



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

75. Jahrgang

3/12

Anerkennung des Islam in Deutschland?

**Von der Ursuppe zum Punkt Omega
Die Evolution des Lebendigen**

**„The Genesis Flood“
Ein kreationistischer Klassiker wurde 50**

**Vampire überall
Die lebendige Idee der Untoten**

Stichwort: Chiliasmus / Millenarismus

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Anerkennung des Islam in Deutschland? 83

IM BLICKPUNKT

Hansjörg Hemminger

Von der Ursuppe zum Punkt Omega

Die Evolution des Lebendigen aus kosmischer Perspektive 85

BERICHTE

Matthias Roser

„The Genesis Flood“

Ein kreationistischer Klassiker wurde 50 95

Harald Lamprecht

Vampire überall

Die lebendige Idee der Untoten 102

INFORMATIONEN

Yoga

Dokumentarfilm „Der atmende Gott –

Eine Reise zum Ursprung des modernen Yoga“ 109

Apokalyptik

Tagung zum Thema „2012“ 110

Jehovas Zeugen

Rheinland-Pfalz muss als 13. Bundesland Zeugen Jehovas als Körperschaft
des öffentlichen Rechts anerkennen

111

STICHWORT

Chiliasmus / Millenarismus

112

BÜCHER

- Martin Affolderbach, Inken Wöhlbrand (Hg.)*
Was jeder vom Islam wissen muss 116
- Ludwig Große*
Einspruch!
Das Verhältnis von Kirche und Staatssicherheit
im Spiegel gegensätzlicher Überlieferungen 117

ZEITGESCHEHEN

Anerkennung des Islam in Deutschland?

Es zieht sich lange schon wie ein Cantus firmus durch Medienberichte, Interviews und offizielle Verlautbarungen vonseiten der muslimischen Verbände: die Forderung nach Gleichstellung und Anerkennung „des Islam“ in Deutschland. Die 2006 einberufene Deutsche Islamkonferenz wurde von vielen unter diesem Vorzeichen gesehen. Politiker stimmen mit ein, Verbandsvertreter wiederholen bei jeder Gelegenheit, dass „der Islam in Deutschland endlich rechtlich anerkannt“ werden müsse. Jüngstes Szenario: die Eröffnung des Zentrums für Islamische Theologie in Tübingen. Diesmal übernahm Bekir Alboğa (DITIB) die Rolle des Mahners. Der derzeitige Sprecher des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland würdigte die Anerkennung des Islam, die durch das neue Zentrum sichtbar werde, machte aber zugleich wortreich darauf aufmerksam, dass „wir juristisch noch nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt werden“. Mit „wir“ meinte er „die Angehörigen der muslimischen Religionsgemeinschaften in Deutschland, die mittlerweile eine deutschlandweite Einheit bilden“. Das mit der Einheit ist so eine Sache – Alboğa selbst spricht gerne von den islamischen Religionsgemeinschaften im Plural. (Und von diesen wiederum fühlen sich je nach Schätzung gerade mal 20 bis wohlwollende 50 Prozent der Muslime vertreten.) Doch Einigkeit scheint darin zu bestehen, dass „ein sehr negatives Bild“ vom Islam, Ablehnung, Diskriminierung, ja Verfolgung von Muslimen (!) *Folgen* der mangelnden Anerkennung seien. Es wird – nicht zum ersten Mal – der Eindruck erweckt, die mutwillige Verweigerung eines Status, der Muslimen längst zustünde, sei schuld an offenkundigen Missständen.

Dazu ist zunächst – ebenfalls nicht zum ersten Mal – festzuhalten: „Staatlich anerkannte“ Religionsgemeinschaften sieht unsere Verfassung nicht vor. Ein Anerkennungsverfahren ist nicht nötig und gar nicht möglich, das gilt auch für Christen und Juden. Möglich und staatlich zu sichern ist hingegen die ungestörte Religionsausübung, die positive wie die negative Bekenntnisfreiheit (positive Neutralität). Religionsangehörige können (und müssen) sich selbstbestimmt organisieren, es gilt gleiche Teilhabe für alle, die Vereinsform genügt. Der Staat kann allerdings – darauf zielen die Forderungen in der Regel – mit Religionsgemeinschaften ein beidseitiges förderliches Vertragsverhältnis eingehen, indem er den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verleiht. Der Körperschaftsstatus ist mit einer Reihe von Rechten verbunden (z. B. Steuerbefreiungen, Schutzvorschriften im Strafrecht, Sonderregelungen im Arbeits- und Sozialrecht). Zu den wichtigen Voraussetzungen für die Erlangung des begehrten Status gehören die Gewähr der Dauer, klare Repräsentanz und Rechtstreue (wobei nicht Gesinnung und Lehre zählen, sondern die Praxis). Über die Erfüllung der Voraussetzungen befinden sich Politiker, sondern die entsprechenden Länderbehörden. Der Deutsche Juristentag 2010, der sich mit diesem Thema ausführlich befasste, sah diesbezüglich keinen Handlungsbedarf.

Nicht benötigt wird der Körperschaftsstatus für die Durchführung eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts, auch nicht für die Entsendung von Vertretern in Rundfunkräte. Auch darauf muss gelegentlich wieder hingewiesen werden, wird doch immer wieder behauptet, Muslimen würden auf diese Weise Rechte vorenthalten.

Anerkennung ist in diesem Zusammenhang also keine rechtliche Kategorie, al-

lenfalls ein psychologischer Begriff, der auf soziale Akzeptanz und Wertschätzung aus ist. Diese lassen sich jedoch nicht rechtlich einfordern, sondern nur durch Transparenz, Repräsentanz und solidarischen Gemeinsinn auf dem Boden der freiheitlich-demokratischen Grundordnung erwerben, sprich: durch Taten, nicht durch Worte und gleichbleibende Forderungen.

Da die Islamverbände die rechtlichen Voraussetzungen bislang nicht erfüllen, kommt ihnen der Staat bei der Einrichtung der theologischen Institute mit der Einsetzung von Beiräten entgegen. Es sind vor allem politische Gründe, die den Brückenschlag seit den Empfehlungen des Wissenschaftsrats 2010 begünstigen. Politisch will und muss man wohl an dieser Stelle Erfolge sehen, die rechtlich im Grunde noch nicht erreichbar wären. Dies ist durchaus als Entgegenkommen, nicht als Verzögerung zu werten. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass die Beiratskonstruktion ein Eingreifen des Staates in Religionsfragen „von oben“ bedeutet (*cura religionis*), wie wir es etwa von Frankreich her kennen und im Rahmen des deutschen, klug austarierten Modells der „positiven Neutralität“ gerade nicht wünschen können. Es besteht die Gefahr, dass sich in den Beiräten eher gegenwärtige Machtdiskurse als die tatsächliche Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland abbilden.

Gemeinsamer Fluchtpunkt muss die Wahrung des säkularen Rahmens und des damit verbundenen gesellschaftsgestaltenden Potenzials sein. Dies wird selbstverständlich *nicht* durch persönliche Glaubensbindung, auch nicht durch bekenntnisgebundene Theologie an Universitäten infrage gestellt. Säkularität bedeutet entgegen mancher Befürchtung nicht Religionsablehnung oder gar -feindschaft, son-

dern stellt schlicht die Bedingung der Möglichkeit von Religionsfreiheit in der religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft dar. (Nicht nur die Kirchen haben in dieser Hinsicht einen mühsamen und schmerzvollen Lernprozess erlebt, der nicht einfach abgeschlossen ist.) Im öffentlichen, zumal im universitären Diskurs ist hier durchaus hohe Sensibilität gefragt. Deshalb kann es allerdings nicht genügen, wenn sich Muslime auf die Anerkennung der „lokalen Rechtsordnung“, „die Bejahung des *vom Koran* anerkannten religiösen Pluralismus“ verpflichten und im „Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung“ immerhin keinen Widerspruch zum Islam sehen (Hervorh. F. E.) – so die Islamische Charta, die vor zehn Jahren formuliert und bisher durch keine entsprechende Äußerung von Verbandsseite relativiert, korrigiert oder ersetzt worden ist. Ebenso muss unmissverständlich klar sein, dass der Koran *auch* als literarisches Produkt des 7. Jahrhunderts gelesen werden kann und muss, *auch* von Gläubigen im Rahmen einer islamischen Theologie. Andernfalls werden Stellen wie solche über die Juden als Affen und Schweine umstandslos weiter transportierbar (Sure 5,60 u. ö., s. eine aktuelle Rede des Muftis von Jerusalem) und sind Einschränkungen für kritische Geister unter den Studierenden in noch größerem Maße zu erwarten, als sie schon spürbar werden. Diese Fragen hängen unmittelbar mit dem Verständnis der religiösen Quellentexte zusammen, für das die neuen islamischen Institute besondere Verantwortung tragen. Jeder Art von Scharia-Vorbehalt, jedem Reglementierungsversuch durch religiöse Tabuzonen ist entgegenzutreten. Das ist von der islamischen Theologie nicht nur in Tübingen, sondern an allen Standorten zu erwarten.

Friedmann Eißler

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

Von der Ursuppe zum Punkt Omega

Die Evolution des Lebendigen aus kosmischer Perspektive¹

Evolutionstheorie und Evolutionsphilosophie

Wenn man über Evolution spricht, haben die meisten Menschen eine Milliarden Jahre umgreifende Naturgeschichte vor Augen, die Kosmologie, Geologie, Biologie und vielleicht sogar die Menschheitsgeschichte einschließt. Sie vertrauen darauf, dass es sich dabei um eine Geschichte auf naturwissenschaftlicher Grundlage handelt, auch wenn ihnen vielleicht bewusst ist, dass das große Evolutionsgemälde selbst keine naturwissenschaftliche Theorie ist, sondern allenfalls solche Theorien interpretiert. Aus dieser Interpretation entsteht eine großartige Welterzählung:

Das Leben begann mit einer geheimnisvollen chemischen Reaktionsfolge. Durch anorganische Prozesse entstanden zuerst komplexe, aber nicht reproduktionsfähige Moleküle in einer hypothetischen „Ursuppe“. Je nach Modell waren es vielleicht auch molekulare Filme, die einer mineralischen Oberfläche anhafteten. Der Übergang zu reproduktionsfähigen, zur Umwelt hin abgegrenzten Systemen war gleichzeitig der erste Schritt zum lebenden Organismus, der vor rund 4 Milliarden Jahren getan wurde. Die Fossilien simpler Einzeller tauchten aus geologischer Sicht nur wenig später auf, die höheren Zellen (Eukaryoten) entstanden vor 2 Milliarden Jahren. Die ersten Vielzeller existierten damals vermutlich ebenfalls

schon, sind aber nur schlecht überliefert. Komplizierte vielzellige Lebewesen (die Ediacara-Fauna) gab es vor 610 Millionen Jahren, die Wirbeltiere vor 500 Millionen, die Säugetiere vor 200 Millionen, die höheren Primaten vor 40 Millionen, die Gattung Homo vor 2,5 Millionen Jahren und schließlich den Menschen als Art Homo sapiens vor höchstens 200 000 Jahren.

Von dieser „großen Erzählung“ über Ursprung und Werden der Welt, des Lebens und des Menschen geht eine Faszination aus, die weit über die Biologie hinausreicht. Sie erzeugt eine umfassende Evolutionstheorie, ein evolutionäres Weltgemälde, von dem man die biologische Theorie im engeren Sinne unterscheiden muss. Der Freiburger Molekularbiologe Rainer Hirtel nennt zwei Bedeutungen des Evolutionsbegriffs: „... eine schlicht-biologische und eine große, umfassend-philosophische. Die Evolutionslehre im engeren Sinne, das innerbiologische Denken über Stammesgeschichte, ist vom Neodarwinismus geformt; sie handelt von Variation (Mutation und Rekombination), Selektion (natürliche Auslese), ökologischen Nischen und Artbildung ... Die andere, mehr philosophische Edition – man darf die Große Evolution auch Weltlauf oder Weltgeist nennen – umfasst Geburt und Entwicklung von Sternen an einem Ende und die Evolution der Kultur und Ökonomie am andern. Die Biologie ist der Mittelteil ... Die große Theorie betont – auch in der Biologie – die Entstehung von Neuem, die

Zunahme an Komplexität, das Aufkommen immer höherer Organisation: Atome, Moleküle, Zellen, Organismen, Populationen und intelligente Strukturen, vom Wasserstoff zum Geist.“²

Derzeit steht der Begriff „Evolution“ inflationär für alles, was sich irgendwo und irgendwie über längere Zeit entwickelt und bei dem vielleicht (nicht einmal das ist immer der Fall) eine Form von Konkurrenz und Selektion beteiligt ist. Meist handelt es sich allenfalls um Analogien zur Evolutionstheorie im biologischen Sinn. In der Philosophie – man denke an geschichtliche Entwicklung des Geistes bei Hegel – und in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften (z. B. bei von Hayek) spielten und spielen solche Analogien eine wichtige Rolle. Eine Reihe von „Brückendisziplinen“ sind entstanden, die beanspruchen, neodarwinistische Evolutionsmodelle auf andere Disziplinen auszuweiten: evolutionäre Erkenntnistheorie, evolutionäre Ethik, evolutionäre, kognitive Religionstheorie usw. Diese Versuche sind einerseits fruchtbar, lassen aber andererseits häufig die methodischen und theoretischen Unterschiede zur Naturwissenschaft verschwimmen oder beanspruchen sogar, selbst reine Naturwissenschaft zu sein. Ein Beispiel, das Konzept der „Meme“, wird noch betrachtet werden. Kann man diese Brückenbauten zwischen Biologie und den Sozialwissenschaften, bis hin zur Philosophie, als den Versuch verstehen, die „Entwicklung des Weltgeistes“ zu erfassen, wie Rainer Hertel vorschlägt?

Was sagt uns die Biologie?

Auch abgesehen von dieser Frage nach der Entwicklung des „Weltgeistes“ regt die Evolutionsbiologie Überlegungen an, die über sie selbst hinausreichen. Die Lebewesen entwickelten sich nach ihr zwar

ungeheuer vielfältig, aber im Hauptstrom doch in eine Richtung, nämlich von weniger komplexen zu komplexeren Formen. Das menschliche Gehirn stellt den uns bekannten Gipfel dieser „Komplexifizierung“ dar. Einfache Organismen verschwanden im Zuge dieser Entfaltung des Komplexen jedoch nicht, sondern blieben als Basis der sich selbst immer höher aufbauenden ökologischen Pyramide erhalten.

Weiterhin ist die Vielfalt der Gestalten in Vergangenheit und Gegenwart erstaunlich. Das Leben manifestiert sich nicht in perfekten Meisterstücken der Evolution, sondern in zahlreichen, scheinbar zweckmäßigen ebenso wie unzweckmäßigen und bizarren Bauplänen. Dabei scheint die Wandelbarkeit der Organismen im Detail auf den ersten Blick unendlich zu sein: „Endless forms most beautiful“ machte Charles Darwin in der Natur aus. Bei näherem Hinsehen erweist sich aber gerade diese Vielfalt auf charakteristische Weise als begrenzt. Es gibt vereinheitlichende Gegenspieler, nämlich auf der einen Seite einen Konservativismus der Baupläne. Zum Beispiel haben alle Hundertfüßler aus der Gruppe der Scolopendromorpha, das sind mehrere hundert Arten, 21 oder 23 Beinpaare, niemals 22. Eine gerade Zahl von Beinpaaren gibt es nicht, nicht einmal als Fehlbildung. In der verwandten Gruppe der Geophilomorpha schwankt die Zahl der Körpersegmente, aber niemals treten gerade Zahlen auf. Welche Entwicklungszwänge stehen hinter dieser kuriosen Festlegung?³ Zum anderen gibt es zahllose Konvergenzen unter den Lebewesen: Immer und immer wieder bringt die Interaktion zwischen Lebewesen und Umwelt funktionell ähnliche Lösungen für ähnliche Aufgaben hervor. Eines der eindrucksvollsten Beispiele sind die Wälder salztoleranter Mangrovenbäume im Gezeitenbereich tropischer

