

Vergil und Augustus als diskursive Referenten im Umfeld des Stefan-George-Kreises und als formative Chiffren im Widerstand gegen das NS-Regime

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **110 (2016)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-772425>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Vergil und Augustus als diskursive Referenten im Umfeld des Stefan-George-Kreises und als formative Chiffren im Widerstand gegen das NS-Regime

Heinz Sproll

Bisher ist die Vergil-Rezeption 1933–1945 bestenfalls im Zusammenhang mit den Augustus-Diskursen in der Weimarer Republik und im Dritten Reich¹ erforscht worden. Die Wahrnehmung des Dichters im Umfeld des Stefan-George-Kreises und in Widerstandskreisen gegen das totalitäre Regime bleibt ein Forschungsdesiderat.

Konnte bisher gezeigt werden,² dass aus Anlass der Zweitausendjahrfeier Vergils 1930 das Werk des Poeten in Deutschland aus der klassizistischen Deutungshegemonie befreit und in seiner Reichweite als Grunddokument abendländischen Selbstverständnisses gewürdigt wurde, um den atomisierenden kulturellen Verwerfungen und den totalitären politischen Zeittendenzen Widerpart zu bieten, wird im Folgenden zu fragen sein, wie im Umfeld des Kreises um Stefan George (1868–1933) das *Saeculum Augustum* gedeutet wurde und welche geistespolitische Rolle diese Deutungsstrategien im Kontext der Machtergreifung Adolf Hitlers 1933 und im Widerstand gegen den Nationalsozialismus spielte, da gerade der George-Kreis im Gefolge Friedrich Nietzsches (1844–1900) überkommene geistesgeschichtliche Codes zu destruieren und ein Neuverständnis der abendländischen Kultur im Sinne des Geniekults zu generieren beanspruchte.

Über die beiden Schlüsselbegriffe ‹Dichter› und ‹Täter› wird daher zunächst das Werk des Historikers Wilhelm Weber (1882–1948) zu Vergil und Augustus unter der Frage erörtert, wie weit es aus dem Kontext der Ästhetik des George-

¹ Vgl. u.a. Johann Chapoutot, *Der Nationalsozialismus und die Antike*, Darmstadt 2014; Friedemann Scriba, *Augustus im Schwarzhemd?*, Frankfurt a. M. 1959; Ines Stahlmann, *Imperator Caesar Augustus*, Darmstadt 1988, 161–180.

² 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 Religion und Kulturgeschichte*, 109 (2015), 293–310.

Kreises entstand und wie es sich als anschlussfähig an die NS-Ideologie und damit systemnahe erwies.

Die ebenfalls aus dem Umkreis Stefan Georges stammende verschlüsselte, aber nichts desto weniger scharfe Kritik Alexander Graf Schenk von Stauffenbergs (1905–1964) am Regime wird unter der Frage vorgestellt, wie weit Vergil und Augustus als geistespolitische Referenten und als normatives Paradigma für das Verhältnis von Geist und Macht gegen das herrschende totalitäre Regime in Stellung gebracht wurden.

Die Erörterung von Theodor Haeckers (1879–1945) Vergil-Deutung wird abschließend darzulegen haben, wie die schon im Umfeld der Vergilfeiern 1930 wieder entdeckte, nunmehr performativ vorgetragene, christlich bestimmte Interpretation des römischen Dichters als grundlegendes Referenzsymbol des christlichen Abendlandes ein großes Potential der Resistenz im Zusammenhang mit den Aktivitäten der ‹Weißen Rose› gegen den NS-Terror entfaltete.

Dichter und Täter

So exakt ästhetische Selbstzuschreibungen und binnenkommunikative Zusammenhänge des Kreises um Stefan George (1868–1933) erforscht sein mögen,³ so wenig sind seine Ausstrahlungen auf die geisteswissenschaftliche Welt seiner Zeit systematisch untersucht worden.⁴ Im Fokus des gegen den vorherrschenden Positivismus gerichteten esoterischen Geheimwissens und des Geniekults, der von diesem intellektuellen Zirkel betrieben wurde, standen eher Gaius Julius Caesar bei Friedrich Gundolf (1880–1931)⁵ und Friedrich II. bei Ernst Kantorowicz (1895–1963)⁶ als unbedingte Täter, die intuitiv zu normativen Chiffren erklärt wurden; dagegen konnte Augustus als Politiker, Legalist und Friedenskaiser kaum diesem Anspruch genügen, so dass er als Referenzgröße innerhalb dieses Kreises keine besondere Aufmerksamkeit fand⁷ – es sei denn bei Alexander Schenk Graf von Stauffenberg im Zusammenhang mit Vergil.⁸

³ Vgl. Georg Peter Landmann (Hg.), *Der George-Kreis. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Stuttgart 1980; zu George und seinem Kreis vgl. Thomas Karlauf, *Stefan George*, München 2007.

⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Stefan George (1868–1933)*, in: Hans-Joachim Zimmermann (Hg.), *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft, Ein Symposium (Supplemente zu den ‹Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften›*, Phil.-hist. Kl. 4, 1984), Heidelberg 1985, 39–49; Frank Jolles, *Die Entwicklung der wissenschaftlichen Grundsätze des George-Kreises*, in: *Etudes Germaniques*, 22 (1967), 346–358.

⁵ Friedrich Gundolf, *Caesar in der deutschen Literatur*, Berlin 1904; ders., *Caesar. Geschichte seines Ruhms*, Berlin 1924; ders., *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1926.

⁶ Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927.

⁷ Vgl. Ines Stahlmann, *Täter und Gestalter. Caesar und Augustus im Georgekreis*, in: Karl Christ/Emilio Gabba (Hg.), *Römische Geschichte und Zeitgeschichte in der deutschen und italienischen Altertumswissenschaft während des 19. und 20. Jahrhunderts*, Como 1989, 107–128.

⁸ Alexander Schenk Graf von Stauffenberg, *Vergil und der augusteische Staat*, Vortrag, gehalten vor dem Verein der Freunde der Antike in Würzburg am 23. Februar 1941, in: *Die*

Der römische Dichter erschien denn auch George nur marginal in einem Gespräch mit Berthold Vallentin (1877–1933) Ende August 1910 ganz in der Tradition des Klassizismus «mehr alexandrinisch als heroisch.»⁹ Auch die Lektüre der Untersuchung Nordens¹⁰ zur Emanation des göttlichen Kindes in der 4. Ecloge Vergils zeitigte bei George 1924 keine weiteren Folgen.¹¹

Dagegen folgte Ernst Kantorowicz der Deutung von Petrus de Ebulo (gest. vor 1220) und von Gottfried von Viterbo (ca. 1125–1191/1192), wenn er das in der 4. Ecloge geweissagte Kind auf Friedrich II. bezog.¹²

Ob nun die Präferenzen des Interesses an Caesar damit korreliert, «wenn in unruhigen Zeiten nach dem starken Mann gefragt wird» (Stahlmann),¹³ der Gestalter Augustus dagegen «der Held selbstzufriedener Zeiten» (Stahlmann)¹⁴ ist, mag dahingestellt sein, wenn man das Werk Wilhelm Webers als Exponent unter den vom George-Kreis geprägten Historikern zu Vergil und Augustus heranzieht, der sehr wohl seine Untersuchungen im Bewusstsein einer zerrissenen zeitgenössischen Kultur mit expliziten Erlösungserwartungen verband.¹⁵

Dabei darf angenommen werden, dass er von denselben epistemologischen Prämissen ausging, wie sie den Georgeanern *cum grano salis* zu eigen waren: Versteht man sie als einen esoterischen, antipositivistischen, Erkenntnisse jenseits rationaler Analyse gewinnenden Mystizismus, der in der von Kontingenz gekennzeichneten Geschichte gleichwohl das Wirken kosmischer Mächte an großen «Tätern», wie Denkern, Politikern, Künstlern, festmachen will: «Nichts anderes ist die geschichte: die wechselwirkung der schöpferischen und der empfänglichen menschen.» (Gundolf)¹⁶

Welt als Geschichte, IX (1943), 55–67; auch in: Hans Oppermann (Hg.), Wege zu Vergil, Darmstadt 1976, 177–198 (= Vergil) (danach zitiert); vgl. Karl Christ, Der andere Stauffenberg, München 2008 (= Stauffenberg).

⁹ Zitiert nach Karlauf, Stefan George (wie Anm. 3), 446. Zu Georges Verhältnis zur Antike vgl. Günter Henneck, Stefan Georges Beziehung zur antiken Literatur und Mythologie, Köln (Diss.) 1964; Horst Rüdiger, Georges Begegnung mit der Antike, in: Die Antike, 11 (1935), 236–254; Paul Müller, Stefan George und die Antike, in: Gymnasium, 48 (1937), 9–24; Herbert Marwitz, Stefan George und die Antike, in: Würzburger Jahrbücher, 1 (1946), 226–257; Hanns Stefan Schulz, Stefan George und die Antike, in: Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung, 5 (1965), 203–238.

¹⁰ Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig/Berlin 1924.

