



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die *Aetna* – Ein naturwissenschaftliches Lehrgedicht?“

Verfasserin

Barbara Korp, BA

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 338 333

Studienrichtung lt. Studienblatt:

UF Latein UF Deutsch

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Farouk F. Grewing

Inhalt

1. Einleitung	3
2. Inhalt.....	6
3. Lehrgedicht.....	8
3.1 Entwicklung und Definitionsversuch	9
3.1.1 Lehrer, Schüler beziehungsweise Leser und deren Verhältnis	12
3.2 Proömium der <i>Aetna</i> und dessen Eigenheiten	17
3.2.1 Themenangabe und Vorhaben	17
3.2.2 Mythos mit Fokus auf Gigantomachie.....	20
3.3.3 Konventionelle Widmungsformeln.....	29
4. Intention	34
4.1 Vulkanismus in der Antike	35
4.2 Parekbasis	41
4.2.1 Der wahre Weg zum Wissen: <i>oculi</i> und <i>pignus</i> versus <i>ingenium</i>	43
4.2.2 Geistige Grundhaltung	48
4.3 Abgrenzung von den Vorgängern.....	56
4.3.1 Seneca	56
4.3.2 Vergil	60
4.3.3 Manilius	64
5. Fazit.....	68
5.1 Schlussmythos	69
5.2 Resümee.....	75
6. Literaturverzeichnis.....	86

7. Anhang	93
7.1 Abstract.....	93
7.2 Lebenslauf	94

1. Einleitung

Die *Aetna* fristete lange Zeit, wie viele Werke der *Appendix Vergiliana*, ein Schattendasein. Grund dafür waren einerseits negative Beurteilungen der Leistung des Autors¹, andererseits aber auch die zahllosen Schwierigkeiten, die eine Annäherung an den Text mühsam gestalteten. „Chaos and confusion reign over virtually everything pertaining to the ‘Aetna’“² – so die Feststellung Goodyears. Da der Text nur „deeple and irrecoverably corrupt“³ überliefert wurde, lag lange Zeit das Hauptaugenmerk auf textkritischer Arbeit und der Erstellung von Editionen⁴.

Zwar unter dem Namen Vergils überliefert, aber schon früh als unecht empfunden⁵, widmeten sich in Folge dessen zahlreiche Publikationen der Autorenproblematik. Besonders eine Passage aus Senecas *Epistulae Morales* regte die Mutmaßungen an.

*Quid tibi do ne Aetnam describas in tuo carmine, ne hunc sollemnem omnibus poetis locum adtingas? Quem quominus Ovidius tractaret, nihil obstitit quod iam Vergilius impleverat; ne Severum quidem Cornelium uterque deterruit. Omnibus praeterea feliciter hic locus se dedit, et qui praecesserant non praeripuisse mihi videntur quae dici poterant, sed aperuisse.*⁶

Da Seneca hier Lucilius vorschlägt, in einem *carmen* doch den Ätna zu behandeln, mutmaßte man, dass das anonym überlieferte Werk eben dieses von Seneca angeregte und von Lucilius verfasste sei. Andere wiederum wollten in dieser Passage den Beweis sehen, dass die *Aetna*

¹ Schanz/Hosius etwa urteilen, dass es dem Dichter nicht gelungen sei, den spröden Stoff zu bemeistern. (Vgl.: Schanz, Martin/Hosius, Carl (1935): *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Justinian*. Teil zwei: *Die römische Literatur der Monarchie bis auf Hadrian*. München. S. 79.)

Büchner attestiert dem Verfasser, dass er sorglos und gewaltsam mit der Sprache umgehe, und nennt die Passagen, wo der Dichter selbst die Materie bewältigen muss, mühselig. (Vgl. Büchner, Karl: *RE VIII A*. 1955, 1136-1155. 1150.)

Fuhrmann vertritt nicht nur die Ansicht, dass die *Aetna* komplizierte Theorien über einen schwierigen Gegenstand in dunkler Sprache vortrage, sondern verurteilt den Autor als einen, der in gesuchten Metaphern schwelge und sich in gewaltsamer Effekthascherei nicht genug zu tun wisse. (Vgl. Fuhrmann, Manfred (2005): *Geschichte der römischen Literatur*. Leipzig. S. 278)

² Goodyear (1984), S. 345.

³ Goodyear (1984), S. 345.

⁴ Die folgenden Editionen können als die wichtigsten der *Aetna* angesehen werden:

Richter, Will (1963): [Vergil] *Aetna*. Herausgegeben und übersetzt. Texte und Kommentare 1. Berlin.

Goodyear, Frank R.D. (1965): *Incerti auctoris Aetna*. Edited with an Introduction and Commentary. Classical Texts and Commentaries 2. Cambridge.

Traglia, Antonio (1968): *Aetna*. Poemetto d'incerto autore. Testo, introd. e trad. Rom.

De Vivo, Arturo (1987): *Incerti auctoris Aetna*. Ed. cum praefatione et interpretatione. Neapel.

⁵ So nennt die Donatvita, welche im wesentlichen auf die Vita Vergils von Sueton zurückgeht, *Catalepton*, *Priaepea*, *Epigrammata*, *Dirae*, *Ciris* und *Culex* (p.25 §17, Brugnoli/Stok) als Jugendwerke Vergils und fügt dennoch „scripsit etiam, de qua ambigitur, Aetnam“ (p. 26 §19 Brugnoli/Stok) hinzu.

⁶ Seneca, *Epistulae Morales* 79, 4.

doch ein Werk von Vergil sei, welcher schließlich – wie hier bestätigt wird – den Ätna behandelte. Allen Ansätzen⁷ ist gemein, dass sie nie über Mutmaßungen, welche stichhaltiger und gesicherter Beweise entbehren, gelangten. Denn warum sollte das Werk von Vergil beziehungsweise Lucilius – so dieser überhaupt auf Senecas Anregung ein Werk über den Ätna verfasste – mit der uns vorliegenden und im Rahmen der *Appendix Vergiliana* überlieferten *Aetna* ident sein?

Auch über die Entstehungszeit und damit die Positionierung innerhalb der lateinischen Literatur herrscht kein Konsens⁸ und Versuche, Vorbilder und Quellen zu bestimmen, konnten ebenfalls zu keinem widerspruchsfreien Resultat gelangen. So kann der Autor nicht überzeugend einer philosophischen Schule zugeordnet werden und die Suche nach Quellen und Vorbildern, von welchen der Autor sein Wissen über die naturwissenschaftlichen Theorien bezogen haben könnte, brachte bis jetzt keine gesicherten Ergebnisse. Lediglich Verbindungen zu Senecas *Naturales Quaestiones* sind unbestreitbar, wenngleich auch deren Verhältnis zueinander umstritten ist.

Lediglich bei der Klassifizierung der *Aetna* als naturwissenschaftliches Lehrgedicht⁹ herrscht Einigkeit. Wenngleich verschiedene traditionelle Elemente der literarischen Tradition der Lehrdichtung nicht vorhanden sind, so wurde doch eine Zuordnung zu einer anderen Gattung niemals angedacht. Die Gründe der Sonderstellung innerhalb der Lehrdichtung, welche die *Aetna* aufgrund formaler Besonderheiten einnimmt, haben großteils eine verklärt-romantisierende Thematisierung erfahren oder man rechnete es dem angeblichen Unvermögen des Autors zu.

Auch das Adjektiv *naturwissenschaftlich* findet sich in Verbindung mit der *Aetna* stets als eine weder hinterfragte noch als hinterfragenswert angesehene Konstante. Eine Ablehnung der *fallacia vatium* (29) beziehungsweise eines *turpe et sine pignore carmen* (40), als welches mythologische Erklärungsversuche der vulkanischen Tätigkeit des Ätna bezeichnet werden,

⁷ Ein Überblick über die verschiedenen Ansätze und Argumentationen zum Problem der Autorschaft findet sich bei Büchner (1955): "P. Vergilius Maro", RE 8 A, 1062-1180. Hier: 1152-55 = P. Vergilius Maro, der Dichter der Römer (Stuttgart, 1956), S. 42-160. Hier: S. 132-135.

⁸ Die Frage der Datierung wurde bereits etwa von Sudhaud, Vessereau und Rostagni thematisiert, doch deren Zugänge gelten heute als überholt und nicht mehr diskutabel.

Folgende Ansätze zur Frage der zeitlichen Einordnung sind in der heutigen Diskussion immer noch präsent und werden als plausibel angesehen:

Weissengruber, Franz (1965): Zur Datierung der 'Aetna'. WS 78, S. 137: unter Betonung der Eigenheiten der Spätzeit wird für eine Einordnung nach Senecas Tod und vor Ausbruch des Vesuvs plädiert.

Richter, Will (1944): Seneca und das Aetnagedicht, Philol. 96, S. 249: neronische Zeit.

Goodyear, F.R.D. (1965): *Incerti auctoris Aetna*, S. 59: zwischen Augustus' Spätzeit und dem Vesuvausbruch.

⁹ Im Folgenden werden *Lehrgedicht* und *Lehrdichtung* als Synonyme gebraucht.

scheinen in Verbindung mit der Thematisierung eines als naturwissenschaftlich verstandenen Themas als Rechtfertigung dafür zu dienen. Wenn auch etwa von Effe eine ehrfürchtige Bewunderung bemerkt wird¹⁰, so wird dennoch nicht am vordergründig naturwissenschaftlichen Interesse des Autors gezweifelt.

Doch eben jene ehrfürchtige Bewunderung in das Zentrum zu stellen und zu analysieren, ob diese ein das gesamte Werk durchziehendes Motiv ist, welches als Überthema der *Aetna* angenommen werden darf, ist das Ziel der folgenden Arbeit. Im Zuge dessen gilt es auch zu hinterfragen, ob die *Aetna* tatsächlich als Lehrgedicht zu sehen ist oder die Grenzen, die diese Gattung vorgibt, formal zu sehr überschreitet, um noch dazuzuzählen.

Nach einer kurzen Inhaltsangabe wird daher in einem ersten Schritt eine generelle Analyse der Gattung *Lehrgedicht* unter Bezugnahme der Sichtweise der Antike auf dieses unternommen. Ausgehend von den griechischen Vorbildern werden anschließend die Spezifika des römischen Lehrgedichts herausgearbeitet. An jenen wird die *Aetna* gemessen und vor allem ihr Proömium wird exemplarisch genauer auf Hinweise, in welcher dichterischen Tradition sie verstanden werden will, untersucht. Dabei werden gattungsuntypische Elemente sowie Auffälligkeiten hervorgehoben und mögliche Gründe für jene Elemente genannt.

In einem zweiten Schritt wird der Frage nach der Intention des Autors nachgegangen. Ausgehend von Behandlung von Vulkanismus in der Antike wird auf die Vorbildwirkung anderer Autoren sowie auf Intertextualität eingegangen, um dann das Spezifische der *Aetna* herauszuarbeiten. Genauer wird auf die *Parekbasis*, in welcher der Verfasser sich mit verschiedenen wissenschaftlichen Betätigungen der Menschen auseinandersetzt, eingegangen. Diese stellt den Ausgangspunkt für die Fragen, wie der Autor die korrekte Hinwendung zur Natur sieht und ob das Interesse am Ätna ein vordergründig naturwissenschaftliches ist, dar.

Die im Zuge jener Analysen aufgestellten Theorien und gewonnenen Erkenntnisse werden abschließend auf den Mythos der *pii fratres* übertragen, mit welchem die *Aetna* schließt. Im Zuge dessen wird auch ein Fazit über gattungsmäßige und inhaltliche beziehungsweise intentionale Einordnung gezogen.

¹⁰ Vgl. Effe, S. 206.

2. Inhalt

Der Inhalt des Lehrgedichts lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die *Aetna* beginnt mit einem überproportional langen Proömium (1-93), in welchem auf eine kurze Ankündigung des Themas und die Bitte um Apollos Beistand (1-8) eine Zurückweisung der mit dem Ätna verbundenen Mythen sowie eine kritische Auseinandersetzung mit dem Schaffen der *vates* folgt. Gleichzeitig betont der Autor immer wieder die Neuartigkeit seiner Unternehmung und sein Bestreben nach Wahrheit. Trotzdem unterlässt er es nicht, die zurückgewiesenen Mythen – und dies sogar überaus ausführlich¹¹ – nachzuerzählen (9-93).

Auf die Feststellung, dass die Erde nicht massiv sei (94-101), wird auf verschiedene mögliche Modelle der Struktur der Erde hingewiesen, jedoch ohne eines als korrekt und die anderen als falsch zu deklarieren (102-117). Um zu bestärken, dass die Erde nicht massiv ist, werden Beweise für unterirdische Wasserwege (117-131) und unterirdische Gänge für Luftströmungen (132-142L¹²), ohne welche Erdbeben nicht möglich wären (L143-157), angeführt. Eine sehr knappe Zusammenfassung beendet die Thematisierung der Struktur der Erde (175-176).

Ohne Überleitung widmet sich der Autor nun erstmals explizit dem Ätna. Er gibt eine kurze Beschreibung von dessen Erscheinungsbild (177-187) und legt dann – ebenfalls äußerst knapp – die Theorie, dass die Ausbrüche von Winden verursacht würden, dar (188-218).

Nach einer Ankündigung, dass in den folgenden Versen die Ursachen der Winde, der Brennstoff des Vulkans und die Gründe für die Phasen der Inaktivität thematisiert werden sollen (219-221), folgt zunächst nicht eines der angekündigten Themen, sondern ein ausführlicher Exkurs über Naturwissenschaften und deren Wert (222-281L).

Erst anschließend wird das Thema der Winde wieder aufgegriffen, wobei der Autor erst deren Ursachen darlegt (L282-328) und sich anschließend gegen die These, dass die Winde von über Tage kämen, wendet (329-365).

¹¹ So wird die Gigantomachie in den Versen 41-73 geschildert und nimmt somit etwa ein Drittel des Proömiums in Anspruch.

¹² Im Rahmen dieser Zusammenfassung bedeutet ein L nach einer Verszahl, dass auf den Vers eine Lacuna folgt, ein L vor einer Verszahl, dass eine Lacuna vorangeht.

Die Frage nach den Gründen, warum der Ätna zeitweise nicht aktiv sei (366-384), leitet zur Theorie über den *lapis molaris*¹³, den Brennstoff der Feuer des Ätna schlechthin, über (385-535). Erst referiert der Autor verschiedene entflammbare Stoffe, die man im Ätna finden kann (385-398), um dann auf den *lapis molaris* zu sprechen zu kommen, welcher den Ätna von anderen Vulkanen unterscheide (398-447), dessen Rolle bei einem Ausbruch zu beschreiben (448-509) und nachdrücklich zu betonen, dass ausschließlich der *lapis molaris* und nichts anderes als Brennstoff diene (510-535) und welche große Mächte im Ätna walten, die diesen Stein zum Schmelzen bringen (536-564). Eine kurze Zusammenfassung beendet auch diesen Teil (565-567).

Nach dem Hinweis, dass Leute alle möglichen Sehenswürdigkeiten und Kunstwerke besuchen (568-598), jedoch die Werke der Natur viel eindrucksvoller und somit auch als Reiseziele angemessener wären, schließt das Werk mit dem Mythos der *pii fratres*, welche, da sie beim Ausbruch des Ätna ihre Eltern anstatt ihrer materiellen Besitztümer retten, während eines Ausbruchs vom Ätna verschont werden (599-645).

¹³ Um mit dem Begriff *Mühlstein*, der als Bezeichnung für eine Gesteinsart zu verstehen ist, keine falschen Assoziationen zu wecken und um den Begriff des *Lavagesteins*, der aufgrund der Tatsache, dass es in der Antike kein Wort für *Lava* gab, nicht bemühen zu müssen, wird *lapis molaris* unübersetzt wiedergegeben. Grundsätzlich ist unter *lapis molaris* jegliche Gesteinsart zu verstehen, die sich zur Herstellung eines Mühlsteins eignet. Die Verwendung vulkanischen Gesteins für Mühlen lässt sich in Pompeii nachweisen. Doch auch in der Literatur finden sich entsprechende Passagen. So bezeichnet Strabo 6, 267 die Lava des Ätna als *λίθος μολίας*, Aristoteles *met.* 6, 6, 383 B, 12 nennt *μολίαι* als Beispiele für ehemals aufgrund von Glut flüssigen Steinen und Ovid führt *pumex* (Bimsstein) als Material für einen Mühlstein an, indem er von *pumiceae molae* spricht (*Fasti* 6, 318).

3. Lehrgedicht

Das Lehrgedicht ist von der Spannung, für ein wissensvermittelndes Werk zu stark dem dichterischen und für ein dichterisches Werk zu stark dem wissensvermittelnden Element verbunden zu sein, geprägt. Lange Zeit nahm man eine „Personalunion des Autors mit dem (Moral-)Philosophen, Naturforscher und Theologen“¹⁴ an und es kam auch zu Debatten, ob das Lehrgedicht überhaupt, da es die „externe literarische Funktion [...], dem Leser [...] Tatsachenwissen, Orientierungswissen oder auch Handlungswissen zu vermitteln“¹⁵, besitzt, als „echte“ Dichtung angesehen werden kann oder vielmehr in der Nähe der Fachschriftstellerei zu sehen ist.¹⁶

Diese Verwirrung liegt teils auch darin begründet, dass der Begriff *Lehrdichtung* lediglich „ein jüngerer wissenschaftliches Abstraktum für ein traditionsreiches Konzept“¹⁷ ist. Somit werden unter *Lehrdichtung* Werke subsummiert, welchen zwar allen gemein ist, dass sie in poetischer Form didaktischen Inhalt vermitteln, doch in Bezug auf ihre Gewichtung von Form und Inhalt stark divergieren.

Im Folgenden soll kurz die Entwicklung des Lehrgedichts in der Antike skizziert, danach der Versuch der Definition des Lehrgedichts eben jener Zeit unternommen und konstituierende sowie charakteristische Eigenheiten aufgezeigt werden. Daran anschließend wird untersucht, wie sich die *Aetna* im Verhältnis zu den antiken literarischen Konventionen jener Gattung positionieren lässt und ihre Eigenheiten werden erläutert sowie Erklärungsmöglichkeiten für Gattungsbrüche oder das Verwahren in überholt erscheinenden Konventionen geboten.

¹⁴ Kühlmann, S. 393. Diese Vorstellung war lange Zeit überaus präsent und findet sich etwa auch in Opitz (1624): Buch von der Deutschen Poeterey. Kapitel 3.

¹⁵ Scholz, S. 211.

¹⁶ Welche Mühen das Lehrgedicht der Schulpöetik der Neuzeit bereitete, dazu siehe etwa: Wackernagel, Wilhelm: Poetik, Rhetorik und Stilistik. Halle 1873.; Roetteken: Die Dichtungsarten. In Euphorion 3 (1896), S. 336-350. Flemming, Willi: Das Problem von Dichtungsgattung und –art. In: Studium Generale 12 (1959; S. 38-60.

¹⁷ Kühlmann, S. 393.

3.1 Entwicklung und Definitionsversuch

Zum ersten Mal für uns fassbar wird das Lehrgedicht in der griechischen Literatur mit Hesiod, welcher zu den prominentesten Vertretern des klassischen griechischen Lehrgedichts zählt. Dieses ist als eine „ernstgemeinte Form der Wissensvermittlung“¹⁸ anzusehen, wobei die „Bildersprache [...] der Unterweisung, nicht dem *ornatus*“¹⁹ dient. Die Form ist lediglich Mittel zum Zweck und der poetische Aspekt tritt in den Hintergrund. Mythologische Exkurse werden ebenfalls in den Dienst des Didaktischen gestellt und nicht um ihrer selbst willen angeführt.

Doch ab dem 5. Jahrhundert verliert das Lehrgedicht seine Bedeutung auf dem Gebiet der Wissensvermittlung, da es durch die Prosa verdrängt wird. Neben Fachprosa erscheinen nun Dialoge und Lehrbriefe für die Wissensvermittlung geeigneter als Lehrdichtung.

Aus eben diesem Grund muss sich das Lehrgedicht, will es nicht zu einem Schattendasein verdammt sein, neu positionieren und andere Wege einschlagen. Dies geschieht im Zuge des Hellenismus. Der nun im Rahmen von Lehrdichtung vermittelte Stoff wird aus Schriften der Fachprosa entnommen, wodurch nicht mehr die Vermittlung des Wissens selbst, sondern die Form derer im Vordergrund steht. Ziel ist es, einen möglichst spröden und unzugänglichen Stoff, welcher aus Prosavorlagen der Leserschaft bereits bekannt ist, dichterisch auszugestalten und ihn kunstvoll-gelehrt zu präsentieren. Von selbst versteht sich, dass nicht alle hellenistischen Lehrgedichte als rein auf die Form bezogen betrachtet werden können. „Dem einen wird es in der Tat mehr um die Sache als um die Form gegangen sein [...], dem anderen mehr oder vielleicht gar ausschließlich um die poetische Form.“²⁰ Dennoch sind die Gedichte stets als Produkt neben einer Unterweisungsliteratur in Prosa zu lesen und somit auf ihren Mehrwert jenen gegenüber sowie auf ihre Beziehung zu jenen zu hinterfragen²¹.

Vertreter des römischen Lehrgedichts sehen sich daher mit zwei verschiedenen Typen des griechischen konfrontiert und sind gezwungen, ihre eigene Position innerhalb dieses Feldes einzunehmen. Auch wenn das Lehrgedicht in der römischen Literatur nicht mehr als primäres Medium zur Wissensvermittlung dient, so wird doch auch gleichzeitig die literarische Ausdrucksweise des hesiodischen Lehrgedichts zurückgegriffen. Gleichzeitig versuchen sie

¹⁸ Pöhlmann, S. 900.

¹⁹ Pöhlmann, S. 900.

²⁰ Kruschwitz/Schumacher, S. 15.

²¹ Eine Auseinandersetzung mit diesen Fragestellungen findet sich bei Hutchinson, G.O.: Read the Instructions: Didactic Poetry and Didactic Prose. CQ 59 (2009), S. 196-211.

das Lehrgedicht an die Bedürfnisse und Gegebenheiten ihrer eigenen Zeit anzupassen und der Gattung römische Eigenheiten einzuschreiben.

Will man nun bestimmen, was ein Lehrgedicht sei, so kann man etwa auf Definitionen der modernen Literaturwissenschaft zurückgreifen, welche sich nicht nur auf das antike Lehrgedicht, sondern auf Lehrdichtung an sich beziehen, wie etwa der folgenden:

„Überwiegend versgebundenes Schrifttum zur Vermittlung von Sach-, Verhaltens- und Orientierungswissen.“²²

Diese Freiheiten, welche die Definition bietet, mögen zwar manchmal von Vorteil sein²³, doch führen sie ebenso zu einer großen Unschärfe und lassen es zu, Passagen zu inkludieren, welche keineswegs dem entsprechen, was in der Antike als Lehrdichtung verstanden wurde, da jeglicher belehrende Exkurs somit Lehrdichtung wäre. Auch gäbe es in Bezug auf Form und Versmaß keine konstituierenden Elemente und der Inhalt allein wäre das entscheidende Kriterium.

In Folge dessen ist für das Lehrgedicht der klassischen Zeit ein engerer Definitionsrahmen anzusetzen, um nicht sämtliche Passagen didaktischen Inhalts, welche in metrischer Form verfasst wurden, einbeziehen zu müssen.

Hierbei wird eine Definition nicht nur durch die Tatsache, dass man das Lehrgedicht in zwei verschiedene Typen einteilen kann, erschwert, sondern vielmehr auch dadurch, dass das Lehrgedicht das Versmaß mit dem Epos teilt und somit „immer [...] das Lehrgedicht am Epos gemessen“²⁴ wird. Da jedoch in der Antike auf dem Versmaß in der Frage der Definition von Gattungen das Hauptaugenmerk lag, dieses jedoch in diesem Fall mit dem des Epos ident ist, stellt sich die Frage, ob das Lehrgedicht überhaupt eine Gattung *sui iuris* wäre und – wenn ja – wie diese zu definieren sowie vom Epos abzugrenzen sei. Aristoteles beschäftigt sich in seiner Poetik eben mit jener Differenzierung:

πλὴν οἱ ἄνθρωποι γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ ποιεῖν ἐλεγείοποιον τοὺς δὲ ἐποποιονς ὀνομάζουσιν, οὐχ ὥς κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες: καὶ γὰρ ἂν ἱατρικὸν ἢ φυσικόν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω

²² Kühlmann, S. 393.

²³ Kruschwitz und Schumacher legen diese Definition ihrer Betrachtung des vorklassischen Lehrgedichts zugrunde. Da sich ihre Behandlung teils auf Fragmente bezieht, bei denen unklar ist, ob sie in metrischer Form verfasst wurden, ist diese offene Definition ihrem Forschungsbereich dienlich. Dies soll jedoch nicht verleiten, sie auch für das klassische Lehrgedicht anzuwenden.

²⁴ Pöhlmann, S. 835.

καλεῖν εἰώθασιν: οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὅμηρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν:²⁵

Von ihm wird Homer als Dichter und Empedokles als Naturwissenschaftler angesehen. Das entscheidende Kriterium ist die *μίμησις*, welche als *die* dichterische Leistung angesehen wird. Demnach wäre unter einem Lehrgedicht eine amimetische Poesie, welche in Hexametern verfasst wurde, zu verstehen, deren Autor ein *φυσιόλογος* und kein *ποιητής* ist. Dass sich jedoch die Ansicht Aristoteles' und die damit verbundene Kritik am Werk des Empedokles nicht gänzlich durchsetzte, lässt sich leicht belegen. So lobt etwa Cicero Empedokles' Werk als ein *egregium poema*²⁶ und erkennt Arat eine *poetica quadam facultas*²⁷ zu. Auch bei Quintilian findet sich eine Aussage, welche vermuten lässt, dass eine scharfe Trennung zwischen Epos und Lehrgedicht nicht gegeben war. Das Bemerkenswerte an seinem Urteil *Arati materia motu caret*²⁸ ist nicht, dass es in diesem Werk keine handelnden Personen gibt²⁹, sondern dass er dies für erwähnenswert hält.³⁰ Als genauere Ausführung dazu merkt er an, *ut in qua nulla varietas, nullus adfectus, nulla persona, nulla cuiusdam sit oratio*³¹. Die Lehrgedichte anderer Autoren sind häufig keineswegs durch das Fehlen von *varietas*, *adfectus* und *persona* bestimmt, sondern es wird etwa versucht, durch eine „number of illustrative panels“, die „often based upon mythological themes“³² sind und nicht mehr nur der Unterweisung, sondern durchaus auch der Unterhaltung dienen, diesem Fehlen von *motus* entgegenzuwirken. Als allgemeines Charakteristikum für Lehrgedichte kann jedoch *nulla oratio* angesehen werden. Über eben dies definiert auch Isidor von Sevilla in seinen *Etymologiae* die Gattungen:

Apud poetas autem tres characteres esse dicendi: unum, in quo tantum poeta loquitur, ut est in libris Vergilii Georgicorum: alium dramaticum, in quo nusquam poeta loquitur, ut est in

²⁵ Aristoteles, *Poetik* 1447 b 13-20.

²⁶ Cicero, *De re publica* 1, 21.

²⁷ Cicero, *De oratore* 1, 217.

²⁸ Quintilian, *Institutiones* 10, 1, 55.

²⁹ Dass sich Arat des Problems der fehlenden Mimesis bewusst war und daher in seinem Werk die Gestirne als handelnde Protagonisten beziehungsweise Schauspieler inszenierte, dazu siehe: Fakas, Christos (2001): Arat und Aristoteles' Kritik am Lehrgedicht. *Hermes* 129, S. 479-483.

³⁰ Wäre eine strenge Trennung zwischen Lehrgedicht und Epos gegeben, so entbehrte diese Anmerkung jeglichen Sinns, da sie schließlich nur auf ein typisches Merkmal der Lehrdichtung hinweist.

³¹ Quintilian, *Institutiones* 10, 1, 55.

³² Toohey, S. 4.

*comoediis et tragoediis: tertium mixtum, ut est in Aeneide. Nam poeta illic et introductae personae loquuntur.*³³

Hiermit ist auch eine klare Abgrenzung von Epos und Lehrgedicht möglich und ein Lehrgedicht ist somit als ein in Hexametern verfasstes Gedicht, in welchem nur der Dichter selbst spricht, zu verstehen. Hiermit kann das Lehrgedicht rein formal grob von anderen hexametrischen Dichtungen abgegrenzt werden und es erscheint auch rechtens, es als eigene Gattung anzusehen, nicht lediglich als eine Ab- oder Unterart des Epos.

