



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 39 Stuttgart VII/1969

Propheten utopischer Religionen

Religiöse Menschen und Gruppen in der Science Fiction

von Friedrich Schwanecke

Manchem Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts erscheint es als ein seltsamer Widerspruch, daß die spektakuläre Ausbreitung einer Theologie nach dem „Tode Gottes“ (oder gar vom „Tode Gottes“) von einer Renaissance der Religion begleitet wird. Alte Weltreligionen erneuern sich im Zeichen des Aufbruchs der „Dritten Welt“ und gewinnen Anhänger in Regionen, die als Domänen des Christentums oder des nachchristlichen Säkularismus vor ihnen sicher schienen. Reste des Christentums vermischen sich mit unvermutet wiedererweckten Primitivreligionen. Und in kaum übersehbarer Fülle dringen Kleinreligionen verschiedener Art in das Vakuum ein, das eine „dem Mann auf der Straße“ weithin unverständliche Theologie und immer noch allzu selbstzufriedene Kirchentümer in der Massen- und Konsumgesellschaft heutiger Industriestaaten gelassen haben. Während die Theologie den antimythischen Grundzug biblischer Aussagen statuiert und biblische Erzählungen entmythologisiert, wird andererseits nach neuen Mythen – oder auch nur nach neuen Gewändern für die alten – mit Fleiß gesucht. Apokalyptische Furcht, chiliastische Hoffnung, Sehnsucht nach Transzendtem drücken sich in neuen Formen aus, werden als Möglichkeiten auch des modernen Menschen erkannt und propagiert (1). So findet man sie in zunehmendem Maß auch als Themen und Tendenzen in der „Science Fiction“ (SF), einem Bereich der Trivial- und Unterhaltungsliteratur, der zumindest im allgemeinen Bewußtsein lange Zeit als von strenger Diesseitigkeit bestimmt galt.

Die klassische Science Fiction, wie sie im 19. Jahrhundert entwickelt wurde, verdankte ihre Anziehungskraft der technischen Utopie. Um diese hervorzubringen, bediente sie sich der Methode der Extrapolation. Das heißt: Der Verfasser geht von einer Gegebenheit aus und entwickelt sie aufgrund naturwissenschaftlich-technisch gesicherter oder behaupteter Gesetzmäßigkeiten auf eine fiktive Situation hin weiter. Inzwischen haben SF-Autoren gelernt, diese Methode auch auf andere Wissensgebiete, einschließlich der Theologie, auszudehnen. In diesem Zusammenhang

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

verdienen „erfundene“ Religionen, religiöse Gruppen, Priester und Propheten als Rollenträger in utopischen Welten einige Aufmerksamkeit. In ihnen werden nicht nur religionswissenschaftliche Erkenntnisse auf eine künftige Welt hin extrapoliert, sondern sie widerspiegeln auch das Verhältnis von SF-Autoren und deren Publikum zu gegenwärtigen Glaubensinhalten und Glaubensgemeinschaften.

I. Priester und Prediger im Weltraum

Obzwar Priester und Pfarrer nur noch einer Minderheit unserer Gesellschaft als Autoritäten gelten, so werden sie doch von der Mehrheit als typische Repräsentanten des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft anerkannt. Als epische Helden sind sie darum auch dann brauchbar, wenn vom Leser eine Identifikation mit dem jeweiligen Glaubensinhalt nicht erwartet werden kann. Die große Popularität des von Gilbert Keith Chesterton erfundenen Priester-Detektivs Pater Brown ist ein Beweis dafür. So begegnen wir dem Kleriker auch als Helden von Science-Fiction-Erzählungen.

Theodizee im Raumschiff: Stern von Bethlehem

Der englische SF-Autor Arthur C. Clarke gewann einen Literaturpreis mit der Kurzgeschichte „Der Stern“ (2), in der ein Jesuit, der als Astrophysiker an einer Weltraumexpedition teilnimmt, über den Verlust seines Glaubens klagt:

„Bis zum Vatikan sind es dreitausend Lichtjahre. Früher einmal glaubte ich, daß der Weltraum keine Macht über den Glauben ausüben könne. Genau wie ich auch daran geglaubt hatte, daß die Himmel Gottes Werke rühmten. Jetzt habe ich diese Werke gesehen, und mein Glaube ist schmerzlich erschüttert. Ich starre auf das Kreuzifix an der Kabinenwand über dem Mark-VI-Elektronengehirn, und zum erstenmal in meinem Leben mache ich mir Gedanken darüber, ob es mehr als ein leeres Symbol darstellt.“

Freilich ist es nicht Pascals Schweigen der unendlichen Räume, das den Pater erschreckt. Vielmehr hat er – was mancher Schwachgläubige sich wünscht – den Stern von Bethlehem aus der Nähe gesehen. Bei der Erforschung des Phönixsternnebels entdeckte er, daß der Nova-Explosion, deren Lichtschein im Jahre der Geburt Jesu die Erde erreichte, eine hochentwickelte Zivilisation zum Opfer gefallen ist. Ein letzter übriggebliebener Planet hat einige archäologische Zeugnisse der im Licht- und Feuersturm ausgelöschten Rasse aufbewahrt. Der Pater stellt die Frage der Theodizee: „... so vollständig in der Blüte ihrer Leistungen vernichtet zu werden – wie läßt sich das mit der Gnade Gottes vereinbaren?“

Allerdings weiß der Pater, daß er solch eine Frage eigentlich nicht gelten lassen dürfte: „Ob diese Rasse während ihrer Existenz gut oder böse gelebt hat, bedeutet am Ende keinen Unterschied: es gibt keine göttliche Gerechtigkeit, denn es gibt keinen Gott. Doch was wir gesehen haben, ist natürlich kein Beweis für eine derartige Annahme. Wer so argumentiert, denkt nicht logisch, sondern läßt sich vom Gefühl hinreißen. Gott braucht sein Handeln nicht dem Menschen gegenüber zu rechtfertigen ...“ Aber die gesicherte Schul-Theologik vermag ihn doch nicht zu überzeugen (ihn, über dessen Ordensdisziplin die Schiffsbesatzung lächelt). Sein Wissen

macht ihn zum Ankläger Gottes: „Ich weiß, in welchem Jahr das Licht dieses Weltenbrandes die Erde erreicht hat ... das alte Mysterium ist endlich gelöst. Doch – o Gott, es gab so viele Sterne, die du hättest benutzen können! Warum war es notwendig, dieses Volk dem Feuer zu überantworten, damit das Symbol seines Vergehens über Bethlehem scheine?“

Nicht nur der literarische Einfall und die Qualität des Stils haben diese Erzählung preiswürdig gemacht, sondern auch die melancholisch-skeptische Ehrlichkeit des sonst so optimistischen Technologen Clarke. Den Zeitgenossen des Konzentrationslagers und des technischen Massenmordes interessiert die Frage nach der Rechtfertigung Gottes auffallend wenig. Denn für die weitaus meisten Menschen ist Gott entweder nicht existent oder ein schutzbedürftiger Inhalt der Tradition. Aber in der Form der SF-Story kann man sie wieder vor eine solche Frage stellen. Es bleibt ihnen überlassen, ob sie sich selbst mit dem Fragesteller identifizieren oder ihn und die Frage wie ein seltsames Tier und dessen spezifische Umwelt aus der Distanz betrachten wollen.

Der englische Schriftsteller und SF-Anthologist Kingsley Amis bemerkt einmal: „Während man sich vor 30 Jahren, um ein allgemeines Problem zu erörtern, des historischen Romans bediente, so bedient man sich heute eher dessen, was ich ... als Science Fiction bezeichne. In der Science Fiction kann man die Umstände, die man untersuchen will, isolieren“ (3). Clarkes Erzählung ist ein Schulbeispiel dafür, daß diese Methode sich nicht nur auf technologische oder soziologische, sondern auch auf theologische Probleme anwenden läßt.

