

Weltbilder geraten ins Wanken. Das Erdbeben von Lissabon und seine Konsequenzen für das aufklärerische Denken

Lieselotte Steinbrügge, Ruhr-Universität Bochum

(lieselotte.steinbruegge@rub.de)

Abstract

Das Erdbeben von Lissabon (1755) hat eine weltanschauliche Debatte ausgelöst, deren prominenteste Teilnehmer im Frankreich des 18. Jahrhunderts die Philosophen Voltaire und Rousseau waren. Ihre frühen Beiträge, Voltaires *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) und die in einem Brief an Voltaire formulierte Reaktion von Rousseau darauf (*Lettre à Voltaire* (1756)), werden dargestellt und analysiert. Die Untersuchung zeigt an beiden Texten exemplarisch, dass die Debatte keineswegs, wie gemeinhin behauptet, in einen Fortschrittspessimismus mündet, sondern vielmehr einer realistischen Fortschrittspragmatik zum Durchbruch verhilft.

The earthquake of Lisbon (1755) provoked an ideological and philosophical debate, whose most famous participants in France in the 18th century were the philosophers Voltaire and Rousseau. Their early contributions, Voltaire's *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) and Rousseau's reaction to it, formulated in a letter (*Lettre à Voltaire*, 1756), are presented and analysed. The paper comes to the conclusion, that this debate, in an exemplary manner, does not open the way to a general pessimism, as often claimed, but rather to a realistic pragmatism concerning scientific and social progress.

1. Die Katastrophe

Am 1. November 1755, Allerheiligen also, erschütterte zwischen 9:30 und 10 Uhr ein Erdbeben mit drei Stößen im Abstand von zehn Minuten, von denen der mittlere die Stärke 8,5 hatte, die portugiesische Hauptstadt Lissabon. Ihm folgte eine Stunde später ein Tsunami, der die Stadt mit einer riesigen Flutwelle überschwemmte. Zerstört wurden 15.000 Gebäude, darunter insbesondere die zahlreichen Kirchen, Klöster und Paläste dieser Stadt. Die vielen offenen Feuerstellen führten zu verheerenden Bränden. Lissabon hatte damals etwa 275.000 Einwohner. Die Schätzungen über die Zahl der Toten schwanken zwischen 70.000 und 100.000 (Günther 2016: 21).

Diese Katastrophe wurde in ganz Europa bekannt. Im Gegensatz zu früheren, ebenfalls recht dramatischen Katastrophen, wie z.B. dem Erdbeben von Palermo 1721, gab es in Europa zur Zeit des Erdbebens von Lissabon eine schon recht entwickelte Presselandschaft und in vielen Zeitungen gab es Berichte und Kommentare zu den Ereignissen in Lissabon. Deshalb wird das Lissaboner Erdbeben von 1755 auch oft als das erste große internationale Medienereignis

bezeichnet; die Verbreitung der Nachricht ist mediengeschichtlich also sehr interessant (Lauer/Unger 2014: 46–204).

Die Berichte überforderten oftmals die Vorstellungskraft von Lesern und Leserinnen. Gerade weil es keine visuellen Bilder von der Katastrophe gab, hat man auf Sprachbilder zurückgegriffen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass unzählige Reaktionen darauf in Gedichtform erfolgten, also einer Textform, die geradezu prädestiniert ist für eine hohe Rekurrenz an Sprachbildern. Der junge Arzt und Populärphilosoph Georg Zimmermann beklagte z.B., dass „eine unabtreibliche Menge [...] elender Skribenten hauptsächlich zu den großen Übeln [gehöret], die von den ungewöhnlich starken Erdbewegungen in die Welt gebracht worden“, um dann selbst zu dichten:

Wann in des Alles Raum der Welten Kräfte wanken / Und die Natur
verwirrt die alte Bahn verlässt; / Wann der Zerstörung Bild aus
tausend Sonnen strahlet, / Die sich zum öden Nichts in Labyrinthen
drehn, / Wann sich der Himmel neigt, wann Jesus im Triumphe / Zur
Erde wiederkehrt, und vor ihm her der Sturm, / Gewitter hinter ihm,
Gericht und Straf verkünden; / Dann wird ein banger Graus durch
alle Völker gehen, / Und jedermann erstaunt mit seinem Schicksal
ringen: / So starrte Lissabons Volk, da aus des Abgrunds Bauch (zit.
in Günther 2016: 27).

