

Das Erdbeben von Lissabon 1755

Geschehen, zeitgenössische Deutung, Bedeutung

Von Ulrich Löffler

1. *Das Erdbeben von Lissabon im Fernsehen, oder: Von der anhaltenden Präsenz eines historischen Erdbebens*

Am 26. Dezember 2004, unmittelbar nach den ersten Fernsehbildern über die Tsunamikatastrophe in Südostasien, kam es in einer Sondersendung des ZDF zu einem bemerkenswerten Dialog. Ins Studio eingeladen war Rupert Neudeck, der Gründer der Hilfsorganisation Kap Anamur. Der Moderator meinte, er müsse Neudeck auch eine Frage zum mentalen Umgang mit den Folgen der tödlichen Flut stellen. Es wurde zunächst betont, Goethe habe ja nach dem Erdbeben von Lissabon seinen Glauben an den gnädigen Gott verloren.¹ Dann fragte der Moderator konkret nach: „Wie können wir heute mit einer solchen Katastrophe umgehen?“ Darauf Rupert Neudeck: „Ja, Goethe ist damals der Glaube an den gnädigen Gott ‚baden gegangen‘, heute ist den Menschen der Glaube an die totale Machbarkeit aller Dinge fragwürdig geworden.“²

An dieser Szene ist dreierlei bedeutsam:

Zunächst ist das Erdbeben – wenigstens für die beiden Gesprächspartner – ein recht präserter Deutungshintergrund für eine aktuelle Naturkatastrophe.

Am Erdbeben von Lissabon werden noch einmal jene grundsätzlichen Fragen justiert, die sich angesichts des aktuellen Leidens stellen.

Sodann wird mit Goethe gewissermaßen eine literarische Großinstanz mit all ihrer Deutungshoheit ins Spiel gebracht.

Schließlich taucht in literaturgeschichtlicher Brechung eine Variante des Theodizeeproblems auf: Goethe habe sich nach dem Erdbeben von Lissabon die Frage nach der Güte Gottes gestellt.

Diese Frage lag offensichtlich gerade auch in den ersten Tagen nach der aktuellen Katastrophe nicht zuletzt publizistisch nahe. „Warum lässt Gott das zu, Kardinal Lehmann?“³ so überthitelte eine deutsche Tageszeitung ein Interview mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Flutkatastrophe in Südostasien.

¹ Die Frage zielt auf eine berühmte Stelle in Goethes autobiographischer Schrift: *Johann Wolfgang von Goethe*, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: *Ders.*, Werke, Bd. 26, Weimar 1889, 42.

² Eigene Mitschrift zu dieser Passage der Sendung.

³ Rhein-Neckar-Zeitung, Nr. 1, 2005 (3. Januar 2005), 2.

Warum der Tsunami? Warum Auschwitz? Warum Lissabon? Vielleicht ist es zu spüren: die schnelle und darin wohlfeile Verbindung von Chiffren des Unglücks, des Menschheitsverbrechens und des Leidens hat durchaus auch ihre grotesken Züge; denn nahezu trivial ist die Bemerkung, man könne eine Naturkatastrophe doch nicht in eine Reihe mit dem Holocaust stellen. Aber genau diese Problemkonstellation zielt ja auf eine grundlegende Formierung der Theodizeefrage. Wie kann der allmächtige und allgütige Gott das natürliche Übel von Erdbeben und Überschwemmungen und das entfesselte moralisch Böse des Menschen zulassen?⁴

Dennoch können durch diese Betrachtungsweise gewissermaßen sehr grelle Beleuchtungseffekte auf die Naturkatastrophe von 1755 mit historischen Reminiszenzen eigentümliche, schwer nachprüfbare Verbindungen eingehen. Die in Berlin lehrende amerikanische Philosophin Susan Neimann beginnt eine neuere Veröffentlichung zur Theodizeefrage mit den Worten: „Das 18. Jahrhundert verwendete das Wort Lissabon etwa so, wie wir heute das Wort Auschwitz verwenden ... Die Reaktion auf das Ereignis war ebenso weitgestreut wie schnell. Voltaire und Rousseau fanden wieder einmal einen Anlaß, die Klagen zu kreuzen ... Das Erdbeben beschäftigte die größten Geister Europas und nicht nur sie“.⁵

Mit Voltaire führt Neimann einen zweiten großen Namen auf, der den 1. November 1755 für viele zu einem sprechenden Datum macht. Nach dem Erdbeben von Lissabon verfaßte der französische Aufklärer sein scharfzüngiges „Gedicht über die Katastrophe von Lissabon oder Prüfung jenes Grundsatzes ‚Alles ist gut‘“.⁶ Voltaire wandte sich in diesem Lehrgedicht heftig gegen die Philosophie des Optimismus und ihr Diktum von der unbedingten Güte der Welt. Voltaire hatte während eines Engländeraufenthaltes (1726–1729) einen der Hauptvertreter dieser Philosophie, Henry Saint John Lord Bolingbroke (1678–1751), kennen und zunächst auch philosophisch schätzen gelernt. Gerade die von den Optimisten behauptete unbedingte Güte der von Gott geschaffenen Welt wurde von Voltaire aber angesichts des verheerenden Erdbebens grundlegend in Frage gestellt. Dieser literarisch zu markierende Umschwung wird in vielerlei Bezügen⁷ als Indikator eines gravierenden Epochendatums interpretiert und als Krisenauslöser für die Auflösung vormals vermeintlich fest fixierter Grundüberzeugungen „des 18. Jahrhunderts“ beansprucht; der 1. November 1755 wird zum „Schwarzen Tag“ einer Philosophie oder einer Glaubensüberzeugung er-

⁴ Exemplarisch für diese Problemstellung sei hier nur auf die Programmschrift der neuzeitlichen Theodizee von 1710 verwiesen: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Die Theodizee, Hamburg 1968, 166 f.

⁵ *Susan Neimann*, Das Böse denken, Frankfurt a. M. 2004, 23.

⁶ So die Übersetzung des französischen Titels „Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome ‚tout est bien‘“ bei *Wolfgang Breidert* (Hg.), Die Erschütterung der vollkommenen Welt, Darmstadt 1994, 61 [danach im folgenden zitiert: *Voltaire*, Gedicht].

⁷ Vgl. dazu *Ulrich Löffler*, Lissabons Fall – Europas Schrecken, Berlin/New York 1999, 8 (zur Darstellung Voltaires in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik), 15 (zu den Analysen des Philosophen Fritz Mauthner), 20 (zu Adornos Darstellung der Haltung Voltaires).

klärt, die sich der Güte des Schöpfers denkerisch versichert und im Rahmen einer mild gestimmten Schöpfungsfrömmigkeit vertrauensvoll zugewandt habe.

2. Lissabon 1755

Allerdings kann es nicht überraschen, daß mit einer solchen philosophiegeschichtlichen Tour d'horizon die vielfältigen Deutungen des Erdbebens in Frömmigkeit, Theologie und Philosophie keinesfalls ausreichend beschrieben sind. Es lohnt sich also, genauer hinzusehen. Eine erste Präzisierung des Blicks ergibt sich schon, wenn man sich vor Augen führt, welche Bedeutung Lissabon im 18. Jahrhundert besaß. Die Handelsstadt am Tejo, in Portugal noch in der Zeit des Untergangs stolz als Weltstadt beschrieben,⁸ wurde auch in einer deutschen Schrift zum Erdbeben von Lissabon als leider verlorene Perle auf dem zerstörten „Haupt Europas“⁹ beklagt.

Das Geschehen, das Lissabon nahezu dem Erdboden gleichmachte und viele seiner damals rund 250 000 Einwohner tötete, war wie viele Erdbeben ein ganzer Komplex von ineinander verketteten Teilkatastrophen: Das Erdbeben mit einer Stärke von 8 bis 10 (Richterskala) war gepaart mit massiven Überschwemmungen im Mündungs- und Hafengebiet des Tejo-Flusses. Ein bei europäischen Beben recht seltener Tsunami hatte den Fluß, wohl durch eine Rückstauwelle aus dem Meer, in Windeseile anschwellen lassen. Menschen, die aus ihren zusammenbrechenden Häusern auf Freiflächen beim Hafen flüchteten, wurden von den Wassermassen überrascht. Ein englischer Augenzeuge spricht davon, daß viele Menschen im Bemühen, ihr Leben zu retten, in ihr eigenes nasses Grab liefen.¹⁰

In den Häusern und in den zum Allerheiligentag festlich beleuchteten Kirchen entfachten Herdfeuer bzw. Kerzen schließlich einen Flächenbrand gigantischen Ausmaßes; bisweilen wird in zeitgenössischen Augenzeugenberichten deshalb die Metapher vom Höllenfeuer oder vom Weltenbrand am Ende der Zeiten verwendet, um die zerstörende Macht der Flammen sprachlich adäquat darzustellen. Es soll sogar zu aufgeregten Debatten um die Natur und den Sinn der Feuersbrunst gekommen sein. Einige Bewohner sahen in ihr ein untrügliches Zeichen des göttlichen Strafgerichts, andere konnten nur natürliche Brandursachen erkennen. Eine dritte Gruppe meinte sogar, die Flammen seien Beweise der göttlichen Gnade; das Feuer helfe nämlich mit, die unzähligen Leichen der Stadt zu beseitigen und so die Seuchengefahr zu vermindern.¹¹ Dieser nahe am unmit-

⁸ Vgl. *Destruição de Lisboa e famoso desgraça, Lissabon 1755*, 3.

⁹ Gott im Erdbeben, in: *Dreßdener Gelehrte Anzeigen 1756*, 471.

¹⁰ Vgl. *James O'Hara, Letter „Lisbon, Nov. 12, 1755“*, in: *The British Historical Society (Hg.), O terramoto de 1755, Testemunhos Britannicos/The Lisbon earthquake of 1755. British accounts, Lissabon 1990*, 220.

