

CHRISTOPH DANIEL WEBER

Vom Gottesgericht zur verhängnisvollen Natur

Darstellung und Bewältigung von
Naturkatastrophen im 18. Jahrhundert

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Für Jennifer und meine Eltern



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2767-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2768-3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Department of World Languages,
Literatures, and Cultures, des College of Arts and Sciences und des Office of Research
and Economic Development an der University of North Texas.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung:
Bookfactory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung	9
I. NATURKATASTROPHEN ALS DISKURSIVES PROBLEM	21
A. <i>Die Entwicklung der symbolischen Felder der gefallenen und der ökonomischen Natur im 17. Jahrhundert</i>	21
B. <i>Deutung und Darstellung der Erdbeben in der Frühen Neuzeit</i>	30
1. Senecas Aufhebung der Naturfurcht	30
2. Die frühneuzeitliche Begriffsbestimmung der Erdbeben	32
3. Die Disseminierung seismologischer Theorien im 16. Jahrhundert ...	40
4. Die Instrumentalisierung des Schreckens in den frühneuzeitlichen Erdbebenschriften	45
5. Narrative Konventionalität in der Darstellung des singulären Schreckens: Erdbeben in den frühneuzeitlichen Augenzeugen- berichten	56
a) Erdbebenberichte aus dem 16. Jahrhundert im Lichte antiker Quellen	57
b) Paradigmatische Erdbebenberichte aus dem 17. Jahrhundert	65
(i) Das Erbeben von 1667 in Ragusa	65
(ii) Das Erdbeben von 1693 in Sizilien und Kalabrien	68
C. <i>Reflexionsbeben: Naturkatastrophen und Theodizee</i>	75
1. Die philosophische Rechtfertigung des physischen Übels: Pierre Bayle und Gottfried Wilhelm Leibniz	76
2. Die Rechtfertigung des physischen Übels in der Physikotheologie ...	86
3. Erdbeben entmystifiziert: Christlob Mylius' Wochenschrift <i>Der Naturforscher</i>	96
4. »[E]r winkt, dann fliehn Elemente / Aus ihren Grenzen, zerstören und tödten.« Jakob Michael Reinhold Lenz' Gedicht <i>Die Landplagen</i>	101

D. <i>Glück im Unglück: die mediale Darstellung des Erdbebens von Lissabon am 1. November 1755</i>	109
1. Das Erdbeben von Lissabon – die unerhörte Begebenheit	109
2. Das Erdbeben von Lissabon – moderne Rezeption	111
3. Reaktionen deutschsprachiger Naturwissenschaftler auf das Erdbeben von Lissabon	117
a) Immanuel Kants wissenschaftlich-philosophische Rechtfertigung des Naturübels	119
4. Die Langlebigkeit des frühneuzeitlichen Katastrophendiskurses: formelhafte Darstellungsmuster in den Berichterstattungen über das Lissabonner Erdbeben	126
a) Das Erdbeben von Lissabon in den deutschsprachigen Schriftmedien	126
b) Schreckenstableaus in den Augenzeugenberichten über das Erdbeben von Lissabon	138
c) Legendenbildungen um das Lissabonner Erdbeben	144
5. Die literarische Bewältigung des Lissabonner Erdbebens	151
a) Christoph Martin Wielands »Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes«	151
b) Johann Georg Zimmermanns Lehrgedicht »Ueber die Zerstörung von Lisabon«	157
c) Die Appropriation und Unterminierung tradierter Erdbebenberichte: Heinrich von Kleists <i>Das Erdbeben in Chili</i>	164
6. Die Darstellung des Lissabonner Erdbebens in den Bildmedien	174
a) Panoramas des Schreckens: Vogelschaubilder des Lissabonner Erdbebens	177
b) Nahansichten des Lissabonner Erdbebens	183
c) Gottes Präventivschlag gegen die Ungläubigen: die bildliche Darstellung der Erdbeben von Fez und Meknès	184
d) Der entrückte Schrecken: Jacques-Philippe Le Bas' antikisierende Druckgraphiken der Ruinen Lissabons	187
7. Das ruinierte Lissabon in Reiseberichten	193
E. <i>Naturkatastrophen als Faszinosum und moralische Herausforderung: Reaktionen deutschsprachiger Autoren auf die Erdbeben in Sizilien und Kalabrien von 1783</i>	197
1. Die Zürcher Geistlichkeit meldet sich zu Wort: Johann Caspar Lavaters Erdbebenpredigt	198

2. Berichterstattungen über die Zerstörung von Messina	200
3. Die Erdbeben in Kalabrien: Berichterstattungen von Friedrich Christian Carl Münter und Johann Heinrich Bartels	205
II. NATURKATASTROPHEN ALS ÄSTHETISCHE HERAUSFORDERUNG . . .	219
A. <i>Das Erhabene als Inbegriff der beherrschten Natur?</i>	219
B. <i>Die Genese des Erhabenheitsgefühls im Gefüge des nachkopernikanischen Weltbilds</i>	230
1. Giordano Bruno: die ideelle Entgrenzung des Universums	234
2. Galileo Galilei: die Stellarisierung der Erde	239
3. Blaise Pascal: die Grenzziehung des menschlichen Erkenntnisvermögens	243
4. Göttliche Vorsehung und Geognosie: Thomas Burnets heilige Theorie der Erde	246
5. Bernhard Le Bovier de Fontenelle: die Ästhetisierung des Infiniten . . .	250
6. Erhabenheit und Theodizee: Johann Georg Sulzers moralische Betrachtungen	254
C. <i>Das Erhabene im poetologischen und philosophischen Diskurs des 18. Jahrhunderts</i>	262
1. Die Gewalt des Pathos: das »Longinische« Erhabene in <i>Peri hypsous</i> . .	267
2. Gewaltsame Naturmächte enmystifiziert: dichtungstheoretischer und philosophischer Widerstand gegen das Schrecklicherhabene in der Dichtkunst	271
a) Das Wunderbare und Erhabene in den Dichtungstheorien des französischen Klassizismus	271
b) Die ungestüme Natur in Johann Christoph Gottscheds <i>Versuch einer Critischen Dichtkunst</i>	274
c) Der Reiz des Numinosen: analytische Erklärungsversuche des Wunderbaren in den Schriften Bernhard le Bovier de Fontenelles, David Humes und Karl Friedrich Pockels'	277
d) Der eingedämmte Naturschrecken: Joseph Addisons Essay <i>On the Pleasures of Imagination</i>	280