Dies ist nur eine kleine Kostprobe für die Fülle von Metaphern, die bemüht wurden, um das Unbegreifliche in Worte zu fassen. Die unzähligen, meist recht mittelmäßigen Gedichte, die als Reaktion auf das Erdbeben von Lissabon in ganz Europa entstehen, sind sicherlich ein dankbares Korpus für die Untersuchung von Katastrophenmetaphern. Dieses Textkorpus müsste allerdings erst noch erstellt werden.

1.1 Die Bewältigung der Katastrophe

Gegenstand meines Beitrags ist zwar auch u.a. ein Gedicht, aber was mich daran interessiert, sind weniger die sprachlichen Mittel des Katastrophendiskurses als vielmehr seine ideengeschichtliche Bedeutung. Denn der Lissaboner Tsunami hat auch einen Tsunami in den weltanschaulichen Debatten ausgelöst. Harald Weinrich ist nur einer von vielen, der 1971 in einem luziden Aufsatz das Erdbeben von Lissabon charakterisiert als „den Wendepunkt des Jahrhunderts, an dem der Optimismus der Aufklärung in einen Pessimismus umschlägt“

(Weinrich 1971: 71). Die Wucht, mit dem dieses Erdbeben einen weltanschaulichen Paradigmenwechsel herbeiführte, ist oftmals verglichen worden mit den Wirkungen der Französischen Revolution von 1789. Die Frage ist allerdings, ob dieser Paradigmenwechsel durch die Opposition „Optimismus-Pessimismus“ wirklich erfasst wird. Ich komme am Ende zu einer etwas anderen Einschätzung, nämlich – um das schon mal vorwegzunehmen – dass es sich zwar sehr wohl um einen weltanschaulichen Paradigmenwechsel handelt, den ich aber eher als einen Wechsel vom Fortschrittsoptimismus zur Fortschrittspragmatik bezeichnen möchte.¹

Diesen Paradigmenwechsel möchte ich nachzeichnen anhand von zwei Katastrophendiskursen aus prominenter Feder, die wohl die berühmtesten Zeugnisse dieses ideengeschichtlichen Wendepunkts sind. Erstens, dem Gedicht von Voltaire *Poème sur le désastre de Lisbonne* aus dem Jahre 1756 (Voltaire 470–478), von dem bereits im selben Jahr noch 20 Ausgaben erscheinen (Weinrich 1971: 65) und, zweitens, der Reaktion auf dieses Gedicht durch Jean-Jacques Rousseau, in einem berühmten Brief an Voltaire vom 18. August 1756 (Rousseau 1756/1969).

1.2 Voltaire

Voltaire erfuhr bereits in Genf vom Erdbeben, bevor die Nachricht in der Pariser Presse erschien. In einem Brief an seinen Arzt Tronchin vom 24. November 1755 schreibt er:

Voilà, monsieur, une physique bien cruelle. On sera bien embarrassé à deviner comment les lois du mouvement opèrent des désastres si effroyables dans le meilleur des mondes possibles ; [...] Quel triste jeu de hasard que le jeu de la vie humaine ! [...] Je me flatte qu'au moins les révérends pères inquisiteurs auront été écrasés comme les autres. Cela devrait apprendre aux hommes à ne point persécuter les hommes : car tandis que quelques sacrés coquins brûlent quelques fanatiques, la terre engloutit les uns et les autres (Voltaire 1755/1883: 511).

Damit hat er bereits zwei wichtige Leitmotive formuliert, die sein Gedicht durchziehen, ein Gedicht, das er wenig später abfasst und das spätestens am 4. Dezember 1755 bereits publikationsreif ist (Braidert 1994: 53). Erstens: seine

¹ Hier folge ich Rohbeck (2008: XXX–XXXII) und Rohbeck (2010), insbesondere 103–138.

beißende Kritik an der Kirche, die das Erdbeben schnell als eine gerechte Strafe Gottes für die sündigen Bewohner der Hafenstadt deutete. Und zweitens: ein Widerspruch gegen die maßgeblich von den Philosophen Pope und Leibniz geprägte Deutung der Welt als einer von Gott gestalteten gerechten Ordnung, die den Menschen die beste aller möglichen Welten, „le meilleur des mondes possibles“, beschert.

