

Tanti fuit

Römische Beiträge zu einem Problem heilsgeschichtlicher Theologie*

Stefan Krauter

Seit sich im Gefolge der Aufklärung das historische Problembewusstsein in einer vorher ungeahnten Weise zugespitzt hat und „wie es wirklich gewesen ist“ dem, was nicht nur deutend, sondern auch verzerrt und verfälscht und darum kritikwürdig überliefert ist, gegenübersteht, ist für die christliche Theologie das Verhältnis von „Geschichte“ und „Heil“ zu einem Problem geworden: Einerseits wurde ebenso wie andere, „profane“ Überlieferungen auch die biblische Überlieferung Gegenstand wissenschaftlicher historischer Kritik, mit dem Ergebnis, dass weite Teile von ihr als historisch nicht zutreffend, als Legende oder Mythos, zu beurteilen seien. In engem Zusammenhang damit stellte sich andererseits immer deutlicher die – theologisch tiefergehende – Frage, inwieweit „Geschichtsglaube“, das Fürwahrhalten der in der Überlieferung geschilderten Ereignisse, überhaupt einen religiösen Wert haben könne.¹

Der wohl bedeutendste und wirkungsmächtigste Versuch, sich diesem Problem zu stellen und es einer unter den Bedingungen der Moderne plausiblen Lösung zuzuführen, ist Rudolf Bultmanns existentialtheologischer Entwurf. Die weitgehend negativen Ergebnisse der vorangehenden Forschung zum historischen Tatsachengehalt der biblischen Überlieferung übernehmend, ja sogar noch weiter radikalisiert, vollzog er zugleich eine Wende weg von der Rekonstruktion der hinter den biblischen Texten liegenden Geschichtsereignisse hin zur Interpretation ihrer Deutung in den Texten. Diese führte er unter Einfluss der Existentialphilosophie Martin Heideggers so durch, dass zwar nicht das obsolete antike Weltbild der Tex-

* Für weiterführende Hinweise danke ich herzlich Martin Bauspieß, David Bienert sowie den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Symposions.

¹ Vgl. die bekannte Unterscheidung zufälliger Geschichtswahrheiten von notwendigen Vernunftwahrheiten bei G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Lessings Werke, hg. J. Petersen/W. v. Olshausen, 23. Teil: Theologische Schriften IV, hg. v. L. Zscharnack, Berlin u.a. 1925, 45–50 (47), und das Diktum nur das Metaphysische, nicht aber das Historische mache selig, bei J.G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, in: J.G. Fichte's sämtliche Werke, hg. v. J.H. Fichte, Bd. V, Leipzig u.a., 397–574 (485).

te, wohl aber ihr Existenzverständnis ernstgenommen und für den modernen Menschen fruchtbar gemacht werden sollte.² Und dabei gelingt es ihm, die bisher der Theologie sozusagen als „Gegner“ gegenüberstehende historische Kritik zu ihrem „Verbündeten“ zu machen, ihr einen *theologischen* Sinn zu geben: Gerade *indem* sie bloße Traditionskontinuität durchbricht, legt sie die eigentliche Bedeutung der biblischen Texte frei.³

Die Beziehung zwischen „Heil“ und „Geschichte“ wird hier allerdings auf ein Minimum, nämlich das Existential der „Geschichtlichkeit“⁴ reduziert. Im Mittelpunkt steht die Geschichte des Ich als Person im Werden. Dieses Ich kann sich verfehlen, und zwar gerade dann, wenn es nicht aus der Zukunft, aus der Entscheidung, lebt, sondern aus der Vergangenheit, also „geschichtlich“ im herkömmlichen Sinne.⁵ Darum wird zuweilen (vor allem in der Bultmannschule) der Versuch, Kontinuität durch Tradition zu bewahren, geradezu verurteilt. Angesichts des Existenzverständnisses der biblischen Texte, eines „Rufes in den Glauben“, erscheint solches als Versuch, sich durch überprüfbare Geschichtstatsachen abzusichern, und darum als illegitim, ja als ein Ausdruck des Unglaubens. Die historische Kritik dient dann der „Zerschlagung“ solcher Absicherungsversuche.

Dieses beindruckende Modell zum Umgang mit dem Problem „Heil und Geschichte“ leidet freilich seit Jahrzehnten unter einem Verlust seiner Plausibilität. Das betrifft vor allem die Ebene der historischen Rekonstruktion: Die neueren Forschungen insbesondere zum antiken Judentum, zur Apokalyptik, zur Gnosis und zu den neutestamentlichen Evangelien lassen das von Bultmann und seiner Schule gezeichnete Bild der Geschichte des Urchristentums für die Mehrheit der Exegeten als revisionsbedürftig erscheinen. Ungeklärt, ja weitgehend unbearbeitet scheint allerdings die zweite Ebene des Problems, nämlich die theologische: Wenn Heil und Geschichte nicht in der von der Existentialtheologie behaupteten Weise zusammenhängen, d.h. nur im sozusagen minimalen Berührungspunkt der „Geschichtlichkeit“, wie tun sie es dann? Und wenn historische Kritik nicht den theologischen Sinn hat, „bloße“ Traditionskontinuität zu durchbrechen und Versuche der Absicherung des Glaubens durch Rekurs auf Geschichtstatsachen zu zerschlagen, welchen hat sie dann – wenn sie denn einen hat und nicht nur unter nachaufklärerischen Bedingungen eben unvermeidbar ist?

² Vgl. dazu etwa R. BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 4, Tübingen ²1967, 128–137 (133f.).

³ Vgl. R. BULTMANN, Reflexionen zum Thema Geschichte und Tradition, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 4, Tübingen ²1967, 56–68 (65–68).

⁴ Vgl. dazu H. ROSENAU, *Geschichtlichkeit*, RGG⁴ 3 (2000), 798f.

⁵ BULTMANN, *Reflexionen* (s. Anm. 3), 65f.

Schon seit der Aufklärungszeit wurde dazu – unter Aufnahme von Gedanken der reformierten Foederaltheologie – im Pietismus, im 19. Jh. v.a. durch den Erlanger Theologen Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), im 20. Jh. z.B. von Adolf Schlatter (1852–1938) und Oscar Cullmann (1902–1999) ein „Alternativmodell“ entworfen, nämlich das der „Heilsgeschichte“. Hier wird betont, dass es eben doch nicht nur um Geschichtlichkeit, sondern um Geschichte gehe, um ein zwar nicht beweisbares, aber dennoch „tatsächliches“ Handeln Gottes in der Welt. Von Beginn an leidet dieses Modell allerdings unter einer gewissen terminologischen und konzeptionellen Unklarheit,⁶ und derzeit wird es vor allem in konservativ-evangelikalen Kreisen geschätzt – allerdings zuweilen in einer fundamentalistischen und beinahe paradoxen Form, nämlich so, dass das nachauflärerische kritische Geschichtsbewusstsein übernommen und auf dieser Grundlage die historische Tatsache der in der biblischen Überlieferung geschilderten Ereignisse und *damit* auch die Richtigkeit des Glaubens „bewiesen“ wird.

