

# Heilsgeschichtliches und geschichtstheologisches Denken bei Vergil<sup>1)</sup>

Von Max Seckler, Tübingen

## 1. Die Frage

Die Frage, wie geschichtliche *Ereignisse*, und, was mehr ist, die *Abfolge von Ereignissen*, die als heilsbedeutsam erfahren werden, in Bezug auf das Heil gedeutet werden können – diese Frage ist entgegen einer weit verbreiteten Ansicht nicht erst mit dem Christentum und seiner Botschaft von den Heils-Ereignissen des AT und NT in die Welt gekommen. Es gilt zwar weithin, zumal in der theologischen Literatur, als ausgemacht, daß der historische Ursprung des modernen Geschichtsdenkens ausschließlich dem biblischen Denken und dem Aufkommen des Christentums zu verdanken sei. Dabei wird die Behauptung vom ungeschichtlichen Denken der heidnischen Antike dadurch zu stützen gesucht, daß man dieser pauschal eine monotone und fatale »Zyklus« und deshalb ein Desinteresse am Geschichtsverlauf, dem Christentum aber das Prinzip einer schöpferischen und das Geschichtsdanken befruchtenden »Linearität« zuschreibt. Das geschieht aber in historischer Hinsicht nicht zu Recht.

Ein besonders deutliches Beispiel für die Fragwürdigkeit der genannten Ansichten und Behauptungen bietet das Werk Vergils. Das Besondere und Überraschende an diesem Werk ist es nun freilich nicht, daß es die »Heilsfrage« stellt oder daß es in dieser Frage Zeit und Geschichte mitbedenkt – das geschieht in jeder »Heilslehre«, und sei es auch nur zu dem Zweck, die Unheilsqualität von Zeit und Geschichte festzustellen –, sondern daß es dies in einer Weise und in einer Kategorialität tut, die der des Christentums in einer Reihe von Punkten verblüffend nahekommt und auch eine Anzahl ähnlich gelagerter Probleme mit sich bringt.

Die Frage, ob Vergil dabei nicht seinerseits sich seine Themen vom biblischen Denken diktieren lasse, ob also eine Abhängigkeit literargeschichtlicher Art von Büchern des Alten Testaments vorliege, muß hier außeracht bleiben<sup>2)</sup>. Es scheint aber, daß die wenigen Punkte, in denen möglicherweise eine literarische Abhängigkeit vorliegt, nicht ausreichen, um den Denkansatz und die Denkbewegung Vergils aus der Bibel herzuleiten.

Daß zwischen dem Werk Vergils und den heiligen Büchern des Christentums

<sup>1)</sup> Die vorliegende Untersuchung wurde im Zusammenhang mit einer größeren Arbeit über das geschichtstheologische Denken des Thomas von Aquin, die 1964 unter dem Titel »Das Heil in der Geschichte« erschienen ist, niedergeschrieben.

<sup>2)</sup> Einen ernstzunehmenden Vorstoß in diese Richtung unternahm G. Erdmann, *Die Vorgeschichte des Lk und Mt-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen 1932. Zur Kritik an Erdmanns These vgl. M. Dibelius, in: DLZ 4 (1933) 1105–1110; B. Celada, in: CTom 25 (1933) 375 ff.; L. Cerfaux, in: RHE 29 (1933) 958–960; M. J. Lagrange, in: RB 42 (1933) 289–291; vgl. ferner Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, Paris 1930. Daneben wären die Thesen der religionsgeschichtlichen Forschung zu nennen: Vergil verkündet nicht die Wiederherstellung des heroischen Zeitalters (Brakmann, Mnemosyne, 1926, S. 15), sondern er bezog die Weissagungen der Sibylle auf Rom, um deren *aeternitas* zu retten; vgl. dazu v. Gall, *Basileia tou theou*, Heidelberg 1926, S. 466; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn 1909, S. 10 ff.; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 3<sup>1958</sup>, S. 169 ff.

Unterschiede bestehen, braucht hier nicht eigens betont zu werden; daß aber auch Ähnlichkeiten vorhanden sind, die über das gewöhnliche Maß hinausgehen – dabei ist weniger an einzelne Motive, wie sie etwa die vierte Ekloge bietet, zu denken, als an die »Denkform« –, wurde seit der Zeit der christlichen Antike gesehen und in der Formel vom adventistischen Heiden Vergil und ähnlichen Formulierungen zum Ausdruck gebracht<sup>3)</sup>. Es scheint nun gerade, daß es weniger Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten inhaltlicher Art sind, die Vergil im Mittelalter beinahe die Ehre der Altäre zuteil werden ließen, als vielmehr solche formalen Charakters: eine Ähnlichkeit des Fragens zunächst, und, trotz aller Differenzen, des Anliegens, denn hier wie dort steht die Heilsfrage im Mittelpunkt. Aber das genügt nicht. Die Heilsfrage wurde auch anderswo gestellt. Es ist auch nicht so sehr die Tatsache, daß Vergil den Geschichtsprozeß, der das Heil heraufführen soll, theologisch deutet, sondern daß es ein *Geschichtsprozeß* ist, der das Heil bringt, und zwar ein Pro-zeß, ein Voranrücken der Zeit von solcher Art, daß darin Freiheit und Entscheidung des Menschen eine wesentliche Rolle spielen, obwohl das Heil dem Menschen geschenkt wird und obwohl die innere Bestimmung der Zeit dorthin zielt, wohin der Mensch frei finden soll. Es ist also zunächst die Problematik von Freiheit und Schicksal oder die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Handelns zum Sein und Wollen der Götter. Diese Frage darf jedoch nicht metaphysisch verstanden werden, als ob es Vergil darum ginge, wie im konkreten Akt zwei konkurrierende Freiheiten zusammenwirken können. Sie wird vielmehr geschichtlich gestellt und durchdacht. Im geschichtlichen Handeln des Menschen sind, Vergil zufolge, immanente Motivationen und Kausalitäten wirksam, aber diese Motivationen und Kausalitäten zeigen ein merkwürdiges Doppelgesicht. Wo sie rein in der Immanenz belassen werden, erscheinen die Ereignisse oberflächlich als *fortuna, sors, casus* und verfehlen ihren Sinn. Sie bedürfen der Rückbindung auf einen Sinn, der gehört und vernommen sein will, der von »außen« oder »oben« kommt und doch erst im handelnden und gehorchenden Menschen zu sich kommt. Beide Motivationen interferieren häufig. Das gelungene, heilsgemäße Handeln erscheint als paradoxe Identität, als ein Zusammen von Spontaneität und Schickung, Freiheit und Schicksal, Ruf und Antwort, von Eigenem, das erst im Anderen zu sich kommt. Das ist das eine.

Das zweite Moment am Geschichtsdenken Vergils, das in formaler Nähe zum christlichen Wirklichkeitsverständnis steht, liegt darin, daß auch für ihn das Heil in der *Geschichte* sich ereignet, und zwar in einem doppelten Sinn. Zunächst darin, daß das Heil nicht aus einer Flucht aus der Geschichte, in Vernichtung, Aufhebung oder Abwehr der Geschichte, erwächst, sondern daß es in der Geschichte angesiedelt wird: in einem geschichtlich zu realisierenden Reich. Die Heilsfrage wird nicht *gegen* die Geschichte gestellt (gnostischer Typus) und nicht an der Geschichte *vorbei* (griechischer Typus), sondern an die Geschichte selbst. Aber die Geschichte ist nicht etwa der Weg, der in einer die Geschichte letztlich negierenden Flucht nach vorne durchheilt und zurückgelassen wird, sondern sie ist der Ort, an dem sich das Heil ereignet in dem Maße, in dem sie zu ihrer Sinnerfüllung gelangt: zu dem von oben gewollten und gegebenen, aber hier zu errichtenden *regnum iustitiae et pacis*. Wie im christlichen Wirklichkeitsverständnis erscheinen die geschichtlichen Ereignisse als Stufen zu einem verheißenen Ziel, und zwar als Stufen, die nicht durchheilt und zurückgelassen werden, sondern die mitzunehmen und zu bewahren sind, da sich aus ihnen das Reich aufbaut.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu M. Seckler, *Der »christliche« Vergil*, in: Hochland 54 (1961) 142–150.

Gegen diese Deutung Vergils können zweifellos Einwände vorgetragen werden, sowohl von philologischer wie von theologischer Seite. Am nächsten liegt der bereits von J. H. Voß formulierte Vorwurf, die theologischen Verfälscher würden auch hier »den Heiland einmischen«. Indes, es geht hier nicht darum, Vergil auf das Christentum hin zu interpretieren, sondern es geht um die Erhebung von Denkstrukturen und um den Vergleich von Typen des Daseinsverständnisses. Die Wahrheit des Christentums bedarf nicht der Stütze Vergils, aber die historische Wahrheit verlangt gegebenenfalls die Anerkennung, daß hier vergleichbare Strukturen vorliegen. Einige Gesichtspunkte für einen solchen Strukturvergleich sollen im folgenden erarbeitet werden.

Ein zweiter Einwand richtet sich nicht gegen die christliche, sondern gegen die dichterische oder philosophische Überinterpretation Vergils. Er sieht letztlich in Vergil den platten Hofpoeten, der das augusteische Zeitalter verherrlicht hat, oder bestenfalls den närrischen Sänger einer politischen Utopie. Diese Ansicht verkennt das Wesen des Dichters ebenso wie die Wahrheit der Dichtung. Was Vergil betrifft, so ist sie spätestens seit den Arbeiten von F. Klingner und K. Büchner überholt<sup>4</sup>). Gewiß hat Vergil Augustus und seine Zeit mitgemeint, denn es geht ihm um reale Geschichte. Aber dort, wo konkrete zeitgeschichtliche Bezüge in seinem Werk vorliegen, ist er von einer solchen tastenden Offenheit und behutsamen Zurückhaltung, von einer solchen Transparenz im konkreten Detail, daß man zumindest zugeben muß, daß das Zwielflicht gewollt und das Zeitgeschichtliche überhöht ist. Das zeigt sich, um nur zwei Beispiele zu nennen, an der Frage nach der Eigenart des vergilischen Fatums, das merkwürdig persönlich-unpersönlich ist, ebenso, wie am göttlichen Kind der vierten Ekloge, das die Forschung seit Jahrzehnten vergebens zu identifizieren sucht.