3. Der schreckliche Gott in der Natur: die wirkungsästhetische Akzentuierung des Schrecklicherhabenen in den Poetiken der Frühaufklärung	287
a) Ravishment and Astonishment: das Erhabene in den kritischen Abhandlungen von John Dennis	287
b) Das Wunderbare und Erhabene in Johann Jacob Bodmers <i>Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter</i> . . .	296
c) Die schrecklicherhabene Natur in Michael Conrad Curtius' <i>Kritische Abhandlung von dem Erhabenen in der Dichtkunst</i>	304
4. Die Wende zum subjektorientierten Begriff des Erhabenen	308
a) Edmund Burkes empirisch-psychologische Auslegung des Erhabenen	308
b) Das Naturübel im Rahmen von Moses Mendelssohns Vollkommenheitsästhetik	314
c) Johann Georg Schlosser: das Erhabene als energetische Seelentätigkeit	330
d) Carl Grosse: <i>Ueber das Erhabene</i>	
5. Im Widerstreit mit der Natur: die Selbsterhebung des Vernunftwesens	335
a) Immanuel Kant: das Erhabene in der <i>Kritik der Urteilskraft</i>	335
b) Friedrich Schiller: Pathos und Erhabenheit	348
RESÜMEE	359
Siglenverzeichnis	365
Literaturverzeichnis	367
Abbildungen	393
Bildnachweis	408
Personenregister	409

EINLEITUNG

Naturkatastrophen ereignen sich dort, so könnte man lapidar behaupten, wo es Menschen gibt. Oder wie Max Frisch (1911–1991) in seiner Alterserzählung *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) aphoristisch behauptet: »Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen« (271). Außergewöhnliche Naturphänomene wie Vulkanausbrüche, Erdbeben und Überschwemmungen werden kaum als ein Unglück empfunden, wenn dabei nicht Menschen samt ihren Einrichtungen und Besitztümern zu Schaden kommen. Die in den folgenden Tagen kursierenden Bilder und Berichterstattungen über die Verwüstungen rufen Gefühle der Anteilnahme, Betroffenheit, wenn nicht gar Ehrfurcht vor der Übermacht der Natur hervor. Überschreiten die Verheerungen ein quantifizierbares Ausmaß, schlägt die Bestürzung oftmals in Sprachlosigkeit um. Die objektive Aufarbeitung der außerordentlichen Begebenheit, die Zeit- und Lokalangaben mitsamt der Protokollierung der Verluste erscheinen in Anbetracht des immensen Leids als unzulänglich. Infolge ihrer nicht zu bändigenden Destruktivität haben die gewaltsamen Naturkräfte seit jeher unseren Verstand und Selbsterhaltungstrieb herausgefordert. Als Betroffene verspüren wir das Bedürfnis, diesen plötzlich in den geregelten Alltagsverlauf hereinbrechenden Zäsuren eine tiefere Bedeutung beizumessen. Auf ein vielschichtiges Kulturar Arsenal bildlicher und textueller Darstellungen zurückgreifend, bemühen wir uns, den Extremereignissen einen Sinn abzuringen.

Heutzutage werden Naturkatastrophen oftmals zu Bewährungsproben für das praktische Handeln in Krisensituationen stilisiert. Im günstigsten Falle raffen sich die Überlebenden zum Wiederaufbau auf, während die karitativen Mitmenschen und Staatsorgane ihnen die notwendigen Hilfsmittel bereitstellen. Das Unglück schweißt die Menschheit sozusagen zu einer solidarisierenden Wohltätigkeitsgemeinschaft zusammen. Wenn die Abwehrkräfte gegen bestehende oder kommende Desaster jedoch zu scheitern drohen, kann ein Extremereignis, das den Tod tausender bringt und weite Gebiete verwüstet, das subjektive Sicherheitsgefühl ungemein beeinträchtigen und destabilisierend auf das Gesellschaftsgefüge wirken.

Diese eingeübten Verhaltensmuster haben sich über weite Zeitläufte entwickelt. In vorindustriellen Epochen haben die Menschen anders auf die Naturverheerungen reagiert. Vom Standpunkt der technologisierten Gesellschaft betrachtet, lebten unsere Vorfahren scheinbar unter einem viel größeren Angstdruck. Bis zur Frühen Neuzeit waren die Prozesse der Natur in Dunkel gehüllt und wurden entweder als animistische oder als göttliche Kräfte wahrgenommen. Die schutz-

bedürftigen Menschen suchten ihr Heil im Gebet und in der Verehrung von Kultobjekten. Hingegen stellen für die gegenwärtigen Naturwissenschaften die seismischen Erschütterungen und vulkanischen Eruptionen keine undurchschaubaren Rätsel mehr dar. Der gewaltige Ausbruch des Krakatau am 27. August 1883, der eine ganze Insel in der Sunda-Straße wegsprengte und enorme Flutwellen auslöste, zählt beispielsweise zu den ersten Naturkatastrophen, deren Wirkungsgrad weltweit durch Messinstrumente erfasst werden konnte. Simon Winchester, ein studierter Geologe, hat diese epochale Wende in der Vulkanologie in seinem Bestseller *Krakatoa* (2003) ausführlich nachgezeichnet. Interessanterweise kommt der Autor bezüglich der Frage, weshalb die unvergleichbaren Verwüstungen an den Küstenregionen Javas geschehen seien, auf den von den Naturwissenschaften erbrachten »Weitblick« zu sprechen. In den folgenden Passagen wird der Schrecken dieser Jahrhundertkatastrophe mit dem Begriff eines ausgewogenen Naturhaushalts relativiert:

Yet geology, which is an unemotional and rational science, allows us to step back from our shock and dismay at such events, to accept a longer view – and to be awed by something rather different: that despite her seemingly cruel caprices, this planet in fact enjoys by and large an extraordinarily fortunate situation. (298)

And then there are the volcanoes – just the right number, of just the right size, for our own good. The deep heat reservoir inside the earth is not so hot, for instance, as to cause ceaseless and unbearable volcanic activity on the surface. The amount of heat and thermal decay within the earth happens to be just perfect for allowing convection currents to form and to turn over and over in the earth's mantle, and for the solid continents that lie above them to slide about according to the complicated and beautiful mechanisms of plate tectonics.

Plate movement and convection and the volcanic activity that is their constant handmaid may not seem, to the victims of eruptions and tidal waves, to be in any way benign, or to be good for the planet as a whole. And yet, taking the long view once again, they most certainly are: The water, carbon dioxide, carbon, and sulfur that are so central to the making and maintenance of organic life are all being constantly recycled by the earth's volcanoes – which were also the probable origins of the earth's atmosphere in the very first place. It is not merely that volcanoes bring fertile volcanic soils or useful minerals to the surface; what is more crucial is their role in the process of bringing from the secret storehouses of the inner earth the elements that allow the outer earth, the biosphere and the lithosphere, to be so vibrantly alive. (299)

Winchesters Argumentation, sein Sprung von den partikulären Naturphänomenen zum harmonischen, für den Menschen vorteilhaften Naturganzen ist brüchig, da er den naturwissenschaftlichen Diskurs mit metaphysischen Konzepten vermengt. Ist eine Welt, dessen Naturgeschichte das Aussterben ganzer Gattungen vorzuweisen

hat, wirklich auf unsere Bedürfnisse abgestimmt? Es ist erstaunlich, dass die von Winchester angeführte Denkfigur, die im populärphilosophischen Optimismus des frühen 18. Jahrhunderts ihre Prämisse besitzt, heute noch gegenwärtig ist.

Die Notwendigkeit eines relativierenden bzw. ästhetisierenden Weitblicks zeugt davon, dass wir es weiterhin mit Aspekten der Natur zu tun haben, die sich den menschlichen Machtansprüchen widersetzen und sich mittels technologischer Innovationen weder domestizieren noch kontrollieren lassen. Insofern basieren die Deutungsmuster von Naturkatastrophen oftmals auf Motiven, die sich bis in die Gegenwart als resistent gegen den gesellschaftlichen Mentalitätswandel erwiesen haben. Angela Stock und Cornelia Stott haben aufgezeigt, »that a historical disaster may not only have been *experienced* but also *described* in terms of well-known textual or visual representations of previous disasters« (11). Des Weiteren ermöglichen die Zeitdokumente vergangener Desaster einen Einblick in die soziokulturelle Entwicklung von Rationalitätsstrukturen, die den chaotischen Naturmächten einen übergeordneten Zweck oder Sinngehalt zuzuordnen versuchten. Im Hinblick auf die durch die Naturwissenschaften herbeigeführten paradigmatischen Umbrüche im Naturverständnis mussten während der Frühen Neuzeit neue Strategien konzipiert werden, um sich gegen die Bedrohung der Naturkatastrophen behaupten zu können.

Basierend auf der Analyse und diskursiven Kontextualisierung repräsentativer Texte aus dem deutschsprachigen Raum des 18. Jahrhunderts gehe ich dem Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel in der Deutung der so genannten Umwälzungen in der Natur nach.¹ Berücksichtigt werden die pluralistischen Vorgehensweisen und Strategien in der Sinnstiftung dieser außergewöhnlichen Ereignisse, die neben literarischen Werken auch theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Quellen miteinbezieht. Anhand dieser bewusstseinsgeschichtlichen Aufarbeitung soll veranschaulicht werden, dass die Deutungsmuster sich nicht auf eine lineare Weise voneinander abkoppelten, sondern synchron aufeinander wirkten und miteinander konkurrierten. Akute Krisen lösten damals eine Vielzahl von Reaktionen aus. Materialistische Theorieansätze, die ihren metaphysischen Boden bereits in Epikur (341–270 v. Chr.) und Lukrez (um 99–55 v. Chr.) besaßen, stießen im Kontext der deutschen Aufklärung auf scharfe Kritik. Die Vorstellung kontingenter und unzweckmäßig operierender Naturprozesse ließ sich nur schwer mit

¹ Heutzutage wird der Begriff »Naturkatastrophe« in Bezug auf Erdbeben, Vulkanausbrüche und Sturmfluten, die sich während der Frühen Neuzeit ereigneten, eigentlich anachronistisch verwendet. Der Terminus »Katastrophe« stammt aus der griechischen Dramentheorie und bedeutet soviel wie »Umkehr« oder »Wendung« (vgl. Nowosadtko und Pröve 212f.). Es wird vermutet, dass die »alltagssprachliche Grundbedeutung« von »Katastrophe« als Synonym für »Unglück«, »Unheil«, »Verhängnis« sich erst im 19. Jahrhundert eingebürgert hat (Groh, Kempe und Mauelshagen 16f.). Während des 18. Jahrhunderts findet unter den Naturgelehrten und Philosophen der Sammelbegriff »Revolution« eine breite Verwendung.

