

## Die Dichtung Virgils bei Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Deutung gegen eine kulturpessimistische Sicht des Abendlandes

*Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas (Vergil ecl. 4,4)*

*Heinz Sproll, Augsburg*

### *Zusammenfassung*

In den mannigfaltigen Studien zur im 20. Jahrhundert ist bisher die philosophisch-theologische Deutung Hans Urs von Balthasars übersehen worden. Der Schweizer Theologe verortet die Dichtung in der Offenheit der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Dabei bietet seine trinitarisch-dialogische Theologie der Gabe des sich in souveräner Freiheit und Liebe offenbaren Gottes den hermeneutischen Schlüssel für die seine Deutung des römischen Dichters. Demnach vollziehen sich im Kairos der Gestalt des Gedichtes und der Pax Augusta die Epiphanie des Logos und seine Herrlichkeit in der Geschichte. Im Lichte der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola erfüllt in der Deutung von Balthasars Aeneas seine von der Gottheit verfügte und vom *fatum* bestimmte Sendung in Demut, Gehorsam und Verzicht unter der Voraussetzung der ignatianischen *indifferencia*, so dass das Seiende das Sein in Gelassenheit sein zu lassen hat.

Heinz Sproll, Studium der Philosophie, Geschichte, Romanistik und Politikwissenschaft an der Universität Freiburg/Breisgau, Lehrtätigkeit an diversen Gymnasien Baden-Württembergs, Promotion zum Dr. phil. an der Universität Freiburg/Br., Habilitation mit *venia legendi* für Didaktik der Geschichte an der Universität Augsburg; Forschungsaufenthalte in Paris, Strasbourg und Rom; Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg und an den Universitäten Eichstätt, Leipzig und Augsburg; Vortragstätigkeiten u.a. in Rom, Belfort, Besançon und Tel Aviv.

### *Methodologische Vorbemerkungen*

Der Name Rom wird als «das symbolische Signifikat der Referenz» (Cornelia Vismann)<sup>1</sup> bezeichnet, über den sich seit der Antike die okzidentale Kultur verständigt, so dass über so unterschiedliche Rom-Semantiken wie zum Ersten, Zweiten (Byzanz) und Dritten (Moskau) Rom, zum Rom der Republik bei den *Founding Fathers* und bei den Protagonisten der Französischen Revolution, zum päpstlichen

<sup>1</sup> Cornelia Vismann, *Das Recht und seine Mittel*, Frankfurt/M. 2012, S. 27.

Rom der *cathedra Petri* in der katholischen Ekklesiologie und des *Corpus Iuris Canonici* formative Narrative und performative Diskurse bis in die Gegenwart generiert werden, die das Selbst- und Fremdverständnis des Abendlandes konstituieren:

Auch heute exportiert der Westen seine Struktur, sein Ordnungsdenken, seinen Juridismus, seine Staatlichkeit ... Die Romreferenz ist absolut intakt, und Rom spielt entgegen allen Versicherungen noch immer die Rolle des großen Wächters des Abendlandes (Pierre Legendre).<sup>2</sup>

Oft nur an der Oberfläche abgerissene Traditionsketten lassen übersehen, dass die semantische Offenheit, enorme Referenzierbarkeit und Konversionsfähigkeit des Zentralsignifikates Rom, fremde Sprachen und Kulturen in eigene Narrative und geschichtswirksame Traditionsmuster zu integrieren, als Ermöglichungsgrund für seine *sine fine*<sup>3</sup> geradezu unbegrenzte Universalisierbarkeit und nicht zu transzendierende Deutungshegemonie als «Imperium der Interpretation, die Norm jeder Referenz» (Vismann).<sup>4</sup>

Trotz aller Antidiskurse, die dem Signifikat Rom kolonialistische Intentionen<sup>5</sup> insinuieren, strukturiert er als mimetischer Organisator weiterhin komplexe Übersetzungsoperationen<sup>6</sup> in Form lateinisch geprägter Sprechakte und narrativer Imaginationen im latenten Speichergedächtnis die Erinnerungsräume (Aleida Assmann)<sup>7</sup> des Okzidents, überträgt darüber hinaus in reziproken Transaktionen nicht-okzidentale in eigene Standards und konvertiert identische in nicht-identische Paradigmen<sup>8</sup> mit dem Ergebnis einer «weltumspannenden und weltweiten Latinisierung» (Jacques Derrida),<sup>9</sup> wie sich am Beispiel der globalen Diffundierung des Römischen Rechts belegen lässt, mit dessen Hilfe auch außereuropäische Verkehrs- und Kommunikationsstandards konvertibel gemacht werden können.<sup>10</sup>

Was für Rom als Zentralreferenten gilt, gilt im besonderen für seinen größten Dichter *Publius Vergilius Maro* (70–19 v. Chr.), der als Chiffre *kat exochen* für den *Orbis Romanus* das kulturelle Gedächtnis über den Westen hinaus seit der Antike prägt, indem sich die Diskurse zur Selbstverständigung der kulturellen Eliten über das Mittelalter hinaus auf seine Dichtung fokussiert. In der Bezeichnung *Vater des Abendlandes* (Theodor Haecker)<sup>11</sup> als Schöpfer und Repräsentant der römisch-christ-

<sup>2</sup> Der »Take-Off« des Westens ist ein Gerücht. Gespräch mit Pierre Legendre (zusammen mit Anton Schütz, Paris/London), in: Tumult, 26 (2001): Pierre Legendre, hg. von Cornelia Vissmann, Wien 2001, 112.

<sup>3</sup> Verg., Aen. 1, 279.

<sup>4</sup> Vismann, zit., S. 25.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Frantz Fanon, Entkolonisierung und Revolution. Politische Schriften, März, s.l. 1987.

<sup>6</sup> Vgl. u.a. Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin 2012.

<sup>7</sup> Vgl. Aleida Assmann, *Erinnerungsräume*, München 1999, S. 343–407.

<sup>8</sup> Vgl. Rémi Brague, *Europe, la voie Romaine*, Paris 1992.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Glaube und Wissen*, in: Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, S. 70.

<sup>10</sup> Vgl. u.a. Tomasz Giaro, *Aktualisierung Europas*, Genua 2000; Ders., *Das Privatrecht als Technik der Gerechtigkeit*, in: Herfried Münkler/Markus Llanque (Hg.), *Konzeptionen der Gerechtigkeit*, Baden-Baden 1999, S. 69–80.

<sup>11</sup> Theodor Haecker, *Vergil. Vater des Abendlands*, Leipzig 1931.

lichen Kultur erfuhr er in den kulturellen Verwerfungen der Weimarer Republik und des sich abzeichnenden NS-Totalitarismus nicht nur eine kulturalistische, sondern auch eine heilsgeschichtliche Aufgipfelung mit normativem Anspruch, ohne die die transzendente Deutung des Werks des römischen Dichters als Epiphanie der Herrlichkeit Gottes durch Hans Urs von Balthasar (1905–1988) nicht zu verstehen ist.

Die folgende Studie ist von dem erkenntnisleitenden Interesse bestimmt, die epistemologischen und poetologischen Theologeme von Balthasars freizulegen, unter denen er das Werk deutet, ohne dass beabsichtigt wird, das Oeuvre des Schweizer Theologen über Gebühr zu systematisieren.

Dazu bedarf es der Erstellung einer Deutungsmatrix der die sich im Anschluss an die Erinnerungsfeiern zum Zweitausendsten Geburtstag des Dichters, 1930, formiert hatten. Dabei ist nach dem jeweiligen epistemologischen Status der Diskurse zu fragen: Stehen sie als funktionalisierende Beobachtungen im Dienste einer wie immer bestimmten, meistens kulturpessimistisch geprägten Abendlandrhetorik (Borchardt, Curtius) oder graben sie im Sinne einer Archäologie des Wissens (Michel Foucault)<sup>12</sup> die von Constantin dem Großen begründete,<sup>13</sup> das ganze Mittelalter über geltende und erst mit dem Siegeszug der historisch-kritischen Philologie verschüttete heilsgeschichtlich-typologische Deutung wieder aus (Hermann Broch, T.S. Eliot, Theodor Haecker), auf die von Balthasar explizit referenziert (Kapitel 1).

Im zweiten Kapitel wird die Poesie in seiner Deutung der theologischen Ästhetik von Balthasars (1905–1988) zur Schönheit des Seins und zur Herrlichkeit Gottes untersucht. Dazu muss erörtert werden, wie von Balthasar christliche Theologie als Apriori der Metaphysik bestimmt, (Kapitel 2.1) um zu verstehen, dass er der christlichen Religion die Funktion des Schlusssteins der bisher unter paganen Vorzeichen unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Philosophie zuschreibt (Kapitel 2.2).

Erst vor diesem Hintergrund kann seine Poetologie der Herrlichkeit Gottes gedeutet werden: Poesie in ihrer eschatologischen Dimension der *praeparatio evangelica* wird von von Balthasar, der sich selbst als im *Eschaton* stehend versteht, als Glorie der Welt und Glorie der Sendung (Kapitel 2.3) nicht nur in der Tradition der traditionellen christlichen verstanden, sondern, wie im Fazit zu zeigen sein wird, sie wird in der Deutung der ignatianischen, weitgehend von der von Jesuiten geleiteten Theologischen Fakultät *Lyon-Fourvière*<sup>14</sup> geprägten *Nouvelle théologie*, neu bestimmt.

Zu fragen ist weiterhin: Eröffnet von Balthasar mithin neue Wege zu einer theologischen, indem er die funktionalisierende Deutungsmatrix überwindet und die traditionellen typologischen Diskurse theologisch erweitert, – eine Hermeneutik, die das Ziel, verfolgte bisherige Potentiale der Poesie zu erschließen und besonders den Aeneas-

<sup>12</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1964.

<sup>13</sup> Constantin der Große, *Oratio ad sanctorum coetum*. Rede an die Versammlung der Heiligen, eingeleitet und übersetzt von Klaus M. Girardet, Freiburg/Br. 2013, S. 202–208.

<sup>14</sup> Zur ignatianisch geprägten Theologie u. a. Jean Daniélou SJ (1905–1974), Henri de Lubacs SJ (1896–1991) vgl. u.a. Jacques Servais SJ, *Teologia e spiritualità: il rinnovamento di pensiero nei gesuiti del Ventesimo secolo*, in: *Gregorianum*, 90/2 (2009), 371–392.

Mythos gegen die bedrohliche Umklammerung und Funktionalisierung durch neuere exklusivistische Abendlandideologien zu immunisieren.

*1. Kulturalistische Konstruktion oder providentielles Signifikat?  
Die diskursive Matrix der seit der  
Zweitausendjahrfeier 1930 im Spannungsfeld zwischen  
funktionalisierenden Bestimmungen von kulturpessimistischen  
Abendlandrhetoriken und heilsgeschichtlicher Deutung*

Der von dem Latinisten Richard Heinze (1868–1929) angestoßene Romdiskurs<sup>15</sup> ermöglichte nicht nur eine neue Rom-Referenzierung, die nicht nur die Wahrnehmung der Ordnungsmacht Rom und ihrer fundamentalen Bedeutung für die Genese der okzidentalen Welt von der bisherigen, philhellenistisch geprägten Geringschätzung allmählich befreite, sondern auch den Weg zu einer neuen Vergil-Interpretation eröffnete, die den römischen Dichter aus dem Schatten Homers (8. Jhd. v. Chr.) holte. Mit-hin ermöglichte erst der durch die kulturellen Erschütterungen in Folge des Ersten Weltkriegs bedingte Verlust der von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848–1931) noch repräsentierten Deutungshegemonie des seit dem Deutschen Idealismus dominierenden neuhumanistischen Klassizismus<sup>16</sup> die Neubewertung der Dichtung, die als funktionalisierbares Identitätskonstrukt für diverse kulturpessimistische Abendlandrhetoriken in der damaligen, exemplarisch von Oswald Spenglers Buch, *Der Untergang des Abendlandes* 1918 und 1922<sup>17</sup> in das öffentliche Bewusstsein gebrachte Sinnkrise mit ihren kulturellen, sozialen und politischen Verwerfungen zur Verfügung verfügbar gemacht wurde.

Höhepunkt dieser normativen Diskurse waren die Erinnerungsfeiern zu seinem Zweitausendsten Geburtstag, die ganz im Zeichen dieser krisenhaften Zuspitzungen verliefen. Der Romanist Ernst Robert Curtius (1886–1956) darf dabei als Exponent eines Abendlanddiskurses gelten, der wissend um die Fragilität obsolet gewordener Traditionsbestände des Neuhumanismus neue Orientierungspunkt für eine über die Romania hinausgreifende geistige Ordnung für Europa sucht: Die Symbiose von Geist und Macht, verwirklicht in der gegenseitigen Beziehung von und Augustus ist für Curtius normativer Bezugspunkt, um den zeitgenössischen Antinomien wirksam zu begegnen:

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.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Richard Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms. Rektoratsrede, Leipzig 1931, in: Ders., Vom Geist des Römertums, hg. von Richard Burck Stuttgart<sup>3</sup> 1960, S. 9–27.

<sup>16</sup> Vgl. u.a. Walter Rüegg, Cicero und der Humanismus, Zürich 1946, S. VII–XXXI.