Demgegenüber hatte schon Schlatter herausgearbeitet, dass es darauf ankomme, dem modernen Geschichtsverständnis ein anderes kritisch gegenüberzustellen, nämlich das den biblischen Texten eigene.⁷ In diese Richtung wurden tatsächlich auch Schritte unternommen, etwa bei der gegenüber der radikalen Kritik der Bultmannschule neuerwachten Würdigung der lukanischen Theologie. Damit, dass man dieses Geschichtsverständnis herausarbeitet, ist das grundlegende theologische Problem allerdings noch lange nicht gelöst, auch wenn man der Lösung ein gutes Stück nähergekommen ist. Denn die Behauptung, dieses Geschichtsverständnis – wenn es denn *eines* ist und nicht mehrere – gelte es sozusagen einfach anzunehmen und der Interpretation der biblischen Texte zugrundezulegen – oft griffig formuliert als „die Texte so verstehen, wie sie selbst verstanden werden wollen“⁸ –, ist ein naiver Kurzschluss. Selbst wenn das möglich wäre, wenn also ein Mensch mit nachauflärerischem historischem Bewusstsein ohne Preisgabe seiner intellektuellen Redlichkeit in ein vorauflärerisches Geschichtsverständnis zurückspringen könnte – und vermutlich kann er es nicht –, wäre eine solche Forderung ebensowenig logisch zwingend und sinnvoll, wie etwa diejenige, man könne kommunisti-

⁶ F. MILDENBERGER, Heilsgeschichte, RGG⁴ 3 (2000), 1584–1586

⁷ A. SCHLATTER, „Atheistische Methoden in der Theologie“, BFChTh 9/5, Gütersloh 1905, 227–250; vgl. auch C. ROWLAND, Geschichte/Geschichtsauffassung V. Neues Testament, RGG⁴ 3 (2000), 783–789 (784 und 788f.).

⁸ So z.B. tendenziell bei R.W. YARBROUGH, The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology, History of Biblical Interpretation Series 2, Leiden 2004.

sche Propagandatexte nur im Einverständnis mit dem kommunistischen Geschichtsbild richtig verstehen.

Die – von Bultmann ganz richtig gesehene – Aufgabe ist also, das Geschichtsverständnis der Texte herauszuarbeiten *und es auch zu verstehen*: sich von ihm zum kritischen Nachdenken über das eigene Geschichtsverständnis bringen zu lassen. Dieser notwendige zweite Schritt auf dem Weg zu einer Lösung des Problems „Heil und Geschichte“ wird bislang kaum gegangen.

Ein kleiner Beitrag dazu soll im folgenden geleistet werden, und zwar anhand einiger Texte der lateinischen Literatur des 1. Jahrhunderts vor und nach Christus, also der Zeit, die auch für das frühe Christentum prägend war: zweier Epen, der Aeneis des P. Vergilius Maro⁹ und des Bellum civile des M. Annaeus Lucanus¹⁰, eines Heroidenbriefes des P. Ovidius Naso¹¹ sowie des Textcorpus der Bukolik der neronischen Zeit¹², d.h. der Eklogen des T. Calpurnius Siculus und der sog. Carmina Einsidlensia.¹³

Diese Textauswahl mag zunächst verwundern. Gilt es nicht, das *biblische*, jüdische – eventuell jüdisch-hellenistische –, christliche Geschichtsverständnis herauszuarbeiten, und nicht das (gleichzeitige) griechisch-römische? Dieser Einwand ist nur teilweise berechtigt. Denn hellenistisch-jüdischer und christlicher Traditionsstrom und griechisch-römischer Traditionsstrom gehören trotz aller Differenzen zur selben antiken Kultur, sie überschneiden sich, beeinflussen sich positiv wie negativ, treffen sich und trennen sich in vielfacher Weise. Das haben auch schon die Theologen der christlichen Antike so gesehen und darum die geistige Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen griechisch-römischen Tradition aufgenommen. Die moderne Theologie sollte ihnen darin nicht nachstehen. Auch heute ist es prinzipiell unerlässlich und im einzelnen immer wieder gewinnbringend, sich auf diese Auseinandersetzung einzulassen. Dabei sind freilich kurzschlussige Harmonisierung und Vereinnahmung ebenso zu unterlassen wie schematische Kontrastierung.¹⁴

⁹ Text: P. Vergili Maronis Opera, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1969.

¹⁰ Text: M. Annaei Lucani De bello civili libri X, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1988.

¹¹ Text: Ovid, Heroides. Select Epistles, ed. P.E. Knox, Cambridge 1995.

¹² Text: Bucolica aetatis Neronianae, ed. D. Korzeniewski, TzF 1, Darmstadt 1971.

¹³ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der umfangreichen althilologischen Literatur zu diesen Texten ist in diesem Rahmen nicht möglich. Auf die Werke, auf die sich die hier vertretene Interpretation vor allem stützt, wird jeweils in den Fußnoten verwiesen. Doch gibt es selbstverständlich auch andere Möglichkeiten der Deutung.

¹⁴ Eine solche ist etwa die in der Theologie lange Zeit weitverbreitete Ansicht, das lineare hebräische Geschichtsdnken (dessen Erbe das moderne Geschichtsbewusstsein sei) stehe einem zyklischen Zeitverständnis bei den Griechen gegenüber, ja letztere hätten eigentlich überhaupt kein „richtiges“ Geschichtsverständnis. (Vgl. v.a. mit großem

Das Problem hinsichtlich der Beziehung von Heil und Geschichte, das an den genannten Texten untersucht werden soll, ist folgendes: Wie verhält sich in der Geschichte erfahrenes Heil zu der Erfahrung von Unheil in der Geschichte? Dies ist eines der zentralen Probleme „heilsgeschichtlicher“ Theologie.¹⁵ Denn wenn nicht die Heilsgeschichte als separate *historia sacra* beziehungslos neben der allgemeinen Geschichte oder nur im Kontrast zu ihr als „Unheilsgeschichte“ stehen soll, d.h. wenn der Anspruch aufrecht erhalten werden soll, dass der Gott, der sich in Geschichtsereignissen heilschaffend offenbart, der Herr der *ganzen* Geschichte ist, dann muss dieser Zusammenhang zwischen Heilserfahrung und Dunkelheit bzw. Abwesenheit Gottes in der Geschichte geklärt werden, d.h. es muss nach dem „Sinn“ der Geschichte gefragt werden.¹⁶ Mit diesem Problem hängt – wie sich in der Untersuchung zeigen wird – ein zweites eng zusammen: inwieweit „Heilsgeschichte“ trotz ihrer Geschichtlichkeit mythisch, d.h. zumindest partiell kontrafaktisch sein kann bzw. muss.

1. „Tanton placuit concurrere motus, Iuppiter, aeterna gentis in pace futuras?“

In seinem ungefähr zwischen 29 und 19 v. Chr. entstandenen, nicht völlig fertiggestellten, aber auf Befehl des Augustus von L. Varius Rufus und Plotius Tucce postum herausgegebenen Epos *Aeneis* erzählt Vergil die Vorgeschichte der Gründung Roms. In bewusstem Unterschied zu den beiden großen Vorgängern aus der republikanischen Zeit, Cn. Naevius mit seinem *Bellum Poenicum* und Q. Ennius mit seinen *Annales*,¹⁷ und in be-

Einfluss T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen⁵1968, und auch R. BULTMANN, *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 4, Tübingen²1967, 91–103.) Diese schematische Gegenüberstellung wurde in der Forschung der letzten Jahrzehnte überwunden; vgl. insbesondere J. BARR, *Biblical Words for Time*, 1962; DERS., *Biblexegese und moderne Semantik*, München 1965; H. CANCIK, *Geschichte*, *HrWG* 2 (1990), 491–500 (494f.). Leider findet sich die falsche ältere Ansicht aber noch immer in manchen neueren Werken; vgl. etwa H. ROSENAU, *Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte – Grundzüge der Geschichtstheologie Tillichs*, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie XI. Reich Gottes*, *Marburger theologische Studien* 53, Marburg 1999, 63–83 (63).