3.1.1 Lehrer, Schüler beziehungsweise Leser und deren Verhältnis

Typisch für das Lehrgedicht ist auch das Auftreten des Autors in der Rolle des Lehrers, die Hinwendung an einen zu belehrenden Schüler und einem – wie auch immer konstruierten – Verhältnis, in welchem diese zueinander stehen³⁴. Dass dieses Verhältnis als konstituierend angesehen wurde, lässt sich etwa bei Servius belegen, der in seinem Kommentar zu Vergils *Georgika* eben dies als charakteristisch anführt

*et hi libri didascalici sunt, unde necesse est ut ad aliquem scribantur. nam praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit: unde ad Maecenatem scribit, sicut Hesiodus ad Persen, Lucretius ad Memmium.*³⁵

Die Erwartungen an den Autor, welcher die Rolle des Lehrers annimmt, scheinen sich auf den ersten Blick somit folgendermaßen darzustellen: Der Autor „trägt den Stoff in sachgemäßer und systematischer Ordnung vor und bemüht sich um dessen möglichst adäquate und vollständige Ausbreitung.“³⁶ Im Gegensatz zur beherrschenden Person des Lehrers ist der Schüler eine „stumme Person“³⁷, welche die Belehrung aufnimmt. Eine Kommunikation im eigentlichen Sinne in Form von Rede und Gegenrede ist nicht gegeben. Mögliche Fragen oder Einwände des Schülers werden vom Lehrer vorweggenommen. Es entspinnt sich kein Dialog, sondern das gesamte Lehrgedicht kann als belehrender Monolog verstanden werden.

³³ Isidor, *Etymologiae* 8, 7, 11.

³⁴ Bei Parmenides etwa ist eine scheinbare Abweichung von diesem Schema festzustellen, da sich bei ihm die Belehrung zwischen *θεά* und Parmenides vollzieht. Doch auch wenn der Dichter gleichsam unterrichtet wird, so befindet er sich immer noch in der Rolle des Belehrenden, da lediglich ein dichterisches Ich belehrt wird und dieser Unterricht im Rahmen einer poetischen Fiktion stattfindet. In diesem Sinne ist auch die bei anderen Autoren auftretende Belehrung des Dichters durch die Musen zu lesen. Hierbei erscheinen die Menschen als Geschöpfe, „die von der absoluten Wahrheit nichts wissen“ (Loew, S. 150).

³⁵ Servius: *In Vergilii Georgicon librum primum commentarius. In Prooem.* 1, 1.

³⁶ Effe, S. 23.

³⁷ Pöhlmann, S. 836.

Genau diese Art der Darlegung ist eine „gattungskonstituierende Erwartung des Publikums, eine Erwartung, welche in der Regel auch nicht enttäuscht wird.“³⁸ Nebenbei spielt auch „die Vermittlung des Wissens darum, daß ein Lehrer etwas weiß“³⁹ eine nicht zu unterschätzende Rolle, da unter anderem darauf das Selbstbewusstsein des Dichters beruht.

Doch sähe man dies als die einzige Erwartung des Publikums an ein Lehrgedicht, so stellte sich die Frage, worin denn Sinn und Zweck eines Lehrgedichts lägen. Denn eine Ausbreitung eines Stoffes in adäquater und vollständiger Form ließe sich ebenfalls in der Fachliteratur finden, wo diese zweifelsohne sachgemäßer und im Sinne von Informationsbeschaffung zweckdienlicher geschehen kann.

Hier ist eine weitere Erwartungshaltung der Leserschaft an einen Text, welcher sich als Lehrgedicht präsentiert, zu nennen. Man erwartet seit dem parallelen Vorhandensein von Fachliteratur in Prosa eine durch poetische Eigenschaften klare Abgrenzung von dieser. Der Verfasser solle sich auch als „Dichter [...], der sich auch darüber im Klaren ist, daß er Dichtung verfasst“⁴⁰, präsentieren. Dazu müsse er sein Schaffen selbst reflektieren und einen literarischen Anspruch an seine Texte stellen. Volk äußert in diesem Zusammenhang, dass ein „didactic poem could thus be described as self-consciously poetic speech uttered by the persona, who combines the roles of poet and teacher, explicitly in order to instruct the prequently addressed student“⁴¹, lässt jedoch offen, inwieweit diese Einschätzung der Person des Dichters von Bedeutung ist. Denn ob eine Person ohne literarischen Anspruch und nicht „self-consciously“ ein Lehrgedicht verfassen würde beziehungsweise könnte, dies sei dahingestellt.

Doch impliziert diese Aussage die – wenngleich nicht weiter verfolgte – Tatsache, dass sich der Verfasser auch als Dichter und somit nicht nur als Wissensvermittler beziehungsweise Wissenschaftler wahrnimmt. Die Autoren wollen nicht nur zeigen, dass sie über Wissen verfügen, sondern dass sie „zudem auch noch trefflich dazu imstande sind, es auszudrücken.“⁴² Manch einer bedient sich lediglich der Naturwissenschaften, um sein Können zu demonstrieren und auch, um eine Materie zu präsentieren, die ihm für die Vermittlung seiner eigentlichen Botschaft auf einer Meta-Ebene dienlich erscheint. Auch wurde schon in der Antike das Lehrgedicht anhand beider Maßstäbe – Wissen und

³⁸ Effe, S. 23.

³⁹ Kruschwitz/Schumacher, S. 11.

⁴⁰ Kruschwitz/Schumacher, S. 13.

⁴¹ Volk (2002), S. 40.

⁴² Kruschwitz/Schumacher, S. 144.

Ausdrucksweise – beurteilt. Cicero äußert sich über Nikanders Lehrgedicht zur Landwirtschaft, dass er eine *poetica quadam facultate, non rustica*⁴³ besäße, wodurch sein Lehrgedicht zwar stilistisch, aber nicht inhaltlich interessant und gelungen sei.

Die vermittelte Lehre wird in manchen Werken noch stärker als eine lebensnahe stilisiert, wie etwa in Arats *Phainomena*, die vorgeben, an Bauern und Seefahrer gerichtet zu sein. Auch wenn diese Gruppen aufgrund deren Inhalt, der sich bei näherer Betrachtung gegen die Vorankündigung als wenig lebensnah erweist⁴⁴, und gewähltem Stil, welcher alleine aufgrund vieler intertextueller Anspielungen für ein literarisches Publikum intendiert war, keineswegs das reale Publikum darstellten, so wird diese Illusion nie unterbrochen. Es ist zwar eine Fiktion, doch eine, „die über das ganze Werk hin als solche aufrechterhalten wird.“⁴⁵

Dass ein großes Bewusstsein bezüglich die Spannung, welche zwischen Inhalt (*res*) und Form (*carmen*) herrscht, in römischer Zeit vorhanden war, wird bei Manilius *Astronomica* besonders plakativ deutlich.

*bina mihi positis lucent altaria flammis,
ad duo templa precor duplici circumdatus aestu
carminis et rerum; certa cum lege canentem
mundus et immenso vatem circumstrepit orbe
vixque soluta suis immittit verba figuris.*⁴⁶

Er fühlt sich zwei verschiedenen Prinzipien verpflichtet und betet sie gleichzeitig an. Auch wird in dieser Passage die bereits erwähnte Problematik, ein kaum fassbares Naturprinzip in geordneten Worten wiederzugeben, thematisiert.

Der Anspruch, ein Themengebiet in möglichst ansprechender Form in möglichst umfassender Weise darzustellen, leitet die Autoren. Wenn jedoch einer „auf Vollständigkeit weitgehend verzichtet oder sachfremden Elementen breiten Raum gewährt, verfolgt er vom „Normaltyp“ des Lehrgedichts abweichende Intentionen“⁴⁷ und will auch, dass sein Werk als solches erkannt wird.

⁴³ Cicero, *De Oratore* 1, 69.

⁴⁴ Effe bezeichnet diese Lehre als eine fiktive praktische Lehre, da Arat zwar zu Beginn des Werkes ankündigt, Fragestellungen, welche für Bauern und Seefahrer von Interesse sind, zu behandeln, diesen Ankündigungen jedoch nicht nachkommt (vgl. Effe, S. 44).

⁴⁵ Effe, S. 43.

⁴⁶ Manilius, *Astronomica* 1, 20-24.

⁴⁷ Effe, S. 23.

Im Laufe der Zeit macht das Verhältnis von Lehrer und Schüler im Rahmen des Lehrgedichts eine gravierende Änderung durch: Das anfängliche Naheverhältnis von Lehrer und Schüler, wie es etwa bei Hesiod durch Verwandtschaftsverhältnisse gegeben ist, löst sich zunehmend auf und bei Arat ist der Leser bereits direkt in die Rolle des Schülers geraten, ohne eine dazwischengeschaltete Instanz. Indem Arat „zur Menschheit als solcher, Nikander zu seinen Freunden“ spricht, steht der Autor zwar in sozialer Hinsicht mit seinem Publikum auf einer Ebene, ist jedoch immer noch durch die Rolle des Wissenden ausgezeichnet. Die persönliche Bindung tritt jedoch immer mehr in den Hintergrund beziehungsweise verschwindet ganz, da sie als eine unnötige Stilisierung scheint, der eine direkte Belehrung vorgezogen wird.

Ein großer Wandel im Lehrer-Schüler-Verhältnis des griechischen Lehrgedichts vollzieht sich bei Lukrez, welcher diesem einen anderen Sinn gibt. Der Schüler ist gleichzeitig der Gönner des Autors, welchem aus eben diesem Grund großer Respekt entgegengebracht werden muss. Dieser Wandel geschieht jedoch, „ohne daß deswegen die Intensität der Parainese abnähme.“⁴⁸ Dennoch hat dies Folgen für die Gattung des Lehrgedichts.

In die Rolle des Schülers sind somit Personen gerutscht, die in keinerlei Verhältnis mit der behandelten Materie stehen und die von der Lehre selbst nur wenig profitieren dürften. Auch Illusionen, dass das Gedicht für die Anliegen des einfachen Volkes geschrieben wurde, funktionieren schlechter. Während Arat noch vortäuschen konnte, dass er Bauern und Seefahrer ansprechen wolle, ist diese Illusion im römischen Lehrgedicht weitaus problematischer aufrechtzuerhalten. Wenn Vergil in seinen *Georgica* Maecenas und Augustus anspricht, ist nicht anzunehmen, dass diese reales Interesse an landwirtschaftlichem Wissen hegen und von Vergil, der zudem sozial unter ihnen stand, belehrt werden möchten.

Indem nun im römischen Lehrgedicht – wodurch es sich vom griechischen abgrenzt und eine eigene Richtung einschlägt – höhergestellte Personen die offiziellen Adressaten sind und auch die Herrscher Erwähnung finden, ist nun das Lehrgedicht „aus einem Gefäß individueller Unterweisung zum Instrument der Panegyrik geworden, wozu es wegen der großen Zahl seiner stofflich nicht festgelegten Partien fast besser als das Epos geeignet ist.“⁴⁹ Neben die immer mehr in den Hintergrund tretende reale Wissensvermittlung und den dichterischen Anspruch tritt somit auch eine politische Komponente. Der Verfasser ist nun nicht mehr lediglich der Spannung zwischen *res* und *carmen*, sondern zusätzlich auch der Verpflichtung,

⁴⁸ Pöhlmann, S. 850.

⁴⁹ Pöhlmann, S. 901.

sich als herrschertreuer römischer Bürger zu präsentieren, ausgesetzt. Daher ist die Wahl des Themas beziehungsweise der Exkurse von ihrer Eignung zum Preis von Herrscher oder Staat bestimmt. Belehrung als Funktion steht zwar offiziell noch im Vordergrund, verliert aber tatsächlich immer mehr an Bedeutung und ist lediglich noch Mittel zum Zweck.

Jedoch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Lehrgedichte nicht immer nur als Bewährungen des literarischen Talents eines Autors an einem spröden Stoff beziehungsweise als Panegyrik, sondern als tatsächliche Unterweisungen verstanden und in diesem Sinne gelesen wurden. Belege für diese wörtliche Lesart von Lehrgedichten finden sich bei Seneca, Columella und Vitruv. Senecas Aussage, dass Vergil *nec agricolas docere voluit sed legentes delectare*⁵⁰, besagt zwar vordergründig nur, dass es keineswegs Vergils Absicht war, Bauern zu belehren, sondern die literarische Ausgestaltung der Thematik im Vordergrund stand, impliziert jedoch, dass es Rezipienten gegeben haben muss, denen dies nicht offensichtlich war – denn sonst entbehrte diese Aussage jeglicher Motivation und Grundlage. Dass Vergil tatsächlich als Autorität in landwirtschaftlichen Belangen galt, lässt sich noch deutlicher bei Columella erkennen, welcher zu Beginn von *De arboribus* mit *placet igitur, sicut Vergilio, nobis*⁵¹ sein Werk als inhaltlichen Anschluss an Vergil stilisiert. Doch auch Lukrez wurde mit seinem Werk *De rerum natura* nicht nur als Dichter, sondern auch als Wissenschaftler verstanden. Vitruv nennt ihn in einem Satz mit Cicero und Varro gemeinsam.

*Item plures post nostram memoriam nascentes cum Lucretio videbuntur velut coram de rerum naturam disputare, de arte vero rhetorica cum Cicerone, multi posterorum cum Varrone conferent sermonem de lingua latina*⁵².

Wie Cicero die *rhetorica* und Varro die *lingua latina*, so hat Lukrez die *natura rerum* behandelt und dabei bedeutende Maßstäbe gesetzt. Die formelle Art der Behandlung tritt dabei hinter den Gegenstand zurück.

Naturwissenschaftler und Dichter, Lehrer und Panegyriker – all diese Rollen nehmen Autoren des römischen Lehrgedichts ein und werden zugleich als solche wahrgenommen. Mag auch Intention und Rezeption verschieden sein, so sind doch stets all diese vier Rollen mitzubedenken und auf ihre Umsetzung in den einzelnen Werken hin zu untersuchen.

⁵⁰ Seneca, *Epistulae Morales*, 86, 15.

⁵¹ Columella, *De Arboribus*, 1, 1.

⁵² Vitruv, *De architectura*, 9, 17.

3.2 Proömium der *Aetna* und dessen Eigenheiten

Anhand des Proömiums lassen sich viele Spezifika der *Aetna* zeigen, welche sie deutlich von anderen Lehrgedichten der römischen Antike abgrenzen. Mit Fokus auf der vom Autor formulierten Themenangabe, der Thematik Mythos, der von ihm geschilderten Gigantomachie sowie der Frage, inwieweit konventionelle Widmungsformeln in diesem Werk vorkommen, geschieht eine Einordnung in die Tradition des Lehrgedichts, ein Aufzeigen von Eigenheiten und eine erste Annäherung an die Intention des Werks.

3.2.1 Themenangabe und Vorhaben

Die *Aetna* beginnt, „secondo le norme dell’epica didascalica“⁵³, mit einer *propositio*, in welcher der Autor das Thema des folgenden Werkes ankündigt.

*Aetna mihi ruptique cavis fornacibus ignes
et quae tam fortes volvant incendia causae,
quid fremat imperium, quid raucos torqueat aestus,
carmen erit.*⁵⁴

Doch bereits das allererste Wort der *Aetna* verleiht dem Werk – trotz der sonst gattungskonformen Themenangabe – innerhalb der Gattung des Lehrgedichts eine Sonderstellung und die ersten drei Verse lassen bei näherer Betrachtung bereits schließen, dass die Gattungskonformität nur auf den ersten Blick gegeben ist. Eine Themenangabe wird durch das allererste Wort des Lehrgedichts geboten und somit wird präziser und knapper als in Vergils *Georgica* oder Lukrez’ *De rerum natura* das Vorhaben definiert. Volk versucht, diesen Beginn in die Tradition der römischen Literatur zu stellen, indem sie darauf hinweist, dass hier, wie in vielen Gedichten der klassischen Antike, auch in der *Aetna* das allererste Wort gleichsam als Titel und Inhaltsangabe diene.⁵⁵ Dabei wird jedoch die Tatsache missachtet, dass, wenngleich tatsächlich viele Gedichte mit dem ersten Wort das Thema angeben, dies doch innerhalb der Gattung des Lehrgedichts keineswegs Konvention ist. Denn Vergils *Georgica* beginnen mit *quid*, bei Lukrez liest man als erstes Wort *Aeneadum* und bei Manilius *carmine*.

⁵³ De Vivo, S. 667.

⁵⁴ *Aetna* 1-4.

⁵⁵ Vgl. Volk (2005), S. 72.

Indem der *Aetna*-Dichter sein Werk mit *Aetna* beginnen lässt, positioniert er sich außerhalb der Tradition des Lehrgedichts in Rom. Gleichsam drängen sich dem Leser andere Assoziationen auf. Die Themenangabe eines Werks durch das erste Wort dessen ist in der Tradition des Epos überaus gebräuchlich⁵⁶. So ist das allererste Wort der *Aeneis Arma* und der *Pharsalia Bella*. Gleichzeitig ergibt sich für den Leser ein Bezug zu Homer, welcher mit *Μῆνιν* und *Ἄνδρα* den Inhalt seiner Epen ebenfalls im allerersten Wort auf den Punkt gebracht charakterisiert.

Eben diese Nähe zum Epos wird durch die erste Themenangabe, welche mittels dreier parallel gebauter indirekter Fragesätze (1-3) erfolgt, noch verstärkt und die Frage, ob das Folgende von rein naturwissenschaftlichen Interesse geprägt sein wird und so gelesen werden kann beziehungsweise darf, sollte sich dem Leser aufdrängen. Es herrscht in jener kurzen Inhaltsangabe eine große Lebendigkeit vor und eigentlich mit dem Epos und Schilderungen von Kriegen verbundene Ausdrücke werden mit *quid fremat imperium*⁵⁷ angeführt.

Neben den ersten drei Versen des Proömiums, welche explizit als Inhaltsangabe angesehen werden können, findet sich auch noch wenige Verse später eine Nennung des Themas des Lehrgedichts:

*qui tanto motus operi, quae tanta perenni
explicet in densum flammis et trudit ab imo
ingenti sonitu moles et proxima quaeque
ignibus irriguis urat, mens carminis haec est.*⁵⁸

Diese Verse bieten dem Leser jedoch keine zusätzliche Information den Inhalt des Gedichts betreffend, sondern verdeutlichen lediglich, dass die Gründe für die vulkanische Aktivität im Mittelpunkt des Interesses stehen werden. Ebenso wie in der ersten Inhaltsangabe erfolgt die Themenangabe über indirekte Fragesätze, wobei eine Lebendigkeit durch Personifikationen erreicht wird.

Weiters ist zu bemerken, dass die Erwartung, die ein Leser gemeinhin an eine Inhaltsangabe stellen darf – nämlich, dass sie ihm einen groben Überblick über Inhalt und Aufbau des Werks liefert –, nicht eingehalten wird. Der Ätna, mag er auch stets Bezugspunkt für die

⁵⁶ Auch wenn mit *Aetna* ein Nominativ und bei Vergil sowie Homer ein Akkusativ das erste Wort des Werkes darstellen, so ist doch immer das erste Wort die für das Werk zentrale Thematik.

⁵⁷ *Aetna* 3.

⁵⁸ *Aetna* 25-28.

naturwissenschaftlichen Theorien sein, wird nur in 43 Versen (175-218) explizit thematisiert. Lediglich die im ersten Teil aufgrund von Schlussstellung und Hyperbaton beziehungsweise im Rahmen der zweiten Inhaltsangabe implizit betonten *causae* (2) sind es, welche im Gedicht tatsächlich ausführlicher thematisiert werden.

Eben durch diese ungewöhnlich knappe Themenangabe in einem ungewöhnlich langen Proömium darf angenommen werden, dass der explizite naturwissenschaftliche Inhalt des Lehrgedichts augenscheinlich nicht das ist, was der *Aetna*-Dichter in den Fokus rückt.

Gattungskonform erfolgt auch im Rahmen der Themenpräsentation die Aussage, dass er einen Weg *per insolitum* (8) einschlägt. Doch ist der Ätna ein häufig behandeltes Thema und auch in naturwissenschaftlicher Perspektive eine *materia subacta*, wenn auch nicht *consumpta*⁵⁹. Da sie nicht *consumpta* ist, ließe sich zwar eine Rechtfertigung für die Behandlung des Themas liefern, doch schiene *per insolitum* absurd.

Nun mag man einwenden, dass dies lediglich ein literarischer Topos sei, welchen der Autor, sich der Tradition verpflichtet fühlend, einbaut. Doch da der Autor eben diese nicht immer befolgt, ist zu hinterfragen, ob an dieser Stelle ein unreflektiertes und rein traditionelles Befolgen dieses Gattungsmerkmals anzunehmen ist oder ob tatsächlich ein Weg *per insolitum* intendiert ist.

Ist auch das Thema nicht neu, sondern wurde vielmehr schon von mehreren Schriftstellern behandelt – sowohl von poetischem als auch von naturwissenschaftlichem Interesse geleitet –, so zeigt doch bereits die unkonventionelle Form der Themenangabe, dass altbewährte Muster des Lehrgedichts verlassen und neue Wege gegangen werden. Ein Vorhaben *per insolitum* in Bezug auf die Beschreibung des Ätna, das kann lediglich als literarischer Topos verstanden werden, während es in Bezug auf Form und, wie später noch gezeigt werden wird, Intention durchaus der Realität entspricht.

⁵⁹ Vergleiche hierzu Seneca *epistulae morales* 79,5-6: *Quid tibi do ne Aetnam describas in tuo carmine, ne hunc sollemnem omnibus poetis locum adtingas? [...] Multum interest utrum ad consumptam materiam an ad subactam accedas.*

3.2.2 Mythos mit Fokus auf Gigantomachie

Bevor näher darauf eingegangen wird, welche Rolle Mythen und der Gigantomachie im Proömium im Besonderen zukommt, soll zunächst definiert werden, was unter *Mythos* zu verstehen ist. Hierfür wird auf Segal verwiesen, welcher *Mythos* schlichtweg „als eine Geschichte über etwas Bedeutendes“⁶⁰ definiert. Jedoch fügt dieser als Eigenheit von Mythos noch hinzu, „dass die Hauptfiguren tatsächlich Personen sind, seien es Götter, Menschen oder auch Tiere. Ausgeschlossen sind damit nur unpersönliche Kräfte wie beispielsweise das platonische Gute.“⁶¹ Sobald also unpersönliche Kräfte auftreten, dann ist es kein Mythos mehr, sondern in einem anderen Bereich – etwa der Philosophie – anzusiedeln.

In diese Definition lassen sich die in der *Aetna* angeführten *fabulae* problemlos einordnen. Sowohl der *pii fratres*-Mythos als auch die *impiae fabulae* erfüllen die zuvor genannte Definition – bedeutsame Geschichten, in welchen Personen beziehungsweise Götter die Hauptakteure sind, werden dargestellt. Somit wird bereits vor einer eingehenderen Betrachtung deutlich, dass hier keine Mythenkritik *per se* erfolgt, denn sonst wäre auch der Mythos der Brüder zu verurteilen. Die Mythen werden lediglich anhand ihrer *pietas* beurteilt und danach als schädlich oder förderlich klassifiziert.

Dass Mythen innerhalb der *Aetna* eine zentrale Rolle spielen, wird bereits im Proömium deutlich, welches durch jene bestimmt wird und in welchem die vornehmlich eigentliche Thematik, der Ätna beziehungsweise dessen vulkanische Aktivität, im Vergleich zur Ablehnung bekannter Mythen in den Hintergrund rückt. Mythologische Verweise und Exkurse, wie sie in anderen Lehrgedichten typischen sind, werden vorgeführt, nur um dann verneint zu werden. Untypisch ist jedoch, dass die Mythen nicht als Illustration von Sachverhalten geschildert werden, sondern dass der Verfasser sein Vorhaben sowie seine Vorgehensweise *ex negativo* schildert und der *recusatio* wird überaus viel Raum gewährt. Doch erfüllt eine *recusatio* nicht nur die Funktion der Abgrenzung, sondern auch gleichzeitig immer die des Anschlusses. Das vordergründig Zurückgewiesene wird in Bezug auf Themenbereiche und stilistische Merkmale in das eigene Werk importiert. Somit schließt dieses stärker an das Abgelehnte an, als es ohne eine explizite Distanzierung davon der Fall gewesen wäre.

⁶⁰ Segal, S. 12.

⁶¹ Segal, S. 13.

Indem der *Aetna*-Dichter also einen Mythos zitiert – wenngleich er ihn ablehnt –, stellt er sich doch in eben jene Tradition beziehungsweise bezieht die den Mythen anhaftenden Diskurse in sein Werk ein. Auch zwingt er den Leser, seine Schilderungen mit jenem Mythos zu kontrastieren und somit in die Rezeption einzubeziehen.

Besonders ausführlich erfolgt innerhalb des Proömiums die Schilderung der Gigantomachie, die jedoch häufig nur als „colourful ecphrasis“⁶² gelesen wird, welche plakativ den Inhalt der *Aetna* mit dem der *impiae fabulae* kontrastiere. Diese Betrachtung greift jedoch nicht tief genug, lässt sie doch die Tatsache, dass Gigantomachie und Naturphilosophie in einem engen Verhältnis stehen und „at least equal in status“⁶³ sind, außer Acht und bezieht auch das Verhältnis von der in der Gigantomachie geschilderten Hybris und Naturwissenschaften nicht mit ein.

Gemein ist Gigantomachie und Naturphilosophie, dass sie zu den Themen gehören, die *natura* bedeutend und wichtig erscheinen, wie Cicero in *De Partitione Oratoria* darlegt:

*alia enim magna natura videntur, alia usu—natura, ut caelestia, ut divina, ut ea quorum obscurae causae, ut in terris mundoque admirabilia quae sunt*⁶⁴

Die Thematisierung von erhabenen Mythen erhält in dieser Definition die gleiche Wichtigkeit und Höhe wie die von Naturwissenschaften.

Innerhalb der epischen Dichtung wird der Gigantomachie in Bezug auf ihre Größe eine Sonderstellung zugesprochen. Durch ihre „combination of gods and battle“⁶⁵, der zwei epischen Themen schlechthin, übertrifft sie andere Thematiken, welche sich in ihrer Schilderung nur auf das Göttliche oder nur auf kriegerische Ereignisse beziehen. Doch trotz ihrer Größe bereitet die Gigantomachie Probleme, da sie sehr archaische Vorstellungen vermittelt und in ihrem Rahmen die Götter mit Eigenschaften versehen werden, die zutiefst menschlich und keineswegs erhaben sind. Hass, Rache und Ähnliches bestimmen deren Handeln – eine Vorstellung, welche nicht mehr vertretbar ist. Folglich wurde die Gigantomachie im Zuge einer allegorischen Umdeutung erst als „triumph of order over

⁶² Innes, S. 168.

⁶³ Innes, S. 166.

⁶⁴ Cicero, *De Partitione Oratoria* 56.

⁶⁵ Innes, S. 166.

chaos“⁶⁶ begriffen, dann von Plato als „conflict of differing views of the cosmos“⁶⁷ interpretiert und in Folge auch im Kontext dieser beiden Sichtweisen gelesen.

Ebenso gemein ist beiden Themen, Naturphilosophie und Gigantomachie, dass Dichter der Augusteischen Zeit diese häufig im Zuge einer *recusatio* als mögliche Topoi ihrer Werke anführen, nur um diese dann sogleich zu verwerfen und eine Rechtfertigung für ihr eigenes, bescheidenes Anliegen anzuschließen⁶⁸. Dabei wird die Gigantomachie für eine *recusatio* nicht nur gewählt, da sie das größte epische Thema darstellt, sondern gleichzeitig in ihr demonstriert wird, was geschehen kann, wenn man nicht bescheiden ist und zu Zielen strebt, die unangemessen sind. Somit wird die Tatsache, dass kein größeres Vorhaben von den Dichtern angestrebt wird, nicht nur entschuldigt, sondern auch in ethischer Perspektive als positiv dargestellt.

„The author of the *Aetna* is able to demote the Gigantomachy in favour of his own rationalist explanation of Etna's fires by attacking its impiety“⁶⁹ – dieses Argument wird häufig als Grund der Schilderung einer Gigantomachie herangezogen. Doch geht diese Erklärung von einer Prämisse aus, die vorschnell gezogen wurde. Denn es findet sich im gesamten Gedicht keine explizite rationalistische Erklärung für die Feuer des Ätna beziehungsweise für Gründe der Ausbrüche. Wenngleich etwa die Theorie der perforierten Erde ausführlich erörtert wird, so gibt der Autor keine Erklärung, wie es eigentlich zum Feuer kommt und was letztendlich den Vulkan veranlasst, von Zeit zu Zeit auszubrechen⁷⁰. Wäre wirklich eine Gegenüberstellung der mythologischen und der naturwissenschaftlichen Theorie vom Verfasser beabsichtigt gewesen, so hätte er dieses Ziel verfehlt, da er mithilfe der Naturwissenschaften jenes Feuer eben nicht erklären kann.

Soll also nicht von einem gescheiterten Vorhaben ausgegangen oder die Schilderung als reine Darstellung poetischer Kunstfertigkeit angesehen werden, ist eine andere Erklärung dieser Passage vorzuziehen. Diese lässt sich finden, wenn man Platos Ansatz zur Gigantomachie

⁶⁶ Beasley, S. 1.

⁶⁷ Beasley, S. 1.

⁶⁸ Zur *recusatio* einer Gigantomachie vergleiche etwa Properz 2,1 und 3,9 beziehungsweise Ovid *Amores* 2,1,11ff sowie *Tristia* 2, 61ff und 331ff. Die Beschäftigung mit Naturphilosophie wird etwa bei Properz 2, 5, 25ff oder Vergil *Georgica* 2, 475ff. kurz angedacht, nur um dann aufgeschoben beziehungsweise verworfen zu werden.

⁶⁹ Innes, S.168.