Küsten. Sie bestehen aus Bäumen und Sträuchern verschiedener Pflanzenfamilien mit insgesamt fast 70 Arten, die sich an die Lebensbedingungen der Meeresküsten und brackigen Flussmündungen angepasst haben. Sie lagern Salz in ihre Zellen ein und gleichen somit das Potenzialgefälle zum Brack- und Meerwasser aus. Einige Mangroven können wie Kakteen Wasser speichern, um hohe Salzkonzentrationen zu verdünnen. Über Salzdrüsen können sie überschüssiges Salz ausscheiden. Die mit Salz angereicherten Blätter werfen sie ab. Da die Wurzeln Sauerstoff für die Zellatmung benötigen, dieser aber in den Schlickböden nicht zur Verfügung steht, entwickeln die Bäume der Mangrovenwälder ein Belüftungssystem (Aerenchym), mit korkverkleideten, wasserabstoßenden Poren in der Rinde der Wurzeln. Die Wurzeln sind so geformt, dass sie auch bei Flut aus dem Wasser ragen. Die Samen treiben noch auf der Mutterpflanze aus und bilden schwimmfähige, zigarrenförmige Keimlinge, bevor sie abfallen und sich im Schlack verankern. Die Pflanzen, die diese Anpassungen unabhängig voneinander erwarben, gehören zu systematisch weit entfernten Familien. Die sogenannte schwarze Mangrove ist z. B. ein Akanthusgewächs aus der Verwandtschaft der Lippenblütler, die weiße Mangrove (eine der so bezeichneten Arten) gehört zu den Flügelsamengewächsen und damit in die Nähe der Myrtenartigen. Solche Beispiele gibt es in riesiger Zahl. Für Lichtsinnesorgane, die das Sehen scharfer Bilder ermöglichen, gibt es im gesamten Tierreich zwei und nur zwei immer wieder von der Evolution erzeugte Bauweisen: das Linsen- oder Kameraauge der Wirbeltiere und Kopffüßler auf der einen, das Facettenauge der Arthropoden auf der anderen Seite. Das Wechselspiel von Vielfalt und Beschränkung in der Evolution des Lebens

beruht auf einem fundamentalen Sachverhalt: Selbst die komplexesten Organismen bestehen auf der molekularen und zellulären Ebene aus relativ wenigen, aber variablen und vielseitigen Komponenten. Darin liegt ein Unterschied zur menschlichen Technik. Eine Wasseruhr benutzt zur Zeitmessung den Transport von Wasser durch Schwerkraft, eine altmodische Taschenuhr die elastische Energie einer Spiralfeder, eine moderne Quarzuhr Schwingungsfrequenzen eines Kristalls usw. Biologische Uhren (die nahezu alle Lebewesen besitzen) sind dagegen auf molekularer Ebene alle ähnlich. Wahrscheinlich ist in der Stammesgeschichte der Wirbeltiere überhaupt nur eine solche Uhr entstanden. Proteine, Zellen, Stoffwechselprozesse wie diejenigen, die den Zeitablauf messen, sind nicht auf ein einziges Design zugeschnitten, sie sind vielseitig verwendbar und durch kleine Änderungen an andere „Designs“ anpassbar. Deshalb haben die Mechanismen, die ihren Zusammenbau in der individuellen Keimesentwicklung (Ontogenese) steuern, eine zentrale Funktion auch in der Stammesgeschichte (Phylognese). Hinzu kommt, dass höhere Organismen modular aufgebaut sind. Ein Modul besteht aus mehreren Merkmalen, die eine funktionell integrierte, intern hochgradig vernetzte, autonome Einheit bilden.⁴ Man könnte (vor allem aus technologischer Sicht) ebenso gut erwarten, dass verwandtschaftlich weit voneinander entfernte Arten von der morphologischen bis zur molekularen Ebene verschieden gebaut sind – so verschieden wie Wasser- und Atomuhren. Heute weiß man, dass der modulare Bau der Organismen eine Grundvoraussetzung für ihre Vielfalt ebenso wie für ihre Anpassungsfähigkeit ist. Auf diese Weise können die vorhandenen Module wie bei einem Lego-Baukasten zu neuen Bauplänen umarrangiert werden. Gleichwohl

sind in der Gesamtschau alle Modifikationen konservativ.⁵ Denn das Recycling elementarer Module erleichtert zwar die Variation, schränkt aber auch aufgrund der funktionellen Abhängigkeiten (Entwicklungszwänge) den evolutionären Gestaltungsspielraum ein.

Für den englischen Paläontologen Simon Conway Morris⁶ gilt: Die Merkmale der Lebewesen, wie wir sie heute vorfinden, wirken trotz ihrer ungeheuren Fülle vorhersehbar. Es ist daher unwahrscheinlich, dass diese Lebewesen eine zufällige, eine von vielen möglichen, weit voneinander abweichenden Lebenswelten bilden. Vielmehr ist unsere Biosphäre nach seiner Auffassung mehr oder weniger diejenige, die sich aus den Eigenschaften von Materie und Leben ergeben musste. Entwicklungszwänge und Konvergenzen sind in der Evolution allgegenwärtig, und sie bringen bei komplexen Organismen funktional ähnliche Nervensysteme und Sinnesorgane hervor. Von daher stellt sich die Evolution des Lebens als ein ständiges kompliziertes Wechselspiel zwischen inhärenten Möglichkeiten und Zwängen auf allen Ebenen dar. Der nahezu unendliche Raum theoretisch denkbarer Formen enthält „No-Go“-Räume ebenso wie Gipfel oder „hubs“, auf die Evolutionsprozesse zulaufen.

Die Weltwahrnehmung und das Welterleben ganz unterschiedlicher Lebewesen könnten deshalb ähnlich sein, so Simon Conway Morris. Die physikalische Welt weist Gesetzmäßigkeiten auf, die von Nervensystemen aller Wahrscheinlichkeit nach in valider Form abgebildet werden. Daher ist anzunehmen, dass alle existierenden Formen von intelligentem Bewusstsein nicht nur funktional ähnlich sind, sondern universalen Prinzipien folgen. Gilt das auch für die Evolution des Menschen, war sie vielleicht durch den Drang zur „Komplexifizierung“ und durch

die Zwänge von organischen Bauplänen mehr oder weniger unausweichlich? Gibt es also, das wäre die Folge, so etwas wie ein „schwaches anthropisches Prinzip“ auf biologischer Ebene? Diese Frage ist berechtigt und lässt sich diskutieren. Aber man verlässt mit ihr den Boden der Naturwissenschaft und begibt sich auf die ontologische Ebene der Entfaltung des Weltgeistes, auf die Ebene der großen Erzählung von allem, was in der Welt ist und zur Welt gehört. Auf dieser Ebene wird Naturwissenschaft gedeutet, nicht getrieben.

Auf dem Weg zur homogenen Weltsicht?

Eine einheitliche kausale Theorie ist für das evolutionäre Weltgemälde nicht nötig, es hat zuerst einmal beschreibenden Charakter. Immer wieder gibt es dennoch Versuche, dem „großen Evolutionsgemälde“ eine einheitliche kausale Theorie zu unterlegen und damit alle anderen Wissenschaften, vor allem auch die Philosophie, zu einer Provinz der Naturwissenschaft zu machen. Dahinter steht die Sehnsucht, dass sich aus der Naturwissenschaft doch sichere Antworten auf Existenzfragen ergeben mögen, nach dem Woher und Wohin des Lebens, nach Sinn und Ziel der menschlichen Existenz. Diese Versuche sind ebenso unvermeidbar wie vergeblich. Wir wollen ein Beispiel näher betrachten:

In einer neueren Publikation⁷ verwendet Hans Mohr die Idee der „Meme“, die ursprünglich von Richard Dawkins eingeführt wurde, um die menschliche Kulturentwicklung mit der biologischen Evolution zu verbinden und ein der biologischen Evolution analoges „Gesetz der Geschichte“ zu formulieren. Die kulturelle Entwicklung der Menschheit ist aus dieser Sicht eine „memetische Evolution“. Aber wie gut ist diese Analogie begründet? Gibt

es zum Beispiel überhaupt vererbare und selektierbare Einheiten in der menschlichen Kultur, also Meme, die den Genen in Genetik und Evolutionstheorie entsprechen? Das Gen, eine bestimmte Sequenz von Basen-Triplets in der Erbsubstanz, bildet tatsächlich eine funktionale Einheit im Organismus, ist allerdings (in der Regel) nicht die Einheit der Selektion. Das Erbgut ist nach heutigem Wissen ein selbstregulatives System, das insgesamt (meist über den Phänotyp, zum Teil aber auch direkt) mit der Umwelt interagiert. Selektierbar sind in der Regel Anpassungen, die das System auf höherer Ebene als der des Gens ermöglicht. Das „egoistische Gen“ Dawkins' hat sich als Simplifizierung herausgestellt; die Kontroverse zwischen Dawkins und Richard Lewontin ist zugunsten Lewontins entschieden.⁸ In Analogie zum Gen nun auch noch Meme – zum Beispiel moralische Normen – als Einheiten der Kulturentwicklung zu postulieren, ist kaum möglich. Denn anders als beim Gen scheidet bereits der Versuch, funktionale Einheiten im kulturellen Informationsbestand festzumachen, an der Wandelbarkeit von Inhalten und an deren zahllosen Wechselwirkungen. Was der biologischen „Fitness“ als Maß für kulturelle Selektionsprozesse entsprechen soll, ist vollends unklar. Die FAZ urteilt mit Recht, dass „... die Meme von Anfang an eine ziemlich unscharfe Angelegenheit waren und die Gene es immer mehr werden“⁹.

Kulturelle Inhalte weisen zwar eine Entwicklung auf, die in irgendeiner Form mit Konkurrenz und Selektion verbunden ist. Aber die kausalen Mechanismen sind andere als in der Biologie. Betrachten wir das Beispiel der Ausdehnung des Rechts über Sippe, Stammesverband und Volk hinaus. Als Ausgangspunkt kann uns das Gesetz Israels dienen, wie es im Alten Testament überliefert wird, und als (vorläufi-

ger) Schlusspunkt das internationale Recht der modernen Staatengemeinschaft. Allerdings formulieren die fünf Bücher Mose keine Gesetze, die als Stammesrecht gegolten hätten. Ein Vergleich mit ähnlichen Texten aus der Welt der Antike zeigt: Hier wurden Visionen niedergeschrieben, wie eine Welt aussehen könnte, in der Gerechtigkeit herrscht. Sie sprechen zum Beispiel davon, dass Stammesfremde und Sklaven, Abhängige und Schuldner nicht willkürlich behandelt werden dürfen. Solche Rechte waren ein Ideal, aber sie wurden nur selten eingehalten. Das Rechtsideal hatte nach Überzeugung der heutigen Geschichtswissenschaft eine argumentative Funktion, man konnte sich im praktischen Streitfall auf es berufen. Es war aber keine gesetzliche Norm, der man zu folgen hatte. Der Einzelne war in erster Linie seiner Sippe und Gemeinschaft verpflichtet, seiner Stadt oder seinem Volk. Die Idee, dass alle Menschen universale und unveräußerliche Menschenrechte haben, wurde erst viel später gedacht. Ausgangspunkt waren eben Rechtsvisionen, die auf religiöser Grundlage entstanden.

Kann man ernsthaft annehmen, dass ein der Biologie analoger Selektionsvorgang der Dynamik dieser Entwicklung gerecht wird?¹⁰ Es liegt viel näher, dass menschliches Verhalten – auch ethisch gelenktes Verhalten – von einer hierarchisch aufgebauten Verhaltenssteuerung mit einer zunehmenden Komplexität auf höheren Systemebenen abhängt, in die auf den niederen Systemebenen genetische Dispositionen eingehen und die auf höheren Ebenen ihren eigenen funktionalen Regeln folgt und ihre eigenen Freiräume entfaltet. Die „Brückendisziplinen“ leisten vieles, aber nicht die Aufhebung verschiedener Frage- und Erkenntnisspektiven durch eine Allzuständigkeit der Naturwissenschaft. Eine gedankliche Homogenisie-

rung dessen, was in Kosmologie, Biologie, Geschichte und Kultur der Fall ist, ist nur weltanschaulich möglich, nur in Form einer Interpretation, fast ist man versucht zu sagen: narrativ.

Evolutionsphilosophie auf dem Weg zur Theologie

Ein bedeutender Evolutionsphilosoph war in der Nachfolge Henri Bergsons der Jesuit Teilhard de Chardin. Er war Metaphysiker (s. u.); seine Ideen wurden vom Freiburger Molekulargenetiker Carsten Bresch naturalisiert, der die Essenz der Evolution in der zunehmenden Zahl verwirklichter Wechselwirkungen sieht, im Musterwachstum.¹¹ Dessen beide Aspekte – Bildung höherer Organisationsebenen und Differenzierung der Elemente bzw. Subsysteme – sind oft nicht einfach zu trennen. Wie erwächst aus einer solchen (zuerst einmal wissenschaftlichen) Betrachtung des Weltlaufs eine Einsicht über Sinn und Ziel des Ganzen, des Seienden, und wie erwachsen daraus wiederum Handlungsnormen? Bresch wagt den naturphilosophischen Versuch, aus der Biologie heraus alle Naturerscheinungen von der Astrophysik bis zum Gehirn und der menschlichen Gesellschaft aus dem einheitlichen Grundprinzip des Muster- und Informationswachstums und deren zunehmender Integration abzuleiten. Geht es bei dieser Entfaltung um Zufall und Notwendigkeit, um einen selbstlaufenden Prozess ohne weitere Eigenschaften, oder um ein von vornherein in die Abläufe der Evolution eingestiftetes Ziel? Bresch ist von Letzterem überzeugt, aber er kennzeichnet damit auch den Punkt, an dem er eine naturwissenschaftliche Beschreibung zugunsten der weltanschaulichen Deutung überschreitet.¹² Er leitet zum Beispiel aus dem Leitmotiv der fortschreitenden Evolution, dem Informations- und Muster-

wachstum, eine ethische Konsequenz ab, nämlich dass Informations- und Musterzerstörung, etwa eine Bücherverbrennung, Sünde sei.

Mit dieser Tiefensicht hebt er sich von dem doch eher platten Naturalismus Charles Darwins ab, der bereits 1871 darüber sinnierte, dass der Gesundheitszustand der Menschheit durch Medizin und Sozialhilfe verschlechtert werde, weil die Selektion der Starken und Gesunden ausfalle.¹³ Er war nicht dafür, deshalb die Hilfe einzustellen, aber andere zogen solche Schlüsse. Das Ergebnis war eine ideologische Schreckensgeschichte.¹⁴ Es ist nicht nur ein philosophisches Glasperlenspiel, der naturalistischen und ideologischen Deutung der Naturwissenschaft etwas entgegensetzen, es ist bittere Notwendigkeit.

Eröffnet die Vision des Jesuiten Teilhard de Chardin, in naturalistischer oder in metaphysischer Form, eine tragfähige Alternative zum Szientismus, vielleicht sogar einen Weg, Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft zusammenzubringen? Teilhard betrachtete wie Bresch den Menschen als eine Zwischenstufe der Evolution; er werde sich vom Gemeinschaftswesen (das er schon ist) zum Teilhaber an einer Vergeistigung des Kosmos am „Punkt Omega“ entwickeln. Entscheidend war für ihn die Entfaltung der Noosphäre, die er anders als Bresch metaphysisch deutete: zwar ebenfalls als eine ständige Zunahme von Organisiertheit und organischer Einheit; aber die Triebkraft dieser Entwicklung, also der Motor der Evolution, war für ihn die Liebe. Eine Liebe, die das letzte Ziel, die organische Einheit alles Seienden, bereits handelnd und leidend vorwegnimmt, war für Teilhard in Jesus Christus vollkommen verwirklicht. So nennt er Christus mit einem biblischen Hoheitstitel das Omega oder den „Punkt Omega“, das heißt Ziel, Richtung und

Motor der Evolution. „Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewusstseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten, und aufs höchste zu beseehlen.“¹⁵ „Weil Christus der Punkt Omega ist, ist das Universum bis in das materielle Mark hinein durchtränkt von dem Einfluss seiner übermenschlichen Natur.“¹⁶

Teilhard's Metaphysik umfasst also einen panpsychistischen Lösungsvorschlag für das Leib-Seele-Problem. Er geht davon aus, dass allen physischen Dingen geistige Eigenschaften innewohnen, sodass in Natur und Welt eine abgestufte Präsenz des Geistigen anzutreffen ist: Nur dann, wenn eine Entität in physischer Hinsicht ausreichend komplex ist, kann auch die korrespondierende geistige Seite komplexe Züge annehmen. Ein Atom etwa ist nicht komplex genug, um ein Bewusstsein zu haben. Ein Lebewesen wie der Mensch hat jedoch eine ausreichend komplexe Anordnung des Physischen, sodass die korrespondierende Teilhabe an der Noosphäre möglich wird. Mit der Biologie kollidiert diese Vision an sich nicht. Aber wie steht es mit dem biblischen Schöpfungszeugnis? Lässt sich der ewige Gottesfriede, von dem die Schöpfungsgeschichte als Ziel alles Werdens spricht, mit einer solchen evolutionistischen Heilshoffnung, mit einer solchen Christologie verbinden oder gar in eins setzen?

Die Sehnsucht nach Sicherheit durch Homogenität des Denkens

Der Wunsch, alles Weltwissen in einer Schau zu vereinen, ist auf der einen Seite verständlich: Die mythopoetische Wesensart des Menschen verlangt nach einer „großen Erzählung“, die Gott, Mensch

und Welt in eine vorstellbare und in diesem narrativen, ästhetischen Sinn homogene Beziehung setzt. Aber dieser Wunsch wird gefährlich, wenn man den mythopoetischen Charakter einer solchen Vorstellung missversteht. Einer Objektivierung im Sinn der Wissenschaft halten die großen Erzählungen nicht stand. Homogenität des Denkens im Sinne eines kompletten Aussagesystems herzustellen, kann zum Versuch werden, eine Sicherheit zu erreichen, die es im rationalen, objektivierenden Denken nicht gibt. Ein in sich homogenes Denkgebäude ist immer unvollständig, meist auch unrealistisch, und umfassende Homogenität ist weder möglich noch wünschenswert.