¹¹ Vgl. Karlauf, Stefan George (wie Anm. 3), 551 und 746, Anm. 17; vgl. Gerhard Binder, «Augusteische Erneuerung», in: Christoff Neumeister (Hg.), Antike Texte in Forschung und Schule, Frankfurt a. M. 1993, 279–299 (292–297); Rüdiger, Georges Begegnung (wie Anm. 9).

¹² Kantorowicz, Kaiser Friedrich (wie Anm. 6), 9.

¹³ Stahlmann, Täter (wie Anm. 7), 128.

¹⁴ Stahlmann, Täter (wie Anm. 7), 128.

¹⁵ Stahlmann, Täter (wie Anm. 7), 110: Der Einfluss Georges auf Ernst Robert Curtius ist noch ein Forschungsdesiderat; vgl. Karlauf, Stefan George (wie Anm. 3), 309, 472, 484, 751, Anm. 83.

¹⁶ Friedrich Gundolf, Vorbilder, in: Jahrbuch, 3 (1912), 1–20; auch in: Landmann (Hg.) Der George-Kreis (wie Anm. 3), 173–186; Zitat 174.

Um dem Anspruch Friedrich Nietzsches zu entsprechen, die Geschichtswissenschaft von ihrem individualisierenden Historismus zu befreien und zum Nutzen der Gegenwart zu betreiben,¹⁷ muss sie, so Ernst Bertram (1884–1957), nicht aus Überlieferungen rekonstruiert werden, sondern

«[...] sie ist vielmehr gerade Entwirklichung dieser ehemaligen Wirklichkeit, ihre Überführung in eine ganz andere Kategorie des Seins; ist eine Wertsetzung, nicht eine Wirklichkeitsherstellung. [...] Das wird deutlich vor allem, wo es sich um Geschichte im intensivsten Sinne handelt, um die Geschichte einzelner sichtbar gebliebener oder wieder sichtbar gewordener Menschen. Wir vergegenwärtigen uns ein vergangenes Leben nicht, wir entgegenwärtigen es, indem wir es historisch betrachten. Wir machen es zeitlos. Indem wir es uns verdeutlichen, deuten wir es schon.»¹⁸

Im Mythos einer geschichtlichen Persönlichkeit, d.h. in ihrer Rezeptiongeschichte, enthüllt sich, so sein Wesen.

Stand dieses Wissenschaftsverständnis der Georgeaner bewusst im Widerspruch zum dominierenden positivistischen Historismus, so machte es seine normativ-ästhetisierende Methode um so anfälliger für lebensphilosophische Ideologeme des Nationalsozialismus, wie sich bei einer näheren Analyse von Wilhelm Webers Werk zu Vergil und Augustus¹⁹ zeigen wird.

Weber vertrat eine auf Intuition gestützte historische Methode, die «angesichts trümmerhafter literarischer und aktenmäßiger Überlieferung der Kunstdenkmäler nicht entraten»²⁰ könne. Dabei geht es Weber nicht so sehr um die methodisch kontrollierte Interpretation eines Kunstwerkes, sondern um die intuitive Erkenntnis von «Geist, Gefühl, Stimmung, Wille und Tat»,²¹ als Emanationen der in dem Kunstwerk objektivierten und geschichtlich wirkenden kosmischen Kräfte.

Außerdem ist Webers Erkenntnisinteresse eng mit dem für den George-Kreis spezifischen Messianismus verbunden: Daher projiziert er seine Hoffnungen auf einen kommenden «Retter» (Weber)²² als Interpretament im Sinne der Römischen Analogie auf Vergils 4. Ekloge, deren Inbegriff die Prophezeiung eines Welterlösers sei. Wenn er auch streckenweise die historisch-philologische Methode des gängigen Positivismus anwendet, so stellt er sie ganz in den Dienst seines kosmologischen Erkenntniszieles.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Leipzig 1874.

¹⁸ Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, 1.

¹⁹ Stahlmann, *Täter* (wie Anm. 7), 123–128; vgl. dies., *Imperator* (wie Anm. 1), 158–184; vgl. Karl Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, 210–225; Volker Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, Hamburg 1977, 75ff.

²⁰ Wilhelm Weber, *Kunst und Geschichte* (Inhaltsangabe), in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 21 (1927), 164–170; Zitat 166.

²¹ Weber, *Kunst* (wie Anm. 20), 164.

²² Wilhelm Weber, *Drei Jahre Weltkrieg*, Frankfurt a. M. 1917, 31; vgl. ders., *Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils*, Leipzig 1925 (= *Prophet*) (danach zitiert), 4.

Auf dem Weg zur NS-Ideologie: Geist und Macht in kosmischer Konstellation

In seiner Studie *Der Prophet und sein Gott* zur 4. Ecloge Vergils von 1925 will Weber im Widerspruch zu allen entmythologisierenden Dekonstruktionen der Moderne, die den messianischen Bezug auf Jesus zerstört hatten, und stattdessen Bezüge auf zeitgenössische Personen, wie Asinius Pollio konstruierten, den kosmologisch-eschatologischen Gehalt des Vergilschen Gedichts freilegen, um dadurch die Deutungshoheit über die positivistischen «Künsteleien» (Weber)²³ zu erobern. Dabei möchte er über die ihm durchaus verdienstvoll erscheinende religionsgeschichtliche Untersuchung Nordens²⁴ hinausgehen. Die von Norden auf ägyptische Mythologeme des Isis-Kults zurückgeführten Motive Vergils verdecke nicht nur das «Erhabene der religiösen Ideen»,²⁵ sondern die gestaltende Kreativität Vergils, der diese vorgefundenen Mythologeme zu einem Kunstwerk geformt habe.

«Ja, es muss gefragt werden, wie weit dieses Gedicht in den Brennpunkt des geistigen Lebens Vergils gerückt werden muss, wenn es überhaupt in eins gefasster Wille und Geist, Erfahrung von der Welt und Verkündigung eines neuen Weges ist, wie es zu sein vorgibt.»²⁶

Vergil wird von Weber unter Hinweis auf die *Georgica*²⁷ als ein seiner Sendung bewusster und sie annehmender *vates* verstanden, der «von seinem heiligen Dienst als Priester der Musen»²⁸ sprach, und den kommenden *soter* Augustus weissagte. Diese Prophezeiung korreliert Weber mit einer philologisch eingehenden Analyse der «Gestalt»²⁹ des Gedichts.³⁰ So untersucht er Metrik, Melodik, «Korrespondenzen»³¹ und arithmetisierte «Sinnesperikopen»,³² um das organische Ganze der Gedichttextur zu erschließen. Dabei betont er, ganz im Sinne Nietzsches, die für die augusteische Kultur formative «apollinische Reinheit der Form».³³

Darüber hinaus konstruiert er eine Analogie zwischen der Ästhetik Vergils und der politischen Gestalt der Herrschaft des Täters Augustus: «Solche Beherrschtheit geistiger Haltung teilt Vergil mit Augustus, dessen Herrschertum, mag es auch in weltweite Sphären sich erstrecken, im perikleischen seine Norm findet. Augustus' ganzes Werk durchwaltet diese Norm, überwacht sein Apoll.»³⁴

²³ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 4.

²⁴ Norden, *Geburt* (wie Anm. 10).

²⁵ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 6.

²⁶ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 6.

²⁷ Vergil, *Georg.* 2, 475ff.

²⁸ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 9.

²⁹ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 11.

³⁰ Vergil, *Ecl.* 4, 4–17; vgl. hierzu Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 20–22.

³¹ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 25.

³² Weber, *Prophet* (wie Anm. 22).

³³ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 27.

³⁴ Weber, *Prophet* (wie Anm. 22), 27, Anm. 1.

Die Analyse des Gedichts kontextualisiert Weber in die «Erfahrungen»³⁵ der untergehenden römischen Republik. Indem er Vergil den Schuld- und Sühnezusammenhang der Bürgerkriege in seiner *Georgica*³⁶ verkünden lässt, macht er ihn zugleich zum messianischen Propheten der kommenden *aurea aetas*.

Im Subtext projiziert Weber seine Sicht der zeitgenössischen Verwerfungen in die Geschichte der römischen Republik der Bürgerkriege: «Das Bürgertum, zerrissen, moralisch zersetzt, sank von Stufe zu Stufe. Seine Wehrkraft schien auf die Neige zu gehen.»³⁷

Ursächlich dafür verantwortlich macht er für die «Auflösung des alten Staats»³⁸ den Verlust der in der frühen Republik intensiv gepflegten Religion.