Die theologischen Einwände entstammen, sofern sie nicht von der Prämisse ausgehen, außerbiblische Weisen des Wirklichkeitsverständnisses seien *a priori* falsch und mit dem ganz anderen des Christentums nicht vergleichbar, dem Mißtrauen, das einem politisch durch Konstantin, Eusebius und Orosius im Sinne der Reichstheologie umgedeuteten Vergil entgegengebracht wird<sup>5</sup>). Zur Wirkungsgeschichte Vergils gehört aber nicht nur die politische Reichstheologie. Wenn Thomas von Aquin, den Translationsgedanken modifizierend, sagt: *nondum cessavit (imperium romanum), sed est commutatum de temporali in spirituale*<sup>6</sup>), so zeigt er damit einen Sachverhalt an, der bei aller anderen Problematik des Translationsgedankens nicht übersehen werden darf, nämlich daß das Imperium, wie Vergil es für das Mittelalter gedeutet hat<sup>7</sup>), ein *commutabile* ist. Für Thomas ist das Imperium nicht *translatum*, sondern *commutatum*, und das heißt doch wohl, daß es als real-historische Wirklichkeit zumindest den Verweis auf eine spirituelle Wirklichkeit erlaubt. Diese spirituelle Wirklichkeit ist für Thomas das Reich Christi, das er, wie in der oben angezeigten Untersuchung über »Das Heil in der Geschichte« dargetan wird, nicht als Synthese von Imperium und Sacerdotium versteht, sondern eschato-

<sup>4</sup>) Vgl. F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, München 1956; K. Büchner, *P. Vergilius Maro. Der Dichter der Römer*, Stuttgart 1959.

<sup>5</sup>) Zur Problematik der Reichstheologie vgl. M. Bolwin, *Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen*, Münster 1923; F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, München 1926; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Theol. Traktate*, München 1951, S. 45–117; K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, München 1951.

<sup>6</sup>) Thomas von Aquin, *In II Thess. cap. 2 lect. 1*; Thomas bezieht sich auf sermo 82, 1 Leos des Großen (PL 54, 422 f.).

<sup>7</sup>) Vgl. D. Comparetti, *Virgil im Mittelalter*, Leipzig 1875.

logisch; für Vergil ist die spirituelle Wirklichkeit, das vom Fatum gewollte *regnum iustitiae et pacis*, nicht die nachträgliche Verklärung irdischer Zustände, sondern der den irdischen und geschichtlichen Realisationen vorgegebene und aufgegebenen Wille der Gottheit. Das messianische Pathos seines Werkes ist keine politische Verklärungstheologie, denn es gilt nicht einer errichteten, sondern einer zu errichtenden Wirklichkeit. Daß diese Wirklichkeit auch und wohl primär real-historisch gemeint ist, wird nicht bestritten. Vergil kennt kein Reich, das nicht in dieser Welt wäre. Aber er kündigt die endzeitliche Heilswirklichkeit des von ihm geschauten Reiches in einer Kategorialität, die der christlichen erstaunlich nahekommt.

## 2. Geschichtliche Bestimmung des Menschen

Das Geschehen der Aeneis ist denkbar einfach: Aeneas, der Fromme, ist berufen, einen geschichtlichen Auftrag auszuführen. Er folgt dieser Berufung durch Irrtum, Anfechtung und Leiden hindurch und erfüllt schließlich seine Aufgabe. Vergil stellt in seinem epischen Gedicht – der Aeneis – den Weg des Aeneas als Gehorsam und Nachfolge gegenüber dem Willen Jupiters, dem Fatum, dar.

Der fromme Aeneas, sein Weg und sein Schicksal, steht also im Mittelpunkt des Geschehens, aber er ist eingewoben in ein komplexes Gebilde von Schicksalen und Ereignissen. Die Träger dieser Schicksalsabläufe, die handelnden Personen der Aeneis, scheinen unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt und dargestellt zu sein: als Typen für die verschiedenen Möglichkeiten, wie der Mensch zu seiner Bestimmung verhalten kann. Insofern ist eines der Grundthemen der Aeneis das Verhältnis des Einzelnen zum Gesetz der Geschichte, dem Fatum.

Das Fatum selbst ist für die Dichtung Vergils ein Schlüsselbegriff. Das wurde in der wissenschaftlichen Vergilinterpretation schon früh erkannt. Aber die Tatsache, daß für Vergil die Geschichte zwar eine vom Menschen geschaffene Welt ist, die jedoch zugleich durch etwas überspielt wird, was der Notwendigkeit des Schicksals näher ist als der Freiheit des Handelns, hat zunächst zu falschen Interpretationen geführt. Man hat der »Notwendigkeit« des Schicksals eine die Freiheit bedrohende oder vernichtende Auslegung gegeben. Der Vers Vergils

*Desine fata deum flecti sperare precando* (6, 376)

begünstigte diese Auffassung. Man sah in Vergil einen Parteigänger der stoischen<sup>8)</sup> Haltung zur Übermacht des Schicksals, gegen das kein Bitten und Flehen hilft, da es sich mit unwiderstehlicher Macht und Notwendigkeit durchsetzt<sup>9)</sup>.

In einem derartig gefaßten Schicksalsgedanken mußte dann die Vergilinterpretation notwendig eine Bestimmung sehen, die die freie Entfaltung des Epos behinderte und alle Charaktere verdarb<sup>10)</sup>. Die Helden der Aeneis mußten allem Anschein nach mehr einem dunklen Geschick vertrauen als ihrer Kraft, ihrem Mut, ihrer Einsicht<sup>11)</sup>. »Dieser Prädestinationsglaube mußte den Epiker auf Schritt und Tritt

<sup>8)</sup> Seneca formuliert diesen Sachverhalt: *fata irrevocabiliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece* (nat. quaest. 35, 2); *quid optas? perdis operam: desine fata deum flecti sperare precando; rata et fixa sunt, et magna atque aeterna necessitate ducuntur* (ep. 77, 12).

<sup>9)</sup> Vgl. A. Weidner, *Commentar zu Vergils Aeneis*, Leipzig 1869, S. 50; E. Norden, *Vergilius Aeneis Buch VI*, Breslau 1903, S. 230.

<sup>10)</sup> Weidner, l. c. S. 50.

<sup>11)</sup> l. c. S. 54.

hindern, ja lähmen«<sup>12)</sup>. Mit einem Wort: bei Vergil erstickte der philosophische Gedanke die dichterische Gestaltung<sup>13)</sup>.

Obwohl man bald erkannte, daß der Schicksalsgedanke bei Vergil mit dem Fatalismus der stoischen *εἰμαρμένη* nicht identifiziert werden darf, kam man zunächst nicht darüber hinaus, sich diese Differenz zwischen Vergil und der Stoa aus literarischen und dichterischen Motiven zu erklären: ein stoisches Fatum wäre dichterisch undankbar gewesen<sup>14)</sup>. Andere sprachen Vergil in diesem Zusammenhang eine einheitliche Grundanschauung überhaupt ab<sup>15)</sup>.

Inzwischen wurde die Einheit des vergilischen Menschen -und Geschichtsbildes, die unabhängig vom Gedanken des Fatums entwickelt wurde<sup>16)</sup>, auch an Vergils Schicksalsbegriff nachgewiesen und dieser als der zentrale Begriff der Aeneis erkannt<sup>17)</sup>. Entscheidend für Gelingen und Mißlingen, für Heil und Unheil der in der Aeneis handelnden Personen ist ihr Verhältnis zum Fatum. K. Büchner hat die vergilischen *fata* – Vergil gebraucht meist den Plural – beschrieben als die höchste göttliche Macht, die die positiven und unverrückbaren Gesetze der Geschichte stiftet. Diese überlegene göttliche Macht ist aber zugleich die einzige Macht, die auf den Menschen angewiesen ist. Sie will durch den Menschen erfüllt werden und ist ohne ihn nichts, während alle anderen Götter ihre Existenz unabhängig vom Menschen haben<sup>18)</sup>. Die *fata* sind die Möglichkeiten und Bestimmungen, die man verwirklichen oder hinter denen man zurückbleiben kann. Sie sind nicht der von vorne herein festgelegte Schicksalswille, sondern die sich in der Zeit realisierende und erfüllende Bestimmung<sup>19)</sup>.

Für das Verständnis des vergilischen Fatums ist ein doppelter Gedanke wichtig. Zunächst: das Fatum hat sein Korrelat in einem menschlichen Verhalten, und zwar nicht derart, daß der Mensch es als ein von außen auferlegtes Gebot ergreift, um es sich zu eigen zu machen und es zu befolgen, sondern so, daß es im verantwortlichen Handeln des Menschen, in seiner *virtus*, überhaupt erst zu sich kommt. Wenn die Vergilforschung des 19. Jahrhunderts an Vergils Gestalten tadelte, daß sie mehr einem dunklen Geschick als ihrer eigenen Kraft folgen, so hatte sie in einem äußerlichen Sinne recht: Vergils Gestalten sind auf Gedeih und Verderb auf ihr Schicksal bezogen und unlösbar mit ihm verbunden. Frei sind sie, wie K. Büchner formuliert, nur in dem: sie können abfallen und das Fatum, ihre Bestimmung, verkennen und so unglücklich werden – oder sich frei in liebendem Bemühen um die Ordnung sich dieser Ordnung fügen<sup>20)</sup>.

Eng damit zusammen hängt der zweite Gedanke. Das Fatum, der der Geschichte *zugesprochene (fari)* Sinn, gründet zwar im Willen des *Jupiter omnipotens* und ist also Setzung der Gottheit – dem Fatum als dem Gesprochenen und Zugesprochenen haften, wie sich noch zeigen wird, personale Elemente an –, aber es ist keine willkürliche Setzung, die auch anders hätte sein können, sondern in ihm kommt das

<sup>12)</sup> A. Gerke, *Die Entstehung der Aeneis*, Berlin 1913, S. 116.