Dabei ist wichtig, Inhomogenität oder Inkonsistenz (kognitive Dissonanz) von echten Widersprüchen zu unterscheiden. Die verallgemeinernde Aussage, dass alle Schwäne weiß sind, steht faktisch im Widerspruch dazu, dass ein schwarzer Schwan beobachtet wurde. Der Widerspruch verlangt nach Auflösung, was in diesem Fall leicht möglich ist, indem man die Verallgemeinerung aufgibt. Die Welt Erfahrung, dass die von Gott geschaffene Natur gleichzeitig schön und grausam ist, und die Glaubenserfahrung, dass Gott „barmherzig und gnädig ist, geduldig und von großer Güte“, sind nicht widersprüchlich, wohl aber inhomogen. Zumindest können wir nicht wissen, ob ein Widerspruch vorliegt. Sie sind inhomogen, weil wir den tieferen Zusammenhang hinter diesen beiden Erfahrungen nicht verstehen.¹⁷ Wir können beide denken, können sie aber nicht ohne Weiteres zusammen denken. Das ist zu erwarten, wenn man berücksichtigt, dass menschliche Erfahrung immer fragmentarisch ist und menschliches Denken perspektivisch sein muss, in Bezug auf das Wesen Gottes noch viel mehr als in Bezug auf Weltwissen.

Homogenität ist kein Merkmal realistischen Denkens, sondern eines von geschlossenen Aussagesystemen, im Extrem von Ideologien. Im Alltag – wenn es nicht um das Ganze von Mensch und Welt geht – wird uns das auch ohne Weiteres deutlich. Man selbst erlebt eine Bekannte als warmherzig und hilfsbereit. Jemand anders berichtet, dass er eben diese Frau als hart und durchsetzungswillig erlebt habe. Das ist nicht logisch widersprüchlich, denn Persönlichkeitsstruktur und Lebensgeschichte im Hintergrund des Geschehens können prinzipiell beide Erfahrungen erklären, auch wenn das im Moment nicht gelingt. Wer dennoch auf einem homogenen Bild von dieser Frau besteht, um für sich selbst Handlungssicherheit zu erzeugen, wird mit einem Zerrbild enden. Menschen sind zu komplizierte Geschöpfe, schon auf natürlicher Ebene, um alle Erfahrungen mit ihnen homogenisieren zu können. Jedes homogene Abbild ist ein Konstrukt, was die Persönlichkeitspsychologie sehr gut weiß. Auch der Kreativismus und die Bewegung für ein „intelligentes Design“ verdanken sich – wo sie nicht lediglich zum politischen Kampfinstrument verkommen – dem Wunsch nach der Sicherheit, die ein homogenes Welt- und Gottesbild scheinbar bietet. Sie verzerren die wissenschaftlich erhobene Naturerfahrung, um sie an ihr Gottesbild anzupassen.

Um auf die Frage der Theodizee zurückzukommen: Wer sie vor allem als ein Problem gedanklicher Homogenisierung von Welt- und Gotteserfahrungen begreift, hat sie gar nicht begriffen. Das Gewicht der Theodizee ist existenziell: Wie kann ich gefährdeter und leidender Mensch es glauben und im Vertrauen fassen, dass der Schöpfer der Galaxien, der Erdbeben und der Vergänglichkeit des Lebens mir dennoch ein in Liebe zugewandter Vater sein will? Die Antwort auf diese Frage kann

ebenfalls nur existenziell gegeben werden.

Zusammenhang und Scheidung

Auch wenn wir den mythopoetischen Charakter aller „großen Erzählungen“ festhalten – sie sind unverzichtbar. Wie soll aber dann die Schöpfungstheologie die Geschichte des Lebens auf der Grundlage dessen, was wir heute wissen, so erzählen, dass Gott als Grund alles Seienden weder ausgespart noch der menschlichen Erkenntnis verfügbar gemacht wird? Vielleicht ist die große Evolutionsidee von der Entwicklung des Weltgeistes dafür nicht der einzige Ausgangspunkt. Sie ist sicherlich nicht die einzige Interpretation dessen, was uns die Naturwissenschaft sagt.

In 1. Kor 15 hat es Paulus mit Leuten in Korinth zu tun, die nicht an die Auferstehung der Toten glauben wollen. Eine ihrer Fragen ist, wie man sich einen auferstandenen Körper vorzustellen habe. Bei seiner Antwort greift Paulus auf die antike Naturkunde zurück; er betont, dass Gott, der Schöpfer, allen Wesen bereits jetzt verschiedene Körper gegeben habe: „Nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch; sondern ein anderes Fleisch ist der Menschen, ein anderes des Viehs, ein anderes der Fische, ein anderes der Vögel. Und es sind himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen Körper und eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne; denn ein Stern übertrifft den andern an Klarheit. Also auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Schwachheit und wird auferstehen in

Kraft“ (1. Kor 15,39-43). Paulus betont also gerade nicht den Zusammenhang aller „Körper“, ihre Ähnlichkeiten oder gar eine gemeinsame Abstammung. Er betont ihre wesenhaften Unterschiede, und dies bereits auf der Ebene des Natürlichen. Von biologischen Entwicklungszusammenhängen zwischen Mensch und Tier konnte er nichts wissen. Uns ist heute auch klar, dass die Himmelskörper materiell aus den gleichen Elementen bestehen wie die irdischen Körper. Eine perfekte „fünfte Essenz“ jenseits der Mondbahn, neben den vier vermischten Essenzen der Erde (Feuer, Erde, Wasser, Luft) gibt es physikalisch nicht. Alles besteht aus den gleichen Bausteinen, vom interstellaren Gas bis zum Menschen. Dennoch: Ist die Perspektive des Paulus, die er dem weisheitlichen Naturbild entnimmt, nicht ebenfalls eine zulässige und vielleicht sogar nötige Deutung des biologisch festgestellten Sachverhalts? Die Evolution beruht zwar auf universalen Zusammenhängen aller Materie, aber sie hat auch wesenhafte Unterschiede hervorgebracht. Dass der Mensch fast die Hälfte seiner (aktiven) genetischen Information mit einer Tulpe teilt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Mensch und Tulpe andere Wirklichkeiten bewohnen und sich anders zu Gott und Welt verhalten.

Vielleicht kann der Begriff der Emergenz als Vermittlung der beiden konträren Perspektiven dienen, der einen, die Zusammenhänge sieht, und der anderen, die Wesensunterscheidung betreibt. Für die theologische Interpretation der Naturwissenschaft brauchen wir jedenfalls beide. Wir sprechen dabei immer auch, oft in erster Linie, nicht von Galaxien und Mangroven, sondern vom Menschen. Denn wir als Menschen sind es ja, deren Körper aus Modulen besteht, die sich auch in Seesternen und Stubenfliegen finden. Wir wachsen im Mutterleib auf Wegen heran,

die immer noch den Spuren der ersten Wirbeltiere folgen, und unser aufgeklärtes Gehirn unterscheidet sich von dem unserer Primatenvorfahren dadurch, dass einige wenige Zeit- und Raumschalter verstellbar wurden. Auf der anderen Seite haben sich die Wege der Organismen weit voneinander entfernt, ein Abgrund tut sich zwischen Seesternen und Menschen auf. Dennoch steht der Mensch im biblisch bezeugten Schöpfungsglauben nicht in der Mitte des Kosmos. In der Mitte des Kosmos steht der schaffende Gott, der allein ewig ist, während die Welt vergeht wie ein zerschlissenes Gewand. Die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie können ein solches Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, und zum Geschöpf Mensch nicht in Verlegenheit bringen. Im Gegenteil, sie können die jüdische Weisheit bekräftigen, die feststellt: „Denn es geht dem Menschen wie dem Tier: Wie es stirbt, so stirbt er auch, und sie haben alle einerlei Atem, und der Mensch hat nichts mehr als das Tier, denn es ist alles nichtig. Es kommt alles an einen Ort, und es ist alles aus Staub gemacht und wird wieder zu Staub“ (Pred 3,19f).

Staunen über Gottes Werk, das können wir umso mehr, je mehr Einblicke uns die Naturwissenschaft in das Wesen der Welt gewährt. Ich glaube persönlich nicht, dass noch so imposante Gemälde von der Entfaltung des Weltgeistes das Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes so erfassen, dass wir Verlauf und Ziel wirklich im Blick hätten. Selbst die Weltgemälde von Teilhard de Chardin und Carsten Bresch, so faszinierend sie als Produkt menschlichen Denkens sein mögen, bleiben doch eben dies: menschengemacht, eher Kunstwerk als Welterkenntnis, beschränkt und einseitig. Zum Beispiel haben beide Visionen keine existenzielle Antwort auf das Leiden an der Grausamkeit und Gleichgültigkeit der Evolution dem individuellen Leben

gegenüber. Das Schöpfungshandeln Gottes hat eine verborgene, dunkle Seite, hinter ihm verbirgt sich ein Geheimnis, das im Buch Hiob formuliert, aber nicht aufgelöst wird. Die Realität des Weltenlaufs, so wie er aus Gottes Schöpferwillen hervorgeht, ist anders als alles, was wir an Interpretationen aus unserem Naturwissen hervorbringen können. Wege und Ziele verbergen sich in einem undurchdring-

lichen Geheimnis. Das alte, das vergängliche Wesen dieser Welt wird auf eine Weise neu werden, die wir nicht vorhersehen und jetzt nicht verstehen können. Vielleicht bleibt angesichts des Geheimnisses eine negative Schöpfungstheologie die einzig mögliche, wie der Prediger meint: „... denn der Mensch kann doch nicht treffen das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende!“ (Pred 3,11).

Anmerkungen

- ¹ Überarbeitetes Manuskript eines Vortrags, der am 22.10.2010 bei der Jahrestagung der Karl-Heim-Gesellschaft in Bad Urach gehalten wurde.
- ² Rainer Hertel, *Evolutionsbiologie, Ethik und die Furcht vor der Ungleichheit*, in: Johannes Fehrle / Rüdiger Heinze / Kerstin Müller (Hg.), *Herausforderung Biologie. Fragen aus der / an die Biologie*, Berlin 2010, 4.
- ³ Vgl. Alessandro Minelli, *Forms of Becoming. The Evolutionary Biology of Development*, Princeton / Oxford 2009, 18ff.
- ⁴ Vgl. G. P. Wagner u. a., *The Road to Modularity*, in: *Nature Review Genetics* 8/2007, 921-931.
- ⁵ Vgl. Alessandro Minelli / Giuseppe Fusco, *Conserved versus Innovative Features in Animal Body Organization*, in: *Journal of Experimental Zoology, Part B*, 304B, 2005, 520-525; Werner A. Müller / Monika Hassel, *Entwicklungsbiologie und Reproduktionsbiologie von Mensch und Tieren*, Berlin 2005.
- ⁶ Vgl. Simon Conway Morris, *Jenseits des Zufalls*, Berlin 2008.
- ⁷ Hans Mohr, *Evolution der Moral und Entstehung des Rechts*, in: Ernst Peter Fischer / Klaus Wiegand (Hg.), *Evolution und Kultur des Menschen*, Frankfurt a. M. 2010, 292-303.
- ⁸ S. dazu die Skizze der Ideengeschichte zwischen 1970 und 1990 von Williams über Dawkins, Lewontin und Wilson bis zur heutigen Genetik; James W. Haag, *Nature and Nurture*, in: Gaymont Bennet u. a. (Hg.), *The Evolution of Evil*, Göttingen 2008, 101.
- ⁹ FAZ vom 12.7.2010, 28, Rezension zu Ernst P. Fischer / Klaus Wiegand (Hg.), *Evolution und Kultur des Menschen*, Frankfurt a. M. 2010.
- ¹⁰ „... wahrscheinlich lagen zehntausende von Jahren reflektierter Moral zwischen den ersten Schamanen und der Gesetzgebung des Solon von Athen. Diese Stufe der teleologischen, ziel-diskutierenden Vernunft geht über das Schema ‚Variation und darauf

- folgende Selektion‘ hinaus“ (Rainer Hertel, *Evolutionsbiologie*, a.a.O. 15f).
- ¹¹ Vgl. Carsten Bresch, *Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?*, München 1977.
- ¹² Carsten Bresch engagierte sich intensiv in interdisziplinären naturwissenschaftlich-theologischen Gesprächen und Diskussionen zum Thema Evolution. In diesem Umfeld gründete er 1981 zusammen mit dem Freiburger Theologen Helmut Riedlinger aus einem theologisch-biologischen Seminarbereich an der Universität Freiburg heraus die interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft AGEMUS und gab den Freiburger AGEMUS-Rundbrief heraus.
- ¹³ Charles Darwin, *The Descent of Man*, 1871, Kap. 5: „With savages, the weak in body or mind are soon eliminated; and those that survive commonly exhibit a vigorous state of health. We civilised men, on the other hand, do our utmost to check the process of elimination; we build asylums for the imbecile, the maimed, and the sick; we institute poor-laws; and our medical men exert their utmost skill to save the life of every one to the last moment.“
- ¹⁴ Vgl. Günter Altner, *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981.
- ¹⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 305.
- ¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Sciences et Christ*, Paris 1965, 88.
- ¹⁷ Formallogisch könnte man sagen, dass die enthaltenen Annahmen keine von ihnen abhängige Konklusion ermöglichen, auch nicht auf Falschheit einer Annahme, weil Hilfsannahmen denkbar oder möglich sind, die sowohl zur Richtigkeit der Annahmen als auch zu ihrer Falschheit (Widersprüchlichkeit) führen könnten. Ein Widerspruch ist demgegenüber (wie im Fall der Schwäne) dann gegeben, wenn eine Hilfsannahme sich als falsch herausstellt, so dass sich eine falsche Konklusion ergibt und andere Hilfsannahmen gemacht werden müssen, um zu einer richtigen Konklusion zu kommen.

Matthias Roser, Berlin

„The Genesis Flood“

Ein kreationistischer Klassiker wurde 50

Auf den Internetseiten der beiden wichtigsten kreationistischen Organisationen der USA, dem „Institute for Creation Research“ und „Answers in Genesis“, wurde schon seit geraumer Zeit auf ein besonderes Jubiläum hingewiesen: Vor 50 Jahren erschien einer der kreationistischen Klassiker des 20. Jahrhunderts: „The Genesis Flood“ von John C. Whitcomb und Henry M. Morris.¹ Auf der Internetseite von „Answers in Genesis“ wurde eine Jubiläumsausgabe mit folgenden Worten beworben: „Vor über 50 Jahren kamen Henry Morris und John Whitcomb zusammen, um gemeinsam ein kontroverses Buch zu verfassen, das den Dialog und die Debatte über Darwin und Jesus, Naturwissenschaft und Bibel, Evolution und Schöpfung aufs Neue entzündete. Dialog und Debatte führten dann zu dem, was seither als ‚Schöpfungswissenschaft‘ (*creation science*) bezeichnet wird. The Genesis Flood vermochte es, viele Fragen über die Sintflut zu beantworten: Woher kamen die Wasser der Sintflut? Wohin verschwanden diese Wasser wieder? Wie konnte Noah die Landtiere an Bord der Arche versorgen?“²

Sowohl in seriösen historiografischen – die Geschichte des US-amerikanischen Kreationismus beschreibenden Publikationen³ – als auch in Veröffentlichungen aus dem Umkreis der kreationistischen Subkultur der USA und Großbritanniens⁴ werden die weitgehenden Einflüsse bzw. das

Alleinstellungsmerkmal von „The Genesis Flood“ für die Geschichte des jüngeren Kurzzeit-Kreationismus unisono betont. Welche theologie- bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Faktoren machen nun dieses Alleinstellungsmerkmal aus, das die Publikation aus der Masse z. T. längst vergessener Werke heraushebt? Immerhin erschien das Buch passgenau zum Jubiläum in der 50. Auflage, und es wurden weltweit bisher ca. 300 000 englischsprachige Exemplare verkauft. Auch der Frühgeschichte (bis ca. 1985) der größten und wichtigsten deutschsprachigen kreationistisch orientierten Organisation, der „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“, gab die Publikation und das letztendlich als Konsequenz dieser Publikation gegründete Institute for Creation Research wesentliche Impulse.⁵

„The Genesis Flood“ im zeitgeschichtlichen Kontext

John C. Whitcomb und Henry M. Morris⁶ legen in ihrem Gemeinschaftswerk erste Bausteine für den Entwurf eines überfachlichen Metasystems jeweils miteinander korrelierender, biblizistisch genormter Naturwissenschaften (oder anders formuliert: Bausteine für einen Systementwurf eines „Denkens des Ganzen“⁷) vor, die entsprechend der Biografie der beiden Autoren und ihrer je unterschiedlichen theologischen (John C. Whitcomb) bzw. natur-

wissenschaftlichen (Henry M. Morris) Ausbildung durchaus unterschiedliche Akzentuierungen aufweisen. Dieses – für die Autoren bereits am Horizont aufscheinende – missionarisch ausgerichtete Metasystem verspricht, die gerade in den USA der 1950er und 1960er Jahre bereits lange schwelende, aber nun neu aufbrechende, schier unüberwindlich erscheinende Diastase von christlichem Schöpfungsglauben und Naturwissenschaften wieder zu überbrücken. Das Aufbrechen dieser Diastase wird in den USA Mitte der 1950er Jahre im öffentlichen Bewusstsein intensiv registriert und diskutiert. Analoges gilt für die theologische und gemeindliche Wahrnehmung bzw. Diskussion des Verhältnisses von biblischem Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie.⁸

Die öffentliche Wahrnehmung in den USA wurde 1957 und in den folgenden Jahren maßgeblich durch den sogenannten Sputnik-Schock in der Hochphase des Kalten Krieges geprägt. Der UdSSR war es 1957 gelungen, mit dem unbemannten Satelliten Sputnik I die erste Etappe im Krieg um die Eroberung des Weltraums für sich zu entscheiden. Als direkte Konsequenz dieses Ereignisses, das in der zeitgenössischen Presse mit dem Trauma von Pearl Harbour 1941 verglichen wurde, unterschrieb Präsident Eisenhower 1958 den National Defence Education Act (NDEA).⁹ Das dadurch initiierte millionenschwere Bildungsprogramm hatte die im Argen liegende naturwissenschaftliche Bildung der amerikanischen Schüler bzw. College-Studenten im Blick. Naturwissenschaftliche Bildung war plötzlich zur Angelegenheit der nationalen Sicherheit geworden.

