

nossen ermöglicht. Jedenfalls hat Malalas ausgerechnet zum Jahr 528/529, in dem in Antiocheia ein weiteres Mal die Erde gebebt hatte, einen ausführlichen Exkurs zur Chronologie eingefügt, in dem dargelegt wird, dass auch unter dem Gesichtspunkt einer vermeintlich bald ablaufenden irdischen Weltzeit keinesfalls mit einem nahe bevorstehenden Jüngsten Tag zu rechnen sei.<sup>58</sup> Auf diese Weise erhielten die verheerenden Ereignisse auch innerhalb des Gesamtwerks ihres Berichterstatters noch eine zentrale Funktion zugewiesen.

Für uns heute besitzen die großen Katastrophen Antiocheias der Jahre 525 bis 528 eine ganz andere Bedeutung: Nicht nur, dass uns eine – gemessen an sonstigen antiken bzw. byzantinischen Verhältnissen – vergleichsweise hervorragende Quellenlage die Möglichkeit verschafft, seltene Einblicke in Einzelheiten und Nuancen kollektiver Katastrophenbewältigung zu gewinnen; Antiocheia steht darüber hinaus insbesondere exemplarisch für die Transformationsprozesse, die sich auf dem langen Weg vom Römischen zum Byzantinischen Reich vollzogen haben – und dabei zeigt sich, welche fundamentale Rolle den Katastrophen des 6. Jahrhunderts zukam. Und schließlich lässt sich am Beispiel Antiocheias 525 bis 528 beispielhaft nachvollziehen, wie traditionelle Mechanismen kollektiver Katastrophenbewältigung zunächst ohne Schwierigkeiten dafür sorgen konnten, dass elementare Unheilserfahrungen akzeptiert und in existierende „Weltbilder“ eingebettet werden konnten, wie sie dann aber allmählich brüchig wurden, um schließlich ganz außer Kraft gesetzt und durch neue Instrumente ersetzt zu werden.

<sup>58</sup> Malal. 357,64–80; dazu Meier 2004 (wie Anm. 33), 355f.

## Katastrophe als Katalysator – das Erdbeben von Lissabon und die Folgen

*Lucian Hölscher*

Am 1. November 1755 erschütterte ein Erdbeben bislang unbekanntem Ausmaßes die Hauptstadt Portugals. 30.000 Menschen, so hieß es schon in zeitgenössischen Berichten, wurden verschüttet oder starben an den Folgen. Heutige Schätzungen gehen sogar von bis zu 100.000 Opfern und mehr aus. Mehr als drei Viertel der Gebäude in Lissabon und einer ganzen Reihe umliegender Städte vor allem im Süden des Landes stürzten ein, vor allem die Altstadt von Lissabon war stark betroffen. Es war die größte Naturkatastrophe seit Menschengedenken, mit weit reichenden Folgen. Sie reichen, folgt man dem breiten Literaturstrom des vergangenen Viertel-Jahrtausends, bis in unsere eigene Zeit.

Denn mag man bei vielen dieser Folgen auch sagen, dass sie sich an das große Unglück bloß angehängt haben, so sind sie ihm doch zuzurechnen: Das Ereignis hatte sich tief in das Bewusstsein der Zeitgenossen eingegraben. Schon das Beben selbst wurde nordwärts in Europa unmittelbar bis nach Irland, England, Holland und Deutschland, ja in seiner Wirkung auf die Binnenseen sogar bis nach Finnland hin wahrgenommen. Doch damit war der Schrecken nicht vorüber: Auch in den folgenden Wochen erschütterten mehrere Folgebeben weite Teile Westeuropas, die bis ins neue Jahr hinein anhielten. So führte die einmalige zur dauerhaften Erschütterung der Gemüter. Hunderte von Zeitungsartikeln verbreiteten in den Winter und Frühjahrsmonaten Details, Kommentare, Erklärungen und Reflexionen über die ganze Welt, und die Welle der philosophischen, wissenschaftlichen, theologischen und poetischen Verarbeitungen reichte – denken wir nur an Kleists 1807 publizierte Novelle „Das Erdbeben von Chile“ – bis ins 19. Jahrhundert hinein. So gibt es auch heute eine beispiellos breite Literatur über das Erdbeben von Lissabon, die uns über fast jedes Detail dieses Jahrhundertereignisses aufklärt. Ich werde im Folgenden zunächst das Erdbeben selbst, dann in einem zweiten Teil seine Auswirkungen auf das Geistesleben der Zeit und schließlich abschließend seine Bedeutung für unsere Zeit kurz zu umreißen suchen.

### I.

Der Tag, so berichteten viele Zeitgenossen, hatte am 1. November, Allerheiligen, in wunderschönem, klarem Wetter begonnen. Als gegen 9:30 Uhr die ersten Erdstöße einsetzten, befand sich ein Teil der Bevölkerung im Gottesdienst, wo viele unter einstürzenden Trümmern starben. Viele, die sich noch nicht erhoben hatten, wurden in ihren Häusern begraben. Andere rannten in ihrer Nachtkleidung auf die

Straße, wo sie von einstürzenden Häusern erschlagen wurden. Im Stadtgebiet hatten sich meterbreite Risse im Boden aufgetan, Feuersbrünste brachen schnell an verschiedenen Stellen aus und vermehrten die Verwirrung und seelische Erschütterung. Ein Teil der überlebenden Menge eilte hinunter zum Fluss Tejo, wo sie Zeuge einer weiteren Überraschung wurde: Das Wasser hatte sich zunächst weit ins Meer zurückgezogen und den Blick auf einen erstaunlichen Reichtum sonst unsichtbarer untergegangener Güter und Schiffe im Hafenbecken freigegeben. Dann aber rollte vom Meer eine Wasserwoge heran, die sich aufgrund der zunehmenden Seichte und Enge des Flusslaufes schnell bis zu einer Höhe von 15 Metern aufbaute und mit unwiderstehlicher Gewalt nicht nur die Menschen in den Tod riss, sondern auch die hafennahen Viertel der großen Stadt verwüstete.