¹¹ Vgl. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lissabon). Papeios varios. Manuscrito 1229*, abgedruckt in: *Francisco Luiz Pereira de Sousa, O Terremoto de 1º de Novembro de 1755 em Portugal*, Bd. 3, Lissabon 1928, 516.

telbaren Katastrophengeschehen angesiedelte Konflikt um seine angemessene Deutung erinnert von ferne bereits an Konfliktebenen, die in zeitlich späteren und räumlich entfernter angesiedelten Schriften zum Erdbeben von Lissabon immer wieder eine Rolle spielen sollten. Die Fragen kreisten also in Variation um ähnliche Themen: Ist der Untergang Lissabons durch das unmittelbare Eingreifen der Hand Gottes hervorgerufen? Oder ist alles natürlich zu erklären?

Die enorme Gewalt des Feuers hatte für eine spätere Deutung sogar direkte Konsequenzen für das Verständnis biblischer Texte. João Antonio Bezerra e Lima sah es dadurch als erwiesen an, daß Gerichtsworte aus dem Propheten Jesaja nicht etwa metaphorisch, sondern wörtlich zu verstehen seien. Der Prophet hatte nämlich soziale Spannungen und die sich steigernden alltäglichen Bosheiten in Israel als flächendeckendes Feuer beschrieben.¹² Angesichts des Großbrandes sah Bezerra e Lima im Sprachbild der Metapher nun aber eine direkt bewahrheitete Prophezeiung¹³ für die menschenverschlingende Kraft der Flammen in Lissabon.

Noch in und vor der zerstörten Stadt fanden bald nach dem Erdbeben Gottesdienste der unterschiedlichsten Art statt. Durch die Trümmerstadt zogen beispielsweise immer wieder Bittprozessionen, bei denen auch aus den Kirchen gerettete Heiligenfiguren mitgeführt wurden. Die religiösen Emotionen konnten sich dabei zum Teil bis an den Rand der Hysterie steigern. In Lissabon ansässige protestantische Kaufleute sahen sich aus Angst vor konfessionell motivierter Gewalt offenbar gezwungen, gegen ihre innere Überzeugung zu handeln. Ein nicht näher genannter Kaufmann berichtete: „Wir solten diese Heiligenbilder küssen, wolten wir nicht vom Pöbel gesteiniget und getödtet werden“.¹⁴ Allerdings wäre es ein Zerrbild, wenn man die katholischen Gottesdienste nach dem Erdbeben lediglich als Veranstaltungen entfesselter Volksfrömmigkeit darstellen wollte. Es gab nämlich auch Gottesdienste, in denen seelsorgerliche Bemühung und theologische Reflexion eng beieinander gehalten wurden. Der Priester Antonio do Sacramento etwa ließ in einer halb zerfallenen Kirche ein Bild des leidenden Christus aufstellen. Seine Predigt inszenierte do Sacramento dann als Rede des Gekreuzigten an die Gemeinde; Jesus Christus spricht darin im Anschluß an Mi 8, 6 sein Gerichtswort gegen einen zum Götzen gewordenen Reichtum. Aber die Predigt betont auch, die ausgebreiteten Arme des Gekreuzigten symbolisierten den letztgültigen Gnadenwillen Gottes über einer sündigen Stadt.¹⁵

Auch die internationale Gemeinschaft der in Lissabon tätigen Kaufleute beteiligte sich an Gottesdiensten. In der Zeltstadt, die außerhalb der zerstörten

¹² Vgl. Jes 9, 18.

¹³ Bezerra e Lima redet von einer „bem verificada profecia“: *João Antonio Bezerra e Lima, Declamação sagrada na ruina de Lisboa, Lissabon 1757, 3.*

¹⁴ Zitiert bei: *Carl Franz Anton Jagemann, Ermunterung zum heilsamen Gebrauch der Erdbeben, Halle 1756, 13.*

¹⁵ Vgl. *Antonio do Sacramento, Exhortação consolatoria de Jesu Christo crucificado na Cruz. Ao povo Lusitano, por se vir nimamente conturbado por causa do Terremoto, Lissabon 1757, 3 und 28.*

Metropole auf dem sogenannten Campo grande errichtet wurde, wurden auch protestantische Andachten abgehalten.¹⁶ Es wurden vier Betstunden pro Tag abgehalten und zwar in deutscher, holländischer und französischer Sprache.

In und um das zerstörte Lissabon entbrannte nun aber auch ein berühmt gewordener Konflikt zwischen religiöser Deutung und staatspolitischer Handlungsraison angesichts der Katastrophe. Er zeigt in höchster Zuspitzung eine in vielen Äußerungen zum Erdbeben immer wieder abgeschwächt anklingende argumentative Gemengelage auf. Die Konfliktgegner waren der Jesuitenpater Gabriel Malagrida (1698–1761) und der im Geist der Aufklärung ausgebildete und wirkende Staatsminister Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal (1699–1782). Der äußerst machtbewußte Staatsminister, der in den Jahren 1750–1755 durch vielfältige, vor allem ökonomische Maßnahmen die zögerliche und wenig stringente Regierungspolitik seines Königs D. José I. aufzufangen versuchte, war auch der Organisator der Hilfs- und Aufbauaktionen nach dem Erdbeben. In allerdings legendär überkommener Lakonik soll Pombal auf die verzweifelte und hilflose Frage seines Königs, was denn nun nach dem Schreckensereignis zu tun sei, geantwortet haben: „Die Toten beerdigen, für die Lebenden sorgen“.¹⁷

Das Krisenmanagement¹⁸ des Ministers betraf dabei die unterschiedlichsten Bereiche des öffentlichen Lebens und der Wiederherstellung der Ordnung. Es ging um die Errichtung von Notbacköfen aus Trümmersteinen, um den Schutz der zahllosen Gruppen von obdachlos gewordenen Nonnen, um die Reorganisation der Gottesdienste in den wenigen noch intakten Kirchen. Die Verbrennung der Leichen benötigte eine Sondergenehmigung des Erzbischofs. Eine Legende erzählt, daß Pombal die Maßnahmen persönlich überwachte und koordinierte, indem er wochenlang mit einer Kutsche durch die Trümmerstadt fuhr¹⁹ – gewissermaßen in historisch vorzeitiger Abwandlung des modernen Führungsgrundsatzes eines „Managements by walking around“. Es ging Pombal aber nicht nur um Bewältigung der unmittelbaren Katastrophenfolgen. Schon früh erfolgten in Zusammenarbeit mit Militäringenieurern erste Überlegungen für den Wiederaufbau der stark zerstörten Stadt.²⁰ Pombals aufklärerische Rationalität aber

¹⁶ Vgl. zum folgenden den Brief des holländischen Gesandtschaftspredigers *Guillaume de Rochemont*, abgedruckt in: *Physikalische Betrachtungen von den Erdbeben*, Frankfurt a. M./Leipzig 1757, 213.

¹⁷ Vgl. zur Variation dieser Anekdote *Löffler* (s. Anm. 7), 151 f.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden nur *Amador Patricio de Lisboa*, *Memorias das principaes providencias, que se derão no Terremoto, que padeceo a Corte de Lisboa no anno 1755*, o. O. 1758, *Indice das Memorias* [= unpaginierte Zusammenstellung der wichtigsten Maßnahmen Pombals].

¹⁹ Vgl. *Suzanne Chantal*, *La vie quotidienne au Portugal après le tremblement de Terre de Lisbonne de 1755*, Paris 1962, 30.

²⁰ Schon am 4. Dezember 1755 schickte der Militäringenieur Manuel de Maia fünf Planungsvorschläge an Pombal, in denen der Neuaufbau der Stadt kurz skizziert wird. Sie finden sich abgedruckt bei *Christovam Ayres*, *Manuel de Maya e hos engenheiros militares portugueses no terremoto de 1755*, Lissabon 1910, 25–32. Die Überlegungen können stichwortartig in folgende Alternativprojekte differenziert werden: a) einfache Rekonstruktion der Stadt nach alten Plänen; b) Vergrößerung der

wird besonders an einem Projekt sichtbar, das nach Auskunft gegenwärtiger Seismologie einen Forschungszweig der modernen Erdbebenforschung initiierte.²¹ Pombal ließ Fragebögen ausarbeiten und im ganzen Land verteilen, mittels deren die Bewohner Portugals unter anderem über ihre Eindrücke zu Vorfeldphänomenen zum Erdbeben, zu den seismischen Effekten selbst, zur Dauer des Bebens befragt wurden. Diese Befragungsaktion war der allerdings noch grobgerastete Beginn der sogenannten makroseismischen Forschung, die bis zum heutigen Tage in vielen Erdbebengebieten zum Einsatz kommt.

Das weitreichende und oft auch harte Krisenmanagement Pombals stieß nun auf die heftige Kritik des Jesuitenpaters Gabriel Malagrida. Pombal und Malagrida hatten sich schon vor dem Erdbeben als Gegner gegenübergestellt. Entgegen Pombals Interessen hatte Malagrida nämlich seit 1754 einen recht großen Einfluß der Jesuiten bei Hofe etabliert.²²

Der Jesuit wandte sich nach dem 1. November 1755 mit einer scharf formulierten Gelegenheitsschrift gegen alle Bemühungen, das Erdbeben als natürliches Ereignis zu verstehen. Die Katastrophe sei einzig und allein – „unicamente“²³ – die von Gott auf direktem Wege verhängte Strafe über ein Volk, das sich gegen seinen Herrn aufgelehnt habe. Naturphilosophische Erwägungen über die Ursachen der Erdbeben oder Spekulationen über Mittelursachen, deren sich Gott etwa bedienen könnte, wurden von Malagrida dezidiert zurückgewiesen. Konsequenterweise sei auch die Buße das einzige Schild gegen ein weiteres Strafhandeln Gottes.²⁴ Genau diese Bußhaltung wurde für Malagrida aber *nicht* an den Tag gelegt, wenn man die Stadt planvoll und zügig wieder aufbauen wollte. Eine solche Haltung signalisierte für den jesuitischen Theologen deshalb nur eine schändliche Herzenshärte. Ihr werde denn auch die biblische Verheißung einer erneuten gnädigen Zuwendung Gottes entzogen.²⁵ Die weitere Auseinandersetzung zwischen dem Minister und Malagrida brachte dem Jesuiten den Tod auf dem Scheiterhaufen. 1758 kam es zu einem Anschlag auf König D. José I. Malagrida wurde als Lehrer und Beichtvater der Attentäter verhaftet und schließlich wegen zweier visionärer Schriften in einem öffentlichen Autodafé der Ketzerei angeklagt und hingerichtet.

