

Arno Bammé

# Die Apokalypse denken, um den Ernstfall zu verhindern

Unheilsprophetie  
von Spengler bis  
Sloterdijk

**m**etropolis



Arno Bammé

Die Apokalypse denken, um den Ernstfall zu verhindern.  
Unheilsprophetie von Spengler bis Sloterdijk

## **Zum Autor**

Arno Bammé, Jahrgang 1944, em. ordentlicher Universitätsprofessor an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Kärnten), Vorstand des Instituts für Technik- und Wissenschaftsforschung an der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung bis 2012, Direktor des Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society in Graz (Steiermark), Fachvorstand der Sektion „Abendländische Epistemologie“ beim Amt für Arbeit an unlösbaren Problemen und Maßnahmen der hohen Hand (Berlin), Leiter der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle in Klagenfurt, Obmann der Gesellschaft für Technik- und Wissenschaftsforschung bis 2015.

Arno Bammé

**Die Apokalypse denken, um  
den Ernstfall zu verhindern**

Unheilsprophetie  
von Spengler bis Sloterdijk

Metropolis-Verlag  
Marburg 2017

### **Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Metropolis-Verlag für Ökonomie, Gesellschaft und Politik GmbH

<http://www.metropolis-verlag.de>

Copyright: Metropolis-Verlag, Marburg 2017

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 9783731613008 (Printausgabe)

ISBN 9783731663003 (Ebook)

# Inhalt

<b>1. Prolog</b> .....	<b>7</b>
<b>2. Die Offenbarung des Johannes</b> .....	<b>13</b>
<b>3. Das Erdbeben von Lissabon</b> .....	<b>19</b>
<b>4. Spengler und die Soziologen</b> .....	<b>27</b>
4.1 Mit und gegen Spengler weiterdenken .....	27
4.2 Adorno über Spengler .....	39
4.3 Spengler und Tönnies .....	46
4.4 Übergang .....	59
<b>5. Mit Spengler über Spengler hinaus</b> .....	<b>61</b>
5.1 Das Phänomen „Spengler“ .....	61
5.2 Untergang, Vollendung oder Neuanfang? .....	70
5.3 Vom „griechischen“ zum „europäischen Mirakel“ .....	73
5.3.1 Vom Zwei- zum Drei-Stufen-Theorem .....	73
5.3.2 Die Geburt des „Denkens zweiter Ordnung“ in der Achsenzeit .....	78
5.3.3 Von der Realabstraktion zur Denkabstraktion .....	80
5.3.4 Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie .....	82
5.3.5 Die Vollendung des „griechischen“ im „europäischen Mirakel“ .....	84
5.4 Von der (kapitalistischen) Kultur zur (technologischen) Zivilisation .....	88
5.4.1 Kapitalismus als Kultur .....	88
5.4.2 Der kapitalistische Mensch .....	91
5.4.3 Physischer und monetärer Reichtum .....	93
5.4.4 Postmoderne oder Technologische Zivilisation? .....	95
5.4.5 Ökonomische und technische Vernunft .....	99
5.4.6 Der technische Mensch .....	103

5.5	Vor der nächsten großen Transformation .....	104
5.5.1	Jenseits von Spengler und Heidegger .....	104
5.5.2	Sloterdijk: Apokalyptisches Denken im Anthropozän .....	109
5.5.3	Anthropologisch fundierte Unheilsprophetie .....	113
<b>6.</b>	<b>Apokalypse-Blindheit .....</b>	<b>119</b>
<b>7.</b>	<b>Die Wendezeit der 68er und ihre Folgen .....</b>	<b>141</b>
<b>8.</b>	<b>„It’s the economy, stupid!“ .....</b>	<b>155</b>
<b>9.</b>	<b>Problemlösungen statt Katastrophen .....</b>	<b>161</b>
<b>10.</b>	<b>Singularität .....</b>	<b>171</b>
10.1	Der algorithmisierte Mensch .....	172
10.2	Technologische Singularität .....	178
10.3	Wohlfeiler Kulturalismus und maßloser Technizismus .....	193
<b>11.</b>	<b>Epilog .....</b>	<b>203</b>
<b>Referenztexte</b>	<b>.....</b>	<b>211</b>
<b>Register</b>	<b>.....</b>	<b>227</b>
Sachverzeichnis	.....	227
Personenverzeichnis	.....	235

# 1. Prolog

Apokalypse, Armageddon oder Ragnarök – wie auch immer die Bezeichnung lautet, gemeint ist in jedem Fall ein kommendes, schreckliches Weltende, eine politische Katastrophe. Offenbarungen, Enthüllungen, Vorhersagen, die solche Katastrophen ankündigen, hat es im Verlauf der Kulturgeschichte des Menschen immer wieder gegeben. So ähnlich sie inhaltlich einander auch gewesen sein mögen dadurch, dass sie das unaufhaltsame Ende des Bisherigen verkündeten, so unterschiedlich waren sie in ihrem Motiv und in der gesellschaftspolitischen Funktion, die mit ihnen erfüllt werden sollte.

So wird in der Offenbarung des Johannes das Ende der Welt verkündet, im Verlauf dessen durch Bestrafung und Belohnung finale Gerechtigkeit geübt wird. Die Toten werden auferstehen und nach ihren Werken beurteilt. Im Jenseits erfolgt die Erlösung von allen irdischen Übeln. Das Diesseits war nur ein Durchgangsstadium der Prüfungen. In der Apokalypse entsteht ein neues Jerusalem, in dem es weder Tod noch Leid gibt. Wer aber nicht im Buch des Lebens verzeichnet ist, der wird in den Feuersee geworfen und der ewigen Verdammnis überantwortet.

Dass die Gottheit dazu da ist, ihren Verehrern Schirm und Rettung zu bringen, ihnen am Ende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist die allgemeine Voraussetzung aller Religionen. Ein Spezifikum des Christentums in seiner Entstehungsphase war, dass es sich insbesondere an die niederen und mittleren Schichten der Bevölkerung richtete, an die Ungebildeten und Einfältigen, und ihnen Halt gab durch den Glauben, das heißt, durch die rückhaltlose Annahme der ihnen gepredigten Offenbarung, mochte ihr Inhalt auch noch so seltsam und widersinnig sein, und durch die willige Unterordnung unter die göttliche Autorität, die ihnen Erlösung vom irdischen Jammertal und ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits versprach (Meyer o. J., S. 127; Aslan 2013). Für Meyer manifestiert sich im Mythos die hilflose mentale Reaktion der unteren, ärmeren Schichten und des Orients auf die Herrschaft der Gebildeten, der Besitzenden und der

hellenischen Philosophie des Okzidents. Ihre gesellschaftspolitische Funktion besteht darin, die unglückliche Mehrheit des Volkes ruhig zu stellen und auf ein besseres, Gerechtigkeit versprechendes Jenseits zu vertrösten.