Die Überlebenden sammelten sich außerhalb der Stadt, wo sie ihre Stadt in Schutt und Asche sinken sahen. Fünf Tage lang dauerte das Feuer. Ebenso stark wie die unmittelbar folgenden Gefahren – Epidemien, Plünderungen, Aufruhr und der wirtschaftliche Schaden – beschäftigte die Menschen aber die tatkräftige Hilfe einflussreicher Bürger, insbesondere das nahezu geniale Organisationstalent des Staatssekretärs Carvalho e Melo, des späteren Marquis de Pombal. Zahlreich waren die wundersamen Schicksale, welche die Überlebenden bei ihrer Errettung durchlebt hatten und von denen noch heute Hunderte von zeitgenössischen Berichten voll sind. Einer dieser Berichte kam sogar erst in den 1990er Jahren ans Licht: Er fand sich im Nachlass eines Kaufmanns, der die Katastrophe nur deshalb überlebt hatte, weil er sich, fälschlich des Diebstahls beschuldigt, mit seinen Gefährten noch im Morgengrauen den Häschern der portugiesischen Polizei durch Flucht durch die kontrollierten Hafensperren auf hohe See hatte entziehen können. Dort erlebte er zwar noch den Aufruhr der See und sah von fern die Stadt untergehen, er selbst aber entrannte dem Tod.

Das Epizentrum des Erdbebens lag, wie wir heute wissen, etwa 200 km vor der portugiesischen Küste im Atlantik, etwas südlich von Lissabon und entfaltete damit in der Meerenge von Gibraltar seine stärkste Wirkung. Sogar Teile der Küste brachen dabei ins Meer. Das Erdbeben hatte nach neueren Berechnungen eine Stärke von 8,5–9 auf der Richterskala erreicht und war damit eines der stärksten, die überhaupt jemals in Europa stattgefunden haben. Es bestand aus mehreren, z. T. mehrere Minuten anhaltenden Erdstößen. Deren erster, begleitet von einem starken Grummeln, war noch relativ harmlos, hüllte die ganze Stadt aber schon in eine dichte Staubwolke. Der folgende, stärkere brachte dann die Masse der Häuser zum Einsturz und stiftete damit den größten Schaden in der reichen Stadt, die aufgrund ihres Handels mit den amerikanischen Kolonien mittlerweile zu einer der reichsten und prächtigsten Metropolen Europas aufgestiegen war. Gerade dies hinterließ bei den Überlebenden das Gefühl der Verglebarkeit irdischer Prachtentfaltung und menschlicher Mühen. Nicht nur die große Kathedrale und zahlreiche Kirchen, sondern auch die meisten Regierungsgebäude, nicht zuletzt die reiche Bibliothek mit unersetzlichen Kunstwerken von Tizian, Rubens u. a. und den Rei-

seberichten von Vasco da Gamas Erdumsegelung gingen dabei verloren. Aber auch die sich daran anschließenden, etwas leichteren Erdstöße trugen noch wesentlich zur traumatischen Verlängerung der Weltuntergangsstimmung bei.

Ähnlich wellenartig wie das Erdbeben selbst, allerdings doch wesentlich langsamer breitete sich auch die Nachricht von ihm in Europa aus. Etwa eine Woche dauerte es, bis sie nach Madrid, drei Wochen, bis sie nach London und Paris, und fast vier Wochen, bis sie nach Hamburg und Berlin vordrang. Auf dem Lande dauerte es noch länger. Dann allerdings beschäftigte sie nicht nur die Zeitungen, sondern praktisch alle Diskurse, Bildwelten und Gattungen von Gedrucktem massenhaft: vom Gassenhauer bis zur Predigt, von der wissenschaftlichen Erörterung bis zum Kinderlied und zum Guckkasten auf dem Jahrmarkt. Ich verzichte hier auf Beispiele für das Erschrecken und Erstaunen, die Neugier und die Ratlosigkeit der Menschen, doch ist festzuhalten: Nicht allein die unmittelbar Betroffenen, sondern fast mehr noch die nur von fern Beteiligten und die Zuschauer wurden damals durch die Ereignisse von Lissabon in einer Weise erschüttert, welche die Grundfesten ihres Weltbildes in Frage stellte.

## II.

Die Bedeutung des Erdbebens von Lissabon lag – das ist schon öfters hervorgehoben worden – nicht allein in den Zerstörungen an Gütern und Leben und den psychischen Erschütterungen, die es bei den Überlebenden, auch und gerade bei denen, die davon profitierten, auslöste. Sie lag auch in der katalysatorischen Wirkung, die von ihm in vielerlei Hinsicht auf das geistige Leben der Zeit ausging. Denn das Erdbeben fiel in eine Zeit, in der politische und geistige Veränderungen vorgingen, die durch das Erdbeben beschleunigt wurden.