Mission und Bekehrung auf fremden Planeten: Vater Carmody

Clarkes raumreisender Pater ist keineswegs der einzige seiner Art. So gibt es zum Beispiel den Pater Lemoyne, der in der Kurzgeschichte „Nur 15 Meilen“ von Ben Bova (4) auf dem Monde vorschriftswidrig Wasser sucht und entdeckt, ebenso vorschriftswidrig von einem Mörder, dessen Geheimnis er kennt, gerettet wird und heldentümlisch bereit bleibt, „der Welt oder der Ewigkeit zu begeben“.

Beides hat der dienstälteste aller Weltraumpriester bereits serienweise getan: „Vater Carmody“, erfunden von Philip José Farmer, der mit seiner Vorliebe für Sex und Kleriker gleich zwei Tabus der klassischen Science Fiction brechen gelehrt hat. Ein typisches Beispiel für Vater Carmodys Wirken bietet die Kurzgeschichte „Ein Mann wie Prometheus“ (5). Seit einem Monat Mönch im Kloster des Ordens St. Jairus in Arizona und im Begriff, Pfarrer auf dem Planeten „Wildenwoody“ zu werden, muß er in einer Sondermission eine vogelartige Menschenrasse auf dem Planeten „Feral“ mit den Grundlagen des Glaubens und der Zivilisation versehen. Als Halbgott und Verkünder des Gesetzes scheidet er von seinen Schützlingen, im Raumschiff gen Himmel fahrend (und mit der Entstehung einer Himmelfahrtslegende auf Feral rechnend). Auf 24 Seiten dieser Kurzgeschichte hat Farmer eine Fülle von anthropologischen, religionsgeschichtlichen, mythologischen und theologischen Einzelheiten zusammengehäuft, die – bei aller Abstrusität der Maske der Szenerie – eine genaue Kenntnis und Reflexion der Missionswissenschaften, freilich auch eine eben deshalb befremdliche Mischung christlicher Ethik und unchristlicher Kreislaufmythologie verrät.

Aber wahrscheinlich ist es gar nicht dies, was den Leser in erster Linie anspricht oder ansprechen soll. Carmody zieht Sympathie auf sich, indem er sich human engagiert und mit einer unterlegenen, weil noch unentwickelten Kultur solidariert. Im Grunde wird hier, wie in vielen anderen SF-Erzählungen auch, das Problem des Rassismus verfremdet abgehandelt. Nur tritt hier im Unterschied zu anderen Erzählungen ein exemplarischer Repräsentant der Kirche als rettender Held auf. Seine wissenschaftliche Akribie, seine Tapferkeit und sein Humor erscheinen als Konsequenzen seines Glaubens – so wie man sie sich von jedem Kleriker der Gegenwart wünschen könnte.

Vater Carmody entbehrt nicht des Vorzugs, ein Bekehrter zu sein. Seine Bekehrungsgeschichte – „Es geschah in der Nacht des Lichts“ (6) – gehört zu den abenteuerlichsten SF-Erzählungen überhaupt. Farmer hat für diesen Kurzroman eigens eine ganze Religion konstruiert und führt den Leser in deren Kultzentrum auf dem Planeten „Dantes Freude“. Das ekstatisch-sakramentale Tempelritual dieses Kults beruht auf einem theologischen System, in dem ein dualistisches und ein trinitarisches Prinzip einander durchdringen. Der Kult erreicht seinen mystischen Höhepunkt in der „Nacht des Lichts“, in der die geheimen Wünsche, Schrecknisse und Verdrängungen der Menschen – soweit diese die Nacht nicht verschlafen – Gestalt annehmen. Daher übersteht nur selten ein Wachender die „Nacht des Lichts“ unbeschädigt, niemand, ohne nicht zutiefst verwandelt worden zu sein. Eben dies geschieht John Carmody, der einen Mord auf dem Gewissen hat und dem „irgendetwas fehlt, eine Eigenschaft, die den Menschen erst zum Menschen macht“. Ein wohlmeinender Freund empfiehlt ihm als Kur die „Nacht des Lichts“: „Das ist deine letzte Chance, wenn je etwas aus dir werden soll. Wenn in dieser Nacht nicht die gefrorenen Tiefen deines Innern aufbrechen, wenn du ein Eisberg wie jetzt bleibst, dann ist es mit dir vorbei.“ Carmody entscheidet sich mit dem leidenden Gott „Yess“ für die Zerstörung seiner eigenen Existenz und gewinnt so sein Leben: „Jetzt glaubte er daran, daß dieses Universum, diese harte, kalte Maschine, geändert werden konnte ...“.

Anwalt des Menschlichen

Resümee und Hinweise auf weitere Quellen

Mag manches auch gesucht und absonderlich erscheinen, so ist die Erfindung des Weltraumpriesters doch eine bedeutsame Leistung der Science Fiction. Denn der Priester verkörpert die Relativierung einer absolut gesetzten, von vielen Autoren (und erst recht Lesern) ungeprüft übernommenen Methode der Fiktion und Spekulation. Gewiß, das grundlegende Dogma aller modernen Science Fiction bleibt unberührt: Die Evolution, die Entwicklung der Lebewesen und Gesellschaften nach einem universellen Strukturgesetz, wird vorausgesetzt und auch von der Theologie her nicht kritisch reflektiert. In dieser Hinsicht wird die Theologie angepaßt. Erwägungen der neueren christlichen Theologie über das Verhältnis zwischen Schöpfung und Evolution sind offensichtlich noch nicht verarbeitet. Aber es bleibt doch soviel Theologie übrig, daß der Glaube des Priesters als eine befreiende Macht dargestellt werden kann. Weil der Weltraumpriester sich transzendent gebunden fühlt, kann er Zwängen und Vorurteilen entgegentreten. So erweist sich der Priester als Anwalt des Menschen und des Menschlichen. Es ist sein Beruf, für die Menschlichkeit scheinbarer Ungeheuer einzutreten, ja aus ihnen Menschen zu machen, indem er sie als Menschen annimmt. Er vertritt nicht nur skurrile religiöse Ideen gegenüber agnostischen Raumfahrergenossen oder orthodoxeren Kollegen vom Klerus, sondern er bricht auch den Zauber des unendlichen Raumes und der übermenschlichen Kräfte. Weil er

Göttliches göttlich nennen darf, darum Menschliches wirklich menschlich. Eben darum darf aber gerade der Priester hier auch den Zweifel am Göttlichen artikulieren. Aus dem Mund eines normalen Weltraumhelden klänge ein solcher Zweifel belanglos, denn schließlich hat er ja einen ohne die „Hypothese Gott“ auskommenden Menschentyp in einer technisch manipulierbaren Welt zu repräsentieren. Der Priester dagegen fällt von Berufs wegen aus der Rolle des „modernen“ Menschen; darum darf er auch aus seiner eigenen Rolle fallen und den Leser zum Nachdenken über ein Thema veranlassen, über das dieser sonst nicht nachdenken würde.

Die Erfindung des Weltraumpriesters kennzeichnet ohne Zweifel einen Wandel des Problembewußtseins. Vertreter der klassischen, gewissermaßen orthodoxen Science Fiction finden sich damit nicht ohne weiteres ab. So reagierte der erfolgreiche amerikanische SF-Autor und -kritiker John W. Campbell jr. auf die ersten Erzählungen seines Kollegen Farmer verräterisch emotional, indem er sie einfach „widerlich“ nannte (7), obwohl mythische Spekulationen in seinen eigenen kosmischen Abenteuerromanen durchaus nicht fehlen. Für die ältere Generation der modernen Science Fiction, die Campbell vertritt, stehen technologische und physikalische Probleme der Weltraumfahrt im Vordergrund. In der jüngeren Generation wenden immer mehr Autoren sich der anthropologischen und ethischen Problematik dieses großen Abenteuers zu. Und es ehrt den geistlichen Stand auf (angesichts der Zeitkritik) überraschende Weise, daß man von ihm eine vielleicht entscheidende Hilfe bei der Bewältigung dieser Probleme erwartet.

