiten, eben als Augustus sie mit der Gründung des Prinzipats zur höchsten Machtwirklichkeit hervorhob. Hier erweist sich in welthistorischem Format der Realismus, das unwidersprechlich und unerreicht Bodenständige, das Erdgegründete und Erdverbundene, das zum römischen Genius gehört, wie der von der Zeit gehärtete Travertin, aus dem das Grabmal der Cäcilia Metella wie der Petersdom aufgeführt ist.»⁹⁵

Vergil generiert selbst, so Curtius, einen Erinnerungsraum in der Synthese von «Repristination und Instauration in einem»,⁹⁶ indem er das Persönliche seines musisch-kontemplativen Wirkens in den überpersönlichen, kontinuierlichen Erinnerungsraum der römischen Geschichte einbindet.

Ähnlich wie für Klingner hat für den Romanisten hier die Soteriologie ihren Ort, die aus der existentiellen Erfahrung der Umbrüche der Bürgerkriege im aitiologischen Rückbezug auf verschüttete Traditionen der «*mores maiorum*» Hoffnung auf eine «*aurea aetas*» schöpft. Im Anschluss an Dante entwickelt Curtius einen theologischen Diskurs, dem zu Folge er Vergils «*otium*»-Bukolik mit der Gnadentheologie des Thomas von Aquin deutet. In dieser Hermeneutik scheint bei Vergil «ein Stück der ewigen gnadenfähigen Menschennatur»⁹⁷ auf. Damit aber löst Curtius Vergil aus seinem augusteischen Kontext: Der augusteische Dichter ist nicht nur der «symbolische Vertreter römischer Ewigkeit und dauernder Latinität»,⁹⁸ sondern wie bei Klingner und Wili die metahistorische Synekdoche für das Abendland. Mehr noch: Im hermeneutischen Gespräch mit Vergils Werk erhofft sich Curtius in seinem kulturpessimistischen Diskurs⁹⁹ eine geistig-sittliche Erneuerung «aus der heutigen Verwilderung und Not unseres Erdteils».¹⁰⁰

Wolfgang Schadewaldt bringt in seinem Diskurs zur Vergil-Feier an der Universität Freiburg 1931 für die Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Macht sowie Geschichte und Mythos eine ähnliche Argumentation in Stellung:¹⁰¹ Unter Hinweis auf Eduard Nordens (1868–1941) *Die Geburt des Kindes*, 1924,¹⁰² der in ägyptischen Mythologemen den geistesgeschichtlichen Ursprung des mit der Geburt eines Kindes verbundenen Eschaton identifiziert, will Schadewaldt in der 4. Eclogie des Vergil «ein einheitliches politisch-religiöses

⁹⁵ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 31–32.

⁹⁶ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 33.

⁹⁷ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 35.

⁹⁸ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 42.

⁹⁹ Vgl. Ernst Robert Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin 1932.

¹⁰⁰ Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil* (wie Anm. 91), 42.

¹⁰¹ Wolfgang Schadewaldt, *Sinn und Werden der Vergilischen Dichtung*. Vortrag, gehalten bei der Vergil-Feier in Freiburg/Br. 1931, in: *Das Erbe der Alten*, 2. Reihe, Heft XX: *Aus Roms Zeitenwende, vom Wesen und Wirken des augusteischen Geistes*, Leipzig 1931, 67–95; auch in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 20), 43–68.

¹⁰² Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes*. *Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig/Berlin 1924.

Symbol»¹⁰³ für das kollektive Hoffen auf den «Soter» des Kosmos in der Person des Octavian erkennen.

Die *Aeneis* folgt ebenfalls einem eschatologischen Code: Sie deutet die Geschichte Roms als eine Verheißung, die sich unter der Herrschaft des «fatums» providentiell erfüllt. In der Sendung des «pius» Aeneas «als Repräsentant des künftigen Römertums»¹⁰⁴ erfüllt sich diese Verheißung so, dass der Gang des Gedichts in der Gründung Roms sein «telos» findet.