<sup>17</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, Wien 1918, Bd. 2, München 1922.

<sup>18</sup> Ernst Robert Curtius, *Zweitausend Jahre Vergil*, in: *Neue Schweizer Rundschau*, XXIII (1930), 730–741; auch in: Hans Oppermann (Hg.), *Wege zu Vergil*, Darmstadt 1976, S. 29–42 (danach zitiert); Zitat S. 34.

Den zu schaffenden Erinnerungsraum an als «*instauratio magna* des Okzidents»<sup>19</sup> bezeichnend geht Curtius zwar im Sinne Dantes (1265–1321) von der Synchronie der Inkarnation des *Logos* und dem Werk aus, kristallisiert aber die Bedeutung des römischen Dichters in seiner Verkündigung des römischen Universalismus, der alle Ethnien und Kulturen seiner Zeit inkludierte und seine sittliche Kraft und Reichweite aus seiner Verankerung in der italisch-römischen Tradition mit ihrer ausgeprägten Erinnerungskultur bezog:

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 welthistorischen 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.<sup>20</sup>

Curtius bestimmt durchaus seinen Abendlanddiskurs mit theologischen Argumenten, so wenn er die *otium*-Bukolik mit der Gnadentheologie des Thomas von Aquin deutet: Indem so «ein Stück der ewigen gnadenfähigen Menschennatur»<sup>21</sup> zur Sprache bringt, dient er zwar der Idee des *Genus humanum*, wird aber zugleich für Curtius in seinem kulturpessimistischen Diskurs vom gegenwärtigen Niedergang der europäischen Kultur<sup>22</sup> als «symbolische[r] Vertreter römischer Ewigkeit und dauernder Latinität»<sup>23</sup> zum Hoffnungszeichen für das Abendland funktionalisiert: «Denn unsere Hoffnung wenigstens lässt es sich nicht verbieten, aus der heutigen religiösen Restaurator des Okzidents auszuschauen.»<sup>24</sup>

Wie als transhistorische Chiffre das Werk Dantes bestimmte, so wird er als «geistige[r] Genius des Abendlandes»<sup>25</sup> dekontextualisiert und fungiert nunmehr als soteriologisches Identifikationssymbol für politisch-kulturelle Vereinnahmungen: Mehr noch: Er formiert einen holistisch-identitären Erinnerungsraum des Okzidents zum Zwecke seiner Wiedergeburt bis in die Zukunft hinein performativ im Sinne einer kulturellen Eschatologie.

Diese Deutung wird *cum grano salis* von den meisten Latinisten, an erster Stelle Friedrich Klingner (1894–1968)<sup>26</sup> vertreten. Eine ideologische Zuspitzung erfährt sie durch Rudolf Borchardt (1877–1945).<sup>27</sup> In einem Doppelvortrag vom 15. Januar

<sup>19</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 25.

<sup>20</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 31–32.

<sup>21</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 35.

<sup>22</sup> Ernst Robert Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin 1932, passim.

<sup>23</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 42.

<sup>24</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 42.

<sup>25</sup> Curtius, Vergil, zit., S. 42.

<sup>26</sup> Friedrich Klingner, *Virgil. Wiedergeburt eines Dichters*, in: Helmut Berve (Hg.), *Das neue Bild der Antike 2*, Leipzig 1942, S. 219–245; auch in: Ders., *Römische Geisteswelt*, Stuttgart <sup>5</sup>1979, S. 239–273; Ders., *Die Einheit des Vergilischen Lebenswerkes*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 45 (1930), 43–58; auch in: Ders., *Römische Geisteswelt*, S. 274–292.

<sup>27</sup> Vgl. u.a. Ernst Augustus Schmidt, *Rudolf Borchards Vergilfeier 1930*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie I* (1994), 96–122; Ders., *Rudolf Borchards Antike*, Heidelberg 2006, S. 133–167.

1929 in Bremen *Die Schlacht von Aktium*<sup>28</sup> löst Borchardt aus dem Canon des Bildungshumanismus, um ihn in einem Erinnerungsraum zum Sieg Octavians bei Actium 31 v. Chr. zum Signifikanten zu machen, dem der Okzident seine seither dauerhafte Suprematie gegenüber dem Orient, vertreten durch Cleopatra,<sup>29</sup> zu verdanken habe: «Aktium [hat] der Gesinnung des geschichtlichen Abendlandes die Urkunde geschaffen, auf die Europa in seinen schwersten Stunden nie aufhören wird sich zu berufen.»<sup>30</sup>

Bei Aktium ist durch Augustus nicht nur die Gefahr einer Orientalisierung Roms als Signifikant des Westens gebannt worden, sondern der Okzident überhaupt erst geschaffen worden.

In seinem Festvortrag an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel am 7. Dezember 1930 zur Zweitausendjahrfeier<sup>31</sup> schreibt Borchardt der *Aeneis* in der Zeitenwende zwischen Antike und christlichem Äon die Funktion des Gründungsdokuments des Abendlandes zu.<sup>32</sup> Die mit der Incarnation des *Logos* beginnende und von in der 4. Eclogie<sup>33</sup> geweissagte und in der *Aeneis* begründete Zeit des Heiles wird von Borchardt aus dem von der Constantin dem Großen<sup>34</sup> begründeten christlichen Deutungstradition herausgebrochen, um sie kulturalistisch als historische Zeit des Abendlandes zu bestimmen.

In seinem *Corona*-Beitrag von 1930<sup>35</sup> steht Dichtung als dekontextualisierte Chiffre für das im okzidentalischen Erinnerungsraum verankerte *Imperium Romanum*, das so als Referenzmacht die Jahrtausende überdauernd Inbegriff der kulturellen Identität des Abendlandes ist und bleibt.

Gleichwohl darf diese Identitätskonstruktion Borchardts, die sich im Kontext selbstreferentieller Abendlanddiskurse bewegt, trotz ihrer kulturpessimistischen Implikationen mitnichten in die Nähe völkischer Ideologeme eines Führerstaates gerückt werden.

Im Gegensatz zu dieser kulturalistischen und funktionalistischen Deutung zum Zwecke der Bestimmung eines metahistorisch-identitären Abendlandverständnisses<sup>36</sup> versucht Theodor Haecker (1879–1945) die weitgehend durch den die Philo-

<sup>28</sup> Rudolf Borchardt, *Die Schlacht von Aktium (=Aktium). Eine Geisteswende. Rede gehalten in Bremen am 15. Januar 1929*, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV*, Stuttgart 1973, S. 69–80.

<sup>29</sup> Rudolf Borchardt, *Cleopatra (um 1939/40)*, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa IV zit.*, S. 81–89.

<sup>30</sup> Borchardt, *Aktium, zit.*, S. 75.

<sup>31</sup> Rudolf Borchardt, *Vergil*, in: *Die Antike 7*, 1931, S. 106–119; auch in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Reden*, Stuttgart 1959, S. 254–271 (zitiert aus: *Vergil, Kieler Rede*); vgl. Heinz Sproll, *Iam nova progenies caelo demittitur 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, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (=SZRKG)* 109 (2015), 293–309, bes. 301–302.

<sup>32</sup> Borchardt, *Vergil, Kieler Rede zit.*, S. 271.

<sup>33</sup> Verg., *ecl.* 4.

<sup>34</sup> Constantin der Große, *Oratio ad sanctorum coetum*, zit.

<sup>35</sup> Rudolf Borchardt, *Vergil*, in: *Corona 1/Heft 3* (1930), 296–309; auch in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelbänden, Prosa II*, Stuttgart 1959, S. 295–309.

<sup>36</sup> Zu theologischen Abendlanddiskursen vgl. Andreas Batlogg, *Abschied vom Abendland – Einheitsraum Europa? Impulse von Karl Rahner*, in: *Roman Siebenrock* (Hg.), *Christliches Abendland – Ende oder Neuanfang*, Wien/München 1994, S. 65–83.

logie dominierenden Neuhumanismus verschüttete heilsgeschichtliche in seinem Essay *Vergil. Vater des Abendlandes*<sup>37</sup> zu reaktivieren, die im Umfeld des Widerstandskreises der *Weißer Rose* um Hans (1918–1943) und Sophie (1921–1943) Scholl gegenüber dem NS-Regime mit seiner ethnozentrischen Rassenideologie dysfunktionale Wirksamkeit entfaltete,<sup>38</sup> vergleichbar mit der wohl nicht ohne von Haecker inspirierten Rede Alexander Graf Schenck von Stauffenbergs (1905–1964) vom 23. Februar 1941<sup>39</sup> In dieser heilsgeschichtlichen Deutung findet Haecker sein hermeneutisches Interpretament, um der durch die historisch-philologische Methode bedingten Historisierung zu entgehen und um damit wieder den Zugang zu universalistischen, transkulturellen geistigen Potential dieses römischen Dichters zu eröffnen.

So verstanden, mit solchen Prinzipien habe ich von Vergil und vom Vergilschen Menschen geredet; ihn sehend nicht als einen ausgesonderten verblichenen Typus des abendländischen Menschen, sondern als diesen selber [...].<sup>40</sup>

Haecker führt mit äußerster Stringenz seine typologische Deutung unter zwei Prämissen durch: Wie der *pious Aeneas*<sup>41</sup> seine vom *fatum* bestimmte Sendung erfüllt, das *Imperium Romanum* des Augustus zu gründen, so erfüllt der Dichter als «adventistischer Heide»<sup>42</sup> ebenso seine providentielle Funktion, auf die Incarnation des *Logos* zu verweisen. Damit ermöglicht Haecker der *Aeneis* eine geradezu eschatologische Reichweite zuzuschreiben: Wie Jupiter Venus dem Aeneas gegenüber ein *imperium sine fine dedi*<sup>43</sup> verheißt und Aeneas in der Hingabe an seine Sendung seine Transzendenz erfüllt, so bezieht Haecker diese Prophezeiung aitiologisch auf seine Gegenwart, um dem mit performativen, heilsgeschichtlich aufgeladenen Signifikanten des *Imperium Romanum* den sich abzeichnenden Totalitarismus abzuwehren:

[...] so lautet das *fatum Iovis*. Denn wir alle leben noch im *Imperium Romanum*, das nicht tot ist [...] des *Imperium Romanum*, das nach grausamen Irrungen das Christentum sua sponte [...] angenommen hatte und es nun nicht mehr aufgeben kann, ohne sich selber und den Humanismus auch aufzugeben. Dieses *Imperium Romanum* in seiner natürlichen Größe von Vergil erkannt und im Glanze der Schönheit geschaut, ist keine verschwommene Idee [...] sondern eine Realität, obschon diese zuweilen verschüttet werden kann.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Theodor Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931 (danach zitiert). Erweiterte Fassung von: Ders., *Vergil*, in: *Hochland* 28 (1931), 1–27.

<sup>38</sup> Vgl. u.a. Heinz Sproll, *Vergil und Augustus als diskursive Referenten des Stefan-George-Kreises und als formative Chiffren im Widerstand gegen das NS-Regime*, in: *SZRKG* 110 (2016), 435–456; Hugo Ott, *Die Weiße Rose. Ihr Umfeld in Freiburg und in München. Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung: Die Weiße Rose. Gesichter einer Freundschaft. Vortrag an der Universität Freiburg am 29. April 2004*, in: [www.kultour-innovativ.de/Ede%20OT.pdf](http://www.kultour-innovativ.de/Ede%20OT.pdf) (27. Februar 2018).

<sup>39</sup> Alexander Graf Schenck von Stauffenberg, *Vergil und der Augusteische Staat*. Vortrag gehalten vor dem Verein der Freunde der Antike in Würzburg am 23. Februar 1941, in: *Die Welt als Geschichte IX* (1943), 55–67; auch in: Oppermann (Hg.), *Wege zu Vergil* zit. S. 177–198.

<sup>40</sup> Haecker, *Vergil*, zit., S. 20.

<sup>41</sup> *Verg.*, *Aen.* 1, 378 ff.

<sup>42</sup> Haecker, *Vergil*, zit., S. 26.

<sup>43</sup> *Verg.*, *Aen.* 1, 279.

<sup>44</sup> Haecker, *Vergil*, zit., S. 99–100.

Indem Haecker das *fatum* in das *christliche beneplacitum Dei*<sup>45</sup> umdeutet, kann er die eschatologische Dimension nicht nur der *Aeneis*, sondern auch der 4. Ecloge der *Bucolica* wieder entdecken: «Darum die brennende Sehnsucht, die Eschatologie, des Vergilischen Menschen, darum auch die vierte Ekloge, welche auch die messianische heißt.»<sup>46</sup>

In seiner universalistischen Perspektive geißelt Haecker scharf den Verrat am *Sacrum Imperium Romanum* als universalem Ordnungsschiff schlechthin in der Bismarckschen Reichsgründung 1870/71, aus der nach seiner Deutung der chauvinistische Nationalismus ebenso wie die völkisch-rassenbiologische Ideologie seiner Zeit resultierten. Analog zur Konversion des *Orbis Romanus* zum Christentum will Haecker mit seiner den Deutschen eine pädagogisch-paränetische Aufgabe erfüllen, indem er sie an die Irrwege und Verwerfungen der Moderne erinnernd vor der kommenden Barbarei des NS-Terrors warnt und für einen christlichen universalistischen Humanismus plädiert.<sup>47</sup> Über den Anspruch hinaus, dass als normativer Referenzcode des Abendlands zu gelten habe, prognostiziert Haecker geradezu prophetisch den moralischen Bankrott der totalitären Heilsversprechungen angesichts der römischen Ordnungsidee und der nunmehr christlich verstandenen Sittlichkeit des Aeneas, die auf Gott hin verweist.