Das gilt zunächst schon für die Modernisierungsprozesse in Portugal selbst, die der mächtige, bald mit geradezu diktatorischer Gewalt regierende Marquis de Pombal in den 1750er und 1760er Jahren durchzusetzen vermochte – gestützt auf das nahezu unerschütterbare Vertrauen des Königs. Dieser war nur durch Zufall dem Tod im eigenen Stadtpalast entgangen, da er sich zum Allerheiligen-Fest zu einer Kirche aufs Land unweit der Hauptstadt begeben hatte. Zurück blieb bei ihm eine anhaltende, unbezwingbare Angst vor neuen Erdbeben, weshalb er seither auch nur noch in einer Zeltstadt vor den Toren Lissabons leben konnte. Umso dankbarer war er, in Einsicht seiner eigenen Schwäche, für die tatkräftige Aufbauarbeit seines ersten Ministers.

Der nutzte das Vertrauen, um nach und nach rücksichtslos alle seine Gegner auszuschalten: zunächst die wichtigsten Adelscliquen, die nach dem Erdbeben einen Aufstand gegen die Krone geplant hatten, dann die Jesuiten, welche, um die Reformkräfte am Hof zu treffen, die These verbreitet hatten, das Erdbeben sei eine göttliche Strafmaßnahme gegen das hedonistische Leben in der Hauptstadt; und schließlich gar politische Gegner, die seine England- und Spanienpoli-

tik durchkreuzen wollten. Nacheinander wurden von ihm die Korruption bekämpft, die staatliche Verwaltung effektiviert und ein modernes Bildungs- und Wissenschaftssystem installiert, mit dem Portugal zu den moderneren Gesellschaften in England und Frankreich aufschloss. Überall bildeten der klare Kopf, den die Reformer angesichts der Naturkatastrophe bewahrt hatten, und die enorme Aufbauleistung ihrer Maßnahmen in der Folgezeit den Hintergrund für das Vertrauen, das ihnen auch bei ihren weiteren Maßnahmen in der Bevölkerung entgegen gebracht wurde. Das Erdbeben erwies sich so zunächst einmal als mächtiger Katalysator bei der Durchsetzung rationaler Verwaltungsreformen und eines rationalen politischen Umgangs mit den Naturkatastrophen.

Von weiter reichender Bedeutung waren allerdings die geistigen Anstöße, die von dem Erdbeben nicht nur in Portugal, sondern in ganz Europa ausgingen. Der Streit zwischen altem und neuem Denken, zwischen traditionellen religiösen und modernen naturphilosophischen Erklärungsansätzen zog sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts durch alle Bereiche des geistigen Lebens. So lag zunächst nichts näher, als das Erdbeben, dessen natürliche Ursachen man nicht kannte, wieder einmal als ein Strafgericht Gottes zu erklären. Gründe dafür waren für diejenigen, die gern auf diese Form der Sinnstiftung zurückgriffen, immer reichlich zur Hand: Bald waren es die wollüstigen und gottvergessenen Einwohner der portugiesischen Hauptstadt, bald die atheistischen Aufklärer, welche Gottes Zorn heraufbeschworen hatten. Doch solche Erklärungen hatten Schwächen: Waren doch gerade die Frommen, die sich an Allerheiligen in Lissabons Kirchen versammelt hatten, in größter Zahl Opfer des Desasters geworden. Warum hatte Gott, wenn er die Sünder strafen wollte, gerade die Frommen hingerafft?

So einfach konnte Gottes Wille also nicht mehr erkannt werden. Die Kritiker, die darin eine Form der Funktionalisierung von Gottes Absichten für die höchst eigensüchtigen Interessen solcher Ankläger sahen, fanden deshalb breite Zustimmung. Manch Aufklärer wie Voltaire begrüßte es sogar mit bitterer Genugtuung, dass wenigstens auch das portugiesische Inquisitionsgericht in Lissabon mitsamt seinem Personal bei dem Inferno untergegangen war. Die religiösen Erklärungen wurden also vorsichtiger: Rousseau etwa konstatierte, dass Gottes Wege dunkel und für die Menschen nur schwer zu erkennen seien.

Die Diskussion um Ursachen der Erdbeben nahm deshalb nach dem Unglück von Lissabon eine neue Wende. Natürliche Ursachen statt Gottes strafenden Arm für die Katastrophe verantwortlich zu machen, war zwar nicht neu. Doch die konsequente Verfolgung rationaler Erklärungen eröffnete nun die Perspektive auf eine mögliche Krisenprävention. So entwickelte etwa Immanuel Kant im Jahr nach dem Erdbeben, 1756, in mehreren Aufsätzen eine Erdbeben-theorie, die davon ausging, dass sich die seismischen Erschütterungen durch unterirdische Hohlräume fortpflanzten, und diese Hohlräume verliefen angeblich parallel zu den großen Gebirgs- und Flussläufen. Baute man deshalb die Städte fernab solcher Gefährdungsgebiete und in ihnen die Häuser quer zu den Gefährdungslin-

nien entlang der Gebirgs- und Flussläufe, so könne man, so Kant, die Gefahr mindern. Wie immer man den wissenschaftlichen Wert solcher Theorien auch beurteilen mag, so halfen sie doch, das Gefühl der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten zu vermindern. Damit traten die Menschen selbst, ihre Vorsorge und ihre Schutzmaßnahmen gegen die Schäden der Natur, in den Mittelpunkt des Katastrophendiskurses.