Entsprechend deutet er die Heilserwartungen der römischen Gesellschaft der späten Republik mit der Semantik des George-Kreises:

«Es ist aus diesem furchtbaren Ringen, zwischen den großen Individualisten, aus dieser völligen Atomisierung des Lebens, das bis in seine letzten Tiefen aufgewühlt, auseinandergerissen worden war, doch wieder die Sehnsucht der Zeit nach einem rettenden Menschen übermenschlichen Maßes begreiflich. Die breite Masse war zermürbt, sie war zur Ehrfurcht vor dem Großen reif geworden.»³⁹

Vor dem Hintergrund der polytheistischen Kulte will Weber im Synkretismus der altrömischen Religion mit orientalischen Einflüssen die Entstehung einer auf eine Erlöserfigur konzentrierte Heilserwartung verstehen, der es gelang, alle diffusen Hoffnungen auf einen Frieden nach den Bürgerkriegen zu befriedigen. Den Fokus legt er dabei auf die *Oracula Sibyllina*, in denen sich diese Heilserwartungen bündelten, verdichteten und politische Wirkung entfalteten:

«Die vierte Ekloge, hinter welcher das *Cumaeum carmen* steht, verkündet, dass an der Zeitenwende das Märchenreich der Gerechtigkeit und des Friedens mit der Geburt des gottgesandten Kindes sich wieder erhebt, welches heranwachsend die Natur ihrer Vollendung entgegenreifend sieht, wie es selbst an den Sängen von den Heroen und den Taten des Vaters reift, um als Götterkind Götter und Helden vereint zu sehen, Gott zu werden und *pacatum patriis virtutibus orbem*,⁴⁰ [...]. Vergil hat ihm (dem Weltherrscherkind) die Stimmung der Römer und den Mythos bereitet.»⁴¹

In seiner religionsgeschichtlichen Motivsuche weitet Weber auf ägyptische, persische und indische Mythen den Blick über den griechisch-römischen Kulturkreis hinaus, um dann vergleichend festzustellen:

«An der Wende der Zeiten, mitten in Drangsal und Finsternis, erscheint der Glanz des neuen Äon, ein göttliches Kind als Bringer des Friedensreiches auf Erden, geboren oder zum mindesten gezeugt am Tage der Geburt des Sonnenkindes oder der

³⁵ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 28.

³⁶ Vergil, Georg. 1, 498 ff.

³⁷ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 34.

³⁸ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 33.

³⁹ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 35.

⁴⁰ Vergil, Ecl. 4, 17.

⁴¹ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 79.

Welt und sonnenhaft, ob es Augustus im Westen oder Buddha im fernen Osten ist.»⁴²

So identifiziert Weber diese soteriologischen Erwartungen in Mythen um Alexander den Großen, in der sibyllinischen Synekdoche der *domina Roma*⁴³ und in Narrativen zur Geburt Jesu.⁴⁴

Indem er allgemeine anthropologische Bedingungen für eschatologische Heilserwartungen ausmachen will, hypostasiert Weber in der Sprache des Stefan-George-Kreises die kulturellen Verwerfungen und kollektiven Suchbewegungen der Weimarer Zeit und ihre Sehnsüchte nach einer religiös konnotierten Führerfigur:

«Völkische und allgemeine Nöte, in ausgereiften, ja ausgeschöpften Kulturen auch geistige Zerfahrenheit, politische Sehnsüchte unterdrückter Massen oder religiöse Strebungen entwurzelter Gruppen drängen zu allen Zeiten die Menschen dazu, einem siegreichen Führer, einem Staat und Gesellschaft neubauenden Lebensgestalter, einem vorbildlichen Überwinder sich mit aller Kraft und unerschöpflicher Leidenschaft ihres dunklen irrationalen Lebens hinzugeben: in diesen Süchten offenbaren sich die Schicksale der Völker.»⁴⁵

Bei all diesen religionsgeschichtlichen Genesen und Parallelen übersieht aber Weber im letzten Kapitel *Wirkungen* nicht die Singularität der Prophetie Vergils mit ihrem eindeutigen aitiologischen Bezug auf Augustus, den Weber an den Säkularspielen 17 v. Chr., denen ein Sibyllinum zugrunde lag, und an der ikonografischen Botschaft der *Ara Pacis* festmacht, auf die die *Georgica*⁴⁶ und die *Aeneis hic vir, hic est, quem promitti saepius audis, Augustus Caesar, divi genus*⁴⁷ verweisen.

Weber bezieht das von Vergil geprägte Herrschaftsverständnis des Augustus auf Apollo, in dessen Schutz Oktavian den aktischen Sieg über die Götter des Orients davon getragen hatte und dem der *princeps* den Tempel nahe seines Hauses auf dem Palatin weihte. Mithin fungiert für Weber wiederum Vergil als *vates* des *saeculum Augustum*, unüberbietbar objektiviert in dem neuen, friedensstiftenden und Frieden garantierenden Staat des Prinzipats.

Die aus dem Osten angeführten Beispiele der Verehrung des Augustus will Weber nicht nur als im Kontext hellenistischer Divinisierungen und Konsekrationen hellenistischer Herrscher verstanden wissen, sondern als «Widerhall»⁴⁸ der 4. Ecloge im gesamten *Orbis terrarum*. Somit darf Vergil als Schöpfer der neuen staatsbildenden Norm gelten: «Hingabe an die Autorität des schicksalbestimmten Retters, Monarchen, Gottes».⁴⁹

⁴² Weber, Prophet (wie Anm. 22), 120.

⁴³ Vgl. Weber, Prophet (wie Anm. 22), 131.

⁴⁴ Vgl. u. a. Luc. 1, 26–38; Offb. 5, 10.

⁴⁵ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 124.

⁴⁶ Vergil, Georg., 1, Prooemium 24–28; Finale 498–514.

⁴⁷ Vergil, Aen. 6, 791–792.

⁴⁸ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 154.

⁴⁹ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 158.

Weber sieht aber mit dem Untergang der alten Kulte keineswegs einen Bedeutungsverlust des Vergil verbunden:

«Denn nun war Apollon kraftlos und der Herrschergott selbst der Diener des Messias geworden. Und der Erkorene der Götter konnte jetzt kein anderer mehr sein als der Heilbringer Christus, für den die Heidengötter und der heidnische Prophet in des Friedenskaisers Augustus Heilstagen Zeugnis abgelegt hatten.»⁵⁰

Folgt man Weber, hat nicht zuletzt das Theologumenon des *Divi filius* zu dieser mimetischen Anverwandlung im Christentum beigetragen.⁵¹

Dem bereits 1932 abgeschlossenen, aber erst 1936 publizierten Werk Webers *Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus* sollte ein zweiter Band zum 2000. Geburtstag des *princeps* am 23. September 1937 folgen,⁵² der aber nie erschien. Ganz im Sinne der Georganer stehen im Zentrum seines Interesses nicht die Kommentierung des Textes im Sinne Theodor Mommsens (1817–1903),⁵³ sondern die Konsekration und Apotheose des *optimus princeps*, sodass Weber die historiografischen Befunde des Velleius Paterculus und Sueton, mit deutlichem Vorzug gegenüber Tacitus und Cassius Dio, unter diesem Aspekt deutet. Dem *senatus consultum de caelestibus honoribus divi Augusti* vom 17. September 14 n. Chr. und vor allem der einheitlichen, ohne sukzessive Entwicklung erfolgten Redaktion der *res gestae* kurz vor dem Tode des Augustus am 19. August 14 n. Chr. schreibt er, Wilamowitz-Moellendorff folgend,⁵⁴ die Funktion zu, durch Benennung der in den Taten manifesten *virtutes* und der *omina* als sichtbare Zeichen der *divinitas* des Verstorbenen seine Konsekration zu begründen, seine Apotheose vorzubereiten und seine Heilsbotschaft zu verkünden:

«Daher ist der Bericht über die *res gestae* des Toten zugleich der *Mythos vom neuen Gott*. Die *res gestae* des *divus* Augustus hatte der Senat zuerst im Wortlaut, den jener selbst geprägt hatte in der ersten Sitzung angehört, und nach seinem Willen trägt diese seine letzten Worte sein heroon in Rom, und die Kultstätten Asiens tragen sie jedermann zur Schau und zu vertrauter Kenntnisnahme. Als Mythos des neuen Gottes, als hieros logos geben sie seinem Kult in der Welt die innere Begründung.»⁵⁵

Für Weber spielt Augustus selbst die Rolle des *vates*: Indem er als *princeps* in der Nachfolge des Romulus der Nachwelt die von ihm befriedete *res publica restaurata* übergibt und die Grundlagen seiner defensiven, durch *moderatio* gekennzeichneten Politik nahelegt, legitimiert er seine Konsekration und Apo-

⁵⁰ Weber, Prophet (wie Anm. 22).

⁵¹ Weber, Prophet (wie Anm. 22), 148.

⁵² Wilhelm Weber, *Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus*, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1936, VI; vgl. Friedrich Stroux, *Imperator*, in: *Die Antike*, 13 (1937), 197–212.

⁵³ Caesar O. Augustus, *Res gestae: ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi*, in: Theodor Mommsen (Hg.), *Accedunt tabulae* 11, Berolini 1883.

⁵⁴ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Res Gestae Divi Augusti*, in: *Hermes*, 21 (1886), 623–627.

⁵⁵ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 94.

theose und hebt damit normativ seine posthume *memoria* im künftigen kollektiven Gedächtnis Roms in die sakrale Sphäre.

«Als *divus Augustus* überstieg er die Grenze des Menschentums für immer, blieb er gegenwärtig, der erste, größte und das Ideal aller *principes*, Gott geworden als *optimi status auctor*, sein Sinnbild, das wiederum den gleichen statischen Charakter wie dieser offenbart und wie dieser als *Felix Norm* ist bis in späte Zeiten.»⁵⁶

Mithin wurden, so Weber, die *res gestae* des Augustus als *euangelion* in allen Teilen des Reiches promulgiert und damit die Sakralisierung des Augustus als *Divus* in aller Öffentlichkeit gefördert.