Schadewaldt identifiziert dieses aitiologische Narrativ als mythologische Synekdoche des «saeculum Augustum», das sich mit Vergil geschichtlich verstehend ein geistiges Potential entfaltetete, das das Abendland in seiner universalen kulturgeschichtlichen Reichweite begründete:

«Vergil [...] hat sich zum geistes- und seelenvollsten Anwalt Roms erhoben in eben dem geschichtlichen Augenblick, wo Rom zum Bewusstsein der eigenen geschichtlichen Sendung gereift war. So steht Vergil in der Geschichte als eine Geistesmacht Roms und, weil in diesem Rom der Geist des Abendlandes sich selbst zuerst in seiner Geschichtlichkeit begriffen hat, auch als Geistesmacht Europas.»¹⁰⁵

Gilt Schadewaldt Vergils Werk als «einer in der Staatlichkeit sich vollenden- den Menschlichkeit»¹⁰⁶, so gerinnt das Vergilsche Mythologem des die geschichtliche Aufgabe in seiner Mission vollziehenden Aeneas in Teilen der Klassischen Philologie im Dritten Reich zum völkischen Ideologem: Hans Oppermann reduziert die eschatologische Teleologie der *Aeneis* auf das wechselseitige Verhältnis von «Wort», vertreten von Vergil, und «Tat», repräsentiert von Augustus¹⁰⁷ und auf das nationalpolitische Prinzip, dass das Individuum dem überpersönlichen Volksganzen unterzuordnen sei.

«Als Träger der Penaten von Troja vollzieht Aeneas seine Aufgabe, und erst aus der Verbindung mit einer breiten völkischen Substanz erwächst die Möglichkeit, dass der tiefste Sinn seiner Aufgabe sich erfüllt. Das geschichtliche Sein des Menschen offenbart sich in der Gemeinschaft des Volkes.»¹⁰⁸

Damit beraubt er die *Aeneis* ihres eschatologischen Sinns und mithin ihrer universalen Reichweite sowie Rom seiner Referenzmacht, auch dann, wenn er in der Schlacht von Actium den Sieg Oktavians gegen «das Versinken des römischen Reiches in der Welt orientalisches-hellenistischer Mischzivilisation»¹⁰⁹ sieht. Aus dem «Alten Testament des gesamten abendländischen Westens» (Borchardt)¹¹⁰ wird somit unter seinem moralisierenden und verdinglichenden Zugriff ein Instrument zur Rechtfertigung des Nationalsozialismus und seines Regimes.

¹⁰³ Schadewaldt, Sinn (wie Anm. 101), 63.

¹⁰⁴ Schadewaldt, Sinn (wie Anm. 101), 67.

¹⁰⁵ Schadewaldt, Sinn (wie Anm. 101), 68.

¹⁰⁶ Schadewaldt, Sinn (wie Anm. 101), 68.

¹⁰⁷ Oppermann, Vergil (wie Anm. 86), in: ders. (Hg.), Wege (wie Anm. 20), 93–176.

¹⁰⁸ Oppermann, Vergil (wie Anm. 86), 173.

¹⁰⁹ Oppermann, Vergil (wie Anm. 86), 131.

¹¹⁰ Borchardt, Vergil, Kieler Rede (wie Anm. 63), 271.

Fazit

Im Kontext der geistigen Suchbewegungen und Orientierungsbemühungen und vor dem Hintergrund der sozialen Fragmentierungen und kulturellen Verwerfungen der späten Weimarer Republik lassen sich die diversen Deutungen in der Erinnerungsrhetorik anlässlich der Zweitausendjahrfeier Vergils unter folgende 4 Thesen subsumieren:

1. Die von Richard Heinze eingeleitete Neubewertung der antiken lateinischen Literatur als autonome kulturelle Eigenleistung Roms findet ihren vorläufigen Höhepunkt in dem diskursiv vertretenen Anspruch, gerade die Dichtung Vergils in ihrer eigenen Dignität und universalen Reichweite zu erkennen und ihre Interpretation aus der bisherigen klassizistischen Deutungshegemonie zu befreien, für die in der Folge des Deutschen Idealismus Homer und die griechische Philosophie bis dato der nicht zu transzendierende ästhetische Maßstab «kat exochen» war.

2. Damit öffnet sich der Blick in der untersuchten Erinnerungsrhetorik über die ästhetisch-formale Deutung hinaus vor allem auf die geschichtstheologische Dimension der Dichtung Vergils und durch sie auf die Selbstdeutung des Prinzipats des Augustus in der «Pax Augusta» als eines neuen Weltzeitalters der «aurea saecula» und mithin eines Herrschaftsideals, das in seiner friedensstiftenden und kulturschöpferischen Leistung nicht ohne Bewunderung in der von politischen und kulturellen Antagonismen bedrohten Weimarer Republik performativ beschworen und zur analogen Mimesis empfohlen wird.

