



KATASTROPHEN  
KONFRONTATIONEN  
*mit dem* REALEN

*herausgegeben von*  
SOLVEJG NITZKE *und*  
MARK SCHMITT



Ch. A. Bachmann Verlag

Bibliographische Informationen der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Die Herausgeber danken dem AStA der Ruhr-Universität Bochum für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung des Buches.



© 2012 Christian A. Bachmann Verlag, Essen  
[www.christian-bachmann.de](http://www.christian-bachmann.de)

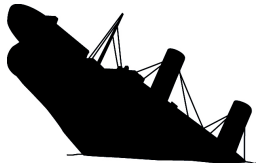
Druck und Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg  
Printed in Germany

Gestaltung der Umschlaginnenseiten und des Emblems:  
Anika Simon (Dortmund), [a.simon\\_design@yahoo.de](mailto:a.simon_design@yahoo.de)

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISBN 978-3-941030-12-1

1. Auflage 2012



MONIKA SCHMITZ-EMANS

## Literarische Echos auf Lissabon 1755

### Über Katastrophen als Produkte ihrer Deutung und die Konkurrenz zwischen Deutungsmustern

Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen  
– Max Frisch<sup>1</sup>

Katastrophen gibt es nur für diejenigen, die sie wahrnehmen und interpretieren. Naturereignisse sind nicht an sich bedeutsam. Ihre Bedeutung für die Mit- und Nachwelt wird dadurch erzeugt, dass man über sie spricht, dass man von ihnen erzählt, sie in verschiedenen Medien darstellt. Insofern Natur-Katastrophen in Bildern und Texten ihre Gestalt annehmen, gibt es eine Kultur-Geschichte dieser Katastrophen – und das ist auch ihre einzige ›Geschichte‹ im qualifizierten Sinn dieses Begriffs. Welche Zäsuren werden als weltgeschichtlich relevant betrachtet? Natürlich die, die einen selbst betreffen: die Sintflut (wenn man an das Alte Testament glaubt) – Lissabon 1755 (wenn man sich für die Geschichte europäischen Denkens interessiert) – der Holocaust/die Shoah – der 11. September 2001 ... Viele andere Katastrophen bleiben aus der abendländischen Beobachtung weitgehend ausgeblendet, so der Untergang ganzer Kulturen und Völker im Zeitalter des Kolonialismus.<sup>2</sup>

- 1 Max Frisch: *Der Mensch erscheint im Holozän*, in: ders.: *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*, Bd. VII 1976–1985. Hg. von Hans Mayer unter Mitwirkung von Walter Schmitz. Frankfurt a. M. 1986, S. 205–300, hier S. 271.
- 2 »Von Katastrophen sind immer Menschen betroffen, die sie als solche benennen, sie erleiden und verursachen.« (François Walter: *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16. bis ins 21. Jahrhundert*. Stuttgart 2010, S. 276) Anthropologen verwenden im Umgang mit Katastrophenerfahrungen das Konzept der »Verwundbarkeit« (des

Mit dem Thema »Katastrophen« geht es (unter anderem) um »Natur« als Gegenstand menschlichen Wissens – um die »Natur« als potenziell zerstörerisches Ensemble von Kräften, und (vielleicht immer mehr) auch um die »Natur des Menschen« als Katastrophen-Verursacher. »Natur-Geschichte« in beiderlei Sinn ist ein Teil der menschlichen Diskursgeschichte, das wird gerade anlässlich von als katastrophal gedeuteten Ereignissen deutlich. Die Konstruktionen von »Natur« und »Naturkatastrophen« unterliegen einem Wandel, der sich in Wissensdiskursen, aber auch in literarischen und künstlerischen Darstellungen konkretisiert, aber von einer linearen Entwicklung, gar einem ›Fortschritt‹ zu sprechen, erscheint fragwürdig. Durch die Art ihrer Auseinandersetzung mit dem, was als Katastrophe verstanden wird, charakterisieren sich unterschiedliche Epochen und Kulturen besonders prägnant. Nicht nur in Textinhalten und Bildmotiven, sondern auch in rhetorisch-argumentativen und narrativen Darstellungsverfahren bzw. in Bildarrangements und Malstilen dokumentiert sich die jeweils zeitspezifische konstruktive Beschäftigung mit natürlichen und anderen Gewalten als Katastrophen-Auslösern. Darstellungen und Diskursivierungen von als »katastrophal« betrachteten Ereignissen haben angesichts von verstörenden Ereignissen etwas Kompensatorisches – unabhängig von ihrer spezifischen Ausrichtung. Einordnungen eines Ereignisses in ein Muster sind als solche bereits Ansätze zu Sinngebungen. Allerdings stimulieren gerade Katastrophen ein Sinnverlangen, das sich damit nicht begnügt. Was schon derart schrecklich ist, soll doch wenigstens etwas ›bedeuten‹. Im Idealfall besteht diese (postulierte) Bedeutung darin, dass sich jemand in der Katastrophe ›ausdrückt‹, dass sie eine Botschaft ist. Gott oder die Götter sind die diskursiv bevorzugten Subjekte solcher Botschaften. (Und zwar bis heute: So wurden Naturereignisse wie der Tsunami im Dezember 2004 u.a. als Strafe für amoralische westliche Touristen und die AIDS-Epidemie u.a. als Strafe für sexuelle Libertinage ›verständlich‹ gemacht.) Die Besetzung der Urheberrolle durch den blinden Zufall oder die launische Fortuna ist weitaus weniger befriedigend. Da ist es schon wieder tröstlich, wenn Naturgesetze als Ursachen identifiziert werden können.

Das Modell ›Vorsehung‹ ist, wie Walter plausibel darlegt, kein ›atavistisches‹ Deutungsmuster, sondern ein neuzeitlich-theologisches. Gott wird als eine Instanz vorgestellt, die ständig ins Weltgeschehen eingreift; in Erdbeben, Unwettern, Plagen, Kriegen etc. offenbart sich die Vorsehung besonders

Menschen) (S. 19) Die »Lust an Katastrophen« gilt manchen Beobachtern als typisch für die Postmoderne (S. 20).

klar. Unglücksfälle sind die »Antwort Gottes auf die Sünde der Welt«<sup>3</sup>; Leiden sind »Zeichen einer Warnung oder gar einer Züchtigung.«<sup>4</sup> Das reformiert-theologische Vorsehungsmodell richtet sich gleichermaßen gegen animistisch-magische Vorstellungen wie gegen die von humanistisch Gebildeten vertretene Idee eines blinden Fatums.<sup>5</sup> Calvin vertritt die These eines solch permanenten Eingreifens der göttlichen Vorsehung in die Welt und wendet sich scharf gegen andere Modelle. Nichts geschehe zufällig, und der zu seiner Zeit beliebte Begriff der Fortuna ist in seiner Sicht eine Neuauflage des heidnischen Fatum-Konzepts, die aus christlicher Sicht nicht akzeptabel erscheint. Franz von Sales, Bischof von Annecy betont (im 17. Jahrhundert) analog dazu, dass alles, was geschieht, seinen Ursprung im göttlichen Willen und Walten habe, so auch Ungeheuer und Schrecken.

Wenn man »Moderne« überhaupt definieren kann, dann vielleicht am ehesten damit, dass hier allmählich der Mensch in die Rolle des Subjekts tritt, das auch und gerade Katastrophen verursacht – sei es aktiv, sei es durch Maßnahmen der Vermeidung. Im Konstrukteur von Tsunami-Frühwarnsystemen und im Erfinder von Impfstoffen und natürlich auch im heroischen New Yorker Feuerwehrmann personifiziert sich dieses Subjekt, das Anspruch erhebt, Subjekt der Geschichte zu sein.

Katastrophen-Sensibilität ist ebenso wie die Modellierung von Katastrophen-Gründen ein mentalitäts- und diskursgeschichtliches Phänomen. Die Wahrnehmung oder Erwartung von Ereignissen als Katastrophen, die praktischen Reaktionen auf diese sowie die prinzipielle Bereitschaft, die Wirklichkeit als zur Katastrophe tendierend zu betrachten, können insofern theoretisch als Kriterien zur Charakteristik historischer Gesellschaften und zu ihrer Abgrenzung gegeneinander herangezogen werden.<sup>6</sup> François Walter hat

3 Alain Cabantous, zitiert nach Walter: *Katastrophen*, S. 29.

4 Ebd.

5 Vgl. ebd., S. 55.

6 Allgemein verbreitet und statistisch stützbar (wenn auch nicht unumstritten) ist die Überzeugung, dass die Risiken zugenommen haben (vgl. ebd., S. 276). (Experten votieren vor diesem Hintergrund für eine »Katastrophen-Weltwirtschaft«.) Die Zunahme ist auf menschliches Handeln, auf progredierende Technologie, zurückgeführt worden – insofern bestätigt sich auf dieser Ebene die Bedingtheit von Katastrophen und Menschen. Früher gehörten zu den teils menschen-, teils naturindizierten Katastrophen im wesentlichen nur die Feuersbrünste in den Städten (vgl. ebd., S. 277), heute prägen große Industrieunfälle die Vorstellung davon, was Katastrophen sind. Unabhängig davon, ob die Zahl der Katastrophen wirklich progredierend anwächst oder ob dieser Eindruck nur durch die schnellere und weitere Informationszirkulation entsteht: die »Normalidee« der »Katastrophe« ist inzwischen wohl die der menschlich

aber zu Recht darauf hingewiesen, dass es einer Simplifikation gleichkäme, von einer einfachen Abfolge vormoderner und moderner (naturwissenschaftlich-immanenter) Deutungen von Katastrophen auszugehen. Stattdessen finden sich in Diskursen über entsprechende Ereignisse beide Grundmuster simultan eingesetzt – bis auf den heutigen Tag.<sup>7</sup> Verschiedene Erklärungsmodelle bzw. –modelltypen bestehen oft nebeneinanderher, und ihre Anhänger streiten um die »Deutungshoheit«;<sup>8</sup> es gilt demnach, »die Pluralität der Diskurse zu ermitteln«.<sup>9</sup> Impulsgebend für aktuelle Diskurse über Katastrophen ist u.a. Ulrich Becks Deutung der modernen Gesellschaft als Risikogesellschaft geworden.<sup>10</sup> »Die Risikogesellschaft ist eine *katastrophale* Gesellschaft. In ihr droht der Ausnahmezustand zum Normalzustand zu werden.«<sup>11</sup> Der Selbstbezug des Menschen ist unter diesen Prämissen verknüpft mit dem Gefühl der Angst.

### Lissabon und seine Deutungen

Das Erdbeben von Lissabon gehört zu den Ereignissen, an denen man sich orientieren kann, um den Verlauf der europäischen Geschichte – und zwar im Sinn der Denk- und Diskursgeschichte – in Abschnitte zu unterteilen.<sup>12</sup> Vor allem in dieser Funktion ist es zum sprichwörtlichen Ereignis geworden, etwa als Sinnbild für das Ende dessen, was stark vereinfachend »der Optimismus der Aufklärung« genannt wird. Wissenschaftliche und literarisch-künstlerische Auseinandersetzungen mit Lissabon illustrieren insgesamt signifikante Entwicklungen in der Geschichte der Weltdeutungsmuster, wobei

verursachten Katastrophe.