⁷⁰ Auch wenn es aufgrund der schlechten Überlieferung der *Aetna* theoretisch möglich wäre, dass just die Verse, welche dies Thematisieren, verloren gingen, so ist dies doch eher unwahrscheinlich. Wären dies doch genau jene Verse, welche vom größten Interesse sein müssten, da sie das thematisieren, was generell mit Vulkanen thematisiert wird – Ausbrüche.

berücksichtigt, welcher sich in *Sophistes* ebenfalls dieses Motivs bedient. Er verwendet es, um Kritik an der seiner Meinung nach unkorrekten – da frevelhaften – Vorgehensweise der Atomisten zu üben:

καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

[...]

οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὲς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν⁷¹

Die Atomisten versuchen, alles aus den himmlischen Sphären auf die Erde zu ziehen und begehen somit den gleichen Frevel, dessen sich auch die Giganten schuldig machten – Respektlosigkeit vor dem Göttlichen. Atomisten erkennen nur Dingen, die sie auch der irdischen Sphäre zuschreiben können, eine Realität an. Göttliches und somit Unangreifbares gibt es für sie nicht mehr. Alles, was als göttlich konnotiert ist, ist Ziel der Kritik und man stürmt Giganten gleich jene himmlischen Sphären, um sie für sich zu beanspruchen und den göttlichen Zauber, welcher ihnen anhaftet, zu zerstören.

Doch jene Darstellungsweise der Atomisten impliziert nicht nur Kritik an ihrer Vorgehensweise, sondern nimmt auch deren Scheitern vorweg. Wie die Giganten werden sie ihr Ziel nicht erreichen. Ihr gotteslästerndes Vorgehen und Hochmut wird stattdessen bestraft werden.

Zusätzlich wird die Betonung deren lasterhaften Vorgehens durch eine Anspielung auf das Gleichnis der goldene Kette, welches bei Homer erwähnt wird, unterstützt.

γνώσεται ἔπειθ' ὅσον εἰμὶ θεῶν κάρτιστος ἀπάντων.

εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε θεοὶ ἵνα εἴδετε πάντες·

σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες

πάντές τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι·

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίον δὲ

Ζῆν' ὕπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε

ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι,

⁷¹ Platon, *Sophistes* 246 A.

αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσσῃ·
σειρήν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ῥίον Οὐλύμποιο
δησαίμην, τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.⁷²

Zeus verdeutlicht in einer Rede vor der Götterversammlung, dass er so weit über den anderen Göttern und Göttern steht, dass es für diese auch mit vereinten Kräften unmöglich ist, ihn, den Ordner der Welt, hinabzuziehen.

Es steht zweifellos fest, dass Jupiter schon so weit über den anderen Göttern steht, dass diese machtlos sind, dass sämtliche Versuche, ihn von dieser hohen Position herabzuholen, fehlschlagen müssen. Bedenkt man eben dies mit, so wird das Unterfangen der Menschen die sich erdreisten, das Himmlische zur Erde herunterzuholen, noch ungeheuerlicher. Denn wenn schon die anderen Göttern und Götter gegenüber Jupiter machtlos sind und ein Aufbegehren gegen ihn nur niedergeschlagen werden kann, so kann es dem Menschen erst recht nicht gelingen, auch nur ein klein wenig in göttliche Sphären vorzudringen. Jeder Versuch ist zum Scheitern verurteilt und, was viel bedeutsamer ist, spiegelt sich in ihm eine gewaltige Selbstüberschätzung wider, die es ist, die das wahrhaft Schändliche ist.

Bedenkt man nun, dass in der *Aetna* die Götter unterhalb der Natur stehen, da Jupiter selbst die gewaltigen Feuer des Ätna ehrfürchtig betrachtet und angesichts dieser von Angst vor einem neuerlichen Gigantensturm gepackt wird (203-204), so ist es ein noch weitaus größerer Vergehen, eine gesteigerte Gigantomachie, das Wunderbare der Natur rationalistisch erklären und nicht angemessen bewundern zu wollen. Daher ist es die Pflicht der Menschen, die Natur wahrnehmen, nicht mit einem *carmen turpe* beschmutzen, aber als *miranda* anzuerkennen.

Für diesen Kontext ist auch Reiche's Verbindung von Aristoteles *De Philosophia* fg. 18 mit dem Motiv der Gigantomachie beziehungsweise der Hybris im Allgemeinen von Bedeutung, wobei das Verhältnis von den beiden folgendermaßen gegeben ist: „Aristotle contrasted his own doctrine of cosmic eternity to the „terrible impiety“ of those who held that the cosmos has a temporal beginning and so is no better than a human artifact (χειρόκμητον).“⁷³ Gleich zwei der in der *Aetna* angeführten Motive werden hier ausgeführt. Neben dem Kriterium der *pietas*, welches angeführt wird, ist das Motiv der Endlichkeit beziehungsweise Unendlichkeit zu finden. Das Universum ist unendlich, ebenso sind es die Brennstoffe des Ätna. Zu behaupten, dass sie endlich sind, kommt einer Gotteslästerung gleich, da solch göttliche

⁷² Homer, *Ilias* 8, 17-27.

⁷³ Reiche, S. 299.

Dinge keinen Anfang und kein Ende haben können – eben da sie sonst nicht mehr göttlich wären.

Das Motiv der Gigantomachie wird mit all seinen moralischen Konnotationen aus der griechischen Tradition übernommen und in der römischen Literatur aufgegriffen sowie fortgeführt.

So findet es sich auch in *De rerum natura*, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen. Lukrez präsentiert in *De rerum natura* 1, 62-79 Epikur in der Rolle eines Giganten, der einen Angriff wagt und in den Himmel stürmt. Hierbei wird *religio* als Gegnerin präsentiert. Götter treten nicht auf, nur ihre *fama* und diverse Naturerscheinungen, als deren Auslöser sie gemeinhin angenommen werden, finden Erwähnung (68-69). In diesem Kampf gewinnt die *vis animi* (72) und *religio pedibus subiecta* (78) auf der Erde liegt. Der Himmelssturm und das Herunterholen der himmlischen Dinge auf die Erde wird belohnt – und der Lohn ist das Wissen, *quid possit oriri, quid nequeat, finita potestas denique cuique / qua nam sit ratione atque alte terminus haerens* (75-77). Durch den Sieg ergibt sich eine Umkehr der Verhältnisse: Der Gigant Epikur nimmt den Platz im Himmel ein, während die *religio* auf der Erde liegt. Doch auch die übrige restliche Menschheit ist von dieser Veränderung betroffen, da *nos exaequat victoria caelo* (79).

Lukrez nimmt somit in *De rerum natura* das Plato-Motiv wieder auf und belässt auch dessen Rollenverteilung, doch ändert die moralische Akzentuierung. Die Rebellion wird als korrekt angesehen und bringt auch eine positive Folge für die gesamte Menschheit mit sich. Somit ist der Himmelssturm keine Hybris, sondern ein mutiger Akt zivilen Ungehorsams zur Befreiung der Menschheit. Hierbei wird jedoch auch nichts zur Erde heruntergeholt, sondern es erfolgt eine Erhöhung der Menschen.

Auch bei Ovid wird eine moralische Konnotation der Gigantomachie präsentiert, jedoch ein wenig anders akzentuiert und von weitreichenderen Konsequenzen.

Nach einer kurzen Schilderung des Gigantensturms (*Metamorphosen* 1, 151-162) wird auf das Geschlecht, welches aus deren Blut entsprungen und ebenfalls *contemptrix superum* (1, 161) ist, eingegangen. Jupiter, welcher von eben jenen Verbrechen erfahren hatte, begab sich in Folge dessen auf die Erde, um herauszufinden, ob die Gerüchte wahr seien:

*contigerat nostras infamia temporis aures;
quam cupiens falsam summo delabor Olympo
et deus humana lustris sub imagine terras.*⁷⁴

Die Erkundungstour auf der Erde legt die Lasterhaftigkeit des Menschengeschlechts dar. Vor allem werden dessen Verbrechen exemplarisch anhand der Lycaon-Episode veranschaulicht. Dessen Taten werden als ein von Jupiter im Rahmen einer Götterversammlung getätigter Bericht präsentiert. Durch diese Gestaltung der Szenerie findet ein Anschluss an das Gleichnis der goldenen Kette statt, welches eben im Rahmen einer Götterversammlung getätigt wird. Der Anschluss an die Gigantomachie ist jedoch nicht nur durch die Stilisierung der Erzählung als eine Rede Jupiters vor den anderen Göttern gegeben, sondern auch dadurch, dass Jupiter die Gigantomachie in seiner Rede direkt in Erinnerung ruft:

*non ego pro mundi regno magis anxius illa
tempestate fui, qua centum quisque parabat
iniciere anguipedum captivo brachia caelo*⁷⁵

Nach diesem direkten Anschluss an die Gigantomachie folgt die Schilderung, welche eine Gigantomachie impliziert. Jupiter wandelte unter den Menschen und gab jenen auch Beweise für die Anwesenheit eines Gottes unter ihnen. Dadurch forderte er sie indirekt auf, ihn als einen solchen anzuerkennen und zu achten.

*signa dedi venisse deum*⁷⁶

Wie später noch ausführlicher ausgeführt werden wird, sind es auch innerhalb der *Aetna* eben diese *signa*, wenngleich dort auch als *pignora* bezeichnet, die dem Menschen die Anwesenheit des Göttlichen verdeutlichen und somit *miranda* sind.

Während andere Menschen diese Zeichen anerkennen, will Lykaon sich nicht mit diesen zufrieden geben. Er zweifelt vielmehr Jupiters göttliche Natur an und beschließt, diese auf die Probe zu stellen, um für ihn keinen Zweifel offen zu lassen.

*experiar deus hic discrimine aperto
an sit mortalis: nec erit dubitabile verum.*⁷⁷

⁷⁴ Ovid, *Metamorphosen* 1, 211-213.

⁷⁵ Ovid, *Metamorphosen* 1, 182-185.

⁷⁶ Ovid, *Metamorphosen* 1, 220.

⁷⁷ Ovid, *Metamorphosen* 1, 222-223.

„Lycaon does not accept report without experience and proof, as, in fact, Jupiter himself does not when he decides to test the *infamia*. This shared desire for knowledge marks Jupiter and Lycaon as similar.“⁷⁸

Doch eben die Tatsache, dass beide nicht blind vertrauen, sondern alles selbst überprüfen wollen, ist es, die dem einen zusteht, dem anderen jedoch nicht. Lykaon wagt, wie Epikur, einen symbolischen Sturm gegen den Himmel. Denn anders als Epikur findet er den Himmel nicht leer vor, sondern wird für seinen Hochmut und seine intellektuelle Gigantomachie von den himmlischen Mächten bestraft.

Auch von Manilius, as a vertibale 'anti-Lucretius'“, wird der Topos des Gigantensturms im übertragenen Sinne aufgenommen. Jener distanziert sich nicht nur entschieden von der Vorstellung, dass das Universum ein zufällig entstandenes Konglomerat aus Atomen sein könnte (Astronomica 1,483-493), sondern ist schon alleine durch sein Thema verpflichtet, den korrekten Umgang des Menschen mit dem Göttlichen zu thematisieren. Wenngleich er einen konkreten Himmelssturm strikt ablehnt, so sieht er doch eine „intellectual gigantomachy [...] as a good thing“⁷⁹, insofern sie von den Göttern gestattet wird.

Ist man sich des hier skizzierten Diskurses bewusst, ist die vom Verfasser der *Aetna* geschaffene Gigantomachie nicht als Ekphrasis, welche den Leser erfreuen soll, sondern vielmehr als Signal, welchen Weg der Erkenntnis er in seinem Werk einschlagen will, zu lesen. Denn unter Berücksichtigung all dieser Aspekte darf man konstatieren, dass es dem Verfasser gelungen ist, durch die Inklusion einer kurzen Gigantomachie innerhalb seines Werks, später noch explizit auftauchende Elemente in Bezug auf die Frage zu korrekten Zugangsweise zur Natur vorwegzunehmen. Indem er durch deren Erwähnung den Leser auffordert, sich der dazu herrschenden literarischen Tradition bewusst zu werden – und somit auch die verschiedenen Beurteilungen eines Himmelssturmes zu bedenken –, zeigt er auch, dass er in eben dieser Tradition verstanden werden will.

Lühr etwa bemerkt, dass es eine bekannte Erscheinung sei, dass sich die römischen Lehrdichter, wenn sie ihr wissenschaftliches Telos festlegen, zugleich von den Vorgängern im Genos distanzieren. Dabei sei es faszinierend zu beobachten, wie auf Grund des geistigen Niveaus und des Temperaments der einzelnen Autoren unterschiedliche Nuancen der Aussage zutage treten. Im Mittelpunkt dieser geistigen Auseinandersetzungen stehe meist die Frage

⁷⁸ Beasley, S. 3.

⁷⁹ Volk (2001), S. 107.

nach der richtigen Art des '*cognoscere*'.⁸⁰ All dies wird im Rahmen der vom Autor der *Aetna* verfassten Gigantomachie abgehandelt.

Doch auch die Tatsache, dass der Autor eine Gigantomachie – wenngleich nur eine sehr kurze – verfasste, lässt auf sein Selbstverständnis als Dichter schließen. Zwar lediglich in wenigen Versen, so wagt er sich doch an ein Thema, welches die Dichter des augusteischen Zeitalters häufig abgelehnt haben und kontrastiert sich hiermit bewusst mit diesen. Indem er, wenn auch in verschiedenem Ausmaße, Gigantomachie und Naturphilosophie in sein Werk aufnimmt, betätigt er sich an den beiden größtmöglichen Themen. Dadurch stellt er als Autor auch einen großen Anspruch für sein Werk und positioniert sich selbstbewusst innerhalb des Literaturbetriebs seiner Zeit.

Aus all den eben angeführten Gründen ist nicht davon auszugehen, dass eine genauere Schilderung der Gigantomachie eine „inconsistency“⁸¹ zu der zuvor deutlich zum Ausdruck gebrachten Ablehnung von Mythen darstellt. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Wahl, eben die Gigantomachie und keinen anderen Mythos näher auszuführen, bewusst getätigt wurde, um sich sowohl in der Tradition zu positionieren, als auch das eigene Streben, die eigene Geisteshaltung zu präsentieren.

⁸⁰ Vgl. Lühr, S. 141.

⁸¹ Goodyear (1984), S. 356.

3.3.3 Konventionelle Widmungsformeln

Das römische Lehrgedicht ist, noch stärker als das griechische, durch Widmungen bestimmt. Nicht nur ein Adressat beziehungsweise Gönner und die Musen werden angerufen, sondern es findet sich aufgrund seiner panegyrischen Funktion zudem auch noch eine Erwähnung des Herrschers, welchem eine Würdigung widerfährt. Während sich in den Lehrgedichten von Lukrez und Vergil diese formalen Merkmale allesamt finden lassen, so ist dies bei Manilius nicht mehr der Fall. Bei ihm wird die Anrufung eines Gönners ausgelassen, doch der Lobpreis des Caesars ist gattungskonform Teil seines Werks. Der Verfasser der *Aetna* geht mit dem Gattungsbruch noch weiter. Sein Lehrgedicht „hält sich frei von Panegyrik, nennt weder Princeps noch Gönner und wendet sich ohne Namensnennung direkt an den Leser“⁸².

Sudhaus erwähnt sogar gleich zu Beginn der Einleitung seiner *Aetna*-Ausgabe die Tatsache, dass der Verfasser sein Werk niemandem dediziere, obgleich dies gerade bei Lehrgedichten die Regel war, und misst ihr eine große Bedeutung zu. Seine Schlussfolgerung, dass der Autor kein Berufspoet gewesen wäre, der einen reichen Gönner und Beliebtheit beim Publikum für seine Existenz brauchte⁸³, ist heute als romantisch-verklärende Vorstellung, die möglicherweise dem Bild vom zurückgezogen lebenden und dichtenden Vergil geschuldet ist, und als überholt anzusehen. Doch da in der *Aetna* weder Gönner noch Herrscher genannt werden, ist dieses Lehrgedicht frei von Panegyrik, wodurch ihm ebenfalls eine Sonderstellung innerhalb der Gattung des Lehrgedichts zugeschrieben werden kann.

Die von Pöhlmann vertretene Ansicht, dass der *Aetna*-Dichter zur Wahrung seiner relativen Originalität zur Polemik gegen Vorgänger in der gleichen Gattung genötigt war und aus eben diesem Grund die Distanzierung so weit getrieben habe, dass er die traditionelle Figurenwelt des Lehrgedichts aufgelöst habe⁸⁴, ist als vorschnell gezogene Schlussfolgerung zu kennzeichnen, als nicht sehr überzeugender Erklärungsversuch für ungewöhnliche, keineswegs gattungskonforme Eigenheiten. Eine Abgrenzung gegenüber den Vorgängern der eigenen Gattung ist ein überaus traditionelles Element, Teil der Gattung selbst und somit in der Erwartungshaltung der Leserschaft inbegriffen. Dass eine radikale Abgrenzung nur durch die Auflösung der traditionellen Figurenwelt dem Autor möglich gewesen wäre, ist nicht anzunehmen, da all seine Vorgänger eben jene Abgrenzung ebenfalls betrieben, sich jedoch gleichzeitig der Figurenwelt bedienten. Weiters hätte er, wäre die fehlende Widmung

⁸² Pöhlmann, S. 867.

⁸³ Vgl. Sudhaus VIII.

⁸⁴ Vgl. Pöhlmann, S. 868.

lediglich Zeichen einer Abgrenzung, auch den Musenanruf oder den Mythos am Ende des Werks ablehnen können, um eine Distanzierung zu betreiben. Mit dem Argument, dass es eine Abgrenzung von der Tradition sei, kann somit nicht erklärt werden, warum so manche traditionellen Aspekte eines Lehrgedichts ausgelassen, andere jedoch befolgt wurden, und daher ist dieser Erklärungsversuch als zu oberflächlich anzusehen. Um sich möglichen Gründen für die im Lehrgedicht bezüglich der Widmungen vorhandenen Eigenheiten zu nähern, gilt es zu hinterfragen, welche Wirkung das Auslassen einer Widmung nach sich bringt und welche Gründe für die Beibehaltung des Musenanrufs angeführt werden können.

Eine fehlende Widmung erlaubt, dass sich die *Aetna* als „a vigorous dialogue with an imagined objector“⁸⁵ präsentiert. Eben da der Adressat sozial nicht über dem Verfasser steht, kann jener stärker vorgeben, auf Einwände der zu belehrenden Person einzugehen und sie immer wieder berichtigen – ein Vorgehen, welches bei Personen, von welchen der Autor abhängig ist, nicht möglich wäre. Eine Lehrer-Schüler-Hierarchie ist somit wieder aufrecht und erlaubt, dass sich der Lehrer unbescheiden als solcher präsentiert.

Indem der Verfasser die Rolle des Schülers nicht durch eine bestimmte Person, wie etwa den Mäzen besetzt, gelingt es ihm außerdem, stärker in einen Dialog mit dem Leser zu treten. Häufige direkte Anreden an den Leser⁸⁶ verstärken dies, machen jeden einzelnen Leser zum Adressaten und lassen ihm unmittelbar die Belehrung zukommen, ohne vorzutäuschen, dass diese vor allem für eine bestimmte Person konzipiert sei.

Weiters bewirkt die fehlende Widmung, dass sich der Autor als frei präsentiert, ist er doch nicht einem Gönner oder Herrscher, dessen Wünschen er nachzukommen hat, unterstellt. Er schreibt über etwas, das ihm von seinem eigenen Interesse vorgegeben wird, das ihm selbst als wichtig und wertvoll erscheint. Die hierdurch schon vergrößerte Wichtigkeit des Themas wird noch zusätzlich durch fehlende panegyrische Passagen verstärkt, da nun lediglich dieses im Mittelpunkt steht, nur diesem die Aufmerksamkeit gilt, nicht ebenso Herrscher und Mäzen.

Im Gegensatz zu der fehlenden Widmung präsentiert sich der Musenanruf im Proömium als sehr konventionell und in der Tradition verankert:

*Dexter venias mihi carminis auctor,
se te Cynthos habet, seu Delo gratior Hyla,*

⁸⁵ Goodyear (1984), S. 346.

⁸⁶ Direkte Ansprachen an den Leser finden sich in folgenden Versen der *Aetna*: 135, 158, 178, 307, 330, 341, 367, 426, 513, 549, 552, 600.

*seu tibi Dodone potior, tecumque faventes
in nova Pierio properent a fonte sorores
vota: per insolitum Phoebos duce tutius itur.*⁸⁷

Gemeinsam mit den Musenschwestern soll Apollo dem Autor als Führer durch die neuartige Materie zur Seite stehen. Dieser Anruf Apolls wirkt aufgrund der sogleich folgenden Zurückweisung der mythologischen Tradition seltsam und deplatziert, da er stark der Tradition verhaftet ist und im Gegensatz zur Grundstimmung des Lehrgedichts zu stehen scheint.

Pöhlmann kommentiert diese Passage, indem er meint, dass diese konventionelle Anrufung jedoch alles Gewicht dadurch verliere, dass der Dichter mit großer Beharrlichkeit immer wieder auf die wirkliche Quelle menschlichen Wissens hinweise: die *res ipsae* seien es, die sich spontan der menschlichen Beobachtung aufdrängten, ja den Menschen sogar vom Irrtum abbrächten.⁸⁸ Zwar ist die von Pöhlmann als einzige Möglichkeit in Betracht gezogene Lesart, die Anrufung als konventionelle Floskel zu verstehen, möglich, doch stellt sich dabei die Frage, warum der Verfasser nicht auch auf diese verzichtet. Ein Verzicht wäre zwar untypisch für die Gattung des Lehrgedichts, aber angesichts der Tatsache, dass auch viele andere Konventionen nicht eingehalten werden, nicht weiter wundernswert. Aus eben diesem Grund ist vielmehr anzunehmen, dass bewusst auf einen Verzicht verzichtet wurde.

Hierbei ist zunächst die Funktion eines Musenanrufs zu betrachten, welcher nicht als selbstverständlich für alle schriftstellerischen Werke angesehen werden kann:

*Sane observandum est ut non in omnibus carminibus numen aliquod invocetur, nisi cum aliquid ultra humanam possibilitatem requirimus.*⁸⁹

Durch eine Anrufung der Musen erfolgt auch eine Kennzeichnung des Werks als Auseinandersetzung mit einem erhabenen Thema und somit als etwas Erhabenes. Hätte der Autor sich gegen einen Musenanruf entschieden, so könnte dies nicht nur als eine Abgrenzung zur Tradition, sondern gleichzeitig auch als Zeichen, dass die Thematik jeglicher Höhe entbehre, gesehen werden.

⁸⁷ *Aetna* 4-8.

⁸⁸ Vgl. Pöhlmann, S. 867.

⁸⁹ Servius, *Commentarius in Vergilii Aeneida* 1, 8, 14.

Weiters kann diese Passage als ein Spiel mit der Tradition des Musenanrufes verstanden werden. Apoll wird hier als *Phoebus* adressiert, was bekanntlich der Leuchtende bedeutet und eine Gleichsetzung mit der Sonne im Spezifischen oder dem Licht im Allgemeinen erlaubt⁹⁰.

Liest man die Passage nun so, dass der Dichter geleitet vom Licht (den Wahrheiten, welche die Augen erkennen können) und nicht von der Dunkelheit (der schmutzigen Mythen, welche die Dichter verbreiten) seine Materie behandeln will, fühlt man sich unwillkürlich an Lukrez erinnert, der sein Vorhaben ähnlich beschreibt:

*E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commoda vitae,
te sequor*⁹¹

Geht man von eben diesem Spiel mit den Erwartungen des Lesers aus, dann lässt sich die Anrufung Apolls sehr stimmig in das Gesamtwerk einordnen, da sie ebenfalls den herkömmlichen Mythos zurückweist, doch die Götter, insofern sie nicht in einem Unterfangen, welches von Hybris geleitet ist, zu sehr zur Erde hinabgeholt werden, nicht verleugnet.

Aufgrund der genannten Auswirkungen der abgelehnten oder befolgten Widmungsformeln auf das Werk ist zu vermuten, dass der Autor all dies bewusst einsetzte, um die Intention seines Werkes zu unterstützen. Das Werk erscheint als eines von erhabener Größe und Thematik, welches für die gesamte Menschheit geschrieben wurde, um diese zu belehren, um dieser den rechten Weg zu zeigen. Dabei präsentiert sich der Autor als einer, der sich der Wichtigkeit der von ihm behandelten Thematik bewusst ist, diese auch behaupten will, ohne sich dabei einer höhergestellten Persönlichkeit unterzuordnen. Göttliche Inspiration lehnt er nicht ab, sieht sie jedoch nicht im Sinne der althergebrachten Tradition, sondern in der Natur selbst, welche ihm den Weg zur Wahrheit weisen kann. Eine Abgrenzung zu seinen Vorgängern geschieht damit zweifelsohne auch, doch grenzt er sich nicht nur von ihnen ab, um der literarischen Tradition, welche dies vorsieht, zu genügen – dazu hätte er nicht zur Auslassung der Anrufungen von Herrscher und Mäzen greifen müssen –, sondern um sein

⁹⁰ Diese Lesart wird durch eine weitere Passage bestärkt, in welcher in Zuge einer Behandlung des Sternenhimmels die Fragen gestellt werden, *quo rubeat Phoebe, quo frater palleat* (237). Da hier Diana mit dem Mond und Apollo mit der Sonne gleichgesetzt wird, ist es legitim, diese Gleichsetzung auch für die Passage des Musenanrufs zu postulieren.

⁹¹ Lukrez, *De rerum natura* 3, 1-3.

Werk nicht allzu sehr in der Tradition des Lehrgedichts verhaftet zu präsentieren, um ihm einen höheren Wert zuzuschreiben.

Dass eben diese Lesart des Proömiums durchaus die vom Autor intendierte sein mag, diese Theorie wird im Laufe des nächsten Kapitels durch eine Annäherung an die Frage nach der Intention des Werks verstärkt werden.

4. Intention

Wie soeben gezeigt wurde, kann die *Aetna* nicht vorbehaltlos in die Gattung des Lehrgedichts eingeordnet werden. Somit ist in einem zweiten Schritt die Frage zu stellen, ob die Ansicht, dass sie ein naturwissenschaftliches Lehrgedicht sei, nicht nur in Bezug auf *Lehrgedicht*, sondern auch auf *naturwissenschaftlich* genauer zu hinterfragen sei.

Häufig wurde die *Aetna* als Lehrgedicht über Vulkanismus gelesen. In dieser Auffassung ist auch Bianchettis verhaftet, die äußert, dass das *Aetna*-Gedicht entgegen den Absichten des Verfassers keinerlei wissenschaftliche Behandlung des Vulkanismus biete. Sein Wert bestehe darin, dass es Theorien und Definitionen überliefere, die eine Debatte zwischen verschiedenen Deutungsansätzen zu rekonstruieren erlauben.⁹² Wäre dem so, so würde dies ein Scheitern des Autors bedeuten und die *Aetna* wäre lediglich eine Art Kompilation der damals üblichen Theorien. Auch Volk stimmt dem indirekt zu, indem sie anführt, dass die *Aetna* weitgehend die seismologische *communis opinio* ihrer Zeit wiedergebe.⁹³ Demnach wäre es ebenfalls die einzige Leistung des Autors, bereits vorhandenes Wissen aus verschiedenen Quellen nebeneinander zu stellen und metrisch auszugestalten.

Will man jedoch nicht davon ausgehen, dass die *Aetna* das gescheiterte Projekt eines Autors darstellt, sondern ein anderes als das von Bianchetti proklamierte Ziel verfolgt wurde, muss die Intention des Autors auf anderer Ebene gesucht werden. Denn auch wenn der Vulkan Ätna zweifelsohne das Hauptthema des Werkes ist, so ist der Schluss, dass der Verfasser Vulkanismus im Allgemeinen thematisieren wollte, keineswegs zulässig.

Das Werk als „devoted entirely to description and explanation of the eruption of Etna“⁹⁴ anzusehen, verführt dazu, lediglich eine naturwissenschaftliche Sichtweise auf den Ätna herauslesen zu wollen, jedoch den Blick für ein mögliches Gesamtkonzept zu verlieren⁹⁵.

Besonders die „ehrliche Begeisterung für seinen Stoff“⁹⁶, welche der Autor an den Tag legt, verliert durch eine rein rational-naturwissenschaftliche Sichtweise an Interesse und wird – wenn überhaupt – nur vernachlässigt behandelt. Doch eben auf diese soll nun ein Fokus gelegt

⁹² Vgl. Bianchetti, S. 124.

⁹³ Volk (2005), S. 73f.

⁹⁴ Hine, S. 58.

⁹⁵ Diesen Zugang zur Ätna nimmt auch de Vivo ein, indem er die Meinung vertritt, dass sich das Werk die Erklärung der vulkanischen Phänomene, besonders derer des Ätna vornehme (vgl. de Vivo, S. 664.). Durch den Zusatz, dass dies „propriamente scientifica“ (ebendort) geschähe, gibt er bereits eine beschränkte Sichtweise auf das Werk als ein rein naturwissenschaftliches vor.

⁹⁶ Schwartz, S. 3.

und die Frage verfolgt werden, ob nicht sie es ist, welche sich als Motivation hinter dem gesamten Werk finden lässt.

Um dies zu erreichen, wird in einem ersten Schritt der Frage, inwieweit überhaupt Vulkanismus in der Antike thematisiert wurde, nachgegangen.