¹⁵ So auch in seinem Plädoyer für eine neue Würdigung dieser Konzeption M. HENGELE, *„Salvation History“: The Truth of Scripture and Modern Theology*, in: D.F. Ford/G. Stanton (Hg.), *Reading Texts, Seeking Wisdom. Scripture and Theology*, London 2003, 229–244 (232f. und 239f.).

¹⁶ In Bultmanns existentialtheologischem Entwurf wird hingegen diese Frage – je nach Sichtweise – gelöst oder auch umgangen; vgl. BULTMANN, *Reflexionen* (s. Anm. 3), 65; DERS., *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Tübingen 1960, 91–106 (106).

¹⁷ Naevius behandelte den ersten punischen Krieg (einschließlich der mythischen An-

wusster Durchbrechung der Erwartungshaltung des römischen Publikums verfasste er kein historisch-panegyrisches Epos über den Bürgerkriegssieger Octavian,¹⁸ sondern er blieb *innerhalb* des „Mythos“¹⁹ und in diesem wiederum *vor* dem eigentlichen Zielpunkt.²⁰ Vor allem an drei berühmten Stellen, der Iuppiterrede (1,254–296), der Heldenschau in der Unterwelt (6,756–892) und der Schildbeschreibung (8,626–728), wird allerdings für den Leser – nicht für Aeneas²¹ – explizit ein ‚Fenster‘ in die Zukunft Roms bis hin zur Gegenwart, der augusteischen Zeit, geöffnet und ihm dadurch nahegelegt, auch die impliziten Verweise auf die römische Geschichte und die römische Gegenwart als solche wahrzunehmen, insbesondere die Beziehung zwischen Aeneas und Augustus und zwischen dem Krieg der Troianer gegen die Latiner in Buch 10–12 und den Bürgerkriegen.

Dadurch wird das Epos nicht zu einer Allegorie: Aeneas ist keine Verkleidung für Augustus²² und die Aeneis keine getarnte (anti-)augusteische Propaganda.²³ Sondern dadurch wird das Epos zum Ort für Ge-

lässe) und Ennius die römische Geschichte von den Anfängen bis kurz vor die Gegenwart.

¹⁸ A.J. BOYLE, *The Canonical Text: Vergil's Aeneid*, in: ders. (Hg.), *Roman Epic*, London/New York 1993, 79–107 (80–83); W. SUERBAUM, *Vergils Aeneis. Epos zwischen Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 1999, 95–126; vgl. zur Erwartung einer „Caesareis“ *Verg. georg.* 3,1–48.

¹⁹ SUERBAUM, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 18), 40–44, weist freilich zu Recht darauf hin, dass die Aeneassage für einen Römer nicht wie für einen modernen Leser ein völlig unhistorischer Mythos war – allerdings auch nicht sicher erforschbare Geschichte, sondern in einem „myth-historischen“ Zwischenbereich; zur Einteilung der Geschichte in *spatium incertum / mythicum / historicum* vgl. H. CANKIK, *Geschichte/Geschichtsauffassung IV. Griechisch-römisch*, RGG⁴ 3 (2000), 781–783 (783).

²⁰ Wie die *Ilias* vor der Zerstörung einer Stadt endet, so die „Anti-Ilias“ Aeneis vor der Geburt einer Stadt; vgl. M. V. ALBRECHT, *Vergil: Bucolica – Georgica – Aeneis. Eine Einführung*, Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft, Heidelberg 2006, 183.

²¹ Das wird explizit nach der Schildbeschreibung gesagt (8,729–731) und ist wohl impliziert, wenn Aeneas die Unterwelt durch die Pforte der falschen Träume verlässt (6,893–899). Verfehlt ist es, dies als Kritik an Aeneas zu verstehen (so BOYLE, *Canonical Text* [s. Anm. 18], 101). Es ist vielmehr eine grundlegende Aussage über die Geschichtlichkeit des Menschen, der die Zukunft nicht verstehen *kann* – und sie doch gestalten muss.

²² SUERBAUM, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 18), 203. Man wird die Beziehung wohl eher mit dem Konzept der Typologie erfassen können. Damit verwendet Vergil für die Konstruktion seiner Geschichtstheologie neben den schon genannten *vaticinia ex eventu* ein zweites auch aus der Bibel bekanntes (vgl. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939) zentrales Element „heilsgeschichtlicher“ Theologie. Weitere lassen sich finden: z. B. das Schema „Verheißung – Erfüllung“, freilich in typisch römischer Form auf Orakelsprüche und Prodigien bezogen, vgl. das berühmte Tischprodigium (3,255–257; 3,394f; 7,116) und das Sauprodigium (3,389–393; 8,42–48; 8,81–85), und die Aitiologie, vgl. insbesondere Buch 5 und 8.

²³ VON ALBRECHT, *Vergil* (s. Anm. 20), 173; E.A. SCHMIDT, *Vergils Aeneis als au-*

schichtstheologie:²⁴ Der auf Kultpraxis bezogene, philosophisch durchdrungene Mythos²⁵ erschließt und deutet dem Leser die eigene geschichtliche Gegenwart. Jenseits der (schlechten) Alternative zwischen bloßem historischen Erzählen von Einzelfakten und geschichtsphilosophischem Schematisieren gelingt es Vergil damit, sowohl der Vielfalt der Geschichte als auch dem Streben nach innerer Einheit, nach Deutung der Geschichte, gerecht zu werden.²⁶

Wie sieht nun aber diese Deutung aus?²⁷ Kurz vor dem Ende des Epos (12,503f.) – nach dem Bruch eines Vertrages zwischen Trojanern und Latinern tobt der schon vorüber geglaubte Kampf wieder mit entsetzlicher Grausamkeit – meldet sich in einer der berühmten Apostrophen die Stimme des Erzählers zu Wort²⁸:

gusteische Dichtung, in: J. Rüpke (Hg.), Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 4, Stuttgart 2001, 65–92 (75f. und 85–87). Vgl. auch die ausgewogenen Gedanken zur augusteischen Literatur insgesamt bei J.A. CROOK, Augustus: Power, Authority, Achievement, CAH² X, Cambridge 1996, 113–146 (143).

²⁴ Vgl. dazu grundlegend H. CANCEK, Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie, in: ders., Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I, hg. v. H. Cancik-Lindemaier, Tübingen 2008, 88–114.

²⁵ Dass die drei Größen Ritus, Mythos und Logos die konstitutiven Bezugspunkte für „römische Theologie“ sind, hat M. Terentius Varro in seinem berühmten Schema der *theologia tripertita* erfasst; vgl. dazu B. CARDAUNS, Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk, Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft, Heidelberg 2001, 54–59.

²⁶ M. VON ALBRECHT, Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boëthius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit, 2 Bde., München ²1994, 554.

²⁷ In der Deutung der Aeneis stehen sich nach wie vor eine „amerikanische“, „pessimistische“ Schule (insbesondere: M.C.J. PUTNAM, *The Poetry of the Aeneid*, Cambridge 1965; DERS., *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*, Chapel Hill 1995; daneben: A. PARRY, *The Two Voices of Vergil's Aeneid*, *Arion* 2/4 [1963], 66–80 – daher das Schlagwort „Two-Voices-Theory“; vgl. auch BOYLE, *Canonical Text* [s. Anm. 18]) und eine „deutsche“, „optimistische“ Schule (insbesondere: A. WLOSOK, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*, Heidelberg 1967, sowie mehrere Beiträge in DIES., *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften*, Heidelberg 1990; vgl. auch VON ALBRECHT, *Vergil* [s. Anm. 20]) in teilweise scharfer Polemik gegenüber; vgl. dazu E.A. SCHMIDT, *The Meaning of Vergil's Aeneid. American and German Approaches*, *Classical World* 94 (2001), 65–92. Das folgende versteht sich in Anlehnung an Suerbaum und Schmidt als Versuch, die unfruchtbareren Gegensätze hinter sich zu lassen.

