



BRILL
RODOPI

DAPHNIS 46 (2018) 188-214

D
a
p
h
n
i
s
brill.com/daph

Poetische Naturwissenschaft

Martin Opitz' Lehrgedicht Vesuvius (1633)

Jörg Robert

Eberhard Karls Universität Tübingen, Deutschland

joerg.robert@uni-tuebingen.de

Abstract

This article deals with Martin Opitz's didactic poem *Vesuvius* (1633) and tries to elucidate its fundamental poetical and epistemological issues. In his *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624), Opitz establishes a set of rules for the genre of *carmen heroicum* that comprises both didactic poetry and narrative epics. Especially didactic resp. scientific poetry plays a decisive role in Opitz's overall concept of poetry as it denies being fiction ('Erdichtung') and claims strict factuality. Thus it is not surprising that *Vesuvius* becomes the opening piece of the posthumous collection of Opitz's *Teutsche Poemata* (1644). *Vesuvius* reveals itself not only as an imitation / translation of *De Aetna* (a didactic poem included in the *Appendix Vergiliana*), but also as an attempt to connect literary tradition, natural philosophy and religious knowledge: The purely scientific parts of the poem (on earthquakes and volcanism) are functioning to reveal the natural order of creation (the aspect of *theodicy* *avant la lettre*). The Vesuv-catastrophe is interpreted as God's clear hint for mankind towards the ending of moral deprivation and civil war. The poet's role as *poeta vates* resp. *poeta theologus* is thus to be the mediator / translator / interpreter between god and mankind, a mediation which actually takes the form of philological interpretation and commentary. The text of the 1633 print reflects this constellation by interweaving text and paratext (commentary) to a unique ensemble. With its particular textual arrangement and discursive complexity, *Vesuvius* is symptomatic for premodern negotiations between natural sciences, religious knowledge, and literature.

Keywords

didactic poetry – autonomous vs. heteronomous literature – Martin Opitz – literature and knowledge

1 Katastrophenpoesie¹

Kurz vor Weihnachten, am 16. Dezember 1631, erschütterte der Vesuv das Umland von Neapel durch eine der heftigsten Eruptionen seit dem großen Ausbruch im Jahre 79 n.Chr. Die Eruption dauerte bis zum Beginn des folgenden Jahres an und forderte mehrere tausend Menschenleben. In der Folge wurde das Ereignis zur ersten multimedial aufbereiteten Naturkatastrophe der Alten Welt, welche „gantz Welschland mit schrecken und newen zeitungen erfüllet“, so der Hamburger Canonicus Lucas Holstenius.² In dichter Folge erschienen Augenzeugenberichte, illustrierte Flugblätter, Chroniken, Deklamationen und Predigten, die sich an einer Erklärung und Deutung des Ereignisses versuchten (siehe Abb. 1).³



ABB. 1 *Warhafte Contrafactur des Bergs Vesuuij [...]. Kupferstich von Matthäus Merian nach einer Zeichnung Sandrarts (1631).*

- 1 Der Beitrag führt Überlegungen weiter, die ich in meinem Artikel: Martin Opitz: Vesuvius. In: *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hrsg. von Roland Borgards u.a. Stuttgart 2013, S. 301–305 skizziert habe.
- 2 Zitiert nach Maurice Krafft: *Vulkane, Feuer der Erde*. Ravensburg 1993, S. 138.
- 3 Quellen und Belege bei Anna Schreurs: *Der Vesuvausbruch von 1631, ein Spektakel auf der Weltbühne Europa*. Anmerkungen zu Joachim von Sandrarts Beitrag zum *Theatrum Europaeum* von Matthäus Merian. In: *Metaphorik.de* 14 (2008), S. 297–332.

Auch die Katastrophenpoesie blühte. Innerhalb der neulateinischen Literatur ist Jakob Bidermanns Epyllion „Campanum, seu Vesuvius flagrans“ in 46 Strophen zu je zehn Hendekasyllaben zu nennen.⁴ Schon 1632 veröffentlichte Urbano Giorgi in Rom eine Anthologie mit dem bezeichnenden Titel *Scelta di poesie nell'incendio del Vesuvio* (Rom 1632).⁵ Giambattista Basile, Autor des *Pentamerone* (1636), verfasste ein petrarkistisches Sonett, das die Glut des Vulkans mit der Härte der Dame kontrastierte: „Ein Berg zerschmilzt und dein Herz wird zu Stein“.⁶ Zwar wurde der Begriff 'Theodizee' erst durch Leibniz geprägt, doch das Erdbeben provozierte zwangsläufig straf- und rechtfertigungstheologische Modelle, die breit diskutiert wurden. Anders als das Erdbeben von Lissabon (1755), das die Auffassung der 'besten aller Welten' nachhaltig erschüttern sollte,⁷ wurde der Vesuvausbruch (noch) als Bekräftigung dieser vollkommenen Weltordnung interpretiert. Wie in Kometen, Überschwemmungen und anderen Naturkatastrophen sah man in der Eruption ein Wunderzeichen, mit dem Gott (im Sinne von Röm 1, 18–21) zur Umkehr aufrief.

Unter den deutschsprachigen Dokumenten, die sich dem Ereignis widmeten, nimmt ein Text eine Ausnahmestellung ein. Er stammt aus der Feder des

-
- 4 Wilhelm Kühlmann: Der Jesuitendichter und die Naturkatastrophe – Bemerkungen zur Kombinatorik von Textklassen und Diskursen in Jacob Bidermanns poetischer Verarbeitung des Vesuvausbruchs von 1631 (Campanum, seu Vesuuius flagrans). In: 'Parodia' und Parodie. Aspekte intertextuellen Schreibens in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Reinhold F. Gleis und Robert Seidel. Tübingen 2006 (= Frühe Neuzeit 120), S. 209–240; Claus Zittel: 'La terra trema'. Unordnung als Thema und Form im frühneuzeitlichen Katastrophengedicht. Ausgehend von Martin Opitz, 'Vesuvius'. In: Zeitsprünge 12 (2008), S. 385–427.
 - 5 Den nach wie vor besten Überblick über die Vesuv-Literatur im Allgemeinen bietet das Compendium von Federigo (Friedrich) Buchheim: *Bibliografia del Vesuvio*. Neapel 1897, hier S. 66 f. zu Giorgi. Weiterhin Alexandra Murphy: *Visions of Vesuvius*. Boston 1978; *Un viaggio al Vesuvio. Il Vesuvio visto attraverso diari, lettere e resoconti di viaggiatori*. Hrsg. von Paolo Gasparini und Silvana Musella. Neapel 1991; Elio Abatino: *Vesuvio. Ein Vulkan und seine Geschichte*. Neapel 2002; Dieter Richter: *Der Vesuv. Geschichte eines Berges*. Berlin 2007.
 - 6 Krafft (s. Anm. 2), S. 140.
 - 7 Exemplarisch Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Hrsg. von Wolfgang Breidert. Darmstadt 1994; Ulrich Löffler: *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*. Berlin 1999; Wilhelm Kühlmann: *Das Erdbeben von Lissabon als literarisches Ereignis*. Johann Peter Uz' Gedicht 'Das Erdbeben' im historisch-epochalen Kontext. In: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2005*. Heidelberg 2006, S. 92–96; Stefanie Arend: *Alte oder neue Katastrophendiskurse: Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Gerhard Lauer und Thorsten Unger. Göttingen 2008 (= *Das 18. Jahrhundert. Supplementa* 15), S. 337–350.

Martin Opitz (1597–1639) und trägt den lakonischen Titel *Vesuvius*, Untertitel: “Poëma Germanicum”.⁸ Opitz verfasste den Text kurz nach der Vulkankatastrophe in den Wintermonaten 1632/33, die eine Wende für den Dichter und den ‘großen Krieg’ bedeuteten. Am 16. November 1632 fiel in der Schlacht bei Lützen der Schwedenkönig Gustav Adolf. Der Aufstieg Wallensteins begann. Schon im September 1632 war Opitz’ “katholische Ära”⁹ im Dienst des Burggrafen von Dohna zu Ende gegangen. Der Dichter, selbst Protestant, wechselte die Seiten und trat in die Dienste des protestantischen Piastenherzogs Johann Christian von Brieg. Zum Dank widmete Opitz Johann Christian sein eben vollendetes Gedicht *Vesuvius*, das 1633 – im selben Jahr wie seine bedeutende Kriegsdichtung *Trostgedicht in Widerwertigkeit des Krieges* (entstanden bereits 1621) – als Einzeldruck erschien. *Vesuvius* sollte sich als eines der erfolgreichsten poetischen Werke des Martin Opitz erweisen. Noch für Johann Christoph Gottsched, Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger ist es der zentrale deutsche Beitrag zur Gattung Lehrgedicht. Dagegen tat sich die Forschung lange Zeit schwer mit Opitz’ Text: Wenn Leif Albertsen in seiner *Geschichte des deutschen Lehrgedichts* (1967) schreibt, Opitz behandle in *Vesuvius* “auf eine heute spielerisch anmutende Weise Fragen [...], die um tausend Jahre veraltet sind”,¹⁰

8 Erstdruck: Martini Opitii Vesuvius. Poëma Germanicum. Brieg: Augustin Gründer 1633. Hier zitiert nach der Ausgabe (letzter Hand) Martin Opitz: Weltliche Poemata 1644. Erster Teil. Unter Mitwirkung von Christine Eisner hrsg. von Erich Trunz. Tübingen 1967, S. 31–102 (im Folgenden WP); andere Schriften (soweit dort greifbar) nach der Ausgabe: Martin Opitz: Gesammelte Werke. 4 Bde. (7 Teilbde.). Hrsg. von George Schulz-Behrend. Stuttgart 1968–1990 (im Folgenden MOGW). Literatur zu *Vesuvius*: Gunter E. Grimm: Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung. Tübingen 1983 (= Studien zur deutschen Literatur 75), S. 202–222; Barbara Becker-Cantarino: Vesuvius. Poema Germanicum. Opitz und der Dreißigjährige Krieg. In: Martin Opitz. Studien zu Werk und Person. Hrsg. von B.B.-C. Amsterdam 1982 (= Daphnis 11/3), S. 501–518; Ralph Häfner: Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590–1736). Tübingen 2003 (= Frühe Neuzeit 80), S. 200–224; ders.: *Naturae perdiscere mores. Naturrecht und Naturgesetz in Martin Opitz’ wissenschaftlichem Gedicht ‘Vesuvius’*. In: Zeitschrift für Germanistik N.F. 19/1 (2009), S. 41–50; Robert (s. Anm. 1); Zittel (s. Anm. 4); unter der älteren Forschung Leif L. Albertsen: Das Lehrgedicht. Eine Geschichte der antikisierenden Sachepik in der neueren deutschen Literatur mit einem unbekanntem Gedicht Albrecht von Hallers. Aarhus 1967, S. 76–107; Leo Langer: Der Vesuvius von Martin Opitz. Schulprogramm. Brünn 1896.