In einem weiteren Schritt wird die Überlegung angestellt, welcher Stellenwert der Parekbasis im Rahmen des Werks zukommt. Hierbei wird analysiert, welche Einstellungen innerhalb jener vertreten werden und ob sich in jener Hinweise, wie das Werk zu verstehen sei, finden. Hierbei wird vor allem der Weg, welchen der Autor als den wahren Weg zum Wissen ansieht Thema sein. Im Rahmen dessen werden ebenfalls die Termini *oculi*, *pignus* und *ingenium* verhandelt, aufgrund derer in einem weiteren Schritt der Frage nach der philosophischen Grundhaltung des Werks nachgegangen wird.

Zuletzt erfolgt dann, auch anhand der zuvor aufgezeigten Eigenheiten, eine Kontrastierung mit seinen Vorgängern, wobei auf nennenswerte Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede in Bezug auf deren Weltanschauung und der Frage nach dem korrekten Weg zu Wissen eingegangen wird.

4.1 Vulkanismus in der Antike

Weder die griechische noch die lateinische Sprache kennt ein Wort für *Vulkan* oder gar für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Vulkanen. Daher ist die Frage zu stellen, ob es in der Antike bereits das Verständnis eines Vulkans gab oder jeder feuerspeiende Berg als ein Naturspektakel an sich angesehen wurde.

„Ancient writers most frequently talk about a specific named volcano.“⁹⁷ So behandelt auch er *Aetna*-Dichter mit seinen Ausführungen nicht Vulkane im Allgemeinen, sondern bezieht sich nur auf den Ätna. Ebenso findet sich etwa bei Lukrez⁹⁸ keine Theorien über Vulkanismus, sondern es wird versucht, das Schauspiel, welches der Ätna liefert, verständlich zu machen. Dabei dient der Ätna keineswegs dem Verfasser als Exempel für eine Theorie – ganz egal, ob mythologisch oder naturwissenschaftlich geprägt –, welche in einem zweiten Schritt auch auf andere Vulkane übertragen werden kann. Zwar steht es dem Leser frei, diesen Schritt der

⁹⁷ Hine, S. 59.

⁹⁸ Lukrez benennt sein Vorhaben mit *Nunc ratio quae sit, per fauces montis ut Aetnae / expirent ignes inter dum turbine tanto, / expediam*; (6, 639-641) und markiert somit ganz klar den Ätna und nicht einen Vulkan als Bezugspunkt der folgenden Ausführungen.

Übertragung durchzuführen, doch von den Autoren wird er nicht angeregt und ist wohl auch nicht intendiert, da andere Vulkane der Leserschaft lange Zeit entweder unbekannt oder aufgrund der großen räumlichen Distanz nicht von Interesse waren.⁹⁹ Erdbeben, welche im Mittelmeerraum häufig auftraten¹⁰⁰ und viel mehr eine lebensbedrohliche Gefahr¹⁰¹ für die dortige Bevölkerung darstellten, waren deutlich häufiger Gegenstand des Interesses antiker Naturwissenschaftler und Autoren.¹⁰²

Dieses Desinteresse aufgrund fehlender Relevanz spiegelt sich stark in der Literatur wider. Ausgehend von dem uns überlieferten Korpus an Literatur kann gesagt werden, dass „there does not seem to be a continuous tradition of writing about volcanoes.“¹⁰³ Dies lässt sich anhand der erwähnten Tatsache, dass lange Zeit Vulkane zwar als Naturschauspiel erkannt wurden, man jedoch von den Katastrophen, welche ein Ausbruch mit sich führte, großteils verschont blieb, erklären. Vor allem im römischen Reich war lange Zeit keine akute Bedrohung durch einen Vulkan gegeben. „Before Vesuvius erupted AD 79, Etna was the only volcano close enough to major cities to be visible from them.“¹⁰⁴ Dies stellt auch noch einmal deutlich dar, warum es nicht zu einer Literatur über Vulkanismus kommen konnte. Solange es nicht mehr als einen Vulkan gab, den man beobachten konnte, herrschte weder Relevanz noch Interesse, sich mit diesem Thema zu beschäftigen.

Plinius der Ältere berichtet in seiner *naturalis historia* auch vom Ätna als einem Ort, der immer brennt, und dehnt diesen Bericht dann auf weitere Schauspiele ähnlicher Art aus, indem er etwa den mons *Chimaera* – heute Yanartaş – erwähnt; einen Berg in Lykien, auf dessen Hang an mehreren Stellen am Boden Flammen herausschlagen. Ebenfalls werden von ihm die vulkanischen Phänomene auf den äolischen Inseln erwähnt.¹⁰⁵

⁹⁹ Seneca spottet in einem seiner *Epistulae morales* über Messala und Valgius, welche beide den Ätna als *unicus* bezeichnet hätten, obwohl es doch *plurima loca evomant ignem* (*Epistulae morales* 51, 1).

¹⁰⁰ Zu den Ursachen der großen Häufigkeit von Erdbeben im Mittelmeerraum siehe Sauerwein, Friedrich: Erdbeben im Mittelmeergebiet als Folge plattentektonischer Vorgänge. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (edd.): Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgart. S. 134-146.

¹⁰¹ Dass nicht nur die Erdbeben selbst ungeheure Zerstörung anrichteten, sondern auch deren Folgen – insbesondere in Form von Tsunamis – gewaltige Verwüstung hervorriefen, davon berichtet überaus anschaulich Thukydides (3, 89).

¹⁰² Eine ausführliche und explizite Thematisierung von Erdbeben findet sich bei Seneca, *Naturales quaestiones* 6. In eben jener wird auch geschildert, welche antiken Forscher welchen Theorien anhängen. Für die in der *Aetna* vertretenen Theorien hinsichtlich Erdbeben ist noch Aristoteles *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* 2, 8 zu nennen, wo ebenfalls eine Theorie von Luft, die in die Erde eindringt und zu Erschütterungen führen kann, gegeben wird. Denn eben diese Winde sind es, die der Autor der *Aetna* ausführlichst thematisiert.

Einen Überblick über antike Hypothesen über Erdbeben und Vulkane findet sich bei Sudhaus, S. 51-71.

¹⁰³ Hine, S. 58.

¹⁰⁴ Hine, S. 59.

¹⁰⁵ Vgl. Plinius, *Naturalis Historia* 2, 110.

Auch bei Seneca dient der Ätna als Ausgangspunkt für andere Naturphänomene, welche in Zusammenhang mit Feuer stehen.

*„In Lycia regio notissima est (Hephaestion inculae vocant), foratum pluribus locis solum, quod sine ullo nascentium damno ingis innoxius circumit.“*¹⁰⁶

Dieses „Feuerfeld“, welches hier als *Hephaestion* bezeichnet wird, doch mit dem von Plinius erwähnten *mons Chimaira* ident ist, dem – wie dank moderner Forschung bekannt ist – gänzlich andere Ursachen als dem Vulkanismus zugrunde liegen, wird von Seneca in Zusammenhang mit dem Ätna genannt.

Gemein ist den Vorstellungen über Vulkane und ähnliche Feuerschauspiele häufig auch die Vorstellung, dass ein Prozess der Verbrennung stattfindet. Davon zeugt schon der Ausdruck *fornax*, welcher häufig in Verbindung mit Vulkanen fällt. Ein Vulkan wird durch diesen Begriff mit einem riesigen Schmelzofen oder einer Esse gleichgesetzt. Die Vorstellung des Ofens impliziert, dass es Material zur Verbrennung geben muss.

*verum in montium miraculis ardet Aetna noctibus semper tantoque aevo materia ignium sufficit*¹⁰⁷

Dieses Bild greift der *Aetna*-Dichter zwar an mehreren Stellen auf, lehnt jedoch vehement die Behauptung, dass der Ätna nichts anderes als ein riesiger Ofen sei, ab.¹⁰⁸

Neben einer naturwissenschaftlichen Tradition gab es jedoch auch eine bemerkenswerte literarische Tradition, die „se relève bien présent dans la poésie latine de Lucrèce à Claudien, et les descriptions produites par les poètes latins s’inspirent largement des évocations de volcan proposées dans la poésie grecque, avant tout par Pindare et Eschyle.“¹⁰⁹

Schon bei Pindar, in dessen erster Pythischer Ode sich eine Beschreibung des Ätna findet, wird „l’aspect purement descriptif et l’explication mythologique“¹¹⁰ kombiniert, wodurch ihm nicht nur ein naturwissenschaftliches, sondern auch ein literarisches beziehungsweise mythologisches Interesse zukommt.

¹⁰⁶ Seneca, *epistulae morales* 79, 3.

¹⁰⁷ Plinius, *Naturalis historia* 2, 236.

¹⁰⁸ Vgl. *Aetna* 557-558.

¹⁰⁹ Foulon, S. 111.

¹¹⁰ Foulon, S. 111.

In der römischen Literatur finden sich, neben der *Aetna*, fünf weitere uns bekannte Behandlungen jenes Vulkans¹¹¹, die eben diese Aspekte kombinieren. Dabei ist stets Folgendes bemerkbar:

Wollte man über einen Vulkan – zumeist den Ätna¹¹² – schreiben, so positionierte man sich mit diesem Vorhaben ebenso innerhalb eines literarischen Diskurses, in welchem neben den beobachteten Phänomenen Erklärungsmodelle für jene häufig vorkommen. Im Rahmen jener spielen Mythen eine große Rolle. Klassischerweise mit dem Ätna verbundene Mythen sind die von Enkelados, Typhon, Hephaistos/Vulcanus und den Zyklopen¹¹³.

Doch neben der direkten Verbindung zu Mythen, kommt ihm im Kontext der Mythologie noch eine andere Rolle zu, wie Arias anhand von Ovid exemplifiziert. So erscheine der Ätna nicht nur häufig in Kombination mit dem Mythos von Typhon, sondern sei auch ein Bezugspunkt für die Abenteuer diverser Protagonisten und seine Glut werde als Vergleich für rasende Leidenschaft herangezogen.¹¹⁴

All dies jedoch steht im Bezug zur Mythologie und instrumentalisiert den Ätna zu einem vielfältig einsetzbaren Topos der Dichter.

Neben all dem darf auch nicht vergessen werden, dass eine moralische Konnotation von Naturereignissen überaus üblich war und somit auch in Bezug auf Vulkane anzunehmen ist.

So weist etwa Sonnabend darauf hin, dass einer verbreiteten Auffassung zufolge die Überschreitung der dem Menschen gesetzten Grenzen, die Missachtung des Göttlichen (die *Hybris*) den Zorn und die Rache der Götter (die *Nemesis*) herausfordere, was sich

¹¹¹ Diese Behandlungen finden sich bei: Lukrez, *De rerum natura* 6, 680-702; Vergil, *Aeneis* 3, 570-587; Ovid, *Metamorphosen* 15, 340-355; Silius Italicus, *Punica* 14, 58-69; Claudian, *De raptu Proserpinae* 1, 153-178.

¹¹² Verständlicherweise beeinflusste nicht nur der Ätna, wenngleich dieser hier der Bezugspunkt sein soll, die mythologische Überlieferung. So prägten der Vesuv und die Phlegräischen Felder ebenfalls die Mythen der sie umgebenden Regionen. Beispielsweise wurden heiße Quellen jener Region als Flüsse der Unterwelt gedeutet. Auch die Lokalisierung eines Eingangs zur Unterwelt am Avernensee steht in engem Zusammenhang mit der hohen vulkanischen Aktivität des Gebiets. Diese Vorstellung wirkt auch noch bei Vergil stark nach, welcher Aeneas die Sibylle von Cumae - die Vorsteherin des avernischen Hains (Aeneis 6, 118 und 6, 564) - aufsuchen lässt, mit welcher er in die Unterwelt hinabsteigt.

Ausführlicher behandeln dieses Thema Maddoli, G. (1991): *I culti della Campania antica: i culti greci*. In: Pugliese Carratelli, Giovanni (ed.): *Storia e Civiltà della Campania*. Bd. I: *L' Evo Antico*. Neapel. S. 247-270. und Trotta, F. (1991): *I culti della Campania antica: i culti non greci e i culti greci in epoca sannitica e romana*. In: Pugliese Carratelli, Giovanni: *Storia e Civiltà della Campania*. Bd. I: *L' Evo Antico*. Neapel. S. 287-291.

¹¹³ Ein erster Beleg für die Vorstellung, dass der Ätna als Wohnsitz des Polyphem gesehen wurde, findet sich bei Euripides: οἰκεῖς ὑπ' Αἴτνῃ (*Kyklops* 298).

Der Mythos, dass unter dem Ätna Typhon begraben liege, findet sich bereits bei Pindar (*Pythia* 1) und bei Aischylos (*Prometheus* 369).

¹¹⁴ Vgl. Arias, S. 137.

insbesondere in Naturkatastrophen artikulieren könne.¹¹⁵ Besonders Erdbeben, welche im römischen Reich deutlich häufiger als Vulkanausbrüche stattfanden, wurden als eine Strafe in Folge von Hybris oder als Warnung gesehen beziehungsweise zumindest in diese Richtung instrumentalisiert.

Dies lässt sich etwa anhand der Biographie Neros, welche eng mit dem Auftreten von Naturkatastrophen verknüpft ist¹¹⁶, exemplifizieren. Als dieser die *toga virilis* anlegte, gab es ein überaus heftiges Erdbeben in Rom:

τοῦ δὲ Νέρωνος 'τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα ἐπ' αὐτῷ ἐξενίκησεν' ἐς τοὺς ἐφήβους ἐγγραφέντος, κατὰ τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐνεγράφη τὸ δαιμόνιον τὴν τεγὴν ἐπὶ πολὺ ἔσεισε καὶ φόβον νυκτὸς πᾶσιν ὁμοίως ἐνέβαλε.¹¹⁷

Hier wird das – von göttlichen Mächten verursachte – Erdbeben im Rahmen der Propaganda gegen Nero instrumentalisiert und als Vorausdeutung beziehungsweise Warnung des Kommenden präsentiert. Auch am Ende von Neros Leben steht ein Erdbeben.

καὶ αὐτοῦταῦτα πράσσοντος σεισμὸς ἐξαίσιος ἐγένετο, ὥστε καὶ δόκησιν παρασχεῖν ὅτι ἢ τε γῆ πᾶσα διαρρήγνυται καὶ αἱ τῶν πεφονευμένων ὑπ' αὐτοῦ ψυχαὶ πᾶσαι ἅμα ἐπ' αὐτὸν ἀναθορνύουσι.¹¹⁸

Wie Cassius Dio berichtet, bebt die Erde, als Nero aus Rom flieht. Dieses Erdbeben wird zwar nicht explizit als ein von den Göttern geschicktes Zeichen stilisiert, jedoch macht alleine dessen Erwähnung deutlich, dass ihm eine Bedeutung zukommt. Wenn es auch dem Leser selbst überlassen bleibt, das Erdbeben zu deuten, so ist anhand der Biographie Neros und den vorangegangenen Naturkatastrophen klar, in welche Richtung diese Deutung zu gehen hat.

Sonnabend folgert aus diesen Passage Schilderungen, dass klar hervorgehe, dass der Vorfall bei den Zeitgenossen Anlass zu Diskussionen gab und dass nerofeindliche Kreise die Chance nutzten, die Position des Kaisers zu schwächen, weil die Götter gegen ihn seien.¹¹⁹

¹¹⁵ Vgl. Sonnabend, S. 34.

¹¹⁶ Neben den zwei zitierten Passagen von Cassius Dio, welche explizit Erdbeben thematisieren, siehe auch die Schilderungen des Einsturzes eines Theaters, in welchem Nero kurz zuvor gesungen hatte bei Tacitus (*Annales* 15,34,1) und Sueton (*Nero* 20,2). Zwar wird hier nicht explizit einem Erdbeben die Schuld am Einsturz gegeben, doch die Folgen sind mit denen eines Erdbeben ident und das Ereignis kann auch als ein göttliches Omen gelesen werden.

¹¹⁷ Cassius Dio 61, 33, 2c.

¹¹⁸ Cassius Dio, 63, 28, 1.

¹¹⁹ Vgl. Sonnabend, S. 37.

Wenngleich unklar ist, ob dies wirklich geglaubt wurde, so kann man doch sozialpsychologische Elemente erkennen, welche von Interesse sind: Naturkatastrophen führten dazu, dass sich Menschen ihrer Ohnmacht bewusst wurden, und drängen exponierte Persönlichkeiten, zumeist die Herrscher, in die Rolle der Schuldigen, da sonst nichts und niemand als Verursacher für die Katastrophe zur Verantwortung gezogen werden konnte. Gleichzeitig erscheint die Macht der Natur als so gewaltig, dass man sie nicht einfach annehmen kann, sondern ihr eine überirdische, rein rational nicht erklärbare Dimension beimisst. Mag dahinter auch politische Berechnung oder unsagbare Angst beziehungsweise Verzweiflung stecken, so wird doch deutlich, dass die Naturgewalten trotz aufgeklärtem Denken und wissenschaftlichen Zugängen nie nur rational betrachtet wurden, sondern stets auch mit Emotionen und dem Gefühl, dass diese eine Bestrafung der Menschen darstellten, verbunden waren.

Sämtliche Behandlungen von Vulkanen, wenn auch unter einem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt, sind in eben diesem vielfältigen Diskurs positioniert und Autoren, welche in ihren Werken Vulkane behandeln, sind sich der Tradition, welche auch die Erwartungshaltung der Leserschaft prägt, bewusst, und beziehen sich, in welcher Art auch immer, auf jene. Indem sie ihre Werke in Verbindung mit der Tradition treten lassen, diese ablehnen oder auch verschweigen, beurteilen sie diese, rezipieren und gebrauchen sie für ihr eigenes Werk und für das Verständnis, welches sie bei der Leserschaft bewirken wollen.

Mögen Vulkane auch kein allzu oft behandeltes Thema im wissenschaftlichen Diskurs der damaligen Zeit sein, so sind sie doch durch die häufige Erwähnung des Ätna stark konnotiert, wobei eben diesem Vulkan eine Sonderstellung zukommt, er aufgrund seiner Bekanntheit als der Vulkan schlechthin gilt und, bis zum Ausbruch des Vesuvs, auch der einzige Vulkan von Interesse für die römische Welt war.

4.2 Parekbasis

Etwa in der Mitte der *Aetna* wird die Behandlung der Ursachen für dessen Feuer unterbrochen. Dieser Bruch wird dem Leser umso deutlicher, als das Gedicht aus einer „firm, well articulated structure, with careful division into sections and subsections, broken only by one substantial digression“¹²⁰ besteht. Diese „impassioned digression“¹²¹ wird unter anderem auch dafür genutzt, das Werk deutlich von seinen Vorgängern abzugrenzen, verschiedene naturwissenschaftliche Richtungen zu betrachten und sich im Diskurs der Naturwissenschaft zu positionieren. Dabei sollte die Parekbasis nicht als „Entspannungspause“¹²² gelesen werden, sondern vielmehr als einer der Höhepunkte des Werkes, denn „there may be more here than commonplace protreptic and poetical exuberance“¹²³, betreibt doch der Dichter in ihrem Rahmen eine gezielte Kontrastierung seines Werkes mit denen seiner Vorgänger, indem er auch auf andere naturwissenschaftliche Fragestellungen eingeht und deren Wert thematisiert. So finden sich Auseinandersetzungen mit der Beschäftigung mit Astronomie, Bergbau und Landwirtschaft.

Im Rahmen der Parekbasis unterlässt der Verfasser es jedoch auch nicht, auf die Wichtigkeit und Höhe der eigenen Thematik hinzuweisen. „Die Verse haben das Ziel, die eigene, qualitativ hohe Tätigkeit von anderen Arbeitsbereichen abzugrenzen – und, das ist der entscheidende Punkt, das Verhältnis von wissenschaftlicher Fragestellung und ethischem Verhalten zu klären.“¹²⁴

Lühr sieht die Aussage der Parekbasis darin, dass es dem Autor darum gehe, das *artifex natura* – Bild zu thematisieren und auf die damit verbundenen *miranda* hinzuweisen, welche nicht allein mittels der sinnlichen Erkenntnis betrachtet werden dürfen, weil sie so nicht begreifbar seien.¹²⁵ Dies alles ist korrekt, doch die von ihm dafür gebrachte Belegstelle ist unpassend, da er mit *non oculis solis* (224) und *pecudum ... more* (224/225) eine Passage anführt, die nicht hinsichtlich von Aussagen im Rahmen seiner eigenen Beschäftigung zu finden ist, sondern sich auf die Astronomie beziehen und somit nicht als Zeichen der Betonung der Wichtigkeit des eigenen Themas herangezogen werden können.

Korrekt ist jedoch, dass innerhalb jener Passage Erkenntnis eine wesentliche Rolle spielt.

¹²⁰ Goodyear (1984), S. 346.

¹²¹ Goodyear (1984), S. 346.

¹²² Lühr, S. 143.

¹²³ Goodyear (1984), S. 357.

¹²⁴ Lühr, S. 143.

¹²⁵ Lühr, S. 143.

In enger Beziehung dazu steht auch die Erwähnung einer schöpferischen Kraft, eines *artifex naturae*. Dreimal wird der Ausdruck *artifex* im Rahmen der *Aetna* gebraucht. Die erste Erwähnung findet sich im Proömium innerhalb einer Passage, welche die klassischen Götter thematisiert:

subducto regnant sublimia caelo

*illa neque artificum curant tractare laborem*¹²⁶.

Zuvor wurde die Vorstellung, dass ein Vulkan nichts anderes als die Schmiede eines Gottes sei, thematisiert und abgelehnt, denn *non est tam sordida divis cura* (32-33). Aus eben diesem Grund liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch die zitierte Passage die Arbeit eines *artifex* als für die Götter als unpassend erachtet und sie deshalb ablehnt. Doch nur, weil die Arbeit eines Gottes als Schmied als unpassend angesehen wird, kann nicht geschlossen werden, dass das Auslösen der Feuer eines Vulkans ebenfalls eine unwürdige und schmutzige Tätigkeit ist, so man deren Zustandekommen nicht auf einer Schmiede im Vulkan gründen lässt. Vielmehr kann diese Aussage auch als impliziter Vorwurf gegen die Götter gelesen werden, in dem Sinne, dass sie sich nicht um schöpferische Tätigkeiten kümmern. Diese Lesart wird durch die spätere Verwendung des Terminus *artifex* im Rahmen der *Aetna* verstärkt:

*nunc opus artificem incendi causamque reposcit*¹²⁷

Hierbei wird die Vorstellung vertreten, dass es sowohl einen Grund als auch einen Auslöser für das Feuer gibt. Dieser Auslöser wird hier personifiziert dargestellt, wobei ihm keinerlei negative Konnotation zukommt. Das Auslösen des Feuers scheint nicht als unwürdig, sondern vielmehr als ein Vorgang, der bewundert und gefürchtet wird. Auch im Diskurs über adäquate Kunst und Mythen fällt dieser Terminus, wenn der Verfasser den Leser auffordert, zu den Wundern der Natur zu reisen, um jene ansehen zu können, da diese viel geeignetere Reiseziele als Kunstwerke von Menschenhand wären:

*artificis naturae ingens opus aspice*¹²⁸

Hier wird noch einmal deutlich, dass die Arbeit eines *artifex* keineswegs eine schmutzige ist. Sie ist es vielmehr, die anzusehen wert ist. Die Arbeit des *artifex naturae* steht deutlich über der des Menschen und ist etwas, das bewundert werden muss. Versteht man unter *artifex naturae* die schöpferische Kraft der Natur, was nach einer Betrachtung aller drei

¹²⁶ *Aetna* 34-35.

¹²⁷ *Aetna* 188.

¹²⁸ *Aetna* 600.

Verwendungen im Rahmen der *Aetna* angenommen werden darf, so ist dies zweifelsohne auch ein im Rahmen der Parekbasis behandeltes Thema. Doch ein viel bedeutenderes Thema der Parekbasis ist es, die *miranda* der Natur, welche natürlich vom *artifex naturae* geschaffen wurden, gebührend darzustellen und den Menschen aufzuzeigen, wie mit ihnen umzugehen ist. Eben der Zugang zu jenen und die diesem Gedankengut zugrundeliegende Haltung wird im Folgenden thematisiert werden.

4.2.1 Der wahre Weg zum Wissen: *oculi* und *pignus* versus *ingenium*

Im Rahmen der Behandlung des Zugangs zu wahrem Wissen und Erkenntnis fallen häufig die Begriffe *oculi* und *pignus* auf Seite einer korrekten sowie *ingenium* auf Seite einer inkorrekten Annäherung. Eben diese werden im Folgenden genauer definiert und ihre Bedeutung innerhalb dieses Lehrgedichts analysiert.

Als entscheidende Instanz zur Erkenntnis werden im Rahmen der *Aetna* stets die *oculi* genannt, welche ein korrektes Erkennen der Natur sowie deren Phänomene gewährleisten. Sie sind es auch, welche an einer prominenten und oft zitierten Stelle mit einem anderen Begriff kontrastiert werden, mit *ingenium*:

*nec locus ingenio est: oculi te iudice uincunt.*¹²⁹

Hierbei wird deutlich, dass auch unter *ingenium* eine Art der Erkenntnis und ein Weg zu Wissensgewinn verstanden werden muss, die den Menschen zur Verfügung stehen. *Ingenium* und *oculi* stellen somit auch verschiedene Zugangsformen an Naturphänomene dar, wenngleich sie nicht adäquat zu bewerten sind. Beide sind Instanzen, die den Menschen Dinge beurteilen lassen, doch geschieht diese Beurteilung über verschiedene Wege und mit verschiedenen ethischen Konnotationen.

Wie der Zugang zur Natur über die *oculi* zu verstehen ist, diesbezüglich gibt es keinerlei Unklarheiten. Mittels sinnlicher Wahrnehmung kann der Mensch alles erkennen, sofern er nur bereit ist, genau hinzusehen. Keinerlei Interpretation des Gesehenen ist vonnöten, alleine die Sinneseindrücke sind es, die die Erkenntnis gewähren.

Demgegenüber kann *ingenium* nicht so problemlos definiert werden. Zwar wird es im gesamten Werk abgelehnt, doch ob seines großen Bedeutungsspektrums und des Fehlens

¹²⁹ *Aetna* 549.

einer genauen Definition im Werk, gilt es der Frage nachzugeben, wie es im Rahmen der *Aetna* verstanden werden mag.

Pöhlmann, welcher sich ebenfalls um eine Definition von *ingenium* bemüht, verweist auch auf die Spannung von *oculi* und *ingenium*, versteht jenes als die Fantasie der inspirierten Dichter und sieht darin das Ziel der Polemik des Verfassers der *Aetna*.¹³⁰ Jedoch ist zu fragen, ob dieser Zugang zum Begriff *ingenium* nicht zu oberflächlich, lediglich von der Aussage „*vatibus ingenium est*“ (75) geleitet ist und somit nur eine zu beschränkte Sichtweise bietet.

Denn der Schluss, dass sich im Gedicht lediglich eine Abgrenzung gegenüber den Dichtern feststellen lasse und *ingenium* nur auf diese zu beziehen sei, ist nicht zulässig. Zweifelsohne sind die *vates* in Besitz von *ingenium*, doch diesen Ausdruck als einen rein auf Leistungen der Kunst und Fantasie beziehungsweise Inspiration bezogenen lesen zu wollen¹³¹, ist nicht korrekt, da viel zu eingeschränkt. Vielmehr ist anzunehmen, dass in Vers 549 eine Absage an *ingenium* in all seinen Facetten, nicht bloß als Fantasie der Dichter, erfolgt. Es ist wohl eher in dem Sinne, in welchem es etwa Sallust gebraucht, aufzufassen. Dieser betreibt im ersten Kapitel des *Bellum Catilinae* ganz klar eine Gleichsetzung von *opes virium* mit *corpus* sowie *opes ingenii* mit *animus*.

*animi imperio, corporis servitio magis utimur; [...] mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaerere*¹³²

Ingenium entspricht nach diesem Verständnis sämtlichen Bereichen sowie Fähigkeiten des menschlichen Geistes und kommt auch allen Menschen, nicht lediglich den *vates*, zu. Jegliche nur durch den Geist getätigte Annahme, Aussage oder Ähnliches ist somit durch *ingenium* inspiriert, ganz unabhängig, ob nun von einem Dichter oder einer anderen Person getätigt. Aussagen, welche dem *ingenium* geschuldet sind, zeichnen sich nicht durch besonders fantasievolle Schilderungen aus, sondern vielmehr dadurch, dass ihnen keinerlei sinnliche Wahrnehmung zugrunde liegt. Mag auch jede Aussage der Dichter in ihren Werken diesem geschuldet sein und mag es daher sein, dass diese sich häufiger auf das *ingenium* berufen, als andere Menschen, so steht es doch beiden zur Verfügung und wird bei beiden Personengruppen als Form der Erkenntnis gleichermaßen abgelehnt. Denn nur eine sinnliche Wahrnehmung, im Falle des Vulkans durch die *oculi* bedingt, sollte es sein, die angewandt

¹³⁰ Pöhlmann, S. 867.

¹³¹ Vgl. Pöhlmann, S. 867.

¹³² Sallust, *Bellum Catilinae* 1.

wird, da alleine durch sie die Wahrheit erkannt und die Realität nicht nach eigenen Vorstellungen interpretiert wird.