7 Vgl. Walter: *Katastrophen*, S. 10f.

8 Ebd., S. 13.

9 Ebd., S. 22.

10 Ulrich Beck: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M. 2008 (zuerst 2007), S. 22.

11 Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986, S. 31.

12 François Walter gliedert seine Kulturgeschichte der Katastrophen in mehrere Abschnitte; »Lissabon« gehört zu den epochemachenden Zäsuren; weitere sind dann die Shoah und Hiroshima sowie als bisher letzte der 11. September 2001 (vgl. Walter: *Katastrophen*, S. 22–24). Maßgeblich für die Bedeutung der Lissabon-Katastrophe ist aus Walters Sicht die damit verbundene Säkularisierung des Diskurses – die aber letztlich von einer Bildungselite (vgl. ebd., S. 23) vertreten wurde und sich damit noch keineswegs allenthalben durchsetzte.



sich allerdings naturkundliche, philosophische und theologische Diskurse und Argumentationsmuster nicht allein vielfach berühren oder durchdringen, sondern zudem ausnehmend kontroverse Lesarten erzeugt werden.

Die Katastrophe von 1755 hat eine ungeheure Flut von Schriften hervorgebracht. Allein im Jahr 1756 wird sie (nach Zählungen von Historikern) schon in 44 veröffentlichten Büchern erörtert.<sup>13</sup> In der Literaturgeschichte hat Lissabon 1755 eine breite Spur gezogen. Wolfgang Breidert weist zu Recht darauf hin, dass es sich bei den literarischen Auseinandersetzungen mit diesem Thema keineswegs immer um Werke von hohem künstlerischem Rang handelte. Vielfach sind die literarischen Reaktionen auf die Katastrophe formal und inhaltlich konventionell und wiederholen stereotype Muster.<sup>14</sup>

Wenn eine europäische Hauptstadt unversehens zu großen Teilen zerstört wird, ist das ein Schock. Doch das eigentlich Verstörende der Naturkatastrophe lag für viele Zeitgenossen im Scheitern vertrauter Lese- und Diskursivierungsmuster: für manchen Philosophen in der Unvereinbarkeit mit dem zuversichtlichen Glauben an eine wohlgeordnete vom Menschen zumindest prinzipiell beherrschbare Natur (Stichwort: »Lissabon gegen Leibniz«),<sup>15</sup> für manchen Gläubigen in der Erschütterung des Vertrauens in einen

13 Vgl. dazu Ulrich Löffler: *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*. Berlin u.a. 1999, S. 631–634.

14 »Jeder, der sich damals für einen Dichter hielt, verfaßte Oden. Daher haben wir zahlreiche Oden, aber auch andere (Sinn-)Gedichte aus Anlass jenes erschütternden Ereignisses. Oft entstanden diese poetischen Ergüsse mittelmäßiger Autoren nach einem sterilen Muster: (1) die prächtige, glückliche, friedliche Stadt, (2) erste warnende Vorzeichen, (3) das (erste) Beben, (4) anschauliche Bilder der Verwüstung mit den Klischees vom Kind an der Mutterbrust und dem Greis über seinem zerschmetterten Sohn, (5) eine kurze Pause als retardierendes Moment, (6) Fortgang des Unheils mit doppelter Wucht durch weitere Beben, Brände und Flutwellen, (7) allgemeine Vernichtung, (8) moralischer Schluß mit einem *memento mori* einschließlich eines Hinweises auf das Jüngste Gericht und einer Aufforderung zum Gedenken an die Opfer.« (Wolfgang Breidert: *Einleitung*, in: ders. (Hg.) *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*. Darmstadt 1994, S. 1–18, hier S. 10)

15 In der Leibnizschen *Theodizee* (1710) mit ihrer erfolgreichen Formel von der bestmöglichen aller Welten kamen der das Zeitalter der Aufklärung prägende Gedanke von der Rationalität der Natur, implizit aber auch das Vertrauen in ihre Transparenz für die menschliche Ratio, zum wohl prägnantesten Ausdruck. Alle Übel sind aus Leibnizscher Perspektive nur relative Übel und tragen indirekt zum Reichtum der Welt bei. Alexander Popes Lehrdichtung *Essay on Man* (1733f.) enthält den im Sinne der Leibnizschen Philosophie formulierten Programmsatz »What ever is, is

gütigen Gott, der die Welt sinnvoll und vernünftig geordnet habe. Die wichtigsten Protagonisten des philosophischen Deutungswettstreits sind bekannt. Voltaire beteiligte sich als Philosoph und Literat an der Auseinandersetzung über die Auslegungshoheit über das Erdbeben – in kritischer Auseinandersetzung sowohl mit theologischen Interpretationen als auch mit dem optimistischen Fortschrittsglauben seiner Zeit, der ihm als nicht minder empörend erscheint. Ein Vater, der seine Kinder umbringe, sei ein Monstrum, so hält er gegen theologische Deutungen in seinem *Dictionnaire philosophique* fest; und gemessen an den Erwartungen von Gerechtigkeit und Güte, wie man sie an einen König oder einen Vater herantrage, sei Gott nicht zu rechtfertigen.<sup>16</sup> Rousseaus Entgegnungen auf Voltaire setzen die Auseinandersetzung um dessen angemessene Diskursivierung fort.<sup>17</sup> Rousseau zufolge sind die Klagen über die von der Naturkatastrophe verursachten Menschenopfer und Sachschäden unangemessen, da zu dichte Bebauung der Stadtfläche an ungeeigneten Stellen aus seiner Sicht das Unglück mit hervorgerufen haben. Das ist ein frühes Beispiel für ein ökologisches Deutungsmuster; der Mensch erscheint hier als verantwortlich – zwar nicht für das Beben als solches, wohl aber für das Ausmaß der Folgen.

Aber »Lissabon« war auch ein bedeutsames Ereignis für die Theologen der unterschiedlichen Konfessionen. Diese sahen ihre eigenen Grundanschauungen dabei jedoch im Allgemeinen weitaus weniger in Frage gestellt als die aufklärerischen Philosophen. Göttliche Strafgerichte passten ja in ein bewährtes Deutungsmuster, und Katastrophen wie diese korrespondierten dem Modell auf besonders effiziente Weise.<sup>18</sup> Viele christlich-theologisch

right«. Die Dichtung der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts steht zu weiten Teilen im Zeichen des emphatischen Glaubens an die bestmögliche Einrichtung der natürlichen Welt. Dies implizierte die Ideen der Durchschaubarkeit und der Gestaltbarkeit, der Nachvollziehbarkeit des Weltplans durch den menschlichen Verstand und der Disposition des Menschen zur sinnvollen Handhabung seines Wissens. »Nach Lissabon« allerdings erschien es dann unabdingbar, sich mit dem optimistischen Weltmodell der rationalistischen Philosophen und Dichter kritisch auseinanderzusetzen.

16 Vgl. Voltaire: *Gedicht über die Katastrophe von Lissabon*, in: Breidert: *Erschütterung*, S. 58–76.

17 Vgl. Rousseaus Brief an Voltaire vom 18. August 1756, zitiert in: Breidert: *Das Erdbeben*, S. 56.

18 Der Helmstedter Professor Johann Gottlob Krüger deutet das Erdbeben als Selbstbekundung Gottes, der die Menschen zur Wahrnehmung seines Wollens und Wirkens zwingen wollte; er untermauert seine Deutung mit entsprechenden Bibelstellen. Andere Interpreten schließen sich diesem Muster an.

grundierte Deutungen orientierten sich an der Vorstellung einer göttlichen Strafe oder Botschaft, einer Mahnung zur inneren und äußeren Umkehr an die Adresse derjenigen, die das Unglück noch einmal verschont hatte. Es entsprach einem vormodernen Lesemuster, in Naturkatastrophen das Wirken göttlichen Willens zu sehen, und die Bibel bot dafür Modelle an. Im Alten Testament drückt sich im Beben der Erde das Nahen, oftmals auch der Zorn Gottes aus; es hat etwas Bedrohliches, zumindest für die Feinde des Herrn. So bebt die Erde beispielsweise, als in der Apokalypse das sechste Siegel geöffnet wird (*Apokalypse* 6, 12); Blitz, Donner und weitere Beben folgen auf die Öffnung des siebten Siegels (*Apokalypse* 8, 5); weitere Erschütterungen folgen (*Apokalypse* 11, 13; 11, 19; *Apokalypse* 16, 28). Im jüdisch-christlichen Denkhorizont sind Erdbeben und die Vorstellung des Endgerichts insofern assoziativ verknüpft. Zwischen katholischen und reformiert-protestantischen Katastrophenmodellen lässt sich im Übrigen differenzieren. Nach protestantischer Lesart bekundet sich in solchen Ereignissen die Macht Gottes über die Natur sowie – spezifischer – göttlicher Wille zum Mahnen und Strafen.<sup>19</sup> Einer katholischen Perspektive entspricht es eher, teuflische Einflüsse als Urheber der Katastrophen anzunehmen.<sup>20</sup>

Die Naturwissenschaft hat einen anderen Blick auf Erdbeben, indem sie sie immanent – als Teil der Erdgeschichte begreift. Erdbeben ordnen sich dabei gut in das Weltbild solcher Theorien ein, die die Erdgestalt als das Produkt einer Sequenz von Katastrophen statt als das einer eher stetigen Entwicklung deuten. Aber das naturwissenschaftlich-immanente Lesemuster ist ebenfalls ein Deutungs- und Sinngebungsmuster, schon weil es sich mit der Frage nach Möglichkeiten der Prognostik und Prophylaxe verbindet und damit die Subjektrolle des Menschen stark macht.<sup>21</sup> Die Erdbebenforschung erhält durch Lissabon 1755 neue Impulse.<sup>22</sup> Zeitgenössische Naturgelehrte,

19 Entsprechend sahen reformierte Theologen im Lissaboner Erdbeben einen Ausdruck des göttlichen Zorns über die katholischen Mißstände in Portugal und das Wirken der dort besonders starken Inquisition; vgl. Walter: *Katastrophen*, S. 97. – Kritiker einer solchen Lesart warfen den Interpreten vor, damit das unglückliche portugiesische Volk auch noch zu beleidigen. Ebd., S. 97.