Im Verlauf der Renaissance beginnt dieser Mythos brüchig zu werden. Sehr schön lässt sich der Prozess des Verlustes seiner Glaubwürdigkeit nachzeichnen am Beispiel der zeitgenössischen Deutungen des Erdbebens von Lissabon. In christlicher Sicht wird die Katastrophe als gerechte Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit der Stadt gedeutet. Hiergegen argumentiert Voltaire, dass Lissabon nicht sündhafter als andere Großstädte gewesen und deshalb auch nicht nachvollziehbar sei, warum gerade diese Stadt bestraft wurde (hierzu und zum Folgenden: Breidert 1994). Auf die ergänzende Feststellung, dass zudem unschuldige Säuglinge umgekommen seien, lautet die kirchliche Rechtfertigung, dass ihnen der durch Gottes Gnade gewährte schnelle Aufstieg in den Himmel alle späteren Übel des irdischen Jammertals erspart habe. Allerdings steht dazu in Kontrast der zeitgleich geäußerte Hinweis auf die Erbsünde des Menschen. Rousseau wiederum argumentiert, das Ausmaß der Katastrophe sei nicht allein auf die Natur, auf Gott schon gar nicht zurückzuführen, sondern zu einem wesentlichen Teil vom Menschen selbst verschuldet: Hätte man die Häuser fester gebaut und wäre die Bebauung der Stadt weniger eng gewesen, hätte die Zahl der Opfer nicht solch große Ausmaße erreicht. Auch seien nicht alle Unglücklichen unmittelbar durch das Erdbeben getötet worden; Hunderte seien durch königlichen Befehl als Plünderer im Nachhinein gehängt worden; sie seien aus den Opferzahlen herauszurechnen. Voltaire schließlich nimmt das Erdbeben ganz grundsätzlich zum Anlass, gegen die von Leibniz und Pope vertretene Ansicht, die Menschheit lebe in der besten aller möglichen Welten, zu argumentieren. Angesichts der Schrecken und Ungerechtigkeiten dieser Welt sei es lediglich ein Mangel an Phantasie, der verhindere, sich eine bessere Welt vorstellen zu können.

In der unterschiedlichen Deutung des Erdbebens von Lissabon offenbaren sich Ambivalenzen, in denen sich die Ablösung des religiösen Mythos durch den wissenschaftlichen Logos als weltbildprägende Sichtweise ankündigt. Sie verweisen zugleich auf die sich verändernde gesellschaftspolitische und mentalitätsgeschichtliche Funktion apokalyptischen Denkens. Eine erste große Manifestation erfährt dieser Wandel in der als wissenschaftlich sich verstehenden Prognose Spenglers vom Untergang des Abendlandes (1923).

Aus der vergleichenden Analyse von acht Hochkulturen entwickelt Spengler (1972, S. 29) ein Strukturschema, das ihnen allen zugrunde liegt und demzufolge sie verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen müssen, die sie im Einzelnen weder überspringen noch rückgängig machen können: Aufstieg, Blütezeit und Verfall. Durch Vergleich mit früheren Kulturen kommt Spengler zu dem Schluss, dass sich das Abendland in seiner unabwendbaren Endphase befindet. Sein Untergang werde sich allerdings nicht in einer plötzlich eintretenden Katastrophe ereignen, sondern als langsames Dahinsiechen vollziehen, dem nicht auszuweichen und das deshalb heroisch zu ertragen sei. Im Gegensatz zur Apokalypse des Johannes, die als Offenbarung hinzunehmen, zu glauben ist (oder auch nicht), beansprucht Spengler, seine Apokalypse wissenschaftlich begründet und damit der kritischen Überprüfung ausgesetzt zu haben. Allerdings, und darin stimmt sie mit der des Johannes überein, sei auch sie passiv zu erdulden. Man könne zwar hier und da versuchen, gestalterisch einzugreifen, einzelne Härten abzufedern, aber im Großen und Ganzen nehmen die Dinge ihren unaufhaltsamen Lauf.

Anders verhält es sich mit Manifestationen apokalyptischen Denkens, die sich in jüngerer Zeit in die Form von Szenarien kleiden. Ihnen geht es darum, Parameter und Variablen, die zu Katastrophen führen können, in die Zukunft zu extrapolieren, um zu schauen, was passieren kann, und den Eintritt des Ernstfalls zu verhindern. Klaus Vondung nennt eine solche „Unheilsprophezeiung“, deren Absicht darin besteht, das Schlimmste zu verhindern, eine „*kupierte* Apokalypse“; Alexander Nagel bezeichnet sie als „*konsultative* Funktion der apokalyptischen Rede“, und für Ansgar Weymann handelt es sich bei ihr überhaupt nicht um eine Apokalypse, sondern um eine Warnung, gekleidet in das Gewand einer Apokalypse, um potentiell Betroffene aufzurütteln und zum tätigen Eingreifen in das sich abzeichnende Unheilsgeschehen zu bewegen (sämtlich in: Nagel et al. 2008). Solche „Prognosen“ stellen nicht so sehr Prophezeiungen dar, sondern sollen Diskussionen über gegenwärtige Wahlmöglichkeiten auslösen. Wenn sie dazu führen, dass Entscheidungen getroffen werden, die den Ernstfall verhindern, so dass sich die „Prognosen“ im Nachhinein als „falsch“ erweisen, haben sie ihren Zweck erfüllt. Welchen Sinn sollten Prognosen auch haben, wenn sie nicht dazu beitragen könnten, Katastrophen zu vermeiden und eingefahrene Entwicklungspfade der Gesellschaft zu verlassen? So lässt sich zum Beispiel „Das Kapital“, das Hauptwerk

von Karl Marx, in diesem Sinne lesen. Marx kam Mitte des 19. Jahrhunderts aufgrund sozialhistorischer Analysen zu ökonomischen Erkenntnissen, denen zufolge es *ceteris paribus* zu gesellschaftspolitischen Konflikten zwischen „Lohnarbeit“ und „Kapital“ kommen müsse, an deren Ende der Zusammenbruch des Kapitalismus stehen würde. Auch die Protagonisten des kritisierten Wirtschaftssystems lasen seine Schriften und änderten ihr Verhalten, indem sie zum Beispiel durch die Sozialreformen Otto von Bismarcks die Lage des „Proletariats“ verbesserten. Ein allgemeines Gesundheitswesen, eine funktionierende Rentenversicherung und ein kostenloses Schulwesen widerlegten, zumindest für längere Zeit und in den westlichen Industrieländern, die ursprüngliche „Prognose“. Szenarien, wie sie heute auf wissenschaftlicher Grundlage entworfen werden, dienen, anders als bei Spengler, genau diesem Zweck: durch proaktives Eingreifen und Gegensteuern den geschilderten Ernstfall an seinem Eintreten zu verhindern.