„The Genesis Flood“ kann als direkte Reaktion und als Versuch einer evangelikal-fundamentalistischen Antwort auf den NDEA und insbesondere die Schulbuchprojekte für den Biologieunterricht ver-

standen werden. Drei Schulbücher, die dazugehörigen Lehrerhandbücher¹⁰ und das dem zu erneuernden Biologieunterricht zugrunde liegende Curriculum wurden in den Jahren 1961 und 1962 intensiv und landesweit (an ca. 1450 Schulen) getestet und evaluiert.¹¹

Der NDEA wurde vor allem als Verunsicherungspotenzial für evangelikal-fundamentalistisch orientierte Gemeinden, aber auch für Eltern, Schüler und College-Studenten aus diesem Milieu diagnostiziert. Im Vorwort zu „The Genesis Flood“ schreibt John C. McCampbell: „Der wahrhaft gläubige Christ, der auf der einen Seite die in der Schrift geoffenbarte Wahrheit annehmen, sich auf der anderen Seite die Entdeckungen der Wissenschaften zu eigen machen möchte, findet sich in einem schier unauflöselichen Dilemma wieder.“¹² Diesem mehr seelsorgerlichen Aspekt korrespondiert eine – wenn auch nur verdeckt erkennbare – schulpolitische Intention von „The Genesis Flood“. Den durch die Entscheidung des amerikanischen Supreme Courts im Fall Engel vs. Vitale (Verfassungswidrigkeit des Schulgebets an öffentlichen Schulen, 1962) verunsicherten Schulleitern und Lehrern sollte eine Argumentationshilfe an die Hand gegeben werden, um der Marginalisierung christlichen Lebens in den öffentlichen Schulen der USA entgegenzuwirken.

Ronald L. Numbers schreibt zu den eventuellen Erfolgsaussichten dieses Vorhabens: „Wir wissen [heute, M.R.], dass die Kreationisten ihren Kreuzzug mit einem großen Unterstützerpotenzial initiieren konnten.“¹³ Als Beleg für diese These zieht Numbers eine Umfrage aus dem Jahr 1963 in Nord-Kalifornien heran, aus der hervorging, dass ca. 30 Prozent der Protestanten und ca. 28 Prozent der Katholiken der Evolutionstheorie ablehnend gegenüberstanden.¹⁴

Drei apologetische Argumentationsmuster

In „The Genesis Flood“ finden sich nun drei Argumentationsmuster, um dem mit dem NDEA initiierten Wissenschafts- und Forschungsprogramm sowie den prognostizierten Wirkungen entgegenzutreten.

1. Es begegnet das Modell einer „evidentialistischen Apologetik“.¹⁵ Wesentliche geistesgeschichtliche Wurzeln dieser Form der Apologetik finden sich bereits im 18./19. Jahrhundert insbesondere in der „Scottish Common Sense Philosophy“ in der Tradition von Thomas Reid (1710-1796) und William Paley (1743-1805). Die evidentialistische apologetische Methode geht von zwei Grundvoraussetzungen aus: a.) Es ist möglich, dem Nichtchristen grundlegende Aussagen des christlichen Glaubens wissenschaftstheoretisch und vernunftlogisch kohärent und widerspruchsfrei zu beweisen. b.) Es gibt eine gemeinsame vernunftorientierte bzw. vernunftbasierte Diskursgrundlage zwischen Christen und Nichtchristen. „Der Vertreter einer evidentialistischen Apologetik setzt eine gemeinsame Sicht von Erfahrung, wissenschaftlicher Theoriebildung und allgemeingültiger logischer Regeln voraus ... er geht davon aus, dass eine genügend breite ontologische und erkenntnistheoretische Basis vorhanden ist, um eine tiefgehende und fruchtbare Diskussion mit dem Nichtgläubigen zu führen.“¹⁶ Das Ziel der Methode besteht u. a. in der Rechtfertigung des christlichen Glaubens und seiner grundlegenden Aussagen durch die Naturwissenschaften. „Die evidentialistische Apologetik unternimmt es, empirische Tatsachen so zu ordnen und zu interpretieren, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens aufgezeigt werden kann.“¹⁷

2. Großflächig überlagert wird die Methode der evidentialistischen Argumenta-

tion in „The Genesis Flood“ durch die Anwendung der sogenannten „präsuppositionalistischen Apologetik“. Die Tradition dieser Form der Apologetik wurde im 20. Jahrhundert maßgeblich von dem niederländisch-amerikanischen Theologen Cornelius Van Til (1897-1995) neu radikalisiert.¹⁸ Dieser postuliert, dass jeder vernünftige Mensch in erkenntnistheoretischer Hinsicht gewissermaßen eine Brille trägt, deren Gläser quasi auf das Gesicht aufzementiert sind. Es gibt sie in zwei unterschiedlichen Ausführungen: Zum einen die rosa gefärbte Brille des Christen, zum anderen die gelb gefärbte des Nichtchristen. Alle denkenden Menschen betrachten die Welt entweder durch das eine Modell oder durch das andere. Die Brille kann nicht einmal für einen einzigen Augenblick abgenommen werden. Der Christ betrachtet und interpretiert jede Tatsache von seinen christlichen, der Nichtchrist von seinen nichtchristlichen Denkvoraussetzungen (*presuppositions*) her. Es gibt keine neutrale Position, es ist keine Situation denkbar, in der wir die Tatsachen sehen, wie sie sind.¹⁹

Die „festzementierten Brillengläser“ oder Denkvoraussetzungen sind nun nach Meinung Van Tils nicht einfach auswechsel- oder veränderbar. Archibald Masterton beschreibt die Präsuppositionen-Lehre Van Tils folgendermaßen: „Für Van Til gibt es zwei Hauptargumente, weswegen er unnachgiebig darauf beharrt, dass die Brillengläser niemals abgenommen werden können. Ein Argument bezieht sich auf die Erbsünde. Die menschliche Verworfenheit (in erkenntnistheoretischer Hinsicht, M.R.) ist vollkommen. Die Erbsünde wirkt sich auf jede Person aus, auf jeder Stufe ihres Daseins. Sie wirkt sich auch auf die Vernunft aus – ein Sachverhalt, der gelegentlich als die erkenntnistheoretischen Folgen der Sünde (*noetic effects of sin*) bezeichnet wird. Die Erb-

sünde verdunkelt die Vernunft, nur die Erlösung kann sie neu erleuchten. Die unerlöste Vernunft kann nichts anderes tun, als die Tatsachen zu interpretieren ... Das zweite Argument bezieht sich auf Van Tils Verständnis des Wortes Gottes. Van Til fordert, dass die Schriften des Alten und Neuen Testaments die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen konstituieren, von denen aus wir alles betrachten. Er fordert auch, dass alles aus christlichem Glauben getan werden sollte, damit jeder einzelne Gedanke für Christus gefangen genommen werden kann, nicht nur einzelne Aspekte.“²⁰

Für Van Til existiert nun kein neutraler Boden (*common ground*), auf dem ein wissenschaftlicher Diskurs zwischen einem Christen im Van Til'schen Sinne und einem Nichtchristen möglich wäre. Die christlichen Denkvoraussetzungen sind nach Van Til den nichtchristlichen erkenntnistheoretisch unendlich überlegen, da sie auf der irrumslosen, unfehlbaren Offenbarung Gottes in der Bibel beruhen. Der eigentliche apologetische Prozess hat das Ziel, den Nichtgläubigen von seinen falschen Denkvoraussetzungen zu befreien.

Die Bibel bedarf der menschlichen Rechtfertigungen (z. B. durch die klassischen Gottesbeweise) nicht, auch nicht in Bezug auf ihre historischen und naturwissenschaftlichen Aussagen. Van Til beharrt darauf, dass wir der Bibel erlauben, ihre Wahrheit selbst zu beweisen. „Im Glauben vernehmen wir Gottes eigenes Zeugnis der Wahrheit seines Wortes. Anschließend erheben wir Gottes Wort zu unserer erkenntnistheoretischen Denkvoraussetzung. Dann stellen wir die Widerspruchsfreiheit seines Wortes fest. Abschließend interpretieren wir die Bibel auf der Basis ihrer eigenen Aussagen über sich selbst, wie sie in 2. Tim 3,16 und 2. Petr 1,21 zu finden sind.“²¹

Die Argumentation in „The Genesis Flood“ folgt nun dieser Spur: Die kurzzeitkreationistischen Grundaussagen der Genesis bedürfen keiner näheren wissenschaftlichen Begründung. Aus der von Van Til entwickelten Präsuppositionenlehre (er bezeichnet sie auch als „transzendente Methode“) kann nur folgen, dass die vermeintlich historischen und naturwissenschaftlichen Aussagen der Genesis unzweifelhaft wahr sind und folglich Aspekte einer (zukünftigen) besseren, weil bibeltreuen und verbalinspirierten Naturwissenschaft repräsentieren.

Bereits im Vorwort von „The Genesis Flood“ wird die Zirkularität der Argumentation offensichtlich. Ein ergebnisoffener Diskurs z. B. bezüglich geologischer oder allgemein naturwissenschaftlicher Fragestellungen liegt nicht im Fokus der beiden Autoren. Im Gegenteil: Die präsuppositionalistische Theologie wird als haushoch überlegen betrachtet. Die Einsicht in diese Überlegenheit ist aber aus präsuppositionalistischer Sicht nur demjenigen Forschenden gegeben, der wiedergeboren und damit auch intellektuell bekehrt wurde. Der Nichtchrist und der nicht in diesem Sinne wiedergeborene Christ können nur staunend vor der unüberwindlich erscheinenden Mauer dieses (vermeintlich) in sich geschlossenen und kohärenten Argumentationsmodells stehen.

3. Das Buch ist von Bezügen auf eine dispensationalistische Bibelhermeneutik durchzogen.²² Der maßgeblich von John Nelson Darby (1800-1882) geprägte Dispensationalismus geht davon aus, dass sich die gesamte Heilsgeschichte als eine Abfolge von „Haushaltungen“ (*dispensations*) Gottes mit den Menschen verstehen lässt. In diese Haushaltungen hinein, deren genaue Zahl variieren kann²³, ist die Welt- bzw. Profangeschichte untrennbar verwoben. Die heilsgeschichtlichen Dispensationen bilden den übergeordneten

Rahmen und das geoffenbarte Orientierungsmuster für die Deutung der jeweiligen (aktuellen) weltgeschichtlichen Epochen und Ereignisse.

John C. Whitcomb lehrte von 1951 bis 1990 das Fach Altes Testament am dispensationalistisch geprägten Grace Theological Seminary in Winona Lake (Indiana).²⁴ Als Ältester der „Conservative Grace Brethren Churches“ ist er Anhänger des Prämillenarismus. Dieser geht davon aus, dass sich die zweite Wiederkunft Christi vor dem in der Johannes-Apokalypse beschriebenen Tausendjährigen Reich ereignen wird. Vor dieser Wiederkunft Christi, zum Ende der heilsgeschichtlichen Ära der Kirche, kommt es zur großen Trübsal (*tribulation*). Diese Zeit ist durch Krieg, Hunger, Gewalt, Naturkatastrophen und totalitäre politische Systeme geprägt, die den „American way of life“ aktiv bedrohen. Der Prämillenarismus als theologisches Deutungsinstrument zeichnet die je aktuelle Gegenwart äußerst kulturpessimistisch. Bei Whitcomb tritt zu der prämillenaristischen Hermeneutik noch die im Wesentlichen auch auf John Nelson Darby zurückgehende Sonderlehre der Vortrübsalsentrückung (*pretribulation rapture*). Diese Lehre ergänzt die Wiederkunft Christi vor dem Millennium um eine weitere, verborgene Wiederkunft vor der großen Trübsal. Durch diese Wiederkunft werden die wiedergeborenen Christen der großen Trübsal entzogen.

„The Genesis Flood“ als religiöse Erbauungsliteratur

Ein weiterer durch die Autoren Whitcomb und Morris intendierter Aspekt von „The Genesis Flood“ sollte bei aller Betonung der apologetischen Zielsetzungen nicht aus dem Blick geraten: Das Werk appelliert an einen in den USA der 1960er Jahre noch weit verbreiteten und wirk-

mächtigen Strom der Laienfrömmigkeit. Timothy Weber charakterisiert diese so: „... Die Menschen besaßen eine Form von vorrationaler Intuition zur Unterscheidung von richtig und falsch, Wahrheit und Lüge, Tatsachen und Illusionen. Ein jeder war in der Lage, Tatsachen direkt zu erkennen, mit einem Minimum an Verzerrung und Spekulation. Ein jeder war in der Lage, seinen Beobachtungen der Welt zu vertrauen.“²⁵

Diese Laienfrömmigkeit fand bereits 1895 in folgendem Votum Arthur T. Piersons beherzten Ausdruck: „Ich liebe die biblische Theologie, die eben nicht mit der künstlerischen aristotelischen Erkenntnistheorie beginnt; die eben nicht mit einer Hypothese beginnt und daran anschließend die Fakten und die Philosophie verformt, um auf Teufel komm raus unser (christliches) Dogma daran anzupassen. Im Gegenteil: Ich bevorzuge ein auf Francis Bacon zurückgehendes System, das als erstes die Lehre(n) des Wortes Gottes erfasst, um daraus ein allgemeines Gesetz abzuleiten, um die Fakten auf dieser Grundlage dann entsprechend zu gliedern.“²⁶ Diese Laienfrömmigkeit bot in den 1960er Jahren eine breite Basis potenzieller Unterstützer des fundamentalistischen Aufbruchs in den USA, bei dem auch „The Genesis Flood“ eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte.

Zu Beginn dieser Ausführungen war die Frage aufgeworfen worden, warum „The Genesis Flood“ bzw. der darin vertretenen „Sintflut-Geologie“ in hohem Grad ein Alleinstellungsmerkmal für die weltweite kreationistische Argumentation seit Mitte des 20. Jahrhunderts zuzusprechen ist. Ronald L. Numbers hat die von dem Buch angestoßenen weltweiten Impulse beschrieben.²⁷ Er weist die von „The Genesis Flood“ ausgehenden Wirkungen u. a. in den Niederlanden (Nicolaas A. Rupke, Willem J. Ouweneel), in Deutschland und

der Schweiz (Arthur E. Wilder-Smith), aber auch in Australien (Ken Ham und „Answers in Genesis“) und in Kanada (Earl G. Hallonquest) nach. Gleichzeitig war allerdings die in „The Genesis Flood“ verteilte Sintflut-Geologie auch im evangelikalsten Spektrum des Protestantismus heftigster Kritik ausgesetzt.²⁸

Was ist nun das Erfolgsgeheimnis von „The Genesis Flood“? Es spiegelt sich in dem Buch eine Methode theologischer Argumentation, die die Frömmigkeit des theologischen Laien und Bibellesers ernst nimmt, diese Frömmigkeit gewissermaßen „an die Hand nimmt“ und ihr ein Orientierungssystem anbietet (Dispensationalismus). Dieses Orientierungssystem verspricht dem Bibelleser auch, sowohl ganzheitlich als auch eindeutig (Präsuppositionalismus) zu sein und seine gesamte Existenz als Christ und Bürger dieser Welt im Blick zu behalten, bzw. stellt ein Erklärungs- und Deutungsmuster für die Unüberschaubarkeit und die Kontingenzen der Weltläufe zur Verfügung. Die vermeintliche Diastase von Glaube und Naturwissenschaft ist in diesem Orientierungssystem nicht mehr virulent, da sie in

einem größeren Ganzen (Gottes Plan) aufgehoben ist.

Schluss

Es bedarf nun sicherlich noch weiterer, tiefer gehender Untersuchungen und Forschungen zu folgenden Fragestellungen: Ob, wo und ggf. in welcher Form und mit welcher Intention a.) die hinter „The Genesis Flood“ sichtbar werdenden apologetischen Methoden einerseits und b.) die hinter „The Genesis Flood“ deutlich zu Tage tretende dispensationalistische Bibelhermeneutik andererseits zur aktuellen Deutung des Verhältnisses von Glaube und Naturwissenschaft im deutschsprachigen Protestantismus, aber auch im traditionalistischen Katholizismus aufgeboten werden. Weiterhin wäre auch im interreligiösen Vergleich zu untersuchen, ob die skizzierten Argumentationsmuster nicht in analoger Weise zur Kritik an der Evolutionstheorie und ihren vermeintlich verheerenden geistesgeschichtlichen Wirkungen beispielsweise in den Publikationen des muslimischen Kreationisten Harun Yahya verwendet werden.

Anmerkungen

¹ John C. Whitcomb / Henry M. Morris, *The Genesis Flood. The Biblical Record and Its Scientific Implications*, Philadelphia, Pennsylvania, erschienen im Oktober 1961. Im Folgenden wird durchgehend aus der 6., textidentischen Auflage 1964 zitiert. Deutsch: *Die Sintflut. Der Bericht der Bibel und seine wissenschaftlichen Folgen*, übers. von Eckhard Schnabel, Neuhausen-Stuttgart 1977.