9 Marian Szyrocki: Martin Opitz. München ²1974, S. 95.

10 Albertsen (s. Anm. 8), S. 84.

so schwingen zwei Vorwürfe mit, die über Opitz hinaus die Lehrdichtung (“didaktische Poesie”, “Sachepik”, “wissenschaftliche Poesie”¹¹) adressieren.

- 11 Die Forschung zum Lehrgedicht, die hier nur im Allgemeinen zu resümieren ist, tendiert zu einem engen und differenzierten Gattungsbegriff, den kaum einer der frühneuzeitlichen Texte mehr einzulösen scheint (anders die Situation für die neulateinische Epik). Für unseren Fall etwa postuliert Claus Zittel (s. Anm. 4), *Vesuvius* sei “kein Lehrgedicht, wie meist aus Verlegenheit behauptet wird, da es nicht belehren, sondern erklären will”. Auf Seiten der Autoren zeichnet sich dagegen ein klares Bewusstsein ab, in einer durch *imitatio* verbundenen literarischen Reihe und Genealogie zu stehen, die nach Form, Gestus, Inhalt auf den Archegeten Lukrez zurückverweist (der seinerseits wieder die Texte eines Hesiod, Parmenides und Empedokles in sich aufnimmt). Dass Opitz das lukrezische Substrat nun eher aus *De Aetna* bezieht – also an späterer Stelle der Genealogie ansetzt – nimmt den intertextuellen Verwandtschaftsverhältnissen nichts von ihrer praktischen Wirksamkeit. Gewiss: Die Grenzen zwischen episch-narrativer und eher reflexiv-referierender Dichtung waren fließend, Hybride gleichsam aus *Georgica* und *Aeneis* stets möglich. Weniger denn je hilft daher der Gattungsdiskussion ein normativ-begriffsrealistischer Zugriff, der analytische Kategorien in Reinform postuliert, wo die imitatorische Praxis durch Leitzeit und Motivkorrespondenz spontan Fahrten der Identifikation legt. Ich folge im Übrigen der recht pragmatischen Definition von Wilhelm Kühlmann: Art. Lehrdichtung. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 2. Hrsg. von Harald Fricke. Berlin, New York 2007 (zuerst 2000), S. 393–397, hier S. 393, und verstehe unter Lehrdichtung ein “überwiegend versgebundenes Schrifttum zur Vermittlung von Sach-, Verhaltens- und Orientierungswissen”, das sich – so zu ergänzen – vorzugsweise in eine auf die Antike zurückgehende Genealogie (Hesiod, Empedokles, Lukrez usw.) einschreibt. In der älteren Tradition ist ein solcher ‘Idealtypus’ in der Gattungsform stets etabliert. Der Begriff “Lehrgedicht” wird zuerst von Harsdörffer mit terminologischer Präzision, aber teilweise für andere Textsorten (Fabel) verwendet (z.B. im Titel seiner erbaulichen Sammlung *Nathan und Jotham: das ist Geistliche und Weltliche Lehrgedichte* 1659). Für die neuere Begriffsgeschichte ist Gottsched bedeutsam. In seiner *Critischen Dichtkunst* entfaltet er eine ausführliche Geschichte des Lehrgedichts. Gottsched verwendet neben dem Begriff “Lehrgedicht” den des “dogmatischen Gedichts”. Johann Christoph Gottsched: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Joachim Birke und P.M. Mitchell. 12 Bde. Berlin, New York 1968–1987 (= Ausgaben deutscher Literatur des xv. bis xviii. Jahrhunderts), hier Bd. 6.2, S. 499 ff. (Anhang II, 1.6.: “Von dogmatischen Gedichten”). Gottsched verweist auf Henricus Stephanus’ Sammlung antiker Lehrgedichte, die den Titel *Poesis philosophica* (Genf 1573) trägt. Der moderne Begriff “wissenschaftliche Poesie” (nach: Alfred-M. Schmidt: *La poésie scientifique en France au seizième siècle*. Paris 1938) wird von Ralph Häfner bevorzugt (Häfner [Anm. 8], S. 203) und letztlich auch von Kühlmann (Wissen als Poesie. Ein Grundriss zu Formen und Funktionen der frühneuzeitlichen Lehrdichtung im deutschen Kulturraum des 16. und 17. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2016 [= Frühe Neuzeit 204]) hervorgehoben. Damit ist eine Verbindung zum prosperierenden Forschungsfeld der ‘Wissenspoetologie’ angedeutet, die jedoch in der Praxis noch wenig fruchtbar gemacht wurde. Vgl. Borgards (s. Anm. 1). Die neuere Forschung zum Lehrgedicht im

Einerseits wird dem Dichter aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive vorgeworfen, hinter den Stand des geologisch-naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit zurückzufallen (Anachronismus-Argument), andererseits wird ihm aus poetisch-poetologischer Perspektive die Synthese des Unvereinbaren zur Last gelegt. Das Lehrgedicht sei eine monströse Hybridform, die Heterogenes, ja Disparates – Wissen und Literatur – verbinde und dabei keiner der beiden Komponenten gerecht werde (Hybriditätsargument). Ausgehend von diesen beiden Verdikten möchte ich im Folgenden zwei Akzente setzen: Zunächst versuche ich, Opitz' Poetik des *carmen heroicum* ("heroisch getichte") im Hinblick auf poetologische Selbst- und Funktionsbestimmungen der Lehrgedichtung im Speziellen und der Dichtung im Allgemeinen zu rekonstruieren. Das Lehrgedicht erweist sich dabei als eine Dichtung der verweigerten und negierten Autonomie. Schließlich ordne ich *Vesuvius* im Spannungsfeld von Gattungstradition und Wissenspoetik ein, um die Implementierung dieser Wissenspoetik auf der Ebene der Textorganisation und -präsentation von *Vesuvius* nachzuvollziehen.

2 Negierte Autonomie – Opitz und das Lehrgedicht

Für Martin Opitz war *Vesuvius* alles andere als ein Nebenprodukt. Wie zentral das Gedicht vielmehr für sein poetologisches Gesamtprogramm war, zeigt sich darin, dass der Dichter sein Werk in der postum erschienenen "Ausgabe letzter Hand"¹² seiner *Weltlichen Poemata* (1644) demonstrativ an die erste Stelle rückte, offenbar ein 'werkpolitischer' Akt.¹³ Dieser verweist auf poetologische Annahmen, die im *Buch von der Deutschen Poeterey* angelegt waren. Im fünften Kapitel, das der *inventio* und Gattungspoetik ("Von der zuegehoeer der Deutschen Poesie") gewidmet ist, werden Lehrgedicht und Epos unter der Kategorie "Heroisch getichte" (*carmen heroicum*) zusammengefasst.

Bereich frühneuzeitliches Epos hat sich wesentlich auf Gattungsfragen konzentriert. Vgl. Ernst Rohmer: *Das epische Projekt. Poetik und Funktion des 'carmen heroicum' in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts.* Heidelberg 1998; Ralf Georg Czapla: *Epen oder Dramen? Gattungstheoretische Überlegungen zu Andreas Gryphius' lateinischer Bibeldichtung.* In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 32 (2000), S. 82–104.

12 Nachwort Trunz (s. Anm. 8), S. 3*.

13 Vgl. Steffen Martus: *Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert mit Studien zu Klopstock, Tieck, Goethe und George.* Berlin, New York 2007 (= *Historia Hermeneutica* 3), der S. 24–31 auf Opitz' *Teutsche Poemata* und das Editionsschicksal der Opitz'schen Werke eingeht.

Ein Heroisch getichte (das gemeiniglich weitleufftig ist/ vnd von hohem wesen redet) soll man stracks von seinem innhalte vnd der Proposition anheben; wie Virgilius in den büchern vom Ackerbawe thut: 'Quid faciat lætas segetes, quo sidere terram. [...]'¹⁴

Opitz' Definition wirft Fragen auf. Sie bietet weder für die narrative noch für die didaktisch-reflektierende Epik eine trennscharfe Bezeichnung.¹⁵ Dies muss nicht als "völlig diffuse[s] Gattungsverständnis"¹⁶ interpretiert werden, vielmehr handelt es sich entweder um begriffliche Verlegenheit (schwache These) oder bewusste Synthese (starke These). In Opitz' Fall spricht viel für letzteres: Sach- und Heldenepos sind formal durch die Verwendung des Alexandriners als versus heroicus (analog zum lateinischen Hexameter) verbunden. Inhaltlich ist das "heroisch getichte" durch Umfang ("weitleufftig") und Ständeklausel ("von hohem wesen") bestimmt. Letzteres scheint vor allem auf die narrative, 'vergilische' Großepik berechnet. Dagegen könnte man einwenden, dass auch *Vesuvius* ein "hohes Wesen", ja sogar das "höchste" – eben Gott – zum Gegenstand hat. Wie die *Ilias* den Zorn des Achill, so behandelt *Vesuvius* den Zorn Gottes angesichts einer barbarisierten Menschheit. Dass als Muster jedoch ausschließlich alte und neue Lehrgedichte (unter Aussparung der griechischen Tradition!) folgen – Vergils *Georgica*, Lukrez' *De rerum natura*, Guillaume du Bartas' *La Sepmaine; ou, Creation du monde* (1578) sowie "in mangel anderer deutschen exempel" das eigene, erst 1633 publizierte *Tröstgedicht* – überrascht dann doch. Die Auswahl der Mustertexte zeigt eine Inversion des normativen Gattungsmodells. Opitz fasst nicht nur Heldenepos und Lehrgedicht im Begriff "heroisch getichte" zusammen, er schließt das historisch-mythologische Epos