Wenn ich im Untertitel des vorliegenden Essays auf Spengler und Sloterdijk verweise, dann nicht um entsprechende Textexegesen anzukündigen. Vielmehr verwende ich beide Namen in symbolhafter Weise. In ihnen personifizieren sich zwei völlig unterschiedliche Formen apokalyptischen Denkens. Bei Spengler geht es darum, sich Klarheit zu verschaffen über das kommende Ende des Bestehenden, ein Finale, das unaufhaltsam ist und dem man deshalb voll Würde und mit Fassung entgegenzusehen hat. Hierin, in diesem überwiegend passiven Gestus ähnelt seine Prophetie der Offenbarung des Johannes. Ganz anders Sloterdijk (2011): Galt ihm zufolge für menschliche Lernprozesse bislang, dass man aus Schaden klug wird, so muss die Menschheit heute klug werden, bevor der Schaden eintritt. In einer solchen Situation können deshalb nur Apokalyptiker vernünftige Zukunftspolitik betreiben, weil sie allein auch das Schlimmste noch als reale Möglichkeit in Betracht ziehen. Sie müssen vorausschauend aktiv werden, um den Ernstfall zu verhindern. Wenn sich heute Katastrophen ereignen, handelt es sich nicht mehr nur, wie in der Offenbarung des Johannes, um Handlungsfolgen höherer Mächte, unberechenbarer Götter oder unverfügbarer Naturgewalten, sondern nur allzu oft um Resultate menschlicher Fehlhandlungen, die rechtzeitig hätten korrigiert werden können: um nicht voraus bedachte Effekte politischer Strategien, zu spät geleisteter Hilfsmaßnahmen oder ökologisch fataler Handlungsweisen. Ihnen liegen im weitesten Sinn politische Entscheidungen zugrunde, die geplant und getroffen werden von Repräsentanten der Gesellschaft, die

im günstigsten Fall demokratisch gewählt wurden, Entscheidungen, die viel zu häufig in Wirtschaftskrisen, Kriegen und anderen Katastrophen enden. Die Protagonisten der Apokalypse tragen heute, anders als zu Zeiten des Johannes, einen Namen, und ihre Anschriften, Telefonnummern und Twitter-Accounts können leicht eruiert werden.

Der äußere Anlass zur Verschriftung der nachfolgenden Überlegungen war eine Anfrage aus Lüneburg. Christian Voller, Gottfried Schnödl und Jannis Wagner von der Leuphana-Universität planten 2016 ein Buch über die Aktualität Oswald Spenglers und fragten mich, ob ich nicht Lust hätte, mich an dem Projekt mit einem Beitrag zu beteiligen. Ich nahm die Gelegenheit wahr, Gedanken, die mir schon seit längerem durch den Kopf gingen, endlich zu Papier zu bringen, und sagte zu. Der Zeitpunkt war auch insofern günstig gewählt, weil sich 2018 zum hundertsten Mal das Erscheinungsdatum des ersten Bandes der epochemachenden Schrift über den „Untergang des Abendlandes“ jährt. Allerdings wurde mein Beitrag unter der Hand so umfangreich (im Wesentlichen das jetzige Kapitel 5), dass er unmöglich in das vorgesehene Buchkonzept integriert werden konnte. Da umfassende Kürzungen nicht sinnvoll schienen, einigten wir uns darauf, dass ich den Entwurf ausbauen und als gesonderte Publikation erscheinen lassen sollte. Er verschwand dann erst einmal in der Schublade. Bei der schließlichen Fertigstellung ging es mir darum, Spengler als Beispiel für ein sozialwissenschaftliches Denken zu nehmen, das strukturgenetisch argumentiert, also in Betracht zieht, dass Bestehendes Gewordenes ist und einem Ende entgegengeht. Apokalyptisches Denken ist heute, anders als in früheren Zeiten, strategisches Denken, das den Ernstfall vermeiden will. Es ist dadurch gekennzeichnet, dass es auf Situationen abzielt, in denen Entscheidungen getroffen werden müssen, die sich durch *Unsicherheit* und *Wertevielfalt* auszeichnen (Beck 1986; Schimank 2005; Bammé 2014). An zwei Beispielen sei der Sachverhalt verdeutlicht.

Der experimentelle Umgang mit atomaren Materieteilchen ist gefährlich, weil ihr explosives Potential umso größer ausfällt, je niedriger die Interaktionsebene ist, in der sie aufeinander reagieren. Schon die Explosivkraft von Dynamit, die ein Resultat chemischer Interaktionen zwischen Molekülen darstellt, ist beträchtlich. „Die Atombombe, Zehntausende Male explosiver als Dynamit, basiert auf nuklearen Interaktionen großer Atome – eine weitaus niedrigere Ebene als die der molekularen Dynamitreaktion. Die Wasserstoffbombe, wiederum Tausende Male stärker als die Atombombe, beruht auf Interaktionen der noch niedrigeren Ebene kleiner

Atome.“ Die Vermutung liegt nahe, dass es noch heftigere destruktive Kettenreaktionen auf subatomarer Ebene gibt. So wird zum Beispiel „diskutiert, ob künftige hochenergetische Teilchenbeschleuniger eine Kettenreaktion von Energiezustandsänderungen auf subatomarer Ebene auslösen könnten, die zu einem exponentiell wachsenden Feld der Zerstörung führen, in dem alle Atome in unserer galaktischen Umgebung auseinandergebrochen würden“ (Kurzweil 2013, S. 416). Verschiedene Analysen zeigen, dass diese Szenarien äußerst unwahrscheinlich sind, doch werden ihre Ergebnisse nicht von allen Physikern geteilt (Rees 2003). Zwar sind die Analysen mathematisch korrekt, doch es gibt nach wie vor keine einheitlichen Formeln zur ganzheitlichen Beschreibung der physikalischen Welt.

Eine vergleichbare Diskussion fand in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts statt. Als gegen Ende des Zweiten Weltkrieges der erste Atombombenversuch in Los Alamos gestartet werden sollte, gab es Bedenken, dass die Auslösung einer Kernexplosion die Erdatmosphäre entzünden und dadurch ein Weltenbrand entstehen könnte. Eine entscheidende Rolle spielte dabei Edward Teller. Bevor sich die Wissenschaftler zur ersten Zündung entschieden, rechnete er ihnen vor, dass der Feuerball einer Kernexplosion so stark sei, dass die ganze Erdatmosphäre dadurch in Mitleidenschaft geraten würde. „Tellers Kollegen nahmen seine Vermutungen sehr ernst; und erst nachdem sich eine Gruppe unter Hans Bethe davon überzeugt hatte, dass es einige Irrtümer in Tellers Berechnungen gab, glaubte man nicht mehr an die Vernichtung der ganzen Erde und gab die Erprobung der Atombombe frei. Es entbehrt nicht ganz der Ironie, dass ausgerechnet Teller, der aus physikalischen Gründen vor der Atombombe warnte, aus politischen Gründen auf die ‚Super‘ drängte, wie er selbst die Wasserstoffbombe nannte“ (Fischer 1998). Entscheidend ist hierbei aus soziologischer Perspektive nicht, ob Teller oder Bethe Recht hatten, sondern dass in einem trüben Gemisch aus Industrie-, Partei- und Militärinteressen eine Entscheidung getroffen wurde, die eine Gefährdung der gesamten Weltbevölkerung hätte nach sich ziehen können, ohne dass diese davon wusste oder hätte Einfluss nehmen können.