20 Vgl. ebd., S. 34.

21 Manche Theorien, die man entwickelte, muten heute abenteuerlich an; entscheidend ist aber die Grundüberzeugung, Ereignisse wie Erdbeben und Vulkanismus, Hochwasser und Sturmfluten sowie ähnliche Katastrophen naturgesetzlich erklären zu können. Einer in diesem Sinn aufgefassten Natur kann mit vorbeugenden Maßnahmen begegnet werden – was aus theologischer Sicht dann wiederum als sündhafte Selbstüberhebung gelten mag

22 Vgl. dazu Breidert: *Erschütterung*, S. 14ff.

darunter Kant, suchen in unterirdischen Explosionen die Ursache des Unglücks.<sup>23</sup> In Versuchen bemüht man sich, das Prinzip der unterirdischen Energieentwicklung nachzustellen. Auch Lichtenberg geht es um nüchterne physikalisch-immanente Erklärungen. Um die Deutungshoheit angesichts der Katastrophe als solche wurden heftige Streitigkeiten geführt: Versuche, das Beben naturwissenschaftlich (etwa mit unterirdischen Luftbewegungen) zu erklären, riefen den Widerspruch der religiös motivierten Interpreten hervor, welche in solch immanenter Deutung eine spezifische Blindheit gegenüber deren Charakter als göttlicher Botschaft sahen. (Ähnlich obsolet erschienen Vertretern orthodoxer Theologie in den verschiedenen konfessionellen Lagern, vor allem den protestantischen, die wissenschaftlich fundierte Vorsorge gegenüber Katastrophen – etwa durch Anbringung von Blitzableitern.<sup>24</sup>) Manche Autoren bemühen sich im späten 18. Jahrhundert darum, physikalische Erklärungen und philosophisch-theologische Weltmodelle zu synthetisieren. Der Schriftsteller Christoph Martin Wieland setzt bei seiner Deutung religiöse Akzente.<sup>25</sup>

Lissabon wurde zum Testfall für eine rationale Modellierung der Welt.<sup>26</sup>

23 Ein (von Breidert im *Lichtenberg-Jahrbuch*, S. 58, wie in seinem Erdbeben-Band, S. 67, zitiertes) Dokument der Unduldsamkeit gegenüber solcher Hypothesenbildung findet sich in einer Erlanger Zeitschrift von 1756: »Dass die Erdbeben große Landplagen sind, erhellt unter anderem aus der großen Menge schlechter Schriften, die sie in allen Gegenden des Erdbodens erzeugen, und über die auch in dem gegenwärtigen Jahre so manche Presse seufzet.« (*Compendium historiae litterariae novissimae Oder Erlangische gelehrte Anmerkungen und Nachrichten. Beytrag*, S. 32, 7. August 1756, S. 504.)

24 Vgl. dazu Walter: *Katastrophen*, S. 98f.

25 Vgl. Christoph Martin Wieland: *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* (1756), in: *Gesammelte Schriften. 1. Abteilung: Werke*, Bd. I, 2. Hg. von Fritz Homeyer. Berlin 1909, S. 309–336.

26 »Lissabon 1755« datiert für Walter ein »neues Zeitalter in der Risikowahrnehmung«: Hier verlagere sich die Suche nach Erklärungen für jede Form von Übel auf den Menschen, unter Berücksichtigung der Wechselbeziehungen, in die Natur und Gesellschaft eingebunden sind. Nicht Gott ist der Strafende, sondern [Ursache des Unglücks ist] die Hybris menschlichen Eingreifens in die Welt, die kontraproduktiv wird, wenn sie das natürliche Gleichgewicht gefährdet. Der Bildungselite wird es genehm, die Dimension der Vorsehung aus der Analyse anzunehmen. Die Notwendigkeit von Präventivmaßnahmen und die Einhaltung sozialer Normen einzuschärfen, dient den Interessen derer, die über die wirtschaftliche und soziale Ordnung bestimmen.« (Walter: *Katastrophen*, S. 23) Aber die Rationalisierung erfüllt nicht alle Bedürfnisse: Die Sinnfrage bleibt offen, wenn man Katastrophen nur unter pragmatischen Vermeidbarkeitsaspekten betrachtet. Die Frage nach dem »Warum« bleibt – und auch die Bedrohung.

Die Versöhnung eines transzendent-theologischen und eines immanent wissenschaftlichen Ansatzes erschien als solche hochproblematisch. Wie wichtig man im 18. Jahrhundert die Frage nach einer Vermittelbarkeit zwischen theologischen und naturwissenschaftlich-immanenten Deutungen der Natur nahm, belegen besonders deutlich physikotheologische Modelle, wie sie auch bei der Diskursivierung von Naturkatastrophen zur Anwendung kamen. Physikotheologische Interpreten deuten den Ablauf eines Erdbebens deterministisch als Produkt einer göttlichen Disposition bei der Erschaffung der Welt.<sup>27</sup> Damit ist die Gesetzlichkeit der Naturereignisse theoretisch gesichert und Gott dennoch in seiner Subjektrolle bestätigt.

Eine eigene Auslegung erfuhren Erdbeben als exemplarische Naturkatastrophen übrigens auch durch das ästhetische Interesse am Erhabenen. Durch die vernichtenden Gewalten der Natur wurden die Grenzen dessen sinnfällig, was der Mensch mit seinem Verstand zu ergünden und mit seinen Sinnen zu ermessen vermag; damit erschlossen ›erhabene‹ Katastrophen neue Dimensionen der Erfahrung – was sie zumindest in eine Analogiebeziehung zu künstlerischen Werken treten ließ. Die Verbindung zwischen ›Katastrophen‹ und ästhetischer Einstellung zum Beobachteten ist so befremdlich nicht, wie es zunächst scheinen könnte. Denn das Wort selbst taucht zunächst als Terminus auf, der Dramaturgisches beschreibt; Rabelais etabliert ihn im Französischen. »Ursprünglich gehört ›Katastrophe‹ zum Wortschatz der Theatersprache und bezeichnet dort das unheilvolle Ende der Handlung.«<sup>28</sup> Rabelais führt den Ausdruck ins Französische ein. Wörterbücher des 17. und 18. Jahrhunderts beziehen den Ausdruck auf die Theatersprache; allerdings findet sich der Begriff in Montesquieus *Lettres Persanes* auch in übertragenem Sinn als Ausdruck für beobachtete unheilvolle Entwicklungen, die die Entvölkerung der Erde heranrücken lassen. – In der *Encyclopédie* werden unter dem Stichwort »catastrophe« auch Naturereignisse genannt; der *Brockhaus* bestätigt, dass Naturereignisse als Katastrophen gelten können. Zumal seit der Zeit der französischen Klassiker werden Katastrophen als Schauspiele angesehen.<sup>29</sup> Und die Maler des 18. Jahrhunderts haben eine ausgemachte Vorliebe für Katastrophendarstellungen.<sup>30</sup> Einen Gegenbegriff für ein glückliches Ende (»Anastrophe«) gibt es nicht, was man

27 Ebd. S. 67.

28 Ebd., S. 16.

29 Vgl. ebd., S. 28.

30 Vgl. ebd., S. 88ff.

als Indiz für einen fundamentalen Pessimismus der abendländischen Kultur werten könnte.<sup>31</sup>

### Literarische Erdbeben geschichten

Die Motive literarischer Autoren, Katastrophen darzustellen, erschöpfen sich nicht im Durchspielen von diskursiv heterogenen Erklärungsmustern theologischer, naturwissenschaftlicher oder philosophischer Provenienz, auch wenn literarische Autoren von den genannten Wissensdiskursen und ihren Lesemustern vielfach profitieren. Katastrophen-Geschichten in der Literatur können auch darauf abzielen, die Rivalität von Deutungsmustern als solche zu reflektieren. Dies kann unter verschiedenen Vorzeichen geschehen – und danach sind die folgenden Beispiele ausgesucht:

(1) Es kann darum gehen, beobachtend eine katastrophische Geschichte darzustellen, die sich dem erkennenden Zugriff ebenso entzieht, wie sie dem gläubigen Vertrauen in eine verlässliche, metaphysisch abgesicherte Weltordnung Hohn spricht – eine Geschichte, die alle Lesemuster kollabieren lässt.

(2) Es kann darum gehen, Geschichte in qualifiziertem Sinn nicht auf der ersten Beobachtungsebene (Beobachtung der Katastrophe) auszumachen, sondern auf der Ebene der Reaktionen auf die Katastrophe (oder allgemeiner: auf »Natur«). Damit wird eine zweite Beobachtungsebene eingenommen. Die Frage lautet: Wie verhält sich der Mensch deutend zur Natur?

(3) Es kann auch darum gehen, und damit wird ein drittes Beobachtungsniveau definiert, Geschichte als die Geschichte der Beobachtungen zweiten Grades zu akzentuieren, also als Geschichte der Diskurse über Interpretationen, ihrer Affirmationen oder Ablehnungen.

(4) Aber während sich so die literarische Beobachtung auf differenten Niveaus entfaltet, bleiben auch solche Geschichten möglich, die die dargestellten Katastrophen für Sinnentwürfe vereinnahmen. Gerade im deutenden und kontextualisierenden Umgang mit Katastrophen ist immer wieder eine Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zu beobachten. Atavistische und vor-moderne Auffassungen, die das Katastrophale als schicksalhaft, als Mahnung oder Strafe oder auch als Anlass zu heroischer Bewährung verstehen, kollidieren mit naturwissenschaftlich-nüchternen Lesemustern, transzendente mit immanenten Erklärungen – und manchmal sind diese nicht einmal ein-

31 Vgl. ebd., S. 300; ferner: Dieter Claessens: *Katastrophen und Anastrophen*, in: Wolf R. Dombrowski/Ursula Pasero (Hg.): *Wissenschaft, Literatur, Katastrophen. FS zum 60. Geb. v. Lars Clausen*. Opladen 1995, S. 66–73.

deutig zu trennen, so etwa in manchen Fällen, in denen menschliche Protagonisten als Protagonisten einer als sinnhaft aufgefassten Geschichte heroisiert oder aber zu Sündenböcken gemacht werden

### **Heinrich von Kleist: *Das Erdbeben in Chili* und der Kollaps der Deutungsmuster**

Heinrich von Kleists Spezialität sind Geschichten über Grenzformen und -gebiete menschlichen Erlebens, Empfindens und Handelns. Die 1807 erstmals publizierte Novelle *Das Erdbeben in Chili* ist in dieser Hinsicht repräsentativ.<sup>32</sup> Bei dem im Titel genannten Erdbeben handelt es sich zwar nicht um die Lissabonner Katastrophe, sondern um ein Beben, das 1647 die chilenische Hauptstadt verwüstet hatte. Doch in der Erzählung aus »St. Jago« klingt die Erschütterung nach, welche sich seit 1755 mit dem Stichwort Lissabon verband. Kleist dürfte eine ganze Reihe von Schriften über das Lissabonner Beben gekannt haben. Seine Beschreibungen der Katastrophe weisen größere Affinitäten zu Darstellungen dieses Erdbebens als zu dem in Santiago auf: Es ereignet sich am Morgen eines Feiertages (Allerheiligen) und bewirkt als verheerende Nebenerscheinungen eine Flutwelle, einen großen Brand und Plünderungszüge. Es löst Spekulationen über ein göttliches Strafgericht aus und veranlasst den katholischen Klerus zu strengen Buß- und Mahnpredigten.<sup>33</sup>

Kleist beginnt mit einer Liebesgeschichte: Der Hauslehrer Jeronimo hat sich in die Tochter eines Edelmanns, Josephe, verliebt. Als er entlassen und das Mädchen ins Kloster gesteckt wird, treffen beide sich heimlich; Josephe wird schwanger. Als bei der Fronleichnamsprozession die Wehen einsetzen, macht man ihr den Prozess und verurteilt sie zum Tode. Am Tag ihrer vorgesehenen Hinrichtung wirft ein Erdbeben die Stadt in Trümmer. Josephe kann mit ihrem Kind fliehen und wird von Jeronimo gefunden. Vor dem kontrastiven Hintergrund der allgemeinen Zerstörung und Wirrnis bricht eine kurze Epoche der Idylle an, die an vorgeschichtliche Zustände erinnert: Die beiden Liebenden schließen sich der befreundeten Familie des Don Fer-

32 Heinrich von Kleist: *Das Erdbeben in Chili*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. III. Hg. von Helmut Sembdner. München/Wien 1988, S. 144–159.