1.3 Religionskritik

Ich beginne mit dem ersten Punkt. Die Kirchen, insbesondere die katholische, waren nach dem Erdbeben schnell mit Erklärungen bei der Hand. Für sie war die Katastrophe das Werk Gottes, der die Bewohner der Hafenstadt Lissabon für all ihre Sünden bestrafen wollte (Günther 2016: 52–55). Das war insofern besonders pikant, als diejenigen Bewohner Lissabons, die an diesem Tag nicht in die Kirche gegangen waren, sondern sich stattdessen zu Prostituierten begeben hatten, oftmals in den leichten Hütten der Bordelle überlebten. Die Kirchgänger hingegen wurden von den Steinen der schweren Gebäude, die über sie einstürzten, erschlagen. Das wusste Voltaire noch nicht, als er sein Gedicht schrieb, sonst wäre sicherlich auch dieses ‘Detail’ ein gefundenes Fressen für den Spott des unermüdlichen Kirchenkritikers gewesen, der seine Briefe häufig mit „Ecrasez l’infâme“ unterzeichnete (wobei mit *infâme* die katholische Kirche gemeint ist).

Aber natürlich nimmt Voltaire auf den Sündenvorwurf Bezug und erwidert:

Direz-vous, en voyant cet amas de victimes : / « Dieu s’est vengé, c’est le prix de leurs crimes ? » / Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants/ sur le sein maternel écrasés et sanglants ?/ Lisbonne, qui n’est plus, eut-elle plus de vices/ Que Londres, que Paris plongés dans les délices (Voltaire 1756: 470–471).

Und – etwas weiter – reagiert Voltaire auf den Vorwurf, dass die Bewohner Lissabons für ihren Hochmut bestraft wurden mit den Versen: „Quand l’homme ose gémir d’un fléau si terrible, il n’est point orgueilleux, hélas ! il est sensible“ (Voltaire 1756: 471). Hier wird in bester sensualistischer Tradition ein genuin aufklärerisches Argument ins Feld geführt, dass der Mensch, mit Sinneswahrnehmungen ausgestattet, sein Dasein *empfindet*.

An mehreren anderen Stellen hadert Voltaire mit der christlichen Lehre. So weist er auf den Widerspruch hin, der darin besteht, dass ein gütiger Gott

Unheil bringt über die Menschen: „Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même, / Qui prodigua ses biens à ses enfants qu’il aime / Et qui versa sur eux les maux à pleines mains“? (Voltaire 1756/1877: 474).

1.4 Kritik an der Theodizee

Ich komme zum zweiten, entscheidenderen Punkt von Voltaires Gedicht: seiner Auseinandersetzung mit der Theodizee. Der Untertitel von Voltaires Gedicht lautet: „Examen de cet axiome ‘Tout est bien‘“. Das ist eine direkte Anspielung auf den 1733 erschienenen *Essay on Man* von Alexander Pope, in dem es heißt „Whatever is, is Right“. Pope reiht sich mit diesem Essay ein in eine lange Theodizee-Debatte, d.h. eine Debatte, in der verschiedene Denker versuchen, die Vorstellung einer von Gott geschaffenen sinnvollen und gerechten Welt aufrecht zu erhalten. Pope hatte in seinem Essay argumentiert, dass der Mensch aufgrund seiner begrenzten Perspektive nicht in der Lage ist, die Vollkommenheit von Gottes Schöpfung in ihrer Gesamtheit zu überblicken und deshalb lediglich das Unvollkommene ihrer einzelnen Teile erkenne (Hellwig 2014: 217).

Dagegen argumentiert Voltaire: „Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire. / Quoi! L’univers entier, sans ce gouffre infernal / Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal?“ (Voltaire 1756/1877: 471). Hätte es nicht in der Macht des höchsten Wesens gelegen, das Erdbeben in einer unbewohnten Wüste stattfinden zu lassen?

L’éternel artisan, n’a-t-il pas dans ses mains / Des moyens infinis tout prêts pour ses desseins ? / Je désire humblement, sans offenser mon maître, / que ce gouffre enflammé de souffre et de salpêtre / Eût allumé ses feux dans le fonds des déserts (Voltaire 1756/1877: 471).

Voltaire bezieht sich in seinem *Poème* auch auf Leibniz, den anderen großen Vertreter theodizeeischer Theorie, von dem im Übrigen der Begriff *Theodizee*, zu Deutsch: „Rechtfertigung Gottes“, stammt. In seinen 1710 in Amsterdam auf Französisch erschienenen *Essais de Theodicée*, die Voltaire kannte, prägt er die Formel von „der besten aller möglichen Welten“.