In Kapitel 5 finden sich Textpassagen, die aus „Homo occidentalis“ (2011) und „Geosozilogie“ (2016) übernommen wurden. Bei den Textwiederholungen auf den Seiten 47, 50 und 51, 55 handelt es sich um Tönnies-Zitate in sich überschneidenden Belegstellen von Briefs (1920) bzw. Schröter (1922).

## 2. Die Offenbarung des Johannes

*Apokalypsis*, dieses erste Wort des „letzten Buches der Bibel“ (Pagels 2013) wurde dem Text des Johannes, als man ihn in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufnahm, nachträglich wie eine Art Titel vorangestellt. Es kommt in der gesamten Schrift nur einmal und nur zu Beginn vor. Es benennt den Inhalt dessen, was von seinem Verfasser bezeugt wird: die Offenbarung, das heißt, die Enthüllung der wahren Wirklichkeit Jesu Christi. „Offenbarung“ bedeutet Enthüllung des Verborgenen, Sichtbarmachung des der Sicht Entzogenen, das Offenlegen zukünftigen Geschehens (Steinmann 2016, S. 6).

Die Apokalypse, die Wiederkunft des Herrn, von der die Schrift des Johannes handelt, wurde von den Urchristen weltflüchtig erwartet. Sie hat nicht stattgefunden. Was kam, waren Kirchenrecht und Theologie. Insofern kann die Geschichte des Christentums als die „Geschichte der Transformation einer ursprünglichen Enttäuschung“ gelesen werden. In der Neuübersetzung der „Offenbarung des Johannes“ (2016) weist Jürgen Kaube (2016) darauf hin, dass „seit mehr als zweitausend Jahren Menschen glauben, das Ende der Welt stehe bevor. Bezeichnend für solche Erwartungen ist weniger die Vorstellung der Vergänglichkeit irdischen Lebens als solche. Dass beispielsweise die kosmischen Energieverhältnisse das Verschwinden unseres Planetensystems in Millionen von Jahren bewirken werden, wird als astrophysikalischer Umstand allenfalls registriert. Die allgemeine Lebensführung oder auch nur die Theologie scheint dieser Umstand kaum zu beschäftigen. Entscheidend für endzeitliche Vorstellungen ist vielmehr von jeher eine empfundene Nähe des Jüngsten Tages. Enttäuscht werden kann nicht die Erwartung eines Endes, sondern nur die eines baldigen Endes“ (Kaube 2016, S. 141).

Die Apokalypse des Johannes beginnt mit der Versicherung dessen, „was in naher Zukunft geschehen muss“ (1,1), also nicht nur „geschehen wird“, sondern „muss“, „denn der Zeitpunkt der Entscheidung *ist nahe*“ (1,3), und sie endet mit der Verheißung Jesu „Ja, ich komme bald“ (22, 20). Es sei schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Ray Kurzweil dem englischen Original seines *Opus Magnum* „Menschheit 2.0“ (2013) in

vergleichbar erwartungsgewisser Weise wie in der Offenbarung des Johannes den Titel „The singularity is near“ (2005) gegeben hat. Doch davon später mehr.

Das Ende aller Zeiten, das sich durch die Wiederkunft Christi ankündigt, hat einen doppelten Sinn. Einerseits verheißt es die Beendigung aller bisherigen Unerträglichkeiten auf dieser Erde. Andererseits aber geht es einher mit einer kaum vorstellbaren Steigerung eben solcher unerträglichen Zustände. „Wenn heute von ‚Apokalypse‘ gesprochen wird, erscheint dieser letztere Aspekt zumeist isoliert, und es sind oft nur noch ausweglos erscheinende Katastrophen gemeint. Der Wortsinn von ‚Offenbarung‘ – apo: ‚fern von‘, kalypso: ‚verborgen‘, ‚verschleiert‘ – gerät dann ebenso aus dem Blick wie die Gewissheit, wer auf der richtigen Seite sei, brauche das Ende wirklich nicht zu fürchten“ (Kaube 2016, S. 142). Die Bedeutung des Wortes „Apokalypse“ ist heute eine völlig andere. Aus „offenbar“ wurde „dunkel“ und aus „Erlösung“ wurde „Katastrophe“. Der Wandel erklärt sich aus den unterschiedlichen realgeschichtlichen Bedingungen, die der Begrifflichkeit zugrunde liegen. Die apokalyptische Prophetie, die im nahöstlichen Teil des römischen Reichs um 300 vor unserer Zeitrechnung einsetzt, reagierte auf Unterjochungserfahrungen, religiöse Kriege, Verfolgungen und versuchte, den Widerspruch zwischen Weissagung und tatsächlicher Geschichte auszugleichen (Toynbee 1986). Jerusalem war 587 v. u. Z. von den Babyloniern erobert worden, was den Glauben an die prophetischen Verheißungen seit Abraham ins Mark traf. Antiochus IV. hatte 167 v. u. Z. den Tempel von Jerusalem entweiht, indem er ihn Zeus widmete. Der spätere römische Kaiser Titus hat ihn dann im Jahr 70 n. u. Z. zusammen mit der Stadt völlig zerstört. Von den Aposteln Christi erfahren nahezu alle das Martyrium: gekreuzigt, erschlagen, enthauptet, gesteinigt, zerstückelt. Ungerechtigkeit und Laster breiten sich aus, die Frommen geraten in immer größere Bedrängnis, ihre Widersacher wüten in Gottes Heiligtümern. Die Menschheit, so stellt es sich den Apokalyptikern dar, bewegt sich auf einen Endkampf zu, der die Entscheidung bringen wird zwischen Gut und Böse. Die Menschen leben im Gefühl, Zeuge einer letzten Phase der Geschichte zu sein. Hoffnungen auf bessere Zeiten lassen sich nicht mehr aus Ordnungsvorstellungen einer vergangenen Welt ableiten, sondern nur noch, wenn überhaupt, aus einer andrängenden ungewissen Zukunft, Hoffnungen allerdings, die sich nur Rechtgläubige machen dürfen. Das Ende der Welt soll ihnen in Form eines

göttlichen Reiches zurückgeben, was ihnen zuvor durch Leid und Erniedrigung genommen wurde.