33 Vgl. dazu T.E. Bourke: *Vorsehung und Katastrophe. Voltaires Poème sur le désastre de Lisbonne und Kleists Erdbeben in Chili*, in: K. Richter (Hg.): *Klassik und Moderne*. Stuttgart 1983, S. 228–253, hier S. 233. – Vgl. auch: Norbert Oellers: *Das Erdbeben von Chili*, in: Walter Hinderer (Hg.): *Kleists Erzählungen*. Stuttgart 1998, S. 5–110, hier S. 94.

nando an, und man bildet eine kleine, harmonische Gesellschaft ohne Ständeschranken und Vorurteile. Voll Dankbarkeit wollen die Geretteten an einem Gottesdienst teilnehmen. Doch ein demagogischer Priester hetzt die Menge gegen Jeronimo und Josephe auf, indem er das Beben als Gottesstrafe für deren Sünden deutet. Im turbulenten Geschehen kommen Jeronimo und Josephe sowie – aufgrund einer Verwechslung mit deren Kind – auch Don Fernandos Sohn zu Tode; Fernando nimmt ersatzweise den Waisenknaben auf.

Mit der Novelle variiert Kleist das in seinem Werk dominante Thema des Sündenfalls und der irreversiblen Entzweiung vom Ursprung. Wenn es im Aufsatz über das Marionettentheater heißt, es gebe keinen Weg zurück ins Paradies, so bestätigt dies die tragische Geschichte um Jeronimo und Josephe. Der »Sündenfall« der Liebenden steht für den Beginn der Menschheitsgeschichte; das Erdbeben und der Kollektivmord in der Katastrophe stehen für die beiden Typen von Kräften, welche die Weltgeschichte prägen: für die Gewalt der Natur und für die menschliche Gewalt. Erstere erscheint als zerstörerisch, dabei aber als sinnindifferent. Die einem theologischen Katastrophen-Lesemuster entsprechende Behauptung des Priesters, es handle sich um ein göttliches Strafgericht, ist mörderische Aufwiegelei. Seine Predigt gehört aber bereits in den Bereich der vom Menschen ausgeübten Gewalt. Diese erscheint bei Kleist schockierender als die sinnlose Naturgewalt, da sie der blanken Bosheit und Aggressivität entspringt, die sich mit Dummheit und Verblendung paaren, und da sie dezidiert widernatürlich agiert: Familienbande werden nicht respektiert, zu den schlimmsten Aufwieglern des mörderischen Mobs gehört ein Mann, der sich (vielleicht zu Recht) als Jeronimos Vater ausgibt, und die Tötung des Kindes ist an Bestialität nicht überbietbar. Letztlich ist es das Insistieren auf einen metaphysischen Sinn der Naturkatastrophe, also der gewaltsame Einordnungsversuch in einen umfassenden Sinnzusammenhang, der zur eigentlichen Katastrophe führt, nachdem das Erdbeben die Protagonisten gerade noch verschont hatte. Jeronimo, Josephe und das Kind Fernandos werden gleichsam zu Tode interpretiert.

Das kurze und so tragisch endende Idyll macht die Verblendung all derer, die sich in einer sozialen Ordnung aufgehoben wissen möchten, nur umso drastischer bewusst. Kleist »erledigt« das Modell »Vorsehung« auf so unpathetische wie radikale Weise. Entweder es gibt keinen Gott, oder dieser ist ein Sadist.<sup>34</sup> Die Natur ist sinnlos, der Mensch aber monströs – und mit diesem Befund überbietet Kleist alle pessimistischen Philosopheme, welche

34 Vgl. Hans-Jürgen Schrader: *Spuren Gottes in den Trümmern der Welt. Zur Bedeutung biblischer Bilder in Kleists »Erdbeben«*, in: *Kleist-Jahrbuch*. Stuttgart 1992, S. 34–52.



sich seit 1755 mit dem Stichwort »Lissabon« verbunden hatten. Sein Werk steht insgesamt im Zeichen einer anthropologischen Erschütterung, wie sie auch die romantische Psychologie prägt. Der Mensch ist sich selbst und anderen nicht transparent. In seinem Inneren lauern atavistische und latent destruktive, ja bestialische Kräfte. Äußere Naturgewalten mögen sich beherrschen lassen; sich selbst und seinesgleichen wird der Mensch nie beherrschen. Mit dem Motiv des Bebens geht es nicht mehr um den spätrationalistischen Streit um die theologische bzw. teleologische Auslegung von Naturkatastrophen, sondern um ein Sinnbild für die Situation des Menschen in der Moderne, für die »Bodenlosigkeit« äußerer wie innerer Erfahrung.

Der Erzählduktus des »Erdbeben«-Textes insgesamt ist in mehr als einer Hinsicht von einer Fragmentierung des Blicks geprägt. Bereits die Novellenhandlung als solche steht im Zeichen abrupten und schon deshalb verstörender Szenenwechsel. Immer wieder wechselt zudem die Perspektive, aus der das Geschehen erzählerisch vergegenwärtigt wird. Vor den Augen des entsetzten Jeronimo bricht während des Bebens die Welt ganz konkret in Bilder auseinander.

Hier stürzte noch ein Haus zusammen, und jagte ihn, die Trümmer weit umherschleudernd, in eine Nebenstraße; hier leckte die Flamme schon, in Dampfwolken blitzend, aus allen Giebeln, und trieb ihn schreckensvoll in eine andere; hier wälzte sich, aus seinem Gestade gehoben, der Mapochofluß auf ihn heran, und riß ihn brüllend in eine dritte. Hier lag ein Haufen Erschlagener, hier ächzte noch eine Stimme unter dem Schutte, hier schrieten Leute von brennenden Dächern herab, hier kämpften Menschen und Tiere mit den Wellen, hier war ein mutiger Retter bemüht, zu helfen; hier stand ein anderer, bleich wie der Tod, und streckte sprachlos zitternde Hände zum Himmel.<sup>35</sup>

In Momenten der trügerischen Idylle scheint die durch das Erdbeben zeitweilig aus den Fugen geratene Welt wieder zu einem Gesamtbild zusammenzuschießen, das eine Gesellschaft darstellt, die noch in paradiesischer Einheit lebt – ohne Unterschiede des Standes. Aber dies ist eine Illusion, ein bloßes »als ob«.

Auf den Feldern, so weit das Auge reichte, sah man Menschen von allen Ständen durcheinander liegen, Fürsten und Bettler, Matronen und Bäuerinnen, Staatsbeamte und Tagelöhner, Klosterherren und Klosterfrauen: einander bemitleiden, sich wechselseitig Hilfe reichen, von dem, was sie zur Erhaltung ihres Lebens gerettet haben mochten, freudig mitteilen, als ob das allgemeine Unglück alles, was ihm entronnen war, zu *einer* Familie gemacht hätte.<sup>36</sup>

35 Kleist: *Erdbeben*, S. 138.

36 Ebd., S. 138.

Die Welt nach dem Beben ist physisch wie moralisch ein Chaos aus inkompatiblen Einzelbildern. Weder auf den Erdboden noch auf die menschliche Gemeinschaft kann man sich verlassen, und schon gar nicht auf Gerechtigkeit. Wer hier an privilegierte Standpunkte und Deutungshoheiten glaubt, zwingt anderen seinen beschränkten Blickwinkel auf – wie der fanatische Prediger beim allgemeinen Dankgebet. Gerade die Befangenheit in scheinbar verlässlichen Lesemustern löst die finale Katastrophe aus.<sup>37</sup>

Liest man die historischen Quellen über Lissabon 1755 und die auf sie gestützten literarischen Darstellungen, so fällt ein Charakteristikum auf, das Kleist offenbar registriert und auf das er reagiert hat: Um das Erdbeben in der ganzen Komplexität der mit ihm verbundenen Ereignisse darzustellen, nehmen viele Darsteller ihre Zuflucht zu Aufzählungen, Parallelismen und parataktischen Satzkonstruktionen. In solchen Auflistungen von Episoden, von Betroffenen, von Schauplätzen und Schäden, von Leiden und Gewalttaten wird das Disparate künstlich systematisiert, eine Ordnung wird geschaffen, zumindest innerhalb des Textes. Die parallelisierende Reihung von Wörtern, Satzteilen und Sätzen ist eine basale Strategie der Strukturierung von Unüberschaubarem. Kleist bildet Satzkonstruktionen, welche die Idee einer ordnenden Übersicht konterkarieren: Alles steht im Zeichen des »hier«; kein fester Beobachterstandpunkt ist auszumachen, wo der Blick simultan bei den verschiedensten Momenten des Unglücks ist – und so demonstriert Kleists Sprachgestik gleichsam das Scheitern des distanziert und souverän die Katastrophe überschauenden Blicks.

Schon bei Kleist wird das im Titel genannte historische Erdbeben zum Anlass literarischer Thematisierung kontroverser Weltdeutungsmodelle. Es geht – anders gesagt – nicht um eine Erklärung, Interpretation und Kommentierung jenes bestimmten Naturereignisses, das den Stoff der Erzählung hergibt, sondern darum, was Naturereignisse ihren Interpreten bedeuten (und im Zusammenhang damit geht es hier um die Unzuverlässigkeit von

37 Jochen Schmidt: *Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*. Darmstadt 2003, S. 185: Im *Erdbeben in Chili* zeige sich, »dass die Menschen mit ihren *Auslegungen* des Geschehens, wenn sie es mit dem angeblichen Willen Gottes begründen, immer in ihrer subjektiven Interessenlage oder Erlebnisperspektive befangen bleiben. Indem Kleist einander widersprechende Auslegungen inszeniert, führt er *jede* Auslegung ad absurdum.« (Vgl. dazu auch: John M. Ellis: *Kleist's ›Das Erdbeben in Chili‹*, in: *Publications of the English Goethe Society, New Series.*, Vol. XX–III (1963), S. 10–55.) – Schmidt weist darauf hin, dass nicht nur verschiedene Figuren verschiedene Interpretationen des Geschehens und somit divergierende Weltbilder verkörpern, sondern dass Kleist zudem »gelegentlich dieselbe Person, wenn ihre Situation sich ändert, auch ihre Auslegung des Geschehens sich ändern lässt.« (Ebd., S. 187)

Deutungen). Lissabon 1755 bleibt dort ein aktuelles Ereignis, wo seine Interpretierbarkeit als solche verhandelt wird. Bei Kleist – so lässt sich festhalten – setzt sich die Katastrophe im Prozess der Deutung durch den Menschen fort, insofern dieses Deuten selbst Auslöser weiteren Unglücks wird.