Dadurch, dass er es aufgrund seines Wissens um die Differenz zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten, zwischen Gott und Geschichte vermeidet, in die selbstreferentielle Falle funktionalistischer Abendlanddiskurse der Konservativen Revolution<sup>48</sup> und des in zeitgenössischen konservativen antidemokratischen Zentren dominierenden Kulturpessimismus<sup>49</sup> zu treten, wird seine zu einem regulativen Code, der als Matrix gerade auch in der angelsächsisch-amerikanischen Literatur seine Anschlussfähigkeit erwies: Indem Haecker die christlich gedeutete Heilsgeschichte aus der Vergessenheit in den europäischen Erinnerungsraum zurückholt, ermöglicht er nicht nur T.S. Eliots (1888–1965) BBC-Vortrag *Virgil and the Christian World* 1945<sup>50</sup> Deutung als Schlüsselsignifikant des christlichen Abendlandes, sondern schafft die Voraussetzung für die von Hermann Brochs (186–151) Roman *Tod des Vergil*, 1945,<sup>51</sup> endgültige Loslösung der von selbstreferentiellen Diskursen um die Konstruktion ei-

<sup>45</sup> Haecker, Vergil, zit., S. 112

<sup>46</sup> Haecker, Vergil, zit., S. 136.

<sup>47</sup> Theodor Haecker, Betrachtungen über Vergil. Vater des Abendlandes, in: Der Brenner 13. Folge, 1932, S. 3–31; auch in: Ders., Essays. München 1958, S. 433–474; vgl. Eugen Blessing, Theodor Haecker, Nürnberg 1959; Wilfried Halder, Die Wurzeln des Widerstands. Theodor Haecker in der politischen Landschaft des frühen 20. Jahrhunderts – eine Spurensuche, in: Freiburger Diözesanarchiv 127 (2007), 211–217, 105–134; Karin Masser, Literatur in theologischer Fragestellung, Frankfurt/M. 1986, S. 211–219; Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M./New York 1988, S. 255–259.

<sup>48</sup> Vgl. u.a. Spengler, Der Untergang des Abendlandes zit.; Stefan Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt 2. Aufl. als Sonderausgabe 1995.

<sup>49</sup> Vgl. u.a. Kurt Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 1968; Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Stuttgart 2005.

<sup>50</sup> Thomas Stearns Eliot, Virgil and the Christian World. Vortrag in BBC, 1951, in: Ders., Poetry and Poets, London 1956; deutsch in: Ders., Dichter und Dichtung, Frankfurt/M. 1958, S. 315–335.

<sup>51</sup> Hermann Broch, Der Tod des Vergil, New York 1945; auch in: Paul Michael Lützeler (Hg.), Kommentierte Werkausgabe, Bd. 4 (=KW 4), Frankfurt/M. 1976.

nes identitären Abendlandverständnis, die von verdinglichenden Funktionalisierungen bestimmt waren. Mithin generiert Broch eine Transgression der im Sinne der Römischen Analogie *Translatio ad Americam*,<sup>52</sup> in deren Kontext Dichtung zum sinnbildenden Referenten für die zu verwirklichende Utopie einer von den USA und der UNO ausgehenden, die gesamte Menschheit vermittels eines universalen Versittlichungs- und Demokratiesierungsprozesses inkludierende neue supranationale Weltfriedensordnung auf der Grundlage der Menschenrechte, die von der Gottebenbildlichkeit des eines jeden Menschen ausgehend die Würde und Freiheit der Person garantieren.<sup>53</sup> So säkularisiert Brochs sein mag,<sup>54</sup> so eröffnet er doch die Perspektive zu einem metapolitischen, transnationalen und Diskurs, in dessen Zentrum das Weltgedicht<sup>55</sup> der *Aeneis* steht. Mehr noch: Der seinem universalen Auftrag gehorchende Aeneas wird auch bei Broch zur Chiffre der menschlichen Existenz, die sich in ihrer Hingabe an ihre Sendung sogar noch im Sterben auf ein Absolutes hin transzendiert.

## 2. Vergils Poesie in der Deutung der theologischen Ästhetik von Balthasars zur Schönheit des Seins und zur Herrlichkeit Gottes<sup>56</sup>

Einen Gegenentwurf zu den funktionalistischen und identitären stellt die Deutung von Balthasars dar, der, wegen seines theologisch-philosophischen Denkens resistent gegen solche Diskurse, an den von Haecker und Eliot generierten Deutungspfad der wiederentdeckten Matrix der christlichen anschließen kann, um sie dann ontologisch

<sup>52</sup> Vgl. Patrick Eiden, *Translatio Imperii ad Americam*. Working through the poetics and politics of Empire in Hermann Broch's *The death of Virgil*, in: Sarah Spence/Michèle Lowrie (Hg.), *Literary Imagination 8* (2006), 441–466; Patrick Eiden Offe, *Das Reich der Demokratie*. Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, Paderborn/München 2011; Ders., *Grenzenlos wird das Reich sein*. Imperiale Formgebung in Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, in: Uwe Hebekus/Ingo Stöckmann (Hg.), *Die Souveränität der Literatur: Zum Totalitären der Klassischen Moderne 1900–1933*, München 2008, S. 259–287.

<sup>53</sup> Vgl. Heinz Sproll, *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*: Vergils Gründungsmythos Roms und die *Pax Augusta* als Referenz im imperialen Diskurs Hannah Arendts und Hermann Brochs, in: Elena Agazzi/Guglielmo Gabbiadini/Paul Michael Lützel (Hg.), *Hermann Brochs Vergil-Roman: Literarischer Intertext und kulturelle Konstellation*, Tübingen 2016, S. 59–83; Ders., *Der Staat des Augustus als neue Politeia Platons? Der Dialog zwischen Augustus und Vergil um Macht und Geist* in Hermann Brochs *Der Tod des Vergil*, in: *Civiltà Romana IV* (2017), im Druck; Theodore Ziolkowski, *Broch's image of Vergil and its context*, in: *Modern Austrian Literature: a journal devoted to the study of Austrian literature and culture* 13 (1980), 1–30.

<sup>54</sup> Vgl. u.a. Hermann Broch, *Völkerbund-Resolution, 1937*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), Frankfurt/M. 1986, S. 195–232; Ders., *Zur Diktatur der Humanität innerhalb der totalen Demokratie, 1939*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), S. 24–71; Ders., *Strategischer Imperialismus, 1947*, in: Ders., *Politische Schriften* (=KW 11), S. 339–363; vgl. Paul Michael Lützel, *Hermann Broch: Menschenrecht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1978.

<sup>55</sup> Vgl. Ernst Zinn, *Die Dichter des alten Rom und die Anfänge des Weltgedichts*, in: *Antike und Abendland* 5 (1956), 7–26.

<sup>56</sup> Grundlegend: Werner Löser, *Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 2015, bes. S. 283–309; Ders., *Eine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg/Br. 2005; Medard Kehl/Werner Löser (Hg.), *In der Fülle des Glaubens – Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, Freiburg/Br.

zu vertiefen. Von Balthasars im Kontext seiner theologischen Ästhetik ist nicht zu verstehen, ohne die metaphysischen und epistemologischen Axiome seiner von Maurice Blondels (1861–1949) *méthode de l'immanence*<sup>57</sup> und Erich Przywaras (1889–1972) *Analogia entis*<sup>58</sup> beeinflussten theologischen Trilogie *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Theodramatik* und *Theologik*<sup>59</sup> zu verstehen, in deren Zentrum ganz im Sinne der antiken und mittelalterlichen Metaphysik die Transzendentalien des *Bonum, Verum* und *Pulchrum* stehen.

## 2.1 Christliche Theologie als Apriori der Metaphysik

In seiner Metaphysik, in deren Zentrum die Frage aller Verwunderung und mithin aller Philosophie steht: *Warum ist etwas und nicht lieber Nichts?* benennt er vier Dimensionen der Differenz.

Im Anschluss an Thomas von Aquin (1225–1274) geht von Balthasar von der ersten *distinctio realis* zwischen Sein als Akt und Seiendem aus,<sup>60</sup> insofern ein Unterschied existiert zwischen dem Wesen eines Dings und seiner Realität. Ein Seiendes verfügt in dem Maße über sein Wesen und ist mithin wirklich, wie es sein eigenes Sein einzuholen vermag. Das Wesen eines Seienden bestimmt den Grad seiner Teilhabe am Sein. So ist das Wesen des Menschen von seinem Sein unterschieden. Dem Sein selbst kommt als Akt keine Realität zu, es subsistiert nicht, um mit Thomas von Aquin<sup>61</sup> zu sprechen, verweist gleichwohl aber auf Gott als dem Seinsgrund, aus dem es als Akt hervorgeht.

Das Sein selbst ist »nicht das Licht«, aber es gibt »Zeugnis vom Licht«, indem es darauf kraft seiner Nichtsubsistenz verweist.<sup>62</sup>

Von Balthasar denkt Gott, der das Sein als Akt hervorbringt, so dass es das Wesen der Dinge in ihrer Wirklichkeit aktuiert, metaphorisch als Selbsthingabe. Ganz im Sinne des Philipperbriefes sieht von Balthasar in dem Akt des Sein, das als selbstlose

---

1980; Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln Freiburg/Br. 1993; Martin Lochbrunner, Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg/Br. 1981; Walter Kardinal Kasper (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2006; Karl Lehmann/Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk, Köln 1989; Michael Schulz, Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002; neuerdings: Christopher D. Denny, A Generous Symphony. Hans Urs von Balthasar's literary revelations, Minneapolis 2016, zu bes. S. 95–106; Brunella Antomarini, La percezione della forma. Trascendenza e finitezza in Hans Urs von Balthasar, Palermo 2003; Lorenzo Artusi, Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza, Panzano in Chianti (Firenze) 2006; Philippe Dockwiler, Le temps du Christ. Coeur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar, Paris 2001; Jean-Baptiste Sèbe, Le christ, l'écrivain et le monde, Paris 2012.

<sup>57</sup> Vgl. Medard Kehl/Werner Löser, Situation de la théologie systématique en Allemagne, in: Revue de théologie et de philosophie 113 (1981), 25–38, bes. 28.

<sup>58</sup> Erich Przywara, *Analogia entis*, 1932.

<sup>59</sup> Vgl. Peter Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur, in: *Communio* 34 (2005), 117–127.

<sup>60</sup> Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III.1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, S. 782–787, 974–983.

<sup>61</sup> *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*, vol. 8: La potenza divina (*De potentia*). Questione 1,1 hg. von Battista Mondin, Bologna 2003, S. 36: *Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens: substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum.*

<sup>62</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 962; vgl. Joh 1,8.

Gabe Seiendes sein lässt, eine *Kenosis*<sup>63</sup> in Parallele zur Gottes Hingabe in der Inkarnation des *Logos* und in der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz:

Die Nichtsubsistenz des Seinsaktes ist das für Gott adäquate Schöpfungsmedium, um sein kenotisches Wort von Kreuz und Herrlichkeit hineinzusprechen und es als seinen Sohn zu Tod und Auferstehung hineinzusenden.<sup>64</sup>

Diese trinitarisch-kenotische Ontologie ist für von Balthasar Ermöglichungsgrund der Erkenntnis: Ist das Sein kein bloßer Begriff, bedarf es also seiner Auslegung im Seienden, im Menschen,<sup>65</sup> ist es demnach also der die Dinge generierende kenotische Akt, so bezieht sich die Vernunft ihrerseits in einem epistemologischen «Vorgriff»<sup>66</sup> über das Sein hinaus auf Gott.

Im Widerspruch zu Immanuel Kants (1724-1804) transzendentaler Erkenntnistheorie trifft sich von Balthasar in seiner Meta-Anthropologie mit Karl Rahner SJ (1904–1984), der als transzendente Voraussetzung der Erkenntnis die «Seinsempfängnis, letztlich [die] Gnade»<sup>67</sup> denkt, die ihrerseits der Vernunft die Transzendierung der endlichen Dinge auf das Absolute Gottes hin ermöglicht.<sup>68</sup>

Ohne mit dem Idealismus verwechselt werden zu wollen, ist für von Balthasar das Sein im Grunde potentiell subjektiv und «dialogisch»,<sup>69</sup> insofern es sich in seiner Unverborgenheit als *aletheia*, als Wahrheit offenbart.<sup>70</sup> Er veranschaulicht diese Erkenntnis, indem er auf die erste und unüberholbare Erfahrung des Kleinkindes als seiendes Ichsein in Bezug auf das liebende und bergende Du seiner Mutter verweist. Erfährt dieses Ichsein später die Kontingenz seines Da Seins gegenüber der Notwendigkeit des Weltganzen mit der Folge, dass sich analog Seiendes als Ich und als Weltganzes nicht als *partes integrales* in das Sein einfügen. In weiteren Schritten erkennt dieses Ichsein die Differenz zwischen der erfahrenen mütterlichen Liebe und der alle menschliche Liebe transzendierende Liebe Gottes, so dass es vom gültigen Maßstab der anfänglichen Verwunderung, als *arché*, über das Sein über alle existentiellen Brüche hinweg, die Explikationen der ersten Erfahrung der Verwunderung sind, nachhaltig umfassen und getragen bleibt.