In jüngerer Zeit, nicht zuletzt verursacht durch Katastrophen mittlerer (BSE, Tschernobyl) oder größerer Reichweite (Ozonloch), ist apokalyptisches Denken zum Thema auch der Soziologie geworden (Schipper und Plasger 2007; Nagel et al. 2008), ein Mentalbereich, der lange Zeit, soweit er wissenschaftlich ernst zu nehmen war, den Theologen und Historikern (Koch und Schmidt 1982) sowie dem investigativen Wissenschaftsjournalismus vorbehalten schien (Weymann 2008, S. 23 ff.). So entwickelt Nagel (2008, S. 51 f.) in soziologischer Perspektive zum Beispiel ein Strukturschema, um krisenbezogene Denkmuster als apokalyptisch oder nicht apokalyptisch bestimmen zu können, indem er drei semiotische Ebenen unterscheidet: eine semantische (Inhalt, Bedeutung der Zeichen), eine syntaktische (Formalordnung, Arrangement der Zeichen in der Zeit), eine pragmatische (Anwendung, Gebrauch der Zeichen in Abhängigkeit vom sozialen Kontext). Durch Kombination von syntaktischer und pragmatischer Dimension zum Beispiel lässt sich eine Vier-Felder-Matrix konstruieren, die vier Deutungsmöglichkeiten apokalyptischer Aktionsmuster ergibt: Revolution (agitativ), Fatalismus (resultativ), Reform (konsultativ), Rückzug. In der agitativen Auslegung der Apokalypse „sehen sich die Akteure als revolutionäre Wegbereiter der Heilsgeschichte und als Teilnehmer am Endkampf zwischen Gut und Böse.“ Die resultative Deutung hingegen erfüllt eine ganz andere Funktion. Sie verspricht aufgrund „der Gewissheit des heilsgeschichtlichen Ablaufs Trost, das heißt, sie vermindert die kognitive Dissonanz des Adressaten und wendet ihren Blick von der miserablen Gegenwart in die idealisierte Zukunft“ (Nagel 2008, S. 65). So ist die Vision des Daniel im Alten Testament, der zufolge das Reich des Antiochus das letzte Glied einer Abfolge heidnischer Weltreiche ist und nach dreieinhalb Zeiten dem Anbruch des messianischen Reiches weichen muss (Erscheinung des Menschensohnes auf den Himmelswolken, Kap. 7), eine Weissagungs- und Trostschrift für Israel in der Verfolgungszeit unter Antiochus IV. Entscheidend ist dabei die Naherwartung des Epochenumbruchs und die Immanenz des Heils. Bei Johannes heißt es zum Beispiel „Der Zeitpunkt der Entscheidung ist nahe“ (Offenbarung 1,3), und er sieht das Neue Jerusalem „aus dem Himmel herabkommen“ (21,2). Bei Kurzweil (2013), gut 2000 Jahre später, heißt es in vergleichbarer Weise: „Die Singularität ist nahe“, und er sieht die kommende „Menschheit 2.0“ aus der Verschmelzung dreier technologischer Revolutionen hervorgehen: der

Genetik, der Nanotechnik und der Robotik (GNR), die sich schließlich als „kosmologische Intelligenz“ im Universum etablieren wird.

Gleichfalls in soziologischer Perspektive macht Ansgar Weymann darauf aufmerksam, dass unterschieden werden müsse zwischen Apokalypsen und Krisen als Deutungen der Zeitgeschichte. Erstere „unterscheiden sich von Krisen und Katastrophen durch ihre religiöse Sprache und Radikalität. Über Katastrophen geht die Geschichte hinweg, Krisen bergen die Hoffnung des Umschwungs zum Guten. Apokalypsen bezeichnen die Endzeit, werden von Propheten verkündet, trennen Gut und Böse und deren Anhänger radikal, rufen zum letzten Gefecht auf. Die Welt danach ist ganz neu und anders, nicht nur reformiert“ (2008, S. 15). Das Problem heute, im Übergang von der Moderne zur angeblichen Postmoderne, besteht aber gerade darin, dass es so schwerfällt, zwischen Krise, Katastrophe und Apokalypse, die sich in naher Zukunft ereignen können, trennscharf zu unterscheiden. Mag für Marx noch gegolten haben, dass „er kein Apokalyptiker der Moderne“ war, weil „die utopischen Anklänge, die bei ihm wahrnehmbar sind, im Zeitverlauf immer mehr hinter dem groß angelegten Versuch einer materialistischen Begründung des Mensch-Natur-Verhältnisses etwa in den ‚Grundrissen‘, hinter den Erfordernissen einer politisch-ökonomischen ‚Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft‘ und den empirisch-historischen Studien über die Klassenauseinandersetzungen und revolutionären Bewegungen seiner Zeit“ zurückgetreten sind (Peter 2008, S. 147), so lässt sich eine vergleichbar eindeutige Zuordnung etwa für Harari (2017) oder für Kurzweil (2013) nicht treffen. Zu ungewiss sowohl im Positiven wie im Negativen ist der Möglichkeitsraum, der durch die GNR-Technologien eröffnet wird, weshalb Prognosen jenseits des Epochenbruchs, den Kurzweil ungefähr für 2045 ansetzt, seriös kaum möglich sind. Gleichwohl ist um sie nicht herumzukommen, wenn unbeabsichtigten Folgewirkungen menschlicher Gestaltungsmacht prospektiv begegnet werden soll.

Das eschatologische Versprechen eines unaufhaltsamen linearen Fortschritts, den der Liberalismus im Gefolge des Aufklärungsdenkens der Renaissance propagiert hat, ist brüchig geworden angesichts der beobachteten Realität weltweiter Ungerechtigkeit und globalen Elends. In der immer weniger wegzudiskutierenden Obszönität dessen, was im „Weltinnenraum des Kapitals“ (Sloterdijk 2006; Lessenich 2016) geschieht, macht es Sinn, sich mit Krisen, Katastrophen und apokalyptischen Ereignissen als *systematischem, strukturell* angelegtem sozialen Geschehen und nicht als Aus-