Quasi zwangsläufig und unabwendbar stellte sich damit aber das Problem der Theodizee, des Nachweises der Existenz Gottes. Gab es einen Gott, der das Unheil verschuldet hatte, und was wollte er damit sagen oder gar bewirken? Kein Thema ist nachhaltiger mit dem Erdbeben von Lissabon in Zusammenhang gebracht worden. Unter den aufgeklärten Gelehrten hatte sich damals die von Leibniz und Wolff entwickelte These weitgehend durchgesetzt, dass die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten sei. Der englische Schriftsteller Alexander Pope (1688–1744) hatte den Satz „Whatever is, is Right“ 1732 in seinem „Essay on Man“ popularisiert und zu einem Allgemeingut aufklärerischer religiöser Überzeugungen gemacht. Alles Geschehen in der Welt, auch die Untaten und Unglücke der Menschen, dienten dieser These zufolge einem guten Zweck, nämlich der Erhaltung von Gottes Schöpfung. Auf das Erdbeben von Lissabon angewandt, konnte man z. B. so wie William Hazeland argumentieren, das Erdbeben habe aus dem Erdinneren Mineralien, Wärme und Fruchtbarkeit an die Erdoberfläche gebracht und so für einen besseren Wuchs der Pflanzen gesorgt – „so that, if it sometimes deform the Face of Nature, it is likewise the Origin of all its Beauties“. Der englische Geistliche stellte sich die Wirkung des Erdbebens offenbar wie einen gigantischen Pflug vor, der die Erde wieder fruchtbar gemacht hatte.

Es gab unter den Gebildeten der Zeit nur wenige, die dieser These nicht zugestimmt hätten. Dabei war sie in der christlichen Theologie keineswegs unumstritten, ja eigentlich häretisch. Denn sie berücksichtigte weder die Lehre von der Erbsünde des Menschen noch dessen Erlösungsbedürftigkeit durch Christi Kreuzestod. Doch darauf kam es letztlich gar nicht an. Auch der Optimismus, den die These enthielt, war nicht das Letzte, worauf sie hinauslief. Denn die These war nicht nur populär, sondern auch geistesgeschichtlich folgenreich. Sie löste einen Boom an natürlichen Erklärungen für natürliche Ereignisse aus und nährte so die Überzeugung, dass alles mit allem irgendwie zusammenhängt. Die der Physikotheologie sowieso naheliegende Tendenz, in allen Erscheinungen der Natur eine geheime Vernunft Gottes am Werk zu sehen, ermunterte dazu, überall geheime Zusammenhänge und Naturabsichten zu vermuten, und zwar gerade dort, wo die Beteiligten solche Absichten überhaupt nicht im Blick hatten. Im theologischen Gewand der Suche nach Gottes geheimen Ratschlüssen setzte sich so eine Maxime durch, die bis heute zum Grundbestand der klassischen Geschichtswissenschaft gehört: die Überzeugung, dass hinter dem Rücken der Zeitgenossen Kräfte am Werk sind und Zusammenhänge hergestellt werden können, von denen die am Geschehen Beteiligten selbst gar nichts gewusst haben.

Auch Voltaire war grundsätzlich ein Anhänger von Leibniz' optimistischer Weltansicht, doch ärgerte er sich zur Zeit des Erdbebens von Lissabon schon seit geraumer Zeit über den vulgären Gebrauch, der durch sie möglich wurde. Das Erdbeben, von dem er Ende November, also fast vier Wochen danach auf seinem Landsitz am Genfer See erstmals erfuhr, löste bei ihm in dieser Situation eine ungeheure Erregung aus, der er in einem berühmt gewordenen Gedicht „Poème sur le desastre de Lisbonne“ Ausdruck verlieh:

„O malheureux mortels! O terre déplorable!  
O de tous le mortels assemblage effroyable!  
D'inutiles douleurs éternel entretien!  
Philosophes trompés qui criez: „Tout est bien“;  
Accourez, contemplez ces ruines affreuses  
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses [...]“

„Ihr Unglücklichen seid, Land, du bist zu beklagen!  
Du entsetzliche Ansammlung, ach, aller Plagen!  
Schmerz, der sinnlos doch ist, aber ewig nicht ruht!  
Philosophen, getäuscht, sagen: „Alles ist gut“.  
Kommt, das Unglück bedenkt! Aschenhaufen und Scherben,  
Trümmer, Bruchstücke, Not, grauenvolles Verderben [...]“

Angesichts von Voltaires Berühmtheit in der europäischen Gelehrtenrepublik machte das 700 Verse umfassende Gedicht schnell die Runde. Ziel seiner Klage war nicht die Lehre von der bestehenden als der besten aller Welten als solche, sondern der zynische Gebrauch, der von ihr auch in dieser Situation gemacht werden konnte: Ließ sich mit der Maxime „Alles ist gut“ doch auch noch der Einsturz der Häuser mit dem Lohn der Maurer bei ihrem Wiederaufbau rechtfertigen und selbst der Tod so vieler Menschen mit der Nahrung, die sie den Ratten boten. Besessen von seiner Kritik veröffentlichte Voltaire bald darauf auch noch einen kurzen, viel beachteten Roman „Candide“. Dessen Held, ein treuherziger Dummkopf, steckte selbst die schrecklichsten Unglücke mit der Devise seines Lehrers weg, dass alles irgendwie einem guten Zweck diene und daher gar nicht anders habe kommen können, als es kam.