Trotzdem waltete das erste Geheimnis auch hier weiter; es hat sich nur auseinandergefaltet. Weder die Eltern noch die ganze umgebende Welt sind substantiell jene Liebe, der ich auf dem Grund meines Seins und Bewusstseins das Sein in der Welt, also mich selbst und die Welt verdanke.<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Phil 2,7.

<sup>64</sup> Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S.961.

<sup>65</sup> Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

<sup>66</sup> Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, S. 30; Ders., Herrlichkeit, zit., S. 943; vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, in: Ders., Sämtliche Werke 26, Freiburg/Br./Zürich/Düsseldorf, 1999, S. 37.

<sup>67</sup> Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, zit., S. 38.

<sup>68</sup> Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, zit., S. 36.

<sup>69</sup> Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 Bde., Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, (Salzburg/Leipzig 1939); Einsiedeln <sup>2</sup>1998 (danach zitiert), S. 438.

<sup>70</sup> Hans Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, S. 233.

<sup>71</sup> Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 947.

Dabei überwindet von Balthasar die epistemologische Dialektik des Idealismus zwischen Subjekt und Objekt, indem er von einer epistemologischen Subjekt-Subjekt-Beziehung spricht, die in ihrem trinitarischen Verständnis der Wahrheit gründet. In der *unio hypostatica* erkennen sich die drei göttlichen Personen in der Einheit des göttlichen Wesens, mithin in seiner Subsistenz und Existenz.

Von Balthasar lässt die drei weiteren Dimensionen der Differenz notwendigerweise auseinanderhervorgehen. Wie bei der ersten Differenz die Verwunderung über das Sein als bleibendes Ur-Wunder und mithin als Konstitutivum allen Fragens überhaupt tragendes Fundament des Da-Seins ist, so entfaltet er in der Reflexion über die zweite Dimension der Differenz den Begriff der metaphysischen Verwunderung, indem er sie auf die beiden Glieder der ontologischen Differenz auf das Sein und auf das Seiende richtet.

Zwar nimmt alles Seiende am Sein teil, kann es aber niemals erschöpfen, ebenso wenig wie das Sein in seiner «unaufhebbare(n) Indifferenz gegenüber jeder Teilnahme an ihm»<sup>72</sup> bloß als *id quod maius cogitari non potest*, gleichsam «in der Luft (des Seins)»<sup>73</sup> hängend gedacht werden kann:

[...] denn dass Seiendes nur durch Teilnahme am Seinsakt wirklich sein kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt; dass aber das (heideggersche) Sein nur im Dasein (Geist) sich auslegen kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass das Dasein (Geist) die Angewiesenheit des Seins auf Daseiendes und damit seine Nichtsubsistenz begreift.<sup>74</sup>

Die dritte Dimension der ontologischen Differenz, die die beiden ersten in sich beschließt, besteht für von Balthasar darin, dass «die Indifferenz der Fülle, die das Sein des Seienden auszeichnet, [...] grundsätzlich jeder in das Sein hineinverlegten Planung, sich selber [...] in die Subsistenz zu bringen»<sup>75</sup> widerspricht. Dies bedeutet, dass das Seiende das Sein in Gelassenheit sein-zulassen hat, – ein zentrales Anliegen des Ignatius von Loyola (1491–1556), der dem, der sich disponiert, Gott hinzugeben, die innere *indiferencia*<sup>76</sup> als Voraussetzung der Wahlentscheidung anrät, «um in der Gnade teilzunehmen an der Freiheit Gottes im Mitvollzug seiner Wahl» (von Balthasar).<sup>77</sup>

<sup>72</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 948.

<sup>73</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 948.

<sup>74</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

<sup>75</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 949.

<sup>76</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, In: Deutsche Werkausgabe II, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998, S. 110–111.

<sup>77</sup> Hans Urs von Balthasar, Exerzitien und Theologie, in: Orientierung 12 (1948), 229–232; Zitat 230; vgl. Ders., Herrlichkeit III.1, zit., S. 455–466; Ders., Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais, Freiburg/Br. 1993, S. 40–46; 67–72; Ders., *Homo creatus est*. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, S. 31–32; Werner Löser, Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola, in: Kasper (Hg.), Logik der Liebe, zit., S. 94–110; Ders., Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars, in: Lehmann (Hg.), Balthasar – Gestalt und Werk, zit., S. 152–174; Ders., Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 37; Felix Genn, Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien, in: Communio, Sonderheft Hans Urs von Balthasar 34 (2005), 186–201.

In dieser Differenz der dritten Dimension lauern zwei Gefahren: 1 In einer Seinsverdunkelung kann das Sein fremd erscheinen und dem Nichts kann der Vorzug gegeben werden; 2. die Schuld und Kontingenz des Da-Seins können dem Sein zugeschrieben werden.

Würde man andererseits in einem epistemologischen und seinsvergessenen Kurzschluss alle seienden Wesenheiten als Selbstauslegung des Seins interpretieren, dann wäre die Kategorie der Herrlichkeit metaphysisch hinfällig. Ganz im Gegenteil: Erst in der Unabgeschlossenheit des Zueinander von subsistierenden Wesenheiten und Sein hat die Herrlichkeit als metaphysische Kategorie ihren Ort.

Die vierte Dimension der ontologischen Differenz, die die ersten drei Dimensionen impliziert, betrifft die *distinctio realis* zwischen Sein und Gott: Lässt Heidegger diese Differenz «als ein letztes, in sich selber beruhigtes Mysterium schweben» (von Balthasar)<sup>78</sup> lässt, so weist sie nach von Balthasar über sie hinaus, um in Gott die Antwort auf das anfängliche, verwunderte Fragen des Da-Seins zu geben, – Gott als dem «einzig zureichenden Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit.»<sup>79</sup>

Damit verweist das Sein in seinem Eingründen auf Gott auf eine «letzte Freiheit, die weder das Sein (als nichtsubsistent) haben könnte, noch das seiende Wesen (sofern es sich je schon in seiner Wesenheit vorfindet).»<sup>80</sup>

Damit ist zweierlei implizit ausgesagt: 1. Die Freiheit dieses nichtsubstituierenden Seins in seiner Herrlichkeit gegenüber allem Seienden gründet in der substituierenden Freiheit des Absoluten, Gottes. 2. Die da-seienden Wesensgestalten werden dann nicht von dem Seinsakt «bedroht und als hinfallige »Seinsstufe« verschlungen»,<sup>81</sup> wenn sie auf dieses Absolute Gottes zurückbezogen werden können. Die anfängliche Verwunderung erhält mithin in der Erkenntnis Gottes als Mysterium nun ihre unüberbietbare Erfüllung:

Es waltet also in Wirklichkeit ein Geheimnis jenseits von Fülle und Armut, das sich durch jedes der beiden zwar richtig und doch nur unzureichend ausdrückt. Nichts ist reicher und füllhafter als das Sein in seinem unfasslichen herrlichen Sieg über das Nichts [...], aber diese Fülle kann sich nur einmal absolut ausbreiten: in Gott.<sup>82</sup>

Im Blick auf die Geschichte der abendländischen Metaphysik, besonders der Lichtmetaphysik, verortet von Balthasar die christliche Religion «im Licht der Offenheit zwischen dem Sein und dem Seienden.»<sup>83</sup>

Da Gott in seiner absoluten Freiheit die Welt erschafft und erhält und sich in Jesus Christus selbst in der Geschichte mitteilt, ist mit dem zugrunde liegenden metaphysischen *actus purus amoris* die ontologische Differenz transzendiert:

<sup>78</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

<sup>79</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

<sup>80</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 954.

<sup>81</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 955.

<sup>82</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 955.

<sup>83</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 965.

Wenn er [Gott] ungenötigt die Welt schafft, und ihr so, mit ihrem nicht nötigen Ungenötigtsein, etwas von der Artung seiner Freiheit und freigelassenen Gebenskraft mitgibt, und wenn diese schenkende Freiheit keinen andern Namen verdient als Liebe: aus welchem andern Grunde könnte dann »sein« als »aus« Liebe? Jeder andere Versuch, das »Absolute« jenseits der ontologischen Differenz anzunähern, als dieser müsse dem »Absoluten« weniger zuschreiben als dem davon Abkünftigen.<sup>84</sup>

Metaphysisch gesprochen ist, so kann von Balthasar sagen, mithin die Liebe der Grundakt innerhalb der dritten Dimension der ontologischen Differenz. Christlich-theologisch ausgesagt ist die Liebe der *actus purus* innerhalb der Gott-Welt-Differenz im Kontext der vierten Dimension der ontologischen Differenz.

Als metaphysische Vernunft vernimmt sie [die Liebe] das unformulierbare Verhältnis des Seienden und des Seins, als christliche Vernunft das in diesem Verhältnis als Medium sich ausprechende freie Gotteswort absoluter Liebe.<sup>85</sup>

Christliche Selbstdeutung und ihre Theologie ist damit zum Apriori der Metaphysik und zu ihrem Hüter bestimmt, nicht nur um ihre potentiellen Verhärtungen und Engführungen zu vermeiden, sondern um im Verweis auf den nicht hintergehbaren Grund der Liebe ihre Vollendung zu denken.

## **2.2 Die Metapher der unvollendeten Brücke: Die christliche Offenbarungsreligion als Brücke zwischen Mythos und Philosophie**

Von Baltasar setzt christliche Theologie scharf ab von der (antiken) Metaphysik im Sinne einer kosmologischen Reduktion *ad maiorem gnosis rerum* ebenso wie von der modernen Metaphysik im Sinne einer anthropologischen Reduktion *ad maiorem hominis perfectionem et progressum generis humani*, der es unter Negierung der metaphysischen Verwunderung um die ethische Perfektibilität des Menschen geht.<sup>86</sup>

Nachdem das Bestimmungsverhältnis von Balthasars zwischen Metaphysik und Theologie erörtert wurde, gilt es zu untersuchen, wie er die *Dialektik der Gottesidee*,<sup>87</sup> mithin die christliche Theologie in ihrem Verhältnis zum Mythos der antiken Welt bestimmt.

Zunächst deutet er die antike Geistesgeschichte im Sinne eines Wegs vom Mythos Homers, Hesiods (geb. v. 700 v. Chr.) Pindars (ca. 517–438 v. Chr.) und der Tragiker Aischylos (525–456 v. Chr.), Sophokles (gest. 406 v. Chr.) und Euripides (481–407 v. Chr.) zum *Logos* der Philosophie Platons (428/427 - 348/347 v. Chr.), in dessen Zentrum die Explikation des *kalon* durch das *dikaion* steht.<sup>88</sup> Mythos und nachplato-

<sup>84</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 965.

<sup>85</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 966.

<sup>86</sup> von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, zit. 5–6 u. passim.

<sup>87</sup> von Balthasar, Spiritus Creator, zit., S. 20–22; vgl. Ders., Herrlichkeit III.1, zit., S. 45.

<sup>88</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 191.

nische Philosophie finden zumindest versuchsweise eine Synthese in der Religion, insofern die Philosophie ihren materialen Grenzbereichen wie Anfang des Kosmos, Tod und *Eschaton* auf den Mythos zurückgriff, ihn nun aber rational zu deuten versuchte.

Sie [die Religion] erweist sich als eine Brücke, die von zwei Brückenpfeilern her gebaut wird, immer kurz vor der letzten Begegnung der zwei Konstruktionen zu stehen scheint und doch innerlich unvollendbar bleibt. Die Pfeiler wachsen einander entgegen, verhalten sich syncretistisch; das Wesen nicht nur der Religion in hellenistischer Zeit, sondern jeder Religion [sofern sie vom wahren Mythos und von der echten Philosophie unterscheidet] ist Synkretismus.<sup>89</sup>

Mit Verweis auf Varro (116–27 v. Chr.) kann von Balthasar generalisierend sagen, dass auch die antike Religion mehr als Philosophie war, indem sie auf den Mythos rekurrieren musste. Der Theologe sieht in Cicero (106–43 v. Chr.) einen Brückenbauer, der das fehlende Mittelstück der Brücke so konstruierte, dass er über den Mittelbegriff der Tradition den Pfeiler des Mythos mit dem der Philosophie zum verbindenden Abschluss bringen lässt *nam et maiorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est.* (Cicero).<sup>90</sup>

Rom generierte sogar, folgt man von Balthasar, durch die *interpretatio Romana* und die Verschmelzung der Offenbarungsreligionen das begriffliche Konstrukt der «(mythischen) Offenbarung», das «der philosophischen Abstraktion als entsprechende mythische Abstraktion ganz natürlich entgegenkam.»<sup>91</sup> Dabei wird das mythische Substrat weitgehend ausgehöhlt, so dass das, «was immer konsequent vom philosophischen Pfeiler aus gebaut wird, [...] das vom Gegenpfeiler her Unternommene unter sein eigenes Baugesetz [bringt und aufhebt].»<sup>92</sup>

Den Versuch, in der Moderne den Mythos wiederzubeleben, hält von Balthasar für eine «Phantasmagorie»<sup>93</sup> angesichts der Dominanz zweckrationaler Systeme, für gescheitert.