nahme- oder Unglücksfälle der Geschichte zu befassen. Dadurch käme soziologisches Denken zu einem weitaus realistischeren Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung und zu einer empirisch wesentlich aussagekräftigeren Gesellschaftstheorie im Übergang von der Moderne zur vorgeblichen Postmoderne, als dass ein Weltbild zu leisten vermag, in dem extreme Instabilitäten und Störungen nicht als strukturell bedingte Ereignisse, sondern lediglich als vorübergehende Ausnahmesituationen eines insgesamt stabil und kontinuierlich verlaufenden zivilisatorischen Prozesses gedeutet werden. Apokalyptische Deutungsmuster, die immer einer bestimmten sozialen und historischen Situation entstammen, sind durchaus geeignet, für moderne Zeit- und Gesellschaftsdiagnostik herangezogen zu werden. Soziale Sachverhalte, die in der Erfahrung eines Mangels oder der Gefahr als krisenhaft und konfliktreich erlebt werden, lassen sich mit einem hermeneutischen Schlüssel apokalyptischer Symbolik und Semantik deuten und als Symptome einer sich erfüllenden (Un-) Heilsgeschichte inszenieren (Nagel et al. 2008, S. 308). Allerdings muss man sich der Grenzen apokalyptischer Deutungen bewusst sein, denn „die Begriffe ‚Apokalypse‘ und ‚Apokalyptik‘ haben zunehmend ihr Profil verloren und werden mittlerweile recht allgemein mit ‚Weltuntergang‘ oder chaotischen, endzeitlichen Szenarien gleichgesetzt. ... Ein zu *weiter* Begriff der Apokalypse unterminiert die heuristische und hermeneutische Forschungslogik der Deutungsmusteranalyse.“ Mit ihm „kann fast alles, was in irgendeiner Form als krisenhaft gilt, mit dem Etikett ‚apokalyptisch‘ bezeichnet werden. ... Ein zu *enger* Begriff hingegen verstellt den Blick auf Kontinuitäten (und Variationen) religiöser Zeit- und Weltdeutungen und hypostasiert *en passant* die Religion zur außergesellschaftlichen Sphäre.“ Wenn man von einem zu engen Begriff ausgeht, besteht die Gefahr, dass „eine ganze Reihe aktueller Befunde aus dem Raster herausfällt.“ Deshalb müsse „auch die aktuelle öffentliche Debatte um die Apokalyptik sich ihrer Wurzeln bewusst sein, will sie nicht unreflektiert in den Bahnen denken, die letztlich durch das christlich-europäische Erbe vorgegeben sind. So ist die Diskussion um die Begriffe ‚Apokalyptik‘ und ‚Apokalypse‘ wesentlich von der christlich-jüdischen Tradition her geprägt. Innerhalb der theologischen Disziplinen ging man bei der Bestimmung dessen, was als ‚Apokalyptik‘ zu gelten hat, über lange Zeit von bestimmten biblischen Büchern aus. Das Buch Daniel aus dem Alten Testament und die Offenbarung des Johannes aus dem Neuen Testament wurden gleichsam zu Referenztexten für *die* Apokalypse.“ Der krisensoziolo-

gische Blick muss deshalb an der Alltagswirklichkeit ansetzen und „die apokalyptische Selbstdeutung der Gesellschaft ernst nehmen.“ Diese wird schon längst nicht mehr von biblischen Texten, sondern „von den Massenmedien, von Filmen, Romanen und Gedichten, aber auch im Medium der Wissenschaft artikuliert“ (Nagel et al. 2008, S. 304 ff.).

### 3. Das Erdbeben von Lissabon

#### Vom Ende der besten aller Welten

Am 1. November 1755, am Allerheiligentag, ereignete sich in Lissabon um 9.30 Uhr aus „heiterem Himmel“ ein Erdbeben, das „die Welt verändert“ hat (Breidert 1994, S. 1). Es wird entsprechend der Richterskala als eines der stärksten Weltbeben bezeichnet. Die beobachtbaren Erschütterungen der Erde reichten von Nordafrika bis Skandinavien. Dem ersten Erdstoß folgten zwei weitere, wovon der zweite der stärkste war. Eine Flutwelle, die vom Atlantik her das Wasser in die Mündung des Tejo presste, zerstörte die tiefer gelegenen Teile der Stadt. Die größte Verheerung richteten jedoch die anschließenden Brände an, die in den Trümmern aus den Resten der Küchenherdfeuer entstanden. Viele der katholischen Einwohner wurden während des Gottesdienstes unter den Trümmern der ungefähr dreißig Kirchen begraben. Die Angaben über die Zahl der Toten schwanken zwischen 20 000 und 60 000. Wahrscheinlich sind 30 000 Menschen umgekommen. Angesichts des großen Ausmaßes der Zerstörung war monatelang unklar, ob die Stadt an derselben Stelle wiederaufgebaut werden sollte.

Üblicherweise wird bei Katastrophen danach unterschieden, ob sie durch Handlungsweisen der Menschen verursacht sind wie im Falle Tschernobyls oder ob es sich um ein Naturgeschehen handelt, wie es sich in Lissabon ereignete. Spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon werden Katastrophen nicht einfach mehr nur hingenommen, sondern es wird nach den Ursachen geforscht. Insofern gehört das, was damals geschah, zu jenen epocheprägenden Ereignissen, nach denen „die Welt anders aussieht“ und anders wahrgenommen wird. Bei der Unterscheidung zwischen natürlichen Katastrophen und solchen, die vom Menschen verursacht sind, wird meistens außer Acht gelassen, dass sie auf gewissen metaphysischen Voraussetzungen und einer bestimmten Perspektivenwahl beruht. Die Suche nach den Faktoren, die eine Katastrophe bewirken oder auslösen, führt in verschiedenen Kulturen und Epochen zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Als Ursache können herangezogen werden: das Schicksal, die Götter, die Natur oder die Menschen, auch „menschliches Versagen“ und „technisches Gebrechen“. Aus der Dokumentation, die Wolfgang Breidert über das Erdbeben von Lissabon zusammengestellt hat, geht nicht nur hervor, dass die unmittelbar einleuchtende Grenzziehung zwischen Katastrophen, die der Natur, und jenen, die dem Menschen anzulasten sind, zunehmend unscharf wird, dass also auch offensichtliche Naturereignisse nicht von vornherein als unabhängig von menschlichem Tun angesehen werden können, sondern dass darüber hinaus auch die überkommene Rolle sowohl des gütigen wie des strafenden christlichen Gottes immer stärker und naturwissenschaftlich begründet in Frage gestellt wird. In diesem zweifachen Sinn hat Wolfgang Breidert seiner Dokumentation symbolhaft den Titel „Die Erschütterung der vollkommenen Welt“ vorangestellt. Das Erdbeben von Lissabon war nicht nur eine *irdische* Katastrophe von ungeheurem Ausmaß, sondern zugleich eine mit weitgreifenden *metaphysischen* Auswirkungen im Wahrnehmungs- und Deutungsvermögen der davon betroffenen Zeitgenossen. Dass die damit verbundenen Ambivalenzen auch heute noch von Weltbild prägender Bedeutung sind, wird unter anderem daran deutlich, dass der englische Originaltitel des Apokalypse-trächtigen Buches von Wijkman und Timberlake 1984 noch die Frage aufgeworfen hatte, ob Naturkatastrophen das Werk Gottes oder des Menschen seien: „Natural Disasters: Acts of God or Acts of Man?“, während im Titel der deutschen Übersetzung von 1986 die *theologische* Fokussierung der Fragestellung einer breiter angelegten, eher die *schicksalhafte* Vergeltung der Umwelt hervorhebenden Sichtweise gewichen ist: „Die Rache der Schöpfung. Naturkatastrophen – Verhängnis oder Menschenwerk?“.