-
- 14 Martin Opitz: Buch von der Deutschen Poeterey. Studienausgabe. Hrsg. von Herbert Jaumann. Stuttgart 2002, S. 26; zu Opitz' Gattungspoetik vgl. Jörg Robert: 'Vetus Poesis – nova ratio carminum.' Martin Opitz und der Beginn der 'Deutschen Poeterey'. In: Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert. Hrsg. von Jan-Dirk Müller und Jörg Robert. Münster u.a. 2007 (= Pluralisierung & Autorität 11), S. 397–440; Stefan Trappen: Gattungspoetik. Studien zur Poetik des 16. bis 19. Jahrhunderts und zur Geschichte der triadischen Gattungslehre. Heidelberg 2001 (= Beihefte zum Euphorion 40), S. 37–77; ders.: Dialektischer und klassischer Gattungsbegriff bei Opitz. Ein übersehener Zusammenhang zwischen Aristoteles, Scaliger und der deutschen Barockpoetik. In: Martin Opitz: Nachahmungspoetik und Lebenswelt. Hrsg. von Thomas Borgstedt und Walter Schmitz. Tübingen 2002 (= Frühe Neuzeit 63), S. 88–98.
- 15 Zum Lehrgedicht in der deutschen Literatur neben Kühlmann: Wissen als Poesie (s. Anm. 11) jetzt Olav Krämer: Poesie der Aufklärung: Studien zum europäischen Lehrgedicht des 18. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2018 (= linguæ & litteræ).
- 16 Czapla (s. Anm. 11), S. 91.

vom Typ *Aeneis* geradezu aus – eine Entscheidung mit Grundsatzcharakter. Um sie zu verstehen, hilft ein Blick auf das apologetische Vorfeld der *Poeterey*, die Kapitel zwei und drei, in denen Opitz den Versuch unternimmt, die Dichtung gegen ihre Kritiker in Schutz zu nehmen. Opitz verfolgt dabei eine gefährliche These: Dichtung ist mehr als Er-Dichtung, der Dichter mehr als 'nur' Dichter. Zu Beginn des zweiten Kapitels heißt es:

Die Poeterey ist anfanges nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie/ vnd vnterricht von Göttlichen sachen. Dann weil die erste vnd rawe Welt gröber vnd vngeschlechter war/ als das sie hette die lehren von weißheit vnd himmlischen dingen recht fassen vnd verstehen können/ so haben weise Männer/ was sie zue erbawung der Gottesfurcht/ gutter sitten vnd wandels erfunden/ in reime vnd fabeln/ welche sonderlich der gemeine pöfel zue hören geneiget ist/ verstecken vnd verbergen müssen.¹⁷

Ein altes Argument des Aristoteles aufgreifend ("poetae primi theologi") sind die Dichter für Opitz die "ersten Väter der Weißheit".¹⁸ Dichtung ist ästhetische Erziehung (moralisch-religiöse Dimension) oder Wissensvermittlung (epistemologisch-didaktische Dimension). Was Opitz hier im Allgemeinen von der Dichtung sagt, löst das Lehrgedicht im Besonderen – und *Vesuvius* im konkreten Einzelfall – ein. Es aktualisiert eine scheinbar verschüttete pädagogisch-didaktische Funktion der Dichtung als *vinculum societatis*. Dass diese Personalunion von Dichter und Theologe eine historisch überwundene ist ("erste vnd rawe Welt"), versteht sich im Umkehrschluss. Das Lehrgedicht ist evolutionär ein Atavismus, ein Reservat der prämodernen, stratifikatorisch

17 Opitz (s. Anm. 14), S. 14. Zur Stelle vgl. meine Überlegungen in: Ethnofiktion und Klassizismus. Poetik des Wilden und Ästhetik der Sattelzeit. In: Poetik des Wilden. Festschrift für Wolfgang Riedel. Hrsg. von J.R. und Friederike Günther. Würzburg 2012, S. 3–39, hier S. 26–28.

18 Ebd., S. 15; zum Topos vgl. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Tübingen, Basel ¹1993 (zuerst 1948), S. 221–234. Ralph Häfner (s. Anm. 8) verweist im Zusammenhang der Opitz-Stelle auf eine Elegie des Daniel Heinsius an den Diplomaten Jan Rutgers mit dem Titel: "[...] poetas ac praecipue Homerum & Hesiodum primos sapientiae auctores esse" (S. 201). Die Stelle zählt zu den viel diskutierten innerhalb der *Poeterey*. Zuletzt hat Volkhard Wels: Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2014 (= Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 17), S. 293–346, hier S. 293 darauf aufmerksam gemacht, "dass der Begriff der 'verborgenen Theologie' nicht auf den Neuplatonismus verweist, sondern auf den Gottesbeweis e consensu gentium, der im Calvinismus große Bedeutung hat."

geordneten Gesellschaft, in der Zivilisierung nur durch asymmetrische Kommunikation zu erreichen war (“weise Männer” vs. “gemeine[r] pöfel”). Das Lehrgedicht schickt sich an, hinter den Prozess der funktionalen Ausdifferenzierung zurückzugreifen und die offen auseinander treibenden Sphären von Theologie, Naturwissenschaft und Poesie noch einmal unter dem Dach der letztgenannten zu versammeln.

Um die Relevanz der Dichtung zu betonen, muss der Dichter dabei ihre Autonomie – im Sinne von Selbstreferenz und Selbstreflexivität – dementieren. Dichtung als Lehrgedicht ist durchaus funktional und heteronom. Wie das Konzept der ‘ästhetischen Erziehung’ insgesamt, bis hin zu Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Schiller,¹⁹ dient sie pädagogischen, sozialen und anthropologischen Zwecken, die außerhalb ihrer selbst liegen (= Heteronomie qua Funktion), sie inkorporiert aber auch das Wissen anderer Fächer (= Heteronomie qua Inklusion). In der *Poeterey* stellt Opitz gegen die These, “die Poeterey bestehe bloß in jhr selber” (= Autonomie qua techné), eine Dichtung, “die doch alle anderen künste und wissenschaften in sich helt.”²⁰ Damit schließt er an eine auf Cicero zurückgehende Topik der *laus eloquentiae* an, wonach geformte Rede – sei es in gebundener oder ungebundener Form – “durch keine Grenzmarken einen Eigenbereich definiert.”²¹ Im Universalitätsanspruch der Dichtung realisiert sich damit eine Art Synthese von Autonomie und Heteronomie: Nur die Dichtung ist in der Lage, mehr zu sein als sie selbst: Sie ist autonom-heteronom.

Opitz geht jedoch noch einen Schritt weiter. Dichtung integriert nicht nur alles Wissbare, sie exkludiert im selben Moment auch alles Er-Dichtete. Referenz ersetzt Fiktionalität. Das Literarische des *carmen heroicum* liegt weder im Formalen (*elocutio*) noch im Fiktionalen (*inventio, fictio*), sondern in der Bestimmung, Wissenschaft in Wissen zu transformieren und zu habitualisieren. Damit wird die Entkopplung beider Bereiche, wie sie die Tendenz der frühneuzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesse bestimmt, durch autonom-heteronome Rückkopplung umgekehrt. Das Lehrgedicht ist Literatur, die bestreitet, Literatur (im Sinne von ‘Erdichtung’) zu sein. Es ist die Form

19 Die Spannung zwischen Autonomie und Heteronomie bleibt der Form des Lehrgedichts und der Denkform der ‘ästhetischen Erziehung’ eingeschrieben. Noch Schiller, einer der zentralen Denker der ästhetischen Autonomie, laboriert an dieser Spannung. Vgl. Jörg Robert: ‘Die Kunst, o Mensch, hast du allein’. Kunstreligion und Autonomie in Schillers Gedicht *Die Künstler*. In: *Literatur und praktische Vernunft. Festschrift für Friedrich Vollhardt*. Hrsg. von Frieder von Ammon u.a. Berlin, Boston 2016, S. 393–412.

20 Opitz (s. Anm. 14), S. 17 (Kapitel 3).

21 *De orat.* 1, 70.

der zurückgewiesenen Autonomie – daher wird es seinerseits von der Autonomieästhetik zurückgewiesen. Aufgrund seines nicht-fiktionalen Charakters ist das Lehrgedicht geeignet, den Vorwurf der Lügenhaftigkeit der Dichtung, gegen den Opitz im dritten Kapitel der *Poeterey* zu Felde zieht, a limine zu widerlegen. Nur das Sachepos – nicht das historisch-mythologische Epos in der Nachfolge der *Aeneis* – kann von sich behaupten, dass es “mit Wahrheit schreibe” (*Vesuvius*, S. 43). Diese Festlegung auf ‘Wahrheit’ gegenüber ‘Lüge’ und ‘Erdichtung’ macht das Lehrgedicht jedoch zu einer prekären und paradoxen Form, einem Grenzfall der Poetik. Der Verzicht auf Fiktionalität und das Versprechen totaler Referenz wird zum Zentrum und Telos des frühneuzeitlichen Gattungsverständnisses, wie sich in der Definition Charles Batteux’ zeigt: “Daher kann man das didaktische Gedicht überhaupt beschreiben: die Wahrheit in Verse gebracht; und, zum Gegensatz, die andere Gattung der Poesie: die Erdichtung in Verse gebracht.”²²

Die bei Opitz und Batteux erreichte Position lässt sich als trotzig Antwort auf ein Verdikt verstehen, das Aristoteles eher beiläufig in seiner *Poetik* (1447b) gegen die Tradition der Lehrdichtung vorbringt und mit dem die “Problemgeschichte des Lehrgedichts” beginnt.²³ “Homer und Empedokles haben indes außer dem Vers nichts Gemeinsames; daher wäre es richtig, den einen als Dichter zu bezeichnen, den andern aber eher als Naturforscher (φυσιολόγον) denn als Dichter.”²⁴ Aristoteles’ Ausschluss des Lehrgedichts aus der Dichtung bleibt in der Antike selbst ohne praktische Wirkung, wie die reiche Tradition der epischen Lehrdichtung seit Lukrez, die sich stets auf Hesiod, Empedokles und Parmenides bezieht, aber auch die spärliche poetologische Reflexion über das Lehrgedicht selbst zeigen.²⁵ Dies ändert sich erst mit der neuzeitlichen *Poetik*-Rezeption seit Francesco Robortellos *Explicationes* (1548). Erst jetzt ergab sich die Notwendigkeit, die aristotelischen Positionen zur Lehrdichtung mit der lebendigen Produktion didaktischer Poesie abzugleichen.²⁶ Die daraus resultierende “kaleidoskopische Vielfalt der Lehrmeinungen”²⁷ bestimmt

22 Charles Batteux: Einleitung in die schönen Wissenschaften. Nach dem Französischen des Hrn. Batteux, mit Zusätzen vermehret von Karl Friedrich Ramler, 3. Bd. Wien 1770, S. 95.