Um zu von Balthasars Metapher der unabgeschlossenen Brücke zurückzukehren: Allein und Plotin (204–270) sind in seiner Deutung dazu bestimmt und fähig, den Schlussstein der beiden vom Mythos und von der Philosophie ausgehenden Pfeiler zu bilden und mithin die ontologische Differenz durch ihre Epiphanie göttlicher Herrlichkeit zu transzendieren.

Zwei Gestalten indes ragen empor aus der durchschnittlichen Fragwürdigkeit, sosehr sie darin auch wurzeln: der Dichter Roms mit dem entschlossenen Ausgriff auf eine urweltliche und endzeitliche Totalität: Vergil. Und der in Rom lebende [...] Vollender der Philosophie [...]: Plotin. Von beiden geht endloser Nachhall aus durch das christliche Abendland.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 197.

<sup>90</sup> Cicero, *De natura deorum* II, 72.

<sup>91</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 198–199; vgl. neuerdings Jörg Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München 2016, S. 343–355; Rüpke kommt über seine religionssoziologische Zugriffen zu ähnlichen Resultaten.

<sup>92</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 199.

<sup>93</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 199.

<sup>94</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 200; 224; vgl. Ders., *Spiritus Creator*, zit., S. 23–24.

Mehr noch: Von Balthasar sieht in weniger den providentiellen Kunder der christlichen Offenbarung als vielmehr den heilsgeschichtlich-adventistischen Katalysator, dessen die *providentia Dei* sich bediente:

Warum hat Rom sich zum Christentum bekehrt? Warum, wenn es das Gegenbild des himmlischen Staates war, wie Augustin es darstellt? Aber wie kam es denn, dass dieses harte, kriegerische, berechnende Rom den zarten, utopischen, nur auf Frieden bedachten Vergil sofort als seinen Genius erriet und ihm zujubelte, wie sonst nur noch Kaisern gehuldigt wurde? In Vergil wird auf einen Augenblick der unterirdische Strom sichtbar, der vom Mythos hinüberfliet in die Offenbarung.<sup>95</sup>

Von Balthasar vermeidet somit die Gefahr, die in einer kurzschlüssigen Mythenallegorese liegt: Antike Mythen als temporale, oder kausale oder gar ontologische Vorläufer der christlichen Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes zu deuten.

### 2.3 Im Zeichen des Eschaton:

#### Die ignatianische Poetologie von der Epiphanie göttlicher Herrlichkeit in der providentiellen Dichtung als Brücke zu Gott<sup>96</sup>

Von Balthasars theologische Ästhetik wird von seiner Metaphysik der ontologischen Differenz bestimmt, in deren dritter Dimension die Herrlichkeit des Seins in seiner indifferenten Fülle und in deren vierten Dimension mehr noch die Herrlichkeit der Liebe Gottes<sup>97</sup> aufscheint.

Zuvor muss allerdings das Verhältnis von Sein und Werden, Ontologie und moderne Philosophie der Geschichte in von Balthasars Denken geklärt werden, das sich unter dem Einfluss der Phänomenologie zu einer die Historizität als Existential einbeziehenden Theologie entwickelt.

Indem von Balthasar das Zueinander von *Eidos* und Existenz offen lässt, kann er «das Geschichtliche als innerlichst seinshaft<sup>98</sup> und Gott als über Essential- wie Existential-Wahrheit und so gleichsam unendliche Geschichte, unendliche »Subjektivität« und »Personalität«<sup>99</sup> begreifen und die im Idealismus ungelöste Aporie von Sein und Werden überwinden.

Dem entsprechend kann er seine «Theologische Ästhetik im Doppelsinn einer subjektiven Wahrnehmungslehre und einer Lehre von der objektiven Selbstausslegung der göttlichen Herrlichkeit»<sup>100</sup> in das Zentrum seiner *Hermeneutik der Gabe* (Andrzej Wiercinski)<sup>101</sup> stellen. Gerade die auch von Balthasar geschätzte ignatianische *indiferencia*<sup>102</sup> ist bevorzugter methodischer Ermöglichungsgrund, um den

<sup>95</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, III.1, zit., S. 225.

<sup>96</sup> Vgl. auch Henri de Lubac, Virgil. Philosophe et prophète, in: Ders., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, 2. Teil, Paris 1964, S. 233–262 zur Rezeption im Mittelalter.

<sup>97</sup> Vgl. Kap. 2.1.

<sup>98</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 437.

<sup>99</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 438.

<sup>100</sup> von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, zit., S. 6.

<sup>101</sup> Andrzej Wiercinski, Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie, in: Kasper (Hg.), Logik der Liebe, zit., S. 350–370.

<sup>102</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

«Gabencharakter[s] des Seins als der ersten Selbstäußerung Gottes» (Wiercinski)<sup>103</sup> zu erkennen.

Die Norm aller Deutung ist, – hier folgt von Balthasar Joseph Maréchal (1878–1944),<sup>104</sup> – mithin der in die kategorialen Geschichte inkarnierte, *Logos* in der personalen Gestalt Jesu Christi «in der ihm selbst zukommenden, seiner persönlichen Geschichtlichkeit anhaftenden Universalität in Bezug auf jede Geschichte»,<sup>105</sup> der im Gehorsam «die Zeit der Geschichte allererst konstituiert». (Peter Henrici SJ).<sup>106</sup>

Indem Christus in seiner kenotischen Entäußerung<sup>107</sup> «dieses [sein] Dasein zu einem Denkmal des Vaters in der Welt werden»<sup>108</sup> lässt, ist Geschichte ein heilsgeschichtliches Drama, in dem die unverbrüchliche Treue Gottes trotz aller menschlichen Untreue ihm gegenüber sich dauernd ereignet.<sup>109</sup>

Seine heilsgeschichtlich-eschatologische Theologie als Weiterentwicklung seiner Ontologie der *analogia entis* und der *tendentia naturalis in gratiam*<sup>110</sup> zu einer *analogia libertatis*<sup>111</sup> erlaubt es von Balthasar, seine theologischen Erkenntnisvoraussetzungen geradezu auch historisch zu verorten: Ist die Norm aller Geschichte die Incarnation des *Logos* und steht seither alle Deutung der Geschichte im Zeichen des *Eschaton*, ist mithin Geschichte epistemologisch auch als *méta-histoire*<sup>112</sup> im Sinne der eschatologischen Letzthaltungen in der Ideengeschichte zu verstehen, so kann er nicht nur seinen heilsgeschichtlich Standort bestimmen, von dem aus er nicht nur seine theologische Ästhetik entfaltet, sondern seine Deutung der neuzeitlichen deutschen Geistesgeschichte in seinem Werk *Apokalypse der deutschen Seele*, 1937–1939<sup>113</sup> in dem er angesichts der sich abzeichnenden «Vergöttlichung des Todes»<sup>114</sup> im totalitären Nationalsozialismus die großen geistigen Tendenzen der Moderne ausmacht: Das mittelalterliche Theologumenon der «eschatologischen Einheit»,<sup>115</sup> zerbrochen in Humanismus, Reformation und Aufklärung suspendierte der Deutsche Idealismus mit seiner Dialektik von Gott und Welt, indem er an die Stelle der Transzendenz die anthropozentrische Fortschrittsideologie im Zeichen des Prometheus setzte, bis Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sören

<sup>103</sup> Wiercinski, Hermeneutik der Gabe, zit., S. 368.

<sup>104</sup> Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5: Thomisme devant la philosophie critique, Louvain/Paris 1926.

<sup>105</sup> Hans Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln <sup>6</sup>2004, S. 23.

<sup>106</sup> Peter Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars, zit., S. 125.

<sup>107</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 38.

<sup>108</sup> von Balthasar, Theologie der Geschichte, zit., S. 39.

<sup>109</sup> von Balthasar, Theologie der Geschichte, zit., S. 39–46.

<sup>110</sup> Erich Przywara, Analogia entis, zit., vgl. Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 76.

<sup>111</sup> Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 76.

<sup>112</sup> Hans Urs von Balthasar, Présence et pensée, Paris 1997, S. 102; vgl. Dockwiler, zit., S. 113–114.

<sup>113</sup> Hans Urs von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Diss. Zürich 1930, (danach zit.); Einsiedeln <sup>2</sup>1998; Ders., Apokalypse der deutschen Seele, in: Schönere Zukunft 14, 1938, S. 57–59; Ders., Apokalypse der deutschen Seele, 3 Bde.: Bd. I, Der deutsche Idealismus, (Salzburg/Leipzig 1937), Einsiedeln/Freiburg/Br. <sup>3</sup>1998; Bd. II: Im Zeichen Nietzsches, (Salzburg/Leipzig 1939), Einsiedeln/Freiburg/Br. <sup>2</sup>1998; Bd. III, zit.

<sup>114</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., passim.

<sup>115</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 441.

Kierkegaard (1813–1855) die «innere Unhaltbarkeit der idealistischen Eschatologie»<sup>116</sup> aufdeckten. Von Balthasar deutet Nietzsche als Symbol des Antichristen im Zeichen des Dionysos<sup>117</sup> und Kierkegaard als letzten Christen in ihrer polaren Haltung zueinander.

Aus der Erfahrung einer unüberschreitbaren Grenze des menschlichen Machbarkeitswahns sieht von Balthasar in der Begegnung mit Karl Barths (1886–1968) Dialektischer Theologie seit Ende des Ersten Weltkrieges eine *Umkehrung*<sup>118</sup> von dem prometheischen Wahn seiner Selbstverwirklichung durch Autopoiesis hin zur Wiederaufrichtung des Zeichens des *Eschaton*:

Das hieße, dass mitten durch einen scheinbar lückenlosen Prozess der [...] Selbstverwirklichung der Seele ein absoluter Riss ginge, eine Diskontinuität [...] Es hieße ferner, dass, wenn es dem Menschen gegeben ist, sich zu vollenden, ja noch mehr: wenn ihm überhaupt der Horizont einer möglichen Vollendung vorgegeben ist, dies nur von der vorgängigen Überbrückung des absoluten Risses her möglich sein kann, also von der absoluten Priorität der Freiheit Gottes her.<sup>119</sup>

Mit dem Einschluss der Historizität in seine Theologie eröffnet sich von Balthasar nunmehr die Möglichkeit der Entfaltung seiner theologischen Ästhetik, die er nicht nur als eine Subdisziplin der Theologie sondern als fundamentale Methode seiner Theodramatik versteht.

Es galt, die Zuschauer-Mitgeher für die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und damit auch des Gottes-Dramas vorzubereiten und die Bühne aufzurichten, auf der sich dieses Drama abspielt. Diese umfasst nicht weniger als die ganze Menschheitsgeschichte, insbesondere die abendländische Geistesgeschichte, in welcher sich das menschengewordene Wort Gottes durch den christlichen Glauben und das Denken der Christen sozusagen ein zweites Mal inkarniert hat. Dass Gott in Christus als ein historisches Faktum in die Geschichte eingegangen ist, [...] darin liegt die tiefste Rechtfertigung für die Verwendung der menschlichen Geschichte, Kunst und Literatur als Matrix für die Theologie. (Peter Henrici SJ)<sup>120</sup>

Von Balthasars hermeneutischer Schlüssel für die theologische Deutung der Kunst ist die Kategorie der «Gestalt»,<sup>121</sup> die das «Ganze des Seins am einzelnen Seienden»<sup>122</sup> in den Transzendentalien des *kalon kai agathon*<sup>123</sup> aufleuchten lässt. Damit transzendiert er bewusst eine kontextualisierende Methode, die den Gegenstand ihrer Deutung in empirisch definierten Zirkeln einschließt.

Wenn im Folgenden nun die Poesie in der Interpretation von Balthasars untersucht wird, so soll formal nicht nur seine theologische Methode, sondern auch der materiale Sinngehalt seiner Deutung eruiert werden, ist doch der *Kairos* gerade aufgrund des sei-

<sup>116</sup> von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems, zit., S. 4.

<sup>117</sup> Löser, Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 5.

<sup>118</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 316–346; vgl. Löser, Geschenkte Wahrheit, zit., S. 84–87; Ders., Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, zit., S. 64–67.

<sup>119</sup> von Balthasar, Apokalypse III, zit., S. 318.

<sup>120</sup> Henrici, Die Trilogie Hans Urs von Balthasars, zit., S. 125.

<sup>121</sup> vBalthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 30; vgl. Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, passim.

<sup>122</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 30.

<sup>123</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 14.

ner Dichtung inhärenten eschatologischen und ethischen Potentials ganz besonders für von Balthasar einer der bestimmenden hermeneutischen Schlüsselsignifikanten für die im *Eschaton* stehende Heilsgeschichte des Abendlandes. Darüber hinaus lässt er seinen *Kairos* zusammen mit Plotin den höchsten Rang für die außerchristliche Epiphanie göttlicher Herrlichkeit in der Geschichte der Menschheit einnehmen.