²⁸ Dieses betonte Abweichen von der objektiven Erzählweise des homerischen Epos ist durchgehend charakteristisch für die Aeneis; vgl. etwa 6,30–33 (Icarus); 10,507–509 (Pallas); 9,446–449 (Nisus und Euryalus); 10,791–793 (Lausus). Diese Apostrophe, die letzte, ist dadurch besonders hervorgehoben, dass sie sich an Iuppiter selbst wendet. Vgl. SUERBAUM, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 18), 374f. Zu den Apostrophen allgemein vgl. F.

*tanton placuit concurrere motu,
Iuppiter, aeterna gentis in pace futuras?*

Dass Völker, die in ewigem Frieden leben sollten, mit solcher Wucht zusammenstießen, hat dir das gefallen, Iuppiter?

Das ist keine (oder jedenfalls: nicht nur eine) politische Seitenbemerkung über den augusteischen Frieden, der angesichts der enormen Opfer der brutalen Machtdurchsetzung Octavians in den Bürgerkriegen einen schalen Beigeschmack hat.²⁹ Es ist auch mehr als sentimentales Mitgefühl mit den Opfern, das sich derjenige, der auf der Seite der Sieger steht, gut leisten kann. Vielmehr wird hier ein theologisches Problem benannt: Der höchste Gott, der die Geschichte lenkt, hat ewigen Frieden, einen Zustand des Heils, versprochen, aber der Weg dorthin – den er doch auch beschlossen haben muss – führt über „so großes“ Leid, dass die Frage unausweichlich ist, ob es das wert sein kann, ob das wirklich gewollt sein kann.

An einer anderen Stelle wird dieses Problem theologisch weiter vertieft.³⁰ In 10,1–117 vor der ersten großen Schlacht, an der Aeneas beteiligt ist, findet ein *concilium deorum* statt. Die Götter sind uneins (*discordia*, 10,9), Venus und Iuno stehen – wie schon im ganzen Epos – für die beiden einander entgegengesetzten Positionen. Eine solche Deutung des widersprüchlichen Geschehens in der Geschichte als Uneinigkeit zwischen verschiedenen göttlichen Mächten ist im Rahmen der polytheistischen griechischen und römischen Religion nicht ungewöhnlich. Doch Vergil geht noch weiter: Am Ende ergreift Iuppiter, der *pater omnipotens, rerum cui prima potestas* (10,100), selbst das Wort. Er wird sich nicht in den Kampf einmischen, sondern: *rex Iuppiter omnibus idem. Fata uiam inuenient* (10,112f.). Eigentlich *ist* in der philosophischen, insbesondere stoischen Tradition des Hellenismus, der Wille Iupiters das *fatum*, die Einheit und Sinn stiftende Kraft über der bis ins Göttliche reichenden, durch den Streit zwischen Göttern symbolisierten Zwietracht und Uneindeutigkeit der Geschichte. Hier aber reicht der Zwiespalt weiter, bis in den Willen Iupiters hinein. Die Unterordnung von Dynamik und Zwietracht unter Plan und Einheit wird nicht ganz erreicht, dies freilich nicht resignativ, sondern vertrauensvoll: Das *Fatum* *wird* einen Weg finden. Und doch bleibt die Frage nach dem Sinn der Geschichte eine Frage.³¹

Sie bleibt dies in der Aeneis bis zuletzt, wie der vieldiskutierte Schluss des Epos zeigt: Aeneas tötet seinen Hauptgegner, den wehrlos am Boden

D'ALESSANDRO BEHR, The Narrator's Voice: A Narratological Reappraisal of Apostrophe in Virgil's *Aeneid*, *Arethusa* 38 (2005), 189–221.

²⁹ So z.B. BOYLE, Canonical Text (s. Anm. 18), 84–86.

³⁰ Vgl. zum folgenden SCHMIDT, Vergils Aeneis (s. Anm. 23), 71–73.

³¹ SUERBAUM, Vergils Aeneis (s. Anm. 18), 375. Vgl. auch Verg. Aen. 1,11.

liegenden, bereits besiegt Rutulerfürsten Turnus, als er den *balteus* des von Turnus schmachvoll erschlagenen jungen Pallas sieht. Damit erfüllt er seine Rachepflicht gegenüber Pallas und dessen Vater Euander, der ihm den Jungen anvertraut hatte. Das ist aus römischer Sicht als moralisch gerechtfertigtes Verhalten anzusehen.³² Aber warum zögert Aeneas zunächst und handelt dann *furiis accensus et ira terribilis* (12,946f.)?³³ Ist Aeneas, der hier den letzten – notwendigen? – Schritt zur Erfüllung seiner geschichtlichen Aufgabe tut, *pius* oder schuldig?³⁴ Warum endet das Epos von der Gründung einer Stadt und eines Volkes mit den „Schatten der Unterwelt“?³⁵

2. „*Scelera ipsa nefasque hac mercede placent*“

In Auseinandersetzung mit Vergils Aeneis schuf in der neronischen Zeit M. Annaeus Lucanus sein aufgrund seines frühen Todes – er wurde von Nero wegen seiner Beteiligung an der pisonischen Verschwörung gezwungen, sich selbst zu töten – unvollendetes Epos *De bello civili*.

Im Prooemium dieses Werkes nimmt Lucan die Frage Vergils auf und beantwortet sie in überraschender Weise (1,33–38):

*Quod si non aliam venturo fata Neroni
invenere viam [...]
iam nihil, o superi, querimur; scelera ipsa nefasque
hac mercede placent.*

Wenn aber das Schicksal für den kommenden Nero keinen anderen Weg fand, [...] klagen wir schon nicht mehr, ihr oberen Götter; selbst Verbrechen und Frevel lassen wir uns für diesen Lohn gefallen.

Nicht die gute Herrschaft Neros, er als Person, sozusagen als Selbstzweck, ist all das Leid, das Lucan in den vorangegangenen Versen schon angekündigt hat und im folgenden in aller brutalen Breite ausführen wird, wert.³⁶ Schon in sich ist diese Antwort – auch gemessen an den Maßstäben

³² VON ALBRECHT, Vergil (s. Anm. 20), 175f.

³³ SCHMIDT, Vergils Aeneis (s. Anm. 23), 85. Eine einseitig negative Deutung der Schlusszene findet sich bei BOYLE, Canonical Text, 93f.

³⁴ Wie immer man die Frage für diese Schlusszene beantworten mag, schuldig ist er auf jeden Fall, nämlich gegenüber Dido, und zwar – wie 6,450–476 zeigt – unentschuldigbar.

³⁵ SUERBAUM, Vergils Aeneis, 131f., weist zu Recht darauf hin, dass aufgrund der Prolepsen von Aeneas' Heirat, Stadtgründung, Tod und Apotheose kein „Buch 13“ fehlt, sondern hier der Schlusspunkt der Handlung erreicht ist. Dennoch bleibt die Frage, warum das Epos so düster endet.