Straßen in einem ansonsten unangetasteten Stadtbild; c) Wiederaufbau der Stadt im gleichen Grundriß unter Reduzierung der Geschoßhöhe auf zwei Geschosse; d) Neubau der am stärksten zerstörten Unterstadt; e) Neubau einer vollständig neuen Stadt in der Nähe von Belem.

²¹ Vgl. nur die Hinweise bei *Elke M. Greenen*, *Soziologie der Prognose von Erdbeben*, Berlin 1995, 79, Anm. 38.

²² Vgl. *Thomas Kendrick*, *The Lisbon Earthquake*, London 1956, 88.

²³ *Gabriel Malagrida*, *Juizo da verdadeira causa do terremoto*, Lissabon 1756, 4.

²⁴ Vgl. a. a. O., 12 f.

²⁵ Vgl. a. a. O., 21.

3. Das Erdbeben von 1755 als europäisches Naturereignis

Malagridas Kritik bewegte sich im Bereich von zwei miteinander verschränkten Fragestellungen, deren Vorläufer bereits in den Auseinandersetzungen um den Ursprung der Feuersbrunst von Lissabon angeklungen waren. Die erste Frage lautete: Darf ein Glaubender das Erdbeben überhaupt als natürliches Ereignis deuten? Die zweite: Kann man dem Erdbeben als einem Gericht Gottes anders begegnen als in einer Bußhaltung, die sich jeder vorschnellen Aufbauaktivität enthält? Zugespitzt kann man darum sagen: In Lissabon hatte man andere Sorgen und auch andere Ausgangskonflikte, als sich zunächst über den philosophischen Optimismus und sein weiteres Geschick Gedanken zu machen. Damit deutet sich eine Tendenz an, die sich in den Interpretationsbemühungen außerhalb Portugals fortsetzen wird. Die ganze Fülle der Deutungsansätze und Deutungsanstrengungen ist aber nur verstehbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Erdbeben von 1755 nicht nur das Erdbeben von Lissabon war. Das bedeutet: Die ganz Europa verstörende Evidenz der seismischen Erschütterungen hatte einen wesentlichen Grund. Überall auf dem Kontinent bebte die Erde. Ein Gelegenheitsgedicht aus dem Jahre 1756 nennt als Orte spürbarer seismischer Erschütterungen neben der iberischen Halbinsel auch die Alpenregion, Rom, Großbritannien, Belgien und sogar die Hudson Bay.²⁶ Giacomo Casanova, der die Erdstöße in den Bleikammern Venedigs erlebte, erbat sich von Gott ein noch heftigeres Beben, so daß der Kerker zerstört werden könnte.²⁷ Etwas unspektakulärerer protokollierte der Vater des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) akribisch die Schäden an Schornsteinen im Düsseldorfer Raum.²⁸

Der enorme Erschütterungsbezirk der Erdbeben um den Jahreswechsel 1755/1756 prägte nun auch das Verständnis des Naturereignisses im religiösen Deutungshorizont; bisweilen konnte dabei von wahrhaft dramatischen Entwicklungen berichtet werden. In der Familie des Schweizer Theologen und Goethefreundes Johann Caspar Lavater (1741–1801) soll es beispielsweise zu tödlichen psychosomatischen Störungen gekommen sein. Der schwer schwind-süchtige Bruder des Theologen, Hanns Conrad Lavater, habe vor den Erdbeben noch um seine Gesundheit gebetet, „aber seit diesem Erdbeben resignierte er. Er ergab sich ganz kindlich in Gott, wünschte keinen Tag länger zu leben. Achtzehn Tage nach dem Erdbeben, den 27. Dezember, starb er.“²⁹

²⁶ Vgl. *Dresdener gelehrte Anzeigen* 1756, 12. Stück, 192.

²⁷ Vgl. *Giacomo Casanova, Chevalier de Seingalt*, Geschichte meines Lebens, Bd. 4, München 1984, 234: „Un' altra, Gran Dio, ma più forte!“

²⁸ Vgl. *Johann Conrad Jacobi*, Aufzeichnungen aus seinem Leben 1715–1774, hg. von *Siegfried Sudhof*, in: *Düsseldorfer Jahrbuch* 77 (1980), 168 f.

²⁹ *Oskar Farner*, *Lavaters Jugend*, von ihm selbst erzählt, Zürich 1939, 79 f. Vgl. *Christian Bege-mann*, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt 1987, 74.

Anderswo konnten Menschen, aufgeschreckt durch die Erderschütterungen vor Ort, bereits größere Stürme als Zeichen der Endzeit deuten.³⁰ An der Küste wurden seismisch bedingte Gewässeranomalien am 31. Oktober 1755 gleichsam als geophysikalische Erinnerungszeichen an den Thesenanschlag Martin Luthers angesehen.³¹

Theologisch stärker auf die Gegenwart bezogen meint eine „Betrachtung über das Erdbeben von Lissabon“, die aktuelle Großflächigkeit der seismischen Phänomene lasse die Frage zu, ob Gott nicht in der Lage sei, ganz Europa zu zerschmettern.³² Allerdings wurde gerade im Konfliktbereich zwischen Naturkunde und Theologie die vermeintliche theologische Eindeutigkeit in der Bilanzierung der großflächig spürbaren Phänomene bestritten. Ironisch machte Immanuel Kant in einer seiner Erdbebenschriften auf eine kirchenmusikalische Diskrepanz im Erdbebenjahr 1755 aufmerksam. Im böhmischen Badeort Teplitz singe man das *Te Deum*, weil seismisch bedingte Gewässerausschüttungen die Heilquellen verstärkt sprudeln lasse. Im zerstörten Lissabon habe man gewiß ganz andere Lieder auf den Lippen.³³

In der Nähe von Genf freilich machte sich Voltaire daran, das wohl berühmteste Klagelied über das Erdbeben von Lissabon anzustimmen.

4. *Das Erdbeben von Lissabon und Voltaires Kritik am philosophischen Optimismus*

Voltaires großes Gedicht zum Erdbeben von Lissabon ist kein singulärer Aufschrei als Reaktion auf das Naturereignis. Es hat vielmehr eine einfache Vorgeschichte und eine doppelte Nachgeschichte.

Zunächst kurz zur Vorgeschichte: Im Jahre 1753 gab die Preußische Akademie der Wissenschaften eine Preisfrage heraus, die bis zum Jahr 1755 beantwortet werden sollte. Man forderte eine Prüfung eines Satzes des englischen Philosophen Alexander Pope; dieser hatte in einem großen Lehrgedicht, dem „*Essay upon man*“, die These des philosophischen Optimismus vertreten und breit

³⁰ Vgl. *Johann Friedrich Seyfert*, *Allgemeine Geschichte der Erdbeben*, Frankfurt a. M./Leipzig 1756, Vorrede, 6.

³¹ Vgl. *Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen 1755*, 95. Stück (5. Dezember 1755), 766: „Merklich ist, daß diese große Erd- und Wasserbewegung, an eben dem Tage sich geeußerr [sic; lies: geeußert] hat, da der sel. Doktor Luther, vor nunmehr zweihundert und acht und dreißig Jahren durch Anschlagung seiner bekanten Sätze wider den römischen Pabst zur gesegneten Reformation den ersten Anfang gemacht, und dadurch nicht nue [sic; lies: nur] das gesamte Pabstthum über alle Maße erschüttert, sondern fast die halbe Welt in die gröste Bewegung gebracht hat.“

³² Vgl. *Betrachtung über das Erdbeben von Lissabon*, in: *Der Mensch 1756*, 440. Stück, 261 und 270.

³³ Vgl. *Immanuel Kant*, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*, in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1887, 437.

entfaltet. „Was immer ist, ist recht“³⁴ war die fast triumphale Bilanz Popes anlässlich seines denkerischen Durchgang durch die Weltwirklichkeit. Das Ergebnis der Betrachtung kreist um die immer gleiche Gedankenfigur: In der Welt mag es Böses und Übel geben, aber die Malitäten bleiben in der Gesamtbilanz doch stets Einzelphänomene; sie stehen nicht für das Ganze. Am Beispiel der Erdbeben kann Pope seine These folgendermaßen durchbuchstabieren:

„Wenn Erde bebt, wenn Sturmwind in ein Grab
Nationen oder Städte stürzt hinab?
Des Allmächtsurgrund Wirkgesetz sich richt'
aufs Allgemeine, aufs Besondre nicht“.³⁵

Wichtig ist: Der Begriff Optimismus wird in diesen philosophischen Kontexten anders gebraucht als in unserem gegenwärtigen Alltagsgebrauch. Wer heute umgangssprachlich von Optimismus redet, meint eine Haltung, die trotz der negativen Gegenwartslage mit Hoffnung in die Zukunft schaut. Als Motto könnte formuliert werden: Es ist nicht gut, aber es wird [in Zukunft] schon wieder werden. Der philosophische Optimismus des 18. Jahrhunderts könnte als Motto formuliert haben: Wer sagt, die Welt ist nicht gut, denkt letztlich kleinkariert und engstirnig. Die Welt ist gut, denn der gütige und allmächtige Gott hat sie geschaffen. Wer jetzt ihre Malitäten beklagt, ist leider auf zugegeben dunkle Einzelphänomene fixiert.