Ganz im Sinne der Georgeaner kann Weber die *res gestae* nur als organisch verfasstes, einheitlich strukturiertes «Kunstwerk»⁵⁷ verstehen, wenn er ihnen, von ihrem Autor her schließend, diesen sakralen Gehalt und ihre kerygmatisch-eschatologische Sendung zuschreibt: «Alles mutet an, als wolle diese noch einmal beherrschte Kraft ein neues, letztes Kunstwerk schaffen, das dieses Leben (des *Principes*) überwölben soll wie die Kuppel, die der noch ältere Michelangelo als gewaltigstes Abbild seines Wesens über San Pietro wölbte.»⁵⁸

Bereits die lateinischen Schriftzeichen werden als ästhetische Codes mit der politischen Botschaft in Verbindung gesetzt, die sie transportieren. Demnach spiegeln sie «die Klarheit der Begrifflichkeit, des Verstandes, des in großer Gestalt sich entladenden Willens, der straffsten Ordnung und des beherrschten Pathos.»⁵⁹

Die Übernahme des in dem George-Kreis kultivierten ästhetischen Weltverständnisses führt Weber dazu, die sprachliche Architektur, Form und Inhalt sowie die politische Botschaft der *res gestae* untersuchen:

«Er (Augustus) distanziert sich von aller Nähe. Er ordnet nach Themata. Er kettet sie, Glied zu Glied, zum Ganzen. Er denkt aggregierend. Nach ihrer Aufgabe, den Gedanken darzustellen, reihen sich die Worte zu Kola; man spürt, wie der Ton voll einsetzt, schwebt, fällt, wieder steigt; die Kola reihen sich parataktisch oder in einfacher Hypotaxe zu den zwei Kapiteln, und wiederholt beobachten wir, wie jene und dies sich (merkwürdig kunstvoll) entsprechen oder zueinander fügen. Man hört ihn sprechen, in hellen und dunklen Klängen, schlicht, gemessen, beherrscht, aber Leidenschaft, Wille, Kraft glühen aus allem.»⁶⁰

Im Widerspruch zu dem aufklärerischen Deutungsparadigma der von Augustus geübten Verschleierung seiner Machtinteressen,⁶¹ kann Weber nicht nur keine Heuchelei sehen, wenn Augustus die *arcana imperii* nicht preisgab.⁶² Er qualifiziert nachdrücklich die *res gestae* als performativen Mythos, in dem der *princeps* sich in Übereinstimmung mit dem Kosmos als Weltenherrscher und

⁵⁶ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 100.

⁵⁷ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 131.

⁵⁸ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 105.

⁵⁹ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 127–128.

⁶⁰ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 149.

⁶¹ Stahlmann, *Imperator* (wie Anm. 1), 18–26.

⁶² Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 245, Anm. 670.

Friedensfürst darstellend die unangefochtene Deutungshegemonie über sein der Nachwelt verpflichtendes Selbstbild reklamiert.

Mehr noch: Weber macht sich selbst zum Sprecher dieses kerygmatischen Mythos, indem er die Apotheose des Augustus zum normativen Maßstab seiner Deutung macht:

«Universal von der Mitte Rom aus schauend und denkend, fühlend und handelnd, hat er von Caesar, dem Vater vom julischen Blut und von Rom die statische Weltanschauung ererbt und erhalten. Er ist ihre Mitte und Achse, Träger des Göttlichen selbst. Und alles, was er an Aufruf der Massen, als Ehrung durch den Senat, als Selbstbescheidung vor den souveränen Gewalten [...] liebt [...], ist wie der Wille zur klassischen Form nur eine schöne Maske, hinter der die heilige Wut, der Wille zur Macht, [...] die Hoffnung auf Verewigung seines Werks und seines Namens wild wogen und wirken, wie sein frommes, gerechtes, mildes und männliches Rom Recht und Frieden und Sicherheit und Wohlfahrt verkündet [...].»⁶³

Die zeitgenössische Resonanz auf Webers Augustus-Studie fiel durchweg negativ aus: einerseits kritisierten deutsche Althistoriker die Methode, ohne die religions- und mythengeschichtlichen Aspekte seiner Studie zu würdigen,⁶⁴ andererseits wurde von einem britischen Historiker Weber in der mythisierenden Deutung des *princeps* eine Apologie des Führer-Regimes des Dritten Reichs und von Hitlers *Mein Kampf* unterstellt.⁶⁵

Gleichwohl wird man resümierend festhalten können: Trotz seiner eindeutigen Rezeption der nationalsozialistischer Geschichtspolitik in etwa gleichzeitig erscheinenden Werken zur römischen Geschichte⁶⁶ ist Webers noch vor Hitlers Machtantritt fertiggestellten Augustus-Studie eher in den Kontext mit kosmologischen Ideologemen und Projektionen eines «Neuen Reichs» des George-Kreises zu verorten, als sie in die Nähe zu rassebiologischen Grundsätzen der Völkischen bzw. NS-Ideologie zu rücken.⁶⁷

⁶³ Weber, *Princeps* (wie Anm. 52), 240.

⁶⁴ Vgl. die Rezensionen: Walther Kolbe, in: GGA, 201 (1939), 152–169, besonders 159; Ernst Kornemann, in: Gnomon, 14 (1938), 489–507; Ernestus Hohl, in: Philologische Wochenschrift, 57 (1937), 574–585.

⁶⁵ Rezension: Mason Hammond, in: Classical Philology, 33 (1938), 229–231.

⁶⁶ Wilhelm Weber, Römische Geschichte bis zum Zerfall des Weltreiches, in: Willy Andreas (Hg.), Die Neue Propyläen Weltgeschichte I, Berlin 1940, 273–372; ders., Das römische Weltreich und der Eintritt der Germanen in die Weltgeschichte, in: Karl Alexander von Müller/Peter Richard Rohden (Hg.), Knauer's Weltgeschichte. Von der Urzeit bis zur Gegenwart, Berlin 1935, 219–280; ders., Herrschertum und Reich im 2. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin 1937.

⁶⁷ Vgl. Christ, Römische Geschichte (wie Anm. 19), 218: Christ nimmt an, dass die negative Rezeption seines *Princeps*-Buchs Weber veranlasst haben könnte, den für 1937 angekündigten zweiten Band nicht zu veröffentlichen; vgl. Stahlmann, *Imperator* (wie Anm. 1), 174: Stahlmann bezieht sich auf Christ.

Der Diskurs um die Symbiose von Geist und Macht als Kritik am NS-Regime

Webers Studie zu Augustus hat trotz aller Kritik 6 Jahre später doch noch eine Würdigung erfahren:

Frei von allen Sprachregelungen aus dem Umkreis der Völkischen und erst recht der NS-Ideologie hielt Alexander Graf Schenk von Stauffenberg (1905–1964), Bruder des vom NS-Justizterror hingerichteten Berthold (1905–1944) und des Widerstandskämpfers und Hitlerattentäters Claus (1907–1944), am 23. Februar 1941 zum 60. Geburtstag seines akademischen Lehrers Wilhelm Weber, bei dem er 1928 promoviert hatte, den Vortrag *Vergil und der Augusteische Staat*.⁶⁸ Alexander erfuhr 1923–1924 ebenso wie seine Brüder eine nachhaltige Prägung durch den George-Kreis.⁶⁹ Diese Formung im Sinne einer geistigen Aristokratie, seine ethische Sozialisation, seine humanistische Bildung und sein «universalhistorisches Geschichtsbild» (Karl Christ)⁷⁰ immunisierte ihn gegen völkisch-rassenbiologische Ideologeme. In seinem Vortrag erscheint Augustus zwar gemessen an Cäsar als «Täter minderer Fülle und Allseitigkeit, aber ähnlicher Wirkung und nicht viel geringeren Ranges»⁷¹. Für Stauffenberg ist der *princeps* prägendes Subjekt der Kultur einer ganzen Epoche. Für den Vortragenden steht nicht dessen politisches Handeln oder Werk im Fokus, sondern ihn interessiert ganz in der Deutungstradition der Georgeaner stehend «Augustus als Kraftspender im geistigen Schaffen einer ganzen Generation, als Erwecker neuer dichterischer Möglichkeiten, Verkünder einer neuen Botschaft fast religiöser Art, und als Sendboten einer Erfüllung für die Sehnsucht einer ganzen Welt»⁷².

Wie sein Lehrer wendet sich Stauffenberg gegen ein positivistisches Geschichtsverständnis, dem solche Ideen bestenfalls strategisch motivierte Verschleierungen «realer» Machtinteressen und Machtverhältnisse bedeuten, wenn er in «Augustus als Strahlungsmittelpunkt einer neuen bildnerischen und dichterischen Bewirkung»,⁷³ den schöpferischen Künstler der neuen Kultur des *saeculum Augustum* sieht. Den Gipfel dieses künstlerischen Schaffens sieht Stauffenberg ganz in der Tradition des von Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) begründeten Staatsdiskurses stehend im «Ordnungswille(n) Roms und d(er) Verklärung römischer Staatlichkeit»,⁷⁴ in der, ganz im Sinne Georges, alle Spannungen zwischen Ethos der «Tat und Wort, [...] Geist und Staat» (Stauffenberg)⁷⁵ in einem produktiven «Wechselwirkungsverhältnis» aufgehoben waren.