<sup>13)</sup> l. c. S. 137.

<sup>14)</sup> Vgl. R. Heinze, *Vergils epische Technik*, Leipzig 1928, S. 295; ähnlich V. Pöschl, *Die Dichtkunst Vergils*, Wiesbaden 1950, S. 93.

<sup>15)</sup> Gerke, l. c. S. 116.

<sup>16)</sup> Neben R. A. Schröder, E. R. Curtius, W. F. Otto und W. Schadewaldt sind hier vor allem die Vergiluntersuchungen Fr. Klingners zu nennen, in: *Römische Geisteswelt*, München 1956.

<sup>17)</sup> K. Büchner, *Der Schicksalsgedanke bei Vergil*, Freiburg 1946; i. d., *P. Vergilius Maro. Der Dichter der Römer*, Stuttgart 1959; das Buch ist ein Sonderdruck aus Pauly-Wissowa, Realencyclopädie, Art. Vergilius, Sp. 435 ff., abgekürzt RE.

<sup>18)</sup> Büchner, RE 438.

<sup>19)</sup> Büchner, RE 439.

<sup>20)</sup> Büchner, *Der Schicksalsgedanke*, S. 23.

Gesetz, die Ordnung und der Sinn des Seins gleichsam zur Sprache. Der seltsame Doppelcharakter des Fatums, der davon herrührt, daß Vergil es offen läßt, ob nun das Fatum persönliches Wort der Gottheit oder unpersönliches Gesetz der Dinge ist, ist ein Indiz dafür, daß der Sinn und die Bestimmung des Geschehens aus der Einheit von Wille und Sein entspringen.

Zwei Beispiele mögen das erläutern. Verfolgt man das besondere Schicksal des Aeneas, so fragt man sich zunächst, warum es gerade Aeneas ist, dem der Weg zu den Sternen bestimmt wurde. Man hat darauf die verschiedensten Antworten gegeben: eine von außen und oben wirkende Macht habe ihn, unverständlicherweise und unverdientermaßen, dazu erwählt; er sei als Liebling Jupiters dazu ausersehen gewesen. Oder: das geschichtlich zur Zeit des Aeneas existente Reich des Augustus wurde durch den Aufweis, daß es durch den Willen Jupiters so kommen mußte, in den *fata* des Aeneas begründet und verherrlicht. Aber dagegen weist K. Büchner mit Recht darauf hin, daß es keineswegs eine von außen kommende Macht war, die ihn zum Träger seiner geschichtlichen Aufgabe machte, sondern sein eigenes Wesen und seine eigene Kraft: seine *pietas*, *virtus*, *clementia* und *iustitia*<sup>21)</sup>. Wenn man vom unergründbaren Geheimnis geschichtlicher Berufung und Fruchtbarkeit einmal absieht, könnte man vereinfachend sagen: nicht weil Aeneas erwählt war, war ihm Erfolg beschieden, sondern weil er seinen Auftrag erfüllte, erwies er sich als erwählt. Das war möglich, weil die der Welt als Sinn gesetzte göttliche Ordnung sich in seinem eigenen, »frommen« Wesen wiederfand.

Aus dieser Sicht läßt sich zur oben bereits angeschnittenen Frage nach dem Verhältnis Vergils zu Augustus und seinem Reich nun eine ergänzende Feststellung treffen. Auch Augustus ist das Ziel des Fatums nicht eigentlich, weil er vor anderen erwählt ist, sondern weil und sofern er die Bestimmung allen Herrschens erfüllt: den Willen der Gottheit und ihre Ordnung aufzurichten. Von Augustus ist bei Vergil nur im Zusammenhang damit die Rede, daß er die goldene Zeit begründet, daß Recht und Gerechtigkeit herrschen, daß der *furor* gebändigt wird und die *fides* wieder einzieht. Im Mittelpunkt steht nicht die Person, sondern der erfüllte oder zu erfüllende Auftrag<sup>22)</sup>. Büchner sieht den Beweis für die Richtigkeit dieser These in der Tatsache, daß dort, wo ein anderes Volk mit gleicher oder größerer Kraft auftrat, das gleichfalls den Willen der Gottheit erfüllte, das von Vergil geschaffene Bild des Herrschens übertragbar wurde<sup>23)</sup>. Es ist der oben im Zusammenhang mit Thomas angeführte Gedanke der Kommutabilität. Gewiß liegt der äußerlich greifbare Grund für das Aufkommen des Translationsgedankens in der augustinischen Deutung des römischen Reiches als des vierten der danielischen Weltreiche, das bis ans Weltende dauern wird und mit dem deshalb das neue Reich in Kontinuität stehen mußte, aber der innere Grund für die Übertragbarkeit dieser Ordnungsform ist doch der, daß Vergil den Sinn der Geschichte als Herrschaft der Gottheit beschreibt.

Das zweite Beispiel weist in dieselbe Richtung. Im Götterrat zu Beginn des 10. Buches der Aeneis, wo Venus und Juno, die beiden um Aeneas ringenden und einander feindlichen Mächte, um die Gunst Jupiters für ihre Pläne werben, erklärt Jupiter überraschenderweise seine Unparteilichkeit. Er wird nicht eigens eingreifen in das Geschehen, sondern die Parteien ihrem eigenen Schicksal und ihrer eigenen Tüchtigkeit überlassen. Er gibt keinem eine parteiische Vorgabe; die *fata* werden ohne solche Machenschaften ihren Weg finden: *rex Jupiter omnibus idem. Fata*

<sup>21)</sup> Büchner, *Der Schicksalsgedanke* . . ., S. 23.

<sup>22)</sup> Büchner, l. c. S. 25 f.

<sup>23)</sup> Büchner, l. c. S. 26; RE 440.

viam invenient (7, 112 f.). Wenn er vorher immer wieder erklärt hatte, es sei sein Wille, daß Aeneas der Gründer des Reiches werde, so ist dieses neue Verhalten Jupiters nur scheinbar ein Widerspruch zu seinem früheren. Es ist nicht plötzliche Gleichgültigkeit, sondern es ist der Ausdruck dafür, daß der Sinn zu seinem Ende finden wird, ohne speziellen Eingriff, sondern allein darin, daß Aeneas sich selbst, seinem Wesen und seiner Kraft, treu ist. Das ist nur möglich, weil und wenn zwischen *virtus* – der gesamten wirkenden Existenz des Aeneas – und *fata* ein enger Zusammenhang besteht. Die *fata* werden ihren Weg finden, auch ohne Jupiters besondere Hilfe und ohne seine Parteilichkeit, obwohl sie doch der Wille Jupiters sind: deutlicher läßt sich die Einheit von Sein und Wille nicht dokumentieren<sup>24</sup>).

Aus alledem ergibt sich, daß der »Fatalismus« Vergils kein Ausdruck der Passivität oder einer zerstörenden Gebundenheit ist, sondern der Aktivität und Freiheit im Verwirklichen des geschichtlichen Sinnes. Über die christliche Willensfreiheit vor Gott ließe sich ähnliches sagen, und zwar nicht nur für die nachaugustinische Theologie, sondern auch für das Alte und Neue Testament<sup>25</sup>). Der frühe Nietzsche scheint mit seinen Gedanken vom *amor fati* gerade diesen Sachverhalt gemeint zu haben: der freie Wille ist die höchste Potenz des Fatums<sup>26</sup>). Hier kann nicht mehr die Rede sein von einem Gegensatz zwischen Freiheit und Schicksal, sondern nur von einer Spannung, die daraus entsteht, daß der Aeneas des Anfangs unterwegs ist zum Aeneas des Endes. Es ist jene Spannung, die davon herrührt, daß der geschichtlich handelnde Mensch selbst ausgespannt ist zwischen die *termini*

<sup>24</sup>) Vgl. dazu B ü c h n e r, *Der Schicksalsgedanke* . . . S. 17. Eine ähnliche Beobachtung macht Büchner im Zusammenhang mit dem entscheidenden Zweikampf Aeneas – Turnus, vgl. B ü c h n e r, l. c. S. 18; Heinze, l. c. S. 297.

An der Stelle Aeneis 2, 779 steht *fas* an Stelle von *fatum*. Dieses Detail ist für Vergils Fatum-Begriff kennzeichnend. Das göttliche Recht (*fas*) und der der Geschichte zugesprochene Sinn (*fata*) sind auswechselbare Begriffe. Sprachlich gehen sie ohnehin auf die gleiche Wurzel zurück (*fari*). Sie setzen sich nicht je und je durch besondere Eingriffe durch, sondern bilden eine *lex fati* (vgl. 12, 817), die sich in der *mens sibi conscia recti* (1, 604) des Menschen zur Geltung bringt.