Doch so human seine Kritik auch schien, letztendlich wurde sie von vielen seiner Leser und Gegner damals als abgründiger Pessimismus wahrgenommen: Wenn man den Unglücklichen nicht mit irgendeiner Hoffnung trösten könne, wofür das widerfahrene Unglück gut sei, so argumentierte etwa Rousseau (und nicht nur er) in einem weit verbreiteten Schreiben an den Verfasser, so vergehe man sich an den Menschen mehr als durch einen wohlgemeinten, wenn auch falschen Optimismus. So kam Voltaire in den Geruch einer atheistischen, nicht nur gott-, sondern auch menschenfeindlichen Gesinnung. Gleichwohl, die Diskussion, die Voltaires flammender Einspruch gegen Leibniz' rationalistische Lehre bei den Zeitgenossen auslöste, zeugte doch schon von einer ganz neuen Diskussionslage: Auch den Kritikern ging es jetzt in erster Linie um das Wohl der Menschen, nicht um die Erkenntnis des Willens Gottes.

Das Erdbeben von Lissabon als solches, d. h. seine natürlichen Ursachen und Folgen zu verstehen, erwies sich in dieser Situation selbst schon als Trost für die Menschen. Denn konnte man dadurch künftige Erdbeben auch nicht verhindern, so eröffnete das Wissen um die Ursache derselben doch die Hoffnung, wenigstens Vorkehrungen gegen deren Folgen treffen und die Menschen so besser schützen zu können. In diesem Sinne kritisierte z. B. Rousseau, als heißer Verfechter naturnaher Lebensverhältnisse, schon in seiner Erwiderung auf Voltaires Gedicht die enge Bauweise der Häuser und die Habgier ihrer Bewohner: Hätten die Häuser weiter auseinander gestanden, so argumentierte er, dann wäre es für deren Bewohner ein Leichtes gewesen, ins Freie zu kommen und so der Gefahr zu entgehen; und hätten die Stadtbewohner von ihrer Habe nicht alles Mögliche noch retten wollen, so wäre auch dies bei der Flucht hilfreich gewesen.

Das Erdbeben von Lissabon trug so nicht unwesentlich dazu bei, dass sich im 18. Jahrhundert die Verantwortung Gottes für die Geschehnisse dieser Welt durch diejenige des Menschen abgelöst wurde: Seither zählen die Eingriffe Gottes in das weltliche Geschehen immer weniger, die Taten der Menschen dagegen immer mehr. Die Gottverlassenheit des Menschen wird gewissermaßen durch eine verstärkte Form menschlicher Geselligkeit und Grundsolidarität kompensiert.

### III.

Voltaire hatte das Erdbeben von Lissabon ein „Desaster“ genannt, und denselben Begriff verwandten auch viele Zeitgenossen. Er beschrieb das schlimme Ereignis als Niederlage, als Zusammenbruch aller menschlichen Berechnungen und Hoffnungen. Heute sprechen wir bei ähnlichen Ereignissen eher von einer „Katastrophe“. Der Begriff hat im 20. Jahrhundert eine Karriere durchlaufen, die im 19. Jahrhundert noch ganz undenkbar war. Es lohnt sich, seine Geschichte kurz zu verfolgen. Denn sie wirft ein bezeichnendes Licht auf den Wandel der Deutung von großen vernichtenden Naturereignissen, wie es Erdbeben nun mal sind, im Laufe der letzten drei Jahrhunderte.

Ich will die Karriere des Katastrophenbegriffs im 20. Jahrhundert an zwei Beispielen illustrieren: Kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs, noch im Jahre 1945, veröffentlichte Friedrich Meinecke das Buch „Die deutsche Katastrophe“<sup>1</sup>. Der berühmte deutsche Historiker, einer der wenigen, die moralisch relativ unbeschadet durch das Dritte Reich gekommen waren, beschrieb mit seiner Hilfe mehr als die Niederlage der Deutschen im Krieg, mehr auch als alle Zerstörungen und Vernichtungen materieller Güter. In erster Linie zielte er auf die moralischen und geistigen Schäden, die Vernichtung einer ganzen kulturellen Tradition. Seither haftet dem Begriff eine weiter reichende Deutungskraft im Gesamtverlauf der

<sup>1</sup> Friedrich Meinecke, Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, Wiesbaden 1946.

Geschichte an, als es das historische Ereignis selbst hergibt. Er hat sich als historischer Begriff etabliert.

Das zeigt sich auch an der Bedeutung, die ihm der amerikanische Historiker und Diplomat George Kennan kurze Zeit später im englischen Sprachraum gab. Bekanntlich bezeichnete er als Erster den Ersten Weltkrieg als „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts („the great seminal catastrophe of this century“). Auch diese Formulierung hat sich heute bei vielen Historikern durchgesetzt. „katastrophe“ heißt auf Griechisch eigentlich „Wende“. Der Ausdruck diente in christlichem Gebrauch später der Bezeichnung der Wende, die der Mensch angesichts von Gottes Strafgericht vollziehen müsse und zehrt von dieser theologischen Herkunftsbedeutung auch noch in seiner säkularen Anwendung auf historische und Naturereignisse. Als „Katastrophe“ erscheinen große Unglücksereignisse heute vor allem unter dem Eindruck ihrer völligen geschichtlichen Sinnlosigkeit.

Damit verweist der Begriff gewissermaßen ex negativo auf die geschichtsphilosophischen Sinnstiftungen, mit denen große menschheitliche Katastrophen im 19. Jahrhundert in den Gesamtzusammenhang der Geschichte eingebunden wurden. Die Anfänge solcher Geschichtsphilosophie reichen bis in die Zeit nach dem Erdbeben von Lissabon zurück. Der Giessener Philosoph Odo Marquard hat vor einigen Jahren Voltaires Poem „Le désastre de Lisbonne“ von 1756 mit dessen „Philosophie de l'histoire“ von 1765 in Verbindung gebracht und dem Erdbeben damit eine weit reichende katalysatorische Bedeutung bei der Geburt der modernen Geschichtsphilosophie zugeschrieben. Dabei berief er sich auf die Konsequenzen, die Voltaire aus seiner Kritik der optimistischen Weltsicht von Leibniz gezogen hatte. Denn Leibniz hatte das Böse in der Welt nicht nur im Dienst des Guten gesehen, sondern er hatte in Gottes Weltplan auch immer nur gerade so viel Böses zugelassen, wie für die Erreichung des guten Zwecks unbedingt nötig war.