⁶⁸ Stauffenberg, *Vergil*, 55–67; in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 177–198.

⁶⁹ Vgl. Christ, *Stauffenberg* (wie Anm. 8), 27–44; Karlauf, *Stefan George* (wie Anm. 3), 564–565.

⁷⁰ Christ, *Stauffenberg* (wie Anm. 8), 50.

⁷¹ Stauffenberg, *Vergil*, in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 178.

⁷² Stauffenberg, *Vergil*, in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 179.

⁷³ Stauffenberg, *Vergil*, in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 180.

⁷⁴ Stauffenberg, *Vergil*, in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 181.

⁷⁵ Stauffenberg, *Vergil*, in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), (danach zitiert), 182.

Mögen daher der ersten und neunten Ecloge Vergils in den Augen Stauffenbergs noch eine hellenistische Prägung höfischer Konvention in der Tradition Theokrits (um 270 v. Chr.) eignen, so bricht sich in der vierten Ecloge das soteriologisch-eschatologische Kerygma und das Selbstverständnis des Vergil als *vates* Bahn. Entgegen der positivistischen Deutungsmethode des Historismus, der die geschichtlichen Phänomene aus ihren jeweils eigenen Bedingungen interpretiert, nimmt Stauffenberg unter Bezug auf Nietzsche für sich in Anspruch, im Sinne «einer höheren Subjektivität»⁷⁶ die prophezeite Geburt des Kindes symbolisch auf die *aurea aetas* der *Pax Augusta* zu beziehen. Die in der von Augustus in Auftrag gegebenen *Aeneis* beschworene Geschichtsteleologie Roms ist als Heilsgeschichte mithin Erfüllung der in der 4. Ecloge gemachten Vision. Ohne explizite Hinweise macht Stauffenberg im Subtext doch deutlich, dass er in Analogie zum George-Kreis mit dem *Meister* als *Praeceptor Germaniae* im Zentrum das geistige Gravitationszentrum in Augustus sieht, um den Maecenas und die augusteischen Dichter kreisen, indem sie von ihm ihre Inspiration empfangen.

Wenn Stauffenberg dagegen das voran gehende Staatshandeln der Republik abschätzig als «Wirbel der Staatsmaschine (bezeichnet), die mit Organisationen, Satzungen, Systemen, anonymen Gewalten operierte»,⁷⁷ so darf vermutet werden, dass er im Subtext das politische Tagesgeschäft umso mehr negativ konnotiert, um die aller politischen Machenschaften enthobene visionäre Geistigkeit des George-Kreises um so heller erscheinen zu lassen.

Stauffenberg will die *Aeneis* sehr wohl als politische Dichtung verstanden wissen, deren Bedeutung und Reichweite von «ihrer Kraft der Verewigung»⁷⁸ abhängt. Daher kann die Geschichte des *soter* Augustus nur in der mythischen Synekdoche der *Aeneis* erzählt werden, die in aitiologischer Methode die *Pax Augusta* aus den teleologisch gedeuteten Anfängen der Gründung Roms verherrlicht.⁷⁹ Folgt man Stauffenberg, so gewinnen oral tradierte Narrative von der Ordnung der Welt durch die von Rom geführten *iusta bella* in der *Aeneis* ihre künstlerische Form und ihr höchstes politisches Bewusstsein: «Mit seinem *tu regere imperio* hat Vergil die klassische Formel für alles das gefunden, was im politischen Denken des Römertums Herrschaft sinnvoll gestaltet und Macht vergeistigt.»⁸⁰

In der Heldengalerie des *Forum Augusti* sieht dann Stauffenberg auch die normative Kraft, die ihren monumentalen architektonischen Ausdruck gewonnen hat.

Stauffenberg nimmt am Ende seines Vortrags Bezug auf die im Gegensatz zum Fortwirken der lateinischen Kultur in der *Romania* im deutschen klassizistischen Humanismus tradierte Bevorzugung der griechischen Kultur vor der rö-

⁷⁶ Stauffenberg, Vergil, in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 8), (danach zitiert), 185.

⁷⁷ Stauffenberg, Vergil, in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 8), (danach zitiert), 189.

⁷⁸ Stauffenberg, Vergil, in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 8), (danach zitiert), 189.

⁷⁹ Vergil, Aen. 6 und 8.

⁸⁰ Stauffenberg, Vergil, in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 8), (danach zitiert), 193.

mischen, verweist aber auf die mimetische Fähigkeit Roms, sich gerade die griechische Geistigkeit anzuverwandeln.

Im Paradigma der gottgewollten Herrschaft Roms als Ursprung und Ziel der Geschichte, die ihre Erfüllung in der *Pax Augusta* findet, sieht Stauffenberg die geistige Botschaft Vergils auch für seine Zeit, indem er die Idee eines ethisch-ästhetisch begründeten «Neuen Reiches» im Gefolge Georges implizit anspricht. Er betont die Rechtlichkeit der *Pax Augusta* im Sinne Vergils und hebt nicht nur abermals auf die einzigartige Symbiose von Geist und Macht im *saeculum Augustum* ab, sondern er hält einem jedes Recht mit Füßen tretendem totalitären System den Spiegel einer ethisch verantworteten und an Recht und universale Gerechtigkeit gebundenen Herrschaft vor:

«[...] die Lehre, dass das Imperium nur besteht, insofern es Gerechtigkeit verkörpert, hat in dieser eminent klassischen Zeit der römischen Geschichte gegolten, und die zeitgenössische Welt, und nicht nur die römische hat an sie geglaubt. Es war die Lehre Vergils als ihres Propheten und das Wunschbild der augusteischen Weltherrschaft.»⁸¹

Daher kann festgehalten werden, dass Stauffenberg unter den Bedingungen des totalitären Regimes und des von ihm entfesselten Weltkrieges offen die normative Kraft der in der universalen Botschaft Vergils verkündeten *Pax Augusta* und der römischen, naturrechtlich fundierten Rechtlichkeit⁸² als überzeitlich gültigen Maßstab seinen Zuhörern nahelegte.

Der heilsgeschichtliche Signifikant als Ästhetik des Widerstands: Das Wirken der providentia Dei in Vergils anima naturaliter christiana

Bereits Stauffenbergs Vergil-Deutung enthält in seiner dezidiert normativen Betonung der Rechtlichkeit eine unausgesprochene und unüberhörbare Kritik am Unrechtsregime des nationalsozialistischen Staates.⁸³ Eine metaphysische Dimension gewinnt der *Pax Augusta*-Begriff bei Haecker, der Vergil nicht nur in der Tradition der mittelalterlichen Deutung als providentiellen Kündler Jesu Christi versteht, sondern ihn als «Vater des Abendlandes» als universalen Referenten gegen den nationalsozialistischen Rassenwahn in Stellung bringt und damit das Regime herausfordert.

Inspiziert von Sören Kierkegaards (1813–1855) und John Henry Newmans (1801–1890) Oeuvre, über das er 1921 den Weg in die katholische Kirche fand,⁸⁴

⁸¹ Stauffenberg, Vergil, in: Oppermann (Hg.), Wege (wie Anm. 8), (danach zitiert), 197–198.

⁸² Vgl. Wolfgang Waldstein, Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Augsburg 2010, 38–44.

⁸³ Vgl. Christ, Stauffenberg (wie Anm. 8), 50–51.

⁸⁴ Vgl. u. a. Eugen Blessing, Theodor Haecker. Gestalt und Werk, Nürnberg 1959, 265; vgl. Wilfried Halder, Die Wurzeln des Widerstandes. Theodor Haecker in der politischen Landschaft des frühen 20. Jahrhunderts – eine Spurensuche, in: Freiburger Diözesanarchiv, 127 (2007), 105–134; Karin Masser, Literatur in theologischer Fragestellung, Frankfurt/M.

wandte er sich gleich zu Beginn seines Vergil-Essays von 1931⁸⁵ gegen alle Tendenzen, der modernen philosophischen Anthropologie, das von der christlichen Schöpfungstheologie begründete Verständnis von der Universalität des Menschengeschlechts in partikulare Rassen und Kulturen oder in Realtypen wie «der mittelalterliche Mensch»⁸⁶ aufzuspalten, um «einer ungeheuerlichen babylonischen Geistes- und Sprachverwirrung»⁸⁷ zu entgehen. In Auseinandersetzung mit Max Schelers Anthropologie der materialen Wertethik (1874–1928)⁸⁸ sieht Haecker in der (real-)typisierenden Konstruktion des Menschen in Raum und Zeit nicht nur die epistemologische Problematik, synchron und diachron andere und fremde Kulturphänomene nicht mehr zu verstehen, da die «Realität des *allgemeinen* Menschen, die wahre Idee des Menschen, die Idee des wahren Menschen und der Menschheit»⁸⁹ aufgegeben würde, sondern befürchtet den Zerfall des universalen Menschengeschlechts in sich konfligierende monadenhafte Kulturkreise und Nationen. Haecker wendet sich dezidiert gegen ein positivistisches Wissenschaftsverständnis, das von der Voraussetzungslosigkeit des deutenden Subjekts ausgeht. In der christlichen Deutung Vergils findet Haecker seinen hermeneutischen Schlüssel, um sowohl der Gefahr einer philologischen Zirkels als auch der Historisierung des dichterischen Werks zu begegnen, die von seiner diachronen, transepochalen und universalen Reichweite absehen würde: Verlange man mithin vom Autor