<sup>25</sup>) Bereits J. H e m p e l hat die Vermutung ausgesprochen, daß im AT und NT das Gotteswort häufig an der Stelle steht, an der in anderen Weltanschauungen der Gedanke des Fatums begegnet (J. H e m p e l, *Wort Gottes und Schicksal*, in: Festschrift A. Bertholet, Tübingen 1950, S. 224–232). In seiner Tübinger Antrittsvorlesung über »Eine paulinische Variation des amor fati« (unter diesem Titel veröffentlicht in: ZThK 56 (1959) 138–154) gibt E. Käsemann eine Auslegung von 1 Kor 9, 16: ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται. Käsemann konstatiert die erstaunliche Unbefangenheit, mit der Paulus den Begriff ἀνάγκη, der allein durch den Begriff »Schicksal« zutreffend wiederzugeben sei, verwendet. Käsemann zufolge darf ἀνάγκη weder ethisch noch psychologisch interpretiert werden. Ethische Auslegungen wären: die »Berufspflicht« des Paulus (Schaefer, Sickelberger), der »Zwang des pflichtmäßigen Müssens« (Bousset), das »gottgesetzte Muß der Verkündigung« (H. D. Wendland), die »Verpflichtung« (R. Asting, R. Löwe); psychologische Interpretationen sprechen vom »inneren Zwang« (J. Schniewind) und einem »heiligen Müssen« (O. Schmitz, K. Deissner). Käsemann entwickelt dann selbst einen Schicksalsbegriff, der dem, was oben zu Vergil gesagt wurde, recht nahe kommt. Zwar greift auch Käsemann zu dem üblichen, verallgemeinernden Kontrastmittel (das römische Fatum als »anonyme Gewalt des blinden Verhängnisses oder Zufalls«, S. 150), aber das ändert nichts an der sachlichen Ähnlichkeit. Schicksal im paulinischen Sinn bedeutet demnach die Macht des radikal fordernden, sich dem Menschen gegenüber durchsetzenden Gotteswillens, dessen Kennzeichen Souveränität und Unentrinnbarkeit sind. Für Paulus ist diese Gottesmacht der Anruf des Evangeliums als eschatologische, Gegenwart und Zukunft bestimmende und über Seligkeit und Verdammnis entscheidende Macht. Es ist aber zugleich kein Verhängnis, dem man sich widerwillig beugt, sondern man nimmt es in Freiheit und Freude an. Paulus variiert so das Thema des *amor fati* (S. 149–153). Gewiß, Vergil kennt nicht das Wort des Evangeliums, auf das er sich unmittelbar beziehen könnte. Sein Fatum bleibt deshalb im Zwielflicht des Unbestimmten. Aber die tastenden Annäherungen an das Geheimnis von Freiheit und Bestimmung, von dem Heil und Unheil abhängen, kommt der christlichen Weise der Wirklichkeits- erfahrung auch hierin nahe.

<sup>26</sup>) Vgl. dazu K. J a s p e r s, Nietzsche, Berlin/Leipzig 1936, S. 322.

eines Sinngeschehens, das ihn ergreift, damit er es ergreife. Denn das ist, Vergil zufolge, der Auftrag des »Frommen«: *virtutem extendere factis* (6, 806).

### 3. Das Problem der doppelten Motivation

Neben die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Handelns zum Sein und Wollen der *Gottheit*, in der bedacht wird, wie der von der Gottheit gestiftete Sinn menschlicher Sinnverwirklichung anvertraut ist, tritt eine andere, die sich nur scheinbar mit dieser deckt: die Frage nach der Funktion und dem Sinn der *Götter* für das menschliche Handeln. Gerade hier tritt in der Aeneis die eigenartige und doppelgesichtige Weise der Motivationen und Kausalitäten auf, von der oben bereits kurz die Rede war.

Lassen wir die Frage beiseite, welcher Art der sogenannte Polytheismus Vergils ist, ob also Vergil tatsächlich an die Existenz elementarer und personaler Mächte und Gewalten geglaubt hat, die dem Menschen, der mit ihnen zu tun hat, Freund und Feind sind<sup>27)</sup>, oder ob das alles nur »epischer Apparat« ist. Ebenso, ob der Jupiter Vergils nur das Symbol dessen ist, was Rom als Idee verkörpert<sup>28)</sup>, oder ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält. Die Tatsache, daß die Helden der Aeneis beten, mahnt zur Vorsicht und läßt sich wohl nicht allein aus formalen oder handwerklichen Gründen erklären.

Die Göttergestalten Vergils, und speziell ihr Handeln und Wirken im Bereich des menschlichen Geschehens, suchte man sich in der neueren Vergilforschung auf verschiedene Weise zu erklären. H. Oppermann meinte, es handle sich hier um verschiedene Formen einer Offenbarung der Gottheit. Im Gegensatz zu Homer, dessen Götter die Sublimierung von Mächten seien, die in dieser Welt wirken, über der kein Jenseits stehe, die vielmehr selbst göttlich sei, fänden wir bei Vergil das Bekenntnis vom Einbruch einer jenseitigen Macht in unsere Welt. In den *Georgica* offenbare sich das Göttliche in der Natur; die Aeneis bringe insofern eine neue Dimension, als es hier um die Erkenntnis der *geschichtlich* handelnden Gottheit gehe. Der Anruf der geschichtlichen Aufgabe senke sich von außen und oben auf den Menschen herab. Sein Leben empfangen seinen Sinn aus diesem Jenseits. In der Geschichte offenbare sich für Vergil die Gottheit<sup>29)</sup>.

R. Heinze sieht genau in die entgegengesetzte Richtung. Er hat eine Reihe von Hinweisen zusammengestellt, die für eine immanente und physische Deutung der Göttergestalten Vergils sprechen<sup>30)</sup>. Vergil hat, so interpretiert Heinze, mit seinen Göttergestalten symbolisierende Absichten. Es handelt sich um eine bewußte Umsetzung einfacher psychologischer Vorgänge in die Form göttlicher Einwirkung<sup>31)</sup>. Vergil hat demnach natürliche Vorgänge in mythische Kategorien transponiert, wie das bei religiösen Aussagen der Fall zu sein pflegt. Aller-

<sup>27)</sup> Vgl. J. Perret, *Virgile, L'homme et l'œuvre*, Paris 1952.

<sup>28)</sup> Pöschl, l. c. S. 30.

<sup>29)</sup> H. Oppermann, *Vergil*, in: Auf dem Wege zum nationalpolit. Gymnasium, Frankfurt 1938, S. 68–70. Vgl. dazu W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, in: Die Alten Sprachen 3 (1938) 35 ff.; F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, S. 282 ff.

<sup>30)</sup> Heinze, l. c. S. 298 f.: Diana = Mond (9, 403); Iris = Regenbogen (5, 609. 588; 4, 15. 700; 9, 18); Poseidon = Meer (1, 126 ff.); Juno = Luft (7, 287; 12, 792. 796. 810. 842; 10, 634; 4, 120; 5, 607). Ähnliche Ansätze finden sich bei K. Büchner, RE 378.

<sup>31)</sup> Heinze, l. c. S. 304 ff.; vgl. auch A. Weidner, *Commentar* . . ., S. 36. Es handelt sich besonders um die symbolische Deutung von Fama, Allecto, Eros, Dirae, Somnus, Merkur.

dings, so schränkt Heinze ein, habe Vergil dieses Verfahren nicht lückenlos angewendet. Eine Ausnahme bildet etwa das Auftreten Merkurs in Karthago. Hier wird dieser Gott als der in jedem Menschen wohnende Logos aufgefaßt, der die Leidenschaften des Menschen zähmt<sup>32)</sup>.

Die Feststellung Heinzes, Vergil motiviere jedes wichtige Ereignis »mit eigen-sinniger Konsequenz« mit einem direkten göttlichen Eingriff, und dafür sei nicht Vergils Wille, seine Darstellung episch zu schmücken, maßgebend gewesen, sondern die Absicht, eine bestimmte philosophische Lehre auszudrücken<sup>33)</sup>, meint sachlich etwas Richtiges, obwohl diese Alternative falsch angewendet ist und den fatalen Eindruck eines Rationalismus macht, der die einheitliche Konzeption Vergils nicht in den Griff bekommt. Es geht hier weder um epischen Schmuck noch um eine »Lehre« im dichterischen Gewand, sondern um eine Weise der Wirklichkeitserfahrung, die in physischen oder physikalischen Motivationen und Kausalitäten nicht aussagbar ist. Daß das fortwährende Eingreifen der Götter die Selbständigkeit der handelnden Menschen aufhebe und sie zu »Marionetten in Götterhand« mache<sup>34)</sup> – diese Behauptung spricht nicht gegen Vergil, sondern gegen den Rationalismus des Interpreten. In Wahrheit ist, wie sich gezeigt hat, die Freiheit der handelnden Menschen bei Vergil in den *fata* und im *ordo fatorum* (5, 707) geborgen und von dort her erst ermöglicht.

Dennoch gibt die Tatsache, daß bei Vergil häufig ganz unvermittelt eine natürliche neben einer »übernatürlichen« Motivation steht, zu denken. Der Schluß, ihm fehle einfach eine einheitliche Konzeption, oder sein frühzeitiger Tod habe ihn daran gehindert, diese Einheit, falls er sie hatte, straff und konsequent durchzuführen, befriedigt nicht. Sachgerechter scheint eine Erklärung zu sein, die die Götter und ihr Handeln im Sinne der oben entwickelten paradoxen Identität des Göttlichen und Menschlichen in der Geschichte zu verstehen sucht. Oppermanns »jenseitige« Gottheit und Heinzes physische und psychische Deutung meinten dann dieselbe Sache aus einem jeweils anderen Blickwinkel. Es wäre dann so, daß für Vergil das gleiche geschichtliche Ereignis, je nach der Schärfe des Blickes und je nach der Perspektive und Absicht, natürlich oder übernatürlich motiviert werden kann. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Unschlüssigkeit Vergils, als ob er nicht wüßte, wie er sich ausdrücken solle, oder als ob er zwischen Rationalismus und Mythologie hin- und herschwanke, sondern in letzter Hinsicht um eine Unsicherheit der handelnden Personen selbst, die sich selbst als Handelnde wissen und dabei und darin doch einen höheren Auftrag ausführen – einen Auftrag, der im vorhinein keineswegs gewußt, sondern nur geahnt ist.

Diese Unsicherheit der handelnden Personen spiegelt jenen komplexen Sachverhalt wider, der notwendig dort gegeben zu sein scheint, wo durch individuelles Tun ein überindividuellem Sinn verwirklicht werden soll. Denn hier geht es nicht mehr nur darum, ein einzelnes Ereignis an seinem exemplarischen Urbild zu messen, es darauf zurückzubeziehen und von daher zu motivieren, sondern hier soll durch eine Abfolge von Ereignissen, die als Abfolge in einem immanenten Kausalnexus zueinander stehen, ein Sinn realisiert werden, der von »oben« gegeben oder gefordert ist. Dabei gerät die von der Sache geforderte Motivation von »oben« ständig in Konflikt mit der der Abfolge des Geschehens immanenten, horizontalen Kausalität. Darauf ist noch zurückzukommen.