Leibnitz ne m’apprend point par quels nœuds invisibles / Dans le mieux ordonnés des univers possibles, / Un désordre éternel, un chaos de malheurs, / Mêlé à nos vains plaisirs de réelles douleurs, / Ni pourquoi l’innocent, ainsi que le coupable, / Subit également ce mal inévitable (Voltaire 1756/1877: 475).

Kurz: Für Voltaire sind weder die Erklärungen der Offenbarungsreligion noch die der Theodizeevertreter akzeptabel. Mehr noch: Er empfindet es als zynisch, den Menschen angesichts des großen Leids, welches sie ertragen müssen, entgegenzuhalten, dass ihr Unglück notwendiger Teil einer größeren idealen Ordnung sei. Ausgerechnet Voltaire, der immer gehandelt wird als der 'kalt-herzige' Vernunfttheoretiker, wirft den Theorien vor, sich gegen das moralische Empfinden zu richten und stellt dem irrenden Verstand die Herzensbildung gegenüber:

Les tristes habitants de ces bords désolés / Dans l'horreur des tourments seraient-il consolé / si quelqu'un leur disait : « Tombez, mourez tranquilles ; / Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles » [...] Vous criez: 'Tout est bien' d'une voix lamentable, / L'univers vous dément, et votre propre cœur / Cent fois de votre esprit a réfuté l'erreur (Voltaire 1756/1877: 471, 474).

Er nimmt eine dezidiert empathische Position mit den Erdbebenopfern ein und endet mit einem fast existentialistisch anmutenden Schluss, indem er konzidiert, dass all das Leid keinen Sinn habe. Der Mensch sei ein winziger Teil der großen Natur, aber „la nature est muette, on l'interroge en vain“ (Voltaire 1756/1877: 475). Er sucht Aufklärung, aber es umgibt ihn Nacht („épaisse nuit“, Voltaire 1756/1877: 478). Das einzige, was ihm bleibt – und das ist das letzte Wort des Gedichts – ist *espérance*. Aber diese Hoffnung ist keine auf Besserung der Verhältnisse im Allgemeinen, sondern eine Hoffnung des Einzelnen, trotz aller Widrigkeiten des Lebens ein lebenswertes Leben führen zu können. Diese Position nimmt gedanklich vorweg das „cultivons notre jardin“, mit dem drei Jahre später, 1759, die Erzählung *Candide* endet. Wie fragil dieses Hoffnungsprinzip ist, wird auch dadurch deutlich, dass Voltaire in einem persönlichen Exemplar seines Gedichts folgende Änderung vornimmt: „Un jour tout sera bien, quelle frele espérance! Tout est bien aujourd'hui, c'est quelle illusion“ (zit. in Hellwig 2014: 223).

Weinrich behauptet, dass Voltaire mit der Metaphysik abgerechnet, aber nichts an ihre Stelle gesetzt habe und dass erst

Rousseau das Problem aus der Metaphysik in die Geschichte verlegt. [...] Aus der Frage, welchen Sinn Gut und Böse in der Welt haben, wird nun die Frage, unter welchen historischen Bedingungen Gut und Böse in der Welt sind (1971: 75).

Dem würde ich zustimmen, wenn Weinrich mit *Metaphysik* die Theodizee meint. Der hat Voltaire in der Tat allerspätestens mit seiner Erzählung *Candide* den endgültigen Todesstoß versetzt. Das ist gut daran zu erkennen, dass sich ein paar Jahre später Denis Diderot in *Jacques Le Fataliste* nur noch lustig macht über etwaige Versuche, dem Erdbeben irgendeinen Sinn zuzuschreiben. Da kann man dann folgenden Dialog lesen:

Le Maître, *sa tabatière ouverte et sa montre remplacée* : Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne ?

Jacques : Chercher un tremblement de terre, qui ne pouvait se faire sans eux; être écrasés, engloutis, brûlés ; comme il était écrit là-haut (Diderot 1796/1951: 511).