Wie gesagt: Gemäß der Preisaufgabe aus Berlin sollte die optimistische Philosophie Alexander Popes einer Prüfung unterzogen werden. Gemeint war allerdings der deutsche Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz. Die berühmteste Form des Leibnizschen Optimismus findet sich in seiner „Theodizee“ von 1710. Die Grundabsicht Leibnizens – sein fideistischer Gegner war Pierre Bayle – war es, die Sache des Glaubens mit den Begründungspflichten des Denkens in Einklang zu bringen. Die denkerische Grundfigur Leibnizens in dieser Sache gründet in folgender Annahme: Gott gilt als der letzte zureichende Grund für alles, was wir Welt nennen. Die eine vollkommene göttliche Substanz wählt bei der Schöpfung aus der (denkerisch) möglichen, unendlichen Vielzahl der Welten die beste aller möglichen aus. In dieser Welt sind höchste Ordnung und höchste Vollkommenheit aufs beste verbunden. Diese „beste aller möglichen Welten“ enthält nun Böses und Übel. Das Dasein der Malitäten hat aber nach Leibniz seinen Sinn. Leibniz unterscheidet drei Grundtypen:

³⁴ *Alexander Pope*, Vom Menschen. *Essay on Man*, übers. von Eberhard Breidert, Hamburg 1993, 36. Diese „klassische Stelle“ des philosophischen Optimismus mahnt den Menschen im Zusammenhang auf folgende Weise: „All Nature is but Art, unknown to thee/ All Chance, Direction, which thou canst not see; all Discord, Harmony, not understood;/ all partial Evil, universal Good:/ And, spite of pride, in erring Reson's spite,/ One truth is clear, ,Whatever is, is right.“

³⁵ A. a. O., 26.

- Das metaphysische Übel: Alles Geschaffene ist als Kreatur unvollkommen, denn sonst wäre es ja göttlich und somit mit dem Schöpfer identisch.
- Das physische Übel, also körperliches und seelisches Leid: Es dient dem Menschen – trotz der unbestrittenen Erfahrung der Negativität! – durch positive Effekte. Es kann der Erhaltung des Individuums ebenso dienen wie als Strafe zur Besserung.
- Moralische Übel, also zum Beispiel die Fähigkeit des Menschen zur Sünde: Das moralische Übel ist die notwendige Mitbedingung der Freiheit, mit der Gott den Menschen ausgestattet hat. Der Mensch kann sündigen, weil und insofern er frei ist.

Unmittelbar nach dem Erdbeben von Lissabon versteht Voltaire sein Gedicht als zwar verspäteten, aber äußerst schlagkräftigen Kommentar gegen den Optimismus. Wie vollzieht sich diese Kritik?

Einige Beispiele müssen hier genügen: Schon die ersten Zeilen des Lehrgedichts gehen heftig gegen die optimistischen Philosophen vor. Voltaire nennt sie getäuschte Philosophen. Gegen den Totalitätsanspruch des „Alles ist gut!“ zerrt Voltaire die Optimisten zum schrecklichen Einzelfall, zur Trümmerstadt Lissabon, zu den verletzten Frauen, Männern und Kindern.³⁶ Voltaire übt damit Kritik an der Tendenz des Optimismus, negative Einzelerfahrungen durch Verweis auf das große und ganze Gute quasi zu marginalisieren. Seine Position faßt Voltaire in die Form eines Gedankenexperiments: Man stelle sich einmal vor, die klugen Philosophen kämen mit ihren allgemeinen Wahrheiten direkt in die Trümmerstadt und verkündeten dort, inmitten des lebenszerstörenden Chaos, ihre vermeintliche Frohbotschaft von der besten aller möglichen Welten. Welchen Effekt würden sie wohl bei Menschen erzielen, die gerade das Erdbeben und seine schrecklichen Folgen durchleben mußten? Voltaire gibt seinen Gegnern und sich selbst die Antwort: „Welch ein schrecklicher Ton, mit dem Unglück zu scherzen, Ihr Unmenschlichen mehrt höhnisch noch meine Schmerzen“.³⁷ Es muß auffallen, daß diese Kontrastierung von Erklärungssystem und konkreter Leiderfahrung an Redefiguren aus dem Buch Hiob erinnert, in denen Hiob seinen Freunden ihre erbarmungslosen theologischen Rechtfertigungen vorhält.³⁸

Und wie steht es mit der Rationalität, jenem unumgänglichen Handwerkszeug der Optimisten in der Präparation ihrer Argumentation? Vor Lissabon kann nach Voltaire auch die kühle Vernunft nicht mehr einen stolzen Alleinvertretungsanspruch einnehmen. Er will sein Herz gegen die kühlen metaphysischen Bilanzen aufstehen lassen.³⁹

Die Lektüre des Gedichtes zeigt: angegriffen wird ein bestimmtes philosophisches System, dessen Systematik angesichts des Erdbebens nur als zynisches Arrangement von weltfremden Bestimmungen wirken kann. Christian Wolff (1679–1754), der

³⁶ Vgl. *Voltaire*, Gedicht (s. Anm. 6), 61.

³⁷ A. a. O., 64.

³⁸ Vgl. dazu etwa Hi 19, 1–4.

³⁹ *Voltaire*, Gedicht (s. Anm. 6), 64.

deutsche Aufklärungsphilosoph, Protegé von Leibniz und mit seiner Philosophie auch epigonenhaft verbunden, argumentiert etwa in seiner Teleologie: Die Erdbeben richten großen Schaden an. Dies qualifiziert sie physikalisch als starke Erschütterung und sind „Dannhero ein Mittel, welches Gott zur Strafe gebrauchen kann.“⁴⁰ Die physikalische Struktur der Erdbeben ermöglicht es also Gott, die Menschen mittels seismischer Erschütterungen zu strafen. Damit ist für Wolff im speziellen Fall wieder einmal der Satz vom zureichenden Grund eingehalten.

Leibniz bemerkt in seiner Theodizee, daß Erdbeben, wie übrigens auch Überschwemmungen, für Mensch und Tier zwar tödlich sein können, allerdings gelte auch: Der „durch Krankheiten verursachte Tod ist meist ebenso oder noch schmerzlicher ... als ein gewaltsamer Tod. Ebenso verhält es sich mit den Ueberschwemmungen und den Erdbeben, mit dem Einschlagen des Blitzes und andern Störungen; die unvernünftigen Thiere fürchten sie nicht, und die Menschen brauchen sie in der Regel nicht zu fürchten, weil nur Wenige darunter leiden.“⁴¹

Angesichts des konkreten Erdbebens werden aber für Voltaire solche Totalbestimmungen obsolet. Dies ist das eigentliche Thema seiner Jeremiade anlässlich des Lissaboner Erdbebens. In einer seiner ersten Reaktionen auf das Beben, einem Brief an den Arzt Jean-Robert Tronchin, vermerkt Voltaire: „Wie grausam doch die Natur ist. Es wird Mühe kosten, darzulegen, warum die Bewegungsgesetze solch furchtbare Verwüstungen anrichten müssen in der besten aller möglichen Welten. Welch trauriger Spiel des Zufalls ist das Spiel des menschlichen Lebens. Das sollte den Menschen lehren, nicht den Menschen nachzustellen. Der eine will den andern verfolgen – und die Erde verschlingt sie beide.“⁴² Diese pessimistische Grundstimmung findet sich auch gegen Ende von Voltaires Erdbebedgedicht. Wir müssen auch das begreifen lernen: Der Mensch, von Gott geschaffen, lebt auch in einer Welt voller Leiden. Das Elend des Menschen wird durch die Optimisten zwar nur durchgerechnet und quasi metaphysisch verbucht,⁴³ es gilt aber, die konkrete Faktizität dieses Elends wirklich auszuhalten und zu ertragen.

Voltaires antioptimistische Klage hat bekanntlich prominenten Widerspruch erfahren. Jean Jacques Rousseau wandte sich in seinem sogenannten „Brief über die Vorsehung“ vom 18. August 1756 gegen Voltaires Gedicht. Rousseau betont zunächst, daß der Optimismus, den Voltaire so heftig verdammt, gerade zur Quelle des Trostes werden könne. Pope und Leibniz ermahnten zur Geduld angesichts des Leidens. Rousseau nennt auch gleich als Trostgründe der Philosophen, daß „die Übel die notwendige Wirkung der Natur und der Konstitution dieses Universums“⁴⁴ seien. Es sei nicht so, daß Gott,

⁴⁰ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge ...*, Frankfurt a. M./Leipzig 21726, Nachdr. Hildesheim 1980, 458.

⁴¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodicee*, übers. von Julius Hermann von Kirchmann, Leipzig 1879, 467.

⁴² Voltaire an Tronchin, zitiert nach Voltaire, *Candide*, Stuttgart 1971, 113.

⁴³ Vgl. Voltaire, *Gedicht* (s. Anm. 6), 66.

⁴⁴ Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Brief über die Vorsehung*, in: Breidert (s. Anm. 6), 80.

„das wohlthätige Wesen“,⁴⁵ die Welt nicht hat besser schaffen wollen, er *konnte* sie nicht besser schaffen.⁴⁶

Rousseau fügt diesem Gedankengang ein für ihn typisches Argument hinzu. Auch für den Fall Lissabon gelte nämlich, daß wir die meisten unserer Leiden selbst verursachen, und zwar durch die Hybris vermeintlicher zivilisatorischer Großtaten. Rousseau wendet sich direkt an Voltaire, wenn er schreibt: „Sie sollten eingestehen, daß nicht etwa die Natur dort 20 000 Häuser zu je sechs oder 7 Etagen erbaut hat, und daß der Schaden, wenn die Einwohner der Stadt gleichmäßiger verteilt und in leichteren Bauwerken gewohnt hätten viel geringer oder vielleicht überhaupt nicht entstanden wäre. Jeder wäre bei der ersten Erschütterung geflohen und man hätte die Einwohner am nächsten Tag zwanzig Meilen entfernt davon gesehen, ebenso heiter, als wäre nichts passiert.“⁴⁷

Als wesentliches Fazit ergibt sich also für Rousseau: Die menschlichen Zivilisation mit ihrem Hang zur repräsentativen baulichen Verdichtung ist schuld an der Katastrophe. Anzuklagen ist nicht Gott, sondern der Mensch, weil er seine Städte nicht erdbebensicher baut. Immer wieder aber schärft Rousseau seinem Briefpartner ein, daß das Leben „alles in allem“ und trotz vieler Katastrophen und Übel „kein schlechtes Geschenk“⁴⁸ sei.