Als weitere, dem deutschen Leser erreichbare Beispiele sei hier auf Ulf Miehes Weihnachtserzählung „Bei Erdaufgang“ (8) und Dino Buzzatis Kurzgeschichte „Auf dem Mond“ (9) hingewiesen. Beide Verfasser weisen den Repräsentanten der Kirche eine – vielleicht allzu selbstverständlich gedachte – Rolle als Seelsorger für Mondpioniere vor Ort und Deuter ihres Raum-Erlebnisses zu. Die bisherige Praxis – etwa beim amerikanischen Apollo-Programm – läßt freilich vorerst eine andere Tendenz erkennen. Die Mondfahrer sind auf den Laienglauben angewiesen, den sie von der Erde mitnehmen, und die US-Raumfahrtbehörde hat diesen Glauben als psychischen Stabilisierungsfaktor durchaus einkalkuliert. Immerhin zeigt dieses Detail, wie nahe Science-Fiction-Autoren mit ihrem Interesse an der Präsenz der Kirche in ihrer fiktiven Raumfahrt-Situation den wirklichen Bedürfnissen gekommen sind.

II. Funktionäre der Gesellschaft

Beispiele einer soziologisch-funktionalen Betrachtungsweise der Religion

Andeutungen über religiöse Hierarchien und Gemeinschaften finden sich in vielen SF-Erzählungen. P. J. Farmer beläßt es in den oben zitierten Arbeiten bei flüchtigen Skizzen. Etwas genauer schildert Isaac Asimov in seiner Erzählung „Und Finsternis wird kommen“ (10) Aufbau und Funktion einer Priesterschaft auf einem von Krisen bedrohten Planeten. Andererseits betont George Orwell in seinem Roman „1984“ ausdrücklich die Abwesenheit jeder Religion und Religionsgemeinschaft, obschon er ihre theoretische Möglichkeit einräumt: „Selbst die Ausübung einer Religion wäre (den Proles, der Arbeiter-Kaste) gestattet worden, wenn die Proles irgendwie das Bedürfnis oder den Wunsch danach zum Ausdruck gebracht hätten“ (11). In den Funktionärskasten ist Religion tabu. Der Held trifft im Gefängnis

einen Kollegen, der verhaftet wurde, weil er bei der Bearbeitung eines Manuskriptes am Ende einer Verszeile das Wort „Gott“ aus rein technischen Gründen stehen ließ (12). Priestergefühle gibt es nur im übertragenen Sinn; so wenn der Verhör-Offizier O'Brien feststellt: „Wir sind die Priester der Macht. Gott ist die Macht“ (13).

Gott im Giftschränk **Religionen in „Brave New World“ von Aldous Huxley**

Ausführlichere Darstellungen von Religionsgemeinschaften in der Science Fiction sind seltener (14). Die bekannteste findet sich in Aldous Huxleys Roman „Schöne neue Welt“ (Brave New World) (15), wo eine heidnisch-christliche Mischreligion des Reservats in blasphemischen Gegensatz zu der offiziellen „Ford“-Religion der zivilisierten „Neuen Welt“ tritt. Huxley hat in dieser Schilderung u. a. eine bisher einzigartige Persiflage auf den Gegensatz zwischen religiös-volkskirchlicher Institution und freiem, synkretistischem Sektenwesen gestaltet. Eine Analyse der religiösen Inhalte würde hier zu weit führen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Rollenverteilung darzustellen.

Huxleys „Neue Welt“ ist auf Konfliktlosigkeit angelegt. Den ideologischen Überbau dafür liefert die „Eintrachtsreligion“, in der Henry Ford, der Vater der Rationalisierung, als Prophet (mystifiziert und) verehrt wird. Sie bietet „alle Vorzüge des Christentums – ohne die Nachteile“ (16) und setzt dabei die althergebrachte Verbindung von Thron und Altar fort: „Alle Kreuze wurden geköpft und zu T's gemacht (in Anklang an Fords T-Typen). Vorher gab es auch etwas, das Gott hieß ... Jetzt haben wir den Weltstaat, Fordtagsfeiern, Vereinigungssingen und Eintrachtsandachten“ (17). Unwissenheit und Lebensgenuß werden religiös geschützt und verklärt, ein kasten- und gruppengebundenes Ritual soll verhindern, daß der Einzelne anfängt, selbständig zu denken oder gar zu glauben. Psychosorger stehen bereit für den Fall, daß es wirklich einmal eine seelische Panne geben sollte. Filmberichte über die ekstatischen Kulte in den Reservaten für Nichtangepaßte erregen bei den Bewohnern der Neuen Welt Heiterkeit und leicht blasphemisches Gruseln.

Dagegen steht im Mittelpunkt der von Huxley beschriebenen Religion der „Wilden“ im Reservat das Kreuz. Der Kult ähnelt sichtlich gewissen synkretistischen Kulturen, wie sie seit einigen Jahrzehnten in Südamerika und Afrika beobachtet werden: Kreuzexerziten, Flagellanten- und Sexualorgien, Prophetie, Zungenrede und Magie bilden ein wüstes Gemisch. Doch eben darin bewahren die Ausgestoßenen der Zivilisation sich wesentliche Inhalte des Menschseins, die in der Neuen Welt verleugnet werden: Leiden, Schmerz, Seele, Zeit, Tod – Gott.

Ein religiöses Streitgespräch zwischen einem „Weltaufsichtsrat“ (WAR), einer Art von Hohempriester der Zivilisation, und einem in die Neue Welt geratenen „Wilden“ könnte aktueller nicht gedacht werden (18): Wilder: „Sie glauben also, daß es Gott nicht gibt?“ WAR: „Im Gegenteil; höchstwahrscheinlich gibt es ihn... Er offenbart sich eben verschiedenen Menschen auf verschiedene Weise. In vor-modernen Zeiten offenbarte er sich als das Wesen, das in diesen Büchern (der Bibel und anderen heiligen Schriften) beschrieben wird. Heute...“. Wilder: „Wie offenbart er sich heute?“ WAR: „Durch Abwesenheit. Als wäre er gar nicht da.“ Wilder: „Das ist Ihre Schuld.“ WAR: „Nennen Sie es die Schuld der Zivilisation. Gott ist unvereinbar mit Maschinen, medizinischer Wissenschaft und allgemeinem Glückselsein...“

Unsere Zivilisation hat Maschinen, medizinische Wissenschaft und allgemeines Glückseligkeit gewählt. Darum muß ich diese Bücher in einen Stahlschrank sperren. Sie sind Schmutz und Schund...“ „Gott im Giftschrank und Ford auf den Regalen“ – nur dem höchsten Klerus der Neuen Welt ist Wissen erlaubt. Für das Volk heißt es: „Gelobt sei Ford am Lenkrad, er hat die Welt so wohl bestellt“ (19).

Der Teufel als Gott Gegenbild in „Ape and Essence“

Auch in seinem Gegenbild zur „Schönen neuen Welt“, in dem Roman „Ape und Wesen“ (20), widmet sich Huxley der Beschreibung einer religiösen Kultgemeinschaft, die ebenso wie die Ford-Religion eine Institution der Gesellschaft ist.