Erwies sich dieses Übel nun allerdings wie beim vorliegenden Erdbeben als so groß, dass es die guten Folgen, die von ihm ausgehen mochten, verdunkelte, so stellte sich für Voltaire die Frage, warum Gott überhaupt die Welt geschaffen hatte. Hätte er die Schöpfung nicht überhaupt besser bleiben gelassen? Voltaires Antwort auf diese radikale Frage lautete nun: Er hatte sie in gewissem Sinne tatsächlich bleiben lassen: Die Welt war nämlich gar nicht die Schöpfung Gottes, sondern die des Menschen.

Trotz seiner theologischen Grundsatzkritik an Leibniz hielt Voltaire aber an dessen theologischer Idee von der bestehenden als der bestmöglichen Welt fest – allerdings mit einer entscheidenden Modifikation: Nicht die Welt, wie sie gegenwärtig bestand, war ihm zufolge die beste aller möglichen Welten, sondern erst diejenige Welt, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte künftig erschaffen würde. Gott bzw. die Natur stellten nur die Ausgangsbedingungen für die Vervollkommnung der Welt bereit, nicht deren vollendete Gestalt selbst. Damit fielen allerdings nicht nur das Verdienst, der Stolz und die Ehre für die Fortschritte irdischer Kultur auf den Menschen, sondern auch die Last und Verantwortung für

irdisches Elend und Versagen, ja selbst für die mangelnde Vorsorge vor Naturkatastrophen, die der Mensch nicht hatte abwenden können.

Die von Voltaire entwickelte geschichtsphilosophische Argumentationsfigur machte in den folgenden Jahren und Jahrzehnten Schule: Sie durchzog eine Vielzahl geschichtsphilosophischer Entwürfe, von Adam Smith' Postulat einer „invisible hand“ im Wirtschaftsgeschehen, also einer „unsichtbaren Hand“, welche die privaten Egoisten in öffentliche Segnungen der gesamten Nation verwandele, über das Konzept der „Naturabsicht“ in Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“<sup>2</sup> und Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784 bis hin zu Hegels „List der Vernunft“ und Marx dialektischer Konzeption des Kommunismus, um hier nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Das Erdbeben von Lissabon bildete bei der Geburt dieser geschichtsphilosophischen Konstruktionen sicher nur den Anlass, nicht die Ursache. Die Figur der Verzeitlichung schrieb allerdings dem Verlauf der menschlichen Geschichte insgesamt für mehr als einhundert Jahre einen durchgängigen Sinn zu, der die Menschen in Europa an einen Fortschritt der Geschichte glauben ließ. Erst seit dem Ersten Weltkrieg hat das geschichtsphilosophische Argumentationsmodell in Europa seine Evidenz verloren. Ebenso wie beim Erdbeben von Lissabon schien den Zeitgenossen auch jetzt wieder die Bilanz von erstrebtem Gewinn und eingetretenem Verlust weit ins Negative gerutscht.

An die Stelle des Glaubens an einen sinnvollen historischen Gesamtprozess ist der Eindruck der Sinnlosigkeit der Geschichte insgesamt getreten, der schon Voltaire bei der Betrachtung des Erdbebens von Lissabon erfasst hatte. Einer der ersten, die diese neue Sichtweise in Deutschland im 20. Jahrhundert vortrugen, war Theodor Lessing, ein jüdischer Kulturphilosoph, dessen Schrift „Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen“<sup>3</sup> noch während des Ersten Weltkrieges geschrieben, wegen ihrer defätistischen Tendenz aber bezeichnenderweise zunächst verboten wurde. Heute zählt sie zu den Grundschriften moderner Geschichtstheorie. Möglich wurde Lessings Kritik an der angeblichen Sinnhaftigkeit des geschichtlichen Prozesses durch die hermeneutische Wende der Geschichtsbetrachtung. Sie geht davon aus, dass den historischen Ereignissen nicht an sich ein Sinn innewohnt, sondern dass ihnen erst von deren Interpreten ein Sinn eingeschrieben wird. Auch diese Theorie hat sich heute weitgehend durchgesetzt.

Richten wir auf diesem Hintergrund noch einmal unseren Blick auf die von Leibniz aufgestellte und von Voltaire modifizierte Frage nach dem Gesamtzusammenhang der Welt und nach der Verantwortung für große geschichtliche Katastrophen. Die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts hatte Gott als Schöpfer der Welt von jedem Unglück im Einzelnen entlastet – allerdings um

<sup>2</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1780.

<sup>3</sup> Theodor Lessing, Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen, München 1919.

den Preis einer unerträglichen Belastung des Menschen, der für sie nicht aufkommen konnte. Die neuen Katastrophen des 20. Jahrhunderts riefen Gott daher wieder in seine Verantwortung zurück. Denn die Frage nach dem Sinn großen Leids stellt sich für die Beteiligten wie für die Beobachter solcher Unglücksfälle nach wie vor, und dies umso mehr, je weniger sich die Menschen dagegen schützen können.