Voltaire hat auf Rousseaus langen Brief nur kurz geantwortet und stellte eine längere Replik in Aussicht. In Briefform ist sie nie erschienen. Allerdings wird Voltaires satirischer Roman „Candide oder die beste der Welten“ von 1759 als Antwort auf Rousseaus Kritik angesehen. Der Romanheld Candide und sein optimistisch-philosophischer Begleiter Pangloß bekommen nahezu alles Übel der Welt zu spüren, Kriege, Krankheiten, auch das Erdbeben von Lissabon. Und immer hat der Philosoph Pangloß eine metaphysische Erklärung parat, um zu erklären, warum das Übel letztlich von Vorteil sei oder wie man es erklären könne. Darüber vernachlässigt Pangloß jegliches Mitgefühl und jedes Gespür für die konkreten Leiden der Menschen und die notwendige Hilfe. So ist das auch während des Erdbebens von Lissabon. Candide wird durch herabfallende Trümmer eingeklemmt und schier zerquetscht. Er bittet immer wieder um Öl und Wein für seine Verletzungen.⁴⁹ Aber Pangloß ist blind und taub für die Not seines Gefährten und doziert lieber darüber, daß das aktuelle Erdbeben nichts Neues sei. Letztes Jahr habe es auch in Lima Erderschütterungen gegeben. Der philosophisch scharfsinnige Schluß von Pangloß lautet: „Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen“.⁵⁰ In solchen grotesken Wendungen zeigt sich also der endgültige Abschied Voltaires von der Philosophie

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ A. a. O., 81.

⁴⁸ A. a. O., 82.

⁴⁹ Vgl. *Voltaire*, *Candide* (s. Anm. 42), 15 f. Die Bitte des verletzten Candide erinnert an die Wundversorgung, die im Gleichnis Jesu der barmherzige Samariter dem Überfallenen angedeihen läßt; vgl. Lk 10, 34.

⁵⁰ A. a. O., 15.

Leibnizens und Wolffs, die der französische Aufklärer mit dem Gedicht zum Erdbeben von Lissabon so furios eröffnet hatte.

5. *Diesseits und jenseits der Optimismusdebatte –
Deutungen zum Erdbeben von Lissabon und ihre Problemlagen*

5.1. *Variationen im Umgang mit dem philosophischen Optimismus*

Auch außerhalb von Voltaires Domizil Délices bei Genf wurde 1755/56 zur Feder gegriffen. Die Bemühungen um stimmige Ergebnisse bei der Kommentierung des Geschehens waren offensichtlich nicht immer erfolgreich. „Eine unabtreibliche Menge elender Scribenten, gehöret auch hauptsächlich zu den grossen Uebeln die von den ungewöhnlich starken Erdbewegungen, eine Zeit her, in die Welt gebracht worden“.⁵¹ Diese ironische Verwendung theodizeebestimmter Begrifflichkeit bei der Qualifizierung von Gelegenheitsgedichten trifft auch ihren Urheber selbst. Die Bemerkung stammt von Johann Georg Zimmermann (1728–1795), später Leibarzt Friedrichs des Großen und ein bedeutender medizinischer Schüler des Schweizer Universalgelehrten Albrecht von Haller. Zimmermann selbst hat insgesamt drei Gedichte zum Erdbeben verfaßt,⁵² literarisch sicher minderen Ranges. Allerdings ist Zimmermanns lyrische Auseinandersetzung mit dem Naturereignis auch abseits der zweifelhaften sprachliche Qualität interessant.

Zimmermann sieht im Schicksal Lissabons nämlich unter anderem auch das fast emblematisch zu lesende Urbild des menschlichen Schicksals beim endzeitlichen Kommen Gottes. Interessant ist nun, daß Zimmermann dem Optimismus eine handlungspragmatische Seite abgewinnt. Der portugiesische König D. José I beginnt bei Zimmermann nämlich hoffungsvoll in die Zukunft zu blicken; nicht nur die politische Lage werde sich innergeschichtlich verbessern und aufklären, Gott selbst werde in den Portugiesen am Tage seines Kommens ein bußfertiges Volk vorfinden:

„Kein Uebel ist, das nicht dereinst noch nützlich wird./ Auf dieser Asche soll ein neues Volk sich sammeln./ Ein weit beglückter Volk, das ich noch segnen kan!/ Ein steter Friede wird den schwachen Thron bevestnen;/ Der zweifelhafte Freund, der Spanien beherrscht,/ Der Britte, den mein Gold mit starkem Reitze locket,/ Und wer uns vormals noch aus Asien vertrieb,/ Wo jetzt kaum Spuren sind von der vergangenen Grösse,/ Die können insgesamt der Handlung nützlich seyn./ Ein neuer Überflus wird bald mich mächtig machen,/ Mein Land beglückt zu sehn, wann einst des Richters Arm/ Durch wahre Reu bewegt, den tiefen Donner spahret“.⁵³

⁵¹ Johann Georg Zimmermann, Die Zerstörung von Lisabon, Zürich 1756, Vorrede.

⁵² Vgl. dazu Löffler (s. Anm. 7), 381–398.

⁵³ Zimmermann (s. Anm. 51), 20.

Zimmermann gibt also dem Optimismus angesichts des Erdbebens einen auf den Menschen zielenden, fast handlungspragmatischen Bedeutungsumschwung. Noch vor der Gnade im Endgericht werden positive geopolitische Entwicklungen erhofft.

Demgegenüber bietet das Erdbebegedicht des reformierten Pfarrers von Schwabach, Leopold Friedrich August Dilthey (1725–1767), eine Art Revision der Theodizeefrage. Am Ende seines Gedichtes fragt er die Leser, ob der Rat-schluß Gottes angesichts der grausam Getöteten nicht zu streng und eines ewigen Vaters unangemessen sei.

Diese theologische Variante einer für die Theodizee relevante Fragestellung wird ganz deutlich prädestinationstheologisch beantwortet. Die doppelte Prädestination konkretisiert sich für Dilthey nämlich im Schicksal der Erdbebenopfer. Der das Erdbeben heraufführende Engel, der den Blick in den „inneren Grund der Göttlichen Gerichte“⁵⁴ führt, zeichnet in Diltheys Gedicht ein klar bestimmbares Bild; gerade für die unschuldigen Opfer gelte: „Die Tugend wird belohnt, die Unschuld wird gekrönt“;⁵⁵ der aufrechte Wunsch der Sterbenden nach endgültiger Gemeinschaft mit ihrem Erlöser macht sie in der Deutung des Engels zum tröstlichen Gegenbild der noch einmal davongekommenen Übeltäter.

5.2. Immanuel Kant und der schwankende Boden der physikotheologischen Evidenz

Um die Bedeutung des Erdbebens für mentale und geistesgeschichtliche Umbrüche des 18. Jahrhunderts aufzuweisen, werden neben Voltaires Gedicht und Goethes Bemerkungen über die Verstörungen des Jahres 1755 immer wieder die drei Schriften genannt, die Immanuel Kant zum Erdbeben von Lissabon veröffentlicht hat. Er erwies sich darin als Philosoph mit starker naturwissenschaftlicher Ausrichtung, die aber ihrerseits ein theologisch relevantes Konfliktpotential mit sich brachte.

Mit der schon erwähnten bitter-ironischen Bemerkung über kirchenmusikalische Diskrepanzen⁵⁶ hat Kant ein Seitenargument für eines seiner Hauptanliegen in der Auseinandersetzung um das Erdbeben zugespitzt. Es ging ihm im Argumentationsduktus seiner Schriften nämlich unter anderem auch darum, die Beschäftigung mit dem Naturereignis von der Fixierung auf spektakuläre Einzelphänomene zu lösen. Kant suchte vielmehr nach einem geordneten Verfahren von Beobachtung und Untersuchung auch im Umgang mit dem

⁵⁴ Leopold Friedrich August Dilthey, Poetische Vorstellung der Zerstörung Lissabons zum Zeugnis über uns, Schwabach 1756, 10 f.

⁵⁵ A. a. O., 11.

⁵⁶ „Die Einwohner dieser Stadt hatten gut te Deum laudamus zu singen, indessen, daß die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten.“ (Kant, Geschichte [s. Anm. 33], 437).

Erdbeben.⁵⁷ Dieses Verfahren hatte für Kant zugleich Konsequenzen für die Formierung philosophischer Theologie. Kant wies in seinen Erdbebenschriften nämlich die vermeintliche Evidenz selbst außergewöhnlicher Naturphänomene für das Reden von Gott zurück. Das heißt konkret: Kant wandte sich von der sogenannten Physikotheologie ab. Diese theologische Strömung hatte bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein zeigen wollen: Ein Naturphänomen, eine Schneeflocke, eine Biene, ein Fisch sind in ihrer Schönheit und Nützlichkeit für den Menschen kräftige und detailreich zu beschreibende Verweise auf die Herrlichkeit und Hoheit Gottes des Schöpfers. Kant argumentierte dagegen: Gerade angesichts des Erdbebens müsse man sagen, daß sich Gottes Hoheit und die Kraft seiner Schöpfermacht nicht an einer einzelnen Naturbegebenheit aufweisen ließen. Wohl aber werde die souveräne Wirklichkeit des Schöpfers an der Regelmäßigkeit der Naturgesetze evident, in deren Ensemble auch das verstörende Erdbebengeschehen einzuordnen sei.⁵⁸ Zugespitzt könnte man sagen: Das Erdbeben als Naturereignis wurde säkularisiert, indem das Einzelphänomen zur Bühne der für Kant theologisch (noch) hochevidenten, weil allgemeingültigen Naturgesetze wurde. In gewisser Weise aber hat Kant hier ein Vorfeld für Äußerungen aus dem Jahre 1791 betreten. In seiner Schrift „Vom Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ unterschied Kant zwischen doktrinaler und authentischer Theodizee. Die doktrinale Theodizee will durch „Beobachtung und Auslegung“ einzelner Naturprozesse die Güte Gottes aus der Wirklichkeit „herausvernünfteln“.⁵⁹ Dies ist die Methode der Physikotheologie. Ein solches Unterfangen kann nach Kant nur mißlingen. Die authentische Theodizee gestaltet sich dagegen als unbedingte (Kant würde sagen: apriorische) Anerkennung des göttlichen Ratschlusses durch den Menschen. An die Stelle des für ihn höchst fragwürdigen Verfahrens einer Suche nach den vermeintlich leicht aufzudeckenden Schematismen des göttlichen Offenbarungshandelns in den Einzelphänomenen der Natur rückt bei Kant die Aufrichtigkeit des menschlichen Herzens und dessen unbedingter Glaube an die Güte Gottes.