### **Thomas Mann: *Der Zauberberg* und Settembrinis humanistische Proteste gegen die Sinnlosigkeit natürlicher Katastrophen**

Der in einer Lungenheilanstalt spielende *Zauberberg* Thomas Manns (entstanden 1919–1924) ist in mehrfachem Sinn ein Zeitroman: Er handelt von der Zeit und ihrem Verlauf, die sowohl im Erzählerbericht als auch in den Gesprächen und Gedanken der Figuren ein zentrales Thema darstellen, und er bietet ein Porträt seines Zeitalters. Es geht – pointiert gesagt – um eine »kranke Zeit«. Der Protagonist Hans Castorp trifft während seines siebenjährigen Aufenthalts in Davos auf eine Vielzahl von Personen, in denen sich zeitgenössische Lebens- und Anschauungsformen verkörpern. »Geschichte« selbst manifestiert sich darin, wie sie gelesen, wie über sie gesprochen wird. Mann bezeichnet seine Figuren als »Exponenten, Repräsentanten und Sendboten geistiger Bezirke, Prinzipien und Welten«.<sup>38</sup>

Zwei wichtige Mentoren für den nach geistiger Orientierung suchenden Hans Castorp sind der die Aufklärung personifizierende italienische Philologe Settembrini und der Jesuit Naphta, in dessen Denken sich Ideen der Gegenaufklärung auf eigenartige Weise mit kommunistischem Gedankengut verbinden. Sie werden schließlich in einem Duell gegeneinander antreten, bei dem Settembrini in die Luft schießt und Naphta sich selbst tötet; zuvor versorgen sie Hans Castorp mit antagonistischen Interpretationen der Geschichte und der Stellung des Menschen in der Geschichte. Das Stichwort Lissabon fällt in Ausführungen Settembrinis, der auf anachronistisch wirkende Weise den Menschen im Zentrum der Geschichte verortet.<sup>39</sup> Naturkatastrophen, die wie das Lissabonner Beben dazu angetan sind, diesen An-

38 Zitiert nach der Taschenbuchausgabe Thomas Mann: *Der Zauberberg*. Frankfurt a. M. 1972, *Vorbemerkung*.

39 Der Philologe Settembrini versteht Geschichte als Selbstentfaltung und Selbstdarstellung einer progressiven menschlichen Vernunft; demzufolge liegt die wichtigste Aufgabe des Menschen darin, die Natur zu überwinden, die äußere Natur wie seine eigene, innere Natur (seine Triebe). Aus seinen an Castorp adressierten Reden: »Das Menschengeschlecht komme aus Dunkel, Furcht und Haß, jedoch auf glänzendem Wege bewege es sich vorwärts und aufwärts einem Endzustand der Sympathie, der inneren Helligkeit, der Güte und des Glücks entgegen [...]« (Ebd., Bd. 1, S. 165)

spruch des Menschen zu verletzen, verurteilt er aus Prinzip. Damit integriert er sie zugleich seiner spezifischen Lesart der Welt. »Lissabon« ist für ihn weniger als *factum brutum* als ein diskursgeschichtliches Faktum. »Haben Sie von dem Erdbeben zu Lissabon gehört?«, so fragt er Hans Castorp; dieser glaubt, halbgebildet, wie er ist, zunächst, es gehe um ein Tagesereignis, und bekennt, er lese keine Zeitung, um dann auch noch das Lissabonner Erdbeben mit dem von Messina zu verwechseln, von dem er immerhin bei Goethe etwas gelesen hat.<sup>40</sup> Settembrini verdeutlicht ihm, was die Bedeutung des Lissabonner Ereignisses ausmacht: Es habe Voltaire Anlass zur Empörung gegen die Sinnlosigkeiten der Natur gegeben. Entscheidend ist für Settembrini also weniger, was geschah, als was anlässlich dieses Geschehens geschrieben wurde.

Er revoltierte, ja. er nahm das brutale Fatum und Faktum nicht hin, er weigerte sich, davor abzudanken. Er protestierte im Namen des Geistes und der Vernunft gegen diesen skandalösen Unfug der Natur, dem drei Viertel einer blühenden Stadt und tausende von Menschenleben zum Opfer fielen... [...] Voltaires Haltung war die eines echten Nachkömmlings jener alten Gallier, die ihre Pfeile gegen den Himmel schleuderten... Sehen Sie [...], da haben Sie die Feindschaft des Geistes gegen die Natur, sein stolzes Mißtrauen gegen sie, sein hochherziges Bestehen auf dem Rechte zur Kritik an ihr und ihrer bösen, vernunftwidrigen Macht. Denn sie ist die Macht, und es ist knechtisch, die Macht hinzunehmen, sich mit ihr abzufinden... wohlgermerkt, sich *innerlich* mit ihr abzufinden.<sup>41</sup>

»Ordnung und Sichtung sind der Anfang der Beherrschung«,<sup>42</sup> so das Credo des Geschichtsphilosophen Settembrini. Der Romanschauplatz verweist auf einen solchen Anspruch auf Überschau, dieser wird dabei allerdings gleich auf mehreren Ebenen ironisch konterkariert.<sup>43</sup> Wiederholt zersetzt sich auf

40 Ebd., S. 265.

41 Ebd., S. 265.

42 Ebd., S. 260

43 Darauf wird – im ironischen Vorgriff auf den Antagonismus zwischen panoramischem Sehen und Unstetigkeitsstellen innerhalb des Blickfelds – schon im ersten Kapitel angespielt: »Großartige Fernblicke in die heilig-phantsmagorisch sich türmende Gipfelwelt des Hochgebirges, in das man hinan- und hineinstrebte, eröffneten sich und gingen dem ehrfürchtigen Auge durch Pfadbiegungen wieder verloren.« (ebd., S. 9) Zum Panorama-Blick über das Tal hinweg und auf die »Bergkulissen« vgl. auch S. 12. – Der Zauberberg wird von Settembrini mit ironischer Doppelsinnigkeit als ein Ort der »horizontalen« Erfahrung charakterisiert. (Bd. 1, S. 91). Tatsächlich verliert Hans Castorp auf dem Zauberberg schnell seine gewohnte Orientierung in Raum und Zeit.

dem Zauberberg die Welt in kontroverse Interpretationen.<sup>44</sup> Selbst die geläufige Differenzierung zwischen ›modernem‹ und ›vormodernem‹ Denken erweist sich als fragwürdig.<sup>45</sup>

Settembrini, der als Geschichtsphilosoph über die antagonistischen Kräfte rätsonniert, deren Auseinandersetzung die Weltgeschichte präge,<sup>46</sup> verheddert sich gelegentlich in Widersprüche.<sup>47</sup> Und doch repräsentiert er gleichsam performativ die Macht des Wortes über die Sinnlosigkeit der Natur und der Geschichte. Aus der Sicht des Humanisten ist – wie nochmals betont sei – nicht das Beben als solches, sondern Voltaires Protest als das eigentlich epochemachende Ereignis, als Artikulation eines Aufbegehrens, mit dem der Geist sich gegen die Natur richtet, d.h. aber: mit dem das erkennende Bewusstsein selbst seinen Rang als maßgebliche sinn- und ordnungsstiftende Instanz gegen die sinnlose Macht des Faktischen artikuliert.<sup>48</sup> »Geschichte« besteht für ihn in der Geschichte menschlicher Auseinandersetzung mit Fakten. Diese sind als solche kontingent, aber ihre Kontingenz ist der Widerstand, an dem der Geist sich abarbeitet. Am an sich Sinnlosen bewährt sich insbesondere die Macht des Wortes als die eigentliche Macht des Menschen. Die Geschichtsphilosophie rettet gleichsam die Natur und ihre Geschichte vor der Sinnlosigkeit – so gut es geht: allein dadurch, dass sie verbalisiert und interpretiert, redet und redet, wie Settembrini.

44 Hans Castorp muten die Exkurse des Italieners über »Technik und Sittlichkeit« »auf das allerbestimmteste konfus an, obwohl Herr Settembrini es [= das Gesagte] in so klare und pralle Worte faßte« (Bd. 1, S. 165). Während die Worte Settembrinis exemplarisch die eigentümliche (und eigentümlich trügerische) Macht der Rede demonstrieren, Heterogenstes zusammenzufassen und Zusammenhänge herzustellen, ist der Blick im *Zauberberg* – dem Schauplatz der Handlung zum Trotz – kein panoramatischer mehr.

45 Settembrinis Gegenspieler, der aufklärungskritische Jesuit Naphta, vertritt in mancher Hinsicht durchaus moderne Anschauungen. »[...] es gibt keine reine Erkenntnis«, so belehrt er etwa seine Gesprächspartner (Bd. 2, S. 419).

46 Vgl. Bd. 1, S. 166: Zu den miteinander im weltgeschichtlichen Widerstreit liegenden Prinzipien gehören »der Aberglaube und das Wissen«. Settembrini zweifelt nicht am bevorstehenden Sieg der Aufklärung (Bd. 1, S. 166).

47 Ausgerechnet Settembrinis Bemerkungen über das Lissabonner Erdbeben nimmt Hans Castorp bei einem späteren Gespräch in Gegenwart Naphtas zum Anlass, Settembrini hinsichtlich seiner Diskursivierung der Natur innere Widersprüchlichkeiten vorzuhalten. Was sei angesichts von Settembrinis Plädoyer für das Natürliche von Voltaire zu halten, »der im Namen der Vernunft gegen das skandalöse Erdbeben von Lissabon revoltiert habe?« (Bd. 2, S. 417)

48 Vgl. das Kapitel. *Enzyklopädie*, Bd. 1, S. 250ff., insbes. 265f.

Thomas Manns Erzähler allerdings begegnet Settembrini mit ironischer, wenn auch sympathisierender Distanz. Die Re-Integration des Sinnlosen in ein geschichtsphilosophisches Lesemuster, demzufolge nicht die Ereignisse als solche, sondern die menschlichen Reaktionen, die sie provozieren, die eigentlich epochalen Ereignisse sind – sie erscheint als hilfloser Versuch, den Sinn von Geschichte auf einer höheren Beobachtungsebene (der des Geschichtsphilosophen) zu retten. Mit Settembrinis Eloge auf den Natur-Kritiker Voltaire geht es um nichts Geringeres als um das Programm einer menschlichen Bemächtigung über das an sich Sinnlose als einen Akt titanischer Sinnsetzung. Wie hilflos und wie vergeblich allerdings solche Sinngebungsanstrengungen angesichts sinnlos-zerstörerischer Gewalten sein können, ja, wie sie bei entsprechender ideologischer Auslegung diese Gewalt noch verstärken können – das ist im Vorfeld des Ersten Weltkriegs an Nationalismus und Kriegshetze bestens beobachtbar. Settembrini beobachtet Katastrophen-Interpreten; Manns Erzähler beobachtet Settembrini beim Beobachten. Seine Diagnose: Auch in der Zurückweisung von Sinnvollerklärungen kann ein Moment der Sinnprojektion liegen, wenn dabei das Interpretieren von Ereignissen als eigentlich geschichtliches Ereignis angesehen wird.