Allerdings stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Verantwortung für Katastrophen heute nicht mehr notwendig im theologischen Gewand der Theodizee. Denn diese Frage hat im 20. Jahrhundert von theologischer Seite immer weniger überzeugende Antworten gefunden. Die dialektische Theologie etwa, Karl Barth, Rudolph Bultmann und andere, zogen aus der Katastrophe des Ersten Weltkriegs zwar die Konsequenz des Rückzugs ihrer Gottesnachweise aus dem Geschichtsprozess. Doch auch ihre existenzialistischen Konstruktionen, die Rede von der möglichen Präsenz Gottes in jedem geschichtlichen Augenblick etwa, hielten den neuen Katastrophenerfahrungen des Zweiten Weltkriegs nicht stand. So fand das Wort vom Tod Gottes, im 19. Jahrhundert noch auf Nietzsches Atheismus begrenzt, jetzt auch in christlichen und jüdischen Schriften weite Verbreitung.

In unserer säkularen Welt stellt sich die Gottesfrage nach dem Sinn der Katastrophe einerseits als ethische Frage nach der Gesamtverantwortung für die Natur und die Menschheit, andererseits aber auch als Frage nach der Einheit der Wirklichkeit. Beides hängt eng miteinander zusammen: Sind Katastrophen wie das Erdbeben von Lissabon nämlich nur Naturereignisse und wir Menschen folglich nichts anderes als Spielmaterial der Naturkräfte – dann lässt sich die Verantwortung für große Naturkatastrophen gar nicht mehr sinnvoll stellen. Sie kommen einfach über uns. Begreifen wir uns jedoch als für die Natur und Menschheit verantwortliche Wesen, so scheint die Einheit unserer Weltwahrnehmung gerade vor solchen Katastrophen zu kapitulieren. Jeder lebt in seiner eigenen Welt, in seinem jeweiligen Kulturkreis, und begrenzt wie deren räumliche Ausdehnung sind auch die Erfahrungen und die ethischen Grundsätze, die in ihnen gelten. Warum sollte dann aber eine Katastrophe wie der Tsunami von 2004 im Indischen Ozean, bei dem mehr als 200.000 Menschen starben, unsere Hilfe provozieren, warum sollte sie uns mehr angehen als den iranischen Präsidenten Achmedineschat oder die Bewohner von Ghana der deutsche Genozid an den Juden?

Die von Odo Marquard aufgeworfene geschichtsphilosophische Frage, wie sich der Mensch gegen die Überlast schützt, die er sich mit der Übernahme der Verantwortung für das Wohl der Welt im Ganzen aufgebürdet hat, stellt sich deshalb nach wie vor. Allerdings kann seine Antwort, die Beschreibung des Menschen als Mängelwesen, nicht überzeugen. Denn sie stellt sich nicht der Frage, die uns hier beschäftigt: der Frage nach dem Sinn der großen menschheitlichen Katastrophen. Sie haben im 20. Jahrhundert deutlich zugenommen. Dabei denke ich nicht allein an Naturkatastrophen wie dem Tsunami von 2004, sondern auch an Katastrophen wie die großen Weltkriege, deren Opferzahlen in keinem denk-

baren sinnvollen Verhältnis mehr zu dem Gewinn standen, den ihnen die kriegführenden Staaten zuschrieben.

Es macht bei dieser Frage nicht viel Sinn, zwischen Natur- und von Menschen induzierten Katastrophen zu unterscheiden. Denn es trifft zwar zu, dass Naturkatastrophen heute häufig eine Welle der Hilfsbereitschaft auslösen und damit gerade nicht von derjenigen Verfeindung gezeichnet sind, welche große Kriege begleiten. Doch auch Naturkatastrophen nehmen in der Neuzeit häufig den Charakter von vermeidbaren Unglücken an, deren Eintreten geeignete Präventivmaßnahmen hätten verhindern oder deren schlimme Folgen zumindest hätten gemindert werden können. Und umgekehrt werden von Menschen induzierte Katastrophen wie Kriege von den Beteiligten häufig als Naturkatastrophen, d. h. als für sie unverfügbar erfahren. Auch Natur- sind deshalb Menschheitskatastrophen, auch Menschheitskatastrophen Naturkatastrophen.

Was ist ihre Bedeutung für den Gesamtzusammenhang menschlicher Verantwortung und Wirklichkeitserfahrung? Meines Erachtens haben Katastrophen in unserer modernen säkularen Welt einen neuen Sinn angenommen. Sie können nicht mehr als Handeln Gottes in der Welt gedeutet werden, aber auch nicht mehr – wie noch die Französische oder die Russische Revolution von deren Anhängern – als sinnvolle Stationen im Fortschritt der Geschichte. Vielmehr handelt es sich um Wendemarken des geschichtlichen Prozesses, bei dem alte Geschichtsbilder, Zukunftshoffnungen und Vergangenheitsentwürfe zerbrechen und neue Geschichtsbilder entworfen werden. Jede große Katastrophe löst ein grundsätzliches Umdenken der Menschen aus, weil diese sich durch sie nicht nur in ihrer materiellen Existenz bedroht, sondern auch in ihren Hoffnungen, ihrem Wirklichkeitsverständnis getäuscht finden. Zwar ist der geschichtliche und soziale Raum, den sie prägen, wohl immer begrenzt; aber gleichwohl bleibt ihre Geltungskraft für diejenigen, die sich von solchen Großereignissen aus ihr eigenes Weltverständnis entwerfen, immer universal, unbegrenzt. Katastrophen zeigen uns daher, geschichtlich interpretiert, ein Janusgesicht: der Zukunft zugewandt haben sie eine andere Bedeutung als der Vergangenheit zugewandt. Das Erdbeben von Lissabon war die erste neuzeitliche Katastrophe, die diese historische Wirkung erzielte – das macht seine Bedeutung für unsere Zeit aus.