³⁶ W.D. LEBEK, Lucanus Pharsalia. Dichtungsstruktur und Zeitbezug, Hypomnemata 44, Göttingen 1976, 78–81.

antiker Panegyrik³⁷ – kühn, ja geradezu überspannt, vor allem aber steht sie in scharfem Kontrast zu der Antwort, die der Rest des Werkes dem Leser nahelegt. Dieses ist nämlich nicht nur politisch gegen Caesar, die gesamte iulisch-claudische Dynastie und den Principat als Institution feindselig eingestellt, sondern es schildert den Bürgerkrieg als sinnlose Anhäufung von Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten.

Wie dies mit dem Nero lob des Prooemiums in Einklang zu bringen ist, ist eine vieldiskutierte Frage in der Lucanforschung. Weder die Ansicht, das Nero lob sei ironisch zu verstehen,³⁸ noch diejenige, es gebe in der Konzeption des Werkes einen biographisch bedingten Bruch und erst die späten Bücher seien in der beschriebenen Weise pessimistisch,³⁹ sind befriedigend.⁴⁰ Eindeutig scheint nur, dass das Werk insgesamt die Aussage des Prooemiums, allein die Heilsgestalt Nero lohne das Leid der Bürgerkriege, ad absurdum führt.

In der grellen, sinnlosen Welt des *Bellum civile* gibt es keine das Geschehen lenkenden Götter mehr.⁴¹ Das Fehlen des für die Gattung Epos konstitutiven „Götterapparats“ ist ein Charakteristikum von Lucans Werk. Auch der Mythos kann nicht mehr die Rolle einnehmen wie bei Vergil oder seinen Vorgängern: Zwar kommen verschiedene Mythen vor und ihre Funktion ist mit Abwechslung oder Buntheit nicht hinreichend beschrieben, aber sie deuten nicht das Geschehen in der Weise, dass sie ihm Einheit und Sinn gäben.

³⁷ Man vergleiche etwa Plin. paneg. 6,1f., wo Plinius die Wirren und Unruhen vor der Adoption Traians durch Nerva schildert und dann fortfährt: *si tamen haec sola erat ratio, quae te publicae salutis gubernaculis admoveret, prope est, ut exclamem tanti fuisse* (wenn jedoch dies die einzige Weise war, wie du zur Lenkung des allgemeinen Wohlergehens gebracht werden konntest, dann bin ich beinahe geneigt zu rufen, das sei es wert gewesen).

³⁸ E. GRISET, Die Eloge auf Nero, in: W. Rutz (Hg.), *Lucan*, WdF 235, Darmstadt 1970, 318–325 (322–324); B. MERFELD, Panegyrik – Paränese – Parodie? Die Einsiedler Gedichte und Herrscherlob in neronischer Zeit, BAC 39, Trier 1999, 105–111.

³⁹ O.A.W. DILKE, *Lucan's Political Views and the Caesars*, in: D.R. Dudley (Hg.), *Neronians and Flavians*. Silver Latin I. Greek and Latin Studies on Classical Literature and Its Influence, London/Boston 1972, 62–82; E. FANTHAM, *Literarisches Leben im antiken Rom. Sozialgeschichte der römischen Literatur von Cicero bis Apuleius*, Stuttgart/Weimar 1998, 150f.

⁴⁰ E. NARDUCCI, *Lucano. Un'epica contro l'impero. Interpretazione della «Pharsalia»*, Rom 2002, 22 und 25; T. PAULSEN, „Für mich bist du schon ein Gott.“ Die Problematik des Nero-Enkomions in Lucans Epos „Pharsalia“, in: G. Binder/B. Effe (Hg.), *Affirmation und Kritik. Zur politischen Funktion von Kunst und Literatur im Altertum*, BAC 20, Trier 1995, 185–202 (197).

⁴¹ 7,454f.: *mortalia nulli sunt curata deo*. Vgl. dazu F.M. AHL, *Lucan. An Introduction*, Ithaca/London 1976, 280–305.

Wenn es einen solchen überhaupt gibt, dann stiftet ihn der trotzige Mut der handelnden Personen, die sozusagen im vollen Bewusstsein der Sinnlosigkeit doch gegen sie ankämpfen und darum zuweilen Schwierigkeiten nur um der Schwierigkeit auf sich zu nehmen suchen.⁴² Beispielhaft ist hier Cato – mit seinem Tod sollte das Werk vermutlich nach 12 Büchern enden –, von dem es in einer vielzitierten, geschliffenen Sentenz heißt (1,128):

victrix causa deis placuit sed victa Catoni.

Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, aber die besiegte dem Cato.

Dieser beinahe existentialistisch anmutende Zug⁴³ ist es, der dem modernen Leser Lucan manchmal so erstaunlich zeitgenössisch erscheinen lässt.

3. „*Quid tanti est?*“

Dem postmodernen Leser hingegen mag Lukans Pathos vielleicht manchmal eher etwas altmodisch vorkommen. Eine andere Auseinandersetzung mit Vergils großem Epos jedoch scheint geradezu erstaunlich aktuell zu sein, nämlich Ovids Brief der Dido an Aeneas in seiner Sammlung von Heroidenbriefen (Ov. her. 7).⁴⁴ In diesen Briefen, einer Weiterentwicklung der Gattung Liebeselegie, schreiben Heldinnen aus verschiedenen Mythenkreisen an die Männer, die sie verlassen haben, so etwa Penelope an Odysseus, Ariadne an Theseus – und eben auch Dido an Aeneas. Diese freilich schreibt genauer an den Mann, der gerade im Begriff ist, sie zu verlassen (vgl. Verg. Aen. 4,413–415), bevor sie sich in dem Moment, als sein Schiff in See sticht, umbringt.

Betrachtet man Ovids Umgang mit dem ihm vorliegenden Mythenmaterial, so drängen sich zur Beschreibung postmoderne Begriffe wie Spiel und Intertextualität geradezu auf. Aus den entlegensten Ecken des unerschöpflichen Mythenfundus bezieht er seine Anregungen, kombiniert die Stoffe neu, beleuchtet sie aus ungewohnter Perspektive in überraschender Weise – etwa, indem es in den Heroidenbriefen anders als in der Heldenepik die Frauen sind, die zu Wort kommen –, und dies alles gepaart mit virtuoser Verskunst und meist genialem, manchmal freilich auch an Kalauer grenzendem Wortwitz. Eine besondere Note erhält Ovids Vorgehen dadurch, dass er es an einigen Stellen offenlegt, indem er die Grenzen der erzählten

⁴² VON ALBRECHT, Geschichte (s. Anm. 26), 732.

⁴³ Sehr passend schon im Buchtitel eingefangen bei R. SKLENÁŘ, *The Taste for Nothingness. A Study of Virtus and Related Themes in Lucan's Bellum Civile*, Ann Arbor 2003.

⁴⁴ Insgesamt 15 Briefe, entstanden ungefähr zwischen 20 v. und 2 n. Chr. Die Paarbebriefe 16–21 wurden wohl erst später geschrieben, die Epistula Sapphus ist unecht.

Welt durchbricht. So ist seine Dido eine literarische Figur aus der Aeneis Vergils – aber sie ist sich dessen sozusagen bewusst: Sie „hat die Aeneis gelesen“ (vgl. etwa 7,17f.: sie weiß, dass Aeneas Lavinia heiraten wird; 7,51: sie spielt auf Mercurus verleumderisch frauenfeindliche Worte in Verg. Aen. 4,569f. an), und sie beklagt sich sogar über ihren eigenen „Autor“ (7,105). Dadurch bekommt Ovids Werk eine durchgängige Doppelbödigkeit,⁴⁵ ist eine „Übung in Dekonstruktion“⁴⁶.