² www.answersingenesis.org/PublicStore/product/Genesis-Flood-The,4593,226.aspx (2.2.2012, Übersetzung M.R.).

³ Vgl. Ronald L. Numbers, *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*, Cambridge, Mass., 2006; Eugenie C. Scott, *Evolution vs. Creationism. An Introduction*, Berkeley 2009; Edward J. Larson, *Trial and Error. The American Controversy over Creation and Evolution*, New York 1985.

⁴ Z. B. Paul Garner, *The Genesis Flood*, www.biblicalcreation.org.uk/scientific_issues/Garner_The_Genesis_Flood_50_Years_On.pdf (3.10.2011).

⁵ Vgl. den Bericht über die USA-Reise der „Gründungsväter“ von „Wort und Wissen“: Horst W. Beck / Heiko Hörnicke / Hermann Schneider, *Die Debatte um Bibel und Wissenschaft in Amerika-Begleitungen und Eindrücke von San Diego bis Vancouver (= Wort und Wissen Bd. 8)*, Neuhausen-Stuttgart 1980. Gemeinsamkeiten, aber auch grundlegende apologetische Unterschiede zwischen dem deutschsprachigen und dem US-amerikanischen Kreationismus sind Thema der theologischen Dissertation des Verfassers dieses Beitrags, die am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund eingereicht werden wird.

⁶ Für beide Autoren liegen m. W. keine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biografien vor. Erste

biografische Hinweise enthält u. a. Ronald L. Numbers, *The Creationists*, a.a.O.

⁷ Vgl. den Hinweis in „The Genesis Flood“: „It is our sincere prayer that God may continue to use this volume for the purpose of restoring His(!) people everywhere to full reliance on the Truth of the Biblical doctrine of origins“ (XXIX). Und noch deutlicher: „We hope, however, that those whose confidence, like ours, is central in the revelation of God, will be encouraged herein to see that a truly Biblical approach will eventually correlate all the factual data of science (sic!) in a much more harmonious and satisfying way than the uniformitarian assumption can ever do“ (XXII).

⁸ Vgl. Bernhard Ramm, *Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids 1954.

⁹ Vgl. Wayne C. Urban, *More than Science and Sputnik*. The National Defense Education Act of 1958, Tuscaloosa 2010.

¹⁰ Es handelt sich um die Schulbücher: *Biological Science. An Inquiry into Life*. BSCS Yellow version, New York 1963; *High School Biology BSCS Green version*, Chicago 1963; *Biological Science. Molecules to Man*. BSCS Blue version, Boston 1963.

¹¹ Vgl. *The BSCS Story. A History of the Biological Sciences Curriculum Study*, hg. von Laura Engleman, Colorado Springs 2001.

¹² *The Genesis Flood*, XVI (Übersetzung M.R.).

¹³ Ronald L. Numbers, *The Creationists*, a.a.O., 329.

¹⁴ Vgl. ebd., 330.

¹⁵ Vgl. Henry M. Morris, *Many Infallible Proofs*, San Diego 1974.

¹⁶ <http://thinkinginchrist.com/media/papers/REVIEW%20OF%20APOLOGETIC%20METHODS.pdf> (5.10.2011).

¹⁷ Kenneth D. Boa / Robert M. Bowman, *Faith Has Its Reasons: An Integrative Approach to Defending Christianity*, Colorado Springs 2001, 171 (Übersetzung M.R.).

¹⁸ Vgl. Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, Philadelphia 1955; ders., *Christian Apologetics*, hg.

von William Edgar, Phillipsburg, N. J., ²⁰⁰³; ders., *A Christian Theory of Knowledge*, [Philadelphia 1969]; ders., *An Introduction to Systematic Theology. Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*, hg. von William Edgar, Phillipsburg, N. J., ²⁰⁰⁷. Sekundärliteratur: John M. Frame, Cornelius Van Til. *An Analysis of his Thought*, Phillipsburg, N.J., 1995; Greg L. Bahnsen, *Van Til's Apologetic. Readings and Analysis*, Phillipsburg, N.J., 1998.

¹⁹ Vgl. Archibald Masterton, Cornelius' Spectacles, in: *Faith in Focus* (A monthly magazine of the Reformed churches of New Zealand) August 1996, www.rcnzone.com/fnf/ar16.htm (2.2.2012).

²⁰ Ebd. (Übersetzung M.R.).

²¹ Ebd. (Übersetzung M.R.).

²² Z. B. *The Genesis Flood*, 29, 443ff.

²³ Vgl. zur Einführung in diese hochkomplexe Thematik immer noch: Ernest Robert Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago 1970.

²⁴ Vgl. Paul J. Scharf, *A Biographical Tribute to John C. Whitcomb Jr.*, in: Terry Mortenson / Thane Hutcher-son Ury (Hg.), *Coming to Grips with Genesis. Biblical Authority and the Age of the Earth*, Green Forest, Ark., 2008, 437ff.

²⁵ Timothy P. Weber, *The Two-Edged Sword. The Fundamentalist Use of the Bible*, in: Nathan O. Hatch / Mark A. Noll (Hg.), *The Bible in America*, New York / Oxford 1982, 101-120, 115 (Übersetzung M.R.).

²⁶ Zit. nach George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York ²⁰⁰⁶, 55 (Übersetzung M.R.).

²⁷ Vgl. Ronald L. Numbers, *The Creationists*, a.a.O., 362ff.

²⁸ Vgl. z. B. Bernhard Ramm, *Christian View of Science and Scripture*, a.a.O.; J. R. Van de Fliert, *Fundamentalism and the Fundamentals of Geology*, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 21 (1969), 69-81.

Harald Lamprecht, Dresden

Vampire überall

Die lebendige Idee der Untoten

Überblickt man die Geschichte der Vampire in den letzten 100 Jahren, so kann man eine erstaunliche Entwicklung feststellen: Seit den Anfängen ihrer Ausgestaltung in englischen Gruselromanen der ausgehenden Romantik hat die Idee der Vampire eine beeindruckende Erfolgsgeschichte hinter sich. In der Alltagskultur des 21. Jahrhunderts haben die nächtlichen Blutsauger ihren festen Platz errungen – wenn auch in sehr verschiedenen Rollen und Zuschreibungen. Man kann ihnen jedenfalls nicht entgehen.

Das beginnt im Schulunterricht der ersten Klasse, wenn das Rechnen mit dem kleinen Vampir Freddy geübt wird, der dann „vampirisch gute Noten“ verspricht. Da Vampiren ein Zähltick nachgesagt wird, liegt die Nähe zum Rechnen auf der Hand. Offenbar war die Zusammenarbeit zwischen Schulbuchverlag und Lernsoftwarehaus so gut, dass es jetzt auch weitere Titel gibt: Englisch 1-4, mit Freddy dem Vampir. Im Deutschunterricht helfen Vampire beim Deklinieren. Eine Kopiervorlage des Diesterweg-Schulbuchverlags (Sprachbuch 4, Ausgabe Sachsen) übt die Zeitformen mit „er beißt“, „du wirst fressen“, „ihr werdet stöhnen“, „ich habe geschlortert“ und deren Varianten im Angesicht eines Paares, das – ebenso wie die dazugehörige Katze (!) – überlange Eckzähne trägt. Für den Nachmittag gibt es im Kinderfernsehen „Mona, der Vampir“ beim ZDF, „Die Schule der kleinen Vampire“, „Grufthotel Grabesruh“ sowie „Caspers Gruselschule“ im KI.KA. (Kinderkanal von ARD und ZDF) und natür-

lich diverse Vampirfilme im Abendprogramm. Wer durch die Jugendabteilung der örtlichen Buchhandlung streift, kann dort in der Regel ebenfalls ein reichhaltiges Sortiment verschiedener phantastischer Erzählungen finden, die das Leben als Vampir beschreiben. Allen voran sind die Bestseller der „Twilight“-Serie von Stephenie Meyer zu nennen, deren deutsche Titel mit dem Wortspiel „Bis(s) zum ...“ beginnen. Diese Bücher und die nachfolgenden Verfilmungen haben einen regelrechten Vampir-Hype ausgelöst.¹

Die Idee des Vampirs

Befragt man Jugendliche, was Vampire kennzeichnet, so erhält man schnell eine Zusammenstellung typischer Attribute: Sie haben herausragende Eckzähne, trinken Blut, sind nachtaktiv und unsterblich, mögen weder Knoblauch noch Kreuze und anderes mehr. Den wenigsten dürfte dabei bewusst sein, wie stark das Bild von dem, was einen Vampir bestimmt, durch die jeweils aktuellen literarischen Vorbilder geprägt ist – und wie stark es sich in dieser Folge ändert. So wird z. B. heute oft die Fähigkeit zum Gedankenlesen als typisches Vampirmerkmal genannt, das allerdings erst durch die Twilight-Serie in die Vorstellung eingetragen wurde. Andere traditionelle Elemente, z. B. die Scheu vor christlichen Symbolen, treten gegenwärtig dahinter zurück.

Das Bild des Vampirs ist ständig im Fluss, und jede Generation setzt ihm einen eigenen Stempel auf – je nachdem, welche

der zum Teil recht gegensätzlichen künstlerischen Adaptionen des Themas breite Resonanz finden. Jenseits aller ausschmückender Attribute bleibt für die moderne Vampirvorstellung als Kernbestand dessen, was einen Vampir ausmacht, die Kombination von zwei konstitutiven Elementen: 1. das Trinken oder zumindest das Verlangen nach fremdem Blut und 2. das Dasein als „Untoter“, d. h. als ein Zwischenwesen, das – obwohl in der Welt der Lebenden aktiv – doch innerlich nicht dazugehört. Das Attribut der Unsterblichkeit hängt wesensmäßig an diesem besonderen Daseinszustand quer zur Normalwelt. Jedes dieser beiden Elemente für sich ist in der Natur bzw. in verschiedenen Volkstraditionen vorhanden. Es kommt in der Natur mehrfach vor, dass sich Lebewesen vom Blut fremder Wesen ernähren, woran jeder Mückenstich unangenehm erinnert. Die Vampirfledermäuse haben ihren Namen übrigens von den literarischen Vorbildern, nicht umgekehrt. Auch das Thema der Untoten beschäftigt in unterschiedlichen Varianten seit jeher die Phantasie der Völker. Die Kombination dieser Elemente jedoch erzeugt den modernen Vampir, und in diesem Sinne gibt es Vampire erst seit 1816.

Volkstraditionen

Starke Einflüsse auf die moderne Vampirvorstellung haben südeuropäische Volkstraditionen von Untoten gewonnen. Insbesondere die rumänischen sogenannten Strigoi sind hier zu nennen. Bis heute gibt es in ländlichen Gegenden die Vorstellung von Untoten, die nach einem schlechten Leben nicht sterben können, sondern aus ihren Gräbern zurückkehren und ihre Angehörigen aufsuchen. Insbesondere bei unerklärlichen Todesfällen ist dann die Erklärung mit dem Wirken solcher Strigoi naheliegend. Im 18. Jahrhun-

dert hat es in der Gegend einen regelrechten Vampirwahn gegeben, sodass die Österreichisch-Ungarische Monarchie offizielle Kommissionen zur Untersuchung der Vorfälle einsetzte.²

Aus heutiger Perspektive ist deutlich, dass die verbreitete Unkenntnis über die biologischen Vorgänge im Rahmen des Verwesungsprozesses die Ausprägung der volkstümlichen Vampirvorstellung sehr unterstützt hat. Da man die Leichen mitunter sehr flach begraben hat, konnte es vorkommen, dass durch Verwesungsgase Geräusche entstanden, die über dem Grab gehört wurden. Wenn daraufhin die Leiche exhumiert wurde, konnte man statt eines ausgezehnten Toten eine wohlgenährte Leiche finden, der noch frisches Blut an den Lippen hing und deren Haare und Fingernägel im Sarg sogar noch gewachsen waren. Für die entsetzten Dorfbewohner war der Fall damit klar: Es handelt sich um einen Wiedergänger, einen Untoten, einen Vampir. Aber wie tötet man einen Untoten? Von den üblichen Methoden (Zerstückeln des Leichnams, Festnageln der Leiche am Sarg) hat es vor allem das Pfählen geschafft, in die literarischen Vampirstories übernommen zu werden. Für die an der exhumierten Leiche beobachteten Veränderungen gibt es freilich sehr natürliche Erklärungen. Durch die Verwesung bilden sich Gase und Aufschwemmungen, die den Toten rundlich aussehen lassen können. Weil sich die Haut an Kopf und Fingernägeln zurückzieht, wirken die gleichgebliebenen Nägel und Haare länger als zuvor. Wenn schließlich bei Pfählungsaktionen Gase durch die Stimmritzen entweichen, kann die Leiche noch ein letztes Stöhnen von sich geben. Es ist nachvollziehbar, dass derartige Ereignisse einen tiefen Eindruck bei denen hinterlassen können, die so etwas erleben. Über die Untersuchungsakten der österreichisch-ungarischen Ärzte-

kommission gelangten Informationen darüber bis nach England, wo das nächste Kapitel der modernen Vampiridee seine Heimat hat.

Der Vampir in Literatur, Film und Rollenspielen

In der Literatur der englischen Romantik des 19. Jahrhunderts erfuhr die Gestalt des Vampirs eine bedeutsame Wendung. Aus dem üblen Zombie der Volkstraditionen wurde der galante Graf mit mysteriöser Nachtseite. Der Vampir wurde gesellschaftlich etabliert: edle Manieren, gewinnende Ausstrahlung, Verkehr in den besten Kreisen – aber ihn umgibt ein dunkles Geheimnis. Die erste Vampirerzählung dieser Art stammt von John Polidori 1816, die schon beim Erstdruck fälschlicherweise Lord Byron zugeschrieben wurde.

Den großen Durchbruch erlebte die Vampirgestalt 1897 mit dem Erscheinen des Romans „Dracula“ von Bram Stoker. In seinem Roman lässt Stoker die Handlung sowohl in Rumänien als auch in England spielen und verbindet damit die Gegend der Vampirlegenden mit der Heimat seiner Leser. Stoker selbst war Mitglied im Hermetic Order of the Golden Dawn, einer freimaurerähnlich strukturierten Geheimgesellschaft mit starken Interessen an den Grenzbereichen des Wissens: Mystik, Spiritismus und praktische Magie.³

Der Stummfilm „Nosferatu“ (1922) ist die erste Verfilmung von Bram Stokers Roman und gehört zu den Meilensteinen der Filmgeschichte. Weil es einen Streit mit Bram Stokers Witwe gab, wurde der Titel und ebenso der Charakter des Vampirs geändert: Er erscheint nicht als galanter Graf, sondern als düsteres, langfingriges und eher rattenähnliches Monster mit Hasenzähnen. Die bis heute stilprägenden verlängerten Eckzähne wurden erst mit der nächsten Verfilmung populär: „Graf

Dracula“ (1931) mit Bela Lugosi in der Hauptrolle. Die Ideen wurden ständig weitergesponnen.⁴ Mit nahezu jeder Verfilmung kamen neue Elemente hinzu, andere traten in den Hintergrund. So gibt es neben dem klassischen Vampir, der als Gentleman mit Beißlust in verschiedenen Varianten zwischen Horror und Erotik in Erscheinung tritt, eine Reihe von Filmen und Serien, die das Vampirthema auf eigene Weise aufnehmen. In manchen von Comics beeinflussten Filmen sind die Vampire die bösen Killer. Action und Übersinnliches werden mit einem hohen Splatter-Faktor verbunden. Musterbeispiel dafür ist „Blade“, ein mehrfach verfilmter Comic um den Halbvampir Blade, der aus Rache alle Vampire jagt. Das gegenteilige Setting bietet „Underworld“: Dort kämpfen „gute“ Vampire gegen „böse“ Werwölfe. Gemeinsam ist diesen Filmen, dass sie in einer eigenen Fantasy-Welt spielen. Das Vampirische liegt hier in der Unsterblichkeit und in besonderen übernatürlichen Fähigkeiten sowie in der Vorstellung der Übertragung des Vampirwesens durch Biss. Im Übrigen dominieren moderne Technik-Elemente, Latex-Kluft und Schnellfeuerwaffen. Inzwischen gibt es eine enorme Vielfalt an Vampirvorstellungen in freier Mischung – was bei einem Produkt der menschlichen Phantasie ohne reales Gegenüber letztlich nicht verwunderlich ist.

Eine besonders produktive Mythenschmiede sind dabei die populären Rollenspiele. Wer sich z. B. als Religionslehrer schon einmal gefragt hat, warum Kain und Lilith bei Schülern gleichermaßen als biblische Gestalten gelten können und was diese mit Vampiren zu tun haben, sollte sich einmal mit den Rollenspiel-Storybüchern aus dem Verlag White Wolf befassen. Von dem recht erfolgreichen Titel „Vampire“ gibt es mittlerweile drei Ausgaben: „Vampire – The Masquerade“ ist der

zuerst erschienene Band. Er spielt in der Gegenwart, wo die Vampire unerkannt im Untergrund leben. „Vampire – The Dark Ages“ handelt in der mythischen Frühgeschichte der Vampire, die als Nachkommen von Kain und der „Hexe Lilith“ ausgegeben werden. „Vampire – The Victorian Age“ bezieht seinen Hintergrund – wie der Name bereits deutlich macht – aus dem viktorianischen England. Selbstverständlich gibt es diese Titel inzwischen auch als Computerspiele.