Voltaire demontiert die gängigen Deutungen des Übels in der Welt, er demontiert gehörig die Theodizee, aber er setzt nichts an ihre Stelle, sondern hält es aus, dass es keine Sinnstiftungen gibt. Ich finde, er nimmt eine Position ein, die erst 200 Jahre nach ihm Albert Camus propagierte, indem er im *Mythos von Sisyphos* (1942) die metaphysische Sinnsuche als Unredlichkeit (*mauvaise foi*) und Feigheit (*lâcheté*) abtut. Voltaire setzt dem auch eine humanistische Pragmatik entgegen. Ähnlich wie der Doktor Rieux in Camus' *La Peste* (1947) unermüdlich die Kranken pflegt, wohlwissend, dass er weder die Ursachen der Epidemie kennt noch die Pest als Ganzes wird aus der Welt schaffen können, so machen sich auch Candide und seine Kameradinnen daran, ihr kleines Stück Erde zu kultivieren, trotz, oder gerade wegen, ihrer Erfahrungen der vielen Übel auf der großen Erde.

2. Rousseaus zivilisationskritische Antwort

Zu einem der aufmerksamsten Leser von Voltaires Gedicht gehört Jean-Jacques Rousseau. Voltaire hatte Rousseau ein Exemplar zukommen lassen. Rousseau dankt ihm daraufhin in einem langen Brief, der gleichzeitig eine umfassende Auseinandersetzung mit Voltaires Position ist und die Kontroversen zwischen den beiden Meisterdenkern sehr gut auf den Punkt bringt. Rousseau hat es zu diesem Zeitpunkt auch bereits zu einiger Berühmtheit gebracht, denn seine beiden zivilisationskritischen Diskurse (1750 der *Discours sur les sciences et les arts* und 1755 der *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) waren bereits erschienen und wurden europaweit heiß diskutiert. Entsprechend

selbstbewusst ist denn auch der Duktus des Briefs des 44jährigen Newcomers Rousseau an den 61jährigen Großintellektuellen Voltaire.

Zunächst ist es interessant, dass Rousseau Argumente verteidigt, die von den Theoretikern der Theodizee, allen voran Leibniz und Pope, vorgebracht werden. Allerdings, wenn man seinen Text einmal genau liest, bin ich mir nicht mehr so sicher, was an seiner Verteidigung der Theodizee wirklich Überzeugung und was lediglich Strategie ist. Denn er führt als Hauptargument an, Voltaire lasse mit seiner Abkehr von den Sinnstiftungen, die die Theodizee liefere, erst recht die Menschen verzweifeln und verweigere ihnen jeglichen Trost.

Le poëme de Pope [damit meint er den *Essay on Man*, L.S.] adoucit mes maux et me porte à la patience, le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure, et m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir (Rousseau 1756/1969: 1062).

Das ist für mich eher ein Argument, das sozialpsychologisch ausgerichtet ist. So wie man bei fast allen Aufklärern auch bisweilen lesen kann, dass sie die Religion für notwendig halten, um dem einfachen Volk Orientierung für ihr moralisches Handeln zu geben, so halte ich auch Rousseaus Verteidigung der Theodizee nicht unbedingt für ein Zeugnis seiner tiefen Überzeugung.

Einen zweiten Einwand bringt er gegenüber Voltaire vor: Dessen Klage über die Widrigkeiten menschlichen Lebens seien ein Luxusproblem der gelangweilten Reichen, die, vom Überfluss verwöhnt, ständig Angst darum hätten, diesen zu verlieren, oder der *gens de lettres*, von allen Menschen diejenigen, die am ungesündesten leben (Rousseau 1756/1969: 1063).

Auch sonst, und das macht Rousseaus Brief wirklich interessant, bindet er seine Einwände gegenüber Voltaire an seine Zivilisationskritik an, die er bereits in den beiden Diskursen ausgearbeitet hatte. Dabei ist es nicht ohne Ironie, dass ausgerechnet der oftmals vor Moral nur so triefende Rousseau teilweise recht zynische Positionen einnimmt. Das plötzliche Sterben in den Trümmern von Lissabon, so Rousseau, sei sicherlich dem Sterben vorzuziehen, das die Menschen in Gesellschaft erdulden müssten, umgeben von gierigen Erben, unfähigen Ärzten, die die Leiden verschlimmern anstatt sie zu mildern und barbarischen Priestern, die den Siechenden mit Kunst den Tod auskosten lassen: „qui font avec art savourer la mort“ (Rousseau 1756/1969: 1062). Ganz seiner Zivilisationskritik folgend resümiert er, dass die menschengemachten

Übel weitaus grausamer seien als die naturbedingten: „Pour moi, je vois partout que les maux auxquelles nous assujettit la nature sont beaucoup moins cruels que ceux que nous y ajoûtons“ (Rousseau: 1756/1969: 1062). Außerdem seien ganz offensichtlich viele gestorben, weil sie sich nicht schnell genug von ihren Häusern entfernt hätten und sich damit neuen Beben ausgesetzt hätten. Warum? Aus Habgier, denn die Menschen wollten noch ihren Besitz retten („[...] l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent“, Rousseau 1756/1969: 1061).