Man griffe freilich zu kurz, würde man bei der Beschreibung als Spiel stehenbleiben, denn dieses „Spiel“ ist durchaus ernst. Dido ist hin- und hergerissen zwischen Resignation, Zorn und verzweifelter Hoffnung. Immer wieder kündigt sie ihren bereits feststehenden Suizid an. Immer wieder beschimpft sie Aeneas als Lügner, der seine Frau im brennenden Troia im Stich gelassen habe (7,81–84) und nun als reisender Casanova mit seiner rührseligen Geschichte eine Frau nach der anderen verführe (7,18). Immer wieder fleht sie den dennoch brennend geliebten Aeneas an, wenigstens eine kleine Weile bis zum Ende der winterlichen Seestürme zu bleiben. In seiner rhetorischen Überspitzung ist das teilweise durchaus komisch⁴⁷ – aber eben nur teilweise.

Dido malt Aeneas den Untergang seines Schiffes im Seesturm vor Augen und fragt (7,71f.):

*quid tanti est ut tum „merui, concedite!“ dicas
quaeque cadent, in te fulmina missa putes?*

Was ist es wert, dass du dann sagst: „Ich habe es verdient, verzeiht!“ und dass du glaubst, dass die Blitze die zucken, dir gelten?

Welches Ziel könnte es wert sein, in solch unverzeihlicher Weise schuldig zu werden?⁴⁸ Dass es ihr um Verantwortung und Schuld geht und nicht egoistisch um ihr eigenes Glück, das hatte Dido Aeneas einige Verse zuvor klargemacht (7,45f.):

non ego sum tanti [...] ut pereas, dum me per freta longa fugis.

⁴⁵ N. HOLZBERG, Ovid. Dichter und Werk, München ²1998, 98f.

⁴⁶ E.J. KENNEY, Ovidius Naso, Publius, DNP IX (2000), 110–119 (111).

⁴⁷ HOLZBERG, Ovid (s. Anm. 45), 88; F. SPOTH, Ovids Heroides als Elegien, Zetemata 89, München 1992, 152. Wenig weiterführend scheint mir jedoch, wenn HOLZBERG, op. cit., 88 und 98, die Komik darin sieht, dass Ovids Dido die Aeneis „falsch“ interpretiere bzw. mit ihrer Deutung „danebenliege“. Was ist der Maßstab für dieses Urteil?

⁴⁸ Nicht die Möglichkeit, dass Aeneas scheitert, weil sein Schiff sinkt und er ertrinkt, stellt sein Handeln infrage, sondern sein schlechtes Gewissen, weil er schuldig geworden ist.

Ich bin es nicht wert, [...] dass du untergehst, während du durch die weiten Meere vor mir fliehst.

Aeneas' Einwand, den Versuch, das Opfer theologisch zu legitimieren, wischt sie beiseite (7,139):

„sed iubet ire deus.“ uellem uetuisset adire!

„Aber ein Gott befiehlt zu gehen.“ Ich wollte, er hätte verhindert, dass du kommst!

In drastischer, fast schon geschmackloser Weise macht sie Aeneas die Folgen seines Handelns klar. Die Andeutung bzw. den irrealen Wunsch der vergilischen Dido, sie könnte von Aeneas ein Kind erwarten, wendet sie in eine Anklage gegen Aeneas (7,136):

et nondum nato funeris auctor eris

und du wirst dem Ungeborenen den Tod gebracht haben

Anders als in der heroischen Welt der Epen hat in dieser elegischen Welt Sex reale Konsequenzen – und die Frau muss sie tragen.⁴⁹ Hier kommt der Witz deutlich an seine Grenzen, und zumindest von einem antiken Leser wissen wir, dass er das auch so sah: Augustus fand diese Art von spielerischer Dekonstruktion seiner Herrschaftsideologie offensichtlich nicht mehr lustig und verbannte Ovid – wegen der Verwicklung in einen Hofskandal, aber eben auch wegen seiner Werke (Ov. trist. 2,207) – nach Tomi ans Schwarze Meer. Vergeblich wies Ovid darauf hin, dass auch Vergils Darstellung der Didogeschichte ambivalent sei (Ov. trist. 2,533f.):

*et tamen ille tuae felix Aeneidos auctor
contulit in Tyrios arma virumque toros*

Auch jener glückliche Schreiber deiner Aeneis hat doch Waffen und Mann in tyrische Betten gebracht.

Oder soll man sagen: Absichtlich machte er mit dieser scheinbaren Entschuldigung seine Ironie nur noch schlimmer?

Wie schon Vergil selbst verleiht Ovid einem der unzähligen Opfer der Geschichte eine Stimme. Freilich in ganz anderer Weise als Vergil. Hinter jede Art von Geschichtstheologie macht er ohne Pathos, vielmehr mit scharfer Intelligenz und beißender Ironie, ein Fragezeichen, selbst hinter Vergils „offene Frage“.⁵⁰

⁴⁹ So treffend KNOX, Ovid, Heroides (s. Anm. 11), 20.

⁵⁰ KENNEY, Ovidius (s. Anm. 46), 117.

4. „*Iam tanti cecidisse fuit!*“

Die Gattung Bukolik ist dem heutigen Leser intuitiv fremd. Er assoziiert – aufgrund der Wirkungsgeschichte in der Schäferlyrik des Barock – Schäferspiele, verklärtes Landidyll, Eskapismus und Kitsch. Damit ist jedoch die Eigenart der antiken Bukolik verfehlt. Arkadien, die Welt der Hirten, ist nicht wie ein Schäferspiel eine Maskerade, hinter der sich, durch Allegorese zu entschlüsseln, reale Personen und Ereignisse verstecken. Arkadien ist auch keine Utopie einer heilen Welt und kein „Goldenes Zeitalter“. Arkadien ist vielmehr – ähnlich wie auch der Mythos – ein Medium poetischer Reflexion, allerdings – dies im (graduellen) Unterschied zum Mythos – ein vom Dichter bewusst konstruiertes und vor allem, da es sich um *singende* Hirten handelt, selbstreflexives.⁵¹

Hier soll es um das Textcorpus der neronischen Bukolik gehen, die nach den großen Vertretern Theokrit und Vergil einen vorläufigen Endpunkt in der Geschichte der Gattung markiert – es folgen erst im späten 3. Jh. n.Chr. die 4 Eklogen des M. Aurelius Olympius Nemesianus und dann im 4./5. Jh. das vom Christentum geprägte und damit neue Wege beschreitende Werk „*De mortibus boum*“ des Endelechius. Zur Bukolik der neronischen Zeit gehören das Buch der 7 Eklogen des T. Calpurnius Siculus und die von zwei unbekanntem Autoren verfassten nach dem Fundort der einzigen Handschrift benannten *Carmina Einsidlensia*.

In *carmen Einsidlense* 1,36–41 singt der Hirte Thamyras zum Lob des Kaisers Nero:

*Huc, huc, Pierides, volucris concedite saltu:
hic Heliconis opes florent, hic vester Apollo est!
tu quoque, Troia, sacros cineres ad sidera tolle
atque Agememnonis opus hoc ostende Mycenis.
iam tanti cecidisse fuit! Gaudete ruinae
et laudate rogos: vester vos tollit alumnus.*

Hierher, hierher, Pieriden, eilt mit fliegendem Sprung: Hier blühen die Reichtümer des Helicon, hier ist euer Apollo! Auch du, Troia, erhebe deine heilige Asche zu den Sternen und zeige dieses Werk Agamemnons Mykene. Allein das hat es gelohnt unterzugehen! Freut euch, Ruinen, und preist eure Scheiterhaufen: Euer Zögling erhebt euch.