Somit ist auch die Beurteilung oder Feststellung einer Sache aufgrund einer geistigen Überlegung das Kritisierte, wobei es zweitrangig ist, ob es sich hierbei nun um Göttermythen oder Theorien in Bezug auf die Natur handelt. Gesichertes Wissen kann nach Meinung des Autors in jedem Bereich nicht über den Geist, das *ingenium*, sondern alleine über Wahrnehmung, über die *oculi* erworben werden.

Hierbei geschieht auch eine dezidierte Abgrenzung zu seinem Vorgänger Manilius. Vertritt jener noch „the idea that the human mind can, figuratively speaking, travel anywhere, unimpeded by any boundaries“¹³³, so erkennt der Verfasser der *Aetna* diese Eigenschaft dem Menschen nicht mehr zu. Er „appeals [...] to the evidence of the senses.“¹³⁴

Diese Form des Wissenserwerbs hat weitreichende Folgen für das Werk. Während es traditionell im Lehrgedicht „ein ganz primäres Anliegen aller Autoren war, den Umstand zu vermitteln, *daß* sie etwas wissen“ und aufgrund dessen eine Sonderstellung einnehmen, so tritt dies in diesem Fall in den Hintergrund. Schließlich wird die Leserschaft immer wieder aufgefordert, selbst genau hinzusehen, und es wird darauf verwiesen, dass jeder alles klar sehen könne und verweist beständig, dass man lediglich hinsehen muss, um zu verstehen. Der Verfasser ist lediglich die warnende Instanz, welche darauf hinweist, rein dem von den Sinnen Wahrgenommenen und nicht dem vom Geist Erdachten zu vertrauen und zu glauben, doch *res ipsae credere cogent* (192).

Die optische Komponente der Dinge spielte schon in den *Phainomena* des Arat eine große Rolle und wurde häufig von jenem zur Sprache gebracht. „In addition to pointing out explicitly the visual nature of the signs, Aratus conveys to his reader what they look like.“¹³⁵ Während bei Arat jedoch „the physical world as a kind of code that calls for interpretation“¹³⁶ verstanden wird und es an den Menschen liegt „the provided signs to their intended meaning“¹³⁷ – natürlich mit Hilfe des vom Autor vermittelten Wissens – zu verbinden, ist dies hier nicht intendiert. Der Autor beschreibt zwar auch die Erscheinungen, doch eine Interpretation derer ist seiner Meinung nach nicht vonnöten, würde wohl gar aufgrund des

¹³³ Volk (2001), S. 88.

¹³⁴ Goodyear (1984), S. 346.

¹³⁵ Volk (2012), S. 216.

¹³⁶ Volk (2012), S. 210.

¹³⁷ Volk (2012), S. 210.

Vertrauens auf die Kräfte des Geistes dazu führen, dass ein falscher Weg eingeschlagen wird. Vielmehr appelliert er, dass man sich rein auf die Sinneseindrücke verlassen und das Wahrgenommene frei von Interpretationen genau so, wie es sich einem offenbart, aufzufassen. Ausgehend davon versuchte de Lacy darzulegen, dass ein epikureischer Hintergrund für das Gedicht anzunehmen ist, da die Epikureer von einem Erkenntnisgewinn über die sinnliche Wahrnehmung ausgehen, während die Stoiker stets auf *ingenium* als Weg zum Wissen verweisen. Seine Argumentation für einen epikureischen Hintergrund gelingt jedoch nur, da er *pignus* als „proof, or guarantee“¹³⁸ versteht und ihn somit eng an die Wahrnehmung anknüpft. Zweifellos ist *pignus* ein Gegenstand, den man sinnlich wahrnehmen kann, doch wird hierbei die ursprüngliche Bedeutung – nämlich, dass *pignus* ein Pfand ist – nicht vollständig erfasst. Bezieht man diese aber mit ein, so ist *pignus* als eine Sache, die einem anderen gleichsam als Bürgschaft oder Versicherung *übergeben* wird, zu verstehen. Die Augen können daher nur etwas wahrnehmen, weil ihnen etwas Wahrzunehmendes dargeboten wird. Dieses Verständnis verlangt jedoch eine höhere beziehungsweise göttliche Instanz, welche diese Übergabe veranlasst – und dieses Verständnis kann kaum mit dem Epikureismus vereinbart werden.

Der Mensch kann demnach nur das Gewährte erkennen, dieses jedoch soll er wahrnehmen, es auch würdigen und nicht stattdessen etwas, das nur durch die Kraft seines Geistes erstanden ist, als wahr annehmen.

Somit erhält auch die zuvor bereits zitierte Wendung von *non oculis solis* (224) eine andere Bedeutung. Eben diese Vorgehensweise, die der Astronomie eigen ist, wird ganz deutlich abgelehnt. Es ist somit kein Vorwurf, etwas *pecudum ... more* (224/225) zu rezipieren. Diese Wendung scheint vielmehr eine Referenz auf den Hochmut der Forscher im Bereich der Astronomie, beziehungsweise jene, die sich zu einer intellektuellen Gigantomachie hinreißen lassen, zu sein, welche alles, was sich der Erde zuwendet, als minderwertig ansehen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der korrekten Erkenntnis kann auch die Formulierung *turpe et sine pignore carmen* (40), welches die These der Dichter, dass der Ätna Heimat eines Gottes oder Schmiede der Giganten sei, gelesen werden. Effe weist schon darauf hin, dass das Wirken eines Gottes im Inneren eines Berges, die Geschichte von den Kyklopen und der Mythos der Gigantomachie unpassend sind, da sie die Reinheit des Himmels besudeln.¹³⁹ Der

¹³⁸ De Lacy, S. 172.

¹³⁹ Vgl. Effe, S. 209f.

von de Lacy vertretene Annahme, „that poetical explanations of natural phenomena are false“¹⁴⁰, kann somit nur insofern zugestimmt werden, dass Erklärungsmodelle falsch sind, wenn sie die *pignora* ignorieren und lediglich auf *ingenium* basieren. Denn es wird stets nur „der Mythos angegriffen, sofern er ein inadäquates Bild des Göttlichen zeichnet.“¹⁴¹ Daraus zu schließen, dass Mythen per se schändlich wären, ist nicht zulässig. Dies wird am Ende der *Aetna* auch anhand der *fabula* der *pii fratres* deutlich gemacht, die keineswegs verwerflich ist, würde sie doch sonst nicht vom Autor geschildert werden.

In diesem Sinne ist auch die Kritik daran, dass die Dichter die *abscondita nobis coniugia* (87-88.) der Götter behandeln, zu lesen. Anstatt das zu behandeln, was klar vor Augen liegt, wenden sich die Dichter Dingen zu, welche sie erfinden, wobei diese Erfindungen aufgrund einer Herabsetzung des Göttlichen in eine menschliche Sphäre noch frevelhafter sind.

Der Mythos ist nach Meinung des *Aetna*-Dichters besonders schändlich, weil er sich nicht an den *pignora*, die das Göttliche dem Menschen als Beweis seiner Existenz offenbart, orientiert, sondern etwas frei erfindet. Statt die Existenz eines Vulkans per se als göttlich zu begreifen, versuchen Dichter, diesen mit Mythen, welche die Götter erniedrigen und die tatsächlichen Gegebenheiten zu wenig berücksichtigen, zu erklären. Dabei wird der Vulkan jedoch nur noch als die Heimat eines „schmutzigen“ Göttlichen und nicht als durch und durch Göttliches begriffen.

Hierbei wird wieder ganz klar auf das Motiv der Gigantomachie verwiesen. Die Menschen sollten sich mit den von einer göttlichen Instanz – egal, welcher Art diese sein mag – dargebotenen *pignora* begnügen und ausgehend von denen ihr Urteil fällen. Wenn sie diese jedoch missachten und eine gedankliche Gigantomachie begehen, so machen sie sich der Hybris schuldig. Egal, ob in Bezug auf Naturwissenschaften, Mythen oder andere Bereiche, ein *carmen* ist als *turpe* zu bezeichnen, wenn es die dargebotenen *pignora* missachtet und lediglich durch das *ingenium* der Dichter inspiriert ist. Mag es durch dieses auch noch so kunstvoll sein, der inhaltliche Aspekt disqualifiziert es dadurch, dass es falsches Wissen vermittelt und richtiges ignoriert.

Doch neben all dem darf nicht vergessen werden, dass diese Vorstellung letztlich eine indirekte Aufforderung an das Publikum darstellt und es seiner Eigenverantwortung bewusst

¹⁴⁰ De Lacy, S. 170.

¹⁴¹ Effe, S. 210.

macht. Der Mensch ist nach dieser Vorstellung auf keinen Wissensvermittler angewiesen, da ihm alles, was er wissen muss, klar vor Augen liegt.

Daraus ergeben sich auch beträchtliche Konsequenzen für das Lehrgedicht. Lehren wird indirekt zu einer unnötigen Tätigkeit erklärt, da die Natur selbst die wahre Lehrmeisterin ist. Dem Autor kommt es nur noch zu, die in der Natur vorgefundenen Fakten dem Leser zu vermitteln, nicht jedoch, sie zu deuten. Das in diesem Sinn entworfene Lehrgedicht vermittelt somit keine Lehren, sondern lediglich Beobachtungen, dem Lehrer kommt es nur noch zu, die Schüler zu ermahnen, nicht auf den richtigen Zugang zum Wissen zu vergessen, jedoch nicht, ihnen als eine Art göttlicher Prophet die Wahrheit zu vermitteln.

4.2.2 Geistige Grundhaltung

Der Frage nach einer philosophischen Grundhaltung des Gedichts wurde schon einige Male nachgegangen, doch konnte sie nie zufriedenstellend geklärt werden.

Sowohl der Versuch von Sudhaus zu beweisen, dass die *Aetna* stoisch, als auch Rostagnis Argumentation, dass die *Aetna* epikureisch geprägt sei, konnte nicht überzeugen. Ihre Herangehensweise an die Frage der Zuordnung ist jeweils ident: Sie versuchen philosophische Aussagen im Text zu finden und jene auf Ähnlichkeit zu Positionen, welche eindeutig der Stoa oder dem Epikureismus zugeordnet werden können, zu analysieren¹⁴². Diese Suche nach Parallelen gelingt offensichtlich für beide Schulen gleichermaßen, sodass sich diese für eine definitive Zuordnung nicht eignet.

Wie bereits gezeigt wurde, ist auch de Lacys Versuch, eine Zuordnung aufgrund der korrekten Art des Erkenntnisgewinns zu tätigen, fragwürdig, da er von unscharf definierten Begriffen ausgeht. Wenngleich der vom Verfasser vorgeführte Zugang auf einer sinnlichen Wahrnehmung basiert und sich somit klar vom stoischen Konzept, bei welchem „rationality [...] the summit of human perfection“¹⁴³ ist, distanziert, so darf dennoch nicht der Schluss folgen, dass das Werk der Schule des Epikureismus verhaftet ist, da dies voraussetzen würde, dass eine Ablehnung von göttlichem Wirken auf der Welt postuliert wird. Zwar kann aufgrund der kritischen Instanz dem *ingenium* gegenüber davon ausgegangen werden, dass ein deutliches Verhaftetsein der *Aetna* in der Stoa nicht anzunehmen ist, da „in the Stoic

¹⁴² Sudhaus bezieht sich S. 101ff. auf Cicero und Seneca, während Rostagni S. 293f. Parallelen zu Lukrez postuliert.

¹⁴³ Schafer, S. 50.

system it is a mental activity which distinguishes true from false“¹⁴⁴ und in der *Aetna*, in der von geistiger Erkenntnis ausgegangen wird, sinnlicher Wahrnehmung kein bedeutender Stellenwert zukommt, doch mehr darf daraus nicht gefolgert werden.

Um das Verhältnis des Lehrgedichts zu den philosophischen Schulen seiner Zeit zu bestimmen, ist den Fragen nachzugehen, in welchen Passagen typisch philosophische Themen behandelt werden und welche Position dabei bezogen wird. Hierbei wird vor allem untersucht werden, ob tatsächlich ein epikureischer Zugang zum Wissen gewählt wird, welche Rolle Göttern beziehungsweise göttlichen Mächten im Rahmen der *Aetna* zukommt und wie das Problem der Bewältigung von Angst thematisiert wird.

Bevor jedoch genauer auf die Rolle des Mythos eingegangen wird, ist die erste Frage, die Frage, ob das Werk der Schule des Epikureismus zugeordnet werden kann oder nicht, zu klären. Einen Ausgangspunkt hierfür kann die im Proömium gebrauchte Formulierung *et quae tam fortes volvant incendia causae* (2) bieten.

Effe sieht in diesem Vers einen Ausdruck von innerster Betroffenheit und die Haltung einer ehrfürchtigen Bewunderung.¹⁴⁵ Der Autor intendierte, hängt man dieser Meinung an, also keineswegs eine nüchterne naturwissenschaftliche Darstellung, sondern die von Naturkräften gleichsam einer göttlichen Instanz: eine Meinung, die durch die Personifikationen in jener Passage unterstützt wird. Während der gesamten kurzen Inhaltsangabe im Proömium bleibt dieser Ton aufrecht, welcher die Vermutung erlaubt, dass der Autor „fired with enthusiasm for his subject“¹⁴⁶ war. Die lukrezische „Gelassenheit des Epikureers, der im Blick auf Naturvorgänge mit Bedacht jede Emotion vermeidet, um ja keinen Anlaß zu übernatürlichen, religiösen Erklärungsversuchen zu geben“¹⁴⁷, ist hier keineswegs spürbar. Vielmehr wird, wie bereits zuvor erwähnt, mithilfe von Personifikationen den Naturkräften ein Leben zugeschrieben und der Vergleich der Erde mit einem Körper erhält dadurch noch mehr Gewicht. Hierbei ist also eine erste Distanzierung von der Schule des Epikureismus gegeben. „Epicureans being empirical and testing truth by reference to perception“¹⁴⁸ – während „the test of truth is consistency“¹⁴⁹ die stoische Haltung charakterisiert – entspricht zwar der Vorgehensweise, welche in der *Aetna* ebenfalls angewandt wird, doch unterscheidet sie sich

¹⁴⁴ De Lacy, S. 173.

¹⁴⁵ Vgl. Effe, S. 206.

¹⁴⁶ Goodyear (1984), S. 346.

¹⁴⁷ Effe, S. 207.

¹⁴⁸ De Lacy, S. 172.

¹⁴⁹ De Lacy, S. 171.

dennoch stark von dieser, da sie nicht der nüchternen Sichtweise der Epikureer auf die Natur entspricht, sondern sie als bewundernswert und – zumindest sprachlich – als ein belebtes Wesen darstellt.

Sollte tatsächlich die Vorstellung einer belebten Natur, welche sich nicht mit der Welt als ein Konglomerat aus Atomen in Einklang bringen lässt, dem Werk zugrunde liegen, wäre es ebenfalls nicht der Schule des Epikureismus zuzuordnen. Daher ist ebenfalls die Frage zu stellen, ob in der *Aetna* eine belehrend-naturwissenschaftliche Behandlung der Thematik im Sinne Epikurs intendiert oder ob nicht eine andere Intention anzunehmen ist.

Neben der Tatsache, dass beinahe ein Drittel des Werks nicht-naturwissenschaftliche Thematiken zum Inhalt hat, ist auch auffallend, dass der Vulkanausbruch an sich nicht beschrieben wird. Gerade dies wäre jedoch von einem Werk, welches den Ätna thematisiert zu erwarten. Auch präsentiert sich der Verfasser nicht so sehr als Lehrer naturwissenschaftlicher Theorien, sondern vielmehr als einer, welcher die Menschen auffordert, auf die Wahrnehmung zu vertrauen und nicht Theorien, welche sinnlicher Eindrücke entbehren, zu glauben. Er ist weniger der „archetypal professor of geology“¹⁵⁰, in dessen Rolle er manchmal gedrängt wird, als einer, der darauf hinweist, dass die Natur selbst die wahre Wissensvermittlerin ist.

Folgende Passage vermittelt ebenfalls dieses Bild und verstärkt auch die zuvor bereits vertretene Meinung, dass in diesem Lehrgedicht keine Lehren im eigentlichen Sinne vermittelt werden, sondern vielmehr die Aufforderung, die Natur wahrzunehmen, im Mittelpunkt steht:

non est hic causa docenda,

*dum stet opus causae*¹⁵¹

Indem der Autor selbst betont, dass keine Notwendigkeit zu lehren besteht, solange sich die Faktenlage der Wahrnehmung so darstellt, dass sich alles selbsterklärend präsentiert, richtet er sich nicht nur gegen seine Vorgänger auf dem Gebiet der Lehrdichtung, was im üblichen Rahmen der Protreptik und als Gattungstradition verstanden werden könnte, sondern gegen das Genos der Lehrdichtung selbst.

¹⁵⁰ Goodyear (1984), S. 357.

¹⁵¹ *Aetna* 116-117.

Auch finden sich in seinem Lehrgedicht mehrere vermeintliche Ungenauigkeiten, etwa in Bezug auf die Struktur der Erde, welche laut dem Autor der *Aetna* nicht massiv, sondern von mehreren Gängen durchzogen ist (94-101). Wilsdorf bemerkt, dass er freilich zugebe, die Ursachen für diese Struktur nicht genau angeben zu können, weil mehrere Erklärungen dafür möglich seien.¹⁵² Auch diese Aussage widerspricht stark dem Bild des wissenden Geologen, welcher seine Schüler in Naturwissenschaften belehren will. Vielmehr ist hier eine demütige Haltung gegenüber der Natur zu erkennen. Der Mensch muss anerkennen, dass er die Ursachen für so manche Phänomene der Natur nicht wissen kann, da sie ihm nicht offenbart werden. Ein Nachforschen und Spekulieren über die Ursachen stehen ihm nicht zu. Vielmehr soll er akzeptieren, nicht alles wissen zu können und zu dürfen. Eben darin kann auch der Grund der fehlenden Beschreibung eines Vulkanausbruchs liegen. Der genaue Grund für den Ausbruch ist nicht bekannt oder bedeutend, der Ausbruch an sich ist jedoch etwas, vor dem man erschauern und den man bewundern muss, da selbst *tantos miratur Iuppiter ignes* (203).

Diese Unterordnung von Lehren beziehungsweise Lernen wird noch dadurch verstärkt, dass *scire* eine eher untergeordnete Rolle spielt, doch *mirari* häufig angeführt wird. Dem Wissen kommt keine so große Rolle zu wie dem Bewundern.

Betrachtet man die Verwendung von *scire* in der *Aetna*, so stellt man fest, dass sich der Autor dieses Ausdrucks lediglich in der Parekbasis bedient¹⁵³. Hierbei bezieht es sich vor allem auf sämtliche Gebiete, welche der Autor explizit ablehnt, und nur einmal auf Vulkanismus¹⁵⁴.

Bezüglich der häufigen Verwendung von *mirari* und *mirus* sowie der geringen Variation an Ausdrücken sieht sich Goodyear zu der rhetorischen Frage veranlasst, ob der Autor lediglich ein Beobachter, der die Natur staunend betrachte, ohne jedoch wissenschaftliches Interesse zu zeigen oder Beobachtungen adäquat artikulieren zu können, sei, um dies jedoch gleich zu verneinen und die Wortwahl darauf, dass er ein Enthusiast sei, zurückzuführen.¹⁵⁵

Seine „almost inordinate love of personifications“¹⁵⁶ mag daher nicht nur seine Vorliebe bezüglich des Schreibstils spiegeln, sondern diene ihm wohl auch dazu, alles stärker zu beleben, die *miranda natura* selbst als Protagonistin des Werkes auftreten zu lassen.

¹⁵² Vgl. Wilsdorf, S. 70.

¹⁵³ In den Versen 228, 231, 235, 241, 245, 27 werden Formen von *scire* gebraucht.

¹⁵⁴ Im Vers 276 findet sich die einzige Verwendung von *scire* in Bezug auf Vulkanismus.

¹⁵⁵ Vgl. Goodyear (1984), S. 360.

¹⁵⁶ Goodyear (1984), S. 363.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass aufgrund der Wichtigkeit von Empirie zwar ein stoischer Zugang ausgeschlossen werden kann, doch dass aufgrund der bewundernden Haltung der Natur gegenüber auch ein epikureischer Zugang nicht wahrscheinlich ist.

Doch auch die Frage, wie Götter in der *Aetna* dargestellt werden, ist für die Frage, ob das Gedicht einer philosophischen Strömung zugeordnet werden kann, von Bedeutung. Wenngleich Philosophen unterschiedlicher Schulen, wie de Lacy betont, Mythen gegenüber skeptisch sind¹⁵⁷, so hat doch jede Strömung eine klare Positionierung zu einer göttlichen Instanz. Da man nicht nur in Bezug auf ihre bloße Existenz, sondern auch in Bezug auf ihr Verhältnis zu den Naturphänomenen die zwei Hauptströmungen der römischen Philosophie klar unterscheiden kann, wird hier eben auch dieses Thema verhandelt werden. „For the Epicurean, it is crucial that we accept that meteorological and astronomical phenomena are not signs sent by the gods; for the Stoic, is it crucial that we accept that they are.“¹⁵⁸ Wenngleich ein Vulkanausbruch weder ein meteorologisches noch astronomisches Phänomen sein, so ist er doch solch eine Naturgewalt, dass hinter ihm ebenfalls göttliches Wirken vermutet werden kann.

Da der Autor gleich im Proömium eine mythenkritische Haltung einnimmt, scheint der Schluss nahezulegen, eine generell kritische Haltung gegenüber einer göttlichen Instanz anzunehmen. Doch der „poet nowhere denies the existence of the gods.“¹⁵⁹ Auch darf das Proömium nicht dazu verleiten, allzu voreilige Schlüsse zu ziehen. Zwar weist der Autor tradierte Mythen und auch „le false leggende sull’Etna e i suoi fenomeni“¹⁶⁰ zurück, doch darf daraus nicht geschlossen werden, dass er dies tut, da er allgemein eine mythenkritische Einstellung hat. Schließlich lässt er sein Lehrgedicht ebenfalls mit einem Mythos enden und aufgrund der sonstigen Freiheiten in Bezug auf Gattungskonventionen, welche bei dem Autor vorzufinden sind, kann nicht argumentiert werden, dass dies lediglich getan wird, um sich in die Tradition des Lehrgedichts einzuordnen.

Betrachtet man die Göttermythen näher, so fällt auf, dass sie lediglich in Fällen zurückgewiesen werden, wenn sie die Götter oder andere Dinge, die *miranda* sind, herabsetzen würden.

¹⁵⁷ De Lacy, S. 170.

¹⁵⁸ Gale, S. 214.

¹⁵⁹ Goodyear (1984), S. 357.

¹⁶⁰ De Vivo, S. 677.

Dies kann anhand der im Proömium erwähnten Vorstellung, dass der Ätna die Schmiede eines Gottes sei, gezeigt werden. Hierbei wird keineswegs ausgesagt, dass es Götter nicht gibt, sondern lediglich die Vorstellung, dass ein Gott einer Schmiedetätigkeit nachgeht, wird abgelehnt, eben da es sich um eine schmutzige Tätigkeit handelt.

*non est tam sordida divis
cura neque extremas ius est demittere in artes
sidera.*¹⁶¹

Hinsichtlich der Betrachtung des Verhältnisses von Göttern und Natur ist auch anzumerken, dass die Götter nicht die Natur kontrollieren. Dies wird besonders drastisch vorgeführt, indem erwähnt wird, dass sogar Jupiter aufgrund des Ausbruchs des Ätna Furcht ergreift.

*Iuppiter et caelo metuit dextramque coruscam
armatus flamma remouet caligine mundum.
incursant uasto primum clamore gigantes.*¹⁶²

Da die Götter die Phänomene der Natur fürchten, ist klar, dass sie diese nicht kontrollieren, sondern ihnen ebenfalls ausgesetzt sind. Auch Jupiter kennt die wahren Ursachen nicht, wird durch den Ausbruch, wie der Autor in einem ironisch-literarischen Spiel anmerkt, an den Gigantensturm erinnert und ist machtlos gegenüber den Gewalten der Natur.

Dies macht deutlich, dass die Götter der Natur untergeordnet sind und dass die Natur es ist, welche den obersten Rang im Weltbild des Autors einnimmt.

Daraus folgt, dass zwar die Schmiedetätigkeit als zu schmutzig für einen Gott empfunden wird, gleichzeitig jedoch auch dem Vulkanausbruch Ursachen zugrunde liegen, welche den Einflussbereich der Götter weit überschreiten. Wäre Vulkan für die Feuer des Ätna verantwortlich, würde man nicht nur ihn zu einer schmutzigen Tätigkeit herabsetzen, sondern auch den Vorgang des Vulkanausbruchs degradieren – einerseits, da er nun ebenfalls als Folge einer schmutzigen, handwerklichen Tätigkeit erscheinen würde, andererseits, da dies auch bedeuten würde, dass die Natur göttliche Hilfe notwendig hat, um einen Vulkanausbruch zu vollbringen, obwohl sie doch eigentlich über der göttlichen Ebene steht.

Wenngleich den Göttern in der *Aetna* eine Rolle unterhalb der Natur zugesprochen wird und sie dieser gegenüber Furcht empfinden, so werden sie dennoch nicht abgelehnt oder ihre

¹⁶¹ *Aetna* 32-34.

¹⁶² *Aetna* 54-56.

Existenz verneint. Doch das hier vorgeführte Götterbild ist weder mit stoischen noch epikureischen Vorstellungen vereinbar. Während die Anhänger Epikurs Götter verneinen oder ihnen keine Bedeutung zumessen, liegt der Stoa ein sehr rationalistisches Götterbild zugrunde. „The Stoic Jupiter is an aspect or manifestation of the all-pervasive divine pneuma, equated with Fate, Providence, and rationality“¹⁶³ – woraus sich der Zugang der Stoiker, „being essentially rationalistic and using the law of contradiction as the ultimate criterion of truth“¹⁶⁴, zur Erkenntnis erklären lässt.

Vielmehr wird hier der Natur eine verehrensweite Göttlichkeit zugeschrieben und sie wird zum Orientierungspunkt sowohl für den Menschen als auch für die Götter, welche deren Allmacht anerkennen und sich ihr beugen müssen.

Dies ist insofern bemerkenswert, da, wie bereits erwähnt, die Stoa genau die umgekehrte Rangordnung postuliert und die Götter als Lenker der Natur ansieht. Eben diese Vorstellung findet sich auch im Christentum, etwa bei Augustinus, der die Natur quasi als Buch Gottes ansieht:

*at si quasi universam creaturam ita prius aspiceres, ut auctori Deo tribueres, legens magnum quendam librum naturae rerum ... numquam incidisses in sacrilegas nugas et blasphema figmenta.*¹⁶⁵

Weil, wie bereits erwähnt, in der *Aetna oculi* und *pignora* eine wichtige Rolle spielen, ist das Bild der Natur als Buch durchaus passend, doch ist es kein Buch, welches Gott verfasst hat, sondern es wurde von ihr selbst geschrieben. Auch in diesem Aspekt übernimmt die Natur die Rolle des Göttlichen und erweist sich selbst als Gottheit.

Da gezeigt werden konnte, dass die Natur in jeglicher Hinsicht die Rolle des Göttlichen einnimmt, die Götter übertrifft beziehungsweise hinsichtlich ihrer Funktion ersetzt, ist deutlich, dass in der *Aetna* diesbezüglich eine Position vertreten wird, die weder Epikureismus noch Stoa zugeordnet werden kann.

Nun gilt es noch, sich mit der Frage nach der Angst der Menschen hinsichtlich eines Vulkanausbruchs und der möglichen Beseitigung dieser zu beschäftigen.

¹⁶³ Gale, S. 211.

¹⁶⁴ De Lacy, S. 172.

¹⁶⁵ Augustinus, *Contra Faustum* 32, 20.

Hinsichtlich der Frage, wie Philosophie den Menschen vor der Furcht befreien kann, unterscheiden sich Epikureismus und Stoa grundlegend. Grund für diese Unterscheidung ist nicht zuletzt, dass jede Schule eine andere Furcht als die für den Menschen schlimmste ansieht und sich folglich ihrer Beseitigung widmet.

Für Epikureer beseitigte Naturphilosophie die ihrer Meinung nach größte Angst, nämlich die Angst vor den Göttern, da jene aufzeigte, dass nichts Übernatürliches in den Naturvorgängen zu finden wäre. Diese Vorstellung findet sich ganz explizit bei Lukrez, *De rerum natura* 5, 1194-1240, wo der Ursprung der Gottesverehrung thematisiert wird, welcher laut der dort vertretenen Ansicht darin begründet ist, dass Naturphänomene auf göttliches Wirken zurückgeführt wurden.

Dem gegenüber steht die Ansicht der Stoa, die in der Furcht, etwas zu verlieren, was man wertschätzt, als die den Menschen am stärksten belastende ansieht. Dieser Furcht kommt man entgegen, indem man das Wertesystem des Menschen umändern und die wahre Wertigkeit auf Dinge, die man nicht durch äußere Einflüsse verlieren kann, übertragen will. Diese Furcht vor Verlust wird etwa von Seneca, *Naturales Quaestiones* 6, 1-3 in Bezug auf Erdbeben und die damit einhergehenden Zerstörungen thematisiert.