23 Bernhard Fabian: Das Lehrgedicht als Problem der Poetik. In: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Hrsg. von Hans Robert Jauf. München 1968 (= Poetik und Hermeneutik 3), S. 68–89, hier S. 68.

24 Aristoteles: Poetik. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982, S. 6.

25 Fabian (s. Anm. 23), S. 68–74.

26 Gerd Roellebleck: Das epische Lehrgedicht Italiens im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Humanismus und der Renaissance. München 1975.

27 Fabian (s. Anm. 23), S. 74.

die poetologische Diskussion bis ins 18. Jahrhundert hinein, während die Praxis – zumal im deutschsprachigen Bereich – davon eigentümlich ungerührt bleibt. Gegen das schlechte poetologische Gewissen, es hier mit einem monströsen Gattungshybrid zu tun zu haben, avancierte die Hochphase der *Poetik*-Rezeption zwischen 1750 und 1800 dann jedoch auch zu einer Blütezeit didaktischer Poesie – immer wieder auch und vor allem im Rückgriff auf die durch *Vesuvius* eröffnete deutsche Tradition. Diese Paradoxie wird bei keinem anderen Autor so greifbar wie bei Lessing, der zwischen 1748 und 1752 insgesamt neun Lehrgedichte (darunter das berühmte Fragment *Die Religion*) publizierte,²⁸ nur um schon wenige Jahre später, in der mit Moses Mendelssohn verfassten Kampfschrift *Pope, ein Metaphysiker!* (1755), das Verdikt des Aristoteles zu wiederholen: „Lucrez und seines gleichen, sind Versmacher, aber keine Dichter.“²⁹ In seinem Aufsatz *Über das Lehrgedicht* (1827) nennt Goethe die „didaktische oder schulmeisterliche Poesie“ immerhin ein „Mittelgeschöpf zwischen Poesie und Rhetorik“, der er „mehr oder weniger dichterischen Wert“ zugestehen möchte.³⁰ Als „Ab- und Nebenart“ der eigentlichen „Naturformen der Dichtung“ bleibt ihr Wert zweifelhaft: In Goethes natürlicher Poetologie, die literarische und biologische Gattungsordnung aufeinander bezieht, ist das Lehrgedicht ein wenig lebensfähiger, ja monströser Organismus, der das Natursystem der Gattungen in Frage stellt. Es bleibt daher eine fast unlösbare Voraussetzung, „ein Werk aus Wissen und Einbildungskraft

- 28 Monika Fick: *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage Stuttgart, Weimar 2010, S. 111–114; Christoph Siegrist: *Das Lehrgedicht der Aufklärung*. Stuttgart 1974; Hugh Barr Nisbet: *Lessing. Eine Biographie*. München 2008, S. 110–112; Oskar Hohenberg: *Über Lessings Lehrgedichte*. Berlin 1883. Zu *Die Religion* Michael Multhammer: *Lessings 'Rettungen': Geschichte und Genese eines Denkstils*. Berlin, Boston 2013 (= *Frühe Neuzeit* 183), S. 228–237; Barbara Mahlmann-Bauer: *Lessings Fragment 'Die Religion' und das Saatgut, das in 'Die Erziehung des Menschengeschlechts' aufgegangen ist*. In: *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*. Hrsg. von Christoph Bultmann und Friedrich Vollhardt. Berlin 2011, hier S. 27–72; Friedrich Vollhardt: *Gotthold Ephraim Lessing*. München 2016, S. 24–32; eine Würdigung der 'kleineren', naturwissenschaftlich interessierten Fragmente bei Karl S. Guthke: 'Nicht fremd seyn auf der Welt'. *Lessing und die Naturwissenschaften*. In: *Lessing Yearbook* 25 (1993), S. 55–79.
- 29 Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl u.a. hrsg. von Herbert G. Göpfert. Bd. 3: *Frühe kritische Schriften*. München 1972 (Ndr. Darmstadt 1996), hier S. 637.
- 30 Johann Wolfgang Goethe: *Über das Lehrgedicht* (1827). In: *ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe. Hrsg. von Karl Richter u.a. Bd. 13.1.: *Die Jahre 1820–1826*. Hrsg. von Gisela Henckmann und Irmela Schneider. München, Wien 1992, S. 498 f., hier S. 498.

zusammenzuweben: zwei einander entgegengesetzte Elemente in einem lebendigen Körper zu verbinden.”³¹

3 Wissenspoetik und Gattungshabitus

Für Aristoteles, Lessing und Goethe ist das Lehrgedicht eine prekäre Gattung, weil es teilweise oder ganz die Grenzen der Dichtung überschreitet. Dabei werden unterschiedliche Akzente gesetzt: Während Aristoteles Dichtung und Naturphilosophie (‘Physiologie’) gegenüberstellt, betont Lessing den traditionellen Gegensatz von poeta und versificator; Goethe wiederum sieht die Grenze zur Rhetorik überschritten. Dagegen argumentiert die ältere Forschung zum Lehrgedicht vom Standpunkt der Wissenschaft aus. Ihr Argument – siehe das Zitat von Leif Albertsen – zielt auf die Unangemessenheit poetischer Darstellung für wissenschaftliche Gehalte. Diese Vereinbarkeit von Poesie und Wissen steht jedoch für Opitz nicht zur Disposition. Sie ist geradezu – wie wir gesehen haben – sein apologetisches Hauptargument. Die aristotelische Kritik wird nun zum Privileg umgedeutet, das die Dichtung insgesamt legitimiert. Der Lehrdichter dichtet nicht, sondern deutet. Diese Deutung beruht auf einer Methode, die gegenüber der ‘neuen Wissenschaft’ keineswegs als obsolet gilt, dem Ideal einer poetischen bzw. philologischen Naturwissenschaft. Schon der Titel *Vesuvius* sendet ein doppeltes Signal aus: Einerseits kündigt er – auf Latein gehalten – eine gelehrte akademische Abhandlung im Stil von Athanasius Kirchers *Mundus subterraneus* (1664; ²1678) an. Andererseits signalisiert er den Anschluss an die Tradition der lateinischen und neulateinischen Dichtung. Hier ist neben Pietro Bembo’s Dialog *De Aetna* (1496) das Gedicht *De Aetna* zu nennen, das im Anhang der Werke Vergils (*Appendix Vergiliana*) überliefert ist (1. Jh. v.Chr.) und über weite Strecken von Opitz schlicht übersetzt oder paraphrasiert wird.³² Das große epikureische Lehrgedicht des Lukrez (*De rerum natura*) versteht sich in dieser Reihe von selbst.³³ Als alles dominierender, orientierender Prätext wirkt er weniger durch seine konkreten epikureischen

31 Ebd., S. 499.

32 Häfner: Götter im Exil (s. Anm. 8), S. 207 f.; Opitz besaß eine Handschrift von *De Aetna*, die jedoch keine Lesespuren enthält. Joseph Fritz: Zu Martin Opitz’ philologischen Studien. In: Euphorion 26 (1925), S. 201–208; zum Schicksal der Handschrift Arturo De Vivo: Sulla tradizione manoscritta dell’*Aetna*. In: Vichiana, N.S. 16 (1987), S. 85–102, hier S. 86 f.

33 Zu Lukrez selbst verweise ich auf die eingehende, konzise Darstellung von Michael Erler: Lukrez. In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Bd. 4: Die hellenistische Philosophie. Hrsg. von Hellmut Flashar. Basel 1994, S. 381–490.

Dogmen – sie sind Gegenstand einer bereits in der Antike einsetzenden Polemik – als durch einen spezifischen Gattungshabitus, der durch imitatio gleichsam zu einem präformierten Referenzrahmen und Ermöglichungsraum naturwissenschaftlicher Erkenntnis wird. Dieser Gattungshabitus ist durch vier Aspekte bestimmt:

- a) *Rationalismus*: Lukrez vertritt einen demonstrativen ‘proto-aufklärerischen’ Rationalismus, der nach objektiven, natürlichen Gründen (“*naturae species ratioque*”; Lucr. 1, 149) fragt, um daraus subjektive Haltungen – Unerschütterlichkeit der Seele (Ataraxie), Vergöttlichung usw. – abzuleiten. Naturwissenschaft ist dabei Mittel zum (ethischen) Zweck.³⁴
- b) *Habitus und sozialer Index*: Seit Lukrez hat Lehrdichtung immer auch einen sozial inklusiven Index; die Haltung *ist* die Methode. In Opitz’ Fall ist dieses Ethos ein stoisches bzw. neostoisches (im Sinne von Justus Lipsius).³⁵ Seine drei Kernbegriffe heißen Freiheit von Leidenschaft (Apathie), Selbstgenügsamkeit (Autarkie) und Unerschütterlichkeit (Ataraxie). Überlegenheit und Gelassenheit deuten auf eine auch sozial exponierte Stellung: Der Naturforscher betrachtet die Schöpfung “vergnügt”, von “oben her” (S. 49), “sicher [d.h. ohne Sorge] und mit

34 Erler (s. Anm. 33), S. 440.

35 Zur Frage von Opitz’ Stoizismus, in dem die Figur der *constantia* in einer umfassenden Weise verstanden wird, vgl. Jörg Robert: Martin Opitz und die Konstitution der Deutschen Poetik. Norm, Tradition und Kontinuität zwischen ‘Aristarch’ und ‘Buch von der Deutschen Poeterey’. In: Euphorion 98 (2004), S. 281–322, hier S. 307–322. Zum Lipsianismus in stilgeschichtlicher und politischer Hinsicht Wilhelm Kühlmann: Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Tübingen 1982 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3), S. 204–255; zur Differenz von Stoizismus und genuiner Seneca-Rezeption sehr differenziert Stefanie Arend: Seneca’sche Kulturkritik in den Tragödien Gryphius’ und Lohensteins. Tübingen 2003 (= Frühe Neuzeit 81). Im Übrigen haben die Arbeiten von Pierre Hadot (exemplarisch: Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit. Frankfurt a.M. 2002) gezeigt, wie sehr die hellenistischen Philosophenschulen jenseits aller dogmatischen Unterschiede ein gemeinsames Ziel verbindet: eine das Subjekt konstituierende und stabilisierende Autopraxis, die Michel Foucault auf Hadots Spuren mit dem Begriff der “Selbstsorge” (“*souci de soi*”) bezeichnet und bekannt gemacht hat. Für die Frühneuzeitforschung bleibt die hier gelegte Spur zu entdecken: nicht nur, weil die von Hadot benannten Texte von Seneca bis Marc Aurel insbesondere im 17. Jahrhundert in besonders reichem Maße präsent sind, sondern weil der Kerngedanke dieser ‘exercices spirituelles’ – ‘Übungen’ – zu den transdiskursiven Grundfiguren der Frühen Neuzeit gehört. Nicht umsonst spielt Hadot im Titel auf einen der folgenreichsten ‘autopraktischen’ Texte der Frühen Neuzeit – Ignatius von Loyolas *Exercitia spiritualia* (gedr. 1548) – an.