#### *Literaturhinweise:*

Angesichts der Breite und Redundanz der vorliegenden Forschungsliteratur zum Erdbeben von Lissabon sei hier nur auf einige wichtige Untersuchungen hingewiesen, auf die sich meine Darstellung stützt:

Arthur Kemmerer, Das Erdbeben von Lissabon in seiner Beziehung zum Problem des Übels in der Welt. Diss., Frankfurt 1958.

- Harald Weinrich, Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon, in: ders., Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart u.a. 1971, 64–76.
- Horst Günther, Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung, Berlin 1994.
- Ulrich Löffler, Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts, Berlin / New York 1999.
- Alessa Johns (Hg.), Dreadful Visions. Confronting natural catastrophe in the age of enlightenment, New York / London 1999.
- Erhard Oeser, Das Erdbeben von Lissabon im Spiegel der zeitgenössischen Philosophie, in: F. Eybl / H. Heppner / A. Kernbauer (Hg.), Elementare Gewalt. Kulturelle Bewältigung. Aspekte der Naturkatastrophe im 18. Jahrhundert, Wien 2000, 185–196.
- Wolfgang Breidert, Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen, Darmstadt 1994.
- Andreas Schmidt, Wolken krachen, Berge zittern, und die ganze Welt weint. Zur kulturellen Vermittlung von Naturkatastrophen in Deutschland 1755 bis 1855, Münster u.a. 1999.
- Lucian Hölscher, Neue Annalistik. Umriss einer Theorie der Geschichte, Göttingen 2003.
- Marion Ehrhardt, Ein unbekannter deutscher Augenzeugenbericht über das Seebeben vor Lissabons Küste 1755, in: Gerhard Lauer / Thorsten Unger (Hg.), Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert, Göttingen 2008, 47–52.
- Jürgen Wilke, Das Erdbeben von Lissabon als Medienereignis, in: ebd. 75–95.
- Achim Kopf, Die geologische Ursache des Mega-Erdbebens von Lissabon im Jahre 1755, in: ebd. 188–202.
- Odo Marquard, Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie, in: ebd. 205–215.
- Marion Hellwig, „Alles ist gut“. Zur Bedeutung einer Theodizee-Formel bei Pope, Voltaire und Hölderlin, in: ebd. 216–229.
- Monika Gisler, Optimismus und Theodizee. Voltaires *Poème sur le désastre de Lisbonne* und seine frühe Rezeption, in: ebd. 230–243.
- Steffen Dietzsch, Denken und Handeln nach der Katastrophe. Pombal und Kant als Meister der Krise, in: ebd. 258–274.

## Pro quacumque necessitate

### Katastrophenbewältigung in liturgischen Traditionen des Judentums und Christentums

*Albert Gerhards*

„Not lehrt beten“ sagt ein bekanntes Sprichwort. Dass dies oft gerade nicht der Fall ist, dass Erfahrungen von Unheil jeglicher Art, seien es plötzlich hereinbrechende Katastrophen oder ein individuelles Schicksal, verstummen lassen und auch eine vorher vorhandene Gottesbeziehung zerstören können, ist eine immer wieder geteilte Erfahrung. Dennoch verwundert jedes Mal die Tatsache, dass angesichts von Unheilserfahrungen, etwa bei Naturkatastrophen oder Gewaltdelikten, auch Menschen den Weg in die Kirchen finden, die möglicherweise lange jeden Kontakt dorthin verloren haben oder ihn niemals hatten. Nach dem Einsturz des Kölner Stadtarchivs am 2. März 2009 und der Nachbarhäuser wurde die nahegelegene Kirche St. Georg zum Zufluchtsort für viele. Die Gottesdienste im Zusammenhang mit dem unfassbaren Attentat in Winnenden am 11. März 2009 wurden anscheinend von den meisten Menschen fraglos als wichtiger Bestandteil des Versuchs angesehen, mit den schrecklichen Erfahrungen fertig zu werden. Dennoch blieb stets die Anklage „Wo warst du, Gott?“ im Raum. Damit ist die Theodizeefrage berührt, die Frage nach der Kongruenz von Allmacht und Gerechtigkeit Gottes angesichts unschuldig erlittenen Leides, die wohl stärkste Herausforderung aller theistischen Religionen.<sup>1</sup>

In diesem Beitrag ist zu fragen, wie die beiden biblischen Religionen in ihren Traditionen von Gebet und Gottesdienst mit der Erfahrung von Katastrophen umgehen. Unter Katastrophen wird zunächst die Bedrohung des Fortbestands der Religionsgemeinschaft insgesamt und damit auch der Religion mit all ihren Heilsverheißungen verstanden. Im weiteren Verlauf kann diese Kategorie aber auch auf Teile der Gemeinschaft bzw. auf Individuen übertragen werden.

Den Ausführungen sei folgende These vorangestellt:

Christentum und Judentum gründen jeweils auf einer Katastrophenerfahrung: die Christen auf der Erfahrung des gewaltsamen Todes ihres Hoffnungsträgers Jesus von Nazareth, die Juden auf der Erfahrung der Zerstörung des Zweiten Tempels und des Verlustes des Stammlandes. In beiden Fällen handelt es sich um eine Differenzenerfahrung, die freilich auf der Linie der Tradition als Umkehrerfahrung gedeutet wird. Die zentralen Interpretamente sind Exodus und Bundes-

<sup>1</sup> Vgl. Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997.