Die „Twilight“-Serie: Gegenwurf zur Gesellschaft

Einen neuen Hype der Vampirbegeisterung bewirkte die amerikanische Autorin Stephenie Meyer. Ihre bereits eingangs erwähnten Romane der Serie „Twilight“ („Bis(s) zum Morgengrauen“) prägten ein neues Bild des Vampirs. Nicht als blutsaugende Bestie, sondern als Beschützer und treuer Partner seiner menschlichen Freundin Bella wird Vampir „Edward“ zum Schwarm in ungezählten Mädchenträumen und sein Darsteller Robert Pattinson in den Verfilmungen zum Hollywoodstar. Die Bücher und Filme schildern eine romantische Teenager-Liebesgeschichte mit viel Herzschmerz (wobei Edward allerdings genau genommen kein Teenager mehr ist). Kein Horror, wenig Action, stattdessen romantische Lovestories bestimmen seitdem das Vampirgeschäft. Mit der Twilight-Welle hochgespült wurden die Bücher der Reihe „Tagebuch eines Vampirs“ von Lisa Jane Smith aus den 1990er Jahren. Als „Vampire Diaries“ in Serie mit 44 Episoden verfilmt thematisieren sie ebenfalls die Liebe zwischen Menschen und Vampiren.

Warum ist „Twilight“ so erfolgreich? Theresia Heimerl, Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Graz, sieht in diesem neuen Vampirbild eine

ideale Projektionsfläche für die Fragen der Postmoderne.⁵ Es geht zentral um die Grenzen von Leben und Tod und die Sehnsucht nach ewigem Leben. Die Unsterblichkeit des Vampirs führt dazu, dass er nie wirklich in die Gegenwart passt. Deshalb ist das Bild des Vampirs gerade in seiner literarischen Form immer ein Gegenentwurf zur gegenwärtigen Gesellschaft und spiegelt deren verborgene Sehnsüchte. Das lässt sich sehr gut an der Geschichte und den Wandlungen des Vampirbildes nachvollziehen.

Das viktorianische England bildete das Geburtsklima des modernen Vampirmythos, wobei zwei Themenbereiche besonders durchschlagen: Zum einen bestimmt die Frage nach der Grenze zwischen Wissenschaft und Übersinnlichem sowohl die Zeitgeschichte als auch die Vampirromane. Bram Stoker war Mitglied eines magisch arbeitenden Geheimordens, der „okkulte“ Kräfte nutzbar machen wollte. So zeigt sich auch in der Darstellung des Vampirforschers von Helsing das Interesse an diesen Grenzbereichen und die Kritik an einer reinen Vernunftreligion, die übersinnliche Erfahrungen wegdefiniert und ignoriert. Das andere starke Thema sind die sexuellen Sehnsüchte, die im krassen Gegensatz zur strengen puritanischen Moral stehen. Der Vampir bringt junge Frauen dazu, animalische und gewalttätige Erotik zu genießen.

In den neueren Inszenierungen ist nun immer öfter nicht mehr der Vampir der Böse, sondern diejenigen, die ihn jagen. Der Vampir wird – bei Twilight mustergültig dargestellt – zum Beschützer gegen rohe und triebhafte Menschen sowie andere Gefahren. Dabei ist das in Twilight transportierte Geschlechterrollenbild aus feministischer Sicht eine mittlere Katastrophe. Die junge Frau wird als das zerbrechliche Wesen dargestellt, das von einem Mann (hier: einem Vampir) vor allen Gefahren

der Welt und sogar vor ihren eigenen Gefühlen beschützt werden muss. Einziger Wunsch von Bella ist es, für immer mit Edward zusammenzuleben. Ihre berufliche Perspektive kommt schlicht nicht vor. Stattdessen dominiert eine Beziehungsstruktur mit einem solch extremen Gefälle, dass sie kaum noch als Partnerschaft zu bezeichnen ist. In dieser Reihe stehen der Verzicht auf Sex vor der Ehe, die Heirat mit 18 Jahren und sogar die Aufgabe der eigenen menschlichen Existenz. Edward verkörpert demgegenüber den obsessiven Beschützer, der sogar nachts an ihrem Bett ihren Schlaf bewacht. Dass die Autorin Stephenie Meyer aktives Mitglied der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) ist, die offiziell auch ein konservatives Beziehung- und Familienideal mit sogar mehr als lebenslanger Familienbindung vertritt, passt ins Bild, erklärt aber nicht den Erfolg und ist deshalb auch kein entscheidender Punkt.⁶

Theresia Heimerl kommt zu dem Schluss, dass dieses Vampirbild offenbar eine heimliche Sehnsucht vieler junger Frauen von heute artikuliert:⁷ Sie wünschen sich einen Mann, der sie beschützt, anstatt sie zum Sex zu zwingen. Sie wollen nicht stets in der Mühle der modernen Leistungsgesellschaft gefordert sein. Sie wollen nicht alles können müssen, nicht alles selbst machen müssen. Die sexuelle Befreiung, die den viktorianischen Vampir bestimmte, ist heute nicht mehr nötig. Das Internet ist voll davon – auch von den abgründigsten Bereichen. Dies lässt gegenwärtig die Sehnsucht nach Selbstbeherrschung stärker wachsen als den Wunsch nach dem alltäglich sichtbaren ungebremsten Triebleben. Ausgerechnet der Vampir wird nun wieder zur Personifikation von Werten, die der gegenwärtigen Erfahrung weithin entgegengesetzt sind. Dazu tritt ein weiterer Aspekt: Twilight

schildert die biografische Situation eines Scheidungskindes. Zerbrochene Familienverhältnisse sind gegenwärtig vielfältige schmerzvolle Realität. Der Vampir Edward steht hingegen für lebenslange Treue – das heißt hier angesichts der besonderen Lebenserwartung seiner Gattung sogar ewige Treue. Wer will, kann darin einen unausgesprochenen Bezug zur mormonischen Siegelung der Ehe für die Ewigkeit entdecken. Deutlich ist jedoch auch die paradoxe Sehnsucht einer weithin bindungsunfähig gewordenen Jugend nach einer Stabilität und Zuverlässigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen, die stärker ist, als sie diese selbst zustande bringen.

Jenseits der Phantasie: Vampyre

Vampire gibt es nicht (mehr) nur in Literatur und Film. Die intensive Identifikation mit den Figuren der Vampirgeschichten führt in einigen Fällen zum Verschwimmen der Grenzen zwischen Realität und Fiktion. Zunehmend wird von Menschen berichtet, die sich selbst wirklich für Vampire halten. Sie lieben die Nacht, hassen das Licht, sind fasziniert von Blut, und manche von ihnen meinen, es zur eigenen Ernährung zu benötigen. Diese Subkultur am Rande der Gothic-Szene zwischen Fetisch-Parties und Selbstinszenierung sammelt Personen, die ihre Ausgrenzungserfahrung in der Rolle des Vampyr kultivieren. Zur Abgrenzung von den Filmvampiren werden die „Real-Vampyre“ üblicherweise mit „y“ geschrieben. „Ich bin anders als die Anderen – keiner versteht mich – bin ich ein Vampyr?“ Die allmählich erwachende Erkenntnis des eigenen Vampyr-Wesens wird als Coming-out bezeichnet und dementsprechend bestritten, dass jemand Vampyr werden kann. Man könne lediglich erkennen, was er (oder sie) immer schon ist.

In Berichten aus dieser Szene werden zwei Richtungen unterschieden. Bei den zum Blutfetischismus neigenden sogenannten Sanguinikern geht es um die Einnahme von Menschenblut, wobei sich meist mehrere Vampyre von einzelnen „Donors“ nähren, wie die Blutspender genannt werden. Beißen funktioniert dabei nicht, sodass recht unromantisch geritzt, geschnitten oder mit Kanülen gearbeitet wird. Demgegenüber wird bei den sogenannten „Energie-Vampyren“ die komplizierte und gefährliche Handhabung von Blut durch die Vorstellung psychischer Energie ersetzt, die diese Vampyre zur eigenen Verwendung von ihren Opfern auf mentalem Wege abziehen. Insgesamt stellt diese Szene gewiss keinen Massenbetrieb dar. Es bleibt festzuhalten, dass die Selbstidentifikation als Vampyr im Blick auf ein Leben in intakten Sozialstrukturen nicht hilfreich ist.⁸

Vampirismus und Christentum

Was haben Vampire mit dem Christentum zu schaffen? Zunächst gar nichts. Traditionell gesehen beißt sich das erheblich. Der klassische Vampir ist als eine Personifikation des Bösen charakterisiert. Seine Triebfeder ist die Sinnenlust, die ihn zum Morden bringt. Der Volksglaube sieht in ihm einen Untoten, der um seiner Sünden willen keine Ruhe findet, eine umtriebene Gestalt aus dem unerlösten Bereich, unter der Herrschaft des Teufels. Als natürlicher Feind des Christentums ist der Vampir folglich mit einem Kreuzifix wirkungsvoll zu vertreiben (falls der Knoblauch nicht ausreicht). Das Christentum steht in diesem Bild für moralische Sittenstrenge, der Vampir hingegen für ungezügelte, auch gewaltsame Erotik und ein Leben auf Kosten anderer.

Die neuen Veränderungen im Vampirbild machen diese Grenzziehung schwieriger.

In Twilight wird der Vampir zum Verteidiger von Tugend und Moral gegenüber einer verrohten Gesellschaft, die nur das Triebleben kennt. Das Twilight-Fieber ist durch eine Autorin ausgelöst worden, die sich als engagierte Christin versteht.⁹ Unter den 20 000 kreischenden Fans bei der Twilight-Convention im November 2009 in München waren gewiss zahlreiche Christen. Man könnte sogar versuchen, die Konstellation von „Twilight“ mit den Begriffen (augustinischer) theologischer Anthropologie zu umschreiben: Nach dem Sündenfall (hier: nach der Verwandlung zum Vampir) ist der Mensch (bzw. der Vampir) geneigt zum Bösen und getrieben von ständiger Begierde (nach Blut). Aber – so die Botschaft der Romane – er kann die Begierde überwinden, sich in Enthaltbarkeit üben, die Triebe beherrschen. Statt der Hingabe an die eigenen Leidenschaften kann der Mensch (bzw. der Vampir) andere beschützen sowie Liebe und Rettung bringen.¹⁰

Was folgt daraus? Der Vampir als Botschafter des Christentums? Keineswegs, das ist er nach wie vor nicht. Von Christus, von der erlösenden Liebe Gottes ist auch in Twilight nicht die Rede. Religion spielt in den modernen Vampirgeschichten keine Rolle oder tritt allenfalls in Form von stark heidnisch geprägten Göttermythen wie in der Buchreihe „House of Night“ in Erscheinung. Die Vampirerzählungen wissen nichts von der christlichen Botschaft der hingebungsvollen Liebe Gottes. Sie handeln vom irdischen Kampf ums Überleben, von der Sehnsucht nach Unsterblichkeit und übermenschlichen Fähigkeiten. Im besseren Fall sind die Vampire Bestandteil einer Phantasiewelt, in der wie in einer Fabel menschliche Probleme in einer neuen Perspektive betrachtet werden können. Häufiger bleibt es jedoch eher trivial. Zu Sternstunden der Weltliteratur werden die gegenwärtig als

Massenware produzierten Vampirstorys kaum aufsteigen.

Allen vorwitzigen Vampirfreunden, die gleich das ganze Christentum mit zum Vampirismus zählen wollen, sei noch eins gesagt: Das Trinken des Blutes Christi beim Abendmahl und die christliche Hoffnung auf das „ewige Leben“ haben mit der Vampiridee so wenig zu tun wie ein Sinfoniekonzert mit einer Bohrmaschine. Jesus hat sich selbst freiwillig für die Erlösung der Menschen geopfert. In der Eu-

charistie feiern die Christen seine Gegenwart entsprechend seiner Verheißung beim letzten Abendmahl. Der Vergleich mit dem Trinken geraubten Blutes offenbart, wie unterschiedlich, ja gegensätzlich die Perspektiven sind. Letztlich bleibt auch die vampirische Unsterblichkeit dem Irdischen verhaftet und ist in der traditionellen Vorstellung gerade das Schicksal derer, die nicht vordringen zum ewigen Leben bei Gott, wie es die christliche Hoffnung beschreibt.

Anmerkungen

¹ Vgl. Laura Tiziana Corallo, Zwischen Mission und Wertesehnsucht, in: MD 7/2009, 272f.

² Vgl. dazu z. B. Peter Mario Kreuter, Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum, Romanice, Bd. 9, Berlin 2001; Hagen Schaub, Blutspuren. Die Geschichte der Vampire. Auf den Spuren eines Mythos, Graz 2008.

³ Zu dieser Organisation vgl. Harald Lamprecht, Magier und Rosenkreuzer. Hermetic Order of the Golden Dawn und Ordo Templi Orientis als Protagonisten abendländischer Magie, EZW-Texte 175, Berlin 2004.

⁴ Einen Überblick gibt Alfons Wrann, Historie und Aberglaube – Anspruch und triviale Unterhaltung. Überblick über die Kultur- und Filmgeschichte des Vampirs, in: Theresia Heimerl / Christian Feichtinger (Hg.), Dunkle Helden. Vampire als Spiegel religiöser Diskurse in Film und TV, Marburg 2011, 11-30.

⁵ Theresia Heimerl, Bis(s) in alle Ewigkeit? Die neuen Vampire als Ikonen einer postmodernen Trivialtheologie, in: Herder-Korrespondenz 10/2010, 534-538.

⁶ Ausführlicher befasst sich mit diesem Aspekt Alexandra Koch, Mormonische Vampire? Die Twilight-Saga im Spiegel mormonischer Lehren und Glaubensgrundsätze, in: Theresia Heimerl / Christian Feichtinger (Hg.), Dunkle Helden, a.a.O., 129-146, sowie eine als Buch veröffentlichte Hausarbeit einer Kulturwissenschaftsstudentin: Leonie Viola Thöne, Die Figur Edward Cullen: Moderner Mormonen-Missionar oder Vampir-Romantiker?, Dresden 2009.

⁷ Theresia Heimerl, Bis(s) in alle Ewigkeit?, a.a.O., 536.

⁸ Vgl. grundlegend dazu: Rainer Fromm / Manuela Ruda, Tanz der Vampyre. Abwege einer Jugendkultur zwischen Fun und Fetisch, in: MD 11/2007, 423-428; vgl. auch Mark Beneke u. a., Vampire unter uns! (2 Bde.), Rudolstadt 2009 und 2010.

⁹ Die Streitfrage, inwieweit das mormonische Glaubenssystem noch zum Christentum gerechnet werden kann, braucht hier nicht diskutiert zu werden, denn es geht in diesem Fall um das Selbstverständnis.

¹⁰ Theresia Heimerl, Bis(s) in alle Ewigkeit?, a.a.O., 537.

INFORMATIONEN

YOGA

Dokumentarfilm „Der atmende Gott – Eine Reise zum Ursprung des modernen Yoga“. Am 5. Januar 2012 startete mit „Der atmende Gott“ (Deutschland 2011) in deutschen Kinos ein Dokumentarfilm „für die weltweite Yoga-Gemeinde und alle philosophisch Interessierten“ von Jan Schmidt-Garre, der sich bisher vor allem mit den Sujets Theater, Oper und Tanz befasst hat. Der Regisseur macht sich mit diesem Film aus persönlicher Neugier – er hatte seine Frau zur Yogastunde begleitet, war darüber selbst zum Yoga Übenden geworden und wollte nun etwas über die Hintergründe erfahren – in einer fünfjährigen Drehzeit auf die Suche nach den Ursprüngen des modernen Yoga. Ist Yoga Religion, Gymnastik, alter Ritus? Wie entstand es? Woher kommen die vielen „Asanas“ (Körperhaltungen)?

Im Gegensatz zu der üblichen Betonung der Jahrtausende alten Tradition des indischen Yoga, der auf die Bhagavadgita und Patanjali zurückgeht, zeigt Schmidt-Garre gerade jene Traditionslinie, die im 20. Jahrhundert den Hatha-Yoga in adaptierter Gestalt im Westen so erfolgreich machte – nach Angaben des Berufsverbandes der Yogalehrenden in Deutschland (BDY) gab es in Deutschland 2006 drei Millionen Yogapraktizierende. Dabei stößt er auf Tirumalai Krishnamacharya (1890-1989), Gründer der ersten modernen Yogaschule in Mysore und seine beiden Meisterschüler Pattabhi Jois, der während der Dreharbeiten starb, und B.K.S. Iyengar, den der amerikanische Geiger Yehudi Menuhin 1952 aus Poona in den Westen brachte, womit er eine erste große Welle westlicher Yogabegeisterung auslöste. Auf die Tradition Iyengars berufen sich derzeit in

Deutschland und Österreich etwa 280 Yogalehrer und fünf Ausbildungszentren. Angesichts von über 10 000 Yogalehrern in Deutschland geht es hier also um eine eher kleine Tradition.