der vorherrschenden metaphysischen Konzeption eines vollkommenen Weltganzen in Einklang bringen. Obgleich in den Gelehrtenkreisen akzeptiert wurde, dass die Sekundärwirkungen verheerender Erdbeben und Vulkanausbrüche auf naturimmanenten bzw. empirisch begründbaren Gesetzmäßigkeiten beruhen, war es ein gewagter Schritt, den Vorsehungsglauben – Gott als Primärursache der Naturrevolutionen – zu diskreditieren. Es ist das Aufeinandertreffen dieser konfligierenden Diskurse, das Bemühen der Geistes- und Naturwissenschaften, dem Schädlichen und Inkongruenten in der Natur einen übergeordneten Sinn beizumessen, was eine bewusstseinsgeschichtliche Untersuchung der Darstellungs- und Deutungsmuster von Naturkatastrophen im 18. Jahrhundert so fruchtbar macht.

Verschiedenste Forschungsarbeiten haben in den vergangenen Jahrzehnten Rückblicke in die kulturelle Aufarbeitung und Bewältigung von Naturkatastrophen verschafft. Allerdings gilt es zu erwähnen, dass die sozial-, geistes- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen des Katastrophendiskurses ein relativ neues Forschungsgebiet ausmachen. Der Ethnologe Andreas Schmidt hat in seiner Habilitationsschrift *»Wolken krachen, Berge zittern, und die ganze Erde weint...«: Zur kulturellen Vermittlung von Naturkatastrophen in Deutschland von 1755 bis 1855* (1999) konstatiert, dass »die Geschichtswissenschaft lange Zeit ihren Schwerpunkt in der Ereignisgeschichte hatte, wobei sie bevorzugt die politische Geschichte untersuchte« (16). Auch Michael Kempe und Christian Rohr begründen die lange Nichtberücksichtigung historischer Naturkatastrophen mit dem Verweis auf die eingebürgerte Tendenz in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, »to externalize natural phenomena as accidental facts, by focusing on man as the only or decisive actor of history.« In der Zwischenzeit hat sich die Forschungssituation verändert. Neue Disziplinen wie die Umweltgeschichte haben sich, angespornt von der gegenwärtigen Debatte über die drohende, vom Menschen mitverursachte Klimaerwärmung, dieses Themas angenommen. In den Kultur- und Sozialwissenschaften gelten Naturkatastrophen »as initiators for technical innovations, as exemplars of human strategies of coping with contingency, or as parts of cultural memories providing collective identity or solidarity« (Rohr et al. 123). Weiterhin hat der 250. Jahrestag des Erdbebens von Lissabon, das sich am 1. November 1755 ereignete, wie kaum eine andere Naturkatastrophe zu einer wahren Flut von Tagungen und Sammelbänden geführt. Hierdurch sind die sozialkulturellen und literarischen Reaktionen des 18. Jahrhunderts auf die verheerenden Naturumwälzungen vermehrt in das Blickfeld der Geisteswissenschaften gerückt. Allerdings beruhen die Forschungsergebnisse über Lissabons Untergang allzu oft auf einer oberflächlichen Kenntnisnahme der vielfältigen Deutungsmuster der Naturübel während des Aufklärungszeitalters.

Einen wegweisenden Beitrag zur historischen Katastrophenforschung hat der Historiker Arno Borst mit seinem Aufsatz »Das Erdbeben von 1348« geliefert, wo-

rin er die These vertritt, dass wir im heutigen Denken kaum ein Gedächtnis für vergangene Erdbeben besäßen:

Erdbeben als dauernde Erfahrung der Gesellschaft und der Geschichte anzunehmen, widerstrebt dem modernen europäischen Selbstgefühl zutiefst. Es isoliert Katastrophen in der Gegenwart und eliminiert sie aus der Vergangenheit, weil sie die Zukunft nicht definieren sollen. (532)

Borst stellt einen entscheidenden Wandel in der Betrachtungsweise von Naturkatastrophen zwischen dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit fest. Der vorherrschende Glaube, dass gegen die Unbeständigkeit des diesseitigen Daseins bloß die »Ausrichtung der Hoffnungen auf das Jenseits helfe«, wurde durch »die Hinwendung zur tätigen Aneignung des Diesseits, ohne die Weltherrschaft Gottes anzutasten« abgelöst. Vorarbeit zu dieser bewussteinsgeschichtlichen Umkehr leisteten die mittelalterlichen Chronisten, insofern sie die in der Mitte des 14. Jahrhunderts stattgefundenen Erderschütterungen und das Aufkommen der Pestepidemie zu einem Geschichtsbild einer universalen Krise zusammenfügten. Die verheerenden Einzelereignisse, das Erdbeben zu Villach (1348) und das Erdbeben von Basel (1356) gewannen dadurch »historisches Gewicht.« Weil Gott das Zusammenleben der Menschen mit weiteren Landplagen prüfen könnte, rief diese »generelle Bedrohung der Zukunft [...] vielerlei Abwehrkräfte« wach (559). Mit der Einbindung der zerstörerischen Naturmächte in die Menschheitsgeschichte wurden die Voraussetzungen für die Kontrolle über Naturkatastrophen erarbeitet. Nach dem verheerenden Lissabonner Erdbeben von 1755 haben die Philosophen den Menschen von der Herrschaft Gottes über die Natur und Geschichte freigesprochen:

Nun verstand Europa erst recht Natur als die eingewohnte Welt, Geschichte als das Machbare und das Durchgeführte. Das Ziel irdischen Daseins, die Utopie vom perfekten Leben, zwang freilich dazu, die alltägliche Wirklichkeit immer mehr zu zerstückeln; doch halfen Medizin und Industrie des 19. Jahrhunderts, immer mehr Teile der Utopie zu realisieren. Die alten Geißeln der Menschheit wurden voneinander isoliert und einzeln unschädlich gemacht; Epidemien schienen für immer der Vergangenheit anzugehören. Wenngleich Erdbeben, zumal im pazifischen Raum, sich nicht ausrotten ließen, verwundeten sie die von Menschen geschaltete und verwaltete Welt nicht mehr ernstlich. (563)

Dieser Fortschrittsoptimismus wurde im späten 20. Jahrhundert jedoch von einem neuen Krisenbewusstsein abgelöst: »Vor die Drohungen der ungezähmten Natur treten die Risiken der gebändigten Natur, etwa die Zerstörungspotentiale von Atomwaffen und Kernkraftwerken« (563). Die Furcht vor zukünftigen Katastrophen mit apokalyptischen Ausmaßen habe laut Borst das menschliche Selbstvertrauen grundlegend verändert und ihre Abwehr werde größere Anstrengungen

beanspruchen: »Die Herausforderung wäre ähnlich wie im Spätmittelalter zu beantworten, durch gemeinschaftliche Bemühung vieler, mit langem Atem und im Blick auf den ganzen Menschen« (564).

Freilich wird das 18. Jahrhundert bevorzugt als eine Übergangsperiode dargestellt, in der die naturwissenschaftlich-rationale Naturaneignung die traditionell-religiösen Deutungsmuster verdrängt hat. Wie Jutta Nowosadtko und Ralf Pröve aufgezeigt haben, gilt es zu präzisieren, inwiefern die Auffassungen von Naturkatastrophen in der Frühen Neuzeit (1500–1800) einem Sinneswandel unterzogen waren:

Soziologische Studien neigen dazu, die Gegensätze hervorzuheben. Bis weit ins 18. Jahrhundert seien die Menschen Naturkatastrophen hilflos ausgeliefert gewesen. Die kausalen Faktoren seien undurchschaubar, meteorologische, biologische und geologische Gewalten unkontrollierbar gewesen. Seit der Aufklärung seien im säkularisierten Europa »magische« durch »natürliche« Erklärungen für Naturereignisse abgelöst worden. In der Folgezeit habe der technische Fortschritt zwar eine größere Sicherheit vor Naturkatastrophen bewirkt, gleichzeitig aber auch eine neue Gefahr, die der menschlich verursachten Katastrophe heraufbeschworen. Der menschliche Faktor wird tendenziell für die Vormoderne bestritten, während er für die Moderne überbetont wird. (215 f.)

Von Seiten der deutschsprachigen Forschung haben Ruth und Dieter Groh (1932–2012) entscheidend zu einem differenzierteren kulturhistorischen Verständnis des Naturbilds in der Frühen Neuzeit beigetragen. In unserem Zusammenhang ist ihre Rekonstruktion des konzeptuellen Übergangs von einer des kontinuierlichen Eingriffs Gottes bedürftigen Natur zu einem sich überwiegend selbst regulierenden Naturhaushalt bedeutend. Mit der Einbindung der Naturphänomene in nachvollziehbare Gesetzmäßigkeiten geht eine Teleologisierung des Negativen in der Natur einher. An die Forschungsergebnisse der Grohs und Christian Begemanns² anknüpfend hat Michael Kempe mit seiner ausführlichen Untersuchung über den Polyhistor Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) einen Einblick in die Neutralisierung der Naturfurcht während der Frühaufklärung verschafft. Entscheidend für diesen paradigmatischen Sinneswandel war Scheuchzers Vorsatz, die ungewöhnlichen Erscheinungen als natürliche Ereignisse zu entlarven. Mithilfe chronologischer Auflistungen gelang es ihm, die Sonnenfinsternis und die Blitzeinschläge von ihren numinosen Prädikaten zu entbinden. Dadurch gewannen die Naturabläufe an Transparenz und benötigten nicht mehr den Eingriff einer supranaturalen Macht. Die moraltheologische Interpretation wurde somit durch eine naturtheo-

² Christian Begemanns Studie *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung* (1987) wird in der Einführung des zweiten Teils der Arbeit genauer behandelt.

logische ersetzt und der Akzent von der *providentia specialis* verlagerte sich hin zur *providentia generalis*:

Direkte Eingriffe Gottes, unmittelbare Setzungen numinoser Wunderzeichen, sind zwar prinzipiell immer noch möglich, generell aber nicht mehr notwendig und faktisch äußerst selten. Nur in Ausnahmefällen interveniere der Allmächtige unmittelbar im Weltgeschehen, etwa um die globalen Naturkatastrophen der Heilsgeschichte, Sintflut und Weltenbrand auszulösen. [...] Offenbarte sich auf diese Weise der Wille Gottes in den Prozessen und Gesetzen der Natur, so war er damit durchschaubar, mit Hilfe einer wissenschaftlichen Dechiffrierung der Naturgesetze sogar im buchstäblichen Sinne ›berechenbar‹ geworden. Außergewöhnlich waren Phänomene nur deshalb, weil sie *noch nicht* erklärt werden konnten, nicht aber, weil sie auf einem prinzipiell unergründlichen Willen Gottes beruhten. Damit wandelte sich auch das Gottesbild: Der strenge, zürnende, moralinsaure Gottvater wurde so zu einem wohlmeinenden Schöpfergott, der alles in der Welt zum Besten eingerichtet hat – einschließlich der Übel, die zur Verwirklichung des *mundus optimus* notwendig sind. Zugleich verschob sich die Semantik des Wunderbegriffes. Nicht mehr die ungewöhnlichen Ereignisse, sondern die gleichförmigen Naturgesetze galten jetzt als göttliche Wunder. Damit verschwand Gott nicht etwa aus der Natur, sondern wurde im Gegenteil mit ihr nahezu identisch. (176 f.)³