2.1 Die menschengemachte Katastrophe

Schließlich aber sein wichtigster Einwand, der ihn berühmt gemacht hat und der theoretisch wegweisend ist: Nicht die Natur habe vier- bis sechsstöckige Häuser für so viele Menschen in Lissabon errichtet, sondern die Menschen selbst. Hätten die Menschen in niedrigen Hütten gelebt, verstreuter und nicht so dicht zusammen in einer großen Stadt, so wäre der entstandene Schaden längst nicht so groß gewesen. Man hätte auch gar nicht so sehr darüber gesprochen, denn – so Rousseau – man interessiere sich ja nur für den Stadtmenschen.

Rousseau macht sich lustig über Voltaire, der ja in seinem *Poème sur le désastre* den Allmächtigen angeklagt hatte, dass er das Beben nicht in einer unbewohnten Wüste hat wüten lassen. Das wäre ja so, als ob der Mensch der Natur ihre Gesetze vorschreiben solle, und wenn man eine Gegend von Erdbeben verschonen wolle, dort lediglich eine Stadt hinbauen müsse. „Seroit-ce donc dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville?“ (Rousseau 1756/1969: 1062).

Wegweisend an diesem Argument ist, dass Rousseau hier zum ersten Mal den Gedanken formuliert, dass *Naturereignisse* erst durch Menschenhand zu *Naturkatastrophen* werden. Er plädiert dafür, die Gesetze der Natur nicht zu ignorieren, sondern ihnen Rechnung zu tragen. Wohl gemerkt: die Gesetze der Natur, nicht Gottes, auch wenn er natürlich, wie alle Deisten der Zeit, daran festhält, dass in letzter Instanz die Naturgesetze von einem allmächtigen Schöpfer erlassen wurden. Obwohl Rousseau es nicht explizit schreibt, so widerspricht er damit Voltaires Diktum, dass die Natur stumm sei. Im Gegenteil, er gibt ihr eine Stimme, die allerdings von den Menschen verstanden

werden muss. Aber, nach Rousseau – im Gegensatz zu Voltaire – kann sie verstanden werden.

2.2 Der Zivilisationskritiker als Fortschrittstheoretiker wider Willen

Man mag jetzt einwenden, dass Rousseaus Interpretation der Stimme der Natur, so wie er sie in seinen beiden Diskursen darlegt, höchst befremdlich ist: keine Städte, keine Wissenschaften, keine Produktion von Luxusgütern (oder was er dafür hält!), keine Vernunftfähigkeit bei Frauen, usw. (Rohbeck/Steinbrügge 2015: 9, 14–18). Wir müssen uns hier nicht lange bei den oftmals abstrusen Konsequenzen seiner Zivilisationskritik aufhalten, die allesamt auf kleinbürgerlich-kleinbäuerliche misogynne Gesellschaftsmodelle hinauslaufen. Aber das Entscheidende ist doch, dass er im Prinzip ein Denkmodell entwickelt, das den Menschen in ein Verhältnis zur Natur setzt. Ausgerechnet der Miesepeter und Zivilisationskritiker Rousseau ist eigentlich derjenige, der weiterhin, *malgré lui*, dem Fortschrittsdenken eine Zukunft beschert. Er zeigt, dass das Hören auf die Stimme der Natur eine Perspektive eröffnet, in Zukunft zu vermeiden, dass Naturereignisse in Naturkatastrophen münden (Rohbeck/Steinbrügge 2012a und 2012b). Rousseau setzt die außermenschliche Natur ins Verhältnis zur menschlichen – und er versucht zu beschreiben, unter welchen Bedingungen beide Naturen friedlich koexistieren können. Damit meint er im wahrsten Sinne ‘Handlungsbedingungen’. Auch wenn er selbst vorschlägt, dass man künftig gar keine Städte mehr bauen solle, so haben Zeitgenossen ganz andere Handlungskonsequenzen daraus gezogen: erdbebensicher bauen! Um beim Lissaboner Ereignis zu bleiben: Gerade das Erdbeben von Lissabon hat der geophysischen Forschung zu Erdbeben, dem Ingenieurwesen zu erdbebensicherem Bauen und anderen Präventionsmaßnahmen einen unglaublichen Schub gegeben. Bereits direkt nach dem Beben ordnete der legendäre portugiesische Premierminister, Marquês de Pombal, der auch für den raschen Wiederaufbau von Lissabon verantwortlich war, eine Umfrage bei allen Pfarrern an, um Fakten über das Beben und seine Auswirkungen zu sammeln. Pombal gilt bis heute als Vorläufer der Seismologie. Ich finde es – ganz nebenbei – auch sehr interessant, sich die alten Kolonialstädte in Lateinamerika anzusehen. Antigua Guatemala z. B. wurde 1773 von einem schrecklichen Erdbeben zerstört. Danach hat man nur noch einstöckig gebaut.