Von Balthasar verortet exemplarisch transzendental in der Offenheit der ontologischen Differenz gleichermaßen wie in der Theodramatik der Heilsgeschichte: Als *poeta vates*<sup>124</sup> lässt er sich nicht den Kategorien Mythos, Philosophie und Religion zuordnen, da er an allen diesen teilhat und sie zugleich transzendiert, indem er «in die Ursprünge, etwas wie einen Ausgang ins Offene, Quellende, Heile, Heilige»<sup>125</sup> zurücksteigt. Von Balthasar verankert Poesie in den Kontext der Bürgerkriege, reduziert sie aber nicht darauf. Die Hinwendung zur Philosophie in Neapel und der damit verbundene Abschied an die Musen der Dichtung, dann der Abschied von der Philosophie der Epikureer, um endlich bei den «*res*, wie sie hart, geschichtlich unabweisbar den Menschen umstehen»<sup>126</sup> anzukommen. Diese Ab- und Hinwendungen, die seine poetologische Biographie auszeichnen, sind aber keine Fluchtbewegungen in imaginäre Welten einer pastoralen Idylle, wie die Alexandriner und Theokrit (ca. 270 v. Chr.) es taten, sondern ein spezifisch römisches, vom *labor* bestimmtes «Verharren in der dürftigen, widerständigen, glanzlosen Wirklichkeit, bis sie dem geduldig Treuen ihr inwendiges Antlitz enthüllt.»<sup>127</sup>

Umgekehrt weist die *Aeneis* über die *Georgica* auf die *Bucolica* zurück, die der geschichtlichen Realität nicht ausweichend gleichwohl durch einen ethischen Traumcharakter gekennzeichnet sind.

Sie schauen die Totalität der seienden Wirklichkeiten von der Erde aus in Analogie zu Platons Seelen, die in ihrer Anamnese bereits das Ganze des Seins geschaut haben.

In den 10 Gedichten der *Bucolica* sieht von Balthasar, sich eng an die Forschungsergebnisse zweier französischer Latinisten<sup>128</sup> anlehnend, gemäß seines theologischen Apriori der Metaphysik der tendenziellen Unabgeschlossenheit zwischen dem Sein und den substituierenden Wesenheiten<sup>129</sup> ein schwebendes Ordnungsmodell walten, das die transzendente Herrlichkeit zur Erscheinung bringt.

Die Eclogen 1 und 9, 2 und 8, 3 und 7, 4 und 6, 5 und 10 sind aufeinander bezogen: So steht in der Ebene 1 bis 9 die Antinomie zwischen der geschichtlichen Gegenwart mit ihren Kontingenzen von Flucht und Vertreibung und der geradezu übergeschichtlichen Ruhe der pastoralen Existenz im Fokus. Zudem eröffnet die 4. Ecloge und die 6. Ecloge das neue Spannungsfeld zwischen einer eschatologischen und protologischen Dimension: Der Blick weitete sich

<sup>124</sup> Verg, Aen 7, 41.

<sup>125</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 226.

<sup>126</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 227.

<sup>127</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 227.

<sup>128</sup> Vgl. P. Maury, Le secret de Virgile et l'architecture des Bucolique, in: *Lettres d'Humanité* III (1944), 71–147; Jacques Perret, Virgile, l'homme et le pauvre, in: *Connaissance des lettres* 33 (1952), 14–52; Ders., *Virgile*, Paris 1959.

<sup>129</sup> Vgl. Kap. 2.1.

eschatologisch vorwärts zur Erwartung einer wiederkehrenden goldenen Zeit und zu einem Weltretter in der vierten, protologisch rückwärts in die Kosmogonie und die mythischen Urzeiten in der sechsten Ecloge.<sup>130</sup>

Von Balthasar deutet das utopische Arkadien in seinem Suchen eines verlorenen Ursprungs als über alle griechischen Vorbilder hinausgehend weit mehr als eine imaginierte Ideallandschaft, sondern als «Chiffre [...] für alle Höhen und Tiefen des Seins.»<sup>131</sup>

Gerade die dichterische Schlüsselsynekdoche des Eros, der in der in seiner Ambiguität sowohl seine kreativen wie auch destruktiven kosmisch-dämonischen Energien manifestiert, wird sich aber in den *tempora christiana* an der christlichen *caritas* messen lassen müssen, dies um so leichter, als in der 10. Ecloge<sup>132</sup> das Paradigma des altruistischen, «an aller Lust und Verklärung, an allem Schmerz und Zerstörtwerden innig teilnehmenden Herzen[s] des Dichters»<sup>133</sup> kreierte. Auf dem von Haecker gelegten Deutungspfad voranschreitend<sup>134</sup> verweist von Balthasar auf eine geradezu vorchristliche Ehrfurcht vor der Natur als Schöpfung Gottes und auf den Altruismus, der in der *Caritas* als christliches Tugendideal gilt.

Von Balthasar sieht im Vorgriff auf die *Aeneis* in diesem Seinlassen, wie der Dichter den Selbstwert der Dinge sichtbar werden lässt; – ein das Sein des Seienden Seinlassen ist wiederum motiviert von der *pietas* im Sinne des gehorsam liebenden «Waltend-Durchdauernde[n]»<sup>135</sup> der Autorität gegenüber. Norm dieser geradezu ignatianischen *indiferencia*<sup>136</sup> allem Kontingenten gegenüber ist der Imperativ des *cede deo*,<sup>137</sup> der letztlich als «religiös-politische Pflicht unerbittlich begrenzend den Eros»,<sup>138</sup> den Primat vor allen Formen der Liebe, des *Eros* und seine Vollendung in der *Agape*, beansprucht, nicht zuletzt deshalb, weil der Hades in der Deutung von Balthasars das Zentrum der *Aeneis* bildet.

Von Balthasar diagnostiziert in allen Eclogen das Mythologem der zyklischen, saturnischen Zeitabläufe. In der 4. Ecloge aber bringt in dieser Deutung von Balthasars schon die eschatologisch-geschichtliche Zeit zum Durchbruch: Nicht orientalische<sup>139</sup> oder etruskische Mythologeme bestimmen ihre soteriologische Botschaft, sondern die dann definitiv in der *Aeneis* voll zur Geltung kommenden «Auslegung zeitlich-geschichtlicher Existenz»<sup>140</sup> Von Balthasar kann so mithin die 4. Ecloge ganz nach den Maßstäben seiner Theologie der Geschichte «als Naherwartung eines kommenden, schon geborenen Welterlösers»<sup>141</sup> interpretieren.

<sup>130</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 228.

<sup>131</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 229.

<sup>132</sup> Verg, buc 10, 72–74.

<sup>133</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 230.

<sup>134</sup> Haecker, Vergil, zit., passim.

<sup>135</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 231.

<sup>136</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

<sup>137</sup> Verg, Aen 5, 467.

<sup>138</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 610.

<sup>139</sup> Vgl. Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924.

<sup>140</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 232.

<sup>141</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 232.

Im Rückgang auf Homer und Hesiod und von ihnen aus auf die italische Symbolik sieht von Balthasar die *Georgica* bestimmt. Im ersten Buch will die göttliche Gnade den *labor improbus*,<sup>142</sup> den Kampf des Landmanns gegen die übermächtige Natur mit sorgender Liebe begleiten. Die Poesie des ersten Buches ist so nach von Balthasar einerseits die Mythologeme überbietend transzendental, *si te digna manet divini gloria ruris*,<sup>143</sup> andererseits beschreitet sie den Weg von der Kosmogonie Hesiods zur geschichtlichen Zeit des Octavian, der als *soter Rom* aus der Schuld- und Sühneverstrickung der Bürgerkriege befreien soll.

Das zweite Buch nimmt bei der Thematisierung der agrarisch-vegetativen Dimension des italischen Landbaus die transzendente Dimension wieder auf, *Iustitia excedens terris vestigia fecit*,<sup>144</sup> wie im dritten Buch die historische Zeit des siegreichen Octavian beschworen wird.<sup>145</sup> Die Imagination der Triebhaftigkeit der Tierwelt in diesem Buche wird von Balthasar mit der Geisthaftigkeit der Bienen im vierten Buch performativ kontrastiert. Da ihr Leben von Liebe und Selbstaufopferung bestimmt *attrivere utroque animam sub fasce dedere: tantus amor florum et generandi gloria mellis*<sup>146</sup> sieht, lässt er seine Selbstexplikation, die auf die stoische Idee von der Anwesenheit des Göttlichen in der Natur verweist,<sup>147</sup> nicht gelten. Die Bienen werden vielmehr zur Metapher der «Unsterblichkeit in der Natur».<sup>148</sup>

Auch das das vierte Buch abschließende Finale,<sup>149</sup> in dem den Mythos von Aristaeus mit dem von Orpheus verknüpft, will von Balthasar im Lichte der Auferstehungstheologie verstanden wissen: Der Hirte Aristaeus erfährt von Proteus, dass er den Tode der Eurydike, an dem er unbewusst schuldig geworden ist, durch Opfer zu sühnen hat: Die Metapher der Auferstehung der geopfert Tiere ist für von Balthasar mehr als ein antiker Topos: Er deutet sie als

zwei Aspekte der Natur, des Daseins: der tragische der unvollendbaren Liebe: endgültig Geliebtes ist im Tod unwiederbringlich dahin, durch die Welt hallt unstillbare Klage. An dieser Klage ist der Mensch unwissentlich mitschuldig, diesem klagenden Gott muss er demütig opfern, und wer weiß, ob Proteus-Natur ihm damit nicht den rechten Weg wies in eine unverhoffte, unbegreifliche, märchenhafte Auferstehung.<sup>150</sup>

Er folgt mithin am wenigsten einer Mythenallegorese, da er die beiden Mythen für die Begründung christlicher Theologumena nicht vereinnahmt.

Erfolgt weitgehend dem philologischen Deutungsansatz des Latinisten Klingner, der die religiöse und sittliche Dimension des Gedichts mitnichten übersieht,<sup>151</sup> und überbietet ihn noch zugunsten seiner Theologie der Herrlichkeit des Seins:

<sup>142</sup> Verg, georg 1, 145–146.

<sup>143</sup> Verg, georg 1, 168.

<sup>144</sup> Verg, georg 2, 474.

<sup>145</sup> Verg, georg 3, 16.

<sup>146</sup> Verg, georg 4, 204–205.

<sup>147</sup> Verg, georg 4, 221–227.

<sup>148</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 235; vgl. Verg, georg 4, 206–209.

<sup>149</sup> Verg, georg 4, 387–529.

<sup>150</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 236.

<sup>151</sup> Friedrich Klingner, Vergils Georgica, Zürich/Stuttgart 1963, S. 193–239, bes. S. 238.

[...] die Sage vom Tod und die Sage vom ewigen Leben: das genügt, um über dieses Ende den Glanz zu breiten, der über der ganzen Dichtung liegt und der aus dem Ja zum Leben in allem Schweren und Schönen bricht, aber das Ja wird wissend gesprochen, als Antwort auf ein letztes und leisestes Ja des Seins.<sup>152</sup>

Sind für von Balthasar die *Bucolica* und die *Georgica* in ihrer Perspektive zweiter Ordnung, demnach von außen, Chiffren für die «Glorie der Welt»,<sup>153</sup> so ist die *Aeneis* für ihn Metapher für die «Glorie der Sendung».<sup>154</sup> Erst in der *Aeneis* erfährt die Geschichte Roms die formgebende Deutung von ihrer inneren teleologischen Finalität her, indem das Narrativ der Generierung der *pax Romana* durch Augustus mit dem von Ennius (239–169 v. Chr.) und Naevius (3. Jahrhundert v. Chr.) tradierten mythischen Material der Gründung Roms vor dem Hintergrund des Untergangs Trojas in der *Ilias* Homers verknüpfte: «In verborgenster Schöpfungsstunde offenbarte sich dem Dichter die Form: wie vielleicht sonst nie in Europas Geistesgeschichte ein Ereignis von Ethik Ästhetik zugleich.»<sup>155</sup>

Von Balthasar überschreitet bei weitem die in der Latinistik vorherrschende Deutung, indem er die textimmanente philologische Methode mit seinem theologischen Interpretationsansatz so ergänzt, dass er neben dem ästhetischen das ethische Potential der *Aeneis* erschließen und zur diskursiven Geltung bringen kann.

Das christliche Theologumenon vom Senfkörnlein als Metapher für das Reich Gottes<sup>156</sup> verwendet von Balthasar, um Narrativ von der Glorie Roms aus der Niederlage Trojas und «nicht in der Macht, sondern im Gehorsam und im Vorlauf und somit allertiefst im Verzicht»<sup>157</sup> zu verstehen. Er erkennt dabei die aitiologische Hermeneutik der *Aeneis*: Von der Gegenwart der *aetas aurea* des *saeculum Augustum* her konstruiert sein Narrativ vom Untergang Trojas, der Flucht des Aeneas und der Gründung Roms ebenso wie er in einer gleichsam gegenläufigen Teleologie von diesem mythischen Ereignis her die in der *pax Augusta* gipfelnde und ihre Erfüllung findende Geschichte Roms deutet.