Andere Deutungsversuche zum Erdbeben waren in dieser Hinsicht in Problemlagen verstrickt, die Kant schon hinter sich gelassen hatte. In zahllosen Veröffentlichungen, unter anderem auch in Predigten, wurde immer wieder um die eine Grundfrage gerungen: Wie muß Gottes Wirken und das Wirken der Natur im Erdbeben zueinander ins Verhältnis gesetzt werden?

Der Hildesheimer Pfarrers Johann Karl Koken (1715–1773) vernahm beispielsweise das Grollen der Erdbeben als Stimme Gottes; diese Offenbarung Gottes in der Natur befeuerte nun auch das naturkundliche Mitteilungsbe-

⁵⁷ Vgl. zu Details der diesbezüglichen Argumentation: Löffler (s. Anm. 7), 347–349.

⁵⁸ Vgl. dazu Kant, Geschichte (s. Anm. 33), 431.

⁵⁹ Vgl. zum illegitimen Vernünfteln in der Theodizee: Immanuel Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: ders., Werkausgabe Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, 116.

dürfnis der Predigt Kokens: Erklärte seine Zuhörer über eine gängige Erdbeben-theorie auf, wonach die Entzündung unterirdischer Gase die Erdbebenwellen auslösen. Die naturkundlich erklärbare und biblisch bezeugte Erscheinung Herrlichkeit Gottes ist dabei für Koken unumstößliche Wahrheit.⁶⁰

Der dabei vorausgesetzte Boden physikotheologischer Evidenz des Erdbebens war freilich nicht mehr überall unerschütterlich. Der Bischof von Bergen, Erik Pontoppidan (1698–1764), ein naturwissenschaftlich stark interessierter Theologe,⁶¹ geriet in seiner Erdbebenschrift argumentativ ins Schwanken. Zwar war es für ihn eine „an sich heilige Wahrheit“,⁶² daß Gott im Erdbeben sein Strafgericht über die Sünder verhängte. Bei der Untersuchung der Frage nach den mittelbaren Ursachen forschte der Theologe aber strikt im Gefilde der „ordentlichen Gesetze ... der Natur“.

Die bei Pontoppidan im Ansatz sichtbaren Defizite in der Verbindung von theologischer Deutungsabsicht und naturkundlicher Erklärungsbemühung verdichten sich in einer „Sismotheologie“ des Jahres 1770 zum durchgehenden strukturellen Mangel. Ihr Autor, Johann Samuel Preu (1729–1804), widmete sich in deutlich voneinander abgesetzten Arbeitsgängen zunächst der „Untersuchung der Erdbeben“,⁶³ dann dem „Daseyn Gottes“⁶⁴ und seiner Herrlichkeit; aber die spektakuläre Phänomenalität eines Erdbebens wird nach Preu letztlich nur jenem Menschen als Wirken Gottes deutlich, der sich auch im „Gemüth“⁶⁵ affizieren läßt und dessen Herz sich überhaupt den göttlichen Offenbarungen öffnen kann.⁶⁶

Preus Buch gelingt es nicht mehr, die für die Physikotheologie so bedeutsame Offenbarungskraft von Naturphänomenen im konkreten Falle evident zu machen. Umgekehrt konnte schon 1756 die Konzentration auf die reine Natürlichkeit des Bebens sogar zum Heilmittel gegen religiös angefachte Angst werden. In freundlich-ironischer Dialektadaption inszeniert ein „Schreiben an einen jungen Herrn nach der neuen Mode über das Erdbeben“ die mutige Antwort gegen die Erdbebenfurcht: „A Wat! Wol dei Physek versteit, dei förchtet sek vor kennen Düfel un vor kein Erdbefen. Wei wol sek davor förchten: Porblö! et is alles natürlek.“⁶⁷ Solche und ähnliche Gedanken erschienen nun aber einer geistlichen Betrachtung aus dem Jahre 1757 geradezu als Ausdruck

⁶⁰ Vgl. *Johann Karl Koken*, Die Stimme Gottes im Erdbeben, über Ps. 104, 32 ..., Hildesheim 1756, 9.

⁶¹ Vgl. *Manfred Jakobowski-Tiessen*, Art. Pontoppidan, Erik, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 1490.

⁶² Vgl. für dieses und das folgende Zitat: *Erik Pontoppidan*, Unvorgreifliche Bedenken über die natürliche Ursache der vielen und starken Erdbeben, übers. von *Christian Gottlob Mengel*, Kopenhagen/Leipzig 1757, 27 f.

⁶³ *Johann Samuel Preu*, Versuch einer Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben, Nördlingen 1772, Vorrede.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ A. a. O., 203.

⁶⁶ A. a. O., 120.

⁶⁷ Schreiben an einen jungen Herren, nach der neuen Mode über das Erdbeben, in: Nützliche Sammlungen 1756, 20. Stück, 312.

einer tolldreisten Verdrängungsstrategie durch Naturalisierung; die Menschen wollten die seismischen Schrecknisse einfach nicht als Gerichtshandeln Gottes begreifen und „fortfahren zu toben und zu rasen wider den Allmächtigen“.⁶⁸ Eine durch den spätorthodoxen Lutheraner Benjamin Bieler (* 1693) besorgte Sammlung von Erdbebendeutungen, ebenfalls 1757 erschienen, tritt gegen naturalistische Tendenzen mit der massiven Wucht der eigenen Tradition an. Beispielsweise können für den Lehrer Bielers, Valentin Ernst Löscher (1673–1749), die Naturkundigen über den wahren, Gottes mächtiges Handeln ausweisenden Charakter der Erdbeben „nur lallen“;⁶⁹ experimentelle Simulationen von Erdbebenphänomenen seien angesichts der Größe des Schöpferwirkens ein lächerliches „Kinderspiel“.⁷⁰ Diese Bewertung Löschers aus dem Jahre 1724⁷¹ konnte 1756 nicht zufällig aktiviert werden. Allein Immanuel Kant beschrieb zwei Versuche, die durch Simulation die Entzündung unterirdischer Gase als Erdbebenursache evident machen sollten.⁷²

Gott oder die Natur? Diese Frage markiert ein entscheidendes Segment in den Deutungen zum Erdbeben von Lissabon, und oft umfaßt diese Frage sogar den ausschlaggebenden Interpretationshorizont von vielen Versuchen, das Erdbeben von Lissabon zu verstehen.⁷³ Es ist angesichts einer ganzen Reihe von Quellen unübersehbar und für das Jahrhundert der Aufklärung auch nicht überraschend, daß in der Zeit nach dem 1. November 1755 die Natürlichkeit von Erdbeben ein nicht nur beiläufiger, sondern entscheidender Ansatzpunkt für religiöse und theologische Konflikte war. Die Debatten kümmerten sich auch um die Frage, ob denn das Erdbeben von Lissabon in die gewöhnliche Abfolge historischer Erdbeben eingeordnet werden dürfe oder als singuläres, quasi apokalyptisches Ereignis aller geschichtlichen Vergleichbarkeit entzogen sei. Der Schweizer Pfarrer Elie Bertrand (1712/1713–1785), der Voltaire übrigens geraten hatte, sein Erdbebengedicht mit dem Wort „Hoffnung“ doch positiv zu beenden,⁷⁴ wollte mit seiner eigenen Erdbebenschrift alles andere als Theodizeekritik üben. Gott wird nach langen lokalgeographischen und erdbebenhistorischen Erwägungen physikotheologisch gar als weiser Schöpfer ge-

⁶⁸ Gesammelte Nachrichten von dem Erdbeben der Stadt Lissabon und anderer Orte ..., Frankfurt a. M./Leipzig 1756, 59.

⁶⁹ D. Valentin Löschers ... wichtige Anmerkungen vom Erdbeben. Aus dem vortrefflichen Buche: Die merkwürdigen Werke Gottes in dem Reiche der Natur, der Kunst und des Glückes, genannt, in: *Benjamin Bieler*, Erbauliche Betrachtungen über die bisher erstaunenswerten Begebenheiten und Erdbeben, Leipzig/Wittenberg 1757, 40.

⁷⁰ A. a. O., 41.

⁷¹ Löschers „Merkwürdige Werke Gottes in dem Reich der Natur, der Kunst und des Glückes“ erschienen in der dritten Auflage im Jahre 1756. Die Erstauflage datiert auf das Jahr 1724.

⁷² Vgl. *Immanuel Kant*, Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1887, 422 f.

⁷³ Vgl. *Löffler* (s. Anm. 7), 205–265.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 63.

priesen,⁷⁵ der in den Tiefen der Erde den schönen und nützlichen Pyrit verborgen habe. Johann Daniel Denso (1708–1795) vermutete, daß der Schrecken über Lissabon in 30 bis 50 Jahren vergessen sein werde, daß aber die Geologie dieses außerordentliche Ereignis als wertvolles Arsenal für ihre Datensammlung niemals aus dem Blick verlieren werde.⁷⁶

Die mannigfaltigen Debattenbeiträge spiegeln neben ihrer stilistischen und inhaltlichen Bandbreite im Deutungszugriff gewiß auch etwas von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im „tintenklecksenden Säkulum“;⁷⁷ neben heftigen Kontroversen um die Natürlichkeit von Erdbeben zeigten sich fast reine physikotheologische Deutungsmuster sowie Reflexionen, die gewissermaßen eine theologische Emanzipation von den Phänomenen theoretisch begründen halfen.

5.3. Der Appellcharakter des Erdbebens

Neben oder gar im Verbund mit dem schöpfungstheologischen und dem naturkundlichen Deutungshorizont tritt in den Quellen ein weiterer Interpretationsschwerpunkt zutage. Immer wieder wurde betont: Das Erdbeben sandte einen wie immer gearteten Appell an die Menschen.