In der *Aetna* wird das Thema Furcht explizit behandelt und es findet sich deutlich ein naturwissenschaftlicher Ansatz in dieser Passage:

*scire quid occulto terrae natura coercet,
nullum fallere opus, non mutum cernere sacros
Aetnaei montis fremitus animosque furentis,
non subito pallere sono, non credere subter
caelestis migrasse minas aut Tartara rumpi,
nosse quid intendat uentos, quid nutriat ignes,
unde repente quies et multo foedere pax sit.*¹⁶⁶

„According to this passage the knowledge of natural science removes the fear of a natural phenomenon, such as the eruption of Mt. Aetna.“¹⁶⁷ Eben diese Position entspricht oberflächlich genau der epikureischen. Das Wissen über die Naturvorgänge befreit von Furcht, doch da es die Natur selbst ist, welche das Wissen für den Menschen bereitstellt, ist sie es auch, die den Menschen vor der Angst befreit.

¹⁶⁶ *Aetna* 276-282.

¹⁶⁷ De Lacy, S. 173.

Die Natur ist nicht unbelebt und muss sich vom Menschen in wissenschaftlicher Weise angeeignet werden, sondern präsentiert sich ihm selbst, um sich zu erkennen zu geben und um ihm die Angst zu nehmen. Einer epikureischen Sichtweise entspricht dies somit keineswegs mehr und auch in Bezug auf die Frage nach der Beseitigung der Angst ist festzustellen, dass keiner der beiden Richtungen streng gefolgt wird.

Nachdem drei verschiedene Aspekte analysiert wurden, kann das Fazit gezogen werden, dass die *Aetna* keiner philosophischen Schule zugeordnet werden kann. Vielmehr präsentiert sie eine alternative geistige Grundhaltung und führt dem Leser eine Natur vor, welche die Rolle des Göttlichen übernommen hat, sich selbst verwaltet und sich der Menschheit zu erkennen gibt. Eben darin liegt eine der Besonderheiten des Lehrgedichts, eben dies erklärt viele ihrer nicht-gattungskonformen Eigenheiten und eben aufgrund dieser nimmt sie eine Sonderstellung im Bereich der römischen Lehrdichtung ein.

4.3 Abgrenzung von den Vorgängern

Erfolgt im Rahmen der Parekbasis eine Abgrenzung von anderen Strömungen und eine Positionierung seiner Werkes im naturwissenschaftlich-philosophischen Diskurs, so finden sich im gesamten Werk auch einige intertextuelle Verweise auf andere Autoren. Im Folgenden werden die Verbindungen zu Seneca, Vergil und Manilius thematisiert, da diese aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zur *Aetna* beziehungsweise sehr starker intertextueller Verbindungen in jenem Werk immer wieder als Bezugspunkte auftauchen und somit eine nähere Behandlung zum Verständnis des Werks als zielführend erscheint.

4.3.1 Seneca

Seneca und die *Aetna* sind aufgrund von Senecas Passage in den *Epistulae Morales* 79,4 untrennbar miteinander verbunden. Dass diese jedoch wirklich wörtlich verstanden und Lucilius als der Autor der *Aetna* angesehen werden kann, wie lange Zeit versucht wurde, davon ist nicht auszugehen. „It is now widely accepted, [...], that the correspondence of Seneca with Lucilius is to a great extent fictitious. Like the dialogues of Plato, Seneca's letters are a literary representation of a philosophical exchange which is to some extent

imaginary.“¹⁶⁸ Daher ist nicht anzunehmen, dass Lucilius dieser in einem literarischen Werk getätigten Aufforderung nachging und dass es sich bei dem uns vorliegenden Werk um eben jenes handelt.

Wenn nun auch nicht der Verfasser mit Lucilius gleichgesetzt werden kann, so gibt es doch einige weitere Verbindungen zwischen den Werken Senecas und der *Aetna*. Sowohl Seneca als auch der Verfasser der *Aetna* verfassten belehrende Werke – wenngleich in anderer Form – und beide thematisieren sowohl naturwissenschaftliche als auch ethische Fragestellungen. Auch finden sich in den Werken beider Autoren Beschreibungen derselben Phänomene in ähnlichen Worten¹⁶⁹ und von beiden wird auf die Theorie der perforierten Erde zurückgegriffen. Aufgrund der auffälligen Gemeinsamkeiten in Bezug auf naturwissenschaftliche Theorien wurde häufig die Frage des Verhältnisses der *Aetna* zu den *Naturales Quaestiones* gestellt. Goodyears These von einem „influence of a common source on the 'Aetna' and Seneca, with additional influence of Seneca on the 'Aetna'“¹⁷⁰ ist wohl die überzeugendste Antwort darauf. All den von Seneca präsentierten Theorien, welche selbstverständlich nicht von jenem selbst aufgestellt, sondern ebenfalls aus anderen Quellen übernommen wurden, stimmt der Verfasser der *Aetna* zu und gibt sich als Anhänger der für seine Zeit typischen wissenschaftlichen Meinung in Bezug auf Vulkanismus. Doch neben Gemeinsamkeiten in Bezug auf naturwissenschaftliche Theorien, sind vor allem Unterschiede in Bezug auf die zugrundeliegende Haltung der Werke und verschiedene ethische Aspekte festzustellen.

Geht man davon aus, dass aufgrund der Tatsache, dass Seneca die *Aetna* in seinem Werk nicht erwähnt, ihm diese nicht bekannt war und diese erst nach seinen Werken herauskam, so lässt sich daraus folgern, dass der Verfasser sich an ein Publikum richtete, welchem Senecas Werke wohlbekannt waren. Somit konnte er auch annehmen, dass jenes sein Werk aufgrund einiger deutlicher Parallelen zu Senecas Werken mit eben diesen in Kontrast las – eine Wirkung, die er gezielt einsetzen konnte. Der Verfasser der *Aetna* benutzt Seneca, welcher mit seinen Lehrwerken gut bekannt war, indem er auf dessen Werke eingeht, aber etwas Neues schafft, dies jedoch mit Bezugnahme auf Seneca darlegt.

¹⁶⁸ Inwood, S. 364.

¹⁶⁹ Die Parallelstellen von Senecas *Naturales Quaestiones* zu den entsprechenden Passagen der *Aetna* finden sich etwa bei Goodyear (1984), S. 348-350.

¹⁷⁰ Goodyear (1984), S. 352.

Achtet man auf den zuvor verhandelten und vom Autor der *Aetna* abgelehnten Begriff des *ingenium*, so ist auffallend, dass ihm bei Seneca eine durchwegs positive Rolle zukommt, und es steht außer Zweifel, dass Seneca *ingenium* als eine lobenswerte Eigenschaft einer Person begreift. So lobt er etwa einen Freund des Lucilius, indem er unter anderem erwähnt, dass sich nach ihrem Kennenlernen sehr bald zeigte, *quantum ingenii* er besitze:

*Locutus est mecum amicus tuus bonae indolis, in quo quantum esset animi, quantum ingenii, quantum iam etiam profectus, sermo primus ostendit.*¹⁷¹

Auch Lucilius selbst zeichnet sich nach Senecas Urteil durch eben jene Eigenschaft aus, wobei er sie sogar an erster Stelle nennt:

*In medium te protulit ingenii vigor, scriptorum elegantia, clarae et nobiles amicitiae;*¹⁷²

Auch wird von Seneca in seinen Briefen der Weg zu einem anstrebenswerten Leben mit der Arbeit am Geist gleichgesetzt, was er durch die Formulierung *ingenium concinnare* (vgl. Seneca, *epistulae morales* 7,6) zum Ausdruck bringt.

Diese positive Auffassung von *ingenium* ist wohl auch als in der Schule der Stoa verhaftet anzusehen, denn „the Stoics being essentially rationalistic and using the law of contradiction as the ultimate criterion of truth“¹⁷³ loben eben diese Eigenschaft als eine hervorragende.

Dementsprechend verwundert es nicht, dass diese Divergenz sich auch bezüglich der Frage nach der korrekten Wahrnehmung festmachen lässt: Der Verstand und nicht die sinnliche Wahrnehmung – wie sie vom *Aetna*-Dichter fokussiert wird – steht bei Seneca im Zentrum¹⁷⁴. Denn, so die in Senecas Briefen vertretene Meinung, „rational consistency and harmony are the distinctive and inerrant marks of the Good. We recognize the goodness of the Cosmic Order that governs the universe.“¹⁷⁵ Doch all dies geschieht nicht über Sinneseindrücke, sondern alleine durch die Leistungen des Verstandes, den zu kultivieren und zu schärfen die Aufgabe des Menschen ist. Dass diese Sichtweise dem Verfasser der *Aetna*, welcher immer auf die *pignora* verweist und eine Deutung derer durch den Geist ablehnt, nicht entspricht, wurde bereits argumentiert.

¹⁷¹ Seneca, *epistulae morales* 11,1.

¹⁷² Seneca, *epistulae morales* 19,3.

¹⁷³ De Lacy, S. 172.

¹⁷⁴ Wenngleich Schafer anführt, dass sich Seneca von so manchen Syllogismen, welche sonst im Rahmen der Stoa zur Beweisführung dienten, abwende, so sei dennoch der Verstand das entscheidende Kriterium bei der Suche nach der Wahrheit. (Vgl. Schafer, S. 50).

¹⁷⁵ Schafer, S. 50.

Ein Thema, welches in beiden Werken eine wichtige Rolle spielt und in welchem sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede festzustellen sind, ist Besitztum. Dieses gilt zwar beiden Autoren als ein Kritikpunkt, doch die Akzentuierung der Kritik ist deutlich verschoben. „Lucilius‘ greatest inferrable weakness is his lingering concern for material goods and his anxieties about losing them.“¹⁷⁶ Da Besitz die ständige Angst vor dessen Verlust mit sich bringt, stört er nach der Meinung der Stoa die innere Seelenruhe, die das anstrebenswerte Ziel ist und wird aus eben diesem Grund als negativ angesehen, erhält jedoch an sich keinerlei moralische Konnotation. Dem gegenüber steht die in der *Aetna* vertretene Haltung, dass Streben nach Besitz falsch ist. So wird als drastische Konsequenz aufgezeigt, dass es den Tod bringen kann, da es einen dazu veranlasst, auf die wichtigen Dinge zu vergessen und nur an den Besitz zu denken. Dies kann – wie im Schlussmythos, auf welchen noch genauer eingegangen werden wird, dargestellt – zum Verlust des Lebens führen. Doch Besitz verleitet die Menschen nicht nur, auf das Wichtige zu vergessen, sondern sie erlangen ihn auch, indem sie die Erde ausbeuten. Eben dieses Vorgehen ist deutlich zu verurteilen.

Die gemeinsame Kritik an Besitz hat also ganz unterschiedliche Grundlagen. Mag man auch den Verlust von Besitz, aufgrund dessen die Menschen im Schlussmythos der *Aetna* falsch handeln, als gemeinsame Angst sehen, so sind die grundlegenden Positionen doch anders. Bei Seneca ist es die Angst vor dem Verlust, die eine innere Unruhe mit sich bringt, in der *Aetna* wird vorgeführt, wie die Gier, die aus einer Angst vor dem Verlust entspringt, dazu führen kann, das Leben zu verlieren.

Wenngleich es noch einige Unterschiede in manchen Punkten geben mag, so soll nun auf die verbindende Gemeinsamkeit, welche in der Intention der Werke liegt, hingewiesen werden. Sind Senecas Briefe „protreptic to philosophy“¹⁷⁷, so ist die *Aetna* als eine Protreptik zur korrekten Annäherung an die Natur zu lesen. Eine Lehre kombiniert mit eben dieser Aufforderung zum Handeln, zum Nach-Denken und zum Übernehmen der Vorstellungen ist es, welche die *Aetna* definiert, in welcher nicht nur Wissen, sondern auch ein Weltbild vermittelt wird.

¹⁷⁶ Schafer, S. 38.

¹⁷⁷ Schafer, S. 32.

4.3.2 Vergil

Zweifelsohne ist Vergil einer der Autoren, die am häufigsten in Bezug zur *Aetna* gesetzt werden. Dies liegt zunächst daran, dass diese lange Zeit unter seinem Namen überliefert wurde und man, wenngleich diese Zuschreibung schon früh angezweifelt wurde, immer wieder versuchte, diese in sein Schaffen einzuordnen oder es davon zu kontrastieren.

Wenngleich Vergil im modernen wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr als deren Autor gesehen wurde, interessierte vor allem eine Kontrastierung der *Aetna* mit den *Georgica*, welche neben Lukrezens *De rerum natura* das bedeutendste Lehrgedicht der damaligen Zeit waren. Dass sich der Verfasser der *Aetna* daher an diesen orientiert haben muss, kann nicht bezweifelt werden. Eben aufgrund der großen Bedeutung der *Georgica* war es für den unbekannten Autor notwendig, im Zuge des literarischen Topos‘ der Abgrenzung auch auf jene einzugehen und sich sowie sein Thema in Kontrast zu Vergil zu präsentieren.

Neben einer starken Bezugnahme im Rahmen des Epilogs, welche im folgenden Kapitel noch genauer betrachtet werden wird, findet sich auch eine weitere Passage, die in Kontrastierung zu Vergil gelesen werden kann. Im Rahmen der Parekbasis betreibt der Autor eine Abgrenzung seiner Tätigkeit gegen die Landwirtschaft, somit gegen das Thema, welches Vergil in seinem Lehrgedicht behandelt:

*noctes atque dies festinant arva coloni,
callent rure manus, glebarum expenditur usus:
fertilis haec segetique feracior, altera viti,
haec plantis humus, haec herbis dignissima tellus,
haec dura et melior pecori silvisque fidelis,
aridiora tenent oleae, sucosior ulmis
grata. leves cruciant animos et corpora causae,
horrea uti saturent, tumeant ut dolea musto,
plenaque desecto surgant faenilia campo:
sic avidi semper qua visum est carius istis.*¹⁷⁸

Es besteht kein Zweifel, dass mit diesen Versen bewusst auf Vergil beziehungsweise dessen *Georgica* Bezug genommen wird, denn „il poeta valuta negativamente, in quanto mossa

¹⁷⁸ *Aetna* 260-269.

dall'avidità, la cura degli ingenia arborum, proprio l'argomento trattato in *georg.* 2, 177 sgg.¹⁷⁹

Diese vermeintlich Kritik an der Landwirtschaft mag zunächst verwundern, denn „farming, the most traditional and Italian of occupations“¹⁸⁰, ist zumeist sehr positiv besetzt, wie etwa das Beispiel des Lucius Quinctius Cincinnatus belegt, welcher *seu fossam fodiens palae innixus, seu cum araret, operi certe, id quod constat, agresti intentus* (Livius, *Ab urbe condita* 3, 26, 9) zum Diktator gemacht wurde.

Jedoch kann man hier die Frage stellen, ob dies als „giudizio negativo circa gli sforzi dell'agricoltore“¹⁸¹ zu lesen ist oder vielmehr als Kritik an den Schriftstellern, welche sich dieser Thematik widmen.

Di Giovine vertritt die Ansicht, dass die Ablehnung der Landwirtschaft darin begründet liege, dass deren Hauptziel das Erreichen eines materiellen Wohlstandes sei.¹⁸² Dies ist zweifelsohne auch intendiert, doch – wie bereits zuvor gezeigt – liegt die Kritik weniger daran, dass der Mensch Wohlstand erreichen will, sondern an der Art, wie er es tut. Eben da, wie bereits gezeigt, die Erde selbst als göttlich wahrgenommen wird, steht es dem Menschen wohl nicht nur zu, in Bezug auf die Wissenschaft die *pignora* anzunehmen, die ihm dargebracht werden, sondern eben diese Einstellung auch im Bereich der Landwirtschaft an den Tag zu legen. Denn wenn die Erde göttlich und gut ist, dann gewährt sie dem Menschen auch genügend zum Leben. Landwirtschaftliche Belehrung jedoch ist abzulehnen, da sie die Menschen unterweist, die Erde bestmöglich auszubeuten und somit kein korrektes Verhalten zu ihr einzunehmen.

Eben jene Stelle ist es auch, welche gerne zitiert wird, wenn es um die Frage der Autorschaft geht. Will man die *Aetna* tatsächlich als ein Jugendwerk Vergils ansehen, so würde dies bedeuten, dass sich Vergil in jungen Jahren gegen Belehrungen im Bereich der Landwirtschaft aussprach, da jene die Menschen unterweisen würden, die Erde möglichst effektiv auszubeuten. Dass er wenige Jahre später eben diese Meinung so sehr geändert hätte, dass er darüber ein Lehrgedicht verfasste, ist als unwahrscheinlich zu klassifizieren.

¹⁷⁹ Di Giovine, S. 298.

¹⁸⁰ Glauthier (2011b), S. 97.

¹⁸¹ Di Giovine, S. 300.

¹⁸² Vgl. Di Giovine, S. 298.

Drei weitere prominente Stellen aus Vergils Werken, auf welche zwar nicht im Rahmen der Parekbasis Bezug genommen wird, auf welche jedoch andere Passagen der *Aetna* direkt oder indirekt referieren, werden hier der Vollständigkeit halber noch genannt werden, und eine vierte wird, wie bereits erwähnt, noch ausführlicher im folgenden Kapitel behandelt werden.

Eine dieser Stellen ist eine Schilderung des Ätna, welche von Vergil in der *Aeneis* geboten wird. Als Aeneas mit seinen Schiffen an eben diesem vorbeisegelt, sieht er dessen Feuer und Vergil nutzt die Gelegenheit, auf jene etwas genauer einzugehen:

*fama est Enceladi semustum fulmine corpus
urgeri mole hac, ingentemque insuper Aetnam
impositam ruptis flammam exspirare caminis,
et fessum quotiens mutet latus, intremere omnem
murmure Trinacriam et caelum subtexere fumo.*¹⁸³

Der Mythos des Enkelados wird hier im Rahmen der *Aeneis* nacherzählt und als Erklärung für den Ausbruch des Ätna geboten. Die Phrase *fama est* kennzeichnet diese Passage zwar als Erzählung und distanziert sie von naturwissenschaftlicher Erklärung, dennoch ist dieser Mythos das einzige Erklärungsmodell, welches hier dem Leser für Vulkanausbrüche geboten wird. Eben dieses ist es, welches in der *Aetna* mit den Worten *haec est mendosae uulgata licentia fama* dezidiert abgelehnt wird.

Auch in den *Georgica* wird ein mit dem Ätna verbundener Mythos angeführt, nämlich der der Kyklopen. Dieser dient als Vergleich für die von großer Gier nach Besitz getriebenen Bienen.

*ac veluti lentis Cyclopes fulmina massis
cum properant, alii taurinis follibus auras
accipiunt redduntque, alii stridentia tingunt
aera lacu; gemit impositis incudibus Aetna;
illi inter sese magna vi bracchia tollunt
in numerum versantque tenaci forcipe ferrum:*

Wiederum wird hier nicht behauptet, dass die hier genannten Faktoren die wahre Ursache für die vulkanische Tätigkeit des Ätna sind, sondern die Kyklopen dienen nur als mythologisches Motiv für einen Vergleich, zu welchem jedoch gleichzeitig keine kritische Distanz eingenommen.

¹⁸³ *Aeneis* 3, 578-582.

Eben dieser von Vergil geschilderte Mythos der Kyklopen ist es auch, welcher von dem Verfasser der *Aetna* zurückgewiesen wird.

*discrepat a prima facies haec altera uatum:
illis Cyclopas memorant fornacibus usos,
cum super incudem numerosa in uerbera fortes
horrendum magno quaterent sub pondere fulmen
armarentque Iouem: turpe et sine pignore carmen.*

Auffällig ist hierbei, dass dieser Mythos nicht nur als ein *turpe et sine pignore carmen* deklariert wird, sondern dass auch eine klare Distanzierung von den Verfassern, welche eben jenes *carmen* berichten, erfolgt. Ein indirekter Bezug zur Passage in den *Georgica* darf damit angenommen werden, wenngleich jene nicht die einzige ist, auf welche sich diese Kritik bezieht.

Die längste Passage in Vergils Werken, welche den Ätna und einen mit ihm verbundenen Mythos thematisiert, ist *Aeneis* 8, 416-453. Venus will Aeneas Waffen beschaffen und bittet ihren Ehemann, ihm welche zu schmieden. Diese Passage wird vom Autor genutzt, um ein traditionelles Motiv anzuführen: der Vulkan als *Volcani domus* (8, 422). In seinem Inneren arbeiten Kyklopen in einer Schmiede und der Vulkan an sich ist eine riesige Werkstatt, in welcher für die Götter Waffen und andere Dinge hergestellt werden. Das Geschehen im Inneren des Vulkans wird folgendermaßen dargestellt: *fluit aes ravis aurique metallum / vulnificusque chalybs vasta fornace liquescit.* (445-446) Eben hierbei kommt wieder das Bild auf, welches in der zuvor zitierten Passage aus der *Aetna* kritisiert wird. Dass der Vulkan nichts anderes als eine Schmiede sei, ist ebenfalls als ein *turpe et sine pignore carmen* zu werten und daher, wie auch die anderen zwei zitierten Passagen, abzulehnen.

Anhand der drei hier präsentierten Passagen und ihrer Kontrastierung zur *Aetna* ist deutlich zu erkennen, dass eine Autorschaft Vergils in Bezug auf die *Aetna* nur allzu unwahrscheinlich erscheint, schon aufgrund dessen, dass er in seinen späteren Werken anführen hätte müssen, was er noch in seinem Jugendwerk heftig kritisiert.

Doch abseits von der Frage nach der Autorschaft – in der heutigen Forschung ist die Annahme, dass Vergil der Autor sein könnte, nicht mehr präsent und daher ist ein weiterer Beweis, dass dem so ist, auch nicht von großer Bedeutung – wird auch weiters deutlich, dass der Verfasser der *Aetna* sich von Vergil in Hinsicht auf vieles distanziert. Nicht nur, dass er

sich von dessen *Georgica* abgrenzt, was in der Parekbasis geschieht und Teil der üblichen *recusatio* ist, er präsentiert dem Leser Vergil auch als *vates*, der abzulehnen ist, da dessen Werke beide als *turpe et sine pignore carmen* klassifiziert werden können. Somit wird Vergil in der *Aetna* nicht nur als Verfasser von Lehrgedichten, sondern auch als Verfasser von Epen kritisiert, da er in beiden Werken den falschen Zugang wählt, indem er die Erde auszubeuten lehrt beziehungsweise die *miranda* der Natur durch mythische *fabulae*, die *impiae* sind, entweiht.

4.3.3 Manilius

Da sich ein Abschnitt der Parekbasis auch mit der Thematisierung von astronomischen beziehungsweise astrologischen Fragestellungen befasst, besteht kein Zweifel, dass eben damit ein Anschluss an Manilius' *Astronomica* intendiert ist. Auf dieses Werk musste sich der Verfasser der *Aetna* alleine aus Gründen der Tradition beziehen. „Le procédé conduit chacun des poètes latins à s'inscrire dans la continuité de ses prédécesseurs.“¹⁸⁴ Ein Autor musste nach römischem Verständnis Verbindungen zu wichtigen sowie zeitnahen Werken seiner Vorgänger schaffen, um sich in dem von ihm gewählten literarischen Feld zu positionieren. Wenngleich der Autor der *Aetna* teilweise nicht-gattungskonforme Elemente in seinem Werk verwendet, so bleibt er hiermit der erwarteten literarischen Tradition treu, wohl auch, damit er sich in Abgrenzung zu den Vorgängern besser positionieren und seine Lehre deutlicher präsentieren kann.

Manilius ist als einer seiner unmittelbaren Vorgänger zu sehen, da er zeitlich wesentlich näher als Vergil oder gar Lukrez anzusiedeln ist und ebenfalls Fragestellungen thematisiert, welche keinen unmittelbaren materiellen Nutzen mit sich bringen. Eben daher ist es für den Verfasser der *Aetna* beinahe unumgänglich, sich auch auf die *Astronomica* zu beziehen, wobei er ausgehen kann, dass diese seinem Publikum wohlbekannt sind.

Lührs Aussage, dass zunächst aufgrund der Tatsache, dass der *Aetna*-Dichter der astronomisch-astrologischen Thematik größeren Raum als anderen Fragen gewähre, davon auszugehen sei, dass er ihr somit prinzipiell nicht ablehnend gegenüberstehe, da er sie sogar in manilianischer Diktion behandle¹⁸⁵, kann somit nicht zugestimmt werden. Schließlich muss

¹⁸⁴ Foulon, S. 125.

¹⁸⁵ Vgl. Lühr, S. 146.

der Verfasser der *Aetna* alleine aus den zuvor genannten Gründen stärker auf Manilius als auf andere Autoren eingehen.

Fraglich ist folglich, ob die Tatsache, dass der Verfasser der *Aetna* auch die Sprache Manilius' übernimmt, den Schluss zulässt, dass er jener Thematik tatsächlich prinzipiell nicht ablehnend gegenüberstand oder ob sie tatsächlich von Wertschätzung Manilius' Werk gegenüber beeinflusst ist.

Dieser sprachliche Anschluss lässt *per se* lediglich den Rückschluss zu, dass der Autor deutlich machen will, hiermit an Manilius und keinen anderen Dichter, welcher ebenfalls jene Thematik behandelte, anzuschließen. Daraus zu folgern, dass auch eine prinzipielle Übereinstimmung mit dem Werk Manilius' vorhanden sein muss, ist vorschnell, denn bereits anhand des Proömiums der *Astronomica* lassen sich deutliche Unterschiede zur *Aetna* feststellen, wie hier anhand zweier Beispiele verdeutlicht werden soll.

Gleich zu Beginn der *Astronomica* wird offensichtlich, dass Manilius ein anderes Verständnis bezüglich der Aufgaben eines Dichters hat. So hat für ihn der Begriff *vates* keine negative Konnotation, vielmehr begreift er sich selbst als *vates* (1,23).

„The metaphor of the poet's traveling through heaven is, as scholars have noted, a leitmotif of the *Astronomica*.“¹⁸⁶ Eben dieser „flight of mind can turn into a near-religious experience“¹⁸⁷, wodurch der Dichter eine höhere Weisheit von einer göttlichen Instanz erfährt und eben diese auch den anderen Menschen mitteilen will.

Dieses Selbstverständnis hat auch eine andere Vorgehensweise des Verfassers zur Folge. So lautet das im Proömium der *Astronomica* angegebene Vorhaben, die Phänomene des Himmels *deducere mundo* (1,3). Eben dieses Vorhaben ist es, was der Verfasser der *Aetna* als Gigantomachie ansieht. Auch Manilius ist sich bewusst, dass ein Herabholen der göttlichen Dinge als Hybris angesehen werden könnte und greift eben dies auch auf:

*quis neget esse nefas invitum prendere mundum
et velut in semet captum deducere in orbem?*¹⁸⁸

Manilius macht hiermit klar, dass es zwar auch für ihn *nefas* sei, Dinge vom Himmel auf die Erde herabzuholen, aber nur, wenn diese sich dagegen sträuben.

¹⁸⁶ Volk (2001), S. 86.

¹⁸⁷ Volk (2001), S. 89.

¹⁸⁸ Manilius, *Astronomica* 2, 127-128.

In Kombination mit seinem Selbstverständnis kann er jedoch sein Vorgehen rechtfertigen, da sein Vorgehen nicht *invitum mundum prendere* ist, sondern er sich selbst als ein Prophet sieht, welcher aufgefordert ist, die Dinge zu erforschen, zu ihnen hinaufzusteigen, um sie dann wieder den Menschen auf der Erde mitzuteilen.

Er sieht sich selbst als ein Berufener an und teilt dieses Selbstverständnis auch seiner Leserschaft mit:

*quod vocat in caelum sacra ad commercia rerum?*¹⁸⁹

„Manilius is following the call of God and acting according to Fate“¹⁹⁰, wenn er sich in die Sphären des Himmels begibt und macht sich somit keinerlei Verbrechen schuldig, sondern kommt vielmehr seinem göttlichen Auftrag nach.

Das gesamte Werk präsentiert, wie anhand der Beispiele bereits angedeutet, einen gänzlich anderen Zugang zur Natur und deren Erkenntnis. „The *Astronomica* presents, and celebrates, a rationally ordered cosmos“¹⁹¹, welcher folglich auch mit den Kräften des Verstandes und nicht nur mit Sinneseindrücken erfasst werden kann sowie soll. Denn „the highly organized, deterministic cosmos depicted in the *Astronomica*“¹⁹² entspricht nicht dem Weltbild der *Aetna*, in der Naturkräfte walten, deren genaue Ursachen teilweise unbekannt sind, doch deren Wirkungen Furcht und Bewunderung hervorrufen.

Während sich hier das Wesen der Dinge dem Dichter offenbart und er von göttlicher Macht beauftragt wird, dieses den Menschen mitzuteilen, offenbart sich in der *Aetna* die Natur allen Menschen, nicht nur dem Autor. Dessen Aufgabe ist weniger das Mitteilen als das Hinweisen. Die Rolle, welche der Verfasser der *Aetna* einnimmt, ist demnach eine wesentlich bescheidenere als die von Manilius. Gleichzeitig begegnet er der Natur demütiger, da er keinen Himmelssturm anstrebt, sondern mit den Dingen der Erde zufrieden ist. Diese Demut findet sich auch im *census*-Motiv, welches Manilius eigen und dem Verfasser der *Aetna* fremd ist. „The census motif presents the mundus as a valuable commodity that can be catalogued, comprehended, and possessed.“¹⁹³

¹⁸⁹ Manilius, *Astronomica* 2, 125.