Die von Kempe aufgeführte Ablösung der Deutungsmuster hat sich allerdings nicht uniform und flächendeckend im deutschsprachigen Raum vollzogen. Seine Darstellung der gebannten Naturfurcht nimmt den verflachenden geistesgeschichtlichen Fortschrittsgedanken an, dass im Kontext einer ratiozentrierten Aufklärung die Herrschaft des Menschen über die Natur bewerkstelligt wurde. Wie ich am Beispiel von einschlägigen, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienenen physikotheologischen Schriften zeigen werde, schloss das Postulat eines zweckmäßigen Naturhaushalts die gelegentlich eintreffenden Strafgerichte Gottes nicht aus. Die religiösen Denkfiguren setzten sich gerade in Verbindung mit den gewaltsamen Naturphänomenen hartnäckig fort. Gewiss entstand u. a. mit Benjamin Franklins (1706–1790) Erfindung des Blitzableiters im Jahre 1752 eine effektive Vorrichtung gegen den Blitzschlag. Die Menschen sind allerdings bis zum heutigen Tag trotz aller Schutzmaßnahmen der Gefahr seismischer Erderschütterungen hilflos ausgesetzt geblieben. Selbst im Vollzuge einer teleologischen Entübelung der Natur machten die Naturrevolutionen eine schwerwiegende epistemologische und moralische Herausforderung im Aufklärungszeitalter aus.

³ Zitiert wird aus Kempes Artikel »Von ›lechzenden Flammen‹, ›geflügelten Drachen‹ und anderen ›Luft=Geschichten‹. Zur Neutralisierung der Naturfurcht in der populärwissenschaftlichen Druckmedien der Frühaufklärung«, der im Wesentlichen den Inhalt seiner Monographie *Wissenschaft, Theologie, Aufklärung. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733)* wiedergibt.

In der jüngeren Forschungsliteratur ist auf das kontinuierliche Nebeneinander, Miteinander und Gegeneinander konkurrierender Denkfiguren in der Frühen Neuzeit hingewiesen worden. Christian Pfister hat in seinem Überblick »Strategien zur Bewältigung von Naturkatastrophen seit 1500« konstatiert, dass der Eindruck einer zeitlichen Ablösung von Deutungsmustern an sich verfehlt sei: »In Wirklichkeit treten überholte Deutungsmuster nur in der öffentlichen Diskussion zurück, bleiben aber in manchen Milieus erhalten« (215). Ferner war der Mensch im vorindustriellen Zeitalter nicht allen Naturgefahren schutzlos ausgeliefert. Nach Möglichkeit wurde ihnen ausgewichen und wenn dies nicht möglich war, so schützte man sich beispielsweise »mit einfachen Mitteln wie hölzernen Schwellen und Dämmen sowie Ablenkmauern auf den Schwemmkegeln gegen kleinere Hochwasser.« Behördliche Maßnahmen zur Prävention von Großbränden lassen sich bis ins Altertum nachweisen und seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts greifen die Staatsgewalten »in immer stärkerem Masse regulierend in die Lebensverhältnisse ihrer Untertanen« ein (238). Pfisters Ansichten werden von Dieter Groh, Michael Kempe und Franz Mauelshagen geteilt. In der stichhaltigen Einleitung der Anthologie *Naturkatastrophen* äußern sie den Standpunkt, das 18. Jahrhundert sei »mehr von der Pluralität als von der Ablösung verschiedener Theorien« geprägt (26). Selbst die vermeintliche Jahrhundertkatastrophe, das Erdbeben von Lissabon, brachte das Diktum der besten aller möglichen Welten nicht zum Einstürzen. Vielmehr führte Lissabons Untergang zur »Vervielfältigung und Differenzierung der Interpretationsangebote« (22). Weiterhin haben Manfred Jakubowski-Tiessens vergleichende soziokulturelle Betrachtungen über die Sturmfluten von 1570, 1634 und 1717 einen Einblick in die geistigen Erklärungsmuster für diese Extremereignisse verschafft. Nicht allein in der Gesellschaft, sondern »selbst in der Person« konnten zur gleichen Zeit »sehr ungleiche, ja geradezu konträre Vorstellungen unvermittelt nebeneinander stehen« (107). François Walter hat in seiner kulturhistorischen Monographie *Katastrophen* (2008) hingegen auf die Beständigkeit der religiösen Deutungsmuster verwiesen:

Im Grunde bleibt der Rückbezug auf das Religiöse das einzige Mittel der inneren Unruhe einen Sinn zu geben und sie zu beschwichtigen. Diese Rituale sind in den kulturellen Gewohnheiten so stark verankert, dass die Quellen, die immer darauf bedacht sind, Fremdartiges und Überraschendes festzuhalten, es nicht unbedingt für nötig erachten, sie zu erwähnen. Tatsächlich bleiben sie bis ins 20. Jahrhundert recht lebendig, da sich die kollektiven Liturgien und Gebete nahtlos in gesellschaftliche und kulturelle Formelemente einfügen, die entwickelt wurden, um Krisenzeiten zu bewältigen. (51 f.)

Obschon der Vorsehungslaube und die Naturwissenschaften in Europa in einem Widerstreit lagen, koexistierten die divergierenden Diskurse miteinander bis weit über das 18. Jahrhundert hinaus (72). Resümierend stellt Walter die These voran,

dass die Vorsehungstheorie »resignative und passive Verhaltensweisen« hervorgebracht habe, hingegen habe die »rationale Betrachtung der Naturerscheinungen« die »verantwortungsvolle Tat« vorausgesetzt, die »die Folgen der Verwundbarkeit« zu lindern versucht habe (117). Tendenziell verlagerte sich in diesem Säkularisierungsprozess die Frage nach dem Ursprung des Übels hin zu den moralischen Vergehen des Menschen und wie diese den Geschichtsverlauf beeinträchtigten.