In seiner Interpretation der von ihm abgedruckten Berichte des Geschehens von 1755 weist Breidert darauf hin, dass „unser Verhalten in Bezug auf Katastrophen keineswegs immer nur durch objektive Fakten oder rationale Überlegungen bestimmt ist, es ist vielmehr weitgehend irrational“ (a.a.O., S. 6). Auch erwecken nicht immer die Katastrophen mit den größten Opferzahlen unsere stärkste Aufmerksamkeit. So war das Erdbeben von Lissabon in Hinblick auf die Zahl der Todesopfer trotz seiner verheerenden Wirkung durchaus nicht das Schlimmste jener Zeit. Das große Beben zum Beispiel, das die Stadt Jedo, das heutige Tokio, 1730 zerstörte, forderte etwa 125 000 Opfer. Gleichwohl hatte die Zerstörung Lissabons für die europäische Geschichte eine erheblich größere Wirkung, denn das Erdbeben erschütterte nicht nur eine bestimmte *irdische* Region, sondern

vor allem die kulturelle, wissenschaftliche, geistige Welt. Dementsprechend „erfolgte die wissenschaftliche und literarische Verarbeitung der Katastrophe von 1755 auf mehreren Ebenen“ (ebd.).

Breidert zitiert in seiner Dokumentation unter anderem sehr ausführlich einen Erlebnisbericht, der seinerzeit in der „Halleschen Zeitung“ erschienen ist, um die emotionale Wirkung solcher Schilderungen zu verdeutlichen. Die Berichterstattung versuchte, das Unglück intensiv und anschaulich darzustellen. „Dazu benötigt sie Bilder von Einzelschicksalen, doch das Unglück eines einzelnen Menschen mag Mitleid erwecken oder Furcht, aber eine Katastrophe lässt sich nur mit Hilfe großer Zahlen schildern. Katastrophenmeldung muss also zwischen den großen ‚anonymen‘ Zahlen und dem schrecklichen Einzelschicksal vermitteln. Unter Ausnutzung der Neugierde und Sensationslust kann Betroffenheit und Mitleid entstehen, das dann zu Hilfsbereitschaft führen soll. Zugleich wird bei den heil Davongekommenen ein Gefühl wie Dankbarkeit erweckt.“

Soweit die Publikationen, die Breidert zitiert, nicht nur Nachrichten oder kurze Berichte in der Tagespresse waren, ordneten sie die Katastrophe meistens auch in einen wissenschaftlichen, vor allem aber in einen religiösen Rahmen ein. „Trotz zahlreicher aufklärerischer Bestrebungen wurde das große Unglück in irgendeiner Weise in Beziehung zu Gott gedeutet. Am häufigsten deutete man das entsetzliche Geschehen als eine Tat des richtenden und rettenden Gottes. In einigen Städten, wie zum Beispiel in Frankfurt am Main, wurden spezielle Buß- und Bettage eingerichtet, um aus jenem angeblich göttlichen Wink die Lehre zu ziehen und um die Verschonung der eigenen Stadt zu bitten“ (Breidert, a.a.O., S. 11). Im Gegensatz zu wissenschaftlichen Interpretationen des Geschehens sind solche Deutungen nicht falsifizierbar, damit nicht überprüfbar. Sie gelten immer, weil sie ihre „Wahrheit“ aus einer „höheren“ überirdischen Quelle beziehen. In einer Religion, in der auch natürlichste menschliche Regungen als sündig gelten, kann sich Gott zu jeder Zeit an jedem rächen. Das war in Lissabon offensichtlich der Fall. „Und wer da auf die unschuldigen Säuglinge verweisen wollte, dem war die Lehre von der Erbsünde entgegenzuhalten. Die Natur führte nur Gottes Befehle aus, die Schuld für diese Strafe wurde den Menschen zugeschrieben. Insofern galt auch schon damals der Mensch als verantwortlich für die Naturkatastrophen. Da kein Mensch als unschuldig gelten konnte, war es möglich, dort wo einige der Vernichtung mit knapper Not entgingen, von göttlicher Gnade und Gott als Helfer und Retter zu sprechen“ (ebd.).

Doch zugleich markierte Lissabon einen Wendepunkt. Die Doppelfunktion Gottes bei Katastrophen, nämlich einerseits Schöpfer, Herrscher und unbarmherziger Richter dieser Welt zu sein, aber andererseits als allgütiger Vater und Retter zu gelten, veranlasste unter anderem Voltaire (1694–1778), gegen die These vom gütigen Gott und die Ansicht von der besten aller Welten, wie Leibniz sie vertreten hatte, Protest einzulegen. Leibniz hatte mit seiner „Theodizee“ (1710) versucht, Gott gegen alle Angriffe zu verteidigen: Unter Berücksichtigung der auch Gott bindenden „ewigen Wahrheiten“ habe er die *beste* aller möglichen Welten geschaffen. Voltaire sah das völlig anders. Für ihn „brach nicht nur Lissabon zusammen, sondern auch eine Weltsicht. Ihn packte angesichts der Katastrophe Empörung. Vor allem Empörung gegenüber diejenigen, die nicht genug Phantasie aufbrachten, um eine bessere Welt für möglich zu halten, dann aber auch gegen diejenigen, die dieser Katastrophe mit kühlen, unmenschlichen, rationalen Argumenten begegneten“ (a.a.O., S. 12), etwa wenn argumentiert wurde, dass den ums Leben gekommenen Säuglingen alle künftigen Leiden des irdischen Jammertals erspart geblieben seien, die Tränen der Kindheit, die Stürme und Widersprüchlichkeiten der Jugend bis hin zum langsamen Siechtum im Alter und dass es deshalb auch keinen Grund gebe, ihren frühen Tod zu beklagen (a.a.O., S. 56 f.). In mehreren Briefen und einem längeren philosophischen Gedicht setzt sich Voltaire kritisch mit den Leibniz-Behauptungen von der „besten aller möglichen Welten“ auseinander und verurteilt sie voller Empörung (Braidert, a.a.O., S. 53 ff.). So wendet er sich zum Beispiel gegen das Argument, dass die Katastrophe die Rache Gottes gewesen sei für begangene Vergehen oder Schuld: Lissabon sei nicht sündiger gewesen als andere Städte. Warum gerade diese Stadt? Das Erdbeben hätte ebenso gut in irgendeiner entlegenen Wüste stattfinden können.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), ein weiterer Autor, den Braidert ausführlich zitiert, betont, anders als Voltaire, nicht rationalistisch, sondern empirisch argumentierend, in einem an jenen gerichteten Brief, man dürfe das Ausmaß von Katastrophen, die auf den ersten Blick als Naturereignisse wahrgenommen werden, nicht unabhängig vom menschlichen Verhalten ansehen. Die Natur selbst richte nur geringen Schaden an. Die meisten physischen Übel werden vom Menschen selbst hervorgerufen. Bei der Katastrophe von Lissabon sieht Rousseau die menschlichen Fehler vor allem in einer zu schweren, zu engen Bauweise und in einer von Geiz und