Die Neue Welt ist im Strahlenbrand des Atomkriegs vergangen bzw. gar nicht erst zustande gekommen. Der Leser wird zu einem Stamm Überlebender im Westen des strahlenverseuchten nordamerikanischen Kontinents geführt. Die Führungsschicht dieses Stammes besteht aus den Priestern Belials, der nun als das höchste Wesen, ein böser, aber gerechter Gott verehrt wird. „Ehre sei Belial, sei Belial in der Tiefe!“ so verkehrt die Liturgie der Reinigungsfeier am Belialstag die Hierarchie der Werte (21). Die Grundidee der Satanologie (nicht mehr „Theologie“) dieser Religion ist die Unheilsgeschichte der industriellen Revolution. Belial gewann die Herrschaft (gegen den guten Gott) allmählich mit der Technisierung und offenbarte sich als der Allmächtige im Atomkrieg (22). Kirchen sind in Belialstätten umgerüstet, statt planvoller Produktion werden systematisch die Gräber neben den Ruinenfeldern geplündert, statt sich zu bekreuzigen „behörnt“ man sich. Neben der Zusammenhaltung der Gemeinschaft ist es die wichtigste gesellschaftliche Funktion des Kults und der Priesterschaft, den durch Strahlung mißgebildeten Nachwuchs auszumerzen (Belial zu opfern) und erb-schädliche Paarungen zu verhindern. So unterscheidet sich dieser Kult von der „schwarzen Messe“, mit der er sonst vergleichbar ist, durch die „Rückkehr zum 6. Gebot“ (23). An die Stelle der gesellschaftlichen Pflicht zur Promiskuität in der einstigen Neuen Welt ist hier eine strenge Anti-Sex-Moral getreten, die das Weib als „Gefäß des Bösen“ diffamiert. Logischerweise sind die Belialspriester Eunuchen.

Religion als Unmöglichkeit Kommentar zu Huxley

Huxleys utopische Religionsentwürfe sind typisch für eine auch von anderen Autoren vertretene Auffassung von Religion. Sie kehren die negativen Aspekte, besonders solche soziologischer Bedeutung hervor. Religionsgemeinschaften erscheinen entweder als rückständige Minderheiten oder häufiger noch als Funktionen der perfektionierten bzw. degenerierten Gesellschaft. Auch Huxleys Reservat-Religion wird ja nicht als positive Alternative dargeboten. Vielmehr entscheidet Huxley sich für den Rückzug des sich selbst wesentlichen Menschen auf eine kontemplative Privatexistenz, die er jedoch an der Neuen Welt scheitern sieht: Der „Wilde“ endet durch Selbstmord (24). Zwar läßt Huxley Religion als Ausdruck menschlicher Selbstverwirklichung gelten, aber im Grunde doch nur als ein Zerrbild dessen, was man darunter verstehen könnte. Er zieht sie in seine radikale Gesellschaftskritik wie in einen Strudel mit hinein. Ob als Instrument der Herrschaft, ob als Ausdruck der Freiheit oder als letzte Zuflucht in der Selbst-einsamkeit des nichtangepaßten Menschen: Mit der kritisierten Gesellschaft verdammt Huxley die Religion als etwas Unmögliches und Sinnloses. Sie kann den Menschen nicht aus der selbstverschuldeten Verstrickung befreien und zu sich

selbst bringen. Als Mittel wie auch als Ausdruck menschlicher Selbstentfremdung bleibt sie eine Funktion ohne eigenen Wert.

Religion als Mittel der Herrschaft in einer evolutionär geplanten Gesellschaft

Als positive, wenn auch geschichtlich begrenzte Funktion der Gesellschaft wertet Isaac Asimov Religion und Kult in seiner „Galaktischen Trilogie“ (25). Asimov schildert dort den Wiederaufbau eines über die ganze Galaxis verbreiteten, aber durch Degeneration zerfallenen Menschheitsreiches auf der Grundlage eines Tausendjahresplanes (26).

Ausgangspunkt der Erneuerung ist eine von dem Plan-Propheten Hari Seldon noch selbst auf einem abgelegenen Planeten angesiedelte Elite von Wissenschaftlern, die „Foundation“, die in der ersten Plan-Phase unter Vermeidung aggressiver Gewalt die bewohnten Nachbarplaneten unter ihre Herrschaft und damit unter ihren zivilisatorischen Einfluß bringen muß. Ihr wichtigstes Macht- und Erziehungsmittel ist die Religion.

Die Priester dieser Religion – selbst nicht Mitglieder der Foundation, aber von dieser ausgebildet – sind in Wirklichkeit Manager und Ingenieure der auf dem beherrschten Planeten eingerichteten Atomkraftwerke und Produzenten radioaktiver Krebsheilmittel und dergleichen. Da sie jedoch ihre Ausbildung wie ihre praktischen Obliegenheiten stets nur als Bestandteile einer kirchlichen Liturgie verstanden und vollzogen haben, durchschauen sie die Zusammenhänge nicht. Sie sind unwissend, obwohl sie sich für Eingeweihte halten, Vermittler einer Lehre, deren tieferen Sinn sie kaum ahnen.

Was diese Hierarchie politisch zu leisten hat und vermag, zeigt sich bei der Erstickung einer Revolte der Beherrschten, aber noch nicht hinreichend entwickelten: „Auf Anacreon gibt es in diesem Augenblick kaum einen Menschen mehr, der nicht weiß, daß die Regierung einen hinterhältigen Angriff auf das religiöse Zentrum des Königreichs (d.h. die Foundation) unternehmen will ... Sämtliche Maschinen auf Anacreon stehen still. Nirgendwo brennt Licht – nur in den Tempeln. Nirgendwo läuft Wasser – nur in den Tempeln. In den kalten Gegenden funktioniert keine Heizung mehr – nur in den Tempeln. Die Krankenhäuser nehmen keine Patienten mehr auf, die Kraftwerke sind stillgelegt und die Schiffe liegen fest“ (27).

Auch in einer weiteren Phase bleibt die Religion noch Bestandteil der programmierten Evolution: „Das Sicherheitsbedürfnis der Foundation kann ... nur durch die Errichtung einer weitverzweigten Handelsorganisation auf religiöser Basis befriedigt werden“ (28). Auch in dieser Phase tabuisiert die Religion vor allem den Besitz und die Anwendung der Atomenergie.

Doch ist es im Plan durchaus vorgesehen, den „Galaktischen Geist“, den man rief, wieder loszuwerden, ehe er seinen Schöpfern aus der Kontrolle gerät: „Jedes Dogma dieser Art ist eine gefährliche Waffe, weil man nie dafür garantieren kann, daß sie nicht eines Tages gegen den Urheber angewandt wird. Seit hundert Jahren unterstützen wir ein Ritual und eine Mythologie, die in gewisser Beziehung gar nicht mehr unter unserer Kontrolle stehen“ (29).

Die Ignoranz der Priester wird zur Gefahr, und so kommt es zur Säkularisierung der geheiligten Handelsorganisation: „Bisher war die Foundation der Auffassung, der Handel sei nur in Verbindung mit der Ausbreitung unserer Religion sinnvoll“, bemerkt ein planmäßiger Revolutionär der Foundation, „Ich bin anderer Meinung. Handel ohne Priester – das muß in Zukunft unser Schlagwort sein“ (30). Die Religion hat ihre gesellschaftlich-geschichtliche Aufgabe erfüllt und wird durch andere Methoden der Herrschaft ersetzt.

Hier hat Asimov, der sich in seinen Erzählungen mit religiösen Phänomenen auf vielfältige Weise beschäftigt, die soziologisch-funktionale Deutung der Religion und der Kultgemeinschaft mit letzter Konsequenz durchgespielt. Dabei erscheint Religion nicht nur als ein Mittel der Klassenherrschaft, sondern als ein notwendiges und wünschbares Stadium der Evolution. Dabei versteht es sich im Rahmen der Trilogie von selbst, daß außerplanmäßige, „wilde“ Religionen als Störfaktoren der Entwicklung rücksichtslos vernichtet werden. Daß der Tausendjahresplan selbst eine Art religiöser Weihe genießt, kann der Leser aus einigen spärlichen Bemerkungen implizit vermuten. Aber es wird nicht ausdrücklich ausgesprochen. Die Evolution, obwohl manipulierbar, ist für den Autor als Prinzip tabu.

III. Martyrium des Menschen

Religion als positive Möglichkeit des Menschlichen

Die soeben skizzierten Utopien lassen so gut wie keinen Raum für den Außen-seiter, der aus der Spontaneität seiner religiösen Überzeugung heraus oder getragen vom Glauben einer Gruppe den Menschen gegen die Zwänge der selbstgeschaffenen Welt in Schutz nimmt, wie es etwa der Weltraumpriester tut. Einige Autoren von Gesellschaftsutopien beurteilen die Rolle der Religion und ihrer Propheten jedoch optimistischer, sei es im Sinne der Bewahrung, sei es im Sinne des Protestes.