Ruhe des Hertzens" (S. 75). Die Mythen- und Religionskritik als zentraler 'Hebel' der rationalistischen Methode richtet sich gegen alle Formen des Volks- und Aberglaubens (lat. religio oder superstitio). Der "Hauffen" oder "Pöbel" (S. 77) sieht nicht, sondern staunt, weil er sich von der Natur "Eygeschafft nicht Rechnung weiß zu machen". "Doch wundert sich das Volck/ und weil es bey den Sachen | Von ihrer Eygeschafft nicht Rechnung weiß zu machen/ | Gebraucht die Augen mehr als Sinnen und Verstand." (S. 75) Während angesichts des Ausbruchs "deß Volckes Hertzen zittern" (S. 60), bewahrt der Dichter aus zeitlich-räumlicher Distanz seine Seelenruhe.

- c) *Motivbestand und Zuständigkeiten*: Katastrophe und Ausnahmezustand: Lukrez' *De rerum natura* schließt mit der Schilderung der Pest in Athen. Seuche und Katastrophe sind damit als Themen- und Motivkern etabliert. Girolamo Fracastoro schreibt ein Lehrgedicht über die *Syphilis* (1530), Opitz eines über Vulkanausbrüche, der Stürmer und Dränger J.M.R. Lenz über die *Landplagen* (1769).
- d) *Heteronomie des Wissens*: So wenig die Dichtung autonom gegenüber der Wissenschaft ist, so wenig ist die Wissenschaft (Verfügungswissen) autonom gegenüber ethischen und religiösen Letzthorizonten. Schon Lukrez kommt es auf die prinzipielle Begründbarkeit der Phänomene, nicht auf exakte *Gründe* an. Naturbetrachtung hat wesentlich psychagogisch-ethische, therapeutische und konsolatorische Funktion (vgl. Epikurs *Tetrapharmakos*). Die Suche nach den *rerum causae*, der "Ursach aller Dinge", dient der Einübung ethischer oder wie eben bei Opitz religiöser Dispositionen. Das Lehrgedicht ist also weniger eine didaktische als eine homiletische Form, die von metaphysischen Zweifeln entlasten soll, also: Ein Kontingenzkompensationsinstrument, eine Theodizeemaschine mit dem Dichter als stellvertretendem homo compensator.³⁶ Dem entspricht der Gestus der Belehrung: Der dogmatisierende Dichter nähert sich dem Prediger, der Geschichte auf Heilsgeschichte bezieht und daraus eine Paränese an sein Publikum ableitet. Die Selbstdeutung als poeta vates bzw. poeta theologus wird durch die homiletische Anmutung und Struktur des Textes performativ unterstrichen.

Die genannten vier Aspekte verdichten sich schon im Proömium zu *Vesuvius*, das den – theologisch nicht spannungsfreien – Versuch unternimmt, Schöpfung und Schöpfer, Naturwissenschaft und religiöses Wissen in eine hierarchische Ordnung zu bringen:

36 Vgl. Odo Marquard: Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. Studien. In: ders.: Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000, S. 11–29.

Natur/ von derer Krafft/ Lufft/ Welt und Himmel sind/
 Des Höchsten Meisterrecht/ und erstgebornes Kind/
 Du Schwester aller Zeit/ du Mutter dieser Dinge/
 O Göttin/ gönne mir daß mein Gemüte dringe
 In seiner Wercke Reich/ und etwas sagen mag
 Darvon kein Teutscher Mund noch biß auff diesen Tag
 Poetisch nie geredt: ich will mit Warheit schreiben
 Warumb Vesuuius kan Steine von sich treiben/
 Woher sein Brennen rührt/ und was es etwan sey
 Darvon der Glut sich nehr. [...]

WP 1, S. 43

Das Gedicht soll nicht nur Opitz als Begründer der deutschen Dichtung ausweisen ("poetisch nie geredt"; die kulturpatriotische Ebene), es soll auch die Dichtung *insgesamt* als ein Medium legitimieren, das Wahrheit erkennt und vermittelt (epistemologische Dimension). Dem Dichter fällt die Rolle des Genealogen zu, der die Familienverhältnisse in der göttlichen Ordnung aufdeckt: Gott ist der Vater der Natur, die wiederum Mutter der Dinge ist. Auch geschlechterlogisch ist damit die Unterordnung der Naturwissenschaft (als 'Tochterwissenschaft') gegenüber der Theologie ('als Wissenschaft vom Vater') begründet. Der Anspruch, "mit Wahrheit schreiben" zu wollen, zielt auf den Ausschluss aller poetischen figmenta, betont Referenzialität gegenüber Fiktionalität und Imagination. Dazu muss sich der Dichter gegen der "Dichter Wahn" – d.h. mythologische oder anderweitig religiöse Erklärungen – verwahren:

[...] es glaube keiner nicht
 Diß was der Dichter Wahn von diesen Orthen spricht/
 Vulcanus habe sie zu seiner Werckstatt innen/
 Auß welcher solcher Plitz und Flammen sich entspinnen/
 Wann er deß Jupiters Geschoß bey stiller Nacht
 Sampt Brontes/ Steropes unnd dem Pyracmon macht/
 Daß Stahl und Amboß klingt.

[...]
 Nun diese Freyheit ist Poeten ja zu geben/
 Als Schülern der Natur/ bey denen Steine leben/
 Und Götter sterblich sind: ich habe mir erkiest
 Sonst nichts hier an zu ziehn als was unlaugbar ist.

WP 1, S. 61

Die hier formulierte Mythenkritik findet sich in ähnlicher Form schon in Opitz' wichtigstem Prätext, dem *Aetna*-Gedicht, das gegen die "fallacia uatum"

(V. 29) zu Felde zieht.³⁷ Der religio-kritische Impuls ist als Gattungshabitus seit Lukrez etabliert – Aufklärung nicht *gegen*, sondern *aus* Nachahmung.³⁸ Ähnliches gilt für den Habitus der Seelenruhe, der im Proömium des zweiten Buches formuliert wird und der im 18. Jahrhundert für die Philosophie des Erhabenen eine zentrale Rolle spielen wird. Der Dichter schaut, wo das Volk, der “Hauffen”, nur starrt. Dieser elitäre Gestus verbindet sich mit einer konfessionellen, antikatholischen Spitze: “Der allermeiste Hauffen | Kompt auff die Tempel zu mit heißer Brunst gelauffen/ | Sagt seine Sünden auff”.³⁹ Indem die katholischen Kirchengebäude als ‘Tempel’ bezeichnet werden, rücken sie in die Nähe des heidnischen Aberglaubens.⁴⁰ Sie treten an die Stelle, die bei Lukrez (am Ende von *De rerum natura*) die Tempel der heidnischen Götter eingenommen hatten (6, 1272 ff.). Obwohl Opitz also jede mythologische Erklärung der Naturphänomene ablehnt, ist *Vesuvius* doch voller Mythologie. Mit Horaz beruft sich Opitz auf die *licentia poetarum* (“diese Freyheit ist Poeten ja zu geben”). Dabei verbindet er neuzeitlichen Rationalismus mit dem Motiv des *poeta creator*: Der Dichter hat das Recht, das Unbelebte zu beleben (durch Metapher, Metonymie, Personifikation usw.). Dies stellt ihn auf die Stufe der *natura naturans*, die in den ersten Versen des Proöms angesprochen wird. Kunst ist Fortsetzung der Natur mit anderen Mitteln.⁴¹

37 Opitz übersetzt die Verse geradezu: *De Aetna*, V. 29 ff. Appendix Vergiliana. Hrsg. von W.V. Clausen u.a. Oxford 1966, S. 42; vgl. Häfner (s. Anm. 8).

38 Dies erklärt vielleicht auch, warum Opitz in der *Schäfferey* dann dezidiert die Nymphe von Giganten unter dem heimischen Riesengebirge sprechen lässt: “Wißet daß Sicilien nicht allein Cyclophen/ vndt Theßalien Titanen getragen hatt; es liegen allhier zweene mächtige Giganten/ welche sich eben wie jene an dem himmel zue vergreifen vnter standen/ vndt von den göttern vnter diese klüfften sindt verstoßen worden. Sie haben den geschmack des schwefels noch anjetzo nicht verlohren/ vndt riechen nach dem plitze vndt donner/ darmit sie Jupiter hatt herab gestürzt”. Martin Opitz: *Schäfferey von der Nimfen Hercinie*. Hrsg. von Peter Rusterholz. Stuttgart 1969, S. 45.

39 WP 1, S. 60.

40 Konkret wird das Institut der Lippenbeichte (*confessio oris*) kritisiert. Vgl. dazu den Reisebericht von Hieronymus Welsch: *Hieronymi Welschen selbsterfahrne Reiß Beschreibung*. Nürnberg 1659, hier Kap. 14, S. 80–83: “In der gantzen Stadt war anders nichts/ als Buß predigen/ Betten/ Litaney singen/ Beichten/ *communiciren*”. Nach Kühlmann: *Der Jesuitendichter und die Naturkatastrophe* (s. Anm. 4), S. 219, Anm. 28.