In äußerster Verdichtung werden hier verschiedene Motive zusammengeführt – der Fall Troias als Ursprungsmythos der Römer und insbesondere der iulischen Kaiserdynastie, die Vorstellung einer „Revanche“ für diese Niederlage durch den sukzessiven Sieg der Römer über die hellenistischen

⁵¹ Vgl. dazu E.A. SCHMIDT, *Bukolische Leidenschaft oder: Über antike Hirtenpoesie*, Studien zur klassischen Philologie 22, Frankfurt u.a. 1987.

Königreiche,⁵² Nero als mit dem Gott Apollo identifizierter Dichter eines Epos über die Troiae Halosis – und die uns beschäftigende Frage wird ebenso eindeutig wie überraschend beantwortet: Die Geschichte mit all ihrem Leid hat einen Sinn, sie war es wert, und zwar allein schon wegen eines Kunstwerks des Kaisers über diese Geschichte. Fast könnte man nun zwar nicht von einer *felix culpa*, aber wohl von einer *felix clades* reden.

Man könnte dies als geschmacklosen, ja beinahe zynischen Exzess adulatorischer Poesie abtun, doch lohnt es sich, diese Aussage in Zusammenhang mit weiteren aus dem Corpus der neronischen Bukolik zu sehen. Eines ihrer Grundmotive ist es, in Anknüpfung an den Mythos von den vier Weltzeitaltern die Herrschaft Neros als wiedergekehrte *aurea aetas* zu feiern (carm. Eins. 2; Calp. ecl. 1,33–98). Sie knüpft damit an das augusteische Vorbild, insbesondere Vergils berühmte 4. Ekloge, an. Doch während dort das goldene Zeitalter eine Verheißung ist, ist es hier realisiert, eine Beschreibung der Gegenwart des Heils. Dem entspricht, wie dieses Goldene Zeitalter der Zeit des Unheils kontrastiert wird; in carm. Eins. 2,30–32 heißt es:

[...] *tardoque puer domifactus aratro
miratur patriis pendentem sedibus ensem.
sed procul a nobis infelix gloria Sullae [...]*

[...] und der Sohn, gezähmt durch den langsamen Pflug, wundert sich über das Schwert, das im väterlichen Haus hängt. Doch fern von uns ist der unheilvolle Ruhm eines Sulla [...]

Die Unheilszeit ist „fern“, vergessen, die Menschen des Goldenen Zeitalters sehen verständnislos ihre Überreste an. Darum kann das vergangene Unheil auch „verharmlost“ werden: Ein Gedicht des Kaisers macht es gut.

Dieser Kaiser wird mit einer Gottheit identifiziert. In großer Häufigkeit wird Nero in den Eklogen des Calpurnius mit Iuppiter, Apollon und Mars gleichgesetzt und als *deus* bezeichnet, der das Goldene Zeitalter heraufgeführt hat.⁵³ Auch dies hat sein Vorbild bei Vergil: In Verg. ecl. 1,6.42–45 wird Augustus als Gott bezeichnet und religiös verehrt. Doch die Unterschiede sind nicht zu übersehen. Bei Vergil ist Augustus der Gott für den Hirten Tityrus, den er vor den Landenteignungen und Vertreibungen im Gefolge des Bürgerkrieges gerettet hat. Der andere Hirte des Gedichts hingegen, Meliboeus, wird von diesen Maßnahmen mit aller Härte getroffen. Eine Nacht kann er bei Tityrus verbringen, essen und sich ausruhen, dann

⁵² Vgl. z.B. Verg. Aen. 3,286–288: Aeneas bringt in Actium, also dort, wo Octavian über die Griechen siegt, einen Weiheschild an mit der Aufschrift: *Aeneas haec de Danais uictoribus arma [scil. ouans/triumphans]*.

⁵³ 1,46.73.84; 4,7.30.48.84.100.112.132.142-146; 7,6.76.80.

wird sein Weg in Fremde und Armut weitergehen. Für solche Differenzierungen ist im Goldenen Zeitalter der Eklogen des Calpurnius kein Platz mehr – in ihr gibt es nicht einmal mehr beim Sangeswettbewerb der Hirten Sieger und Verlierer.⁵⁴

Hier zeigt sich die grundlegende Problematik des Umgangs mit dem Thema „Heil und Geschichte“ in der neronischen Bukolik: Die *aurea aetas*, die Heilszeit, ist hier nicht mehr zukunftsöffnende und handlungsermöglichende Hoffnung, sondern beansprucht eine Beschreibung der geschichtlichen Realität zu sein – und wird gerade dadurch zur Lüge. Die einzige Hoffnung, die hier bleibt, ist die des Dichters auf materielle Projektion des durch das Lob geschmeichelten Kaisers.⁵⁵

Dadurch entzieht sich aber letztlich die Gattung Bukolik ihr eigenes Fundament. In Calpurnius, *Eclogae* 7, kehrt Corydon aus Rom zurück, wo er im von Nero erbauten Theater einen künstlichen *locus amoenus* mit goldenen Bäumen, die Parfüm versprühen, gesehen hat, und hat für die dreckige Hirtenwelt nur noch Verachtung übrig.⁵⁶ Wo Bewunderung und Lob gefragt ist, hat poetische Reflexion keinen Platz mehr. Die Bukolik wird hier vollständig für die Panegyrik funktionalisiert.⁵⁷ Die Hirten werden hier tatsächlich zur Maske, denn aus der Perspektive des ungebildeten Landmenschen lässt sich das vom Kaiser vollbrachte Wunder der Technik um so eindrucksvoller beschreiben.

In gewisser Weise demaskiert sich diese Maske freilich selbst, denn im Laufe der Gedichtsammlung zerbricht die Hirtenwelt zunehmend, ihre Konfrontation mit der Goldenen Zeit endet für sie tödlich, und die Gattung Bukolik findet buchstäblich ihr Ende.⁵⁸ Ob dies so gewollt ist, ob also letztlich die Panegyrik ironisch unterlaufen wird, darüber hat sich eine lange Forschungsdiskussion entsponnen.⁵⁹ Man wird hier wohl die Ebene der Rezeption, auf der die Werke so gelesen werden können – vielleicht sogar nur so –, von der Ebene der Intention unterscheiden müssen, auf der eine solche Absicht für Calpurnius kaum plausibel zu machen ist, für die *Carmina Einsidlensia* jedoch erwägenswert ist.

⁵⁴ Calp. ecl. 2.

⁵⁵ SCHMIDT, *Leidenschaft* (s. Anm. 51), 15.

⁵⁶ A.T. FEAR, *Laus Neronis: The Seventh Eclogue of Calpurnius Siculus*, Prometheus 20 (1994), 269–277; C. NEULANDS, *Urban Pastoral: The Seventh Eclogue of Calpurnius Siculus*, *Classical Antiquity* 6 (1987), 218–231 (219–225).

⁵⁷ MERFELD, *Panegyrik* (s. Anm. 38), 71–101; B. EFFE/G. BINDER, *Die antike Bukolik. Eine Einführung*, *Artemis Einführungen* 38, München/Zürich 1989, 130.

⁵⁸ E.W. LEACH, *Neronian Pastoral and the World of Power*, in: A.J. Boyle (Hg.), *Ancient Pastoral. Ramus Essays on Greek and Roman Pastoral Poetry*, Berwick 1975, 122–148 (122).

⁵⁹ P.J. DAVIS, *Structure and Meaning in the Eclogues of Calpurnius Siculus*, in: A.J. Boyle (Hg.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. To Juvenal through Ovid*, Berwick 1988, 32–54; LEACH, *Pastoral* (s. Anm. 58).