Die genannte Unsicherheit hat aber zunächst einen anderen Grund. Es wurde

<sup>32)</sup> Heinze, l. c. S. 308.

<sup>33)</sup> Heinze, l. c. S. 331.

<sup>34)</sup> l. c.

oben gesagt, zwischen dem Wesen des Menschen und seiner Bestimmung, dem *Fatum*, bestehe ein enger Zusammenhang. Das *Fatum* ist dem Menschen so zugesprochen, daß es als Gesetz seines Wesens wirksam wird. Die Stoa, aber auch die Eudemische Ethik des jungen Aristoteles und eine Richtung der mittelalterlichen Rechtsphilosophie und Ethik, wird diesen Sachverhalt so ausdrücken, daß sie sagt: *rationi se subicere* und *Deum sequi* sind identisch. Die Schwierigkeit, die zu der genannten Unterscheidung führt, liegt nun darin, im eigenen Wesen die eigene Bestimmung, die doch zugleich überindividuelles *Fatum* ist, zu erkennen. Erkenntnis des *Fatums* und Selbsterkenntnis sind nicht voneinander zu trennen – und beide sind gleich schwierig.

Wie schwierig diese Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Schicksalsbestimmung für den Menschen ist, zeigt Vergil mehrfach. Der Weg des Aeneas durch die ersten 6 Bücher der Aeneis ist ein Weg und Irrweg zur Erkenntnis der ihm durch sein Wesen, seine *virtus* und die *fata* bestimmten Aufgabe. Stets ist für diese Erkenntnis die eigene Anstrengung nötig, das Suchen des Weges, das abwägende Beurteilen der Situation und des von ihr Geforderten:

*Atque animum nunc hunc celerem, nunc dividit illuc,  
in partesque rapit varias perque omnia versat* (4, 285 f.).

Es gibt Alternativen, die zur Wahl, die immer ein Wagnis ist, zwingen (4, 287), und es ist eine unendliche Behutsamkeit notwendig, denn schon der leiseste Hauch wirft alles durcheinander (3, 448). Es ist kein einfaches, an der Oberfläche liegendes Erkennen, sondern eine besondere Weise: ein äußerst verletzliches und nur in der Treue gewiß werdendes Ahnen. Bezeichnend dafür ist das Verhalten Didos, deren *ratio* Argumente anhäuft, um der erahnten Pflicht zu entgehen (4, 19–29)<sup>35</sup>). K. Büchner setzt diese Situation des 4. Buches in Parallele mit der Troiae Halosis und stellt fest, daß in beiden Fällen instinktsicheres, wesentliches Empfinden durch die leicht zu betragende bloße Vernunft verdrängt wird, was jeweils zum Verderben führt<sup>36</sup>). Das Wissen um das Widerspiel der beiden Erkenntnisweisen führt dann bei den Historikern der Kaiserzeit zur Abhebung der *rationes quae plerumque fortuitae sunt* von der *ratio* des Ganzen<sup>37</sup>).

Das *Fatum*, das als Zukünftiges ein *arcanum* ist, als geschichtlich bereits Verwirklichtes aber einen *ordo* erkennen läßt, verlangt als adäquate Haltung jene Erkenntnisweise, die nur dem »Frommen«, der in der Ordnung des Seins steht, eigen ist. Trotz der Anstrengung, mit der um sie gerungen wird, ist sie zuletzt immer Geschenk: Traum, Vision, Wunder. Denn in ihr kommt ein Wille ins Licht, der im Gegensatz steht zu den vordergründigen Wunschplänen der rechnenden Vernunft. Dieser Verschiedenheit der beiden Erkenntnisweisen ist es zuzuschreiben, daß das *Fatum* mitunter sich gegen die Intentionen des Handelnden durchzusetzen scheint. In Wahrheit ist es immer der Mensch, der handelt. Je danach, welcher der beiden Erkenntnisweisen er folgt, und je danach, ob er eins oder uneins ist mit seiner Bestimmung, erfährt er den Gang der Dinge als seiner Freiheit kon-

<sup>35</sup>) Typisch für diese verfehlte Erkenntnis ist auch die von Vergil häufig angeführte Fehldeutung von Auspizien (z. B. 4, 45 in Verbindung mit politischen Träumen) und Prodigien (z. B. 2, 40–56; 199–245: vorschnelle Deutung des Prodigiums als Strafwunder und daraus folgende Fehlreaktion). Zum Ganzen vgl. H. K l e i n k n e c h t, *Laokoon*, in: *Hermes* 79 (1944) 66–111.

<sup>36</sup>) B ü c h n e r, RE 345.

<sup>37</sup>) Vgl. Tacitus, *Historiae*, I prol. Vergil deutet nur stellenweise dieses Ahnen direkt an. Im übrigen bringt er es in epischen Kategorien zum Ausdruck und zerlegt es in seine Elemente: Auspizien, Prodigien, Göttererscheinungen, Visionen, Gespräche, Träume, Wunder. Vgl. dazu H. R. S t e i n e r, *Der Traum in der Aeneis*, Stuttgart 1952.

form oder widersprechend. Das Gelingen, das dem »Frommen« gegeben ist, erscheint als Werk der Götter und wird »übernatürlich« motiviert, weil es in bestimmter Hinsicht das mit Bewußtsein Gewollte transzendiert. Von den Personen der Aeneis ist es nur Aeneas gegeben, aus einer inneren Konkordanz zwischen Freiheit und Bestimmung heraus zu handeln. Die anderen bleiben mehr oder weniger dahinter zurück. Sie erfahren den sich durchsetzenden Sinn als eine anonyme Übermacht, der sie gleichwohl dienen. Aber das geschieht nicht durch eine »List der Vernunft«, sondern durch mangelnde Einsicht in das, was sie sind und tun, und durch vordergründige Motivationen, in denen sie hinter sich selbst zurückbleiben.

Wenn oben die Vermutung ausgesprochen wurde, daß die Träger der Schicksalsabläufe in der Aeneis Typen sind für die Möglichkeiten, wie der handelnde Mensch sich zum Sinn des Geschehens verhalten kann, so läßt sich das jetzt näher begründen und bestätigen. Während Aeneas sein Handeln als *virtus* und *labor* bestimmt und diese Haltung dem Erben als Vermächtnis übergibt, weist er die *fortuna* als etwas ihm nicht Angemessenes zurück:

*Disce puer, virtutem ex me verumque laborem,  
fortunam ex aliis* (12, 435).

*Fortuna* bezeichnet hier wie an den meisten Stellen der Aeneis nichts Positives. Dieser Ausdruck meint den äußeren Schicksalsverlauf, aber nicht in einem neutralen Sinn, sondern in einem schlechten. Er kennzeichnet ein Handeln, dem die innere Bindung und Motivierung fehlt, ein auf den Effekt zielendes, in den Mitteln nicht wählerisches und die Gesinnung hintansetzendes Verhalten, das auf die Gunst der Stunde spekuliert.

Als ein bezeichnender Typ dieser Haltung zur Wirklichkeit ist Turnus anzusehen. Er wird vorgestellt als ein verwegener Mann (9, 3), der eine pointierte *fiducia* (9, 125; 10, 276) zur Schau trägt. Aber es ist eine dem *ordo* entglittene, anonyme und um keine Verifizierung bemühte Hingabe:

*sequor omnia tanta  
Quisquis in arma vocas* (9, 21 f.).

Diese Söldnermentalität angesichts des geschichtlichen Auftrags schlägt denn auch in Vermessenheit um (*nil me fatalia terrent* 9, 132) und führt in einen Konflikt mit den *fata* hinein (*sunt et mea contra fata mihi* 9, 135). Die *pietas* wird in entscheidender Stunde im Wein ertränkt (9, 157. 165). Kein Wunder, daß nun das Handeln völlig vordergründig motiviert wird: dem Tapferen hilft das Glück (*audentes fortuna iuvat* 10, 284; vgl. 10, 375. 435. 458). Der Gott des Turnus, auf den er spekuliert, ist *fortuna*: das dem Sinn entrissene äußere Schicksal, das im Grunde unmotivierbar ist. Es überfährt seine Parteigänger:

*Nescia mens hominum fati sortisque futurae,  
Et servare modum, rebus sublata secundis* (10, 501 f.)

und weiter:

*Iam iam fata, soror, superant; absiste morari:  
Quo deus et quo dura vocat fortuna, sequamur* (12, 674 f.).

Der Gott und die *fortuna*: dieses Hendiadyoin definiert den Ursprung, aus dem heraus gehandelt wird, wenn nach der Gottheit und ihrem Willen nicht mehr gefragt ist.

Ein ähnliches Bild bietet sich bei Dido. Diese königliche Frau, deren leuchtendes Wesen dem irrfahrenden Aeneas entgegentritt, besteht die Probe nicht. In einem erschreckenden Zerfall, der freilich seine Größe hat, offenbart sich wiederum eine typische Haltung zur Wirklichkeit in ihren Konsequenzen. In der Stunde der Wahrheit wird Dido beschrieben als blind (4, 2), von Sinnen (4, 78), ein Opfer des *furor* (4, 697). Eine Weile dient die leicht zu betrügende äußere Vernunft – das Pendant zum äußeren Schicksal – dazu, den *furor* gegenüber den Ahnungen des Gewissens zu rechtfertigen. Dann folgt der Zusammenbruch und die Erkenntnis, daß *fortuna* das Gesetz des Handelns bestimmt hat:

*Vixi, et, quem dederat cursum fortuna, peregi* (4, 653).