41 In einem Gedicht an den Maler-Freund Bartholomäus Strobel (*Über deß berühmten Mahlers Herrn Bartholomei Strobels Kunstbuch*) schreibt Opitz die Leistung, das produktive Prinzip der Natur fortzusetzen, gerade der Malerei zu, versieht es allerdings mit kritischen Vorzeichen. Die Natur (*natura naturans*) ist eine “tausendkünstlerinn” (MOGW 4.2., S. 493, V. 25); die Malerei, die ihre Produktivkräfte imitiert, fliegt “in eine Welt des Epicurus” und produziert eine Chimäre im Sinne von Horaz’ *Ars poetica* (V. 1 ff.), also “ein Geschöpfe [...] von dem man nie gelesen./ | Das künftigt nicht sein wirdt/ noch jemals ist

Die klassische Mythologie bleibt für Opitz als sprachlicher Ornat, d.h. in der Form der Prosopopöie, in metonymischer oder allegorischer Verwendung, weiterhin legitim – so schon im *Buch von der Deutschen Poeterey*:

Die nahmen der Heidnischen Götter betreffend/ derer sich die stattlichsten Christlichen Poeten ohne verletzung jhrer religion jederzeit gebrauchet haben/ angesehen das hierunter gemeiniglich die Allmacht Gottes/ welcher die ersten menschen nach den sonderlichen wirkungen seiner vnbegreiflichen Maiestet vnterschiedene namen gegeben/ als sie/ wie Maximus Tyrius meldet/ durch Minerven die vorsichtigkeit/ durch den Apollo die Sonne/ durch den Neptunus die Luft [bezeichnet] [...], ist allbereit hin vnd wieder so viel bericht darvon geschehen/ das es weiterer außführung hoffentlich nicht wird von nöthen sein.⁴²

Mythologie ist Ausweis von “zierlichkeit” und Eleganz, sie dient “zue beßerer fortpflanzung vnserer sprachen”, wie es in der Vorrede zur *Poeterey* heißt (S. 13). Andererseits ist es ein Gattungsmarker, wenn Opitz in seinem Hymnus auf die Natur als “Mutter dieser Dinge” an den Venus-Hymnus anschließt, mit dem Lukrez sein *De rerum natura* eröffnet hatte.

Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas,
alma Venus, caeli subter labentia signa
quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
concelebras; per te quoniam genus omne animantium
concipitur visitque exortum lumina solis [...].

Mutter der Römer, du Lust der Götter und Menschen,
gütige Venus, die du unter den wandernden Zeichen des Himmels
das von Schiffen bevölkerte Meer, die fruchtbaren Schollen
belebst: denn durch dich werden alle Arten von Lebewesen
empfangen und erblicken, wenn sie geboren, das Licht der Sonne [...].⁴³

wesen.” Jörg Robert: “Geschwiester-Kinder”. Bildtheorie und Paragone bei Martin Opitz. In: *Intermedialität in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von dems. Berlin, New York 2017 (= *Frühe Neuzeit* 209), S. 322–346.

42 Opitz (s. Anm. 14), S. 19 f.

43 Titus Lucretius Carus: *De rerum Natura* – Welt aus Atomen. Übers. und hrsg. von Karl Büchner. Stuttgart 1973, S. 8 bzw. 9; Buch 1, V. 1–5; das Venus-Proöm gehört zu den notorischen Problemen der Lukrez-Forschung, die hier den Dichter im Widerspruch zu sich selbst sieht. Als bewusste Provokation, gar als “Test”, ob der Leser tatsächlich die Lehren Epikurs durchschaut hat, sieht ihn Michael Erler (s. Anm. 33), S. 412.

Opitz führt diesen Passus im *Buch von der deutschen Poeterey* ausdrücklich als Beispiel und Muster an. Aber er spricht auch eine Warnung aus: "Nachmals haben die heiden jhre Götter angeruffen/ das sie jhnen zue vollbringung des werckes beystehen wollen: denen wir Christen nicht allein folgen/ sondern auch an frömmigkeit billich sollen vberlegen sein."⁴⁴

Die imitatio-Verpflichtung wird durch das Gebot zu christlicher aemulatio überwölbt und eingebunden. Das Proöm von *Vesuvius* löst diesen Ansatz idealtypisch ein, entkommt dabei jedoch nicht dem Widerspruch, dass die Bekämpfung der Mythologie selbst wieder auf Mythologie angewiesen ist oder bleibt. Die Substitution heidnischer durch christliche Instanzen ist im Gedicht nämlich keineswegs durchgeführt. Wie Lukrez mit seinem Venus-Proöm den in epikureischer Lehre geschulten Leser zunächst frappiert und irritiert, so kann auch Opitz die Schatten der imitatio und ihrer unwillkürlichen Erinnerung an die klassische Tradition nicht vollständig bannen. Er entkommt diesem Mechanismus, indem er gegen die Lukrezische Linie und neben ihr entschieden die Hesiodische des Dichter-Theologen betont, der in der Vorrede die Genealogie und Geburt der Götter gleichsam performativ nachvollzieht.

4 Das Buch der Natur – Schrift und Hermeneutik

Vesuvius besteht aus drei Teilen, die eine Rahmenstruktur bilden: Auf eine umfangreiche Einleitung, die Ziele und Voraussetzungen des Projekts benennt, folgt ein wissenschaftlicher Hauptteil, der die geologischen Ursachen der Katastrophe darlegt und eine wissenschaftliche Theorie des Vulkanismus und des Erdbebens anbietet. In sich ist der naturwissenschaftliche Kern, der die Mittelpartien des Textes ausfüllt, autonom; er führt im Sinne des Lukrezischen Proto-Rationalismus die Gründe des Vulkanismus vor Augen und bleibt frei von theologischen Argumenten. Erdbeben und Vulkanismus werden auf natürliche Prozesse in der Tiefe der Erde zurückgeführt.⁴⁵ Damit schließt sich Opitz einer auf die Antike (Aristoteles, Lukrez, Seneca) zurückgehenden Theorie an, wonach das Einschiesßen von Winden in den porösen Untergrund brennbare Stoffe wie Alaun und Schwefel entflammt, wodurch es zu den bekannten pyroklastischen Entladungen kommt. In Opitz' Worten:

Der ganze Boden hier sey umb und umb durchfahren
Mit Löchern da der Wind sich dringet auß und ein/

⁴⁴ Opitz (s. Anm. 14), S. 27.

⁴⁵ Zittel (s. Anm. 4), S. 412–414.

Darinnen Schwefel auch gebürtig pflegt zuseyn
 Der Glut und Feuer hält. Das kann uns Baja weisen/
 Und wo die Seelen hin zur Höllen sollen reysen
 Der schwarze Teich Avern. [...]

WP 1, S. 67

Diese Erklärung ist, wie schon gesagt, auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnisse: Gut zehn Jahre später wird sie René Descartes in seiner einflussreichen Theorie der Erde in den *Principia philosophica* (1644) bestätigen. Entscheidend ist für Opitz, überhaupt eine wissenschaftliche Erklärung der Phänomene zu geben, nicht *welche* Erklärung. Schon bei Lukrez gehört das Anhäufen von – durchaus unabgestimmten – Argumenten (z.B. 29 Beweise für die Sterblichkeit der Seele) mit zur Strategie.⁴⁶ Die Suche nach den natürlichen Ursachen bildet das Zentrum des Textes, aber nicht sein Telos. Am Ende rückt die Geologie nämlich in eine theologische Perspektive ein. In einer Trost- und Scheltrede interpretiert Opitz die Eruption von 1631 als Zeichen des göttlichen Zornes über die “Barbarey” des Bürgerkrieges im fernen Mitteleuropa: “Dein Vesvius ist hier”, ruft er dem (deutschen) Leser zu. Naturwissenschaft und Theologie bilden keinen Gegensatz. Gott bedient sich der Natur, um durch ihre Zeichen mit dem Menschen zu kommunizieren. Dieser ist jedoch unwillig, die Sprache der Natur zu verstehen:

[...] Diß alles ist Natur; wir aber sind so gar
 Geblendet und verstockt/ daß wir in allen Wercken
 Deß weisen Schöpfers Macht unnd Ordnung nimmer mercken/
 Als wann was newes sich/ wie schlecht es auch mag seyn/
 Für unsern Augen zeigt. [...].

WP 1, S. 76 f.

Die Frage nach der Theodizee ist also falsch gestellt. Natur und Ordnung sind für Opitz ein und dasselbe. Umso auffälliger, ja widersprüchlicher ist eine Beimischung von Bitterkeit, die aus Lukrez’ anti-providentieller Sicht auf die Natur resultiert. Wahr ist, “daß doch alle Gaben | der gütigen Natur so viel Gebrechens haben” (S. 53). Dieses Unbehagen an der Natur fließt mit einem Unbehagen an der Tiefe zusammen, an der Einsicht nämlich, dass “das Erdrich/ also weit sein grosser Umschweiff reichert/ | [...] löcherig und hol [ist]” (S. 63). Zwischen diesen beiden Polen – Kosmos und (drohendes) Chaos – ist Opitz’ Bild von der Natur als weiblicher Gegeninstanz des Vatergottes

46 Erler (s. Anm. 33), S. 412.

ausgespannt. Gerade deshalb kommt auf den Nachweis der Natürlichkeit der Vorgänge so vieles an. Noch die Anomalie – das “Newe” und Wunderbare – ist ein Extrem- und Grenzfall des Normalen, der in einer schlechthin inklusiven Schöpfungsordnung aufgehoben ist. Wer die Natur “mit Augen der Vernunft” betrachtet, erkenne, dass “in seines Schöpfers Werck [...] alles reich an Güte | Und voller Weißheit ist” (S. 44). Gott nutzt die Natur als ein *Medium*, in dem es keine Unbestimmtheitsstellen, keine zeichenfreien Zonen reiner Kontingenz gibt. Opitz gebraucht die Metapher vom ‘Buch der Natur’ in seiner Eigenschaft als Dichter und Philologe, als Medienexperte und Chef-Hermeneutiker. Dies unterscheidet ihn von Galileo Galileis Wendung derselben Metapher: Galilei hatte schon 1623 in *Il Saggiatore* formuliert, die Philosophie sei “in der Sprache der Mathematik” geschrieben (“scritto in lingua matematica”), ihre Zeichen seien “Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren”. Die Mathematik ist für Galilei wie seinen Freund und Briefpartner Johannes Kepler “die Sprache des *geometrisierenden* Gottes selbst”.⁴⁷ Quantitative Verfahren, wie sie den weiteren Weg der frühneuzeitlichen Physik bestimmen werden, sind Opitz jedoch fremd. Opitz’ Gott ist nicht der deus geometer, sondern eher ein Gott der Dichter, ein creator poeta. Aus diesem Grund fordert das ‘Buch der Natur’ die Kompetenz des Dichter-Philologen:

[...] Die Welt das grosse Buch/ auß derer Thun und Wesen
 Er von demselben kann auff allen Blättern lesen
 Der sie erschaffen hat/ und seines Segens Krafft
 So reichlich in sie geußt. Solt’ uns die Wissenschaft
 nicht frey und offen stehn/ was wollten wir viel leben?