Freistätten in der Welt der Wölfe

Der Gedanke des Reservats kehrt in der Kurzgeschichte „Tabu“ von Fritz Leiber wieder (31). In ihrer Welt befähigt die Gewinnung von Atomenergie die Menschen dazu, kleine autarke Staats- bzw. Stammesgemeinschaften zu bilden, von denen eine der anderen Wolf ist. Diese ständig in Fehde liegenden Autarkien dulden und schützen jedoch „Freistätten“, in denen ein asketisch-religiöser Orden Kulturwerte bewahrt und Verfolgten Zuflucht gewährt.

Die Absonderung der religiösen Gruppe ist hier erst in einer Phase fortgeschrittener Degeneration der Kultur erfolgt: „Einige Menschen erkannten, was mit dieser Entwicklung (zur technischen Zivilisation) verloren ging. Sie sahen, wie das gesamte kulturelle Erbe in Vergessenheit geriet – bis auf das bloße Minimum, das für die neue selbständige Lebensweise erforderlich war. Kein Wunder also, daß man das Lesen und Schreiben zum Beispiel verlernte ...“.

Der Orden genießt Immunität, weil seine Angehörigen auf die wichtigsten Segnungen der Zivilisation verzichtet haben: „Sie gaben die Atomkraft auf und zugleich damit alle Güter, die für wertvoll angesehen wurden. Nur dadurch, daß sie diesen Preis bezahlten, waren sie imstande, den Schatten einer Immunität zu erwirken. Hierauf

bildeten auch sie kleine Gemeinschaften. Sie widmeten sich der Aufgabe, das kulturelle Erbe zu bewahren und den Gedanken der universalen Bruderschaft sowie der Ehre und Rechtschaffenheit zu erhalten.“

Leiber beschränkt sich darauf, die Lebensweise und Befindlichkeit seiner „Außen-seiter“ zu schildern. Über ihre inneren Beweggründe und den „Gedanken der universalen Bruderschaft“ sagt er dem Leser leider nichts Genaueres. Aber immerhin weist er die Möglichkeit auf, daß das Heil unter Umständen gerade außerhalb der technisch evoltierenden Zivilisation zu finden sein könnte.

Prophet des Überlebens

Entstehung neuer Primitiv-Religion in einer überlebenden Gruppe

Das Problem, die Kultur zu bewahren, löst George R. Steward in seinem preisgekrönten Roman „Leben ohne Ende“ (Earth Abides) auf andere Weise (32). Eine Weltkatastrophe nach Maß (durch eine Epidemie) läßt kleine isolierte Gruppen überleben. Ish, der Held des Romans, wird zum Patriarchen eines Stammes, der sich aus der von ihm gesammelten Gruppe entwickelt. Er stirbt schließlich hochbetagt als Prophet einer Primitivreligion, die er keineswegs gewollt hat und – als typischer Amerikaner des 20. Jahrhunderts – nie ganz verstehen lernt. Sein Versuch, Wissen und Ethik der zivilisierten Menschheit zu bewahren und weiterzugeben, scheitert an den harten Gegebenheiten des Überlebenskampfes. Versuche der ersten Generation, ihre seelischen Konflikte mit Hilfe der dürftigen Restbestände überlieferter Religiosität zu meistern, scheitern ebenfalls. Die Bindung der Einzelnen an ihre Denominationen erweist sich als schwach, ihr dogmatisches Wissen als ebenso unerheblich wie friedensstörend, die von ihren Kirchen tradierte Form der Andacht als untauglich, um in einer solchen Krise den Menschen noch Halt zu geben: „Nun war es aber so, daß die Gottesdienste mehr Uneinigkeit als Gemeinschaft des Empfindens zuwege brachten, und mehr trügerischen Schein als wahre Religiosität“ (33).

Dagegen ergeben sich allmählich aus alltäglichen Gewohnheiten pseudoreligiöse Riten, die bereits in der zweiten Generation die Konturen eines Kults erkennen lassen. Ish gibt schließlich nach; er sieht ein, daß seine Kinder den Weg zur Kultur auf ihre eigene Weise von vorn beginnen müssen: „Vielleicht waren die Wurzeln des Denkens zu tief gewachsen“, resümiert er, „und die Abfälle der Vergangenheit lagen zu schwer um uns, gleich Haufen von Kehricht und alten Kleidern. Warum sollte der Philosoph es nicht begrüßen, daß alles hinweggefegt worden war, daß jetzt ein neuer Beginn vollzogen würde und die Menschen das Spiel mit neuen Rollen spielten? Vielleicht lag darin mehr Gewinn denn Verlust“ (34).

Die neue Religion kristallisiert sich um das erste Werkzeug, das Ish in die Überlebenssituation eingebracht hat und – aus Sentimentalität immer bei sich trägt: „Onkel Ish hat den Hammer“, sagen die Kinder, die er einige Jahre lang zu unterrichten versucht; und der künftige Prophet wider Willen registriert es als einen „Fall unverfälschten Aberglaubens“: „Der Hammer – alle Kinder brachten ihn in Zusammenhang mit etwas Sonderbarem und Mystischem, das der Vergangenheit angehörte. Im allgemeinen rührte niemand den Hammer an ...“ (35). Doch aus dem Aberglauben wird Glauben. Ish bricht den Unterricht ab, nachdem die Kinder auf Befragen ihn als einen Weltschöpfer bezeichnet haben.

Steward schildert im einzelnen, wie die neue Religion ihre Dogmen gewinnt, wie der Hammer zum Totemsymbol wird und der Begriff „Amerikaner“ zum mythischen Begriff für „die Alten“, die Schöpfer-Helden der Vorzeit. Der Greis Ish fragt seinen Urenkel, der ihm ein rituelles Opfer bringt, danach und erhält als Antwort den folgenden Kommentar auf die verrostende Zivilisation des 20. Jahrhunderts: „Unsere Alten – das waren die Amerikaner – haben die Häuser und die Brücken und die kleinen runden Dinger gemacht, aus denen wir Pfeilspitzen hämmern (gemeint sind Nickel- und Silbermünzen). Aber die andern, die ‚Alten‘ der ‚Alten‘ – die haben vielleicht die Berge und die Sonne und auch die Amerikaner geschaffen“ (36). Die Sonne dreht sich, wie Ish bei dieser Gelegenheit ebenfalls feststellt, wieder um die Erde. Alt, lebenssatt und befriedigt darüber, als Prophet des Überlebens seine Mission erfüllt zu haben, übergibt er unterwegs auf der zerfallenden Golden-Gate-Brücke, sterbend den Hammer an seinen Urenkel.

Paradies in der Hölle Kommentar zu Steward

Stewards Roman gehört zu den gründlichst extrapolierten Überlebensgeschichten der Science Fiction und läßt sich, was seine literarische Qualität angeht, getrost neben den „Robinson“ stellen, dessen optimistische Grundhaltung er teilt. Christen und Kirchen von heute freilich hält er einen Spiegel vor, in den sie nicht gerne blicken.

Gewiß, ob eine Gruppe von Christen in einer so extremen Situation ohne zufällige Anwesenheit eines Klerikers ihren Glauben bewahren und betätigen kann, ist keine Frage von praktischer Bedeutung. Aber Stewards implizite Kritik an der Theologielosigkeit des auf sich gestellten Durchschnittschrists ist berechtigt. Sie fällt auf die kirchliche Organisation zurück, deren großer pädagogischer Aufwand zu dem von Steward durchaus realistisch beschriebenen Minimaleffekt in groteskem Mißverhältnis steht. Gegenüber der in unserer Gesellschaft spürbaren Neigung, das Glaubensvakuum ideologisch und synkretistisch aufzufüllen, wirkt der hier angenommene Rückfall ins Heidentum vergleichsweise ehrlich und harmlos – ein bißchen Paradies in der Hölle.