Dabei hebt in dieser Hermeneutik die Historizität in einer Entzeitlichung keineswegs auf. Vielmehr gewinnt die Kategorie der Zeit in Akten der narrativen Erinnerung und Hoffnung ihre historische Bedeutung:

Vergils Hauptwerk ist ein besonders eindruckliches Beispiel solcher Zusammenfassung der Zeit, nicht zu einer Aufhebung der Zeitlichkeit, sondern im Gegenteil zum Erweis der Existenz in Erinnerung und Hoffnung; so ist die *Aeneis* zum Modell für die große christliche Epik geworden. Das Offenlassende an ihr, die doch eine historische Gestalt größten Stils (das augusteische Reich) hinstellt, macht aus ihr eine Art künstlerisches Gleichnis für den alttestamentlichen – zum Bund zurück und zum Messias vorlaufenden – Glauben. Das Offene aller schönen Gestalt, die im vollkommensten und bestimmtesten Ausdruck immer mehr ausdrückt als

<sup>152</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 236.

<sup>153</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 226.

<sup>154</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 236.

<sup>155</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 237.

<sup>156</sup> Mark 4, 30–32; Luk 13,18–19.

<sup>157</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 237.

in das Gestaltete eingeht (das Unendliche der Herrlichkeit nämlich) macht das Schöne als solches zur Offenbarungsgestalt verfügbar.<sup>158</sup>

Ermöglicht das Narrativ der *Aeneis* durch die symbolische Relation zwischen zwei formalen Ebenen: Die Ebene des Anfangs als Gleichnis und Typus und die des Endes als Wahrheit und Antitypus. Indem der Typus sich als restlos transzendierend, vorlaufend, auf ein ganz anderes hin erdacht, erwählt, berufen, gesendet und gehorchend [...] und eben darin zum Ur- und Vorbild römischen Wesens, römischer Tugend»<sup>159</sup> versteht, erfüllt er in *Aeneas* als geschichtlichem Wesen seinen Auftrag in der Treue zu seiner Sendung als «Anruf aus dem Sein»,<sup>160</sup> der im Dienst an der Generierung der universalen, aus seinem Verzicht und seinem Opfer hervorgehenden *pax Augusta* besteht.

Der Held der *Aeneis* ist »pius« als horchend-gehorsam auf seinen einmaligen und doch universal ausgerichteten (das Weltreich Rom meinenden) Auftrag, seine Hingabe an diese Sendung ist seine erfüllte Transzendenz.<sup>161</sup>

Seiner dialogischen Theologie entsprechend kann das den Verlauf des Narrativs bestimmende *fatum* von von Balthasar als «gesprochenes Sein»<sup>162</sup> verstanden werden, so dass in ihm die Herrlichkeit Gottes in seiner Epiphanie als *Logos* geschichtliche Wirklichkeit wird:

Vergil rekapituliert hierin das reale historische Weltgeschick – jenseits der verblassten Möglichkeiten von Metaphysik und Religion. Er eint im Gleichnisbild, was aus der bloßen Denkkraft nicht mehr zusammenkam. Er bezeichnet damit als Dichter den Punkt, wo, ohne jede mögliche Vorwegnahme. Gott aus seiner Herzenstiefe zu reden beginnt.<sup>163</sup>

Der den Auftrag gebende Jupiter selbst hat keine feste Gestalt; daher sind seine Epiphanien vorläufig und stehen in einem funktionalen Zusammenhang zwischen Auftrag und Erfüllung dieses Auftrags. Von daher kann von Balthasar Aeneas mit Abraham vergleichen: «Sie selbst sind nur Typus und Gleichnis, das ist das Ethische; aber die Spiegelung zwischen Typ und Urbild, Demut und Herrlichkeit, »Altem« und »Neuem« Bund: das ist das Ästhetische.»<sup>164</sup>

Die beiden Ebenen sind miteinander verschränkt: Wie der Aeneas-Typus als Gleichnis in seiner Sendung und in seinem geschichtlichen Vorlauf auf das *telos* hin sich transzendiert, lässt ihn am *Eschaton* der erfüllten Zeit der Verherrlichung partizipieren.<sup>165</sup> Mithin kann von Balthasar in dieser ethischen Funktionen so deuten, dass er «auch sein Volk [erzieht], den Kaiser [erzieht] über sich selbst hinaus.»<sup>166</sup>

<sup>158</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 35.

<sup>159</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 238.

<sup>160</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 959.

<sup>161</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

<sup>162</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

<sup>163</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 960.

<sup>164</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 239.

<sup>165</sup> Verg., *Georg* 3, 10–39.

<sup>166</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit* III.1, zit., S. 238–239.

Von Balthasar sieht aber im Narrativ der *Aeneis* mitnichten einen dem Heros vermittelten teleologischen Determinismus walten. Im Gegenteil: Aeneas steht immer auch da, wo ihn Jupiter durch alle Dunkelheit hindurch lenkt, in der existentiellen Offenheit der Entscheidung.

Die offenbarende Weissagung Jupiters ist daher auch nicht an Aeneas sondern an seine Schutzgöttin Venus gerichtet.<sup>167</sup> Auch weiß Aeneas nicht den Sinn der auf dem *clipeus aure* vorausgesagten künftigen römischen Geschichte von der Gründung Roms bis zum Sieg des Octavian/Augustus in der Seeschlacht von Actium zu deuten, den ihm Venus geschenkt hat: *Talia per clipeum Volcani, dona parentis, miratur rerumque ignarus imagine gaudet [...]*.<sup>168</sup>

Von Balthasar verweist bei der Interpretation der *Katabasis* des Aeneas, der im Hades seinen künftigen Nachkommen begegnet,<sup>169</sup> auf entsprechende «mystische Privileg[ein] de[r] Gründer»<sup>170</sup> im alttestamentlichen und neutestamentlichen Kontext: So schaut Abraham in den Sternen die Geschicke seines Volkes<sup>171</sup> und in der Geschichte der Heiligen von Benedikt von Nursia (480–547), Ignatius von Loyola bis Teresa von Avila (1515–1582). In dieser jeweiligen Schau sieht von Balthasar das Theologumenon der Tugend der Hoffnung, der Gewissheit zuteil wird, ohne den eschatologischen Horizont dieser Hoffnung abzuschließen.

Dieser Blickpunkt der Hoffnung enthebt Vergil der Verpflichtung, die augusteische Gegenwart als das unüberbietbare Eschaton hinzustellen und damit die Ausblicke der zwei früheren Bücher zu verengen. Vielmehr geht der Durchblick des Helden auf ein Letztes, von dem nur verheißerisch einzelne Gestaltfragmente aufblitzen.<sup>172</sup>

Das *fatum* Jupiters aus der *Aeneis* zitierend *his ego nec metas rerum, nec tempora pono: imperium sine fine dedi [...]*<sup>173</sup> kann von Balthasar in Analogie zum «Ethisch-Ästhetischen»<sup>174</sup> der Bibel in Aeneas eine solche Gestalt jenseits von Mythos, Philosophie und Religion in der Offenheit der ontologischen Differenz erblicken:

Einsam steht dazwischen [= zwischen Mythos und Philosophie] die Gestalt des frommen Aeneas, dieser höchsten Annäherung an den echten Quellpunkt der Religion: Existenz als Berufung zu einer zukünftigen Welt und vollkommene Lenksamkeit [unter schmerzhaften Verzichten] in den Händen der Götter: nicht umsonst hat das christliche Abendland seine religiöse Dichtung unter das Zeichen Vergils gestellt.<sup>175</sup>

Anders als Haecker, der in der Tradition der typologischen Deutung der providentiellen Funktion steht,<sup>176</sup> kann es daher von Balthasar vermeiden, Dichtung «als Vor-

<sup>167</sup> Verg, Aen 1, 257–296.

<sup>168</sup> Verg, Aen 8, 729–730.

<sup>169</sup> Verg, Aen 6, 710–740.

<sup>170</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

<sup>171</sup> 1 Mose 15,5–6.

<sup>172</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

<sup>173</sup> Verg Aen 1, 278–279.

<sup>174</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

<sup>175</sup> von Balthasar, Spiritus Creator, zit., S. 24.

<sup>176</sup> Haecker, Vergil, zit., passim.

wegnahme oder Seitenstück zur christlichen Offenbarung»<sup>177</sup> zu deuten. Bei aller Differenz zur biblischen Selbstoffenbarung Gottes will von Balthasar gleichwohl einen «Aufbruch innerhalb der geheimnisvollen Zurüstungen der Vorsehung für die Geburt des Kindes»<sup>178</sup> sehen, der durch den geschichtlichen *Kairos* der religiös-kulturellen Interdependenz von Judentum und Heidentum und der «Bereitstellung Roms als Materie und Gefäß»<sup>179</sup> bestimmt ist. Der aristotelisch-thomasischen Metaphysik im Sinne der korrelativen Begriffe von Form- und Materie folgend, mithin dass im Sinne der *analogia entis* jede Materie Form für andere Materie, jede Form Materie für eine höher gestufte Form ist, schließt von Balthasar, dass der *Kairos* und die *Fortuna* die Form der Materie Rom sind.

Wenn von Balthasar nach den 3 Dimensionen der Sendung des Aeneas fragt, dann bewegt er sich wiederum in der Hermeneutik der Theologena der *Exercitia spiritualia* des Hl. Ignatius von Loyola:<sup>180</sup> «Die Sendung als Lebensform des Gehorsams, die Sendung als *Fatum*, die Sendung als Glorie in der Demütigung.»<sup>181</sup>

Aeneas vollzog den *rerum ordo*.<sup>182</sup> die Gründung Roms, *non sponte*.<sup>183</sup> Bei allen Irrungen und Wirrungen, deren Höhepunkt das Liebesabenteuer mit Dido darstellt, bleibt Aeneas, sich in der ignatianischen *indifferencia*<sup>184</sup> ühend, seinem Auftrag in Gehorsam treu: «Hier und hier allein ist auch für Aeneas die römisch-stoische Indifferenz vonnöten, die um der Sendung willen das Liebste aufzugeben vermag.»<sup>185</sup>

Anders als Odysseus übt Aeneas die Tugend der Geduld;<sup>186</sup> anders als die Odyssee besteht die *Aeneis* aus einer Serie von Verzichten und Verlusten, angefangen von Troja über Dido bis zu Pallas, dem Sohn des Freundes Euander. Umso mehr kann daher Aeneas, im Verfolgen «der gegebenen Schickung»<sup>187</sup> in *indiferencia* der Weissagung der Sibylle entgegensehen, die die Geschichte Roms als eine von Verlust und Verzicht gezeichnete voraussieht:

... o virgo, nova mi facies inopinave surgit;  
omnia praecepi atque animo mecum ante peregi.<sup>188</sup>

Das Phänomen des *fatum* als «gesprochenes Sein»<sup>189</sup> und «des göttlich Seienden und die Sendung vorsehend Begleitende»<sup>190</sup> in Narrativ will von Balthasar jenseits des homerischen Mythos und der stoischen Philosophie verorten. Als das gesagte Geschick

<sup>177</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

<sup>178</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 240.

<sup>179</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 241.

<sup>180</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.

<sup>181</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 241.

<sup>182</sup> Verg, Aen 7, 44.

<sup>183</sup> Verg, Aen 4, 361.

<sup>184</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 23, Prinzip und Fundament, zit.; Balthasar, Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch, zit., S. 40–46; 67–72.

<sup>185</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 242.

<sup>186</sup> Verg, Aen 5, 709–710.

<sup>187</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 243; vgl. Verg, Aen 1, 382.

<sup>188</sup> Verg, Aen 6, 104–105.

<sup>189</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 960.

<sup>190</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 243.

siedelt er es im Bezirk des Numinosen an. Dabei betont er den in sich antinomischen Charakter des *fatum*, aus der *Aeneis* zitierend: *fatīs contraria nostris fata*.<sup>191</sup>

Juno symbolisiert diese gegenstrebige Macht, die in Karthago als großer Widersacherin Roms geschichtliche Gestalt angenommen hat.<sup>192</sup> Gleichwohl verehrt Aeneas Juno als Gattin des höchsten Willens und antizipiert damit die Verehrung des römischen Volkes dieser Göttin gegenüber.<sup>193</sup> Sie wird, «vom Sendungsgeschick Aeneas', das der Göttervater verfügt»<sup>194</sup> besiegt, da sie nur einen Teil des göttlichen *numen* repräsentiert.

Von Balthasar hebt auf die Vieldeutigkeit der Beziehungen zwischen Jupiter und dem *fatum* ab: Er ist einmal als *pater omnipotens*<sup>195</sup> Herr des Geschicks, dann wieder tritt er neben da.<sup>196</sup> Ebenso sind die Herrschaftsverhältnisse zwischen Jupiter und Juno reversibel.<sup>197</sup>

Gerade das Narrativ, dass selbst Jupiter «in die Schweben des Kairos gerät» (von Balthasar)<sup>198</sup> erscheint von Balthasar nicht nur nicht eines Gottesverständnisses unwürdig sondern einer abstrakten Theologie mit definierenden Begriffen überlegen. Geradezu mit dem Maß christlicher Theologumena deutet von Balthasar die Mensch-Gott-Beziehung in der *Aeneis*:

Zwischen Gott und Mensch besteht ein Verhältnis von nicht auszusprechender, nur zu verschweigender Liebe, die sich vielleicht am schönsten darin kundgibt, dass die Götter sich (wie bei Homer) im entschwinden zu erkennen geben, und dass der Mensch sehnsüchtig nach ihnen die Arme breitet.<sup>199</sup>

So kann denn von Balthasar mit seiner dialogischen Theologie das metaphysische Moment der *Aeneis* im Existential des «Amor als seinserschließende[m] Licht»<sup>200</sup> festmachen:

Liebe, hier als reine Existenz des Menschen im Fatumsgehorsam, aber auch als das schickende, gnadenhaft begleitende Geschick selbst (Zeus, Venus als Stimmen des Seins) durch alles widersprechende Schicksal (Juno) hindurch.<sup>201</sup>

Da auch die Gottheit über die *pietas* mit den Menschen verbunden ist,<sup>202</sup> gewinnt ihre Beziehung zu Menschen einen anthropomorphen, im Falle der Venus zu Aeneas, geradezu mütterlich-sorgenden Charakter. Dies ist nach von Balthasar nur möglich, dass allein die Sendung der römischen Geschichte als *fatum* fest definiert ist. Vor ihm treten die Götter und ebenso die Menschen zurück:

<sup>191</sup> Verg, 7, 293–294.