«[...] dass ich bei Bestimmung Vergils und des Vergilischen Menschen *den* Glauben auslassen soll, den größten Gegenstand des Abendlandes, die nahe Heraufkunft des Christentums, ihn bestimmen soll *nur* nach seiner Vergangenheit und punktuellen Gegenwart und nicht nach seiner Zukunft, die doch in Vergangenheit und Gegenwart liegt, so verlangt er Ungehöriges und Widersinniges von mir.»⁹⁰

Positiv gewendet: Nur von der geistigen Grundlage der Identität der abendländischen Kultur her lässt sich, so Haecker, Alterität in Gestalt außereuropäischer Kulturgeschichten und die «Totalität»⁹¹ der Menschheitsgeschichte verstehen. Um dem Vorwurf einer europazentrischen Optik zu entgehen, versteht Haecker die Universalgeschichte als verhüllte Heilsgeschichte, in die alle partikularen Geschichten münden werden: «So verstanden, mit solchen Prinzipien habe ich von Vergil und vom Vergilischen Menschen geredet; ihn sehend nicht als einen aus-

1986, 211–219; Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M./New York 1988, 255 ff.

⁸⁵ Theodor Haecker, Vergil. Vater des Abendlandes, Leipzig 1931 (= Vater) (danach zitiert). Es handelt sich bei diesem Essay um die erweiterte Fassung von: ders., Vergil, in: Hochland, 28 (1931), 1–27.

⁸⁶ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 12.

⁸⁷ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 12.

⁸⁸ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 16; vgl. Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik, Bd. 1, Halle/Saale 1912; Bd. 2, Halle/Saale 1916.

⁸⁹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 13.

⁹⁰ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 19.

⁹¹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 20.

gesonderten, verblichener Typus des abendländischen Menschen, sondern als diesen selber [...]».⁹²

Haecker konstruiert sein heilsgeschichtliches Verständnis Vergils unter zwei Prämissen: Vergils *Aeneis* kann nur verstanden werden, wenn der Dichter als «adventistischer Heide»⁹³ der unter dem Mangel der Offenbarung litt und seine Bestimmung im Zusammenhang mit der providentiellen Funktion des *Imperium Romanum* gedeutet wird:

«[...] dass das Imperium Romanum, nachdem es sich grausam mit allen Mitteln seines allmächtigen, die Gottheit selber usurpierenden Staates gewehrt hatte, schließlich doch *freiwillig*, durch einen freien Akt der Zustimmung, *sua sponte*, aus seinem Innersten heraus – und sein Innerstes war der Staat –, eine Religion, die von Anfang und in alle Ewigkeit über dem Staat steht – zur Staatsreligion machte.»⁹⁴

Als unmittelbaren Entstehungszusammenhang will Haecker die Wende sehen, die in der Folge der Schlacht von Actium eintrat und die Vergil in der Schildbeschreibung aitiologisch verarbeitet,⁹⁵ «als die Entscheidung zwischen dem Geist des Westens und seiner Idee der Ordnung und des Lichtes und des Maßes und des Vertrauens, und dem des Ostens mit seiner Maßlosigkeit und Verzweiflung, Chaos und Grauen [...]».⁹⁶

Der *pius Aeneas*⁹⁷ wird so nicht nur zum Gründer, sondern zum Archetypen des *Imperium Romanum*, der seiner vom *fatum* bestimmten Sendung folgt:

«Diese Mission gründet ihrem Wesen nach nicht in brutaler Gewalt, sondern ist Macht innerhalb großer einfacher Tugenden, deren höchste die pietas ist, die pflichterfüllende Liebe, deren politischste, in jener schon beschlossene, die Gerechtigkeit ist.»⁹⁸

Haecker gibt der *Aeneis* eine eschatologische Bedeutung, die zeitlich weit über das *saeculum Augustum* hinausreicht.⁹⁹ So kann er die Prophezeiung Jupiters an Venus *imperium sine fine dedi*¹⁰⁰ gerade auch auf seine Gegenwart aitiologisch beziehen:

«[...] so lautet das *fatum Iovis*. Denn wir alle leben noch im *Imperium Romanum*, das nicht tot ist. Wir alle sind noch Glieder des *Imperium Romanum*, ob wir es wahr haben wollen oder nicht, ob wir es wissen oder nicht, des *Imperium Romanum*, das nach grausamen Irrungen das Christentum *sua sponte*, aus eigenem Willen, 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

⁹² Haecker, Vater (wie Anm. 85), 20.

⁹³ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 26.

⁹⁴ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 26.

⁹⁵ Vergil, Aen. 8, 608–731; besonders 704–728.

⁹⁶ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 42.

⁹⁷ Vergil, Aen. 1, 378 und weitere; vgl. Haecker, Vater (wie Anm. 85), 85, 92–94.

⁹⁸ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 97.

⁹⁹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 136.

¹⁰⁰ Vergil, Aen. 1, 279.

keine verschwommene Idee, [...] sondern eine Realität, obschon diese zuweilen verschüttet werden kann.»¹⁰¹

Eine Erneuerung seines von ihm so verstandenen *Imperium Romanum* kann aber nicht in der Hegemonie einer Nation über die anderen Nationen Europas bestehen, sondern nur «in einem Höheren, das nur ein Geistiges sein kann.»¹⁰²

Konstitutives Element dieses geistigen Bandes, das Europa einigen soll, muss nach Haecker ein Erinnerungsraum sein, in dessen Zentrum Rom als Signifikat zu stehen hat:

«[...] das heidnische Rom, das in Vergil adventistisch wurde, (und) das christliche Rom, das auch adventistisch ist, aber in der Form der Erfüllung und der Transzendenz eines neuen Aeons und in den geistlichen Formen des Glaubens der Hoffnung und der Liebe.»¹⁰³

Die christlichen Kardinaltugenden bilden auch die hermeneutische Leitmatrix, mit der Haecker die *Bucolica* und die *Georgica* interpretiert: Steht erstere unter dem Motto *Amor omnia vincit*,¹⁰⁴ so letztere unter dem Symbol *Labor omnia vincit improbus*.¹⁰⁵

Indem Haecker antithetisch den *Amor* dem Eros und somit der Natur, den *Labor* der geistigen Sphäre zuordnet, folgt er einem seit dem frühen Christentum geltenden Deutungsparadigma.¹⁰⁶

Entsprechend kann er auch dem Logion Vergils *sunt lacrimae rerum*¹⁰⁷ einen ontologischen Status zuschreiben, da die Tränen unter dem Walten des *fatum*, des «Gesagten», (Haecker)¹⁰⁸ stehen: «Ein konstituierender Bestandteil dieser Welt, dieses Äons, aus dem heraus das adventistische Heidentum einen andern ersehnt, sind die Tränen. [...] Und es ist kein sentimentaler Satz, sondern: ein ontologischer.»¹⁰⁹

Deutet Haecker das *fatum* als das *beneplacitum Dei*¹¹⁰ im christlichen Sinn, so wird nicht nur der ontologische Sinn des Vergilschen Logion zu den *lacrimae* erschlossen, sondern auch seine heilsgeschichtliche Dimension: «Darum die brennende Sehnsucht, die Eschatologie, des Vergilischen Menschen, darum auch die vierte Ekloge, welche auch die messianische heißt.»¹¹¹

¹⁰¹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 99–100.

¹⁰² Haecker, Vater (wie Anm. 85), 101.

¹⁰³ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 101.

¹⁰⁴ Vergil, Ecl. 10, 69.

¹⁰⁵ Vergil, Georg. 1, 145–146.

¹⁰⁶ Vgl. Stefan Freund, *Vergil im frühen Christentum*, Paderborn u. a. 2000.

¹⁰⁷ Vergil, Aen. 1, 462.

¹⁰⁸ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 108.

¹⁰⁹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 121.

¹¹⁰ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 112.

¹¹¹ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 136.