WP 1, S. 48⁴⁸

Natürlich antworten diese Zeilen auf die augustinischen Bedenken gegen eine freie Entfaltung der theoretischen Neugierde (*curiositas*). Opitz legitimiert sein Unterfangen daher einerseits anthropologisch, andererseits theologisch: Die Betrachtung der Naturphänomene ist Vorrecht wie Pflicht des Menschen innerhalb der Schöpfungsordnung: “Alsdann kann erst ein Mensch sich einen Menschen nennen | Wann seine Lust ihn trägt [...] | [...] vnd dringt sich in die Schoß | Und Gründe der Natur [...]” (S. 49). Offenbarungswissen ist nicht nur in Form heiliger Texte gegenwärtig. ‘Omnis mundi creatura quasi liber et scriptura’ – aus dieser Denkfigur ließ sich ein Gegenargument gegen die augustinische

47 Zitiert nach Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981, S. 74 f.

48 Vgl. auch WP 1, S. 78: “Der H. Basilius sagt: Diese gantze Welt ist wie ein vollgeschriebenes Buch/ welches uns die Ehre Gottes ankündigt/ und die verborgene und unsichtbare Majestät Gottes durch sich selber fürträgt.”

curiositas-Kritik gewinnen. Dichter und Dichtung sind jene Instanz, die Offenbarungswissen in seiner doppelten Form – als Buch der Bücher und Buch der Natur – verfügbar und handlungsleitend machen. Dichtung ist damit in jeder Hinsicht ein Medium, der Dichter ein Mediator zwischen Natur, Gott und den Menschen. Die Frage, “Was diese neue Glut des Berges uns will sagen”, interpretiert Opitz konkret im Sinne seiner irenischen Position: Als Warnung, den Bürgerkrieg (“Bürgerliche schwerdt”) um seiner selbst willen fortzusetzen. Die Frage nach den geologischen Gründen zieht die nach der theologischen Bedeutung nach sich:

ja daß auch Gott Cometen
 Gewässer/ Donner/ Plitz und Beben als Propheten
 Und Boten zu uns schickt/ durch die er offt und viel
 Verkündigt wie sein Zorn an uns sich rächen will./
 [...] So hat man wargenommen
 Daß niemals diese Glut umbsonst herauff ist kommen/
 Sie führet dürre Zeit/ und Pest und Schlacht mit ihr.

WP 1, S. 80

Die Logik der Metapher vom Buch der Natur lässt den Schöpfergott zu einem *Autor*-Gott werden. Wenn die Schöpfung ein “Werck” ist, wird Natur mit Kategorien der Poetik und der Philologie aufschließbar. *Poeta creator* und *creator poeta* sind aufeinander bezogen, ein – in buchstäblicher Weise – kommunizierendes Gespann. Aus dieser Konstellation ergibt sich eine doppelte Kommentarstruktur, die das folgende Schema veranschaulichen soll.



Damit hat das Gedicht namens *Vesuvius* einen doppelten Status: Es ist einerseits ein Buch über ein Buch (das Buch der Natur), in dieser Bezogenheit nimmt es den Status des Kommentars bzw. der Auslegung an. Das ästhetische Verfahren ist zugleich ein kommentierendes. Dieses Verhältnis von Text / Buch und Kommentar wird nun noch einmal gespiegelt und verdoppelt. Es kehrt innerhalb des Textes bzw. Paratextes wieder. *Vesuvius* wird durch einen

Selbst-Kommentar 'erklärt', der durch seine typographische Position und Präsentation überrascht. Denn Opitz lässt seine Scholien nicht – wie in allen anderen Texten der *Weltlichen Poemata* – im Anschluss an den Text drucken, sondern rückt den Kommentar abschnittsweise in den Text selbst ein. Einen Eindruck von diesem Arrangement, das den Fluss der Darstellung durch den Kommentar regelrecht zerschneidet, vermittelt Abb. 2. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus dem Proömium.

Diese Art der Präsentation und Textorganisation ist nicht ohne Parallelen, aber doch ungewöhnlich – vor allem innerhalb von Opitz' eigenen Werken. Es handelt sich um ein typographisches Experiment, bei dem Text und Paratext verschmelzen. Die hierarchische Unterscheidung zwischen Dichtung und Kommentar wird ebenso aufgehoben wie die zwischen Sach- und Sprachkommentar, wissenschaftlichen und poetischen Quellen und Autoritäten. Gegenüber dem poetischen Text ist der Kommentar durch eine größere Type sogar noch hervorgehoben. Die Inszenierung wird aber noch weiter getrieben: Dichter und Kommentator erscheinen als getrennte Instanzen, die faktische Personalunion zwischen beiden wird aufgehoben, indem der Kommentator

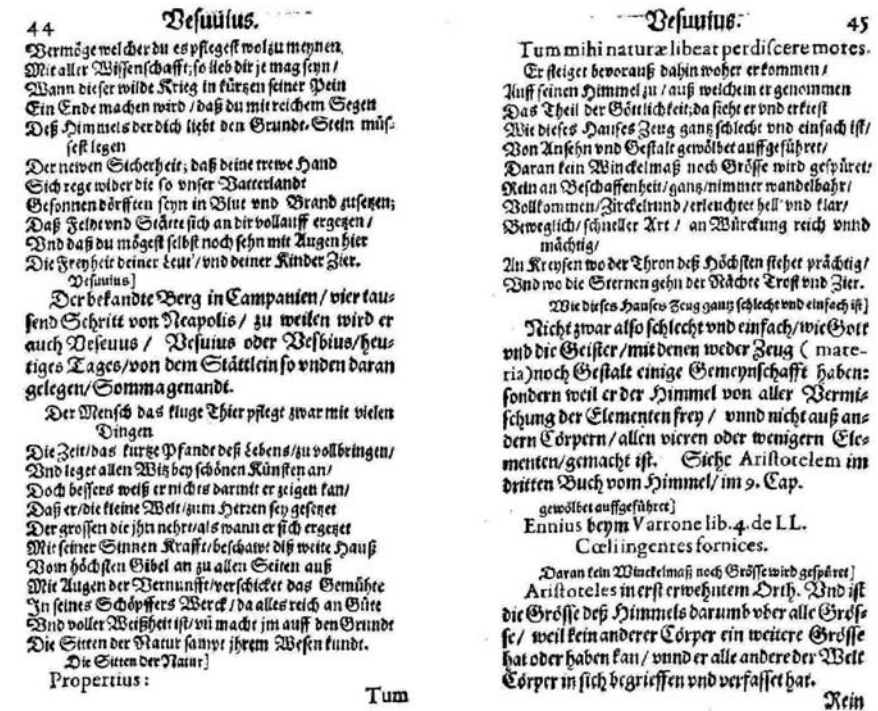


ABB. 2 Martin Opitz: *Vesuvius* (1644), WP 1, S. 44.f.

wiederholt auf den "Autor" des Gedichts verweist ("Der Autor hat deß Statii Orth für Augen gehabt"; S. 51). Der Kommentar ist also – nach Gérard Genettes Typologie – "fiktiv allograph".⁴⁹ Diese Inszenierung zeigt die performative Dimension des Kommentars: Er soll einerseits die Sättigung des Textes mit dem poetischen und wissenschaftlichen Bestand der Tradition zeigen und andererseits die Autorität von *Vesuvius* als neues, maßgebliches Modell einer deutschen Lehrdichtung betonen. Dem modernen Leser fällt neben der verwirrenden Anordnung die selektive Auswahl der kommentierten Stellen auf. Wichtige philosophische Aspekte wie die Stellung des Menschen in der Schöpfung (S. 44) bleiben unkommentiert, erläutert wird lediglich eine poetische Reminiszenz an Properz ("tum mihi naturae libeat perdiscere vitae"). Anscheinend greift der Kommentar vor allem dort ein, wo der Verstext andere Texte oder Traditionen impliziert und integriert. Der Kommentar macht also v.a. Schrift- und Traditionswissen sichtbar; auf der anderen Seite schweigt er zu zentralen Thesen, offenbar weil hier schon der Verstext die Rolle eines Kommentars spielt – im Hinblick auf das Buch der Natur. Beide Kommentierungsoperationen ergänzen und wiederholen sich – im Sinne des oben gezeigten Schemas – auf verschiedenen Ebenen.

Im Buch der Natur lesen zu können, ist Privileg des poeta philologus. Seine Aufgabe besteht in einer Art höherer Leseerziehung. Denn Gott hat es eben *auch* mit Analphabeten zu tun. Das mag daran liegen, dass das Buch der Natur ein 'dunkler' Text ist – mit einem Wort: Dichtung. Der poetische Mikrokosmos namens *Vesuvius* ist Abbild des Makrokosmos. Auch dies ist in dem Satz gemeint, dass die "Poeterey im nachäffen der Natur" bestehe. "Zier und Ordnung" (S. 76) bestimmen die Werke Gottes *und* des Dichters. Die Vollkommenheit des Naturgebäudes beruht auf Symmetrie und Disposition. Daher eignet dem Himmel die ideale Kreisform, er ist "vollkommen zirckelrund" (S. 45). Wie der Dichter seine Sprüche "in gewisse Reimen vnd maß" bringt, so ordnet Gott den Kosmos nach Maß, Zahl und Gesetz an.⁵⁰

49 Gérard Genette: Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Frankfurt a.M. 2001 (zuerst frz. 1987), S. 307.

50 In diesem Symmetrie- und Proportionsdenken liegt denn auch die Verbindung zur Versreform (was eingehender zu begründen wäre). Entscheidend ist, dass Opitz die Ordnung des Verses nicht als eine artifiziell gesetzte und 'gemachte' begreift, sondern als notwendig in der 'Natur' der deutschen Prosodie und Metrik begründet ansieht. Vgl. dazu Robert (s. Anm. 14). Die Regulierung des Verses bedeutet also weniger eine Disziplinierung als ein Aufdecken jener natürlichen Ordnungsbeziehungen, die durch eine falsche, die Natur des Deutschen entstellende metrische Praxis verdeckt wurden. Die normative Entscheidung, mit der Opitz seine Novellierungen vorträgt, geht aus dieser Gewissheit, einer natürlichen Grundstruktur auf die Spur gekommen zu sein, hervor. Naturforscher und

Die eigentliche Katastrophe liegt daher darin, dass die "schöne Creatur" (S. 76) am Ende sprachlich aus der Rolle fallen und dem Ideal der "zierlichkeit" und des decorum abschwören muss. In "diese[m] wilde[n] Krieg" (S. 44), in dem Chaos und Anomie um sich greifen, muss das Buch der Natur neue ästhetische Formen erproben. Der Vulkanausbruch zeigt Natur im Ausnahmezustand, auch und vor allem im *sprachlichen*. Um die ungebärdige Semiose der Feuer- und Wunderzeichen poetisch zu erfassen, reichen "Elegantz oder ziehrigkeit", wie sie Opitz im *Buch von der deutschen Poeterey* gefordert hatte, nicht aus:

[...] Der Himmel schreyt uns zu/
 Steckt Wunderzeichen auß/ die Erde hat nicht Ruh/
 Wirfft Feuer umb sich her/ die Lufft muß Pest gebahren;
 es drohet die Natur [...].