K. H. Scheer: „Die Großen der Tiefe“

Einen Propheten des Überlebens zeichnet auch K. H. Scheer in seinem Roman „Die Großen der Tiefe“ (37). Als ehemaliger Priester vermag er allerdings den Urenkeln der Katastrophengeneration unanfechtbar christliche Traditionen zu übermitteln. Indem er die Katastrophe, einen Atomkrieg aus Versehen, als Gottesgericht deutet, vermag er den neu Anfangenden auch Gottes Gnade begreiflich zu machen. Sogar eine Bibel hat er hinübergerettet und gibt sie den Ausbrechern aus der verrotteten Überlebensgesellschaft einer riesigen Bunkerstadt als Vermächtnis mit. Mit dem Vollzug einer Trauung „nach dem Ritual des Christentums, das 174 Jahre der Not, Gewalt und brutalsten Willkür überdauert hatte“, überliefert er sogar noch ein Stück Liturgie. Zugleich übermittelt er auch Geschichtsbewußtsein, etwas in der Bunkergesellschaft streng Verpöntes. Für diese Gesellschaft ein häretischer Narr, rüstet er die Pioniere der neuen Menschheit mit dem Wichtigsten aus, was sie brauchen, mit dem Keim eines wiedererwachenden biblischen Glaubens und dem Kulturbewußtsein der Gattung Mensch. So wird es möglich, daß die Pioniere den Weg auf die „Hölle“ der verbrannten Erdoberfläche als „Heimkehr ins verlorene Paradies“ empfinden, wie es der alte Priester ihnen gepredigt hat.

Aufstand der Gläubigen Maschinensturm einer Untergrund-Kirche

Auch die Hölle von Revolutionären wird religiösen Propheten in der Science Fiction gelegentlich zudedacht. Am konsequentesten vielleicht in dem Roman „Das höllische System“ (Player Piano) von Kurt Vonnegut jr. (38). Hier stehen, ähnlich wie in Huxleys „Schöner neuer Welt“, wieder zwei Kulte einander gegenüber. Freilich wird man den Kult der herrschenden Techniker-Klasse kaum als religiösen Kult ansehen können. Es handelt sich um einen recht künstlichen Religionsersatz, der einzig dem Zweck dient, die Kaste der Maschinenherren im Sinne einer Pfadfinder-Kameraderie zusammenzuhalten. Der Gegner des Systems ist ein protestantischer Pfarrer und gehört somit in Vonneguts Gesellschaft der Automation und Totaltechnisierung zu dem ständig wachsenden Heer nutzloser Menschen mit zu niedrigen Intelligenzquotienten, die von dem zentralen Elektrogehirn Epicac zu Konsumsklaven degradiert werden.

Pfarrer James Lasher ist Seelsorger im „Korps für Instandsetzung und Wiederverwendung“, in dem das neue Proletariat beschäftigungstheoretisch gelangweilt wird. Als Verbündeten gewinnt er den Wirtschaftsmanager Dr. Paul Proteus und macht ihn zum Messias einer Revolutionskirche, auf daß „die Welt den Menschen wiedergegeben“ werde. Denn, (um den später vor Gericht gestellten „Messias“ zu zitieren: „Der Herr Staatsanwalt hat das zu beweisen versucht, was heutzutage jeder vermutet ...: daß ich nichts wert bin, daß Sie alle nichts wert sind, daß wir nichts taugen, weil wir Menschen sind“ (39).

Diese Erkenntnis hat den einstigen Manager auf die Suche nach „einfachen, wahren Menschen“ und daher an den Bartisch des Whisky trinkenden und die Revolution predigenden Pfarrers geführt. Lasher genießt unter den Technikern den schlechten Ruf eines kleinreligiösen Sektierers, der aus den angeblich unbeantwortbaren Fragen Kapital schlägt (40). Freilich ist Lasher sich über diese Problematik selber klar. Er beurteilt das, was er in seinem Beruf geleistet hat, ebenso skeptisch wie das, was er jetzt in ihm leisten kann: „Als ich vor dem Krieg noch eine Gemeinde hatte, habe ich ihnen immer gesagt, daß ihr geistiges Leben wichtiger sei als die Rolle, die sie im Wirtschaftsleben spielen. Jetzt haben sie diesen Platz in der Wirtschaft verloren und merken, daß ihnen nichts geblieben ist ... Diese entwurzelten Menschen brauchen etwas, und die Kirche kann es ihnen nicht geben – oder sie können nicht nehmen, was die Kirche ihnen zu bieten hat.“

Diese recht aktuell anmutende Kritik an der eigenen Institution (die bei Vonnegut freilich nicht mehr zum Establishment gehört) verstellt Lasher jedoch nicht den realistischen Blick dafür, daß die Revolution die Welt nicht einfach wieder gut machen kann. Er sieht voraus, daß die Revolutionäre von seiner Gemeinde nicht die Predigt des Heils, sondern einen „falschen Messias“ erwarten, dessen Rolle er selbst weder spielen will noch kann (41). Der Intellektuelle braucht den Mann mit gutem Namen und öffentlicher Autorität, den bekehrten Manager, der schließlich seine Unterschrift unter den Revolutionsaufruf der Untergrundkirche setzt.

Bekenner der Vergeblichkeit Die Figur eines revolutionären Pfarrers

Der Verlauf der Revolte erinnert an so manches vergebliche Aufbegehren gegen die technokratisch-bürokratische Übermacht in der Gegenwart.

Der Maschinensturm führt statt zur Eroberung zur Zerstörung der Maschinen und gewinnt damit nicht die Basis für einen erfolversprechenden Widerstand gegen das Militär des Establishment, das die Revolte ohne Schwierigkeit zu liquidieren vermag. Lasher läßt sich davon nicht anfechten. Dem von der Niederlage deprimierten „Messias“ Dr. Proteus macht er klar, daß der Vollzug der Solidarität als solcher ihm, dem Christen, genügt. Im Gegensatz zu dem Manager erkennt er den Erfolg als Maßstab nicht an. Er bekennt: „... ich habe das Gefühl für die Wirklichkeit nie verloren ... Wichtig ist nur, daß wir es versucht haben. Wir haben es für die Annalen der Geschichte getan.“ Eine kritische Gegenfrage veranlaßt ihn, jede Maske fallen zu lassen: „Plötzlich ging in Lasher eine Verwandlung vor. Er zeigte sich von einer Seite, die er Paul und Finnerty gegenüber zwar erwähnt hatte, über die sich die beiden anderen aber nie Gedanken gemacht hatten. Und durch diese Verwandlung wurde der Schreibtisch zu einer Kanzel. ‚Ich beschäftige mich nicht hauptberuflich mit Revolutionen‘, sagte Lasher streng. ‚Vor allem bin ich Pfarrer – zuerst und zuletzt ein Feind des Bösen, ein Mann Gottes!‘“ (42). Als einem Propheten der Vergeblichkeit widmet der Verfasser dem wieder zur Whisky-Flasche zurückgekehrten Pfarrer diesen Abgesang: „Lasher, der Anstifter der Revolution, lächelte fröhlich zurück. Nachdem er sein Leben lang in Symbolen gedacht und gesprochen hatte, war er selbst zum Symbol für eine vergebliche Anstrengung geworden und begrüßte die Gelegenheit, als eines sterben zu können“ (43).