3. Fortschrittspragmatik

Ich bin deshalb nicht einverstanden, wie anfangs bereits angedeutet, mit der Einschätzung, das Erdbeben von Lissabon habe zu einem allgemein pessimistischen Weltbild geführt, wenn damit, wie es meist der Fall ist, gemeint ist, dass es fortan kein Vertrauen mehr in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt gegeben habe. Nicht zufällig hat auch Ralph Leigh 1964 eine kritische Edition des Briefs von Rousseau an Voltaire unter dem Titel „Rousseau’s letter to Voltaire on optimism“ (Leigh 1964) herausgebracht.

Ich denke vielmehr, dass das Erdbeben von Lissabon zwar ein Einschnitt im aufklärerischen Denken war, dass dieser Einschnitt aber darin besteht, dass der Fortschrittsoptimismus einer Fortschrittspragmatik Platz gemacht hat. Ausgerechnet der Zivilisationskritiker Rousseau hat den Gedanken eröffnet, dass ‘Zivilisation’ möglich ist, wenn man sie nicht gegen die Gesetze der Natur vorantreibt (Rohbeck/Steinbrügge 2015: 5–8). Der Glauben an einen technisch-wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt war mitnichten mit dem Erdbeben von Lissabon erledigt, wie manche meinen, sondern er hat noch mal richtig Fahrt aufgenommen. Das aufklärerische Denken hat sich, befreit vom Vertrauen in einen gütigen Gott, erst richtig emanzipiert.

Ich rede hier nicht von der naturwissenschaftlichen Forschung, da kenne ich mich nicht aus. Aber die Gesellschaftsentwürfe, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts entstehen, sind geprägt davon, dass sie keinem blinden Fortschrittsglauben entspringen, sondern immer auch die Nebenwirkungen mitbedenken. So entwerfen Diderot und Raynal 1770 in ihrer *Histoire des deux Indes* nicht nur die Vision einer – heute würden wir sagen – globalisierten Gesellschaft, sondern sie warnen davor, dass der allgemeine Warenverkehr auch die Krankheiten über den Erdball transportiert, sie kritisieren aufs Schärfste die Kolonisierung und fordern die Abschaffung der Sklaverei (Rohbeck 2010: 83–87). Condorcet, der wohl prominenteste Fortschritts-theoretiker, prognostiziert im zehnten Kapitel seiner 1793 erschienenen *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* nicht nur eine Gesellschaft, in der das Leben aufgrund technischer Errungenschaften weniger beschwerlich wird, in der sich die Unterschiede zwischen arm und reich nivellieren, in der Frauen und Männer gleichberechtigt sind, sondern er prognostiziert auch Hunger, aufgrund steigender Bevölkerungszahlen, mit denen die Nahrungsmittelproduktion nicht mithalten kann. Seine Überlegungen haben im Übrigen

sehr praktische Konsequenzen, indem er in seinem *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* eine 'Sozialmathematik' entwickelt (*mathématique sociale*), die man als Wiege unserer Zukunftsprognostik ansehen kann. Sie dient dazu, Entscheidungen der Menschen berechenbar zu machen und Zukunftsprognosen aufzustellen (Rohbeck 2010: 93–100).

Kurz: das Erdbeben von Lissabon hat weniger einem Fortschrittspessimismus, sondern vielmehr einem größeren Realismus in die Gestaltbarkeit von wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen zum Durchbruch verholfen.