So umfassend die von Walter angeführten Quellentexte sind, ist seine Besprechung der »Stereotypen tragischer bzw. dramatischer Szenen« in der Literatur des 18. Jahrhunderts zu kurz geraten (83 ff.). Neben Johann Jacob Bodmers (1698–1783) Erzählgedichten *Die Sündflutz* (1751) und *Noah* (1751) findet der 1762 erschienene Text *Ein Gemäld aus der Sündfluth* von Salomon Gessner (1730–1788) besondere Erwähnung. Die vom Dichter herbeigezogenen Klischees – »[d]er gebeugte Greis, der seinen Sohn vergeblich zu retten sucht, und der an den Busen der Mutter gedrückte Säugling« – bilden, so betont Walter, »von nun an den ikonographischen Stereotyp der Katastrophe (83). Allerdings vereint Gessners Schreckensbild der erbärmlich ertrinkenden Menschenmassen Darstellungs konventionen und -motive, die bereits über Dezennien von Berichterstattern und Augenzeugen angeeignet und zu erneuten Katastrophenberichten verflochten wurden. Der persistierende Rekurs auf einen bestimmten Motivfundus gründet sich auf die fundamentale Schwierigkeit, das ungeheure Ausmaß hereingebrochener Naturverheerungen zu versprachlichen. Wie Peter Utz schlüssig umrissen hat, sei das »eigentliche katastrophische Geschehen ein Dazwischen, das sich der Darstellung tendenziell entzieht.« Zwischen Darstellung und Ereignis bestehe immerzu ein »Zeitverzug« (117). Korrelierend dazu hat Grégory Quenet konstatiert, dass die Katastrophe ein Diskurs im Nachhinein sei: »La catastrophe est [...] un discours de l'après qui s'insère dans un récit, car il n'y a pas de catastrophe perçue comme telle au moment où elle fait irruption« (227). Die angesprochene Einbettung widerfahrener Extremereignisse in eine Erzählung erweist sich als eine fruchtbare Richtlinie für eine vertiefte Erforschung von Katastrophendarstellungen. Die vergleichende Analyse von Katastrophenberichten erhellt den Umstand, dass bestimmte Erzählmuster einen normierenden Einfluss auf die bewusstseinsgeschichtliche Aufarbeitung und Bewältigung von Naturgefahren in der Frühen Neuzeit ausübten. Ungeachtet des differenzierten raumzeitlichen Umfelds scheinen ihre verheerenden Auswirkungen gemäß einem prototypischen Handlungsbogen zu verlaufen. Es gilt zu klären, welche Strategien entwickelt wurden, um die aufgerissene Lücke zwischen dem vor- und nachkatastrophalen Zeitpunkt zu überbrücken und inwiefern die Schreckensmeldungen und -bilder intertextuell miteinander verbunden sind.

Um den heterogenen Vorgehensweisen in der Sinnstiftung und Darstellung verheerender Naturkräfte gerecht zu werden, ist diese Arbeit in unterschiedliche thematische Kapitel gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem theoretischen

und literarischen Diskurs über Naturkatastrophen und der Frage, welche Bezüge diese auf die bestehenden Deutungsfelder nehmen. Von den plötzlich eintreffenden Naturgefahren nehmen Erdbeben eine herausragende Rolle in den frühneuzeitlichen Unglücksberichten ein, da sie als Vorboten weiterer Kalamitäten den Weltuntergang einläuteten. Wie ich aufzeigen werde, setzten Geistliche den Schrecken der seismischen Phänomene im 16. und 17. Jahrhundert gezielt als gesellschaftsdisziplinierendes Instrument ein. Im Unterschied zu den nachfolgenden Epochen wurden diese beispielsweise in der Schweiz als eine ernstzunehmende Bedrohung rezipiert.⁴ Weiterer Schwerpunkt der Untersuchung ist der von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) formulierte Theodizeegedanke, die philosophische Rechtfertigung des Übels in der besten aller möglichen Welten, die maßgeblich zur optimistischen Grundstimmung in der deutschen Aufklärung beigetragen hat. Wesentliche metaphysische Verankerung für diese Malitätsbonisierung besteht im teleologischen Gottesbeweis, der aus der Zweckmäßigkeit der Natur die Existenz eines moralischen Welturhebers deduziert. Die anfallenden Übel im göttlichen Bauplan sind als putativ zu beurteilen. Ihr reeller Nutzen ist dem Menschen wegen seines beschränkten Erkenntnisvermögens – zu einer vollkommen klaren und deutlichen Erkenntnis ist bloß das höchste Wesen befähigt – nur bedingt einsehbar. Um diese epistemologische Lücke zu schließen, bemühen sich die Physikotheologen während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die für den geordneten Naturhaushalt vorteilhaften Aspekte der Erdbeben, Wasserfluten und Vulkane zur Veranschaulichung zu bringen. Mit ihrem Brückenschlag zwischen den Naturwissenschaften und dem Glauben erhofften sie sich, den atheistischen Argumenten von kontingenten und demzufolge autonomen Naturabläufen Gegenwehr zu leisten. Inwiefern gängige, aus der Antike herrührende Erdbeben-theorien einem Laienpublikum vermittelt wurden, behandle ich am Beispiel der von Christlob Mylius (1722–1754) herausgegebenen Wochenschrift *Der Naturforscher* (1747–1748) Seiner abgeklärten und belustigenden Darstellung des Erderschütterungen stelle ich den Verszyklus *Die Landplagen* (1769) von Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792) entgegen, um aufzuzeigen, dass eine straftheologische und dementsprechend schreckenerregende Repräsentation der Naturrevolutionen parallel existieren konnten.