<sup>192</sup> Verg, Aen 1, 12–14.

<sup>193</sup> Verg, Aen, 12, 840, 1.

<sup>194</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1. zit., S. 245.

<sup>195</sup> Verg Aen 1,60; 3, 251; 4, 25; 6, 592 ff.

<sup>196</sup> Verg, Aen 2, 779; 8, 398 ff.

<sup>197</sup> Verg, Aen 2, 800; 12, 833.

<sup>198</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1. zit., S. 245, A. 15.

<sup>199</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, S. zit., S. 245; vgl. Verg, Aen 1, 402–410.

<sup>200</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 968.

<sup>201</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 968.

<sup>202</sup> Verg, Aen 5, 688.

[...] das Antlitz der Götter (spiegelt) etwas von dem Licht wider [...], das in der Treue des gehorchenden Menschen liegt. Im vollen Licht und in runder Gestalt steht einzig die Sendung: ihr zuliebe treten die Götter, aber auch der dienende Held ins Schattenhafte zurück. Es ist die Sendung, die sich verherrlicht, offen erst in der Zukunft, auf Kosten des Menschen.<sup>203</sup>

So will von Balthasar im Narrativ um Aeneas und Dido eine Synekdoche für «ganzen Kampf zwischen dem immer verführerischen hellenistischen Osten und der abendländischen Sendung Roms sehen»,<sup>204</sup> ohne die funktionalistischen Abendland-Ideologeme der Konservativen Revolution<sup>205</sup> zu übernehmen, nicht zuletzt deshalb, die *Aeneis* auf die reale, aitiologisch gedeutete Geschichte Roms referenziert: «Hier aber transzendiert nochmals die Glorie des imperialen Rom in eine andere, ihm selber noch unbekannt.»<sup>206</sup>

Dieser heilsgeschichtlich-eschatologische Aspekt verweist nach von Balthasar auf die «Sendung als Glorie in der Demütigung»,<sup>207</sup> in der die vorangehenden Dimensionen der Sendung ihre heilsökonomische Aufgipfelung finden. So kann er in Dichtung die Botschaft der Synekdoche der «mutigen, entsagungsvollen Pilgerschaft durch die Zeit einer künftigen Civitas entgegen»<sup>208</sup> erkennen.

Wird in der *Georgica* die Demut mit der Erdverbundenheit<sup>209</sup> und Ruhmlosigkeit<sup>210</sup> verknüpft und weiterhin die «Demut der Erde [mit der] Demütigung des Gesendeten»,<sup>211</sup> so erhält erst in der *Aeneis* «die vergilische Demütigung Sinn und verborgenen Glanz dadurch, dass sie im Gottgehorsam geschieht.»<sup>212</sup>

Von Balthasars Deutung macht das Narrativ zu Gründung Roms zum Angelpunkt seiner Deutung: Demnach stellt an en Ursprung Roms seinen Zuhörern im Äon des imperialen *Saeculum Augustum* die schmachlichste Niederlage der Antike, aus der er Aeneas nicht anders als Verlierer und Deserteur hervorgehen lässt, – gleichwohl mit der Gründung der *Urbs* beauftragt, nachdem ihm der Wiederaufbau von den Göttern Troja versagt wurde.

Dementsprechend muss Aeneas «ins Fremdeste», (von Balthasar)<sup>213</sup> wohingegen Odysseus – «darin alttestamentlich» – (von Balthasar)<sup>214</sup> zu sich selbst zurückkehrt.

Sieht die neuere Forschung den von gedeuteten geschichtstypologischen Schuldzusammenhang in der Urschuld des meineidigen laomedontischen Trojas begründet und von Aeneas bzw. dem *Soter* Octavian gesühnt, der die Frevel des Bürgerkriegs

<sup>203</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 246.

<sup>204</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 246.

<sup>205</sup> von Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, zit., passim.

<sup>206</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

<sup>207</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

<sup>208</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 288.

<sup>209</sup> Verg, georg, 2, 486.

<sup>210</sup> Verg, georg, 4, 564.

<sup>211</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

<sup>212</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 247.

<sup>213</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

<sup>214</sup> von Balthasar, Herrlichkeit III.1, zit., S. 248.

in der *Pax Augusta* überwunden hat,<sup>215</sup> so verortet von Balthasar die Schuld des Aeneas in dem Liebesabenteuer mit Dido.

Auf Hermann Brochs *Tod des Vergil*<sup>216</sup> referenzierend sieht auch von Balthasar in der *Aeneis* Vergeblichkeit und Enttäuschung als Existenziale vorwalten, ohne jedoch die performative Mitte der gesamten Poesie des römischen Dichters zu übersehen: «In der Liebe zu Augustus, auf den volles, überschwengliches Licht fällt.»<sup>217</sup>

Von der ersten Ekloge an ist er als eschatologischer *Soter Telos* und Erfüllung der Geschichte Roms, wie sie Aeneas erhofft. Er selbst ist daher nur «Pfeil und Sehnsucht nach dem kaiserlichen Übermenschen»<sup>218</sup> wie selbst die Götter nur in einem funktionalen Zusammenhang mit der römischen Sendung stehen.

In all seiner Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit positioniert von Balthasar selbst zum Kündler und *Kairos* des Abendlandes. Wenn er auch hier die kulturphilosophischen Paradigmata T.S. Eliots,<sup>219</sup> Ernst Robert Curtius<sup>220</sup> und partiell Rudolf Borcherts, ohne dessen funktionalistisches Verzweckungsinteresse<sup>221</sup> als Schlüsselsignifikant des Abendlandes übernimmt, so überbietet er sie durch seine eschatologische Deutung die Metapher von der unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Religion zitierend.<sup>222</sup>

In der christlichen Bergung allein schließt sich die Lücke, die den Vates, in ihm selbst betrachte, unter dem Gesetz der antiken Religion verharren lässt: Jenes Stück der unvollendbaren Brücke, das er, um das Werk runden zu können, forcieren muss – die Gleichsetzung der »Herrlichkeit« mit dem augusteischen Rom – ist das einzige, das in seine maßvolle Architektur etwas Ungemäßes, weil Maßloses bringt.<sup>223</sup>

Von Balthasars theologische Poetologie ergänzt aber auch den heilgeschichtlichen Interpretationsrahmen Haeckers,<sup>224</sup> indem er ignatianische Theologumena vor allem der Wahl,<sup>225</sup> der *potentia oboedientialis*<sup>226</sup> und der *indiferencia*<sup>227</sup> als Interpretamente der Dichtung zur Geltung bringt: Demnach bestimmt Aeneas mitnichten im Sinne des autonomen Subjekts seine Wahl, sondern wie Ignatius von Loyola im Gehorsam gegenüber seiner von Gott in absoluter Freiheit verfügten Sendung. Wird nach Ignatius als Voraussetzung für den Vollzug dieser Wahl die moralisch-asketische *indiferencia* angenommen, so liegt die Hypothese nahe, dass von Balthasar Aeneas diese Merkmale nicht nur aufweisen lässt, sondern bei aller theologischen Differenz

<sup>215</sup> Schmidt, Augusteische Literatur, zit., S. 100–108; vgl. Heinz Sproll, Aitiologische Narrative Vergils um die *res publica restituta* des Augustus, in: *Civiltà Romana III* (2016), 1–12.

<sup>216</sup> Broch, *Der Tod des Vergil*, zit., passim.

<sup>217</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 249.

<sup>218</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 250.

<sup>219</sup> Eliot, *Virgil and the Christian World*, zit., passim.

<sup>220</sup> Curtius, *Vergil* zit., passim.

<sup>221</sup> Borchert, *Vergil*, Kieler Rede, zit., passim; Ders, *Vergil*, in: *Corona*, zit., passim.

<sup>222</sup> Vgl. Kap. 2.2.

<sup>223</sup> von Balthasar, *Herrlichkeit III.1*, zit., S. 250–251.

<sup>224</sup> Haecker, *Vergil*, zit., passim.

<sup>225</sup> Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, 169–189, zit., S. 172–183.

<sup>226</sup> Ignatius von Loyola, *Satzungen* Nr. 547, in: *Deutsche Werkausgabe II*, zit., S. 739–741.

<sup>227</sup> Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, 23, *Prinzip und Fundament*, zit.

zwischen der Eschatologie und den *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola in Aeneas eine vorlaufende Gestalt des Gründers der Gesellschaft sieht.

*Fazit: Rezeption der traditionellen christlichen  
oder ihre ignatianische Überbietung durch  
die theologische Poetologie von Balthasars?*

Damit ist die Frage nach dem epistemologischen Mehrwert gestellt, den von Balthasars Hermeneutik erbringt. Thesenartig können folgende Befunde festgehalten werden:

1. Kommt den heilsgeschichtlichen Deutungen Haeckers, T.S. Eliots und Hermann Brochs das unbestrittene Verdienst zu, die Poesie in ihrer eschatologischen Dimension einerseits aus der Vergessenheit wieder entborgen, andererseits aus den funktionalistischen Verzweckungen kulturpessimistischer Abendlanddiskurse befreit zu haben, so kann die theologische Poetologie von Balthasars das metaphysische Potential des römischen Dichters freilegen.
2. Ausgehend von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem zeigt von Balthasar, dass die Narrative in dieser Offenheit epistemologisch zu verorten sind.
3. Von Balthasars trinitarisch-dialogische Theologie der Gabe des sich in souveräner Freiheit und Liebe offenbarenden Gottes bietet den hermeneutischen Schlüssel für die Deutung.
4. Die Metapher von der unvollendbaren Brücke zwischen Mythos und Philosophie verwendend hebt er weniger auf die providentielle Funktion als vielmehr auf dessen transepochal gültige Bedeutung ab: Im *Kairos* der Gestalt des Gedichts und der *Pax Augusta* vollziehen sich die Epiphanie des *Logos* und *seine* Herrlichkeit in der Geschichte.
4. Von Balthasar kann im Lichte der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola den theologischen Sinn der *Aeneis* so entbergen, ohne Gefahr laufen zu müssen, das Narrativ heteronom zu deuten: Demnach erfüllt Aeneas mit seiner freien, an der Freiheit der Gottheit partizipierenden Wahl seine von der Gottheit verfügte Sendung in Demut, Gehorsam und Verzicht unter der existentiellen Voraussetzung der *indiferencia* in Analogie zum Seienden, das das Sein in Gelassenheit sein zu lassen hat.
5. Angesichts des postmodernen, von nachmetaphysischem Denken (Jürgen Habermas) geprägten Zeitalters und des evidenten Verlustes an öffentlicher Bedeutung von Glauben als Medium der Religion (Niklas Luhmann) können gleichwohl die Erkenntnisse der eschatologischen Theologie von Balthasars eine inspirierende Rolle weit über innerkirchliche Diskurse hinaus einnehmen.
6. Nicht zum wenigsten vermag von Balthasars theologische Poetologie nicht nur die positiven Altertumswissenschaften bzw. Literaturwissenschaften zu einer vertiefenden Deutung anzuregen, sondern dessen meta-anthropologische Be-

deutung als Schlüsselsignifikant des Westens so zu bestimmen, dass, auf ihn referenzierende Diskurse, so beispielsweise zu Menschenrechten, sein universales geistiges Potential neu entdecken und mithin an Bereitschaft und Kompetenz im Dialog mit außereuropäischen Kulturen gewinnen können.

*The poetry of Vergil in Hans Urs von Balthasar.  
A theological interpretation against a pessimistic  
view of the culture in the Occident*

*Abstract*

In the various studies about Vergil's reception in the 20th century the philosophic-theological interpretation by Hans Urs von Balthasar has been ignored so far. The Swiss theologian locates Vergil's poetry in the openness of the ontological difference between the Sein (existence/be) and the Seiendes (entity/being). Thereby his Trinitarian-dialogical theology of the gift by God manifesting himself in his sovereign freedom and love offers the key for the transcendental interpretation of the Roman poet. Thus the epiphany of the logos and its magnificence in history accomplish themselves in the kairos of the guise of the poem and of the Pax Augusta. In the light of the Exercitia spiritualia by Ignatius of Loyola, Aeneas fulfils – in von Balthasar's interpretation – his mission, commanded by the deity and determined by the fatum, in humility, obedience and renunciation on condition of the Ignatian indiferencia, so that the Seiendes (entity/being) must let the Sein (existence/be) be in imperturbability.