¹⁹⁰ Volk (2001), S. 91.

¹⁹¹ Volk (2011), S. 6.

¹⁹² Gale S. 211.

¹⁹³ Glauthier (2011a), S. 188.

Manilius fasst die Erde als eine wirtschaftliche Ressource auf, die den Menschen zur Verfügung gestellt wurde und die es zu erfassen und zu verwenden gilt. Die vom *Aetna*-Dichter eingenommene, bewundernde Haltung gegenüber der Natur ist ihm fremd.

Manilius nimmt somit in Bezug auf seine Themenwahl, seine Sichtweise der Natur und sein Selbstverständnis als Dichter eine gänzlich andere Position als der Autor der *Aetna* ein, sodass die Passage innerhalb der *Aetna* als deutliche Kritik an ihm gelesen werden kann. Mag es oberflächlich auch scheinen, dass keine allzu große Abneigung besteht, eben weil es keine direkte Ablehnung des Gedankengut Manilius' gibt, so offenbart sich auf den zweiten Blick ein anderes Bild. Die einzige Gemeinsamkeit besteht darin, dass die Dinge des Himmels nicht mit Gewalt zur Erde geholt werden dürfen. Doch während der Verfasser der *Aetna* dies in größter Konsequenz einhält und auch keine dem Auge verborgenen Dinge anführt, umgeht Manilius seine eigene Forderung, indem er sich zu einem von den Göttern berufenen *vates* deklariert. Dem Selbstbewusstsein und dem göttlichen Sendungsbewusstsein von Manilius steht eine ehrfürchtige Haltung des Verfassers der *Aetna* gegenüber, welche es nur zulässt, Naturvorgänge zu beschreiben und nicht zu interpretieren.

Aufgrund all dieser grundlegenden Unterschiede kann auch kein Zweifel bestehen, dass die Passage über Astronomie eine gut verpackte Polemik gegen jene darstellt und jene, ebenso wie Manilius' Werk und Philosophie sowie Vorgehensweise, vom Verfasser der *Aetna* dezidiert abgelehnt wird.

5. Fazit

Wurden bis jetzt einige Theorien aufgestellt und wurde gezeigt, dass sich die *Aetna* nicht vorbehaltlos der Gattung des Lehrgedichts zuordnen lässt, da sie diese in einigen formalen und inhaltlichen Merkmalen überschreitet oder ihr zuwiderläuft, so wird anhand der letzten längeren Passage, die nicht der Beschreibung von Naturphänomenen gewidmet ist, eine Überprüfung dieser Theorien stattfinden. Dabei werden sowohl formal-gattungstheoretische als auch auf inhaltliche Aspekte thematisiert.

Kann man es auch so sehen, dass „balancing the elaborate introduction, an elaborate epilogue follows“¹⁹⁴, so dürfte die Intention des Epilogs nicht alleine darin liegen, ein Gegengewicht zur Einleitung darzustellen. Diese Sichtweise wäre viel zu oberflächlich und würde die Wichtigkeit dieses Abschnittes verleugnen. Vielmehr nutzt der Verfasser den Epilog als eine Möglichkeit, die wichtigsten Punkte seines Werks dem Leser erneut vor Augen zu führen, eine Art von Fazit zu ziehen und noch einmal auf die Höhe und Wichtigkeit des eigenen Tuns hinzuweisen.

Im Rahmen einer Annäherung an den Epilog wird zuerst der Schlussmythos betrachtet. Hierbei steht eine Einordnung dessen in die Tradition des Lehrgedichts und eine Verortung innerhalb der in der *Aetna* vermittelten geistigen Haltung im Vordergrund. Dabei werden bereits erwähnte Motive des Autors aufgegriffen, intertextuelle Überlegungen angestellt sowie Forderungen beziehungsweise Äußerungen der Geisteshaltung des Autors analysiert sowie interpretiert.

Den Abschluss bildet ein generelles Fazit zu den hier aufgestellten Überlegungen zu einer neuen Sichtweise auf die *Aetna*, in welchem noch einmal die wesentlichen Vorteile und Argumente kurz angeführt und eine Zusammenschau der Folgen, die diese neue Sichtweise auf die Rezeption des Werkes haben soll, dargestellt werden.

¹⁹⁴ Goodyear (1984), S. 346.

5.1 Schlussmythos

An die Lehrgedichte des Vergil und Lukrez anschließend, beendet der Verfasser der *Aetna* sein Werk ebenfalls mit einem Schlussmythos. Dieser dient nicht nur dazu, ein gattungskonformes Signal zu setzen, sondern zeigt gleichzeitig auf, welchen Inhalt der Autor für *fabulae* als passend erachtet. Wurden im Proömium noch althergebrachte Mythen abgelehnt, so wird nun ein Gegenentwurf geboten, welcher sich an allen vom Autor zuvor aufgestellten Ansichten orientiert sowie diese in sich aufnimmt.

Geschildert werden ein Ausbruch des Ätna und die daraufhin entstehende Panik. Während die meisten Menschen bedacht sind, ihr Hab und Gut zu retten, besinnen sich die zwei Brüder auf das, was wirklich zählt. Statt möglichst vielen materiellen Besitztümern nehmen sie ihre alten Eltern auf die Schultern und wollen sie vor dem Feuer retten – auch wenn dies bedeutet, dass sie sämtlichen anderen Besitz zurücklassen und den Flammen preisgeben müssen.

Doch genau diese Entscheidung ist es, die ihnen das Leben rettet. Beeindruckt von so großer *pietas* weichen die Flammen zurück und die Brüder – sowie die Eltern – sind die einzigen, die den Vulkanausbruch überleben.

Auf der Hand liegend ist dabei die Ähnlichkeit mit *Aeneis* 2, 634-749. Dort wird die Rettung des Anchises durch seinen Sohn Aeneas beschrieben. Volk verweist darauf, dass dies hier jedoch aufgrund der Tatsache, dass es zwei Elternteile seien, die gerettet werden, überboten werde. Betont sie dabei jedoch als Hauptfunktion die Hervorhebung des Wunderbaren am Ätna¹⁹⁵, wird doch übergangen, dass dem Mythos noch eine andere, ebenso wesentliche, Funktion zukommt. Diese *miranda ... fabula* (603) stellt ein Gegenprogramm zu den zuvor kritisierten und verworfenen Mythen dar. Es ist also nicht per se falsch, *fabulae* zu erzählen, und hier wird vorgeführt, wie eine *fabula* im Sinne des vom *Aetna*-Dichter intendierten poetischen Programms aussehen kann.

Aufgrund der augenscheinlichen Parallelen zu Vergil ist anzunehmen, dass der Autor eine Lesart als Kontrast zur *Aeneis* intendierte. Hierbei fällt auf, dass die *fabula* der *pii fratres* die in der *Aeneis* geschilderte Rettung Anchises‘ nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Hinsicht übertrifft.

¹⁹⁵ Vgl. Volk (2005), S. 80.

Aeneas rettet zwar auch seine Familie, jedoch erst nach einer Ermahnung seiner Mutter Venus. Sie erinnert ihn an seine Familie, auf die er in seiner Raserei und aufgrund all der Rachedgedanken vergessen hat:

*non prius aspicias ubi fessum aetate parentem
liqueris Anchisen, superet coniunxne Creusa
Ascaniusque puer?*¹⁹⁶

Seine Beweggründe für die Rückkehr zu seinem Haus und die Rettung der Familie sind ihm also vorgegeben und stammen nicht daher, dass er selbst die richtigen Prioritäten setzt. Vielmehr hatte er, der auch die vorangegangene Aufforderung des ihm im Traum erschienenen toten Hektors, aus Troja zu fliehen, missachtet und ging anderen Plänen nach:

*furor iraque mentem
praecipitat, pulchrumque mori succurrit in armis.*¹⁹⁷

Hierbei werden mit *furor* und *ira* Emotionen angeführt, die negativ zu bewerten sind, und auch seine Einstellung, dass ihm ein ehrenhafter Tod wünschenswerter als die Rettung seines Lebens erscheint, ist nicht rein als positiv zu verstehender Heldenmut aufzufassen, da darin inkludiert ist, dass er ob all seiner Emotionen vergisst, dass sein Wüten und seine Bereitschaft, im aussichtslosen Kampf zu sterben, auch den Tod all seiner Angehörigen inkludiert. Aeneas lässt sich von falschen Idealen leiten, sinnt auf Rache und vergisst dabei, was ihm eigentlich lieb und teuer sein sollte – seine Angehörigen:

*subit ira cadentem
ulcisci patriam et sceleratas sumere poenas.*¹⁹⁸

Dem gegenüber ist das Handeln der Brüder moralisch höher zu bewerten, da diese nicht erst über eine Rettung ihrer materiellen Besitztümer nachdenken und zum richtigen Handeln gedrängt werden müssen.

*tum uero ut cuique est animus uiresque, rapina
tutari conantur opes. gemit ille sub auro,
colligit ille arma et stulta ceruice reponit,
defectum raptis illum sua crimina tardant,*

¹⁹⁶ Vergil, *Aeneis* 2, 596-598.

¹⁹⁷ Vergil, *Aeneis* 2, 316-317.

¹⁹⁸ Vergil, *Aeneis* 2, 575-576.

*hic uelox minimo properat sub pondere pauper,
et, quod cuique fuit cari, fugit ipse sub illo.
sed non incolumis dominum sua praeda secuta est;*¹⁹⁹

Hier wird noch einmal die bereits zuvor kritisierte Gier der Menschen nach materiellen Besitztümern erneut aufgenommen, wobei deren Folgen dem Publikum hier dramatisch vor Augen geführt werden.

Dem entgegen steht das moralisch korrekte Handeln der Brüder. Sie sehen ihre kraftlosen Eltern *defessos posuisse in limine membra* (629) und dies ist ihnen Grund genug zu handeln, erkennen sie doch, dass diese alleine es, vor allen anderen Besitztümern, wert sind, gerettet zu werden, denn *illis diuitiae solae materque paterque* (631).

Auch dass ein unbeschadetes Entrinnen glückt, wird bei Aeneas auf andere Faktoren zurückgeführt als bei den beiden Brüdern. Bei Aeneas sind es nicht die Naturgewalten selbst, welche ihn verschonen, sondern der Weg durchs brennende Troja gelingt ihm nur *ducente deo* (2, 632) unbeschadet.

*dant tela locum flammaeque recedunt.*²⁰⁰

Die Flammen und Geschosse weichen zurück, doch geschieht dies nur aufgrund des Wirkens von Venus und nicht aus ihrem eigenen Antrieb.

Die beiden Brüder jedoch werden vom Ätna und den Naturgewalten selbst – ohne dazwischengeschaltete Gottheit – verschont, da die Flammen selbst es sind, die ihre *pietas* erkennen und in Folge derer zurückweichen.

*erubuere pios iuuenes attingere flammae
et quacumque ferunt illi uestigia cedunt*²⁰¹

Die Flammen selbst empfinden Scham beziehungsweise Ehrfurcht. Aus eben diesem Grund trauen sie sich nicht, den Brüdern zu nahe zu kommen. Hierbei wird die bereits häufig in der *Aetna* getätigte Personifikation von Naturkräften weitergeführt und sogar noch gesteigert, indem man ihnen nicht nur menschliches Handeln, sondern auch Fühlen beziehungsweise Denken zuschreibt.

¹⁹⁹ *Aetna* 614-620.

²⁰⁰ Vergil, *Aeneis* 2, 633.

²⁰¹ *Aetna* 634-635.

Auch die bereits erwähnte moralische Konnotation von Naturereignissen wird erneut aufgegriffen, erscheinen die Flammen hierbei doch als eine richtigende Instanz, welche falsche Entscheidungen bestraft und niemanden, der unethisch handelt, verschont. Die zurückweichenden Flammen sind ein „Sinnbild der göttlichen Gerechtigkeit“²⁰² und zeigen, dass die Natur selbst *pietas* erkennen und sie würdigen kann – ohne dass es einer dazwischengeschalteten Instanz in Form eines Gottes bedarf, der über die Natur herrscht und ihr Handeln bestimmt.

Besonders deutlich wird dies, indem vorgeführt wird, dass selbst Personen, die sich schon in Sicherheit glauben, ebenfalls von den Flammen heimgesucht werden. Die Flammen vernichten also nicht wahllos, sondern sind eine richtende Instanz, welche nicht nur korrektes Handeln belohnt, sondern auch falsches bestraft.

Das Handeln der Brüder hat jedoch nicht nur unmittelbare Folgen, sondern führt auch dazu, dass den Brüdern nachhaltiger Ruhm zuteil wird:

*incolumes abeunt tandem et sua numina secum
salua ferunt. illos mirantur carmina uatum,
illos seposuit claro sub nomine Ditis,
nec sanctos iuuenes attingunt sordida fata:
securae cessere domus et iura piorum.*²⁰³

Auch wird hier noch einmal das Motiv der Furcht aufgenommen. Wurde von De Lacy zwar behauptet, dass die Beseitigung der Angst vor Vulkanausbrüchen schlichtweg durch das Wissen über die wahre Beschaffenheit eines Vulkans bewirkt werden könnte²⁰⁴, so wird hier ein anderer Ausweg aus der Furcht angeboten. Tugendhaftes und korrektes Verhalten schützt vor Naturkatastrophen, da selbst Naturgewalten jenes zu würdigen wissen und Personen, welche ein untadeliges Leben führen, verschonen.

Des Weiteren ist auch die Positionierung der *fabula* im Rahmen des Lehrgedichts wesentlich. Nicht nur, dass sie die Position des traditionellen Schlussmythos‘ einnimmt, der Autor lässt sie auch an eine Thematisierung von Wundern der Natur in Kontrastierung mit Wundern aus Menschenhand anschließen. Erwähnt er in deren Rahmen, dass die Wunder der Natur als Reiseziele viel eher zu bevorzugen wären als welche, an denen von Menschen geschaffene

²⁰² Effe, S. 214.

²⁰³ *Aetna* 641-645.

²⁰⁴ Vgl. De Lacy, S. 174.

Kunstwerke ausgestellt sind, so führt er diese Thematik nun indirekt in Bezug auf *fabulae* weiter.

Der Autor nutzt, wie gezeigt, die Kontrastierung mit der Aeneis in einem vielschichten Sinne. Neben einer rein quantitativen Übertreffung der Aeneis, da in der *Aetna* zwei Brüder zwei Elternteile retten, finden sich viele Hinweise, dass auch eine Übertreffung auf möglichst vielen qualitativen Ebenen angestrebt wurde. Selbstloses, eigenständiges Handeln, welches nicht von einer verklärenden Todessehnsucht angesichts des Untergangs geprägt ist, wird hier vorgeführt. Während der Tod in der Aeneis als eine anstrebenswerte Option erscheint, da es als ehrenvoll gilt, im Kampf für das Vaterland in eben diesem zu sterben, ist hier lediglich eine Todesverachtung zu erkennen, welche daraus resultiert, dass die Rettung des eigenen Lebens nur dann als wünschenswert erachtet wird, wenn diese nicht vom Tod der Eltern begleitet wird.

Mit dem Schlussmythos sind auch gattungstheoretische Hinweise verbunden. So wird deutlich gezeigt, dass sich der Autor durchaus in der Tradition des Lehrgedichts verstanden wissen will, da er das traditionelle Element des Schlussmythos‘ aufnimmt, doch gleichzeitig auch, dass er sein Werk nicht als rein naturwissenschaftliches verstanden wissen möchte. Denn dass der Autor einen Schlussmythos verfasst, kann nicht alleine mit einem Hinweis auf die allgemeinen Regeln der Gattung des Lehrgedichts erklärt werden. An vielen anderen Stellen werden die allgemeinen Normen des Lehrgedichts überschritten, sodass in Bezug auf die *Aetna* nicht mit der Gattungskonformität argumentiert werden kann.

Somit kann also der Schlussmythos noch als ein weiteres eindeutiges Signal verstanden werden, dass das Interesse nicht rein naturwissenschaftlicher Natur ist, wenn auch viele Passagen der *Aetna* tatsächlich nur rein sachlich die Vorgänge im Vulkan schildern und als ausschließlich naturwissenschaftlich gelesen werden können. Vielmehr wird noch einmal verdeutlicht, dass die Natur belebt und somit bewundernswert ist.

Durch die Kontrastierung mit Vergil wird auch gleichzeitig indirekt Kritik an dessen Werk geübt. Denn nicht nur, dass der Verfasser im Schlussmythos sein eigenes Gedankengut präsentiert, er nutzt auch die Aeneis als Kontrastvorlage, um aufzuzeigen, welche Aspekte derer von ihm als *turpe* angesehen werden. Doch die Auseinandersetzung mit Vergil hat noch weitere Folgen. Eben durch diese kann er sein Werk in dessen Tradition positionieren, damit einen Platz innerhalb der römischen Literaturtradition einnehmen, aber auch den Anspruch,

moralisch bessere Mythen als Vergil schreiben und diesen damit übertreffen zu können, fordern.

Bezieht man nun auch die Passage zuvor mit ein, in welcher das häufige touristische Besichtigen von Kunstschatzen dem Besichtigen von Wundern der *natura* entgegengestellt wird, fällt auf, dass allgemein ein alternatives Programm zu dem, was man im Allgemeinen unter Kultur versteht, geboten wird. Im Mittelpunkt dieses Alternativprogramms steht die *natura*, welche im gesamten Werk als den Göttern übergeordnet und als *miranda* präsentiert wird. So sollen die Schöpfungen der *natura* es sein, die besucht und besichtigt werden, nicht die Kunstwerke, welche von Menschen, die sterblich sind und weit unter der *natura* stehen, geschaffen wurden. Auch soll es eben die *natura* sein, welche in Mythen auf korrekte Art und Weise thematisiert wird. Nicht Helden oder Kriege, sondern korrektes Verhalten von Leuten und eine *natura*, welche über all dem wacht, stellen nach Ansicht des Autors den korrekten Inhalt von Mythen dar.

All dies wird plakativ am Schlussmythos aufgezeigt, der indirekt die Aeneis, das bedeutende Werk der römischen Literatur schlechthin, angreift und ein deutliches Gegenprogramm zu ihr aufstellt. Denn mag alles von Menschenhand Geschaffene und alles Menschenschicksale Thematisierende auch noch so großartig sein, so darf es doch angesichts dessen, was die Natur zu schaffen und zu vollbringen vermag, nur als klein und nichtig angesehen werden.

5.2 Resümee

Im Laufe dieser Arbeit wurden mehrere Ansätze vorgestellt, wie verschiedene Aspekte der *Aetna*, welche bis jetzt nur sehr unzureichend oder nicht gut begründet erklärt wurden, verstanden werden können, um schlussendlich ein stimmige Gesamtbild zu ergeben. Eben dieses wird nun hier in Form einer Zusammenschau all dieser Aspekte präsentiert werden. Parallel dazu wird diese Arbeit auch mit der erst kürzlich erschienen Dissertation von Glauthier verglichen werden. Jener hatte es sich zum Ziel gemacht, „the relationship between scientific inquiry and hexameter poetry“²⁰⁵ zu untersuchen und thematisierte in diesem Rahmen auch die *Aetna*. Dabei war das Ziel zu „reflect on the suitability of poetry as a medium for communicating scientific knowledge and simultaneously call into question the value and practical benefits of that knowledge“²⁰⁶ Demzufolge hatte er eine andere Vorgehensweise, als sie hier an den Tag gelegt wurde, da sein Fokus auf den naturwissenschaftlichen Passagen lag. Er näherte sich dem Text unter der Berücksichtigung, wie der Dichter aus einer wissenschaftlichen Perspektive die Literarität, die dem Berg anhängt, verneint.²⁰⁷ Wenngleich fraglich ist, inwieweit der Dichter tatsächlich einer wissenschaftlichen Perspektive anhängt, so ist doch der Hinweis auf die Literarität entscheidend. Wie wenige andere Orte beziehungsweise Topoi der Literatur, ist der Ätna literarisch aufgeladen.

Einer der frühesten Belege dafür, dass der Ätna einer der Orte war, der die Menschen schon früh faszinierte, findet sich bei Pindar:

τέρας μὲν θαυμάσιον προσιδέσθαι, θαῦμα δὲ καὶ παρόντων ἀκοῦσαι²⁰⁸

Nicht nur der Berg an sich, auch Berichte von ihm sind es, die die Menschen faszinieren. Wenngleich er *in natura* nicht allzu vielen Menschen bekannt ist, so ist er durch Erzählungen von ihm und über ihn ein weithin bekanntes Phänomen.

Weiters ist anzunehmen, dass der Ätna nicht als Thema des Gedichts gewählt wurde, weil der Autor Interesse an Vulkanismus hatte, sondern weil der Ätna als Thema sich in vielerlei Hinsicht für eben jenes Werk eignet. „The *Aetna* poet, too, is keenly aware of the mountain’s status as a preeminent topos.“²⁰⁹ Da, wie erwähnt, der Ätna bis zum Ausbruch des Vesuvs für

²⁰⁵ Glauthier (2011b), S. 1.

²⁰⁶ Glauthier (2011b), S. 1.

²⁰⁷ Glauthier (2011b), S. 6.

²⁰⁸ Pindar, *Pythia* 1,26.

²⁰⁹ Glauthier, S. 92.

viele Bürger des römischen Reichs der einzige Vulkan war, den sie kannten beziehungsweise welcher für sie von Relevanz war, wurde ihm der Status einer besonderen und singulären Erscheinung zugeschrieben, was sowohl für literarische Metaphern als auch für naturwissenschaftliche und philosophische Überlegungen große Auswirkungen hatte.

So wird, wie Leroux hinweist, der Ätna in der Lateinischen Dichtung häufig symbolisch oder allegorisch herangezogen, um moralische Aspekte, die zumeist durch den Ausbruch als Sinnbild für gewalttätiges oder überzogenes Verhalten verdeutlicht werden, darzustellen.²¹⁰

So findet sich etwa bei Seneca neben all seinen Erwähnungen von Vulkanen in den *Naturales Quaestiones* der Ätna als Symbol in seiner Tragödie *Phaedra*:

*alitur et crescit malum
et ardet intus qualis Aetnaeo uapor
exundat antro.*²¹¹

Das Feuer der Liebe wird in Bezug auf seine Kraft und die damit verbundene Gewalt und den Feuern, die im Vulkan wüten, verbunden. Nur wenige Verse später wird erneut der Ätna erwähnt, diesmal in einem ganz anderen Kontext:

*quid ille, qui mundum quatit
uibrans corusca fulmen Aetnaeum manu,
sator deorum?*²¹²

Hier wird auf das Bild der im Ätna geschmiedeten Waffen der Götter eingegangen – Zeus' Blitze stammen aus eben jener Werkstätte. Dabei wird ein ganz klassisches Motiv aus dem Mythos evoziert, welches dem Leser bekannt war.

Auch eine dritte Nennung des Ätna findet sich in eben dieser Tragödie:

*Gradius istas belliger sensit faces,
opifex trisulci fulminis sensit deus,
et qui furentis semper Aetnaeis iugis
uersat caminos igne tam paruo calet*²¹³

²¹⁰ Leroux, S. 68.

²¹¹ Seneca, *Phaedra* 101-103.

²¹² Seneca, *Phaedra* 155-157.

²¹³ Seneca, *Phaedra* 188-191.

Auch hier wird das Bild vom Ätna als eine gigantische Schmiede zitiert und somit ebenfalls auf ein traditionelles Bild zurückgegriffen. Gleichzeitig ist erkennbar, dass der Ätna auch nicht innerhalb eines Textes auf eine Bedeutungsebene reduziert war, sondern man parallel mehrere Konnotationen dieses Vulkans einsetzen konnte.

Doch der Ätna steht nicht nur in enger Verbindung mit der literarischen Tradition, da er als Symbol gilt beziehungsweise zur Darstellung gewisser Emotionen gebraucht werden kann, sondern auch, weil sich literarische Motive gut eignen, um die Katastrophe, die sein Ausbruch verursachen kann, zu verdeutlichen.

Das Erleben von Naturkatastrophen hinterließ schon immer auf Menschen einen gewaltigen und sehr nachhaltigen Eindruck, wobei die Schilderung des Erlebten häufig auf einer bildlichen Ebene geschieht, um die Gewalt der Ereignisse fassen zu können. „Die Rezeption solcher Situationen scheint also tatsächlich zunächst in Bilder gefaßt zu sein, natürlich in Bildern, die bereits vorgefaßt sind. Solche vorgefaßten und immer paraten Bilder lieferten in der Antike natürlich die Mythen.“²¹⁴ Mythen waren die Basis, auf derer man von Naturkatastrophen berichtete, eben da sie die Bilder boten, welche genügend Kraft zu haben schienen, um die Realität in Worte zu fassen, die Bilder zu liefern, die dem Erlebten auf emotionaler Ebene am nächsten kamen, die das „Gefühl des Weltuntergangs, wie er in der Titanomachie angedroht wurde“²¹⁵, transportieren konnten. Bemerkenswert ist jedoch, dass nicht nur Naturkatastrophen in mythologischen Bildern dargestellt wurden, sondern die „Kämpfe der Götter untereinander wie die Titanen- oder Gigantenschlachten u.a. wurden in den Bildern kosmischer Naturkatastrophen dargestellt“²¹⁶, um dem Leser einen Eindruck von der Gewalt der Ereignisse zu geben.

Außerdem „gaben die Mythen die scheinbar einleuchtende Erklärung auf alle mit den Naturkatastrophen zusammenhängenden Fragen, indem sie auf die jeweiligen Urheber und Erstereignisse verweisen konnten.“²¹⁷

Somit ist der Ätna ein Ort, der wie nur wenige andere, sowohl mythologisch sehr stark aufgeladen als auch literarisch besetzt als auch von großem naturwissenschaftlichem Interesse ist. Anders als Glauthier vertrete ich jedoch die Meinung, dass der Autor den Ätna nicht von seiner literarischen und mythologischen Aufgeladenheit befreien wollte, sondern lediglich

²¹⁴ von Bredow, S. 162.

²¹⁵ von Bredow, S. 163.

²¹⁶ von Bredow, S. 162.

²¹⁷ von Bredow, S. 162.

Erklärungsmodelle, welche als unwürdig erschienen, ablehnte. Zugleich sollten nur Mythen präsentiert werden, welche auch in den Rahmen der Vorstellung, dass die Natur die höchste göttliche Instanz sei, passten.

Ein deutlicher Beleg für diese Sichtweise findet sich in folgender Passage:

*ipse procul tantos miratur Iuppiter ignes,
neue sepulta noui surgant in bella gigantes,
neu Ditem regni pudeat, neu Tartara caelo
uertat, in occulto tantum tremit omniaque extra
congeries operit saxorum et putris harenae.*²¹⁸

Eben hier findet sich die Verwendung von Bildern aus dem Mythos. Goodyear vertritt die Meinung, dass an jener Stelle die Mythologie, welche in der Einleitung des Werkes abgelehnt wurde, als poetische Ausschmückung eingesetzt werden würde, um die Größe und den Schrecken des Vulkanausbruchs zu unterstreichen.²¹⁹ Diese Aussage ist jedoch so nicht haltbar, da im Proömium zwar eine Ablehnung verschiedener Thematiken für *carmina* erfolgt, daraus jedoch nicht geschlossen werden darf, dass jeglicher Mythos verneint wird. Wenngleich diese Passage von Jupiter berichtet, so ist sie doch im Sinne des Autors, eben da sie zeigt, dass selbst der oberste Gott die gewaltige Macht der Natur fürchtet.

In diesem Sinne fügt sich auch der Musenanruf zu Beginn problemlos in das Gesamtkonzept ein und stellt keinen Widerspruch mit anderen in der Einleitung vertretenen Positionen dar. Denn nicht nur, dass Apoll nicht an irgendwelche Orte gebunden ist, wie es die Tradition vorsieht²²⁰, sondern gemeinsam mit den Musen als Licht beziehungsweise reine Quelle der Inspiration verstanden wird, so ist es ebenfalls nicht inkorrekt, sich von jenen in Bezug auf die künstlerische Gestaltung des Werkes Inspiration zu holen. Eben da sie ein *carmen*, welches nicht als *turpe* zu bezeichnen ist, in Bezug auf seine Gestaltung unterstützen sollen, ist ihre Tätigkeit mit den Vorstellungen des Autors im Einklang.

Dass es jedoch gleichzeitig zu einer Ablehnung der gattungsüblichen Herrscherpanegyrik kommt und auf eine Nennung eines Mäzens verzichtet wird, lässt sich ebenfalls im Rahmen des Gesamtprogramms der *Aetna* erklären. So wird hier ein deutliches Signal gesetzt, dass die *Aetna* nicht als Lehrgedicht im üblichen Sinne gelesen werden soll, indem inhaltliche

²¹⁸ *Aetna*, 203-207.

²¹⁹ Goodyear (1984), S. 356.

²²⁰ Vgl. *Aetna* 5-6.