5. Schluss

An den vier besprochenen Beispielen ließen sich vier verschiedene Weisen des Umgangs mit dem Problem aufzeigen, wie „Heil“ und „Geschichte“ angesichts des evidenten Unheils in der Geschichte zusammengedacht werden können.

Vergil lässt die Frage „War es das wert?“ offen, nicht skeptisch zweifelnd, sondern auf eine positive Antwort hoffend. Dem entspricht es, dass er Einheit und Vielheit, Sinn und Chaos in der Götterwelt so symbolisiert, dass nicht letzteres eindeutig ersterem untergeordnet wird, sondern ein Rest an Unsicherheit bleibt. Dem entspricht ebenfalls, dass er den Mythos in ein spannungsvolles Verweisverhältnis zur Geschichte stellt, das poetisch-religiöse Weltdeutung ermöglicht.

Lucan gibt auf die Frage eine eindeutig negative Antwort. Die Geschichte hat keinen Sinn außer vielleicht dem, den ihr der Mensch durch seinen heroischen Kampf mit der Sinnlosigkeit aufzwingt. Dem entspricht die götterlose Welt in Lucans Epos, in dem der Mythos eher illustrative als deutende Funktion einnimmt.

Ovid nimmt den Mythos als Material für ein intertextuelles Spiel. Auf eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Geschichte lässt er sich nicht festlegen, durch die Vielzahl von Stimmen und Deutungsmöglichkeiten entzieht er sich dem Zugriff des Lesers immer wieder. Letztlich stellt er damit jede Art von Antwort, sei sie positiv oder negativ, in Frage.

Die neronische Bukolik gibt eine eindeutig positive Antwort: Für die gegenwärtige Heilszeit hat sich alles gelohnt, die Leiden und Mühen sind schon vergessen. Dem entspricht die Verehrung des Kaisers als Gott, der die Wunderwelt des Goldenen Zeitalters hervorbringt, und der Anspruch, mit dem Mythos Realität zu beschreiben.

Der Abstand dieser „römischen Beiträge“ zum Thema „Heil und Geschichte“ zum Christentum ist zu groß, als dass man nun einfache Schlüsse ziehen dürfte. Vor allem der – angesichts der Rezeptionsgeschichte in der christlichen Antike und im Mittelalter nicht neuen – Versuchung, Vergil als „anonymen Christen“ zu vereinnahmen, muss man widerstehen.⁶⁰ Er ist ein *römischer* Geschichtstheologe, und trotz des großen hellenistischen Erbes, das er mit dem frühen Christentum teilt, trotz mancher erstaunlicher Parallelen und trotz vieler Züge, die ihn intuitiv sympathisch machen, trennen ihn vom Christentum Welten – etwa hinsichtlich des jüdisch-christlichen Monotheismus oder der Erfahrungen der Juden und Christen mit dem römischen Imperium und natürlich insbesondere der kultischen Grundlage für seine Theologie (Orakel, Prodigien, Vogelschau, Kultüber-

⁶⁰ Darauf weist zu Recht SCHMIDT, Vergils Aeneis (s. Anm. 23), 87f., hin.

tragung etc.). Als Anregung zum Nachdenken können diese römischen Texte freilich dienen.

Dann stellt sich erstens die Frage, wie denn eine christliche Theologie der „Heilsgeschichte“ angesichts des Unheils – und man denke hier nur an das Leiden des von Gott zum Heil erwählten Volkes Israel – auf den Einwand „War es das wert?“ antwortet. Die Rahmenbedingungen für eine solche Antwort unterscheiden sich: Das „Gut“, das dem Leid gegenübersteht, ist ja letztendlich kein innergeschichtliches (wie der augusteische Friede oder die neronische Herrschaft), sondern ein eschatologisches. Das Problem wird damit jedoch nicht einfacher: Ein rein jenseitig konzipiertes Heil, im „Himmel“ oder auch im „Glauben“, lässt die Frage „Warum dann das alles?“ nur noch schärfer hervortreten. Jeder Versuch aber, Heil *in* der Geschichte verwirklicht zu sehen – also vor allem, aber nicht nur, alle Spielarten chiliastischer Geschichtstheologie, ob sie nun das tausendjährige Reich in einem besseren zukünftigen Zustand der Welt oder schon jetzt in der Kirche als verwirklicht ansehen –, stehen in der Gefahr, die an der neronischen Bukolik deutlich wurde: Heil als Beschreibung geschichtlicher Realität macht sich selbst zur Lüge und ist letztlich zynisch. Vielleicht muss auch christliche Theologie der Heilsgeschichte diese Frage *ähnlich* wie bei Vergil offenhalten.⁶¹ Mit unerbittlich scharfer Ironie legt freilich Ovid bloß, dass selbst das noch eine zu einfache Antwort, eine letztlich billige Pose sein könnte.

Ein zweiter Aspekt, hinsichtlich dessen die besprochenen römischen Beispiele zum produktiven Nachdenken anregen könnten, ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Mythos“ und „Geschichte“. Vergil ist ein römischer Theologe. Denn Theologie ist konstitutiv auf die drei Größen Mythos, Logos und Ritus bezogen; sie denkt gebunden an religiöse Praxis vernünftig – philosophisch bzw. wissenschaftlich – über den geglaubten „Mythos“ nach und erschließt so die geschichtliche Wirklichkeit. Lucan hingegen ist kein Theologe, er ist freilich auch kein kritischer Historiker, sondern ganz im Gegenteil höchst emotional. Dennoch mag er als „Beleg“ dafür dienen, dass eine Geschichtsauffassung ohne Gott, ohne sinnstiftenden Mythos, für die Theologie nicht möglich ist. Die Kritik der heilsgeschichtlichen Theologen wie z.B. Schlatters an einer einfachen Übernahme

⁶¹ An diesem Punkt scheint mir SCHMIDT, Vergils Aeneis (s. Anm. 23), 87f., nicht recht zu haben, weil er ein zu einseitiges Bild christlicher bzw. jüdischer Geschichtstheologie hat. Nicht nur in einem polytheistischen System wie dem römischen – in dem Theologie nicht „eine schlechthin jeder Kritik entthobene Systematik des transzendenten Prinzips irdisch-menschlichen Wollens, Sollens und Handelns“ ist, sondern „Durchleuchtung von Geschichte und Seele auf die wirkenden Kräfte hin“ –, auch in einem monotheistischen System mit einem „transzendenten“ Gott ist es möglich – bzw. notwendig –, Ambivalenz, Schuld, Opfer einerseits und Heil in der Geschichte andererseits zusammenzudenken.

des nachaufklärerischen Geschichtsverständnisses als Maßstab für die Auslegung der biblischen Texte hat hier ihre Berechtigung. Auch Ovid ist kein Theologe. Den Mythos als Fundus für ein intertextuelles Spiel zu nehmen, das sich der Frage nach realer Relevanz letztlich entzieht, ist ebenfalls keine für die Theologie mögliche Position. Doch das blitzend intelligente Zusammenspiel von gelehrter Akribie und wagemutiger Phantasie bleibt faszinierend. Unter diesem Niveau darf sich Theologie nicht bewegen. Die neronische Bukolik mag schließlich als Warnung dienen und erinnert an die Wahrheit, die – bei aller berechtigten Kritik – in der eingangs dargestellten Position Bultmanns steckt: Theologie, die Mythos und Realität identifiziert, die das Verhältnis von Heil und Geschichte so fasst, dass es um die Faktizität von „Heilstatsachen“ geht, macht das Heil zur Lüge und sich selbst als Reflexion überflüssig.