Das unterirdische Grollen des Erdbebens stellte dabei vor allem für Prediger die Basismetapher von einer „Wächterstimme“ Gottes bereit. Für nicht wenige war es ausgemacht: Gott ruft und schreit im Erdbeben. Diese akustische Metaphorik wurde von John Wesley (1703–1791) ebenso aufgenommen⁷⁸ wie von dem Ulmer Abt Gregor Trautwein (1711–1785), der anlässlich des Bebens eine ganze Typologie göttlicher Stimmvarianten entwarf.⁷⁹ Die Antworten auf die Frage nach der Zielrichtung des Appells waren vielfältig. Es gab eben nicht nur eine diffus beschreibbare Unerbittlichkeit von Straf- und Bußpredigten, wie sie in Goethes Erinnerungen an das Erdbeben von Lissabon dargestellt wird.⁸⁰ Natürlich gab es Prediger, die in der von Goethe kolportierten Weise agierten. Gerade diese schroffen Äußerungen differenzierten ihre Zielrichtungen aber durchaus und variierten dabei Predigtinhalte, die schon vor dem Erdbeben von Lissabon auf dem Plan waren.

Johann Melchior Goeze (1717–1786), der 1755 gerade als Hauptpastor in Hamburg installiert war, gab zum Beispiel seinen beiden Predigten zum Erdbeben ein ganz unterschiedliches Gepräge. Am ersten Advent 1755 wurde die Katastrophe für ihn zum hermeneutischen Hilfsmittel für eine Verteidigung des

⁷⁵ Vgl. z. B. *Elie Bertrand*, *Memoires historiques et physiques sur les tremblemens de terre*, La Haye 1757, 12–14.

⁷⁶ Vgl. *Johann Daniel Denso*, *Sendschreiben vom Erdbeben*, Rostock/Wismar 1756, 36.

⁷⁷ *Friedrich Schiller*, *Die Räuber*, Stuttgart 2001, 21 (1. Akt, 2. Szene).

⁷⁸ Vgl. *John Wesley*, *Serious thoughts occasioned by the late earthquake at Lisbon, London 1755*, 7 f. Wesley redet hier von „Trumpets, loud and strong“.

⁷⁹ Vgl. dazu *Löffler* (s. Anm. 7), 509–513.

⁸⁰ Vgl. *Goethe* (s. Anm. 1), 42.

wörtlichen Schriftsinns (*sensus literalis*) der Heiligen Schrift. Die Strenge der lukanischen Endzeitrede (Lk 21, 25–36) dürfe nicht historisierend oder allegorisch weginterpretiert werden. Es gehe darum, den Glauben an das Endgericht schriftgemäß zu bewahren, denn das Erdbeben sei Vorspiel und Spiegel eschatologischer Abläufe, ja sogar einer der „starken Beweisgründe“⁸¹ für das Endgericht Gottes. Hier klingt von ferne die Konfliktlage von Goezes Auseinandersetzungen mit Lessing um die Theopneustie der Schrift an. In einer Predigt vom 11. März 1756 setzte Goeze andere Akzente. Der Kasus der Predigt, ein allgemeiner Bußtag, der in Hamburg anlässlich des Erdbebens von Lissabon begangen wurde,⁸² verschob notwendigerweise den homiletischen Schwerpunkt. Nun ging es um eine flammende Anklage gegen die Lebenspraxis der Hörer. Goeze deutete das Erdbeben als göttliche Warnung angesichts der „gehäuften“⁸³ Sünden der Menschen. Dazu zählten für den Prediger nicht nur Völlerei im Essen und im Trinken, sondern auch der Theaterbesuch, dessen ungebrochen hohe Frequenz die nötige Bußgesinnung geradezu erstickte.⁸⁴

Während Goezes Bußpredigt die Lebensgewohnheiten der Bürger in der Elbmetropole kritisierte, richtete der Bremer Pfarrer Henrich Hoek (1700–1779) seinen Blick direkt auf die zerstörte Stadt am Tejo. Er ermahnte die in Portugal tätige protestantische Kaufmannschaft, angesichts des Zusammenbruchs der katholischen Stadt Lissabon gewahr zu werden: den „Gräueln des Pabsthums“⁸⁵ dürfe man in keinem Falle zu nahe kommen. Hoek warnte eindringlich vor einer Konversion zum Katholizismus – weder um des ökonomischen Vorteils willen, noch wegen einer geplanten Heirat mit Einheimischen dürfe ein solcher Schritt erwogen werden. Beides – die ökonomisch begründete Konversion und die Heirat zwischen Deutschen und Portugiesen – war dem Prediger in der Hansestadt wohl ausdrücklich kolportiert worden.⁸⁶

In schärfster konfessioneller Polemik äußerte sich auch der damalige Dekan der Erlanger theologischen Fakultät. In einem Traktat, der als Anschlag am Schwarzen Brett der Fakultät ausgewiesen ist, betont Johann Martin Chladenius (1710–1759): In Lissabon sei eine exemplarisch sündige Stadt getroffen worden; sie habe sich ja ganz dem Müßiggang hingegeben. Der Erzbischof, erst jüngst zum Kardinal gekürt, sei „eine ganz neue Art des Antichrists“.⁸⁷ Vor allem aber werde in der Stadt am Tejo „wider die evangelische Lehre und das reine Wort Gottes“⁸⁸ agiert.

⁸¹ *Johann Melchior Goeze*, *Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlassen worden* [1. Predigt], o. O. o. J., 12.

⁸² Vgl. zur engen ökonomischen Beziehung zwischen Hamburg und Lissabon: *Löffler* (s. Anm. 7), 437.

⁸³ *Goeze* (s. Anm. 81), [2. Predigt], 33.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 42.

⁸⁵ *Henrich Hoek*, *Die Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes*, Hamburg o. J., 24.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ *Johann Martin Chladenius*, *Daß die königliche Macht des Messias die Völcker wie Töpfe zu zerbrechen Ps. II. 9. sich in den letztern Erdbeben gezeigt habe* [...], Erlangen 1756, 27.

Für einen Vertreter der pietistischen „Stillen im Lande“, Friedrich Carl von Moser (1723–1798), wurde die Zerstörung Lissabons weniger zum Auslöser antikatholischer Äußerungen. Der kritische Blick Mosers richtete sich vielmehr gegen die Ökonomisierung des menschlichen Selbstverständnisses. In ironischer Personalisierung zeichnete der Zeitungsbeitrag des im Geist des halblischen Pietismus erzogenen Staatsmannes ein kleines Panoptikum menschlichen Fehlverhaltens angesichts der Katastrophe. Der Schuldner Debentius wünscht sich etwa, seine Kreditgeber wären in Lissabon gestorben. Der Anwalt mit dem sprechenden Namen „Rabula“ beklagt dagegen sein hohes Alter und seine fehlenden Portugiesischkenntnisse; wegen dieser offensichtlichen Defizite könne er nicht von den nun in Lissabon anstehenden „Processen, Besichtigungen, Anleiten, Inventarien und Theilungen“⁸⁹ profitieren.

Der Blick konnte aber auch mit ausdrücklicher Empathie nach Lissabon gelenkt werden. Das Schicksal der Opfer fand seine Antwort dann in einem freilich höchst unterschiedlich begründeten und akzentuierten Mitleid. Der Pfarrer, dessen Predigt Goethe wohl als Knabe im Jahr 1755 gehört hat,⁹⁰ liefert hier erste Ansatzpunkte. Johann Philipp Fresenius (1705–1761) betonte nämlich in seiner Bußtagspredigt, daß sich jede konfessionell begründete Überheblichkeit gegenüber den katholischen Opfern in Portugal verbiete;⁹¹ dies widerspräche der Authentizität der eigenen Bußgesinnung. Wesentlich konturierter predigte der ebenfalls in Frankfurt wirkende reformierte Theologe Hermann Dietrich Pörtner († 1764). Seine Predigt erklärte das Mitleid zur unumgänglichen Christenpflicht angesichts des Handelns Gottes; Pörtner schärft der Gemeinde ein: „Selbst dazu läßt der weise Regierer der Welt oft einen Theil ihrer Einwohner leiden, damit der andere Gelegenheit habe, Mitleiden, Barmherzigkeit und Liebe auszuüben.“⁹²

Pörtners Aussagen sind theologisch gewiß nicht unproblematisch. Sie könnten rasch zu einer kleinen Theodizeedebatte führen, wenn man nämlich kritisch nachfragt, ob Gott denn die einen Menschen leiden lasse, nur um die Mildtätigkeit der anderen aktivieren zu können. Solche Fragen liegen aber jenseits des Problemhorizonts des Predigers. Dem entspricht eine andere Beobachtung: Mitleid ist für Pörtner keine Gefühlsregung eines autonomen moral sense⁹³ angesichts eines unerklärlichen Leidens. Mitleid mit den Opfern ist in Pörtners Predigt schon gar nicht wie etwa in Voltaires Erdbebengedicht Ausgangspunkt

⁸⁸ A. a. O., 26.

⁸⁹ *Friedrich Carl von Moser*, Lissabon, in: *Wöchentliche Franckfurtische Abhandlungen*, 1756, 44. Stück, 684.

⁹⁰ Vgl. zu den Beziehungen zwischen Johann Philipp Fresenius und dem Elternhaus Goethes: *Löffler* (s. Anm. 7), 455.

⁹¹ Vgl. *Johann Philipp Fresenius*, *Bus-Gedancken bey den grosen Erderschütterungen*, Leipzig 1756, 34.

⁹² *Hermann Dietrich Pörtner*, *Drey Predigten, welche bey Gelegenheit der seit einiger Zeit vorgefallenen Erdbeben und Wasserfluthen gehalten* [2. Predigt], Frankfurt a. M./Leipzig 1756, 116.

⁹³ Vgl. *Käte Hamburger*, *Das Mitleid*, Stuttgart 1985, 25 f.

für die Klage gegen den philosophischen Optimismus. Mitleid bleibt für den Frankfurter Prediger die notwendige Antwort des Glaubens angesichts des Wirkens Gottes. Pörtners Deutung zeigt trotz ihrer problematischen Aspekte, daß es zu kurz gegriffen ist, wollte man alle theologischen Äußerungen zum Erdbeben konturlos mit dem Etikett von Gerichts- und Strafandrohungen versehen.