4. Literaturverzeichnis

Breidert, Wolfgang (1994): „Einführung“, in: Wolfgang Breidert (ed.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 53–57.

Camus, Albert (1942/1966): „Mythe de Sisyphe“, in: *Les essais*, Paris: Gallimard.

Camus, Albert (1947/1990): *La peste*, Paris: Gallimard.

Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat de (1793/1988): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Flammarion.

Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat de (1793/1849): „Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales“, in: *Œuvres I*, Paris: Firmin Didot Frères.

Diderot, Denis (1796): „Jacques le fataliste“, in: Billy, André (ed.) (1951), Diderot: *Œuvres*, Paris: Gallimard (Pleiade), 475–711.

Günther, Horst (2016): *Das Erdbeben von Lissabon. Wie die Natur die Welt ins Wanken brachte – von Religion, Kommerz und Optimismus, der Stimme Gottes und der sanften Empfindung des Daseins*, Zürich: Corso Verlag.

Hellwig, Marion (2014): „'Alles ist gut'. Zur Bedeutung einer Theodizee-Formel bei Pope, Voltaire und Hölderlin“, in: Lauer, Gerhard und Unger, Thorsten (eds.): *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein, 216–229.

Lauer, Gerhard/Unger, Thorsten (edd.) (2014): *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskus im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein.

Leigh, Ralph (1964): „Rousseau's letter to Voltaire on optimism“, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1964, t. XXX, 247–309.

- Pope, Alexander (1733/1958): *An Essay on Man*, ed. von Maynard Mack, London: Methuen et al.
- Raynal, Guillaume Thomas François (1775): *Histoire philosophique et politique des établissements & [et] du commerce des européens dans les deux Indes*, Maastricht: Dufour.
- Rohbeck, Johannes (2008): „Einleitung“, in: Rohbeck, Johannes/Holzhey, Helmut (eds.): *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts: Frankreich* (=Grundriss der Geschichte der Philosophie), 2 vols., Basel: Schwabe Verlag, t.1, XIX–XXXVIII.
- Rohbeck, Johannes (2010): *Aufklärung & Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie Verlag.
- Rohbeck, Johannes/Steinbrügge, Lieselotte (2012a): „Querkopf der Aufklärung. Zum 300. Geburtstag von Jean-Jacques Rousseau“, in: *Der Tagesspiegel* 24. Juni.
- Rohbeck, Johannes/Steinbrügge, Lieselotte (2012b): „Er hat’s doch gewusst. Zum 300. Geburtstag von Jean-Jacques Rousseau“, in: *Sächsische Zeitung*, 23./24.6.
- Rohbeck, Johannes und Steinbrügge, Lieselotte (2015): „Einführung“, in: Rohbeck, Johannes/Steinbrügge Lieselotte (eds): *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, Berlin: De Gruyter (=Klassiker auslegen), 1–26.
- Rousseau, Jean-Jacques (1756): „Lettre à Voltaire“, in: Gagnebin, Bernard et Raymond, Marcel (eds.) (1969): Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres complètes* Paris: Gallimard (Edition de la Pléiade), 5 vols., t. IV, S. 1059–1075.
- Rousseau, Jean-Jacques (1750): „Discours sur les sciences et les arts“, in: Gagnebin, Bernard/Raymond, Marcel (eds.) (1969): Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres complètes* Paris: Gallimard (Edition de la Pléiade), 5 vols., t. III, 3–30.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755): „Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes“, in: Gagnebin, Bernard/Raymond, Marcel (eds.) (1969): Rousseau, Jean-Jacques : *Œuvres complètes* Paris: Gallimard (Edition de la Pléiade), 5 vols., t. III, 111–223.
- Voltaire, François Arouet (1755): „Lettre du 24 novembre à M. Tronchin“, in: Moland, Louis (ed.) : *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 vols., Paris : Garnier 1877-1885, t. 38, 1883, p. 511, lettre 3065.
- Voltaire, François Arouet (1756): „Poème sur le désastre de Lisbonne“, in: Moland, Louis (ed.) (1877): *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 vols., Paris: Garnier 1877-1885, t. 9, 1877, 470–478.

Voltaire (1759/1968): *Candide ou l'optimisme*, ed. von Christopher Thacker, Genève: Droz.

Weinrich, Harald (1971): „Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen“, in: Id.: *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 64–76.