



Camille Flammarion, „Flammarion“, 1888

Burkhard Gladigow

Historia extra terram:
Geschichtsstunden im All

1. Der Makarismos des Astronomen | 2. Der Himmel als Projektionsfläche | 3. Die Kopernikanische Wende: *Kosmische Bruderschaft und kosmische Erlösung* | 4. Offenbarung *in telescopiis* | 5. Epochensysteme, Zeitkontingente, Heilsräume | 6. Geschichtsstunde im All | 7. Historische Reflexionspotentiale | 8. *Interrupta repetentia nostri*

1. Der Makarismos des Astronomen

Zu den himmlischen Sphären aufzusteigen und in den Gestirnen Götter zu sehen, deren Bereichen man sich nähern kann, gehört zu den Vorstellungen, die sich im Alten Orient und in der klassischen Antike in unterschiedlichen Ausformungen verbreitet haben. Himmelsreise und Himmelfahrt verbinden dann Erzählmuster, die eine Überwindung von vertikalen Distanzen neu konzipieren und eine Entdeckung des Himmels und Entrückung zu den Göttern unter die religiösen Grundvorstellungen aufnehmen. Ein gewisser Wendepunkt ist mit Hesiods Bild einer auch in der Vertikalen symmetrischen Welt¹ – in Parallele zur traditionellen horizontalen Radialsymmetrie – erreicht, die den Tartaros ebensoweit unter der Erde sein läßt, wie den Himmel über der Erde. Die ungeheure ‚kosmische‘ Distanz der Weltteile wird durch die Vorstellung eines fallenden Amboß verdeutlicht: Ein Amboß würde neun Tage brauchen, um vom Himmel auf die Erde zu fallen, und neun Tage, um von der Erde in den Tartaros.

Hellenistische Gestirnrömmigkeit ist schließlich in den Makarismos des Astronomen eingegangen, den Ovid in einer Variation zu Vergils berühmtem *felix qui potuit rerum cognoscere causas*² mit neuen Akzenten ausgestaltet hat

Felices animae, quibus haec cognoscere primis inque domus superas scandere cura fuit! ... sic petitur caelum³

Dazu B.Gladigow, Pneumatik und Kosmologie, *Philologus* 111, 1967, 1-20

2 Vergil *Georgica* 2,490 „Selig, wer den Grund der Dinge erfassen konnte“. Zur Seligpreisung dieses Typs und ihrem Hintergrund B.Gladigow, Zum Makarismos des Weisen, *Hermes* 95, 1967, 404-433

3 Ovid *Fasten* 1,297 „Glückliche Menschenseelen, die als erste dies zu erkennen und in die himmlischen Gefilde aufzusteigen bemüht waren! ... Nur so steigt man in den Himmel auf“ (- und nicht, indem man auf hohe Berge klettert).

Ein Erkenntnisstreben und der Aufstieg in die himmlischen Sphären werden als Erlösungsweg, oder Weg einer Rückkehr der Seele zu ihrem ‚natürlichen‘ Ort eingeordnet. Das *sic itur ad astra* Vergils⁴ war zuvor noch dem Heros vorbehalten, der an den Himmel versetzt wird⁵, mit zunehmender Orientierung an einem individuellen religiösen Schicksal wird der ‚Aufstieg zum Himmel‘ ein Element von Mysterienhoffnungen oder von Verheißungen an ein auf den Himmel gerichtetes Erkenntnisstreben. Auch ohne kosmologische Spekulationen im Hintergrund wird deutlich, daß der erstrebte Aufstieg zum Himmel schwierig und nur unter besonderen Vorbedingungen und Vorleistungen möglich ist.

Aus der ‚Himmelsreise der Seele‘⁶ als Leistung von Virtuosen wird so ein weiteren Kreisen erreichbarer Modus jenseitiger Existenz, der nun zunehmend ein Überschreiten von Grenzen – ein extraterrestrisches Ausgriffsverhalten – in Lebensphasen und als Lebensziele einschließt. Über Senecas Lob des ‚bestirnten Himmels über mir‘ ist der Topos eines *iter ad astra* in einer Verbindung von Kontemplation und Staunen über den Kosmos⁷ in die abendländische Bildungstradition eingegangen. Am vorläufigen Ende dieser Entwicklung stehen New Age-Kulte, die eine Erlösung im Weltraum oder aus dem Weltraum konzipieren⁸ und eine Science Fiction-Literatur, die der Phantasie (oder Gedankenexperimenten) unterschiedliche Modelle für den Prozeß einer allmählichen religiösen Dezentralisierung⁹ anbieten: Die Erde ist nun nicht mehr Ausgangspunkt einer ‚Heilsgeschichte‘, von dem aus über eine ‚Verteilung der Sünde im All‘ nachgedacht werden kann, sondern ist für eine Allozierung von ‚Religionen im All‘ weitgehend irrelevant. Gehörte zur Geschichte der Utopie noch ein impliziter Geozentrismus, verbunden mit Gedankenexperimenten zu einer tiefgreifenden Veränderung menschlicher Verhältnisse¹⁰, löst

4 Vergil Aeneis 9, 641.

5 Zum ‚Katasterismos‘ (Verstirnung) als Aretalogieelement F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958 sv. Katasterismos.