Für das Auge des heutigen Zeitgenossen ist der Film infolge seiner langsamen Erzählweise zunächst gewöhnungsbedürftig, besticht aber durch das ausführliche Zu-Wort-Kommen der Schüler und Kinder Krishnamacharyas, die zum Teil bis heute, an die 90 Jahre alt, als Yogalehrer arbeiten. Dabei zeichnet Schmidt-Garre, obgleich selbst ein überzeugter Anhänger, mit seiner geduldig zusehenden und -hörenden Kamera ein nüchternes, auch unbekannte, gewöhnungsbedürftige Aspekte nicht aussparendes Bild des Yoga. Gezeigt werden zum Beispiel zeitgenössische Filmaufnahmen der damals üblichen öffentlichen Bühnenvorführungen von Yoga. Bei diesen präsentiert Krishnamacharya seine Schüler mit unglaublichen akrobatischen Körperübungen vor dem Maharadscha in Mysore – in einem Ambiente, das eher an einen Privatzirkus als an Meditation erinnert und sich damals auch geringer öffentlicher Wertschätzung erfreute: „Nur für Bescheuerte und Verklemmte,“ wie sich einer der Protagonisten bitter erinnert.

Bei der Gelegenheit wird auch nicht verschwiegen, dass der Maharadscha deswegen eine Yogaschule für Krishnamacharya baute und ihren Betrieb finanzierte, weil er sich von dem physisch extrem anspruchsvollen Übungsprogramm gute Soldaten erwartete. Und aus dem Munde eines Schülers erfahren wir, dass nicht nur die Yogaübungen selbst schmerzhaft waren, sondern bisweilen auch die Maulschellen „wie aus Gusseisen“, die Krishnamacharya austeilte und von denen sich erwachsene Schüler drei Tage lang erholen mussten. So kommen auch Seiten zur Sprache, die sich eher sperrig zum

Bild des Yoga verhalten dürften, das unter westlichen Übenden vorherrscht.

Der Film kann zwar am Ende seine eigene Frage nach dem Ursprung der Asanas, die den roten Faden bildet, nicht beantworten, schließt aber mit der Einsicht: „Die Asanas sind Dehnübungen. Erst durch Atmung und Konzentration werden sie zu Yoga.“ Dabei wird auf den durch und durch religiösen Hintergrund des originalen Yoga hingewiesen, doch äußert der Regisseur im Interview die Ansicht, dass Yoga auch mit dem rechten Atem und der rechten Konzentration (samadhi, ein Bewusstseinszustand der Versenkung oder Verschmelzung) keine religiöse Praxis sei.

Kai Funkschmidt

APOKALYPTIK

Tagung zum Thema „2012“. Zu einer Tagung mit dem Thema „2012 – Globale Transformation. Die Zukunft der Menschheit“ hatte die evangelisch-reformierte und die katholische Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“ gemeinsam mit dem Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern am 25. und 26. November 2011 an den Zürcher See eingeladen. Im Zentrum stand die mittlerweile in vielen Zusammenhängen zitierte Aussage des Maya-Kalenders, wonach am 21.12.2012 das Ende der Geschichte und der Untergang der Welt bevorstehe.

Als erster Referent schockierte der Astronom Arnold Betz von der ETH Zürich mit der klaren Aussage: Das Universum wird zugrunde gehen. Allerdings folgten dann „astronomische Zahlen“, die das Geschehen auf astrophysikalische Dimensionen hoben. Gegenwärtige Aktivitäten der Sonne, Meteoriten und die Zukunft der Sonne nannte er als Auslöser dieses Geschehens. Schließlich werde das Sternlicht erlöschen. Die Zahlenangaben von

einigen Milliarden bis zu 100 Billionen Jahren ließen die Teilnehmer jedoch entspannt in ihre Sitze lehnen. Betz sprach von dem „täglich geschenkten Universum“ und von einer offenen Zukunft, die es möglich machen, das Universum auch angesichts der Astrophysik als Schöpfung zu deuten.

Georg Otto Schmid, Zürich, führte in die komplexen Strukturen des Maya-Kalenders ein. Ausgehend von einem Nullpunkt – nach unserer Zeitrechnung der 11.8.3114 v. Chr. – endet der Kalender am 21.12.2012. Anhand zahlreicher Zeugnisse zeigte Schmid die besondere Fähigkeit der Maya, mit Tagesmantik und heiligen Zahlen zu jonglieren. Was allerdings am Ende geschehen soll, bleibe im Ungewissen. Es sei wohl weniger eine universale Katastrophe im Blick als vielmehr ein gleitender Übergang in ein neues Zeitalter, in dem auf neuem Niveau die verschiedenen Zeitphasen wieder durchlebt werden. Nicht zuletzt die gegenwärtige Verbindung zwischen Theosophie, Esoterik und Maya-Spiritualität, z. B. bei dem amerikanischen Schriftsteller und esoterischen „Forscher“ José Argüelles (1939-2011), führten dazu, dass den Datierungen der Maya bei uns so große Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. So konnte es zu esoterischen Umdeutungen der Zeitvorstellungen der Maya kommen, bei denen der Aufstieg des Menschen in höhere Dimensionen, Lichtarbeit und eine „pädagogische Reinkarnationslehre“ hinzugefügt wurden. Während Ideologen des Maya-Untergangsszenarios bereits „Weltendeverzögerungs-Strategien“ (Phasenverschiebungen und doch „nur“ ein Bewusstseinswandel) erwägen, sei – so Schmid – mit Sorge zu beobachten, welche Reaktionen es bei denjenigen geben wird, die diesen Botschaften geglaubt und ihr Leben darauf eingerichtet haben und die am 22.12.2012 vor einem Scherben-

haufen stehen werden (vgl. zum Maya-Kalender MD 1/2012, 5ff).

Jean-Francois Meyer, Direktor des Institut Religioscope in Freiburg (Schweiz), referierte zum Thema „Apokalyptik und Gewalt“. Er verwies auf die Morde und Selbstmorde in Waco (Davidianer), bei den Sonnentemplern und bei Heaven's Gate, wo man die Flucht nach vorne antrat und der kommenden Endzeitkatastrophe mit der Entlebung und der danach erwarteten Reise zum Sirius zuvorkam. Vor allem aber berichtete er über seine Forschungen zu Apokalyptikern in Uganda, wo die Sekte „Movement for the Restoration of the Ten Commandments“ mit apokalyptischen Visionen missionierte und zahlreiche Mitglieder sich selbst am 17. Juni 2000 in einer Kirche verbrannten. Georg Schmid sprach über „Transformation und Weltende in christlicher Sicht“. Er forderte, das Thema Apokalypse nicht den Spöttern und Sektierern zu überlassen, sondern zu einer christlichen Endzeitkultur zu gelangen, in der der „apokalyptische Mehrwert“ formuliert wird: die Erwartung, dass das Wesentliche bleibe, während das Äußere vergehe. Schmid verwies auf die Ikonografie des Weltendes in der christlichen Kunst von der Frühzeit bis zu Dali. Und er stellte Jesus als Endzeitpropheten vor, der das kommende Reich Gottes nicht mit Panik und Ängsten verband, sondern mit Hoffnung, Trost und positiver Erwartung. Damit eröffnet eine christliche Endzeitkultur mit der Botschaft von einer schon angebrochenen neuen Welt die Chance des Umdenkens und des Transformierens der Gesellschaft ohne Ansprüche von Monopol und Moral.

Altmeister Erich von Däniken schließlich durfte nicht fehlen: Er entfaltete mit Pathos und Routine seine Thesen von dem frühen Kommen von Außerirdischen und ihrer Wiederkehr ab Dezember 2012 (s. auch

sein Buch „Götterdämmerung. Die Rückkehr der Außerirdischen“).

Insgesamt zeigte die Tagung, wie vielfältig das Thema ist, wie stark apokalyptische Vorstellungen die abendländische Kultur geprägt haben und wie die wirtschaftlichen, politischen und ökologischen Krisen Menschen wieder für apokalyptische Botschaften empfänglich machen – selbst solche, die sich als säkular und atheistisch bezeichnen.

Jan Badewien, Karlsruhe

JEHOVAS ZEUGEN

Rheinland-Pfalz muss als 13. Bundesland Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkennen. (Letzter Bericht: 4/2011, 152f) „Jehovas Zeugen obsiegen gegen das Land.“ Mit diesen altertümlichen, aber in der Frontstellung entlarvenden Worten ist die Pressemitteilung aus Selters vom 26.1.2012 überschrieben. Nachdem das Land Berlin der Religionsgemeinschaft 2006 nach einem mehrjährigen Rechtsstreit die Körperschaftsrechte verliehen hatte, wurde den entsprechenden Anträgen in den meisten anderen Bundesländern stattgegeben, auch wenn oft erst hohe juristische Hürden genommen werden mussten. Das Verwaltungsgericht in Mainz hat nun im Januar 2012 einen Ablehnungsbescheid der Landesregierung Rheinland-Pfalz zurückgewiesen, die die Rechtstreue der Gemeinschaft angezweifelt hatte. Das Gericht konnte keine Anhaltspunkte für Zweifel an der Rechtstreue von Jehovas Zeugen finden.

Im vergangenen Jahr wurden in Baden-Württemberg und Bremen Anträge der Zeugen Jehovas auf die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zurückgewiesen. In diesen beiden Bundesländern und auch in Nordrhein-Westfalen

befinden sich Anträge der Zeugen Jehovas zurzeit noch in juristischer Prüfung.

Die rechtlichen Möglichkeiten, die sich aus der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ableiten, nehmen die Zeugen Jehovas allerdings praktisch nicht in Anspruch. Weder machen sie steuerrechtliche Ausnahmen geltend, noch arbeiten sie in Gremien der Medienaufsicht mit. Kritiker vermuten als Hauptmotiv für die immensen Anstrengungen um den Körperschaftsstatus den öffentlichen Imagegewinn.

Michael Utsch

Sondergemeinschaften: Adventbewegung, Jehovas Zeugen, Katholisch-apostolische Gemeinden, Mormonen. Säkularisierte Spuren des Chiliasmus finden sich in geistesgeschichtlichen Strömungen, philosophischen Konzepten und politischen Bewegungen. In Bezugnahme auf solche Spuren hat der Begriff Erweiterungen erfahren und wird im Zusammenhang religions- und sozialwissenschaftlicher Forschungen als Bezeichnung bestimmter Heilserwartungen verwendet, die in gesellschaftlichen und politischen Krisensituationen aufkommen und mit der Ansage einer grundlegenden Veränderung der Verhältnisse verbunden sind.

STICHWORT

Chiliasmus / Millenarismus

Die religiös motivierte Erwartung eines innerweltlichen tausendjährigen messianischen Friedensreiches, auch bezeichnet als Chiliasmus (von *chilia ete*, griech.: tausend Jahre) bzw. als Millenarismus (nach *millenarius*, lat.: tausendjährig) hat Menschen fasziniert, motiviert und in Bewegung gesetzt, manchmal auch zu Fanatikern gemacht. Im deutschsprachigen Kontext wird eher von Chiliasmus, im englischsprachigen eher von Millenarismus gesprochen. Märtyrer haben für das Tausendjährige Reich gelitten, religiöse Minderheiten haben dafür ihr Leben riskiert. In der Geschichte des lateinischen Christentums war der Chiliasmus vor allem eine Protestbewegung gegen die offizielle Religion. Im Kontext eines neuzeitlichen, auf Modernitätsverträglichkeit ausgerichteten Christentums wurde die Erwartung des Tausendjährigen Reiches an den Rand gedrängt und ausgeschlossen. In erwecklichen Strömungen des Protestantismus bekam sie eine hervorgehobene Rolle, ebenso in zahlreichen christlichen

Zur Geschichte

Nur ein einziges Mal wird im Neuen Testament die chiliastische Erwartung erwähnt. Die Märtyrer wegen „des Zeugnisses von Jesus und um des Wortes Gottes willen“ werden auferstehen und „mit Christus tausend Jahre“ regieren (Offb 20,4). Im Kontext der drei letzten Kapitel der Johannesapokalypse stellt sich das endzeitliche Szenario zur Durchsetzung der Gottesherrschaft wie folgt dar: Bändigung des Bösen für 1000 Jahre, Herrschaft der Märtyrer und Bekenner mit Christus in einem Reich des Friedens; eine kurze Zeit bekommt der göttliche Widersacher vor dem Ende noch Raum, dann folgen seine endgültige Entmachtung, das universale Weltgericht, die allgemeine Auferstehung der Toten, die Trennung der Gottlosen von den Gerechten, die endgültige Aufrichtung einer neuen Schöpfung, in der alle Tränen abgewischt sind und der Tod nicht mehr sein wird.

Die chiliastische Utopie erfuhr im Verlauf der Theologie- und Kirchengeschichte unterschiedliche Rezeptionen und Interpretationen. Irenäus (ca. 135-202) hielt in seiner antignostischen Hermeneutik an ihr

im Unterschied zur Theologie des Ostens fest. Augustin (354-430) deutete das Tausendjährige Reich ekklesiologisch. Joachim von Fiore (1130-1202) war einer der mittelalterlichen Theologen, der die Erwartung innerweltlicher Vervollkommnung vertrat und das 1260 erwartete Reich des Geistes mit dem Tausendjährigen Reich der Apokalypse gleichsetzte. In den reformatorischen Bekenntnissen wird der Chiliasmus ausdrücklich verworfen, also diejenigen Lehren, „nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel [reine] Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden“ (CA Art. 17, 1530). In der reformierten Tradition finden sich vergleichbare Abgrenzungen, u. a. im Art. 11 der Confessio Helvetica Posterior (1566). Trotz offizieller kirchlicher Ablehnung, die auch in der römisch-katholischen Kirche bestimmend war, standen zahlreiche Bewegungen im Einflussbereich chiliasmischer Gedankengutes: die Hussiten bzw. Taboriten, der sogenannte linke Flügel der Reformation, der englische Protestantismus des 17. Jahrhunderts, der Pietismus des 18. und erweckliche Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Einzelne Vertreter gingen z. B. davon aus, dass es vor dem Jüngsten Tag einen Heilszustand auf Erden geben könne, gekennzeichnet durch die Bekehrung von Heiden und Juden, die Erneuerung kirchlichen Lebens und die Überwindung der Gegner der Kirche. U. a. die Verbindung zwischen chiliasmischen Erwartungen und ethischen Handlungsorientierungen konnte zu sozialen und politischen Wirkungen führen und bereitete den Weg für die Säkularisierung chiliasmischer Erwartungen, vor allem die Verbindung von Chiliasmus und säkularem Fortschrittsoptimismus. Die Vorstellung eines irdischen Friedensreiches war in der Aufklärung (u. a. bei Kant und Lessing) und der aufkommenden Geschichtsphilosophie bestimmend. Elemente des Chiliasmus begegnen in der marxistischen Utopie. Im 20. Jahrhundert integrierte Ernst Bloch den Chiliasmus in eine Theorie der Utopie, die auch in Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ wirksam wurde.

Erweckungschristentum

Für alle Ausdrucksformen des Erweckungschristentums gilt, dass chiliasmische Erwartungen ein charakteristisches Merkmal darstellen. Mit der wirkungsvollen und weltweiten Ausbreitung evangelikaler Frömmigkeitsformen – vor allem in ihrer pfingstlich-charismatischen Gestalt – wurden auch ihre endzeitlichen Erwartungen bekannt gemacht. Es wäre freilich falsch, in Charismatikern und Evangelikalen pauschal weltflüchtige oder aktivistische Chiliasmisten zu sehen. Ein gesteigertes apokalyptisches Endzeitdenken entwickelte sich vor allem da, wo antimodernistische und fundamentalistische Motive wirksam werden (Unfehlbarkeit der Schrift, elitäre Abgrenzung gegenüber anderen Christen, beanspruchtes Wissen über die Zukunft, weltbildhafter Dualismus). Für ein apokalyptisch gesteigertes Endzeitdenken ist insbesondere eine bestimmte Auslegung der prophetischen und apokalyptischen Texte der Bibel kennzeichnend. Endzeitliche Erwartungen werden in eine konkrete Ereignisfolge gebracht und in allernächster Nähe erwartet: Wehen der Endzeit, Trübsal, Entrückung, Schlacht von Harmagedon, Gericht, Wiederkunft Jesu, Tausendjähriges Friedensreich (Millennium), neuer Himmel und neue Erde.

Zu unterscheiden ist zwischen einem *Prämillenarismus*, der davon ausgeht, dass die Wiederkunft Christi ein Ereignis vor dem Tausendjährigen Reich ist, und dem *Postmillenarismus*, der damit rechnet, dass die Parusie Christi das Millennium

beendet. Die vorherrschende apokalyptische Denkform ist fraglos der Prämillenarismus, im amerikanischen Kontext viel stärker verbreitet als in Europa. Gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein beansprucht, verlässliche Deutungen für gegenwärtige weltgeschichtliche Entwicklungen zu geben, vor allem in ihrer Bezogenheit auf den Nahen Osten und Israel. Beispiele evangelikaler Endzeitautoren sind u. a. Hal Lindsey, der mit seinem Bestseller „Alter Planet Erde wohin?“ (1971) bekannt wurde, seit einigen Jahren Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins, die das gesteigerte Endzeitdenken in zahlreichen Romanen (Left Behind) populärisiert und dabei Lindsey noch übertroffen haben.

Geschichtliche Vorläufer der dispensationalistischen Geschichtsschau, bei der die Heilsgeschichte in verschiedene Zeitalter eingeteilt wird, liegen im Darbyismus. John Nelson Darby (1800-1882) war es, der ein streng fundamentalistisches Schriftverständnis und eine exklusivistisch bestimmte Ekklesiologie mit entsprechenden Heilsabschnitten verband und die endzeitlichen Glaubensaspekte mit höchster Autorität und geistlichem Anspruch vertreten konnte. Darbys dispensationalistisch ausgerichtete Hermeneutik ging in die Fußnoten der Scofield-Bibel (1909) ein, die in bibelfundamentalistischen Kreisen Standardbibel war, und wurde dadurch wirkungsvoll verbreitet.