Solidarität mit dem gefährdeten Menschen Kommentar und Verweis auf weiteres Material

Bei aller Kritik geben die in diesem Kapitel besprochenen Autoren religiösen oder gar kirchlichen Gruppen noch eine Chance. Ob diese lediglich auf verlorenem Posten ausharren oder einen Neubeginn ermöglichen oder zum letzten Gefecht antreten: sie erinnern den Menschen an seine wahre Bestimmung. Wie weit die Autoren dies wirklich wollen, ist freilich nicht immer klar zu erkennen. Es könnte sein, daß ihr Interesse an Religion und Glauben nur eine Maske für ihre Skepsis gegenüber den Entwicklungstendenzen der technischen Zivilisation darstellt. Ein typisches Beispiel für eine solche Maskierung enthält die Novelle „Zusammenbruch“ von Jack Williamson (44). Williamson macht einen religiös-apokalyptisch eifernden Propheten zum Anführer eines Maschinensturms. Aber dieser „Prediger“ wirkt lächerlich, seine Botschaft äußerst dürftig, so berechtigt die Revolution ist, die er zum Erfolg führt.

Überhaupt fehlt den Autoren eine ausreichende Kenntnis neuerer Theologie. Auch ignorieren sie offensichtlich reformerische Ansätze in den Kirchen der Gegenwart, die sich durchaus für eine Extrapolation eignen, wie Hans Heinrich Brunner in seinem „experimentellen Report“ „Kirche ohne Illusionen“ (45) zeigt. Gewiß, Brunners fiktive Geschichte einer Volkskirche, die von einem Tag auf den andern sämtliche öffentlich-rechtlichen Privilegien einbüßt, ist keine SF-Story. Aber die Methode ist die gleiche, und Brunners christliche „Dienstgemeinschaft“ würde sich im Kosmos einer SF-Story gut unterbringen lassen. Ein ausrangierter Pfarrer vom Typ Lasher würde in ihr etwas Sinnvolleres zu tun haben als einen vergeblichen Aufstand anzuzetteln. Vor allem aber würde der „Laie“ in seiner für die Zukunft der Kirche so bedeutsamen Rolle einmal an die Stelle der archetypischen Priesterfigur treten.

Immerhin bleibt es anerkennenswert, daß wenigstens eine Minderheit von SF-Autoren – es sind die schlechtesten nicht – mit einem Tabu ihrer Literaturgattung zu brechen versuchen, um Solidarität mit dem gefährdeten Menschen zu personifizieren. Die „Hypothese Gott“ wird wieder interessant, natürlich – wie es sich für Science Fiction gehört – eben nur als Hypothese. In einer literarischen Welt, in der nichts notwendig, aber alles Extrapolierbare möglich ist, eröffnet sich ein Experimentierfeld für nicht mehr autoritativ geschützte Glaubensinhalte und deren ethische Konsequenzen.

IV. Engel und Menschen oder: der offene Himmel Die Mars-Venus-Erde-Trilogie von C. S. Lewis

Ein besonders eigenwilliges und in seiner Art sicher einmaliges Experiment bedarf hier noch der Erwähnung: die Mars-Venus-Erde-Trilogie des englischen Schriftstellers Clive Staples Lewis (46). Lewis erwies sich in diesen drei Romanen (wie auch in einigen Kurzgeschichten) nicht nur als trefflicher SF-Autor, der beispielsweise eine ganze Mars-Grammatik zu erfinden imstande war. Sondern er wandte hier die Methode der Extrapolation auch auf die Theologie selbst an, indem er die uns biblisch-dogmatisch geläufige Heilsgeschichte in einen größeren kosmisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhang einfügt.

C. S. Lewis' Held – Dr. Ransom (d.h. „Lösegeld“!) – ist kein Priester, sondern ein „Laie“, Sprachwissenschaftler wie er selbst, zugleich von vornherein skeptisch gegenüber den kosmischen Dogmen durchschnittlicher Science-Fiction-Schreiber. Die Bezeichnung „Weltenraum“ nennt er eine „gotteslästerliche Verleugnung des Lebens“: „Die älteren Denker hatten sich als weiser gezeigt, als sie ihn mit dem schlichten Namen Himmel benannten – dem Himmel, der des Ewigen Ehre rühmt...“ (47). Diesen Himmel stellt C. S. Lewis – seiner orthodox-anglikanischen Auffassung gemäß – als Wohnstatt der himmlischen Heerscharen vor. Seine „Eldila“ (Geistwesen, deren Gegenwart nur der Charismatiker wahrnimmt) sind der mittelalterlichen Engelhierarchie nachempfunden. Ransom lernt auf seinen zunächst unfreiwilligen Reisen zu den Nachbarplaneten der Erde diese Hierarchie kennen und wächst als ein Heilsbringer selbst allmählich in sie hinein. Sein irdischer Tod ist eine Art Himmelfahrt, die ihn endgültig in den offenen Himmel „Jenseits des schweigenden Sterns“ (der Erde) entrückt.

Lewis kehrt die heute übliche Sicht um. Sein Himmel ist nicht offen, weil der Mensch mit Raumschiffen in ihn vordringt. Im Gegenteil, dem typischen Raumfahrer bleibt er verschlossen, weil die Erde selbst dem Himmel gegenüber verschlossen ist. Die himmlischen Intelligenzen haben die direkte Verbindung zur Erde verloren, weil der „Eldil“ der Erde von Gott abgefallen ist. Darum mußte der höchste Gott zu seiner ultima ratio greifen und auf der Erde Mensch werden und die auf das jüngste Gericht („... das Zunichtemachen eines falschen Ansatzes, damit alsdann die Welt wahrhaft beginne“ – 48) zusteuern Heilsgeschichte in Gang setzen.

Ransom wird Zeuge einer neuen Menschenschöpfung auf der Venus, wobei ihm die Aufgabe zufällt, das erste Menschenpaar auf diesem Planeten im Kampf mit einem satanischen Unwesen vor einem weiteren Sündenfall zu bewahren. Darum bleibt dort das Paradies die dem Menschen gemäße Welt. Die Geschichte der irdischen Menschheit und ihre Erlösung hat zwar Heilsbedeutung für den gesamten Kosmos, ist aber lediglich ein

Zwischenstadium. C. S. Lewis läßt die neue Eva sagen: „Die Welt ward heute geboren ... Heute steigen zum erstenmal zwei Geschöpfe der niederen Welten, zwei Abbilder Maleldils (Gott-Schöpfer), die atmen und zeugen wie Tiere, zu jener Stufe auf, an der deine Ureltern (auf der Erde) strauchelten und fielen, und besteigen den Thron dessen, was ihnen bestimmt war. Das ist nie zuvor geschehen. Und weil es nicht geschah, vollzog sich in deiner Welt Größeres (die Erlösung durch Christus), doch nicht dieses. Und weil das Größere sich auf Thulkandra (der Erde) vollzog, geschieht dies und nicht das Größere hier“ (49). Auf die Erde zurückgekehrt wirkt Ransom als prophetisches Oberhaupt einer Sekte, die die Entstehung eines totalitären Staates in England verhindert. In dieser dritten Erzählung seiner Trilogie gibt Lewis gewissermaßen die ethische Nutzenanwendung der Ransomschen Erfahrung mit himmlischen Wesen (50). Diese greifen nicht etwa als *dei ex machina* in das Geschehen ein, sondern ihre Kräfte entfalten sich durch die Vermittlung von Menschen, die sich frei für sie entscheiden müssen.

Entdämonisierter Kosmos Kommentar zu Lewis

Zwar hat C. S. Lewis sich noch kurz vor seinem Tod entschieden gegen die oft geäußerte Vermutung gewandt, er habe seine Trilogie vor allem zu einem lehrhaften Zweck geschrieben. Aber sein Interesse an den fernen Welten führte ihn zu deren Verknüpfung mit der Theologie (51). Für ihn war es offenbar eine Selbstverständlichkeit, daß Science Fiction religiöses Denken provoziert: „Wenn Sie eine Religion haben, muß sie kosmisch sein; darum erscheint es mir seltsam, daß dieses Genre so spät in Erscheinung getreten ist“, stellte er in einem öffentlichen Gespräch mit anderen SF-Autoren fest (52). Dabei hat seine eigene Glaubensbindung ihn instand gesetzt, der in der SF so häufigen Dämonisierung des Kosmos entgegenzuwirken. Sein Weltraumreisender findet nicht die übliche Menagerie planetarischer Ungeheuer und ausrottungswürdiger „Mutanten“, sondern zum Beispiel (auf dem Mars) intelligente Tiere, die ihre Tierheit von irdisch-menschlicher Bosheit und Ausbeutung ungeschoren entwickeln können. So gehört die Aussöhnung des Menschen mit dem ihm entfremdeten Tier auch zum Programm der Ransom-Sekte im dritten Band der Trilogie.