### Nach der Katastrophe: Peter Sloterdijks *Zauberbaum* (1985)

*Der Zauberbaum*, eine intertextuelle Collage aus literarischen, wissenschaftlichen und philosophischen Texten; ist insbesondere sozusagen auf dem Zauberberg gewachsen. »Lissabon« wird auch hier als ein *diskursgeschichtlich bedeutsames* Ereignis in Erinnerung gerufen. Sloterdijks Roman von 1985 beschwört wie *Der Zauberberg* eine Epoche der Umwälzungen herauf. Die Romanhandlung spielt am Vorabend der französischen Revolution. Erzählt wird am Leitfaden der Geschichte eines Wiener Arztes ein Kapitel aus der Gründungsgeschichte der modernen Psychologie und Anthropologie. Gleichwohl betont der Erzähler einleitend, es handle sich nicht um einen »historischen Roman«, sondern es werde »von der Gegenwart die Rede sein«. <sup>49</sup> Sloterdijks Held Jan van Leyden reist 1785 nach Frankreich, studiert dort die neuen medizinisch-psychologischen Theorien und Praktiken, darunter die magnetistischen Kuren des Mesmerschülers Marquis de Puysegur. Zusammen mit neuen theoretischen Modellierungen der Psyche erscheinen die hypnotischen Experimente Puysegurs mit dem Unbewussten als Aus-

49 Peter Sloterdijk: *Der Zauberbaum*. Frankfurt a. M. 1987, S. 15.

druck eines neuartigen Interesses am Menschen und als Manifestation eines neuen menschlichen Selbstentwurfs. Die »Nachtseiten« der Seele werden zu einem wissenschaftlich anerkannten Forschungsthema; die Wissenschaft versucht, das dunkle innere Gelände zu kartieren. Rund ein Jahrhundert später findet sich Van Leyden in Wien wieder, wo er die Praxis des Doktor Freud betritt und im Spiegelbild als Freud selbst erscheint. (Suggeriert wird im Roman nicht zuletzt ein Zusammenhang oder ein Spiegelungsverhältnis zwischen der Geschichte der Erkundung der Seele und der politischen Destabilisierung.)

Sloterdijk hat Freuds Diktum von den drei narzisstischen Kränkungen des modernen Ichs zitiert (Kopernikanische Revolution, Darwinsche Abstammungslehre, Psychoanalyse).<sup>50</sup> *Der Zauberbaum* erzählt die Geschichte moderner Desillusionierungen und Verunsicherungen – und »Lissabon« wird dabei zur Schlüssepisode. Der Erdbeben-Katastrophe von 1755 gilt ein ganzes Kapitel, in dem der desillusionierte Curé Exner die seine Kinderzeit überschattende Nachricht rückblickend als den Anlass einer fundamentalen und irreparablen existentiellen Verunsicherung schildert.<sup>51</sup> Die aus Lissabon berichteten Gewalttaten der Menschen selbst bilden übrigens aus Exners Sicht einen Teil der Naturkatastrophe: »Die unglücklichen Überlebenden

50 Vgl. Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. I. Frankfurt a. M. 1983, S. 113.

51 »... Ich war ein Junge von etwa zehn, zwölf Jahren, damals im Jahre 1755, als die Nachricht von dem schrecklichen Beben in Lissabon das ganze gebildete Europa in Zweifel und Entsetzen stürzte. Wie alle Kinder dieser Zeit war auch ich im Vertrauen darauf erzogen worden, Gott werde in seiner majestätischen Allmacht die Naturgesetze jederzeit so lenken, dass Natur und Menschenwelt in der bestmöglichen Harmonie miteinander existieren. Ich war mit Leib und Seele dabei, wenn ich in der heiligen Messe ministrierte, [...] stammelte kräftig die lateinischen Formeln der Liturgie, als würde ich dadurch zum Mitwisser an wunderbaren Ordnungsworten. / Da drang eines Tages die Schreckensnachricht aus Portugal bis in unsere Stadt. [...] Das Erbeben erschütterte auch mich mit seinem grauenvollen Stoß, ja, es bebte auch in meinem Inneren... / Am Allerheiligentag hatte das Beben in Lissabon Häuser, Kirchen und Paläste ohne Ausnahme zerschmettert. Sechzigtausend Menschen lagen unter den Trümmern begraben, verstümmelt, verschüttet, von den Flammen versengt. Seit Menschengedenken hatte man von einem Unglück dieses Ausmaßes nicht gehört. Seit der große Leibniz deduziert hatte, dass Gott unmöglich eine bessere Welt als eben die vorhandene hätte schaffen können, war der Geist der Zeit daran gewöhnt, die Übel der Welt mit nachsichtigeren Augen zu betrachten. Man gefiel sich in der Annahme, dass das Negative in der Ökonomie des Universums keine Größe erster Ordnung darstelle, sondern nur durch unsere verwirrten Gedanken ins kosmische Spiel hineingetragen werde. Dann kamen die Nachrichten aus Portugal...« (Sloterdijk: *Zauberbaum*, S. 68f.).

waren dem Raum, dem Mord, allen Mißhandlungen ausgeliefert. und so behauptete von allen Seiten die Natur ihre schreckliche Willkür....«<sup>52</sup> Für ihn, so der Abbé mit dem auf Finales, auf Auslöschungen anspielenden Namen, habe das Lissabonner Beben zum Tode Gottes geführt, jeglichen Glauben gelöscht, jede metaphysische Zuversicht getilgt. Doch Exner möchte es bei der Verzweiflung nicht belassen, sondern fragt, wie die Zukunft der Menschen nun aussehen könne. Eine Antwort hat er nicht, aber er beharrt auf der Notwendigkeit der Frage.<sup>53</sup> Konfrontiert mit dem drohenden Nihilismus, stehe der Mensch in der Folge vor der Notwendigkeit einer »schärferen Beobachtung« der Welt und seiner selbst, auf deren Grundlage allein das Wirkliche vom Scheinhaften geschieden werden könne.<sup>54</sup>

Lissabon – so zeigt sich einmal mehr – gehört nicht der Vergangenheit an, sondern gibt bis in die Gegenwart hinein als Inbegriff einer Katastrophe Anlass, die Situation des Menschen in der Welt zu reflektieren – und zwar im zitierenden und reflektierenden Rückgriff auf die lange Diskurs- und Literatur-Geschichte dieses Ereignisses. Vor allem Manns *Zauberberg* hat für Sloterdijks *Zauberbaum* wegweisende Bedeutung, wie er in seinem philosophischen Hauptwerk *Kritik der zynischen Vernunft* betont.<sup>55</sup>

Sloterdijk behandelt Settembrini als Schlüsselfigur. Hatte Thomas Manns Settembrini Voltaire wegen seines Protestes gegen das Erdbeben zum Repräsentanten des wahren menschlichen Geistes erklärt, so nimmt

52 Ebd., S. 69.

53 »Sie denken über eine Frage nach, die für die heutige Zeit die wichtigste von allen ist«, sagte Curé Exner ernsthaft [...]. / »Die Menschheit ist sehr krank. Nur ein Gott könnte uns noch retten, aber damit ist nicht gesagt, dass ein Gott der Einladung durch unsere Verzweiflung folgen müßte – es heißt nur, dass weniger als das Unvorstellbare nicht genügen wird, um uns zu helfen.« (Ebd., S. 68ff.)

54 Vgl. ebd., S. 71.

55 »Thomas Mann war es, der wie kein anderer die Herausforderung des zynischen Gelächters an den Humor wahrgenommen hat. [...] In der Höhenluft des »Zauberberges« hat Thomas Mann seine Auseinandersetzung mit dem neuzynischen Weimarer Zeitgeist geführt [...]. [Er hat] mit der Aufgabe gerungen, den Geist der Anpassung, des Mitmachens und der Bejahung, der in diesem Jahrzehnt unwiderstehlich ins zynische Fahrwasser geraten war, aufzugreifen und eine »positive Gesinnung« darzustellen, die nicht auf der pseudo-souveränen Bejahung der tödlich-sachlichen Gegebenheiten beruht. Auf dem Zauberberg gedeihen, wie zum letzten Mal, Bilder von einer Humanität, die geistreich bleibt, ohne zynisch zu werden. [...] Hier versucht ein Humorist, noch einmal höher zu steigen als die höchsten Erhebungen des Zynismus reichen, und von deren atemberaubenden Steigerungen kann derjenige sich überzeugen, der in den Reden des Großzynikers, des Hofrates Behrens, die Totenheulen hört.« (Sloterdijk: *Kritik*, Bd. II, S. 923, über Manns *Zauberberg*)



dieser Gedanke in den Imaginationen des Curés Exner konkretere Form an: Er stellt Gott selbst vor Gericht und konfrontiert ihn mit seinen Greuelthaten. Die Szene wird ausgemalt als eine theatralische Situation, in der sich die Rollenverteilung des christlichen Weltgerichts umkehrt.<sup>56</sup> Anders als Manns Settembrini, hat Exner den Glauben an die Ratio hinter sich gelassen, und das humanistische Erbe wird nurmehr gleichsam in Anführungszeichen in den Roman hineinziert. Hatte Settembrini seinem Adepten Hans Castorp gemahnt, um des Lebens willen den Tod nicht Herrschaft über seine Gedanken gewinnen zu lassen, so heißt es am Ende von Sloterdijks Roman sinngemäß – aus der Perspektive van Leydens bzw. Freuds, man dürfe »nicht soviel an den Tod denken, wenn man arbeiten will« (*Zauberbaum*, S. 321).<sup>57</sup>

Sloterdijks Interesse gilt vor allem Manns Auseinandersetzung mit den epochenspezifischen, aus seiner Sicht »zynischen« Diskursen über Geschichte. Entscheidend für den Mannschen Roman sei, dass hier ein humanistisches Erbe bewahrt werde, das dem Menschen eine begrenzte Gestaltungsfähigkeit der Welt, Verantwortlichkeit und das Potenzial zur Selbstbildung zuschreibe. Zwar sei es vorbei mit menschlichen Allmachtsphantasien, aber eine passive Ergebung in den Gang der Dinge sei regressiv – und ihr müsse man entgegengetreten.<sup>58</sup> Die Aufklärung selbst hat in Sloterdijks kritischen Diagnosen eine Affinität zur Melancholie, zum Fatalismus und zur Regression, da ihr Hauptgeschäft die Desillusionierung, die Enttäuschung sei. Diese gelte es zu durchlaufen und hinter sich zu lassen.<sup>59</sup> Das Projekt einer *Kritik der zynischen Vernunft* mit seinem Plädoyer zum desillusionierten Trotzdem

56 Der Topos von Gott als dem Angeklagten korrespondiert dem Grundgedanken der *Theodizee* der philosophisch oder theologisch in Angriff genommenen Rechtfertigung Gottes.