Während evangelikal-fundamentalistische und pentekostale Ausprägungen des Dispensationalismus weitgehend im Bereich eines dezidiert christlichen Selbstverständnisses verbleiben, spielen dispensationalistische Konzepte auch eine signifikante Rolle im Zusammenhang der Entstehung von Neureligionen und Neuoffenbarungsgruppen (vgl. Neue Kirche Swedenborgs, Vereinigungskirche, Universale Kirche, New Age). Die Periodisierung der Geschichte göttlichen Handelns wird da-

bei zur Distanzierung gegenüber gegenwärtigen Gestalten des Christentums genutzt und zu ihrer evolutionären Überschreitung.

Der Chiliasmus klammert sich an die biblischen Texte (v. a. Danielbuch, Endzeitreden Jesu in den Evangelien, Offenbarung des Johannes) in ihrer Buchstäblichkeit und behauptet, ihre wahre Auslegung zu verwirklichen. Als wesentliches hermeneutisches Instrument gelten angenommene Zeitperioden (*dispensations*). Meist wird von sieben Zeitaltern ausgegangen: 1. von Adam bis zur Vertreibung aus dem Garten Eden (*innocence*), 2. von der Vertreibung bis zur Sintflut (*conscience*), 3. von Noah bis zum Turmbau von Babel (*human government*), 4. von Abraham bis zur Versklavung in Ägypten (*promise*), 5. von Mose bis zum Heilswerk Gottes in Christus (*law*), 6. von der erlösenden Tat Christi bis zu seiner Wiederkehr (*grace*), 7. vom Tausendjährigen Reich bis zum Neuen Jerusalem (*kingdom*). Die apokalyptisch gestimmte Geschichtsschau gewinnt ihre Konkretionen dann, wenn biblische Prophetie einerseits und Gegenwartsgeschichte andererseits so aufeinander bezogen werden, dass einzelne geschichtliche Vorgänge als unmittelbare Ereignisse prophetischer Verheißungen verstanden werden.

Einschätzung

In der Geschichte der Christenheit musste die christliche Zukunftserwartung gegenüber zwei Missverständnissen verteidigt werden: einem materialistischen Chiliasmus, der die Bildersprache apokalyptischer Texte übergeht und von einem grenzenlosen Optimismus oder einem düsteren Weltpessimismus bestimmt ist, aber auch gegenüber einem gnostisierenden Spiritualismus, der die Treue zu den endzeitlichen Hoffnungsbildern und dem

Realismus der Verheißungen in der Bibel aufgibt, indem er sie vergeistigend über- setzt. Beides gab es in der Geschichte des Christentums: die fantasievollen Ausma- lungen des Endes, verbunden mit dem un- realistisches Versuch, das Reich Gottes auf Erden zu errichten, aber auch die schwärmerische Identifikation kirchlichen und christlichen Lebens mit dem Reich Gottes und den Verzicht darauf, nach ei- nem innergeschichtlichen „Mehr“ an Ge- rechtigkeit, Frieden und zeichenhafter Vorwegnahme des Reiches Gottes zu su- chen.

Chiliastische Erwartungen werden schnell zu einer spekulativen Angelegenheit. Auch mit der Bibel in der Hand hören die Begrenzungen nicht auf, denen geschöpf- liches Leben unterliegt. Das prophetische Zeugnis der Bibel eignet sich nicht dazu, die fromme Neugierde zu befriedigen. Die christliche Hoffnung vermittelt kein privilegiertes Zukunftswissen. Wenn zu häufig falscher Alarm geschlagen wird, führt dies unweigerlich zu Abnutzungser- scheinungen und Glaubwürdigkeitseinbu- ßen. Gesteigertes apokalyptisches Be- wusstsein erliegt der Gefahr, sich durch den Blick auf erwartete kosmische Kata- strophen gefangen nehmen zu lassen und in Angst, Resignation und Passivität zu er- starren oder aber in blinden Aktivismus umzuschlagen, der im Blick auf politische Konflikte, zum Beispiel im Nahen Osten, auf friedensethische Perspektiven weitge- hend verzichtet. Die Faszination chiliasti- scher Utopien deutet gleichzeitig darauf

hin, dass ihre kirchliche „Domestizie- rung“ nicht ausreicht, „um theologisch und spirituell ihr Hoffnungspotential ... auszuschöpfen“ (Medard Kehl). Auch wenn die Dialektik zwischen dem Schon- Jetzt und dem Noch-Nicht des Reiches Gottes sich nicht dadurch auflöst, dass sie in ein zeitliches Nacheinander gebracht wird, können auch die Kritiker des Chili- asmus anerkennen, dass er ein berechtig- tes Anliegen verfolgt: Er verweist auf die diesseitige Dimension christlicher Hoff- nung.

Quellen

LaHaye, Tim/Jenkins, Jerry B., *Finale*, Aßlar 1997ff
Lindsey, Hal/Carlson, Carole C., *Alter Planet Erde wo- hin? Im Vorfeld des Dritten Weltkriegs*, Wetzlar 1972

Literatur

Berger, Klaus, *Wie kommt das Ende der Welt?*, Güters- loh 2002
Cohn, Norman, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, Freiburg i. Br. u. a. 1998
Ebach, Jürgen, *Apokalypse und Apokalyptik*, in: Schmidinger, Heinrich, *Zeichen der Zeit*, Innsbruck 1998, 213-273
Finger, Joachim (Hg.), *Vom Ende der Zeiten. Apoka- lyptische Visionen vor der Jahrtausendwende*, Frei- burg/Schweiz 1999
Hunt, Stephen, *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, London 2001
Moltmann, Jürgen, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Darmstadt 2005
Weber, Timothy P., *Living in the Shadow of the Sec- ond Coming, American Premillennialism 1875– 1982*, Grand Rapids/Mich. 1983

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Martin Affolderbach / Inken Wöhlbrand (Hg.), Was jeder vom Islam wissen muss, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ⁸2011, 368 Seiten, 14,99 Euro.

Der Islam in Deutschland gehört auch zu Deutschland und trägt damit neue Fragen und Herausforderungen an die Gesellschaft heran. Vielseitige soziale, politische, kulturelle und religiöse Prinzipien prallen aufeinander, und es gilt nun, durch Zusammenarbeit, Begegnung und Aufklärung das Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen zu gestalten.

Der in der VELKD und der EKD beheimatete und bereits in der 8. Auflage erschienene Klassiker liefert Grundinformationen zum muslimischen Glauben aus der Feder einer Reihe von Fachleuten aus verschiedenen kirchlichen und universitären Arbeitsbereichen. Das Buch will Hilfen für christlich-muslimische Begegnungen bieten und nicht zuletzt auch den eigenen christlichen Glauben stützen. Doch gelingt es dem Buch, genug Wissen zu vermitteln, sodass sich Christen den Herausforderungen eines Dialogs mutig, klug und kritisch stellen können?

Der informative Teil ist gerade für Islam-Einsteiger leicht verständlich und übersichtlich gestaltet. Themen wie Glaube, Lehre, Ethik werden so dargestellt, dass der Leser handbuchartig nachschlagen kann. Nach jedem Artikel werden Dokumentationsseiten angefügt, die Hinweise auf Primärquellen liefern. Der Themenblock „Islam und Christentum“ grenzt auf der einen Seite das Christentum vom Islam ab, macht am Ende aber auch Parallelen und Gemeinsamkeiten deutlich (z. B. Abraham in der Bibel und im Koran). Weiterhin wird eine Auswahl an Themen, Kri-

terien und Regeln für einen Dialog an die Hand gegeben. Es gelte, die eigene christliche Identität zu bezeugen, Differenzen und Parallelen aufzuspüren und gemeinsam Gutes zu tun (288). Im Anhang befinden sich ein islamischer Festkalender, eine Zeittafel, zahlreiche Landkarten sowie Adressen von muslimischen Dachverbänden und Zusammenschlüssen.

Leider lassen einige Kapitel kritische Sichtweisen der Thematik vermissen. So fehlt eine ausdrückliche Distanzierung in Bezug auf die Ungleichbehandlung der Frau oder die patriarchale Rechtsprechung. Für problematisch halte ich auch die Ausblendung des islamischen Fundamentalismus und des islamistischen Terrorismus. Gerade hier werden immer wieder ängstliche Anfragen gestellt, die es zu beantworten gilt. Fundamentalistische Gruppierungen wachsen und agieren vor unseren Augen, sie gehören ebenso zu den „religiösen und kulturellen Ausdrucksformen des Islam“ in Deutschland (9). Gerade weil diese Gruppen in den Medien präsent sind, werden hier fundierte Informationen erwartet.

Das Buch bietet – leider nicht nach jedem Abschnitt – „Hinweise und Anfragen aus christlicher Sicht“. Tatsächlich werden hier Parallelen und Differenzen aufgezeigt und der Leser dadurch zum Nachdenken über seinen eigenen Glauben angeregt. Die Tiefe dieser Reflexion wird dabei sicher vom Vorwissen und Interesse des Lesers abhängen. Auf jeden Fall wird durch das gründliche Kennenlernen des Anderen ein Stück weit Fremdheit genommen, Vertrauen und Mut für die Begegnung werden gestärkt.

Der Band bietet einen hilfreichen und klugen Einstieg in Gespräche im Alltag von Christen und Muslimen und kann dazu beitragen, Vorurteile und Distanzen beim Leser abzubauen. Genauso können Ansätze und Hilfen für einen theologisch ge-

fürten Dialog gefunden werden. An einigen Stellen wäre zwar eine intensivere Auseinandersetzung mit problematischen Themen zu wünschen, allerdings wird eine Fülle an Wissen und weiterführenden Hinweisen vermittelt, sodass sich interessierte Leser vertiefend mit der jeweiligen Thematik befassen können. Das Buch bietet nicht nur Faktenwissen und Erklärungen an, sondern macht auch deutlich, dass es im Dialog mit Muslimen auf einen sowohl fundierten als auch offenen christlichen Glauben ankommt.

Sandra Abild, Berlin

Ludwig Große, Einspruch! Das Verhältnis von Kirche und Staatssicherheit im Spiegel gegensätzlicher Überlieferungen, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2009, 2010, 776 Seiten, 38,00 Euro.

Es ist ein in mehrfacher Hinsicht voluminöses Werk, das anzuzeigen ist. Es sind nicht die fast 800 Seiten – allein das detaillierte Inhaltsverzeichnis umfasst 47 Seiten – und die über 1700 Anmerkungen, von denen zugegebenermaßen nicht alle unverzichtbar erscheinen, die eine solche Qualifizierung nahelegen. Es ist die Fragestellung, das Problem, wodurch der Horizont nahezu gesprengt wird: „Kirche und Staatssicherheit“.

Auch wenn diese Thematik im Wesentlichen – in wichtigen Fragen (so z. B. Manfred Stolpe betreffend) jedoch bewusst nicht – auf „das MfS-Gefechtsfeld Evangelisch-lutherische Kirche in Thüringen“ (46) eingeschränkt ist und es nur um „einen winzigen Ausschnitt aus dem prallen, überbordenden Leben ihrer Gemeinden“ geht, so ist doch das Feld immens: „Die Tonnenproduktion des MfS“ (58) ist unübersehbar. „Niemand vermag alles in seine Urteilsbildung einzubeziehen. Denn niemand lebt so lange“ (47).

Es geht dem Verfasser dabei nicht nur um Historie, um die freilich auch: Man wird z. B. mit größtem Interesse die Passagen über Bischof Mitzenheim (519ff) lesen. Vor allem geht es ihm um eine „Hermeneutik der Stasi-Akten“ (349ff), um „Deutungshoheit und Deutungsmuster für MfS-Akten“ (653ff). Um dieses Verstehen ist – vor dem Hintergrund der „Mehrsprachenwelt“, der „Lingua quarti imperii“ (142) – zu streiten v. a. im Blick auf Personen, die durch unkritische Rezeption der Sichtweise dieser Akten zu Unrecht be- oder auch entlastet werden: „Über Nacht galt seit 1990 einfach als ‚positiv‘ und ‚unbelastet‘, was in den Akten als ‚feindlich-negativ‘ und als ‚ideologisch‘ oder ‚politisch-fremdsteuert‘ bezeichnet wird. Und umgekehrt: Wer in den Stasiakten als ‚realistisch‘ oder ‚progressiv‘ oder gar als ‚IM‘ verzeichnet stand, galt als überführt“ (63). Zu einer differenzierteren Sicht zu führen, ist wesentliches Anliegen von Große. Sein Ziel ist freilich keineswegs apologetischer Natur, ihm geht es um eine zukunftsfähige, christliche Bewältigung einer belastenden Vergangenheit: „Wir wollen mit den ‚Tätern‘ von damals nicht umgehen, wie sie mit ihren Opfern umgegangen sind“ (63).

Weil es dem Verfasser angesichts dieser Akten um die Menschen geht, blickt seine Arbeit auf das Konkrete: 96 „Fallbeispiele“ weist das Inhaltsverzeichnis aus. Unzählige bekannte und unbekannte Personen sind im Blick. Aber die Untersuchung verliert sich nicht in der Unübersichtlichkeit des Einzelnen, vielmehr macht sie diese verständlich im großen Horizont.

Die Darstellung ist über weite Strecken narrativ – so bereits beim Einstieg mit den Konflikten um den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ (21ff) und so auch anekdotisch am Ende, wo es um einen „runden Geburtstag“ geht (685) – und weitge-

hend spannend zu lesen. Zugleich ist sie von den grundsätzlichen Fragen bestimmt.

Die Geschichte wird erzählt, die Dokumente werden gedeutet vor dem Hintergrund von persönlichen Erfahrungen, von persönlichem Engagement, auch von persönlichem Erleiden: Der Verfasser stand seit 1958 unter aktenkundiger Kontrolle der Stasi. Aber an keiner Stelle tritt die eigene Geschichte wehleidig-klagend oder selbstühmend in den Vordergrund.

Eine „Streitschrift“ nennt Bischof Kähler das Buch in seinem Vorwort und erklärt: „Ohne ‚Zorn und Eifer‘ wird kaum jemand die Hinterlassenschaften des Ministeriums für Staatssicherheit betrachten können“ (5). „Sine ira et studio?“, fragt Große selbst und antwortet: „So wenig bei Zeitzeugen wie bei später Geborenen das eigene Erleben und die eigenen Grundprägungen verleugnet werden können, sollten auch Zorn und Eifer in der historisch-kritischen Auseinandersetzung nicht hinter Scheinobjektivität versteckt werden“ (522). So ist das Buch nicht eine wissenschaftliche Arbeit im herkömmlichen Sinn, sondern ein reflektiertes und reflektierendes Zeitzeugnis, das allerdings beanspruchen darf, bei aller eigenen Standpunktbezogenheit, von der Wissenschaft ernst genommen zu werden und wissenschaftlich vertretene Thesen (z. B. die Gerhard Besiers zur Rolle der Kirchenleitungen im Gegenüber zum Staat der DDR) zu relativieren.

Gebhard Böhm, Stuttgart

AUTOREN

Sandra Abild, geb. 1986, Studentin im Masterstudiengang „Culture and Religion“ an der Humboldt-Universität zu Berlin, Praktikantin der EZW im Herbst 2011.

Dr. theol. Jan Badewien, geb. 1947, Pfarrer, Direktor der Evang. Akademie Baden und Landeskirchlicher Beauftragter für Weltanschauungsfragen, Karlsruhe.

Gebhard Böhm, geb. 1948, Pfarrer und Studiendirektor, Referent im Evang. Oberkirchenrat der württembergischen Landeskirche, zuständig für den Religionsunterricht an Gymnasien und Waldorfschulen.

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus und Satanismus.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, geb. 1948, Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW.

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens.

Matthias Roser, geb. 1964, Mag. theol., Religionslehrer an einer Gesamtschule in Berlin.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene, Scientology.



Christfried Böttrich /
Beate Ego /
Friedmann Eißler
**Adam und Eva
in Judentum, Christentum und Islam**

IN JUDENTUM, CHRISTENTUM, ISLAM
2011. 199 Seiten, gebunden
€ 19,95 D / ISBN 978-3-525-63028-0

In welchem Verhältnis steht der Mensch zu seiner Umwelt? Wie ist die Beziehung zwischen Mann und Frau geprägt? Wie kommt der Tod in die Welt? Anhand der Paradiesgeschichte beschreiben die Autoren die unterschiedlichen Traditionen, die sich in den drei monotheistischen Religionen mit ihr verbinden. Bei der Frage nach der Herkunft des Bösen, der Macht der Sünde und der Möglichkeit des Menschen, sich aus diesen Schuldzusammenhängen zu befreien, werden Adam und Eva als Teil eines gemeinsamen Erbes sichtbar gemacht, ohne die Unterschiede und Spezifika zu verwischen.

Ebenfalls in der Reihe »In Judentum, Christentum und Islam« erschienen:

Abraham

ISBN 978-3-525-63398-4 € 19,95

Mose

ISBN 978-3-525-63018-1 € 19,95

Jesus und Maria

ISBN 978-3-525-63399-1 € 19,95

Vandenhoeck & Ruprecht

Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung.
Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantw. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 26 vom 1. 1. 2012.

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226