Habgier bewirkten Verzögerung der Flucht: „Die meisten unserer physischen Übel sind immer noch unser eigenes Werk. Bleiben wir bei Ihrem Thema Lissabon, so sollten Sie zum Beispiel eingestehen, dass nicht die Natur dort 20 000 Häuser zu je sechs bis sieben Etagen erbaut hat, und dass der Schaden, wenn die Einwohner dieser großen Stadt gleichmäßiger verteilt und in leichteren Bauwerken gewohnt hätten, viel geringer oder vielleicht überhaupt keiner eingetreten wäre. Jeder wäre bei der ersten Erschütterung geflohen, und man hätte die Einwohner am nächsten Tage zwanzig Meilen entfernt davon gesehen, ebenso heiter, als wäre nichts passiert. Doch man musste bleiben, sich hartnäckig bei den Gebäuden aufhalten, sich neuen Beben aussetzen, weil das, was man zurücklässt, mehr zählt als das, was man wegschaffen kann. Wieviel Unglückliche sind bei dieser Katastrophe umgekommen, weil sie etwas mitnehmen wollten: der eine seine Kleider, der andere seine Papiere, wieder ein anderer sein Geld! Weiß man nicht, dass die Person eines jeden Menschen der geringste Teil desselben geworden ist, und dass es fast nicht der Mühe wert ist, sie zu retten, wenn man alles Übrige verloren hat?“ (zit. bei Breidert, a.a.O., S. 81).

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die gleichfalls von Breidert zitierten Äußerungen Johann Gottlob Krügers (1715–1759). Er war ordentlicher Professor der Medizin und Philosophie an der Universität in Helmstedt sowie Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Er ist einerseits um eine anschauliche, aber wahrheitsgetreue Berichterstattung bemüht. So tritt er der Meldung der sensationslüsternen Presse entgegen, die Einwohner von Lissabon seien in ihren Nachthemden auf die Straße gelaufen, denn das Erdbeben begann ja nicht nachts, sondern am Vormittag. Und er ist bemüht, für die Zukunft Nutzen zu ziehen aus den Erkenntnissen, die das Erdbeben den Wissenschaften gebracht hat. Andererseits wird das Erdbeben von ihm als ein Ausdruck der Allmacht Gottes gedeutet: Die tobenden Elemente (Erde, Luft, Wasser, Feuer) erfüllen auch in ihrer vernichtenden Wirkung nur die Befehle Gottes. Die Natur rüstet sich wie ein kriegerisches Heer und stürmt auf Gottes Befehl zum Angriff. Aber auch der Mensch selbst trägt zum Unglück bei, indem er zu dicht, zu massiv, jedenfalls unpassend baut (a.a.O., S. 23 f.). Darüber hinaus verschlimmern plündernde Banditen die Misere nach dem Beben. In Analogie zu Gottes Strafgericht lässt der irdische König die Plünderer hängen und vergrößert durch diesen Akt der Gerechtigkeit die Zahl der Todesopfer. Über achthundert starben am Galgen (a.a.O., S. 30). Diese Ambivalenz

zwischen Krügers moralischen Betrachtungen, die sich gegen religionskritische aufklärerische Denker richten, und dem wissenschaftlichen Bemühen, aus den Ereignissen Nutzen für den zukünftigen Umgang mit solchen Katastrophen zu ziehen, drückt sich im Titel seines 1756 in Halle erschienenen Buches aus: „Gedanken von den Ursachen des Bebens, nebst einer moralischen Betrachtung“. Seine moralischen Betrachtungen über das Erdbeben enden in einem Lobgesang der Macht und Weisheit göttlicher Vorsehung, aber auch mit einem Appell, das Weltenende vor Auge zu haben, denn die Katastrophen in dieser Welt sollen eine kleine Vorschau auf den Jüngsten Tag sein und die Menschen in Furcht versetzen. Es sind Moralpredigten, die sich gegen den aufklärerischen Optimismus der Neuzeit wenden. Das Erdbeben wird gedeutet als Zeichen dafür, dass Gott über die Natur herrscht und nicht der Mensch, der selbst nur ein Nichts ist. Er spricht als Prediger, und Prediger haben immer wieder die Furcht, sei es als Furcht vor Kometen oder Erdbeben und vielen anderen, als religiösen Impuls benutzt (a.a.O., S. 24).

Ähnlich widersprüchlich wie Krüger, aber schon stärker orientiert an der nüchternen, wissenschaftlichen Beschreibung des Naturereignisses, äußerte sich Kant (1724–1804). „Er rügt den ‚Vorwitz‘ derjenigen, die von Gottes Rache sprechen, weil wir Gottes Absichten nicht kennen, trotzdem erwähnt Kant gleich danach seine angeblichen Einsichten in Gottes Weisheit: Gott wolle uns belehren, dass wir nicht die Erde als unseren endgültigen Wohnsitz ansehen, und er ordne die niederen Zwecke den höheren unter. Trotzdem versteht sich Kant in den Erdbebenartikeln durchaus nicht als Bußprediger oder Theologe, sondern als Naturphilosoph, der in Ruhe über die physische Seite der großen Katastrophe nachdenkt. Das gibt ihm wiederholt Anlass, auch über wissenschaftsmethodologische Dinge zu reflektieren, zum Beispiel bei der Ursachenforschung die quantitativen Verhältnisse nicht aus dem Auge zu verlieren, denn manche angebliche Erdbebenursache – so meint Kant – lässt sich schon allein aufgrund von quantitativen Überlegungen als unzutreffend ausschalten. ... Die große Bedeutung, die Kant als erster dem Meer für die weite Ausbreitung der Erdbebenwirkung zusprach, gilt auch heute noch als anerkanntes Wissen, doch zeigt sich in seiner Fixierung auf Explosions- und Dampfkraft, wie stark auch Kant, trotz seiner Bemühung um naturwissenschaftliche Strenge, den Meinungen seiner Zeit unterliegt“ (Braidert, a.a.O., S. 98).

Einen Schritt weiter in der Ursachenerklärung geht Tobias Mayer (1723–1762), Professor für Mathematik und Physik in Göttingen. Ebenso