WP 1, S. 83

Der Krieg löst die Fundamente der Gemeinschaft – "Freiheit", "Eintracht" und "Recht" (S. 83) – auf. Er verwandelt Zivilisation wieder in "Barbarey" (ebd.) – "wir wildes Volk", ruft Opitz aus. Aufgabe des Dichters in dürftiger Zeit besteht darin, wieder "zue erbawung der Gottesfurcht/ gutter sitten vnd wandels" zu erziehen. Sein Appell – "Dein Vesuvius ist hier" – ist die Quintessenz bzw. -sentenz dieser ästhetischen Erziehung. Der Dichter wird zum poeta theologus, der sich ein patriotisches Prediger- und Prophetenamt zuschreibt. Der Deutungsanspruch ist verbunden mit einem sozialen Geltungsanspruch. Die Krise – das "Bürgerliche Schwerdt", das Deutschland zu verschlingen droht, wie der Vesuv den Golf von Sorrent – ist zugleich sein Kapital und Lebensrecht. Die Literatur produziert religiöses Wissen, indem sie zwischen Naturwissenschaft und Theologie orientierend vermittelt. Im Sinne dieser religiösen Kontingenzkompensationskompetenz musste Martin Opitz aus Bunzlau ein Dichter der Katastrophen werden: im *Trostgedicht* wie im Falle des *Vesuvius*.

Metrologe sind ein und derselben letztlich theologisch begründeten ordo-Philosophie verpflichtet. Für *Vesuvius* heißt das auch: Der elementare Schrei der Natur ist doppelt aufgehoben: einerseits in der göttlichen Ordnung, die noch das Chaos als 'wilde Sprache' verwendet, andererseits im poetischen Kosmos des Opitz'schen reformierten Verses. Die eiserne Quadratur des alternierenden jambischen Alexandriners bezwingt das Chaos des Vulkanausbruchs durch Maß und Zahl. Das Vers-Maß drängt die maßlosen, titanischen Mächte in die Tiefe zurück.

5 Präadaptiver Rationalismus und Krise des Lehrgedichts

Damit zu einem kurzen Resümee. *Vesuvius* ist das Dokument einer historischen Schwellensituation. Der Text zeigt, dass die funktionale Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme – hier von Kunst, Wissenschaft und Theologie – zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert kein einsinniger und teleologischer Prozess war. Im Appell, die Natur “mit Augen der Vernunft” zu durchdringen, steckt ein präadaptives Element der modernen Wissen(schaft)s-gesellschaft, das jedoch immer wieder dem Ziel, religiöses (Handlungs-) Wissen zu generieren, untergeordnet wird. Aufklärung wird nicht gegen das theologische Weltbild betrieben, sondern in dessen Namen und aus dessen Mitte heraus. In diesem inklusiven, theologisch eingehegten Rationalismus zeichnet sich eine andere Genealogie des neuzeitlichen Rationalismus ab, die freilich – um in der Sprache der Evolutionstheorie zu bleiben – konvergente Lösungen zur empirischen Verfahrensweise hervortreibt. Seit Francis Bacons *Novum Organon* (1620) gehört es zum Habitus der neuen Wissenschaft, sich gegen die übermäßige “Bewunderung des Altertums” (das so genannte *praeiudicium classicum*) auf der Seite der *Modernes* zu positionieren.⁵¹ Wissen geht hervor aus Vorurteils- und Autoritätskritik + Empirie / Experiment. Opitz’ präadaptiver Rationalismus wird nicht gegen die Autorität der Alten begründet, sondern im Rückgriff auf diese, insbesondere auf die Lukrezische Tradition mit ihrem Repertoire an autopraktischen Techniken (‘exercices spirituelles’) und heroischen Exklusivitätsgesten. Imitatio wird zum Treibsatz der Aufklärung und zugleich ihrer *Subversion*. Funktions- wie formgeschichtlich stellt der beachtliche Aufschwung der Lehrdichtung zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert den Versuch dar, den zentrifugalen Kräften der frühneuzeitlichen Ausdifferenzierung der Wissens- und Handlungsbereiche noch einmal entgegenzuwirken – mit langanhaltendem Erfolg.

Die Lehrdichtung des 17. Jahrhunderts ist also nicht schlechthin ‘vorkopernikanisch’, die Verhältnisse sind verwickelter und dialektischer, ja paradoxer: Im Jahre 1633 stehen beide Paradigmen der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft – poetisch-philologische und empirische Wissenschaft, neues *Lesen* und neues *Sehen* (im Sinne Galileis und Bacons) – durchaus nicht beziehungslos

51 Zu diesem Gesamtkomplex, der in die ‘lange’ Geschichte der *Querelle des Anciens et des Modernes* gehört, verweise ich auf die zu wenig bekannte, materialreiche Studie von Peter K. Kapitza: Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der ‘Querelle des Anciens et des Modernes’ in Deutschland. München 1981; vgl. auch Jörg Robert: ‘Prae-iudicium classicum’ – die Geburt des Genies aus der Vorurteilskritik. In: Germanisch-romanische Monatsschrift (vorauss. 2018).

nebeneinander. Auch Bacon liest seinen Lukrez. Auch Kepler dichtet, auch Galilei bedient sich literarischer Formen (wie des Dialogs) und hält Vorlesungen über die Topographie von Dantes Hölle. Die Chronologie unterstreicht diese Gemengelage: Das Erscheinungsjahr von *Vesuvius* ist zugleich jenes Jahr, in dem Galilei die kopernikanische Lehre vor der römischen Inquisition widerruft (geschehen am 30. April) und gleichzeitig mit der Abfassung der *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuove scienze* beginnt. Poesie ist in *Vesuvius* dabei keine bloße Hülle oder Einkleidung. Unsere Beispiele zeigen, dass die wissenschaftliche Substanz des Textes von seiner Form, d.h. von seinen literarischen, medialen und typographischen „Äußerungsformen“ und „Inszenierungsweisen“⁵² nicht zu trennen ist. Der intratextuelle Kommentar zeigt dies auf der Ebene der Textorganisation selbst, bei der die kategorielle Trennung von Text und Paratext (Kommentar) bewusst aufgehoben wird, weil sie dem Anspruch einer Poesie, „die doch alle anderen Künste und Wissenschaften in sich helt“,⁵³ widerspricht. Die poetische Form ist also durchaus mehr als bloße ‚Inszenierung‘ und rhetorisch-theatralischer Schein. Aufgabe der Dichtung im Kontext poetisch-philologischer Naturwissenschaft ist es, die Erkenntnisse der – im Kern bereits autonom gedachten – Naturforschung mit den unhinterfragten Letzthorizonten zu vermitteln, die nur scheinbar durch die Naturkatastrophe in Frage gestellt werden. Lehrdichtung überführt Verfügungswissen (Naturwissenschaft) in Orientierungswissen;⁵⁴ der Dichter vermittelt nicht nur (als poeta vates bzw. theologus) zwischen Schöpfer, Schöpfung und Mensch, sondern auch zwischen zwei Formen des Wissens. Dass das Lehrgedicht zur Speerspitze der *Deutschen Poeterey* wird, kann daher nicht überraschen. In seinem Anspruch auf ‚Wahrheit‘ besetzt es einen Extrempunkt, der doch zugleich für Opitz der archimedische Punkt aller Dichtung ist. Wenn Dichtung gerade nicht Er-Dichtung ist, sondern ‚die Wahrheit in Verse gebracht‘, gewinnt sie ihre Autonomie gerade in ihrer radikalen Heteronomie, sie ist also – wie oben gesagt – autonom-heteronom. Einerseits dient sie einer religiösen und weltanschaulichen Grundsicherung, die sie aus den naturwissenschaftlichen Gründen ableitet. Alle Wissenschaft – so autonom

52 Vgl. Joseph Vogl: Für eine Poetologie des Wissens. In: Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1830. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Karl Richter, Jörg Schönert und Michael Titzmann. Stuttgart 1997, S. 107–127, hier S. 122.

53 Vgl. Anm. 20.

54 Im Sinne von Jürgen Mittelstraß: „Verfügungswissen ist ein Wissen um Ursachen, Wirkungen und Mittel; es ist das Wissen, das Wissenschaft und Technik unter gegebenen Zwecken zur Verfügung stellen. Orientierungswissen ist ein Wissen um gerechtfertigte Zwecke und Ziele.“ Jürgen Mittelstraß: Die Modernität der klassischen Universität. Marburger Universitätsreden. Bd. 23. Marburg 2002, S. 164.

sie sich (im Mittelteil des Textes) präsentiert – ist letztlich teleologisch gebunden, nur Mittel zum ethisch-religiösen Zweck. Umgekehrt macht dieser Zweck überhaupt erst die Entfaltung einer teil-autonomen Wissenschaft möglich, die sich als Komponente des religiösen Wissens versteht. Die Lehrdichtung der Frühen Neuzeit ist also weniger ein gattungs- und diskursgeschichtlicher Atavismus als vielmehr einzigartiges Symptom für Gemengelagen und Aushandlungsprozesse, die sich einer interdisziplinär offenen Literatur- und Ideengeschichte erschließen.

Abbildungsverzeichnis

- 1) Warhaffte Contrafactur des Bergs Vesuiij, und desselbigen Brandt sambt der umliegenden gelegenheit nach dem leben gezeichnet durch Ioachimo Sandrart 1631. Kupferstich von Matthäus Merian nach einer Zeichnung Sandrarts (1631).
- 2) Martin Opitz: Vesuvius (1644), WP 1, S. 44 f.