Abweichungen durch formale unterstützt werden. Inhaltlich lässt sich das Fehlen einer Nennung von Herrscher und Mäzen ebenfalls erklären. Im Rahmen dieses Gedichts wird Wissen vermittelt, welches der ganzen Menschheit zukommen soll, da es einen Leitfaden für den richtigen Zugang zur Natur und somit für das richtige Leben darstellt. Auch in Bezug auf die inhaltliche Ebene würde eine Widmung an höhergestellte Persönlichkeiten nicht stimmig wirken, da die einzige Verehrung der Natur zukommen soll und keineswegs den Herrschern. Eine Lobpreisung eines Menschen als verehrungswürdige Person wäre mit Blasphemie gleichzusetzen, da nach Ansicht des Autors lediglich die Natur verehrens-wert ist und nicht menschliche Dinge, worauf etwa in den Versen 599-601 hingewiesen wird. „He is enthralled by the wonders of nature and asserts (599-601) that the spectacles nature affords are much more worth contemplating than man’s history or artistic achievement.“²²¹ Eben diese grundlegende Ansicht, dass die Natur stets über Menschen, Mythen, Geschichte und Göttern steht, liegt dem gesamten Werk zugrunde. Daher werden auch typische Merkmale der Gattung des Lehrgedichts nicht nur zeitweise nicht verwendet, um sich von der Tradition abzugrenzen und das eigene Werk als atypisches Lehrgedicht zu präsentieren, sondern auch, um nicht diesem Grundgedanken zu widersprechen.

Wie gezeigt wurde, greift der Autor auch stark die Verbindung von Gigantomachie und Naturkatastrophen auf. Das immer wiederkehrende Zitieren dieser hat mehrere Funktionen.

Wie bereits erwähnt, werden sowohl Gigantomachie als auch Naturphilosophie von Cicero zu den Themen gezählt, die *natura* wichtig und bedeutsam erscheinen²²². Zitiert ein Autor in seinem Werk beide Themen, so erhöht er sein Werk noch mehr, da er nicht nur ein, sondern gleich zwei große Themen behandelt.

Jedoch sind diese beiden Themen auch in der literarischen Tradition untrennbar miteinander verbunden, da die Zerstörung und Furcht, welche mit beiden einhergehen, durch die jeweils andere beschrieben werden – die Gigantomachie in Bildern von Naturkatastrophen und Naturkatastrophen in Bildern der Gigantomachie. Literarische Aufgeladenheit an sich wird auch hierbei keineswegs geleugnet oder als falsch erklärt, sondern nur, wenn es sich mit dem Programm des Autors, welches die Natur über allem stehend sieht, nicht vereinen lässt. Vielmehr ist zu vermuten, dass der Ätna als Thema des Gedichts gewählt wurde, da ihm eben

²²¹ Goodyear (1984), S. 357.

²²² Cicero, *De Partitione Oratoria* 56.

all diese Konnotationen zukommen und er zudem als eines der größten Spektakel der damaligen Zeit angesehen wurde.

Keineswegs darf auch vergessen werden, dass der Ätna zwar ein bewundernswürdiges Schauspiel der Natur, doch auch stark mit Angst verknüpft ist. Neben all den mythischen Assoziationen ist der Vulkan, wie bereits zuvor angedeutet, auch ein Ort, der mit gewaltigen Kräften, Zerstörung und daraus resultierend auch mit Furcht verbunden ist.

Die Beschreibung von Naturkatastrophen bringt stets das Problem mit sich, das Unbeschreibliche, was solch einer Katastrophe eigen ist, in Worte zu fassen und es anderen Leuten, die es nicht erlebt haben, begreifbar zu machen. Gleichzeitig enthalten solche Beschreibungen stets auch gewisse Elemente, die unabhängig von der Art der Naturkatastrophe thematisiert werden. Gerhard Hebbeker äußert etwa im Rahmen einer Behandlung von Beschreibungen von Katastrophen, dass sich in der Novelle „Der Schimmelreiter“ von Theodor Storm exemplarisch die wesentlichen Bestandteile der Beschreibungen von Naturkatastrophen finden lassen. Dabei nennt er das Unerwartete, die übermächtige Natur, den Anteil der eigenen Schuld, die Vernichtung des von Menschen Geschaffenen, das Erleben des Todes der geliebten Angehörigen sowie das letztendliche aktive verzweifelte Sich-selbst-Hineinstürzen in den Abgrund.²²³

Wenngleich in der *Aetna* an keiner Stelle eine naturwissenschaftliche Schilderung des Ausbruchs eines Vulkans erfolgt, werden all diese Elemente verarbeitet, doch unter anderen Konnotationen als es den geläufigen Ansichten der damaligen Zeit entsprochen hätte.

So ist bemerkenswert, dass in der *Aetna* diese Furcht nicht nur in Bezug auf die Menschen, sondern auch auf die Götter präsentiert wird. Durch das Bild, dass Jupiter den Ausbruch des Ätna ebenfalls fürchtet und sich an den Aufstand der Giganten erinnert fühlt, werden mehrere Dinge evoziert. So wird auch hier eine Gleichsetzung der Gewalten von Gigantensturm und Vulkanausbruch betrieben, da selbst Jupiter im ersten Moment getäuscht wird, den Vulkanausbruch als solchen nicht erkennt, sondern sich an den Krieg gegen die Giganten erinnert fühlt. Das Gefühl des Ausgeliefertseins wird somit von Menschen wie auch von Göttern gleichermaßen empfunden.

Gleichzeitig wird ein Ausbruch des Ätna vom Verfasser als ein Ereignis präsentiert, welches Menschen und Götter gleichermaßen fürchten. Auch ist der Ausbruch ein Ereignis, welches

²²³ Hebbeker, S. 14.

von den Göttern nicht kontrolliert werden kann, was ganz klar dadurch gezeigt wird, dass Jupiter von jenem so überrascht ist, dass er ihn erst nicht als solchen erkennt, und dass er vor ihm Furcht empfindet. Auch der Einbruch des Unerwarteten trifft somit nicht nur Menschen, sondern auch Götter. Gleichzeitig fühlen beide die Übermacht der Natur, welcher sie sich beugen müssen.

Dass die Götter den Ätna ebenfalls fürchten, impliziert auch die Vorstellung, dass sich die Götter nicht der Mächte der Natur bedienen können, um die Menschen zu bestrafen. Eben da der Ausbruch bei Menschen und auch Göttern Angst hervorruft, wird deutlich gemacht, dass die Natur über beiden steht und sich nicht kontrollieren lässt. Durch dieses Bild wird den Menschen die Furcht von Naturkatastrophen als göttliche Bestrafung genommen. Gleichzeitig jedoch werden eben dadurch Naturkatastrophen für die Menschen noch unberechenbarer, da sie nicht durch Opfer an Götter oder dergleichen kontrolliert beziehungsweise vorgebeugt werden können.

Dadurch, dass auch die Götter vor Naturkatastrophen Angst empfinden und ihnen ausgeliefert sind, werden diese in Bezug auf ihre Macht und ihre Wirkung noch stärker mit dem Gigantensturm parallelisiert, welcher sowohl von Menschen als auch von Göttern gefürchtet wird.

Die Katastrophe selbst wird in der *Aetna* an keiner Stelle explizit geschildert, es gibt keine naturwissenschaftliche Beschreibung des Ausbruchs, doch wird jener im Rahmen der fabula von den zwei *pii fratres* erwähnt. Hierbei steht vor allem der Verlust, der mit einem Vulkanausbruch in Zusammenhang steht, im Vordergrund – sowohl der von geliebten Personen als auch der von Besitztümern.

Auf die Zerstörung der Besitztümer, welche die Menschen vergeblich retten wollen, wird ausdrücklich hingewiesen. Dabei wird nicht nur das falsche Handeln der Menschen betont, welches zum Tod führt, sondern auch die Wertlosigkeit des Besitzes beziehungsweise die Gefährlichkeit, wenn man diesem zu viel Bedeutung schenkt. Betrachtet man vor dem Hintergrund eben dieser Schilderungen die vorangegangene Passage, welche eine Kritik an den Menschen, die Kunstschatze besuchen, jedoch nicht die Wunder der Natur würdigen, enthält, so wird jene um eine Bedeutungsebene reicher. Die von Menschenhand geschaffenen Werke sind nicht nur weniger wert, da sie von sterblichen Wesen geschaffen wurden, sondern es sind auch Gegenstände, die von der Natur zerstört werden können und ebenso sterblich wie die Menschen sind. Dass diesen eine Verehrung zukommt und dass diese sogar über die

ewigen und mächtigen Wunder der Natur gestellt werden, kann nur als Blasphemie angesehen werden.

Wie die verschiedenen philosophischen Schulen ihre Aufgabe darin sahen, die Menschen vor der Furcht zu befreien, so unternimmt auch der Autor der *Aetna* dieses Unterfangen. De Lacy sieht nach Aussage des Gedichts den Grund, warum man den Ätna fürchtet, im Glauben, dass die Bedrohungen des Himmels sich ins Erdinnere begeben haben. Seine Schlussfolgerung, dass eine Beseitigung dieser Furcht einfach durch das Verständnis eines Vulkans möglich wäre²²⁴, beruht wohl auf folgender Passage:

*scire quid occulto terrae natura coercet,
nullum fallere opus, non mutum cernere sacros
Aetnaei montis fremitus animosque furentis,
non subito pallere sono, non credere subter
caelestis migrasse minas aut Tartara rumpi,
nosse quid intendat uentos, quid nutriat ignes,
unde repente quies et multo foedere pax sit.*²²⁵

In jener wird deutlich gemacht, dass ein Wissen um den Ätna die Angst vor mythisch geprägten Szenarien vertreibt. Doch auch wenn nicht gefürchtet wird, dass Giganten wüten, so bleibt dennoch die Angst vor dem Vulkanausbruch zurück, der auch ohne mythische Wesen Zerstörung mit sich bringt. Eben jene wird jedoch beseitigt, indem im Schlussmythos vorgeführt wird, dass die Natur richtiges Handeln erkennt und durch eben dieses auch der eigene Untergang verhindert werden kann.

Um die Menschen vor eben jenem zu bewahren, werden einige Wege, die vom Autor als falsch charakterisiert werden, aufgezeigt. Besonders deutlich wird es im Bereich der Literatur vorgeführt, da dies dem Autor die Möglichkeit gibt, eine Abgrenzung seines Werks gegenüber anderen vorzunehmen. Es mag zwar viele berühmte und als groß angesehene Werke geben, doch „although a poet possesses *ingenium*, his poem may still be without *pignus*.“²²⁶ Eben solche zu schaffen oder zu rezipieren, ist der falsche Weg. Die Nichtigkeit von „manmade artifacts, both literary and material“²²⁷ wird auch im Bereich der Tourismus

²²⁴ Vgl. De Lacy, S. 174.

²²⁵ *Aetna* 276-282.

²²⁶ De Lacy, S. 172.

²²⁷ Glauthier, S. 96.

aufgezeigt, der sich fälschlicherweise auf von Menschen geschaffene Werke konzentriert²²⁸. Auch Personen der Landwirtschaft und des Bergbaus trifft die Kritik, denn „poets and tourists, miners and farmers do not know the fides rerum and remain unconcerned with natural philosophical causae.“²²⁹ Zumal erfolgt durch sie eine gezielte Ausbeutung der Erde, da sie nicht nur das nehmen, was ihnen von ihr geboten wird, sondern viel mehr. Ebenso impliziert dies eine Kritik an all den Schriftstellern, die eine Ausbeutung der Erde lehren. Doch auch eine Hinwendung zu den Naturwissenschaften kann der falsche Weg sein, wie in der Parekbasis deutlich gemacht wird. Besonders die Erforschung des Himmels wird als falsch angesehen:

*nam quae mortali spes est, quae amentia maior,
in Iouis errantem regno perquirere diuos,
tantum opus ante pedes transire ac perdere segnem?*²³⁰

Nicht nur, dass hier durch den Kontrast zwischen *mortalis* und *divus* deutlich wird, dass es als *amentia* zu verstehen ist, sich der Erforschung des Himmels zu widmen, das Vorgehen dieser Wissenschaft wird auch durch *perquirere* als unwissenschaftlich gekennzeichnet. Die Konnotation dessen als unwissenschaftlich findet sich bei Lukrez:

*non Tyrrhena retro volventem carmina frustra
indicia occultae divum perquirere mentis*²³¹

Somit haftet *perquirere* der Vorwurf, auf dubiosen sowie unwissenschaftlichen Quellen zu beruhen, an und diese Art der Forschung ist zu vermeiden. Vielmehr sind die *pignora*, welche die Natur selbst zur Verfügung stellt, anzuerkennen und zu beachten.

Eben im Rahmen dieses Programms und als Kontrast zu den falschen wissenschaftlichen Vorgehensweisen ist auch der naturwissenschaftliche Hintergrund dieses Gedichts zu sehen. Ist zwar eine beliebte Sichtweise auf die Aetna die, dass es ein naturwissenschaftliches Lehrgedicht ist, welches Mythen generell ablehnt, so ist es nicht nur, wie bereits gezeigt, inkorrekt, dass Mythen allgemein abgelehnt werden, sondern auch der naturwissenschaftliche Zugang ist keineswegs von einem solch hohen Niveau, dass sich der Autor glaubhaft als Naturwissenschaftler präsentieren könnte. Wenn man bedenkt, auf wie

²²⁸ Vgl. *Aetna* 568-598.

²²⁹ Glauthier, S. 97.

²³⁰ *Aetna* 254-256.

²³¹ Lukrez, *De rerum natura* 6, 381-382.

viele Quellen er bezüglich der Theorie der perforierten Erde zurückgreifen konnte, und wie viel in jenen geschildert wird, so ist deutlich zu sehen, dass die Leistung im naturwissenschaftlichen Bereich weniger in eigenen Forschungsergebnissen, sondern in der Präsentation einer zusammenhängenden Theorie aus Versatzstücken Ansichten diverser Naturwissenschaftler liegt. Frühere Einschätzungen, dass das Gedicht einen komplizierten Stoff vermitteln würde²³², waren wohl der Tatsache geschuldet, dass viele Passagen aufgrund der schlechten Überlieferung nicht einfach zu verstehen waren. Betrachtet man es jedoch unter Berücksichtigung der Überlieferungsprobleme, so ist festzustellen, dass das „scientific argument itself, however, [...] relatively straightforward“²³³ ist. Keine besonderen Vorkenntnisse sind notwendig, um die Theorie des Autors zu verstehen, sondern alles präsentiert sich mit einem logischen Aufbau. Zumal sorgen lange Passagen der Behandlung und Wiederholungen dafür, dass der Leser auch tatsächlich die Theorien gut verstehen kann.

Weiters ist keineswegs anzunehmen, dass dem antiken Leser des Werks diese Theorien auch als dunkel erscheinen, sondern vielmehr als äußerst bekannt. „Most of the pieces of this theory constitute widely held ancient beliefs about both Aetna and other types of volcanic phenomena.“²³⁴ Der Autor liefert somit keine neuen Thesen, welche von ihm selbst aufgestellt wurden, sondern sein Werk ist vielmehr eine Zusammenstellung und Präsentation althergebrachter Theorien unter neuer Akzentuierung, eben in Bezug auf die verehrenswürdige Göttlichkeit der Natur.

Gegen die Sichtweise, dass vor allem ein naturwissenschaftlicher Zugang vom Autor intendiert ist, spricht auch, dass er sich selbst nie so sehr als Forscher wie als Beobachter versteht – was bereits ausführlich erläutert wurde. Damit kommt ihm nicht mehr, wie sonst im Lehrgedicht typisch, als einzigem das Wissen zu, als dessen Vermittler er sich präsentiert. Vielmehr tritt er als eine hinweisende Person auf, die den Leser auf offensichtliches Wissen, das sich anhand von Naturphänomenen offenbart, aufmerksam macht. Dieses Zugeständnis, kein Wissensmonopol innezuhaben, gipfelt in einer Passage, in welcher er seine Unwissenheit offen thematisiert:

*nec locus ingenio est: oculi te iudice uincent*²³⁵

²³² Vgl. etwa Büchner, 1151 oder Richter, S. 97-98.

²³³ Glauthier, S. 88.

²³⁴ Glauthier, S. 89.

²³⁵ *Aetna* 233.

Diese Passage kennzeichnet deutlicher als viele andere, dass wir es hier nicht mit einem klassischen Lehrgedicht zu tun haben – schon gar nicht mit einem naturwissenschaftlichen. Der Autor will keineswegs Wissen über Vulkane vermitteln, sieht sich selbst nicht in Besitz von besonderem Wissen, sondern will lediglich eine korrekte Sichtweise auf die Natur lehren, die nicht von *ingenium* geleitet ist, sondern sich an den *pignora* orientiert, welche die Natur zur Verfügung stellt und durch reine Sinneswahrnehmung zu erkennen sind.

Der Wert der Aetna liegt nicht darin, dass sie Wissen vermittelt, über Vulkanismus informiert und die Menschen naturwissenschaftlich bildet, sondern darin, ihnen einen Weg aus der Furcht vor Naturkatastrophen und zu einem korrekten Leben aufzuzeigen, welcher von allen beschritten werden kann.

Vertrat Seneca noch die Meinung, dass wir Menschen die Natur fürchten, weil wir *naturam oculis, non ratione, comprehendimus*²³⁶, und sah Manilius in *non oculis, alta sed mente*²³⁷ den korrekten Weg zum Wissen, so wird in der Aetna ein scharfer Kontrast dazu geboten, indem eben die *oculi* in den Mittelpunkt gestellt und zum korrekten Weg erklärt werden. Nicht im Verborgenen der Unterwelt, nicht in den Raketaten der Götter, sondern vielmehr in den Naturerscheinungen, die sich dem Menschen offenbaren, wird das Göttliche sichtbar.

Dieser Weg der Erkenntnis durch reine Sinneswahrnehmung ist für jeden Menschen beschreitbar und er ist es auch, der den Menschen von der Furcht befreit, da man die Natur nur fürchten muss, wenn man *impietas* an den Tag legt. Um eben dies und die Verehrungswürdigkeit der Natur aufzuzeigen, wurde die Behandlung eines Vulkans gewählt, welcher weiterhin mit all seiner mythologischen und literarischen Aufgeladenheit besteht, doch nun im rechten Licht präsentiert wird, da man sich auf die *oculi* und *pignora*, nicht jedoch auf *ingenium* verlässt.

Unter dieser Perspektive präsentiert sich die Aetna als ein stringentes Werk, wobei sich all ihre bisher als Ausnahmen oder unlogische Passagen empfundenen Stellen sinnvoll einordnen lassen und die Dunkelheit, welche ihr oft zugeschrieben wird, von ihr weicht.

²³⁶ Seneca, *Naturales quaestiones* 6, 3, 2.

²³⁷ Manilius, *Astronomica* 4, 308.

6. Literaturverzeichnis

Bailey, Cyril (1966; Hrsg.): Titus Lucretius Carus: *De rerum natura libri sex*. With prolegomena, critical apparatus, translation and commentary. Oxford.

Beasley, Megan (2010): A Philosophical Gigantomachy in the *Metamorphoses*. Refereed papers from the 31st conference of the Australasian Society for Classical Studies.

Bianchetti, Serena (1998): Der Ausbruch des Ätna und die Erklärungsversuche der Antike. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hrsg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt*. Stuttgart. S. 124-133.

Bickel, Ernst (1930): Apollon und Dodona. Ein Beitrag zur Technik und Datierung des Lehrgedichtes Aetna und zur Orakelliteratur bei Laktanz. *RhM* 79, S. 279-302 .

Brugnoli, G./Stok, F. (1997; Hrsg.): *Vitae Vergilianae Antiquae*. Rom.

Coffrey, Michael/Mayer, Roland (1990; Hrsg.): Lucius Annaeus Seneca: *Phaedra*. Cambridge.

De Lacy, Phillip (1943): The Philosophy of the *Aetna*. *TAPhA* 74, S. 169-78.

De Vivo, Arturo (1992): Il proemio dell' *Aetna* pseudo-virgiliano. In: Santini, Carlo/ Scivoletto, Nino (Hrsg.): *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine II*. Rom. S. 661-681.

Diès, Auguste (1950; Hrsg.): Platon: Oeuvres complètes. Le Sophiste. Paris.

Di Giovine, Carlo (1981): La polemica con Virgilio in *Aetna* 260 sgg. RFIC 109, S. 298-303.

Ebert, Friedrich (1932): Lapis molaris. RE 30 (bzw 15/2), 2517-2518.

Effe, Bernd (1977): Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts. Zetemata 69. München.

Fabian, Bernhard (1968): Das Lehrgedicht als Problem der Poetik. In: Jauss, Hans Robert (Hrsg.): Die nicht mehr schönen Künste. München. S. 67-89.

Fensterbusch, Curt (⁵1991; Hrsg.): Vitruvius: *De architectura libri decem*. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Darmstadt.

Finglass, Patrick John (2007; Hrsg.): Pindar: Pythian Eleven. Edited with Introduction, Translation, and Commentary. Cambridge.

Foulon, Albert (2004): Pour mieux comprendre la notion d'imitatio/aemulatio à partir d'un exemple significatif: Sur quelques évocations de l'Etna dans la poésie latine, de Lucrèce à Claudien. Revue des Études Latines 82, S. 110-126.

Gale, Monica R. (2011): Digressions, intertextuality, and ideology in didactic poetry. The case of Manilius. In: Green, Steven J./Volk, Katharina (Hrsg.): *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica*. Oxford. S. 205–221.

Glauthier, Patrick (2011a): *Census and Commercium*. Two economic metaphors in Manilius. In: Green, Steven J./Volk, Katharina (Hrsg.): *Forgotten Stars. Rediscovering Manilius' Astronomica*. Oxford. S. 188-201.

Glauthier, Patrick (2011b): *Science and Poetry in Imperial Rome: Manilius, Lucan, and the Aetna*. Dissertation. Columbia University.

Goodyear, Frank R.D. (1965; Hrsg.): *Incerti auctoris Aetna*. Edited with an Introduction and Commentary. Cambridge.

Goodyear, Frank R. D. (1984): The 'Aetna': Thought, Antecedents, and Style. *ANRW* ii 32.1, S. 344-63.

Gummere, Richard M. (⁶1971; Hrsg.): Lucius Annaeus Seneca: *Epistulae Morales ad Lucilium*. London/Cambridge.

Guzmán Arias, Carmen (2003): Ovidio y el Etna. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 74/2, S. 137-145.

Hebbeker, Gerhard (1996): Die Sprachlosigkeit der Katastrophen und die begrifflichen Fassungen ihrer Bedeutung. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hrsg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt*. Stuttgart. S. 9-16.

Hine, Harry Morrison (2002): Seismology and Vulcanology in Antiquity?. In: Tuplin, C. J./Rihll, T. E. (Hrsg.): *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*. Oxford. S. 56-75.

Housman, Alfred Edward (²1937; Hrsg.): *Manilius: Astronomicon I-V*. Cambridge.

Innes, D. C (1979).: Gigantomachy and natural Philosophy. CQ 29, S. 165–171.

Inwood, Brad (2005): Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome. Oxford.

Kidd, D. (1997; Hrsg.): Aratus: *Phaenomena*. Cambridge.

Kruschwitz, Peter/Schumacher, Matthias (2005): Das vorklassische Lehrgedicht der Römer.
Heidelberg.

Kühlmann, Wilhelm (2002): Lehrdichtung. In: Harald Fricke (Hrsg.): Reallexikon der
deutschen Literaturwissenschaft. Bd. II. Berlin/New York. S. 393-397.

Lühr, Franz-Frieder (1971): Die Kritik des *Aetna*-Dichters an Manilius”, Hermes 99, S. 141-
149.

Lundström, Vilhelm (1897; Hrsg.): Lucius Iunius Moderatus Columella: *Liber de Arboribus*.
Uppsala.

Pappalardo, Umberto (1998): Vesuvius. Große Ausbrüche und Wiederbesiedlungen. . In:
Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hrsg.): Naturkatastrophen in der antiken Welt.
Stuttgart. S. 263-274.

Pöhlmann, Egert (1973): Charakteristika des römischen Lehrgedichts. ANRW i 3, S. 813-901.

Powell, J.G.F. (2006; Hrsg.): Marcus Tullius Cicero: *De re publica. De legibus. Cato Maior de senectute. Laelius de amicitia*. Oxford.

Reiche, Harald (1971): Myth and Magic in Cosmological Polemics: Plato, Aristotle, Lucretius. RhMPh 114, S. 296-329.

Rostagni, Augusto (1933): Virgilio minore. Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana. Torino.

Rupé, Hans (⁹1989; Hrsg.): Homer: Ilias. Griechisch und Deutsch. Mit Urtext, Anhang und Register. Darmstadt.

Schafer, John (2011): Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education. CP 106, S. 32-52.

Schwartz, Eduard (1933; Hrsg.): *Aetna*. Lietzmanns Kleine Texte 166. Berlin.

Segal, Robert A. (2007): Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart.

Scholz, Bernhard F. (1997): Belehrung. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 1, Berlin, New York. S. 211-215.

Sonnabend, Holger (1998): Hybris und Katastrophe. Der Gewaltherrscher und die Natur. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hrsg.): Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgart. S. 34-40.

Sudhaus, Siegfried (1898): *Aetna*. Erklärt von –. Leipzig.

Tarrant, R.J. (2004; Hrsg.): Publius Ovidius Naso: *Metamorphoses*. Oxford.

Thilo, Georg/Hagen, Hermann (1887; Hrsg): Servius Grammaticus: *In Vergilii carmina commentarii*. Leipzig.

Toohey, Peter (1996): *Epic lessons: an introduction to ancient didactic poetry*. London.

Volk, Katharina (2001): Pious and Impious Approaches to Cosmology. *MD* 47, S. 85-117.

Volk, Katharina (2002): *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford.

Volk, Katharina (2005): *Aetna* oder wie man ein Lehrgedicht schreibt. In: Holzberg, Niklas (Hrsg.): *Die Appendix Vergiliana: Pseudepigraphen im literarischen Kontext*. *Classica Monacensia* 30. Tübingen. S. 68-89.

Volk, Katharina (2012): Letters in the Sky. Reading the Signs in Aratus' *Phaenomena*. *AJP* 133, S. 209-240.

von Bredow, Iris: Die mythischen Bilder der Naturkatastrophen. . In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hrsg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt*. Stuttgart. S. 162-168.

Weissengruber, Franz (1965): Zur Datierung des *Aetna*. *WS* 78, S. 128-38.

Wilkins, Augustus S. (1962; Hrsg.): Marcus Tullius Cicero: *De oratore libri tres*. With introduction and notes. Amsterdam.

Wilsdorf, Helmut (1995): Die dichterische Darstellung der vulkanischen Kräfte im Ätna und ihr Verfasser. In: Irmscher, Johannes (Hrsg.): Vergil. Antike Weltliteratur in ihrer Entstehung und Nachwirkung. Amsterdam. S. 69-82.

Winterbottom, Michael/Reinhard, Tobias (2006; Hrsg.): Quintilian: *Institutio oratoria*. Oxford.

7. Anhang

7.1 Abstract

Kam der *Aetna*, wie auch anderen Werken der *Appendix Vergiliana*, nur wenig Beachtung zu, zielte diese vor allem auf Fragen der Autorschaft und der Datierung. Gattungsmäßig wurde sie stets unhinterfragt in die des Lehrgedichts eingeordnet und alle Abweichungen von dieser wurden als Ausnahmen bezeichnet, wobei nicht näher nachgefragt wurde, aus welchem Grund der Autor sich zu jenen entschlossen hatte. Vielmehr nahm man an, der Autor hätte es nicht besser können.

Eben dieses Argument findet sich auch in Bezug auf den Inhalt der *Aetna*. Wurden die Theorien erst als dunkel und düster angesehen, erkannte man zwar später, dass dies nur der schlechten Überlieferung geschuldet war, warf dem Autor dann jedoch vor, lediglich eine Kompilation des allgemein bekannten, eher oberflächlichen Wissens geliefert zu haben und sah seine einzige eigenständige Leistung in der Präsentation dessen an.

Im Rahmen dieser Arbeit wird weder davon ausgegangen, dass der Autor wahlweise der Gattungskonvention folgte oder gegen sie verstieß, noch, dass er intendierte, ein naturwissenschaftliches Lehrgedicht mit eher mittelmäßigem Inhalt zu verfassen. Dazu werden formelle Eigenheiten in Bezug auf ihre Wirkung analysiert und es wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung deren Befolgen oder Nichtbefolgen für das gesamte Werk hat. Anhand einer Thematisierung von Vulkanismus wird gezeigt, welche Bedeutung jenem sowohl naturwissenschaftlich als auch literarisch und mythologisch zukam und es wird erläutert, welche Konnotationen dem Ätna traditionell zukommen. Weiters wird gezeigt, dass das Werk von einer Bewunderung und Verehrung der Natur gegenüber durchzogen ist, welche eine alternative Strömung zu den damaligen philosophischen Schulen darstellt. Eben jene Naturfrömmigkeit wird als grundlegendes Element des gesamten Werkes angenommen und es wird analysiert, welche Auswirkungen dies auf literarischer, inhaltlicher und gattungsmäßiger Ebene hat. Somit wird ein kohärentes Erklärungsmodell für das Verständnis der *Aetna* geboten, welches sich nicht auf Ausnahmen beruft und das Werk nicht als Versifizierung mittelmäßiger Theorien über Vulkanismus ansieht.

7.2 Lebenslauf

Barbara Korp, geboren am 16. 10. 1989

Ausbildung:

1996-2000: Volksschule Scheibenbergstraße, 1180 Wien

2000-2008: Bundesgymnasium Klostergasse, 1180 Wien

2008-2012: Bachelorstudium der Klassischen Philologie an der Universität Wien

2009-2014: Lehramtsstudium UF Latein und UF Deutsch an der Universität Wien