Diese Entdämonisierung leistet Lewis freilich auch mithilfe eines weiteren, in der SF nicht gerade häufigen Mittels: durch Humor. Gutes wie Böses entbehrt bei ihm nie der komischen Seite, und so verbittet er es sich von seinen Lesern, daß sie seine und andere SF-Schriften allzu ernst nehmen: „Sie wollen nicht verstehen, daß ein Spaß ein Spaß ist. Alles muß unbedingt ernsthaft sein“ (53).

Dieser Humor wäre manchen Autoren und Kolporteurs von Science Fiction sehr zu wünschen. Denn literarische „Gleichnisse ... für Dinge, die sich hinter den Grenzen abspielen, die die gegenwärtigen physischen und psychischen Erkenntnismöglichkeiten ziehen“, können ihrerseits leicht für die Dinge selbst genommen werden und zu quasireligiösen Ideologien führen. Der Ufo-Glaube ist ein Beispiel für eine solche „Science-Fiction-Religion“, die zu schaffen oder mit zu bewirken den hier vorgestellten Autoren gewiß fernlag (54).

Anmerkungen

1) Dazu: Siegfried von Kortzfleisch, Religion im Säkularismus, Kreuz-Verlag Stuttgart/Berlin, 1967. Aufgrund empirischen Materials weist v. Kortzfleisch Religion als eine Lebenswirklichkeit des Menschen nach, die in den Prozeß der Säkularisierung hineingezogen wird. Er wertet in diesem Zusammenhang auch gewisse Phänomene der Science Fiction als religiös oder quasireligiös (S. 37ff).

- 2) Heyne-Anthologie 2, S. 112; "Roboter"-Anthologie, Diogenes Verlag Zürich 1962.
- 3) Spectrum IV – A Fourth Science Fiction Anthology, Pan-Books, London 1965, S. 18.
- 4) Heyne-Taschenbuch 3110, S. 82.
- 5) Heyne-Taschenbuch 3031, S. 128.
- 6) Heyne-Anthologie 20, S. 249.
- 7) Zitiert nach Heyne-Anthologie 20, S. 11, Vorwort zur 2. Folge der SF-„Anthologie der Berühmten“.
- 8) Die Reise nach Bethlehem – Weihnachtsgeschichten aus unserer Zeit, hrsg. von Arnim Juhre, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967, S. 168.
- 9) Dino Buzzati, Aufgegeben oder verdoppelt – Fünf Erzählungen, Verlag Langenwiesche-Brandt, Ebenhausen b. München.
- 10) Heyne-Anthologie 17, S. 250.
- 11) George Orwell, 1984, Diana-Verlag Rastatt / Stuttgart, 1950, S. 87.
- 12) A.a.O., S. 271.
- 13) dto. S. 306f.
- 14) Zwei für das Thema wichtige SF-Romane sind nicht berücksichtigt, weil sie dem deutschen Leser bisher leider nicht in Übersetzungen zugänglich sind: „Canticle for Leibowitz“ von Walter Miller und „A Case of Conscience“ von James Blish, die von der engl. u. amer. Kritik als Spitzenprodukte der Religious Science Fiction gewertet werden. S. dazu: Heyne-Anthologie 23, S. 11f, Vorwort zur 3. Folge der SF-„Anthologie der Berühmten“: Spectrum IV (s.o.), S. 16, Herausgebergespräch mit C. S. Lewis.
- 15) Zitiert nach Fischer-Taschenbuch 26.
- 16) A.a.O., S. 58.
- 17) dto. S. 57.
- 18) A.a.O., S. 197.
- 19) dto. S. 194 u. S. 50.
- 20) Zitiert nach: Aldous Huxley, Affe und Wesen, Steinberg-Verlag, Zürich 1951.
- 21) A.a.O., S. 86.
- 22) dto. S. 96ff.
- 23) A.a.O., S. 130ff.
- 24) Siehe Anm. 15, S. 210ff.
- 25) Isaac Asimov: Der Tausendjahresplan (Foundation) – Der Galaktische General (Foundation and Empire) – Alle Wege führen nach Trantor (Second Foundation), Heyne-Taschenbuch 3080, 3082, 3084.
- 26) Asimovs Trilogie verdient eine allgemeine religionswissenschaftliche u. mythologische Analyse. Hier wird nur der mit dem Thema zusammenhängende Teilaspekt herausgegriffen.
- 27) Heyne-Taschenbuch 3080, S. 94 u. 104.
- 28) A.a.O., S. 110.
- 29) dto. S. 159.
- 30) A.a.O., S. 172f.
- 31) Heyne-Anthologie 8, S. 215.
- 32) George R. Steward, Leben ohne Ende, Heyne-Taschenbuch 3071.
- 33) A.a.O., S. 130. Auf S. 129ff gibt der Verfasser eine detaillierte Charakteristik aller Gruppenmitglieder hinsichtl. ihrer religiösen bzw. weltanschaulichen Bindung. Was die Zusammensetzung der Gruppe u. die Charakteristik weiterer Überlebender, denen Ish begegnet, anbelangt, hat der Verfasser sich offensichtlich um ein für Nordamerika repräsentatives Bild bemüht.
- 34) A.a.O., S. 259.
- 35) dto. S. 205.
- 36) A.a.O., S. 293.
- 37) K. H. Scheer, Die Großen der Tiefe, Heyne-Taschenbuch 3012.
- 38) Heyne-Taschenbuch 3029.
- 39) A.a.O., S.170.
- 40) dto. S. 70.
- 41) A.a.O., S. 51ff.
- 42) A.a.O., S. 182f.
- 43) dto. S. 187.
- 44) Heyne-Anthologie 8, S. 67.
- 45) Hans Heinrich Brunner, Kirche ohne Illusionen – Experimenteller Report aus der Zeit nach dem 7. Juli 1983, Zwingli Verlag Zürich / Stuttgart 1968.
- 46) C. S. Lewis, Jenseits des schweigenden Sterns (Out of the Silent Planet); Perelandra (Voyage to Venus); Die böse Macht (That Hideous Strength); Jacob Hegner Verlag, Köln / Olten. Der 1. Band ist auch als Taschenbuch erschienen (rororo 289).
- 47) rororo 289, S. 29
- 48) Perelandra, S. 294.
- 49) dto. S. 272.
- 50) Die böse Macht (s.o.), Lewis greift in diesem Roman außerdem auf den Artus-Mythos zurück. Aus der Rückbesinnung auf die mythischen Anfänge der eigenen Nationalgeschichte gewinnen die positiven Figuren seiner Erzählung entscheidende Widerstandskräfte.
- 51) Spectrum IV, S. 14.
- 52) A.a.O., S. 16.
- 53) dto. S. 21.
- 54) S. dazu Klaus Kunkel, Märchen für übermorgen. Aufsatz in „Planet“ Nr. 1/1969, Edition Planet, München. Kunkel wertet die vom Verfasser kritisch gesehene Entwicklung allerdings positiv.

Ein Beispiel für eine überwiegend humorvolle Heerschau der SF bot eine Ausstellung in Düsseldorf 1968. Der Prospekt bietet eine Fülle von Material und Dokumenten: „Science Fiction“, hrsg. vom Kunstverein für die Rheinlande und Westfalen, Düsseldorf 1968.

Der hier vorliegende Aufsatz stützt sich in wesentlichen Teilen auf ein Essay des Verfassers im „Almanach 2 für Literatur und Theologie“, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1968 („Außenseiter in Utopia“).