57 Sloterdijk: *Zauberbaum*, S. 321.

58 »[...] Auf dem Zauberberg regiert der Zynismus, und es liegt vor allem an den geistvollen Verschraubungen der Thomas Mannschen Prosa, dass man dieses Buch nicht so ausdrücklich wie nötig als die entscheidende Auseinandersetzung zwischen zwei Formen der »Aufhebung« und der Ironie verstanden hat. Hier ringt die ältere humoristisch-ironische Tradition mit der modernen Hoppla-wir-leben-Ironie. Statt des zynischen Sprungs ins Gewühl versucht hier ein Ironiker alter Schule die Selbsterhebung über dem Getümmel. Er kokettiert zwar mit der modernen »Geworfenheit« und dem zynisch-geistesgegenwärtigen Sich-Treibenlassen, denn auch der Held dieser Geschichte gibt sich seinem Zauberbergabenteuer hin und lässt sich von dem Strom der Höhenluft-Zeit dahintragen; aber in ihm entsteht doch etwas, was nicht bloß haltlos Getriebenes ist, sondern eine Ahnung dessen, was früher »Bildung« hieß – ein Hauch von höherem Selbst, von Humanität und Bejahung des Lebens angesichts all der »liederlichen« Versuchen der Regression und des Todes.« (Sloterdijk: *Kritik*, Bd. II, S. 924)

knüpft seinem eigenen Selbstverständnis nach an Nietzsches kritisch-fatalistische Haltung gegenüber einer an sich sinnlosen Faktizität an.<sup>60</sup>

Settembrini hatte nicht das Lissabonner Beben, sondern den Protest des Geistes gegen diese Untat der Natur zum eigentlich weltgeschichtlichen Ereignis erklärt. Sloterdijk verwaltet insofern Settembrinis Erbe, als er dessen Mißtrauen gegenüber der ›Natur‹ teilt und noch überbietet, indem er den Begriff der ›Natur‹ selbst einer radikalen Kritik unterzogen wissen will. Deren Idealisierung ist für ihn Inbegriff einer Ideologisierung, mit welcher der Mensch sich über seine eigene Kontingenz, aber auch seine Gestaltungspotentiale hinwegtäuscht. Philosophische Kritik ist gleichbedeutend mit einer Dekonstruktion des in seinen falschen Implikationen ideologischen Naturbegriffs.<sup>61</sup> Das Lissabonner Beben interessiert Sloterdijk gerade unter diesem

59 Sloterdijk: *Kritik*, Bd. I, S. 26: »Wo Aufklärung als ›traurige Wissenschaft‹ erscheint, fördert sie wider Willen die melancholische Erstarrung. Die Kritik der zynischen Vernunft verspricht sich darum mehr von einer Erheiterungsarbeit, bei welcher von Anfang an feststeht, dass sie nicht so sehr Arbeit ist als Entspannung von ihr.« Diese Begründung des eigenen Unternehmens sei allerdings »eine Spur zu überlegt, um ganz wahr sein zu können.«

60 »Scheint es anfangs, als münde die Aufklärung notwendig in zynische Enttäuschung, so wendet sich bald das Blatt, und die Untersuchung des Zynismus wird zur Grundlegung guter Illusionslosigkeit. Aufklärung war immer schon Enttäuschung im positiven Sinn, und je mehr sie voranschreitet, desto näher rückt ein Augenblick, wo die Vernunft uns heißt, eine Bejahung zu versuchen. Eine Philosophie aus dem Geist des Ja umfaßt auch das Ja zum Nein. Das ist kein zynischer Positivismus, keine ›affirmative‹ Gesinnung. Das Ja, das ich meine, ist nicht das eines Besiegten. Wenn etwas von Gehorsam in ihm steckt, dann von dem einzigen, der aufgeklärten Menschen zuzumuten ist, dem Gehorsam gegen eigene Erfahrung. (27) Die europäische Neurose faßt Glück als ein Ziel ins Auge und Vernunftanstrengung als Weg dahin. Ihren Zwang gilt es zu brechen. Man muß die kritische Sucht des Besserns auslösen, dem Guten zuliebe, von dem man sich auf langen Märschen so leicht entfernt.« (Ebd., S. 26f.)

61 »Wir wissen [...], dass Erkenntnis es nicht mit Menschennatur schlechthin zu tun hat, sondern mit Natur als Konzeption, Natur als Fabrikat, mit unnatürlicher Natur. Im ›Naturgegebenen‹ liegt stets etwas menschlich ›Dazugegebenes‹. In dieser Einsicht resümiert sich die ›Arbeit‹ der Reflexion. Die Moderne etabliert sich in unseren Köpfen in Gestalt von naivitätsbrechenden, kontra-intuitiven Erfahrungen [...]« (ebd., S. 29) – »Die Berufung auf ›Natur‹ hat ideologisch immer etwas zu bedeuten, weil sie eine künstliche Naivität erzeugt. Sie deckt den menschlichen Beitrag zu und beteuert, die Dinge seien von Natur aus, vom Ursprung her, in der ›Ordnung‹ vorgegeben, in welcher unsere stets ›interessierten‹ Darstellungen sie zeichnen. In allen Naturalismen stecken Ansätze zu Ordnungsideologien. Jeder Naturalismus beginnt als unfreiwillige Naivität und endet als gewollte. Am Anfang können wir nichts dafür, dass wir die ›Ordnung der Dinge‹ für eine objektive halten. Denn der erste Blick fällt auf die Dinge und nicht auf die ›Brille‹. Im Werk der Aufklärung geht diese ers-

Aspekt als ein bewusstseinsgeschichtlich relevantes Ereignis: Die aufklärerische Theodizeekritik, die sich auf dieses Ereignis bezog, erscheint aus seiner Perspektive als Beitrag zum Großprojekt einer Reflexion, der es darum geht, den Naturbegriff kritisch zu destruieren und die Suggestion einer geordneten Welt aufzubrechen. Sloterdijk – so zeigt sich – beobachtet Thomas Mann beim Beobachten der Interpretationen anderer, und er bezieht dazu in einer Weise Stellung, die die Frage nach der Wahrheit von Interpretationen hinter sich lässt, um die Frage nach den ethischen Implikationen und den praktischen Konsequenzen stärker zu machen.

### **Der Held von Lissabon: Reinhold Schneiders Erzählung *Das Erdbeben* (1932)**

Gerade anlässlich der Auseinandersetzung mit Katastrophen gibt es keine zielgerichtete Entwicklung des Lesemuster. Atavistische und vormoderne Deutungsschemata sind bis heute nicht abgelegt, wie François Walter durch diverse Beispiele belegt, sondern sie konkurrieren mit modernen und postmodernen, aufklärerisch-humanistischen und posthumanistischen. Dafür, dass auch die Literaturgeschichte keine linear-teleologisch verlaufende Geschichte ist, bietet die Teilgeschichte der Lissabon-1755-Literatur anschauliche Beispiele.

Reinhold Schneider hat eine Erzählung über das Beben von Lissabon verfasst; seine »portugiesischen« Erzählungen sind innerhalb von Schneiders Gesamtwerk in einen größeren Kontext von Erzählungen eingebettet, in denen es um Ereignisse aus der Geschichte europäischer Länder geht. Historische Gestalten und Ereignisse werden zu Symbolen für Denkweisen und Haltungen; die Konfrontation des menschlichen Geistes mit der Naturkatastrophe gewinnt dabei geschichtsphilosophischen Sinn.

Im Zentrum von Schneiders Erzählung steht die Gestalt des Josef Sebastian de Carvalho e Mello, des späteren Marques de Pombal, der vor, während und nach der Katastrophe die Verantwortung für Lissabon und für ganz Portugal zu tragen übernimmt, deren Last für den schwachen König José zu schwer ist. Der Protagonist, in der Erzählung Carvalho oder »der Minister« genannt, ist ein Mann des Willens, der unbeugsamen Disziplin und der Aufklärung: vor dem dekadenten Hintergrund der alten und schwachen Monar-

te Unschuld unweigerlich verloren. Sie führt zum Verlust der Naivität, und sie fördert den Zusammenbruch des Objektivismus durch einen Gewinn an Selbsterfahrung. Sie bewirkt ein irreversibles Erwachen und vollzieht, im Bild gesprochen, die Wendung zur Brille, d.h. zum eigenen rationalen Apparat.« (Ebd., S. 130)

chie ein Mann der Zukunft. Als einen Emporkömmling am Hof treffen ihn der eifersüchtige Neid und die Verachtung des Hochadels, doch er weiß durch Tatkraft das Vertrauen des Königs zu Gewinnen. Carvalho kämpft schon vor dem Beben gegen Aberglauben, Trägheit, Fatalismus, insbesondere gegen die sebastianische Bewegung im Volk, zugleich aber auch die dem Gemeinwohl schädliche Repräsentationssucht des alten Adels. Seiner Vision zufolge soll die fortschrittsfeindliche Adelsgesellschaft durch ein rationales absolutistisches Regime abgelöst werden. Das Beben von 1755 wird zum Anlass, eine solche gesellschaftliche Reform einzuleiten. Dabei wird in symbolischem Sinn der Boden erschüttert, auf dem Portugal bisher stand; scheinbar Stabiles stützt in sich zusammen – damit Neues gebaut werden kann. Der Minister nutzt die vom Erdbeben erzwungene Situation des Neuanfangs, um nicht allein aus Lissabon eine neue Stadt zu machen, sondern auch, um die dem König gefährliche Macht des Adels zu brechen. Dabei allerdings bedient er sich unlauterer Mittel, insofern er wider besseres Wissen gegen die herzogliche Familie, die seinen Plänen im Weg steht, einen ungeRechtfertigten Hochverratsprozess führen lässt, in dessen Folge die ganze herzogliche Familie hingerichtet wird. Sinnbild der von Carvalho überwundenen reaktionären gesellschaftlichen Kräfte ist in Schneiders Erzählung der herzogliche Palast, der sich am Tejo breitmacht und den Lauf der alten wie zunächst auch der nach dem Beben neuerrichteten Uferstraße nach Belem behindert. Nach dem Tod des Herzogs lässt der Minister den Palast schleifen, um die Straße des Fortschritts bauen zu können. Die Last des Wissens darum, dass Fortschritt und Neuaufbau der Gesellschaft, der Stadt und ganz Portugals auf einem Unrecht gegründet sind, muss der Minister allein tragen. Sein Staatsgebäude ist und bleibt gefährdet – so, wie das neue Lissabon durch drohende neue Beben: gefährdet durch Reaktion und Aberglaube. Sinnbilder dafür und Analogie des Erdbebens sind die irrationalistischen Umtriebe der Sebastianer, die nach Neuerrichtung der zerstörten Stadt wieder aufflammen.