Schließlich ist noch auf Nisus hinzuweisen, einen jugendlichen und frischen Helden, von dem ein außerordentlich sympathisches Bild entworfen wird (*puer pio amore* 5, 296). Ein gärender Tatendrang treibt ihn (9, 186); seit langem schon will er irgend etwas Großes vollbringen (9, 185). Er stellt sich nun selbst leichthin die Frage, woher wohl dieser Tatendrang komme: ob den *ardor* die Götter geben, oder ob jedem seine *cupido* zum Gott werde (9, 183 f.). Er beantwortet diese Frage nicht, und das ist bezeichnend. Ihm kommt es auf die Leistung, nicht auf das Motiv oder gar den Ursprung an. Die Götter sind zwar hypothetisch einkalkuliert (*Jupiter aut quicumque* 9, 208), aber sie sind nur Funktion seines Dranges, der dadurch zur Verwegenheit wird (*dira cupido* 9, 184). Es ist nicht die Vermessenheit des Turnus, der sich gegen die *fata* auflehnt und dadurch zugrunde geht, sondern es ist hier der Leicht-sinn, der das Ende bringt: ein anonymer Gott, ein anonymer Zufall, ein Mißgeschick wird in Rechnung gestellt (9, 210–213), aber das geschieht in aller unbeschwerten Oberflächlichkeit. Die ethischen Kategorien dieses Jungen heißen Glück und Pech (9, 281). Schon naht der feindliche Tag (9, 354) mit seinen bitteren Früchten. Auch dieses Glücksrittertum, ohne Bindung an *pietas* und *prudencia*, wird am Begriff der *fortuna* entwickelt.

Was ergibt sich aus alledem? Die drei Beispiele zeigen, daß es in der Aeneis zwar nicht direkt darum geht, eine Typologie der geschichtlichen und menschlichen Verhaltensweisen zu geben, daß aber in den handelnden Personen dieses Gedichts die Frage der Motivation und der Ursprünge des Handelns eine bedeutende Rolle spielt. Auch wo der Augenblick nicht im Hinblick auf den zugesprochenen Sinn, das Fatum, transzendiert wird, wird gehandelt; auch wo die »übernatürliche« Motivierung fehlt, wird gehandelt – aber es ist ein entwurzelttes Handeln, das sich an äußeren Konstellationen orientiert. Dieser Sachverhalt bedarf der näheren Prüfung. Dabei wird die Eigenart des vergilischen Wirklichkeitsverständnisses noch deutlicher hervortreten.

Die Frage, von der oben ausgegangen wurde, war die nach der Funktion der Götter und nach dem Sinn ihres Eingreifens im Geschehen der Aeneis. Jupiter selbst handelt durch das Fatum, durch das dem Geschehen auferlegte Gesetz. Die Götter aber und ihre Aktivitäten treten direkt ins Spiel, derart, daß bestimmte Ereignisse teils direkt auf sie zurückgeführt werden, teils aber wieder natürlichen Ursachen zugeschrieben werden. Was bedeutet dieses Nebeneinander und Ineinander der Motivationen und Kausalitäten?

R. Heinze zeigt sich davon beeindruckt, daß Vergil mit »eigensinniger Konsequenz« für alle Ereignisse göttliche Motivationen zu geben sucht. Mit gleichem Recht könnte man aber darauf hinweisen, daß den göttlichen Motivationen durchweg solche natürlicher Art an die Seite gestellt werden. Würde man diese Tatsache auf den unfertigen Zustand der Aeneis oder die Inkonsequenz Vergils zurück-

führen, so begäbe man sich von vorne herein der Möglichkeit, eine der interessantesten Seiten dieses Gedichts zu verstehen.

Oft ist es einfach die Situation, die gegeben ist und nun zur Tat ruft und zum Handeln herausfordert, ohne daß dabei von Göttern die Rede wäre<sup>38)</sup>. Oft aber findet sich das »natürliche« und das »übernatürliche« Motiv direkt nebeneinander. Deiphobus, Priams Sohn, in seinem beklagenswerten Zustand, antwortet auf die Frage, wer ihn so übel zugerichtet habe:

*Sed me fata mea et scelus exitiale Lacaenae  
his mersere malis* (6, 511).

Es waren also seine *fata* und die Untat Helenas, auf die sein Zustand zurückgeführt wird.

Eine ähnlich verfaßte Antwort kommt auch einmal aus dem Mund des Aeneas. Er hört sich einen Bericht des Panthus an, reagiert darauf äußerst heftig und stürzt sich in das Getöse des Kampfes. Dann berichtet er über seinen Zustand:

*Talibus Othryadae dictis et numine divum  
in flammis et in arma feror* (2, 336).

Auch hier eine doppelte Motivation: Menschenworte erregen ihn, die Situation ruft ihn; damit sind Anlaß und Ursache gegeben. Aber als weiteres und, wie beim frommen Aeneas anzunehmen ist, entscheidendes Motiv tritt der göttliche Wink hinzu. Handelt es sich bei diesem göttlichen Wink um ein direktes Eingreifen eines Gottes, oder ist es doch, wie wenig später Venus sagt (2, 594), der Schmerz und die Sorge gewesen, die sein Handeln ausgelöst und bestimmt haben? Wie würde sich ein direktes Eingreifen der Götter in der Situation des Deiphobus ausnehmen, wo die *fata* als Motiv auftreten (6, 511)? Die Vermutung liegt nahe, daß es sich hier und an ähnlichen Stellen der Aeneis nicht um ein additives *et* handelt, das zwei heterogene Kausalitäten summieren will, sondern um ein explikatives *et*. Läßt sich diese Vermutung bestätigen? Die Antwort kann hier nicht auf spekulativem Weg gefunden werden, sondern durch weitere Befragung der Texte. Die Geschichten von Nisus und Palinurus bieten dafür eine gute Handhabe.

Von Nisus war bereits die Rede. Als in ihm plötzlich mit zwingender Macht der Plan zu seinem gefährlichen Abenteuer auftaucht, stellt er sich die Frage:

*Dine hunc ardorem mentibus addunt  
an sua cuique deus fit dira cupido* (9, 183)?

Hier ist die Möglichkeit der doppelten Motivierung, oder besser: die Möglichkeit einer zweifachen Deutung einer und derselben Kausalität offen angezeigt. Es wird nicht gefragt, ob eine bestimmte Wirkung auf die Natur oder auf die Gottheit als Ursache zurückzuführen ist, sondern ob hier ein zum Göttlichen hinaufgestiegenes Menschliches oder ein ins Menschliche abgestiegenes Göttliches am Werk ist. Es ist die Problematik, die dort gegeben ist, wo mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß die Ereignisse als ein göttlich-menschliches Geschehen zu verstehen sind, und wo nun gefragt wird, was sie »an sich« seien. Nisus läßt die Frage offen, und daraus resultiert das Bedenkliche an seinem indifferenten und gleichsam frei im Raum schwebenden Kraftakt. Andere fragen gar nicht oder versteifen sich auf die ihnen bekannten Kausalitäten.

Am deutlichsten tritt diese Problematik beim Tod des Palinurus in Erscheinung.

<sup>38)</sup> Vgl. 3, 455; 2, 336 ff.; 6, 37; 9, 319; 5, 764.

Dieser Tod wird zweimal geschildert. Die beiden Palinurus-Geschichten<sup>39)</sup> unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt. Palinurus ist ins Meer gestürzt und ertrunken. Im 5. Buch wird dieser Sturz auf das Eingreifen einer Gottheit zurückgeführt. Im 6. Buch dagegen, wo Palinurus seine Erlebnisse selbst schildert, berichtet er, das Unheil sei auf ganz natürliche Weise über ihn gekommen: das gebrochene Ruder hat ihn mit ins Wasser gerissen. Heinze sieht hier, im Bericht des 6. Buches, den »wirklichen« Vorgang, der dann im 5. Buch ins »Mythische« übersetzt wurde<sup>40)</sup>. Er führt mit anderen Interpreten diesen Widerspruch auf den unfertigen Zustand der Aeneis zurück<sup>41)</sup>. Heinzes Bemerkung, so, wie Palinurus im 6. Buch den Vorgang schildere, würde ihn auch der Historiker niederschreiben, während das 5. Buch die Sprache des Dichters spreche<sup>42)</sup>, befriedigt aber nicht. Das würde nämlich bedeuten, daß man nur die mythischen Kategorien und übernatürlichen Motivationen ins Natürliche rückübersetzen müßte, um ein historisches Dokument zu erhalten – oder wenigstens ein Dokument in der Sprache des Historikers. In Wahrheit bliebe aber nur ein Surrogat der Wirklichkeit übrig. Abgesehen davon, daß es gerade nicht das Wesen der Dichtung ausmacht, mit Hilfe einer konsequenten epischen Technik eine philosophische Lehre oder historische Fakten ins Mythische zu transponieren, wird die Anschauung Heinzes der Wirklichkeit nicht gerecht. Auch der Historiker betrachtet es als seine Aufgabe, über das bloße Aufzählen von Fakten hinauszukommen. Niemand wird den Werken des Tacitus den historiographischen Charakter absprechen, obwohl sich für das Verständnis seines Werkes dieselben Fragen wie bei Vergil ergeben<sup>43)</sup>. Nicht die Reduktion aller Ereignisse ins Pragmatische und »Natürliche« macht den Historiker, so wenig wie epische Technik den Dichter hervorbringt. Gewiß unterscheiden sich beide in der Wahl ihrer Mittel, aber beiden geht es schließlich darum, die gegebene Wirklichkeit zu verstehen, wobei es offen bleiben mag, welche Mittel zur Erklärung der Wirklichkeit angemessener sind.

#### 4. Theologische Geschichtsdeutung

Einer Lösung des Problems der doppelten Motivation scheint man nur näherkommen zu können, wenn man das Epos Vergils von den Absichten her versteht, die der Dichter mit ihm verfolgte. Es geht ihm weder um das virtuose Handhaben einer Technik, noch um einen nüchternen Bericht von »Fakten«, sondern um die Deutung geschichtlichen Geschehens. Im 7. Buch der Aeneis bemerkt er, was er im Epos erzähle, sei im ungewissen Hauch versunkener Sage auf ihn gekommen<sup>44)</sup>. Dazu ist bekannt, daß er außerordentliche Mühen auf die seinem Epos vorausgehenden Studien verwandt hat. Nun weiß aber jedermann einschließlich Vergil, daß in der Aeneis Sage und Mythos zusammengefloßen sind und eine freie Komposition bilden. Das bedeutet, daß von vorne herein die Frage verfehlt ist, ob die Aeneis ein »natürliches« oder »naturalistisches« Bild der Vergangenheit Roms entwerfen will. Sie ist auch kein mangelhaftes, vom Aberglauben verdorbenes Ge-

<sup>39)</sup> 5, 838–861 und 6, 341 ff.