Zusammenfassend muß noch einmal bemerkt werden: Die hier skizzierte Pluralität der Deutungsansätze fand ihren Niederschlag in einer Fülle ganz unterschiedlicher Gattungen. Die Äußerungsformen reichen vom Gelegenheitsgedicht über das Theaterstück⁹⁴ bis zur Kantate⁹⁵. Allerdings verebbte die Flut der Äußerungen recht bald. Das schwindende Interesse am Erdbeben von Lissabon war nicht auf Deutschland beschränkt. Hans Moritz von Brühl (1736–1809), ein Briefpartner Christian Fürchtegott Gellerts, berichtete schon am 17. Januar 1756 aus Paris, man rede beständig über ein neues Theaterstück namens Astimax, so wie man vorher beständig über das Lissabonner Erdbeben geredet habe.⁹⁶

Die Weltbühne hielt aber umgehend ein weiteres Großereignis bereit, das die nicht zuletzt publizistische Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte. Schon um die Jahreswende 1755/56 mehrten sich nämlich massiv die Anzeichen, daß es bald militärische Auseinandersetzungen zwischen Preußen und Österreich um die Vorherrschaft in Schlesien geben sollte. Der Siebenjährige Krieg (1756–1763) brachte am Ende Zerstörung und Mangel, zumindest aber politische und finanzielle Unsicherheit mitten in jene Gebiete Europas, die durch das Erdbeben von Lissabon seismisch zwar von ferne ebenfalls erschüttert, durch das Naturereignis aber keinesfalls in ihrem Bestand gefährdet worden waren.

6. „Nach 1755“ – Zeitläufte und Deutungsumschwünge

Der Beginn des Siebenjährigen Krieges im Jahre 1756 initiierte nicht zuletzt auch massive publizistische Reflexe und Deutungsbemühungen angesichts der durch Menschen verursachten massiven Zerstörungen. Aus einer Analyse der Buchmeßkataloge der Jahre 1755 bis 1759 ergibt sich auch bei vorsichtiger Gewichtung ihrer Aussagekraft⁹⁷ ein doppeltes Ergebnis:

⁹⁴ Vgl. zu Christian Gottlieb Lieberkühn, *Die Lissabonner*, Breslau 1758: Löffler (s. Anm. 7), 334–341.

⁹⁵ Prominentes Beispiel hierfür ist Georg Philipp Telemanns „Donner-Ode“. Der erste Teil wurde nach Psalmaphrasen von Johann Andreas Cramer komponiert und am 10. Oktober 1756 in der Katharinenkirche in Hamburg uraufgeführt. Ein zweiter Teil folgte um 1760. Vgl. *Nicholas Anderson*, Einführung zur Donner-Ode, in Beiheft zu: *Georg Philipp Telemann*, *Die Donner-Ode. Deus judicium tuum* [Collegium musicum 90], Essex 1993, 10.

⁹⁶ Brief von Brühl an Gellert vom 17. Januar 1756, in: *Christian Fürchtegott Gellert*, *Briefwechsel*, hg. von *John F. Reynolds*, Bd. 2.: 1756–1759, Berlin/New York 1987, 12.

⁹⁷ Vgl. Löffler (s. Anm. 7), 522 f.

Erstens wurde das Erdbeben in seiner publizistischen Brisanz vom Krieg sehr bald eingeholt; bereits in den Katalogen zu den Oster-Büchermessen des Jahres 1757 stehen zwei Titeln zum Erdbeben sieben Titel zum preußisch-österreichischen Krieg gegenüber. 1759 waren sowohl bei den theologischen als auch bei den nichttheologischen Büchern keine Titel zum Erdbeben von Lissabon mehr zu verzeichnen.

Zweitens übertrifft die Gesamtzahl der Titel zum Siebenjährigen Krieg jene der Schriften zum Erdbeben von Lissabon um etwa das Doppelte.

Diesem statistischen Befund korrespondiert, daß auch in den Kriegsjahren selbst ein Vergleich zwischen dem eben gerade erlittenen Erdbeben und den Kriegsgreueln möglich war. Ein Beispiel aus dem Jahr 1757 soll hier genügen. Ein Hamburger Jahresschlußgedicht beklagte:

„Noch fühlst du, vergebens gewarnt, Europa/ die Erdveste zittern;/ Und was für Völker versanken mit ihr! Umsonst erheiterte sich die Luft von Sturm und Gewittern./ Gott wollte verschonen; nun tödteten wir.“⁹⁸

Das Erdbeben von Lissabon wurde aber – wenigstens innerhalb des Protestantismus – nicht nur durch die Kriegswirren, sondern durch eine spezifische Akzentverschiebung in den theologischen Denkformen marginalisiert: Die Schrecklichkeit und Erhabenheit der außermenschlichen Naturgewalt wurde immer weniger als unmittelbar evidente „Leiter“⁹⁹ der religiösen Vergewisserung oder der Gotteserkenntnis betrachtet. Der Mensch als religiöses Individuum oder als erkennendes Subjekt trat in den Vordergrund, wenn die Evidenzen des Erdbebens von Lissabon reflektiert wurden. Dieser Deutungshorizont ist sehr früh bei dem Theologen Martin Crugot (1725–1790) sichtbar. Crugot hatte in seinem erstmals 1757 erschienenen und vielfach neu aufgelegten Erbauungsbuch „Der Christ in der Einsamkeit“ auch das Erdbeben von Lissabon thematisiert. Das Naturereignis kommt für Crugot deswegen in den Blick, weil es mit seinem Ensemble von Schrecknissen dazu dient, dem frommen Subjekt die Allmacht des Schöpfers vor Augen zu führen;¹⁰⁰ mahnend und unterstützend zugleich soll dabei die Schilderung der Naturereignisse den einzelnen in seinem Selbstbewußtsein als Geschöpf stärken.¹⁰¹

Die Konzentration auf eine anthropologisch zugespitzte Deutungsperspektive implizierte bisweilen auch eine erneute Variation optimistischer Grundgedanken. 1768 hatte der Neologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–

⁹⁸ Staats- und gelehrte Anzeigen des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten 1757, 31. Dezember 1757.

⁹⁹ So noch *Albrecht Friedrich Thilo*, Gedanken über das Gefühl der Gottheit aus den Verwandlungen in der Natur, sonderlich in Erdbeben, Nördlingen 1756, 1.

¹⁰⁰ Vgl. die Analysen bei *Löffler* (s. Anm. 7), 315–324.

¹⁰¹ Vgl. *Martin Crugot*, Der Christ in der Einsamkeit, Breslau 1758, 44, wo Crugot – nach der Schilderung des Erdbebens von Lissabon – streng subjektivitätsorientiert zu Gott spricht: „Deine Hand regieret alle Mittel, welche mein Glück befördern oder stürzen wollen.“

1789) in seinen „Vornehmsten Wahrheiten über die Religion“ formuliert: „Pope hat recht. Wir bethören uns durch idealistische Glückseligkeiten, und indem wir uns aus Eitelkeit nach ihnen sehnen, so genießen wir die nicht, die für uns bereitet sind“.¹⁰² Die Güte des von Gott gegebenen Naturzusammenhangs bleibt für Jerusalem dabei auch angesichts von Erdbeben bestehen; vielleicht, so Jerusalem, dienen die Erderschütterung einer dem Menschen letztlich zuträglichen Verbesserung der Luft.¹⁰³ Diese Sätze aus dem zeitlichen Abstand von 13 Jahren gesprochen, erinnern allerdings noch an die Trostgründe, die Rousseau angesichts des Erdbebens in den Denkansätzen der optimistischen Philosophie zu finden glaubte.

Das wohl bekannteste und sprechendste Beispiel für eine Akzentverschiebung in der Erwähnung des Erdbebens von Lissabon findet sich in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ aus dem Jahre 1784. Herder schreibt: „Es war ein unphilosophisches Geschrei, das Voltaire bei Lissabons Sturz anhob, da er beinah lästernd die Gottheit deswegen anklagt“.¹⁰⁴ Herder kritisiert im Kontext Voltaires kleinliche Fixierung auf ein in seiner Konstellation wahrhaft einmaliges Naturereignis; der notwendige und heilsame Blick auf den *geschichtlich* vermittelten Zusammenhang des Weltganzen, dessen letztes Ziel die Bildung der Menschen sei, gehe dabei aber verloren.

Der kurze Hinweis auf dieses Konzept zeigt, daß es zu einfach ist, das Erdbeben von Lissabon lediglich als alles entscheidendes Moment für die Krise des philosophischen Optimismus zu beschreiben. Zu diesem Befund gehört die vielleicht auch für die Randlagen der Philosophiegeschichte bedeutsame Einsicht, daß der Siebenjährige Krieg wenigstens ebenso große Verstörungspotentiale bereithielt wie die Naturkatastrophe in Portugal. Darüber hinaus mag aber deutlich geworden sein: Die theologisch relevanten Bewertungen und religiösen Deutungen des Erdbebens von Lissabon weisen formal und inhaltlich eine größere Bandbreite auf, als dies die gern geäußerten Verweise auf die Äußerungen Voltaires, Kants und Goethes vermuten lassen. Der historische Befund kann aber auch nicht verschweigen, daß nicht wenige Deutungsbemühungen um das Erdbeben von Lissabon mit gewichtigen und theologisch relevanten Darstellungsproblemen zu kämpfen hatten. Das auf den ersten Blick attraktiv erscheinende Arsenal des physikotheologischen Denkens wurde angesichts der Katastrophe zwar immer wieder befragt und auch argumentativ herangezogen. Die physikotheologische Fundamentalannahme eines vermeintlich phänomenoffenen Durchbuchstabierens der Weltwirklichkeit im Hinblick auf Gottes Wirken war aber bröckelig geworden. Sie wurde

¹⁰² Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, 1. Teil, Braunschweig 1768, 146.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 128 f.

¹⁰⁴ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Ders., Sämtliche Werke*, Bd. 13, Berlin 1887, 24. Vgl. zum folgenden ebd.

schließlich in eine andere, anthropologisch orientierte Perspektive eingeholt: die *humana conditio* des erkennenden, frommen, zu Mitleid und Hilfe fähigen geschichtlichen Subjekts erschloß sich im 18. Jahrhundert vor allem späteren Deutungen des Erdbebens von Lissabon als theologischer Argumentationsrahmen.

Pfarrer Dr. Ulrich Löffler, Blumenstraße 18, 69168 Wiesloch;
E-Mail: sauer-loeffler@t-online.de