Haecker geißelt scharf einen immanentistischen Humanismus, der in seiner autopiatischen Heilserwartung die existentielle Erfahrung des Leids, der *lacrimae*, ausblendet.¹¹²

In der Rezeptionsgeschichte Vergils entfaltet sich in der Deutung Haeckers erst die für das Abendland formative, identitätsbildende Kraft des römischen Dichters: Dies zeigte sich nicht nur bei Anselm von Canterbury, Notker und in Dantes *Divina Commedia* oder im Werk Racines, den Haecker eine *anima Vergiliana*¹¹³ nennt, sondern auch in der Theologie Henry Newmans.¹¹⁴

Im Unterschied zur klassizistischen, apolitischen Deutung der deutschen Altphilologie betont Haecker das imperiale Konzept der *Aeneis*, das in britischen Diskursen um das *Empire* im 19. Jahrhundert zur Matrix imperialer Selbstdeutung wurde.¹¹⁵

Gegen den Geniekult und die gnostische Sehnsucht der völkischen Bewegung und der nationalsozialistischen Ideologie nach dem «Führer» als Erlöser empfiehlt Haecker ein an Vergils *Aeneas* orientiertes Leitungsideal, das er in der karolingischen und mittelalterlichen Kaiseridee verwirklicht sieht und das die Deutschen seit dem Untergang des *Sacrum Imperium Romanum* verrieten:

«Aber der echte Führer, das ist zweifellos die Ansicht Vergils nach 100 Jahren Bürgerkrieg, macht sich nicht selbst zum Führer, sondern wird dazu bestimmt und auserlesen vom Fatum; die ohne dessen Willen zu Führern sich aufwerfen, sind Vergils theologischer Seele verhasst.»¹¹⁶

Die in der karolingischen *Renovatio* sich manifestierende Idee eines heilsgeschichtlich begründeten Imperiums ist denn auch für Haecker der Signifikant, über den er die Geschichte und seine gegenwärtigen Zeitumstände deutet: Mit dem Verrat am *Sacrum Imperium Romanum* als universaler Ordnungsidee durch die Reichsgründung 1870/71 verirren sich die Deutschen in die Irrwege des modernen agnostischen Humanismus, der Religion bestenfalls nur noch als Privatsache toleriert,¹¹⁷ des Nationalismus und des zeitgenössischen rassenbiologischen NS.¹¹⁸ In dieser Geschichtsdeutung und in seiner ontologischen Bestimmung von Natur und Übernatur liegt denn auch die Leitidee Haeckers begründet: Wie in der Antike Vergil die Römer zur Konversion zum Christentum bewegte und wie umgekehrt die Christen durch Vergil zum *Imperium Romanum* zugeführt wurden, so hat die erneute Vergil-Rezeption mit ihrem vom *Imperium Romanum* und vom *Sacrum Imperium* geprägten Erinnerungsraum und ihrer universalistischen und naturrechtlichen, christlich inspirierten Ordo-Idee den

¹¹² Haecker, Vater (wie Anm. 85), 88, 102, 126.

¹¹³ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 146.

¹¹⁴ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 147.

¹¹⁵ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 146.

¹¹⁶ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 102.

¹¹⁷ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 88; vgl. ders., Betrachtungen über Vergil. Vater des Abendlandes (= Betrachtungen) (danach zitiert), in: Der Brenner, 13. Folge (1932), 3–31; auch in: ders. (Hg.), Essays, München 1958, 433–474, besonders 464.

¹¹⁸ Haecker, Vater (wie Anm. 85), 132.

Deutschen gegenüber eine paränetisch-pädagogische Funktion: «Das Reich ist ein katholisches Sein und eine katholische Idee und kann deshalb nur bestehen unter einer katholischen Führung und durch katholisches Denken.»¹¹⁹

Diese Vergildeutung Haeckers darf nicht mit dem Versuch einer Repristinatio- n der mittelalterlichen Reichsidee im Sinne der politischen Romantik identifiziert werden,¹²⁰ sondern als scharfe Herausforderung an das NS-Regime: Denn mit den Münchner Vorträgen 1942 inspirierte er trotz Redeverbots die «Weiße Rose».¹²¹ Es geht viel mehr um die Aktualisierung eines okzidental- en Erinnerungsraums, der von Vergilischer Sittlichkeit und Rechtlichkeit sowie römischer imperialer Ordnungsidee in christlicher Deutung¹²² bestimmt ist.

Haeckers Vergildiskurs blieb aber nicht auf den Rahmen einer christlichen und europäischen Reichsordnung beschränkt: Seine Archäologie und Aktivierung der im deutschen Idealismus und Klassizismus verschütteten christlichen Deutungstradition hat Hermann Broch (1886–1951) zu seinem Werk *Der Tod des Vergil*, 1946, so inspiriert,¹²³ dass dieser im Anschluss daran und nach der Überwindung des totalitären NS-Terrors in Europa die imperiale Idee einer von den USA ausgehenden, die ganze Menschheit in einem universalen Versittlichungsprozess umfassenden neuen Weltfriedensordnung auf dem Fundament der Menschenrechte entwarf.¹²⁴

Daher darf gerade über die Rezeption durch Broch auch Haeckers Vergildeutung eine universale Reichweite zugeschrieben werden, deren ethisch-politischer Anspruch von der Weltgemeinschaft noch erst eingelöst werden muss.

¹¹⁹ Haecker, *Betrachtungen* (wie Anm. 117), 464–465. Zu weiteren christlich inspirierten Vergil-Interpretationen vgl. Max Seckler, *Der christliche Vergil*, in: *Hochland*, 54 (1961), 142–150; Johannes Stroux, *Vergil. Vortrag*, gehalten an der von der Philosophischen Fakultät der Universität München veranstalteten Vergilfeier am 4. Dezember 1930, München 1932; Paul Halflants, *Vergil und das Christentum*, in: *Allgemeine Rundschau*, XXVII (1930), 846–848; Ernst Kamnitzer, *Vergil und die römische Kirche*, in: *Der katholische Gedanke*, 4 (1931), 179–193; Otto B. Roegele, *Die Botschaft des Vergil*, Heidelberg 1947.

¹²⁰ Vgl. Blessing, Haecker (wie Anm. 84), 236–237.

¹²¹ Vgl. Halder, *Wurzeln* (wie Anm. 84), 105–106; 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 vom 29. April 2004, in: www.kultour-innovativ.de/Ede%20OT.pdf (09. Aug. 2016).

¹²² Ähnlich Thomas Stearns Eliot, *Virgil and the Christian World*. Vortrag in BBC 1951, in: ders. (Hg.), *On Poetry and Poets*, 1956; deutsch in: ders. (Hg.), *Dichter und Dichtung*, Frankfurt a. M. 1958, 315–335; vgl. ders., *Was ist ein Klassiker?*, Ansprache, gehalten vor der Virgil-Gesellschaft, London, am 16. Oktober 1944, in: *Antike und Abendland*, III (1948), 9–25; auch in: Oppermann (Hg.), *Wege* (wie Anm. 8), 1–28.

¹²³ Vgl. Hermann Broch, *Der Tod des Vergil*, kommentierte Werkausgabe 4., hrsg. v. P. Michael Lützel, Frankfurt a. M. 1976: Entstehungschronologie, 516.

¹²⁴ Vgl. u. a. Patrick Eiden-Offe, *Das Reich der Demokratie*. Hermann Brochs «Der Tod des Vergil», München 2011; Heinz Sproll, *Magnus ab integro nascitur ordo*. Vergils Gründungsmythos Roms und die Pax Augusta als Referenz im imperialen Diskurs Hannah Arendts (1906–1975) und Hermann Brochs (1886–1951), in: Elena Agazzi/Guglielmo Gabbiadini/Paul Michael Lützel (Hg.), *Hermann Brochs Vergil-Roman: Literarischer Intertext und kulturelle Konstellation* (Stauffenburg Colloquium 86), Tübingen 2016, 59–83.

Fazit

Die Befunde der vorliegenden Studie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Die Vergil- und Augustusdeutung Wilhelm Webers und seines Schülers Alexander Graf Schenk von Stauffenberg gehen von derselben kosmologisch bestimmten ästhetischen Leitmatrix Stefan Georges und seines Kreises aus. Damit verlassen sie nicht nur die vorherrschend positivistische Epistemologie ihrer Zeit sondern auch den Deutungsrahmen, der während der Vergilfeiern aus Anlass des zweitausendsten Geburtstages des Dichters 1930 dominierte, kommen aber gleichwohl zu ganz unterschiedlichen Interpretationen und geistespolitischen Codes.

(2) Webers Studien lassen mit ihrer religions- und mythengeschichtlichen Fragestellung die bisherigen Vergildeutungen und zeitgenössischen, noch weitgehend verfassungsgeschichtlich bestimmten Interpretationen des Prinzipats weit hinter sich: Entsprechend wird Augustus als der vom *vates* Vergil geweissagte *soter* gedeutet, der an der Zeitenwende zur *aurea aetas* den vom Kosmos bestimmten Auftrag des Prinzepts und die von ihm errichtete imperiale *Pax Augusta* als unüberbietbares Eschaton der Universalgeschichte erfüllt. So sehr das Werk Webers die kulturellen Verwerfungen und kollektiven Heilserwartungen am Ende der Weimarer Republik im Narrativ von Augustus als einem charismatisch konnotierten Code hypostasiert, so wenig kann es trotz seiner geschichtspolitischen Nähe zum Nationalsozialismus als völkisch und rassenbiologisch kontaminierte Ideologie abgetan werden, lässt sich doch nicht übersehen, dass es durch die Projektionen eines imaginären ‹Neuen Reiches› ganz im Sinne des George-Kreises bestimmt ist.