3. In den kulturellen Erschütterungen der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg wird, wie bei Ernst Robert Curtius, in Überwindung der bei den deutschen Bildungseliten dominierenden nationalen Deutungstradition und damit nicht zuletzt der Aporie eines deutschen Denkstils, der einen unüberwindbaren Antagonismus zwischen dem vermeintlich deutschen Verständnis von «Kultur» und dem angeblichen romanischen Begriff von «Zivilisation» konstruiert,¹¹¹ gerade auch der durch den deutschen Philhellenismus verloren gegangene Anschluss an die seit der Antike ungebrochene Vergil-Tradition der Romania gesucht. Darüber hinaus wird aber auch eine Bestimmung okzidentaler Kultur als Selbstvergewisserung gegen kulturpessimistische Ideologeme¹¹² vorgenommen: Die Seeschlacht von Actium als geistige und politische Wende ist mithin ebenso Gründungsnarrativ für die Selbstbehauptung okzidentaler Kultur wie Vergil und Augustus als Signifikanten figurieren, die als Stifter dieser Kultur gegen innere Auflösungserscheinungen und äußere Bedrohungen des Abendlandes mit universalem Geltungsanspruch in Stellung gebracht werden.

4. Nicht zuletzt durch die Freilegung der durch den späthumanistischen deutschen Klassizismus verschütteten Tradition der bis zu Constantin dem Großen

¹¹¹ Vgl. Curtius, *Französischer Geist* (wie Anm. 94), 217–287.

¹¹² Vgl. u. a. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, Wien 1918; Bd. 2, München 1922.

zurückreichenden christlichen Vergil-Hermeneutik wird die Erinnerungsrhetorik zu einem Diskurs um die Suche und Bestimmung der okzidentalen Identität, die gegen alle kulturellen und politischen Atomisierungen einerseits und totalitären Heilsversprechen völkisch-nationalsozialistischer oder kommunistischer Provenienz andererseits der späten Weimarer Zeit gerade im «Saeculum Augustum» ihr identitätsstiftendes Referenzsymbol wahrnimmt und in Analogie zur Geltung zu bringen versucht.

«Iam nova progenies caelo dimittitur alto» (Verg., Ecl. 4,7). Die Römische Analogie: Die Dichtung des Vergil und der Prinzipat des Augustus als referentielle Signifikanten in der Rhetorik zur Zweitausendjahrfeier des Poeten 1930

Die Zweitausendjahrfeier Vergils 1930, die in Deutschland vor dem Hintergrund sozialer Fragmentierungen, kultureller Verwerfungen und politischer Antinomien stattfand, diente in der späthumanistischen Latinistik wie in der zeitgenössischen Dichtung als Projektionsfläche für vielfältige geistige Suchbewegungen und Selbstvergewisserungsbemühungen. Dabei gelang es, die Dichtung Vergils aus der bisherigen, von einem spezifischen deutschen «Denkstil» geprägten, klassizistischen Deutungshegemonie zu befreien und allmählich den Anschluss an die in der «Romania» tradierten Vergil-Deutung zu finden. Mit dieser Öffnung auf den europäischen Deutungshorizont hin kam nicht nur die verschüttete christliche Vergil-Hermeneutik, sondern auch die Bedeutung von Vergils Werk als Grundnarrativ abendländischer Identität in den Blick, so dass im Zusammenhang mit Vergil das «Saeculum Augustum» mit seinen Kulturschöpfungen zum Referenzsymbol in einer von Atomisierung gekennzeichneten Kultur wurde: In Analogie zur «Pax Augusta» sollte das Herrschaftsideal des Prinzipats zur diskursiven Geltung gebracht werden, um die gesellschaftlichen Antagonismen zu überwinden und die totalitären Heilsversprechen abzuwehren.

Vergils Aeneis – 4. Eclogie – «Pax Augusta» – «Saeculum Augustum» – Gründungsnarrativ des Abendlande – Klassizismus – «Romania».