<sup>40)</sup> Heinze, l. c. S. 306 f.

<sup>41)</sup> Neben Heinze vgl. Steiner, l. c. S. 81 ff.; Norden, l. c. S. 231.

<sup>42)</sup> Heinze, l. c. S. 306 f.

<sup>43)</sup> Vgl. dazu H. Wurms, *Das Schicksal Roms und die Götter bei Tacitus*, in: Hum. Gymn. 47 (1936) 10–17; Pöhlmann, *Die Weltanschauung des Tacitus*, München 1910; L. v. Ranke, *Weltgeschichte*, III, S. 280 ff.

<sup>44)</sup> 7, 646.

schichtswerk. Sie ist einem anderen Bereich und anderen Kategorien als denen der Historiographie verpflichtet<sup>45</sup>). Es handelt sich bei ihr nicht darum, geschichtliche Ereignisse zu berichten oder das Jetzt historisch-genetisch zu erklären, sondern sie will die Geschichte und einen konkreten Geschichtsverlauf *deuten*. Und da die *fata Iovis* als Zentralbegriff den Bezugspunkt bilden, von dem her gedeutet wird, handelt es sich im exakten Sinne des Wortes um eine theo-logische Deutung der Geschichte und des Geschichtsverlaufs.

Die *fata Iovis*, von denen her Vergil das Geschehen deutet, bilden durchaus einen theologischen Ansatzpunkt. Sie bezeichnen den sinnstiftenden Willen der Gottheit. Mehr noch als diese Gottheit ist ihr Wille, das *Fatum*, in einem ungewissen Licht belassen. Es erscheint als eine den handelnden Personen gegenüberstehende und sich mit ihnen einlassende, gemeinsam mit ihnen das gesetzte Ziel heraufführende Macht. Th. W. Stadler beschreibt dieses »Gegenüber« des Aeneas, die *fata Iovis*, als zwielfichtiges Wesen, *noch* Unperson (*fata*) und doch *schon* dem Personsein nahe (*Iovis*): halb noch ein Es, halb schon ein Du<sup>46</sup>). Vielleicht ist an dieser Formulierung Vergil zu sehr an christlichen Maßstäben gemessen, vor allem was das »halb *schon* ein Du« betrifft. Aber es handelt sich immerhin um ein Gegenüber, das der Anrede fähig und der Verehrung würdig ist, auch wenn es als das dem Menschen mit innerer Notwendigkeit zugehörnde Andere seiner selbst erfahren wird.

Vergil denkt von einem theologischen Ansatzpunkt her. Sein Denken hat sich aber den Bereich und die Kategorien der Geschichte gewählt, um zur Aussage zu gelangen. Er verarbeitet in seiner Dichtung nicht etwa nur historisches Material, sondern es geht ihm formell um die Geschichte. Für die Wahrheit der Aeneis ist vorausgesetzt, daß Zeit und Geschichte wirklich sind, unumkehrbar in ihrem Verlauf und unwiederholbar, und daß an sie die Sinnfrage gestellt werden kann. Aus diesen Voraussetzungen heraus wird das Handeln des Aeneas überhaupt erst zu einem Tun, das Realitäten stiftet. Dazu kommen die eigentlichen Kategorien der geschichtlichen Wirklichkeit: Herausforderung und Antwort; Anlaß, Ursache, Motivation; Auftrag und Erfüllung; Verantwortung und Schuld. Schließlich wird der Sinn des Geschehens in einem *zu realisierenden* Ziel gesehen. Die einzelnen Ereignisse sind Stationen zum verheißenen und erwünschten Ziel. Das ganze Geschehen der Aeneis ist »durchherrscht von einer einzigen, rapiden, emphatisch-heftigen Emporbewegtheit«; es drängt in »entelechiäl angelegten Valenzstufen« auf das Ziel zu<sup>47</sup>).

In wie starkem Maß Vergil geschichtlich denkt und von seinen Helden ein Verhalten fordert, das dem Anspruch der Geschichte angemessen ist, zeigen zwei Episoden der Aeneis, die zum eigentlichen Strom des Geschehens in einem eigenartigen Kontrast stehen.

Auf seiner Irrfahrt begegnet Aeneas den Helenustrojanern in Buthrotum<sup>48</sup>). Es sind Blutsgenossen, die derselben Vergangenheit entstammen wie Aeneas. Über der Begegnung liegt ein freundliches Licht, aber die Weise, wie das seltsam unwirkliche Dasein dieser Menschen beschrieben wird, spricht für sich. Sie haben ihre neue Heimat getreu nach dem Bild des alten Troja gestaltet. Ihre Lebensform gründet nicht nur in der Vergangenheit, sondern sie hat die Vergangenheit zum Inhalt.

<sup>45</sup>) Vgl. dazu Büchner, RE 424.

<sup>46</sup>) Stadler, l. c. S. 93.

<sup>47</sup>) l. c. S. 89.

<sup>48</sup>) 3, 291–505.

Aber die nachgeahmten historischen Stätten sind nichtig und trügerisch<sup>49)</sup>. Diese Leute haben zur Ruhe gefunden (*parta quies* 3, 495). Es ist ein vollendetes, aber auch totes, mumienhaftes und geschichtsloses Dasein. Der Vergangenheit zugewandt, wollen sie sie derart konservieren, daß keine Zukunft mehr erwünscht oder möglich ist. Aeneas aber, der *fato profugus*, zieht weiter, einer ungewissen Zukunft entgegen.

Ähnliches ereignet sich beim Aufenthalt in Sizilien, wo das Schicksal eine Pause einlegt und wo in den von Aeneas abgehaltenen Spielen Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart zu erhöhtem Dasein vereinen<sup>50)</sup>. Die im *Spiel* dargestellte künftige Größe des Reiches wird von den Frauen als Wirklichkeit genommen. Sie wollen Hütten bauen; es ergreift sie ein *amor praesentis terrae* (5, 655 ff.), eine Liebe zur Gegenwart, die aber doch als Gegenwart eine gespielte Zukunft ist. Die antizipierende Bedeutung der Spiele mißverstehend fühlen sie nur das heitere Aufleuchten des Augenblicks. So nehmen sie die Etappe für das Ziel, wo sie doch nur den Glanz des noch nicht realisierten Zieles trägt und nur aus dem Ziel lebt. Erschöpft, wie sie sind (5, 615), überdrüssig der Mühen, die die *fatis vocantia regna* (5, 655 ff.) von ihnen fordern (5, 617), wollen sie das Aufleuchten der Zukunft in der Gegenwart festhalten um den Preis, die Zukunft Zukunft sein zu lassen. Auch sie müssen zurückbleiben, während Aeneas weiterzieht.

Diese beiden Episoden zeigen deutlich, wie für Vergil der Sinn des ganzen Geschehens, das zu realisierende Heilsgut des Reiches, eine Zeit- und Geschichtsauffassung voraussetzt, die der des Christentums vergleichbar ist. Man hat zwar eingewandt, Vergils Geschichtsauffassung sei im letzten ungeschichtlich, denn das Ziel, das er beschreibe, sei auch das Ende der Geschichte. Mit dem Friedensreich des Augustus sei ein Zustand erreicht, »der eben als Zustand, als richtiges, beständiges Sein empfunden wird, sodaß die Zukunft gewissermaßen ungeschichtlich gedacht werden kann«<sup>51)</sup>. Es ist in der Tat nicht nur undenkbar, daß Aeneas nach seiner Ankunft im Land der Verheißung wiederum aufbräche wie Achill am Ende des 24. Gesangs der *Ilias*<sup>52)</sup> oder André Gides verlorener Sohn nach seiner Heimkehr, sondern das Werk des Aeneas, das in Augustus seinen Abschluß finden soll, scheint von da an in Beständigkeit und Ruhe zu dauern und keine echte Geschichte mehr zu kennen:

*His ego nec metas rerum nec tempora pono:  
imperium sine fine dedi* (1, 255).

Wenn das Ziel der Geschichte erreicht ist, löst eine immerwährende, sich aus sich selbst erneuernde Gegenwart, in der die *fata* zur Ruhe gekommen sind, die Zukunft ab.

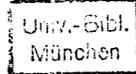
Aber dieser Einwand spricht nur scheinbar gegen das oben Gesagte. Gerade in einem Wirklichkeitsverständnis, in dem ein zeitlicher Prozeß das Ziel heraufführen soll, müssen Sinn und Ziel koinzidieren. Nicht die Irrfahrt des Aeneas ist das Ziel, sondern das Land und das Reich, zu dem er unterwegs ist, obwohl der Fahrt selbst eine grund-legende Funktion zukommt. Auch das Neue Testament spricht von einem *imperium sine fine*, ohne daß deswegen ein Ideal der Geschichtslosigkeit errichtet wäre. Die Schwierigkeit bei Vergil rührt lediglich daher, daß er das Reich

<sup>49)</sup> Hektors Grab ist *inanis* (304); der Sinois ist falsus (302); es ist eine *simulata Pergama* (350); Xanthus trägt seinen Namen nur als *cognomen* (350); vgl. dazu Oppermann, l. c. 53 ff.

<sup>50)</sup> Vgl. Büchner, RE 353 ff.

<sup>51)</sup> F. Klingner, l. c. S. 290 ff.