Sneiders Thema ist der Mensch in der Geschichte – als deren Opfer, vor allem aber als gestaltende Instanz. Carvalho leitet nicht nur als Architekt des wiederaufgebauten Lissabon das Neue ein; er beendet das politische Mittelalter und errichtet einen modernen absolutistischen Staat, dessen Sinnbild das neue Lissabon mit seinen geraden Straßen und seinem zentralen, von einem Standbild des Königs geschmückten Platz ist. Der Protagonist schafft Sinnbilder, aber er ist auch selbst ein Sinnbild: für die Macht des Willens, den Widerständen in Natur und Gesellschaft mit Entwürfen und Konstruktionen zu begegnen, für die Kompetenz des Menschen, Geschichte zu ma-

chen. Schneider porträtiert den Marquis von Pombal als Aufklärer. Aber der Grundgestus seines Textes entspricht dem nicht. Er heroisiert seine Hauptfigur ganz gezielt, und er bedient sich dabei solcher Motive, die gemessen an dem, wofür der Minister selbst steht, anachronistisch wirken: Er macht seinen Helden zum Visionär, dessen Sinne schärfer sind als die anderer Menschen und der das Unheil ahnt, bevor es sich ereignet.<sup>62</sup> Suggestiert wird die Möglichkeit eines auf den menschlichen Willen gegründeten Fortschritts – und schon dieses Fortschrittsideologem kommt einem Rückfall hinter den Reflexionsstand gleich, den etwa Manns *Zauberberg* repräsentiert. Ideologisch ist Schneiders Erzählung aber insbesondere dort, wo sie den Topos der Reinigung durch die Katastrophe aufgreift. Wenn das aus dem »geborstenen Gemäuer des königlichen Palastes« herauskriechende Ungeziefer in der Erzählung *Das Erdbeben* zum Sinnbild: für die moralische Verkommenheit und Schwäche des alten Reiches wird, so erfolgt damit eine implizite Sinnzuweisung an die Katastrophe, der man Befangenheit in metaphysische Geschichtsmodelle attestieren kann – auch wenn es hier die Perspektive des Protagonisten ist, die der Erzähler einnimmt – setzt er ihr doch nichts entgegen:

[...] wie alle Irrtümer, die Schwächen und Peinlichkeiten, die hier regiert hatten, nun plötzlich sich nicht mehr verbergen konnten; wie diese ganze Katastrophe kein Zufall war, sondern nur die sichere Konsequenz eines schon vor Jahrhunderten ergriffenen Schicksals, so trugen die Käfer und Wanzen das entdeckte Geheimnis hinaus: dies alles war faul und vermorscht; war von tausend emsigen Schäden untergraben; von fressenden Verfehlungen zernagt: Meer und Erde mußten aufstehen gegen das Alte und den Schauplatz fegen und waschen für eine neue Tat.<sup>63</sup>

Das ist aus Pombals Perspektive gesagt – aber es gibt keine Gegenperspektive, keinen sie relativierenden Blick. »In der polyperspektivisch zerborstenen Welt gehören die »großen Blicke« aufs Ganze tatsächlich mehr den schlichten Gemütern«, so schreibt Peter Sloterdijk.<sup>64</sup> Und: »Keine Aufklärung geschieht ohne den Effekt, das Standpunktdenken zu zerstören und perspekti-

62 Noch bevor das Beben ausbricht, vernimmt Carvalho ein unterirdisches Getöse, das ihm wie das Rollen eines riesigen Wagens erscheint; er hört gleichsam den Wagen der Geschichte, der in die Zukunft aufbricht. Am Ende der Erzählung, als ein alter Sebastianer das neue Lissabon als Babylon und als Stadt des Satans schmäht, hört der Minister den Wagen erneut, doch der neugeschaffene Boden des Staates ist stabil wie diesmal auch der Grund, auf dem Lissabon steht; der »Wagen« entfernt sich.

63 Reinhold Schneider: *Das Erdbeben*, in: *Das Erdbeben. Drei Erzählungen*. München 1959, S. 93–131, hier S. 109f.

64 Sloterdijk: *Kritik*, Bd. I, S. 18.

visch-konventionelle Moralen aufzulösen [...].«<sup>65</sup> Daran bemessen, fällt die Schneidersche Erzählung hinter die Aufklärung zurück. Unbehagen hinterlässt vor allem Schneiders Ungeziefer- und Reinigungssymbolik, verwendet am Vorabend der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland. Unbehagen erzeugt es auch, wenn die Plünderer mit »Insekten, Ratten und Mäusen« verglichen werden,<sup>66</sup> und wenn es zudem explizit »Neger« sind, welche sich raubend das Unglück anderer zunutze machen und neue Feuer legen.<sup>67</sup> Aber auch von diesen Details abgesehen: Der Text wirkt anachronistisch, wenn er die Katastrophe von Lissabon dem Tenor nach von dem Verdacht freispricht, sinnlos, ein »Zufall«, ein Inbegriff der Kontingenz zu sein. Erzählt wird – einem metaphysischen Deutungsmuster gemäß – von der Katastrophe als einem Strafgericht, auch wenn es darum geht, mit dem Einsturz der alten Stadt Baugrund für eine moderne neue zu schaffen.

### Rückblick

Die von François Walter betonte (und analysierte) Zeitspezifität des Katastrophendiskurses bildet auch den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit literarischen Katastrophenschilderungen. Allerdings sind literarische Texte nicht einfach Spiegel oder Echos der für ihre Zeit spezifischen Modi der Profilierung, Beschreibung, Interpretation oder Nicht-Interpretation von katastrophalen Ereignissen, sondern sie müssen als reflektierte künstlerische Bearbeitungen ihres diskursiven Materials betrachtet werden. Sie partizipieren natürlich am Katastrophen-Wissen und an den Katastrophen-Diskursen ihrer jeweiligen Entstehungszeit; in dieser Eigenschaft können sie dann später als Dokumente dieser Diskurse gelesen werden. Manchmal allerdings auch machen sie sich ältere Muster zu eigen – analog zu dem von Walter erhobenen Befund, dass es in der Auseinandersetzung mit dem Thema Katastrophen keine lineare Entwicklung gibt.

Zugleich sind literarische Texte aber auch Anlässe der Reflexion über die jeweilige Bedingtheit und Zeitspezifität von Wissensformationen, Theorien und Diskurse – und damit auf einem höheren Beobachtungsniveau situiert als diese. Insbesondere setzen sie sich mit kontroversen Deutungsmustern auseinander – und vermitteln so insgesamt ein Bewusstsein dafür, dass Katastrophen diskursive Konstrukte sind.

65 Ebd.

66 Schneider: *Erdbeben*, S. 114.

67 Ebd., S. 115.

Die Konflikte zwischen verschiedenen Konzepten »katastrophischer« Natur lassen sich am Beispiel der literarischen Texte über Lissabon 1755 exemplarisch ablesen. Denn gerade in der vielstimmigen Diskussion über dieses Ereignis waren die Deutungen so diskrepant wie jeweils programmatisch. Dass sich damit unterschiedliche Grundbeziehungen des erfahrenden Menschen nicht nur zur Natur, sondern auch zu sich selbst verknüpften, haben noch rezente literarische Bearbeitungen des Lissabon-Stoffs in Erinnerung gerufen.

Den vielleicht am nachdrücklichsten irritierenden Umgang mit Katastrophen dokumentieren literarische Texte dort, wo sie nicht nur die Tragfähigkeit und Plausibilität bestimmter (historischer) Katastrophen-Deutungsmuster und Katastrophen-Diskursivierungsverfahren in Frage stellen, sondern die Katastrophe als etwas darstellen, das sich dem Verstehen prinzipiell entzieht – als etwas, das auf exemplarische Weise die völlige Unverständlichkeit der Natur und des Menschen für den Menschen darstellt. In diesem Sinn ist Kleist nicht mehr zu überbieten.

## Quellen

- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986.
- : *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M. 2008.
- Bott, Tobias: »Der Umsturz aller Verhältnisse«? Kleists »Das Erdbeben in Chili« als Beitrag zur Theodizeediskussion nach dem Erdbeben von Lissabon. 2001 [<http://www.tobias-bott.de/Home.htm>].
- Bourke, T.E.: *Vorsehung und Katastrophe. Voltaires Poème sur le désastre de Lisbonne und Kleists Erdbeben in Chili*, in: K. Richter (Hg.): *Klassik und Moderne*. Stuttgart 1983, S. 228–253.
- Breidert, Wolfgang (Hg.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*. Darmstadt 1994.
- : *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung seiner Zeitgenossen*, in: *Lichtenberg Jahrbuch* 1994, S. 56–67.
- Claessens, Dieter: *Katastrophen und Anastrophen*, in: Wolf R. Dombrowski/Ursula Pasero (Hg.): *Wissenschaft, Literatur, Katastrophen. FS zum 60. Geb. v. Lars Clausen*. Opladen 1995, S. 66–73.
- von Dewitz, Bodo/Nekes, Werner: *Ich sehe was, was du nicht siehst! Sehmaschinen und Bilderwelten. Die Sammlung Werner Nekes*. Göttingen 2002.

- Frisch, Max: *Der Mensch erscheint im Holozän*, in: ders.: *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*, Bd. VII. Hg. von Hans Mayer unter Mitwirkung von Walter Schmitz. Frankfurt a. M. 1986, S. 205–300.
- von Kleist, Heinrich: *Das Erdbeben in Chili*, in: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Hg. von Helmut Sembdner. München/Wien 1988, S. 144–159.
- Löffler, Ulrich: *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*. Berlin u.a. 1999.
- Mann, Thomas: *Der Zauberberg*. Bd. 1 und 2. Frankfurt a. M. 1967.
- Oellers, Norbert: *Das Erdbeben in Chili*, in: Walter Hinderer (Hg.): *Kleists Erzählungen*. Stuttgart 1998, S. 85–110.
- Schmidt, Jochen: *Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*. Darmstadt 2003.
- Schneider, Reinhold: *Das Erdbeben*, in: *Das Erdbeben. Drei Erzählungen*. München 1959, S. 93–131.
- Schrader, Hans-Jürgen: *Spuren Gottes in den Trümmern der Welt. Zur Bedeutung biblischer Bilder in Kleists Erdbeben*, in: *Kleist-Jahrbuch*. Stuttgart 1992, S. 34–52.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd. 1 und 2. Frankfurt a. M. 1983.
- : *Der Zauberbaum*. Frankfurt a. M. 1987.
- Sternberger, Dolf: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Schriften V. Frankfurt a. M. 1981.
- Voltaire: *Gedicht über die Katastrophe von Lissabon*, in: *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*. Hg. von Wolfgang Breidert. Darmstadt 1994, S. 58–76.
- Walter, François: *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16. bis ins 21. Jahrhundert*. Stuttgart 2010.
- Weinrich, Harald: *Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon*, in: ders.: *Literatur für Leser*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971, S. 64–76.
- Wieland, Christoph Martin: *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes (1756)*, in: *Gesammelte Schriften. 1. Abteilung: Werke*, Bd. I, 2. Hg. von Fritz Homeyer. Berlin 1909, S. 309–336.