⁴ Peter Utz hat darauf hingewiesen, dass im Verlauf des 19. Jahrhunderts die »grenzüberschreitende, [...] universelle Bedrohung durch Erdbeben« in der Schweiz verdrängt wurde. Stattdessen wurden im Gefüge des erstarkenden Nationalbewusstseins Katastrophenszenarien wie Lawinen, Überschwemmungen und Erdrutsche thematisiert, die an die »spezifische Gegebenheit der »schweizerischen Topographie« geheftet werden konnte (32). Bezeichnenderweise sind es die Versicherungsgesellschaften, die gelegentlich die Furcht vor kommenden Erderschütterungen erneut entfachen. Im Zusammenhang mit der Erdbebenserie in Norditalien (Mai 2012), Neuseeland (Februar 2011) und Japan (März 2011) verschickte die Gebäudeversicherung Bern (GVB) im April 2013 ein Informationsblatt, um die Kunden ausführlich über das Erdbebenrisiko im Kanton Bern zu informieren.

Die unterschiedlichen Deutungsstränge trafen während zweier Megadesaster aufeinander, die den europäischen Kontinent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts heimsuchten. Das bereits oben erwähnte Erdbeben von Lissabon entwickelte sich wie die spätere Französische Revolution zu einer Metapher des Umbruchs in der europäischen Bewusstseinsgeschichte. Den in der Forschungsliteratur hartnäckig vertretenen Standpunkt, Lissabons Untergang habe das Ende des philosophischen Optimismus bewirkt, unterziehe ich einer kritischen Reevaluierung. Nachdem eine Serie von Erderschütterungen Kalabrien und Sizilien im Frühjahr 1783 ebenfalls schwerwiegend verwüstet hatte, reiste eine Vielzahl von Gelehrten in die betroffenen Regionen, um sich über die Erdbebenwirkungen und das Ausmaß der Verwüstungen verlässlich zu informieren. Die Berichte von Friedrich Münter (1761–1830) und Johann Heinrich Bartels (1761–1850) bezeugen die Bereitschaft, die Erdrevolutionen faktisch, ohne weiterführende Bezüge auf theologische oder philosophische Spekulationen zu dokumentieren. Allerdings bleibt der moralische Gestus, der die traditionellen straftheologischen Darstellungen geprägt hat, bestehen. Nicht die Erklärung, weshalb die Erdbeben die süditalienischen Regionen zerstört haben, sondern die Aufklärung der verantwortlichen Behörden und der Notleidenden bestimmt die Berichterstattung beider Autoren. Ziel ist es, ein zweites, diesmal moralisches Desaster zu verhindern.

Im zweiten Teil der Arbeit beschäftige ich mich der ästhetischen Reaktion auf die Umwälzungen der Natur. Das ästhetische Konzept des Erhabenen entwickelt sich zu einem grundlegenden poetologischen und philosophischen Topos in den Schriften von Literaturkritikern sowie von Denkern wie Johann Jacob Bodmer, Moses Mendelssohn (1729–1786), Immanuel Kant (1724–1804) und Friedrich Schiller (1759–1805). Christian Begemann hat in seinem Standardwerk *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung* die These aufgestellt, dass dem ästhetischen Genuss ein von den Naturwissenschaften dargebrachtes immanentes Naturverständnis vorangehen müsse. Das Erhabene und die Demystifizierung gingen Hand in Hand. Konträr zu dieser These biete ich eine andersartige Explikation der im 18. Jahrhundert weit gefächerten Popularisierung des Erhabenen. Auf den nachkopernikanischen Kosmologien des 17. Jahrhunderts basierend, ist das Erhabenheitsgefühl allgemein religiöser Natur, insofern das Gemüt von der Idee der unermesslichen Größe und Allmacht Gottes leidenschaftlich affiziert wird. Aufgrund der möglichen Auflösung des Selbst wird das ergriffene Subjekt einerseits mit Schrecken erfüllt, andererseits empfindet es auch Erhabenheit, da es eine übersinnliche Kraft in sich wahrnimmt. Das Erhabene bezieht sich demzufolge auf Naturelemente, die sich dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen widersetzen. Der von ihnen provozierte Orientierungsverlust, den der naturwissenschaftliche Diskurs nicht zu kompensieren vermag, wird durch die Erhabenheitserfahrung punktuell aufgehoben.

Ein einschneidender Paradigmenwechsel vollzieht sich mit Immanuel Kants kritischer Philosophie. In seiner *Kritik der Urteilkraft* (1790) streitet er die Möglichkeit ab, jemals objektive Urteile über teleologische Gesetzmäßigkeiten fällen zu können, die die Natur als Ganzes betreffen. Kant gibt damit zu erkennen, dass es Aspekte in der Natur gibt, die chaotisch seien und dem Menschen immer fremd bleiben; ein Zugeständnis, das dem Theorem des populärphilosophischen Optimismus entgegengesetzt ist. Das von Kant aufgeführte Erhabene verweist nicht auf die Übermacht in der äußeren Natur, sondern auf diejenige im denkenden Subjekt. Allein dieses ist dazu befähigt, im Widerstreit mit der Natur gemäß den ewigen Moralgesetzen frei zu handeln. Obgleich die Verheerungen der gewaltsamen Naturkräfte unter diesem Gesichtspunkt nicht mehr als eine Gottesstrafe gedeutet werden, verbleiben sie ein grundlegendes moralisches Problem. Die Menschen werden zur Rechenschaft gezogen, wie sie während und nach dem Katastrophenereignis agieren und sich vor weiteren katastrophischen Zwischenfällen zu schützen wissen.