<sup>52)</sup> Vgl. J. Perret, l. c. S. 98.



als realhistorische und immanente Größe faßt und beschreibt. Aber auch hier ist zu bedenken, daß nach den grundlegenden Taten des Aeneas das Gedicht endet. Diese Taten und das damit Grundgelegte sind zwar auf Augustus und Rom bezogen, aber die Realisierung des Erbes und der Verheißung wird nicht festgestellt, als ob sie bereits vollzogen wäre, sondern als eine im Anbruch begriffene beschrieben. Vergil meint nicht, im Zustand des goldenen Zeitalters zu leben, sondern er glaubt, Zeuge der entscheidenden Wende zu sein. Ob er wirklich meinte, diese Wende könne noch unter Augustus zum Abschluß kommen, sei dahingestellt. Aber selbst dann bräuchte und könnte das realisierte Ziel, das Reich, nicht als geschichtsloser Zustand gefaßt werden. Es wäre weiterhin und erst recht auf die *virtus* und den *labor* seiner Träger angewiesen, denen die höchste Form der Aktivität aufgetragen wäre: das sinn-darstellende Geschehen zu vollziehen. Im übrigen gehört es zur Tragik der Heilserwartungen und Heilsverwirklichungen auch im Raum außerhalb der biblischen Offenbarung, daß sie dem Mißverständnis ausgesetzt sind. Gerade dort, wo das Heilsgut geschichtlich realisiert und in der realen Geschichte angesiedelt werden soll, ist es unvermeidlich, daß falsche Identifikationen vorgenommen werden. Die Geschichte der Reichsidee bietet dafür genügend Beispiele. Ist es die Grenze Vergils, daß er das *Imperium Romanum* für das *Imperium Iovis* hielt, so ist es seine Größe, daß er dem *Imperium Romanum* das *Imperium Iovis* als Aufgabe, Maß und Sinn vor Augen stellte.

### 5. Paradoxe Identität

Damit soll nun auf die letzte Frage – die Frage nach dem Grund und Sinn der zwielichtigen und doppelten Motivationen und Kausalitäten – eine Antwort gegeben werden. Vergil sucht für das geschichtlich existente oder im Anbruch begriffene Reich die dessen Existenz setzenden und rechtfertigenden Gründe und Ursachen. Er ist einerseits überzeugt, daß dieses Reich ein Heilsgut ist und damit eine göttliche Gabe. Damit ist die eine der Ursachen genannt. Sie ist von vorne herein bekannt und vorausgesetzt. Aber Vergil stellt auch historische Studien an und findet die andere Ursache im Weg des Aeneas, der wiederum im Wesen des Aeneas gründet. Der zureichende Grund für die Existenz des Reiches wird den Vergil also gleichsam in seine Teile zerlegt. Seine Elemente sind: kausale und historische Verknüpfung der Ereignisse, aus denen sich eine folgerichtige Entwicklung ergibt; Analyse römischer *virtus* und römischen Wesens in der Gegenwart; Aufweis des zugesprochenen göttlichen Sinnes und in Verbindung damit »übernatürliche« göttliche Eingriffe. Die Summe dieser Elemente sieht Vergil im Heros einer vorzeitlichen Vergangenheit konkretisiert. Man könnte hier von einer überhöhten, mythifizierten Geschichte sprechen, oder umgekehrt, sofern die überhöhte Gestalt des mythischen Aeneas auf das geschichtliche Rom bezogen ist, von einem historisierten Mythos<sup>53</sup>). Aber mit diesem Wortspiel und der damit angezeigten formalen Beobachtung ist noch nicht allzuviel gewonnen. Immerhin ist damit aber gesagt, daß hier – in formaler Hinsicht dem AT und NT vergleichbar – ein Ineinander und Miteinander geschichtlicher und übergeschichtlicher Elemente gegeben ist. Dieses Ineinander scheint notwendig gegeben zu sein, wenn immer an die geschichtliche

<sup>53</sup>) Auch die alttestamentliche Forschung spricht von einer Hereinnahme mythologischer Motive in Aussagen über historisches Geschehen und insofern von einer »Historisierung« des Mythos (vgl. dazu A. Weiser, *Einleitung in das AT*, 1957, S. 54; ThWzNT IV, 799).

Wirklichkeit die Frage nach einem letzten, überindividuellen und eschatologischen Sinn gestellt wird.

Während dort, wo die Heilsfrage gegen die Geschichte oder an der Geschichte vorbei gestellt wird, die »übernatürliche« oder mythologische Motivation keinerlei Schwierigkeiten macht – denn es handelt sich dort um die Rückbeziehung einzelner Ereignisse auf archetypische Urbilder und exemplarische Ereignisse; der Geschichtsverlauf hat ja keinen positiven Sinn –, treten hier, wo die Heilsfrage an die Geschichte und an den Geschichtsprozeß gerichtet wird, notwendig die Probleme einer mehrfachen Kausalität und Motivation auf. In der archaischen Weise der Wirklichkeitserfahrung ist das Damals mit dem Heute weder durch eine kontinuierliche Zeit verbunden, noch ist die Gegenwart in einen sinnvollen Zeitablauf eingebaut. Das Problem eines immanenten Kausalnexus und damit einer »natürlichen« Erklärung des Geschehens ist damit nicht gegeben. Sinn und Heil ist in diesem Weltbild nur dort zu erwarten, wo eine vertikale, die immanente Kausalität überspringende Identität des Einzelnen mit dem Urbild vorliegt<sup>54</sup>).

Anders verhält es sich dort, wo eine kontinuierliche Zeit einen sinnvollen Ablauf des Geschehens tragen und wo die einzelnen Ereignisse als Stationen auf dem Weg zum verheißenen Ziel erscheinen sollen. Hier ist ein Bewegungsablauf gegeben, der sich horizontal entfaltet, bei dem das Spätere vom Früheren abhängt und bei dem deshalb immanente, historische und »natürliche« Motivationen eine bedeutende Rolle spielen müssen. Die gegenwärtig wirkenden Kräfte müssen, um dem Anspruch der Kontinuität zu genügen, historisch und kausal, nicht mythologisch gedeutet werden. Eine derartige Fassung der Kausalität bringt aber die Schwierigkeit mit sich – und diese Schwierigkeit scheint jeder linear-kausalen Geschichtsdeutung aufgegeben zu sein –, daß der Wille der Gottheit und das Handeln der Götter mit dem immanenten Geschehensverlauf entweder nichts mehr zu tun haben, oder daß, falls sie mit ihm zu tun haben, das Wirken der Götter als Eingriff in den Kausalnexus erscheint, den dann eine »kritische« Geschichtsforschung wieder auszumerzen sucht<sup>55</sup>).

Wo eine *Abfolge* von Ereignissen ein gottgegebenes Heil heraufführen soll; wo frei und verantwortlich handelnde Menschen Ausführende eines überindividuellen Planes sein sollen, scheint es nur drei Möglichkeiten zu geben, das immanente Geschehen auf eine transzendente Kausalität zu beziehen. Entweder greift die Gottheit je und je in eine selbständig ablaufende Geschichte ein, um als Parteigänger ihrer selbst das Geschehen auf ihre Ziele hinzulenken und etwaige Abweichungen zu korrigieren. Diese Möglichkeit lehnt der Jupiter Vergils ab. Oder das Eingreifen der Gottheit bringt einen eigenen, selbständig in sich stehenden und neben dem profanen Geschehen herlaufenden Geschehensverlauf, eine Art spezieller Heilsgeschichte, hervor. Das profane Geschehen wäre dann eine im wahren Sinne des Wortes gottlose und heillose Geschichte. Auch diese Möglichkeit scheint von Vergil ausgeschlossen zu sein, denn der Wille der Gottheit, die *fata*, sind der allem Seienden zugesprochene Sinn. Es bleibt als dritte Möglichkeit ein zeitlich-horizontales Geschehen, das seinen eigenen, immanenten Gesetzen folgt, an dem aber, sofern in ihm der aufgetragene Sinn sich verwirklicht, je und je gezeigt werden kann,

<sup>54</sup>) Vgl. dazu B. S n e l l, *Die Entdeckung des Geistes*, S. 207 ff.

<sup>55</sup>) R. H e i n z e mit seinem Versuch einer »natürlichen« Deutung des Geschehens in der Aeneis hat nicht nur Nachfolger, sondern auch Vorläufer. Bereits Hekataios hoffte, aus der sagenhaften Überlieferung historische Wahrheit gewinnen zu können, indem er das Wunderbare, das der alltäglichen Erfahrung widerspricht, aus diesen Überlieferungen herausstrich oder ins Plausible umdeutete. Vgl. dazu B. S n e l l, l. c. S. 215.

daß dieser Sinn von oben gegeben und ermöglicht ist – daß also eine vertikale Kausalität am Werk ist, die den inneren, immanenten Zusammenhang nicht sprengt, sondern annimmt und legitimiert. Die theologische Geschichtsdeutung – wenn Vergils Unternehmen so bezeichnet werden kann – muß nicht, wie E. Auerbach meint<sup>56)</sup>, die zeitlich-horizontale und kausale Verknüpfung der Ereignisse lösen, um der vertikalen Kausalität Platz zu schaffen. Aber sie muß, wie auch das Beispiel Vergils zeigt, von Fall zu Fall die Transparenz der immanenten Kausalität aufweisen, muß in und neben den natürlichen Kausalitäten die dichtere Wirklichkeit der Motivationen dessen aufzeigen, der als Berufener in der Ordnung des Seins steht, muß schließlich, um dem Geschehen weder seine Realität noch der Realität ihren Sinn zu nehmen, das Zwielficht in Kauf nehmen, das dem Verständnis der Geschichte als einem göttlich-menschlichen Geschehen anhaftet. Dann bleiben die Ereignisse Glieder eines irdischen Ablaufs und sind doch vertikal in den Willen der sinnstiftenden Gottheit zurückgebunden, sodaß in jedem Augenblick das Ganze sich zeigt, weil und sofern im fragmentarischen Erdgeschehen ein immer schon Vollendetes sich entbirgt und aufgenommen sein will.

---

<sup>56)</sup> Vgl. E. Auerbach, *Mimesis*, Bern 1946, S. 77 ff