«Iam nova progenies caelo dimittitur alto» (Virg., Egl. 4,7). L'analogie romaine: La poésie de Virgile et le principat d'Auguste comme éléments significatifs référentiels dans la rhétorique du bimillénaire du poète en 1930

Le bimillénaire de Virgile en 1930, qui a eu lieu en Allemagne dans le contexte de fragmentations sociales, de rejets culturels et d'antinomies politiques, a servi de surface de projection pour divers mouvements de recherche intellectuelle et d'efforts d'affirmation dans le cadre de l'étude du latin de l'humanisme tardif et de la poésie contemporaine. Il a été possible de libérer la poésie de Virgile de l'hégémonie d'interprétation classiciste, marquée par un certain «mode de pensée» spécifique allemand et de trouver peu à peu l'accès à l'interprétation de Virgile perpétuée dans la «Romania». Avec cette ouverture à l'horizon interprétatif européen est apparu non seulement le caractère chrétien enfoui de l'herméneutique de Virgile, mais aussi la signification de l'œuvre de Virgile en tant que narration fondamentale de l'identité occidentale. Ainsi, en rapport avec Virgile, le «Saeculum Augustum» avec ses créations culturelles est devenu un symbole de référence dans une culture empreinte d'atomisation: par analogie avec la «Pax Augusta», l'idéal de la domination du principat devait être mis en valeur du point de vue discursif, afin de surmonter les antagonismes sociétaux et d'écarter les promesses de salut totalitaires.

Enéide de Virgile – 4^{ème} Eglogue – «Pax Augusta» – «Saeculum Augustum» – narration de la création de l'Occident – classicisme – «Romania».

«Iam nova progenies caelo dimittitur alto» (Verg., Ecl. 4,7). L'analogia romana: l'opera poetica di Virgilio e il principato d'Augusto come significati referenziali nella retorica della celebrazione dei duemila anni del poeta, nel 1930

La celebrazione dei 2000 anni di Virgilio nel 1930, che in Germania ebbe luogo in un quadro di divisioni sociali, di estraniamento culturale e di antinomia politica, servì, nella latinistica tardo umanista come anche nella poesia contemporanea, da spazio di proiezione per movimenti vari di ricerca spirituale e di se stessi. In questo modo fu possibile liberare la poetica di Virgilio dall'egemonia dell'interpretazione classica, coniata su un particolare «stile di pensiero» tedesco, per trovare a poco a poco un raccordo con l'interpretazione di Virgilio tramandata dalla «Romania». Con questa apertura all'orizzonte interpretativo europeo, non apparve solo la dimenticata ermeneutica cristiana di Virgilio, ma anche il significato della sua opera quale narrazione che contribuì alla creazione dell'identità occidentale. Fu così che in relazione a Virgilio, il «*Saeculum Augustum*» con le sue creazioni culturali divenne un simbolo di riferimento in una cultura caratterizzata dall'atomizzazione. In analogia alla «*Pax Augusta*» l'autorità ideale del principato doveva essere condotta a un livello discorsivo per superare gli antagonismi sociali e respingere le promesse di salvezza totalitarie.

Aeneis di Virgilio – 4. Ecloghe – «*Pax Augusta*» – «*Saeculum Augustum*» – narrativa di creazione dell'occidente – classicismo – «*Romania*».

Iam nova progenies caelo dimittitur alto» (Verg., Ecl. 4,7). The Roman analogy: Virgil's poetic works and the Principate of Augustus as significant references in the discourse of Virgil's 2000 year anniversary in 1930

The 1930 bimillenary celebration in honour of Virgil in Germany was held in a context of social fragmentation, cultural divisions and political polarisation. For late humanist Latin philology and for contemporary poetry, the event served to project a number of exploratory intellectual movements and efforts at self-assurance. It became possible to uncouple Virgil's poetry from the existing hegemony of classicist interpretation, dominated as it was by a specific German way of thinking and gradually to find connections to Virgil interpretation in the «*Romania*». As a result of opening up in this way to the wider interpretative horizon in Europe, what came into view was not only the submerged Christian hermeneutics of Virgil but also the importance of Virgil's work as the basic narrative of Western identity. In this way through Virgil the *Saeculum Augustum* and its cultural creations became the key symbol in a culture characterized by atomization. In analogy to the *Pax Augusta* the ideal of the sovereignty of the Principate was highlighted as a means to overcome social antagonisms and deflect totalitarian promises of salvation.

Virgil's Aeneid – 4th eclogue – «*Pax Augusta*» – «*Saeculum Augustum*» – basic narrative of Western civilization – Classicism – «*Romania*».

Heinz Sproll, Prof. Dr., Philologisch-Historische Fakultät der Universität Augsburg.