(3) Die *Aeneis* als mythische Synekdoche politisch deutend sieht Stauffenberg in ihr das Narrativ des *soter* Augustus: Die *Pax Augusta* wird so von Vergil aus den aitiologisch gedeuteten Anfängen der Gründung Roms als Erfüllung des von den Göttern geweissagten *imperium sine fine* über den *Orbis terrarum* verstanden. Indem Stauffenberg das ethische Potential der prophetischen Botschaft Vergils als metahistorische Botschaft liest, kann er die durch die Symbiose von Wort und Tat, Geist und Macht, mithin durch Gerechtigkeit und Recht gegründete Ordnungsmacht des augusteischen Rom und des *saeculum Augustum* als normative, gerade für seine Zeit verbindlichen Referenzcode performativ in Stellung bringen mit der im Subtext deutlich formulierten Intention, das totalitäre Maßnahme- und Unrechtsregime des Dritten Reichs nicht nur bloßzustellen, sondern auch mit allen den damit für Stauffenberg und seine Familie selbst verbundenen Risiken herauszufordern.

(4) Theodor Haeckers Vergil-Lektüre vermag noch weiter zu gehen: Indem der Autor in Vergil als ‹adventistischem Heiden› und ‹Vater› des Abendlandes eine *anima naturaliter christiana* sieht, die Geschichte mithin als Geschichte der *providentia Dei* erzählt, knüpft Haecker nicht nur an die lange verschüttete, im

Kontext der Vergilfeiern 1930 wieder entdeckte christliche Deutungstradition an: In der so eschatologisch gedeuteten *Aeneis* wird der *pius Aeneas* der vom *fatum* bestimmten Sendung folgend zum Archetypen des *Imperium Romanum*, in dem sich die universale Botschaft der Dichtung Vergils materialisiert und der als der den Okzident konstituierende normative Referenzcode nicht nur virulent bleibt, sondern vor dessen sittlichen Anspruch die Heilsversprechungen der zeitgenössischen totalitären Systeme scheitern müssen.

Im Unterschied zu dem ästhetisierenden Vergilverständnis der Georgeaner und ihrem Geniekult bezieht sich Haecker auf die das Abendland prägende imperiale Idee, die im *Sacrum Imperium Romanum* ihre beispielhafte Form und für die Gegenwart normative Verbindlichkeit gefunden hat. Gleichwohl darf seine Vergildeutung nicht als Versuch einer Repristinatio der mittelalterlichen Reichsidee verstanden werden, sondern muss als performative Ressource und Inspiration für den Kreis um die Widerstandsgruppe der ‹Weißen Rose› im Kampf gegen das NS-Regime und darüber hinaus als regulativer Code mit universaler Reichweite für eine humane Nachkriegsordnung gedeutet werden.

Vergil und Augustus als diskursive Referenten im Umfeld des Stefan-George-Kreises und als formative Chiffren im Widerstand gegen das NS-Regime

Die Aufsatzstudie geht von der Fragestellung aus, inwieweit die von Stefan George und seinem Kreis geprägte Idee eines imaginären ‹Neuen Reichs› die geistespolitischen Codes zum Prinzipat des Augustus und zur Dichtung Vergils formativ bestimmte. Am Beispiel der Historiographie Wilhelm Webers (1882–1948) und Alexander Graf Schenk von Stauffenbergs (1905–1964) wird die für den George-Kreis konstitutive Deutung des Verhältnisses von Geist und Macht untersucht. Die Studie erörtert, wie aus demselben Entstehungskontext zwei unterschiedliche Deutungen hervorgingen: Einerseits Webers Verständnis des Prinzipats im Lichte der Dichtung Vergils als imperiale Idee und kosmische Emanation, andererseits Stauffenbergs Betonung der Sittlichkeit und des Rechts, die die römische Ordnungsidee und die Symbiose der Vergilschen Dichtung mit dem Prinzipat des Augustus kennzeichnen, – eine Lesart, deren Subtext als performative Herausforderung des NS-Unrechtsregimes in dieser Studie verstanden wird. Ein weiterer Befund der vorliegenden Studie zeigt, dass Theodor Haecker (1879–1945), ganz der christlichen Deutungstradition verpflichtet, die Dichtung Vergils als normative Universalie gegen die Ideologie des Dritten Reichs in Stellung brachte und mithin Mitglieder der ‹Weißen Rose› inspirierte, in den aktiven, sittlich begründeten Widerstand gegen das Dritte Reich einzutreten, – ein Handeln, das u. a. Hans und Sophie Scholl 1943 mit dem Leben bezahlten.

Stefan-George-Kreis – Wilhelm Weber – Alexander Graf Schenk von Stauffenberg – Theodor Haecker – Widerstand gegen das NS-Regime.

Virgile et Auguste en tant que référence discursive dans le contexte du cercle de Stefan George et comme codes formatifs dans la résistance contre le régime national-socialiste

Dans cette contribution, l'auteur examine dans quelle mesure l'idée de Stefan George et de son cercle d'un ‹Nouvel Empire› imaginaire a défini les codes politico-intellectuels pour le principat d'Auguste et la poésie de Virgile de manière formative. A l'exemple de l'historiographie de Wilhelm Weber (1882–1948) et d'Alexander Graf Schenk von Stauffenberg (1905–1964), l'analyse porte sur l'interprétation, constitutive pour le cercle de George, de la relation entre esprit et pouvoir. L'étude explique comment deux différentes interprétations sont nées d'un même contexte original: D'une part, la compréhension de Weber du principat à la lumière de la poésie de Virgile en tant qu'idée impériale et

émanation cosmique, d'autre part, l'insistance de Stauffenberg sur la moralité et le droit, qui caractérisent l'idée romaine de l'ordre et la symbiose de la poésie de Virgile avec le principat d'Auguste – une lecture dont le sous-texte est compris dans cette étude comme défi performatif du régime injuste national-socialiste. L'étude montre, en outre, que Theodor Haecker (1879–1945), dans le respect de la tradition interprétative chrétienne, a positionné la poésie de Virgile comme universalité normative contre l'idéologie du Troisième Reich et a inspiré des membres de la Rose blanche à entrer en résistance contre le Troisième Reich de manière active et justifiée d'un point de vue moral – une manière d'agir qui a notamment coûté la vie à Hans et Sophie Scholl en 1943.

Cercle de Stefan George – Wilhelm Weber – Alexander Graf Schenk von Stauffenberg – Theodor Haecker – résistance contre le régime national-socialiste.

Virgilio e Augusto quale riferimento discorsivo nel contesto del circolo di Stefan George e come codice formativo nella Resistenza contro il regime nazionalsocialista

Questo articolo parte dalla formulazione della domanda seguente: in che misura l'idea del «nuovo regno» immaginato da Stefan George e dal suo circolo, determinò il codice politico-intellettuale basato sul principato di Augusto e sulla poesia di Virgilio. Attraverso l'esempio della storiografia di Wilhelm Weber (1882–1948) e del conte Alexander Schenk von Stauffenberg (1905–1964), è possibile analizzare l'interpretazione, costitutiva secondo il circolo di George, della relazione tra intelletto spirituale e potere. Nell'intervento si analizza come dallo stesso contesto originale siano sorte due interpretazioni diverse. Da una parte, la concezione di Weber del Principato come idea imperiale ed emanazione cosmica, alla luce della poesia di Virgilio. Da un'altra, l'enfasi di Stauffenberg su moralità e giustizia, che distingue l'idea romana dell'ordine e la simbiosi tra la poesia di Virgilio e il Principato di Augusto – una lettura il cui sottotesto viene interpretato in questo studio come una sfida all'ingiustizia del regime nazista. Un altro risultato di questa analisi mostra che Theodor Haecker (1879–1945), completamente devoto all'interpretazione tradizionale cristiana, posiziona la poesia di Virgilio come normativa universale contro l'ideologia del terzo Reich e quindi ispira i membri della Rosa Bianca nell'organizzazione di una resistenza attiva e morale al terzo Reich – tra l'altro un'azione che nel 1943 Hans e Sophie Scholl pagarono con la loro vita.

Circolo di George – Wilhelm Weber – conte Alexander Schenk von Stauffenberg – Theodor Haecker – Resistenza contro il regime nazionalsocialista.

Virgil and Augustus as discursive references in the context of the George Circle and as formative codes in the Resistance against the National Socialist Regime

This essay examines the question of the extent to which the idea of a «new kingdom» – shaped by Stefan George and his circle – determined formative political and intellectual codes in respect of Augustus' Principate and Virgil's poetry. Using as examples the historiography of Wilhelm Weber (1882–1948) and of Count Alexander Schenk von Stauffenberg (1905–1964), it is possible to analyze their interpretation of the relationship between intellectual spirit and power, an understanding which was constitutive for the George Circle. The study discusses how two different interpretations have arisen from the same original context: on the one hand Weber's conception of the Principate – in the light of Virgil's poetry – as imperial idea and cosmic emanation, on the other hand Stauffenberg's emphasis on that morality and proper conduct which are characteristic of the Roman sense of order and thus the symbiosis between Virgil's poetry and Augustus' Principate. In this study, the subtext of this reading is perceived as a performative challenge to the Nazi regime of injustice. A further finding of this study is that Theodor Haecker (1879–1945), who was entirely committed to the Christian tradition of interpretation, positioned the poetry of Virgil as representing a normative universality, which he brought to bear against the ideology of the Third Reich, inspiring members of the White Rose to active and morally founded resistance against the regime – action which, in 1943, Hans and Sophie Scholl, among others, paid for with their lives.

George Circle – Wilhelm Weber – Count Alexander Schenk von Stauffenberg – Theodor
Haecker – Resistance against the National Socialist Regime

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