6 W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (1901), Darmstadt 1960.

7 Seneca, Epistulae morales 64,6 ; 73,15; dazu E. Bickel, Kant und Seneca. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir, Rheinisches Museum 102, 1952, 289-292.

8 Dazu A. Grünschloß, Wenn die Götter landen... Religiöse Dimensionen des UFO-Glaubens, EZW-Texte 153, Berlin 2000, zum weiteren Rahmen D. W. Hollis, Cultural Origins of New Age Cults, Journal of Interdisciplinary Studies 10, 1998, 31-48.

9 L. Hauser, Jenseitsreisen. Der religionsgeschichtliche Kontext der Science Fiction, Wetzlar 2006.

10 M. Schwonke, Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie, Göttinger Abhandlungen zur Soziologie 2, Stuttgart 1957, 128-146 (wiederabgedruckt in A. Neusüss, Utopie, Soziologische Texte 4, Neuwied und Berlin 1968, 235-262).

sich die (fantastische) Science Fiction immer mehr von den Ausgangsbedingungen, die ein Verlassen der Erde ermöglicht oder erzwungen haben: Wenn der ‚Himmel‘¹¹ zum All umdefiniert wird, bekommt er nicht nur eine beschreibbare räumliche Ausdehnung, sondern gegebenenfalls auch eine von der Erde unabhängige Geschichte.

2. Der Himmel als Projektionsfläche

Die Vorstellung, daß man selbst, oder das eigene Volk, in der Mitte der Welt lebe, eine ‚geographische Zentralitätsillusion‘¹², gehört zu den frühen, weltweit verbreiteten ethnographischen Grundmustern. Mit diesen Mustern einer Wahrnehmung und Deutung des Raumes sind traditionellerweise Herrschaftsansprüche und Epochenprojektionen¹³ verbunden, – die sich je nach Veränderung der korrespondierenden Elemente ausgestalten lassen. So ist der Zerfall der alten Kosmologien in Europa¹⁴ als langfristiger Prozeß durch zwei Randbedingungen charakterisierbar: Wenn man Kosmologien auch als Medium einer kosmischen Legitimation irdischer sozialer Organisation und ihrer Hierarchien betrachtet¹⁵, als autoritative Systeme, brechen unter bestimmbareren Bedingungen gleichzeitig ihre Plausibilität und Normativität zusammen. Mit dem Verlust des geozentrischen Weltbildes gehen gleichzeitig bestimmte normative Vorgaben unter, die in diesem Medium gestützt und publiziert wurden. Eine weitergehende Rückstufung nach der ‚Kopernikanischen Wende‘ mit ihrem offenen Universum reduziert Erde und Menschheit unter den neuen Bedingungen ein weiteres Mal auf eine infinitesimal kleine Menge: „Der ... Anblick einer zahllosen Weltenmenge“ hält Kant fest¹⁶, „vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß...“ Mit dem Ersatz des biblischen Schöpfungsbe-

11 Zur (Vor-)Geschichte des Himmels Collen McDannell; Bernhard Lang, *Heaven. A History*, New Haven 1988.

12 K.E.Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, Frankfurt 1997, s.v. Geographie. Zur Applikation auf Städte B.Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel - Zentrum und Haupt*, Bern 2010.

13 Zu verschiedenen Perspektiven Alfred Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten* (1927), in: Arnhelm Neusüss (Hg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Neuwied und Berlin 1988, 123-177; Chr.Habel; M. Herweg; K.Rehkämper (Hg.), *Raumkonzepte in Verstehensprozessen*, Tübingen 1989.

14 Zum Hintergrund F.Boll, *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie*, *Die Kultur der Gegenwart* Bd.3, 1925; A.Szabó, *Das geozentrische Weltbild*, München 1992; A.Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a.M. 1980.

15 Dies ist von E.Topitsch verschiedentlich herausgestellt worden, E.Topitsch, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979, 57 ff.

16 I.Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* AA V 162.

richts durch eine Evolutionslehre und dem Verlust des geozentrischen Weltbildes lassen sich schließlich die zwei „Kränkungen der Menschheit“¹⁷ miteinander verbinden und münden in die anhaltenden Spekulationen über einen konkurrierenden kosmischen Polygenismus¹⁸: „*Is Anyone Out There?*“

Bezugspunkt für eine Bindung religiöser Grundvorstellungen an kosmologische Vorgaben war – und ist – neben der kollektiven Zentralitätsvorstellung der ‚alles überspannende Himmel‘ mit seinen Gestirnen. Der Anblick des gestirnten Himmels ist unter je unterschiedlichen historischen und kulturellen Rahmenbedingungen: der unmittelbare Blick auf Götter als Gestirngötter¹⁹, Blick auf eine göttliche Ordnung, „Preis der Ehre Gottes“²⁰, Beleg für die Schöpfungsweisheit Gottes. Am Ende dieses Prozesses steht in Europa die Physiko-Theologie: „Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung der Himmlischen Körper“.²¹ Unter der Perspektive einer ‚Politisierung des Kosmos‘ (als Formel zunächst für das Alte China geprägt) ist dieser Mechanismus insbesondere von Ernst Topitsch in seinem Hauptwerk ‚Vom Ursprung und Ende der Metaphysik‘²² als ein ‚Projektionsvorgang an den Himmel‘ gedeutet worden, von dem aus religiöse und politische Ansprüche abgeleitet werden. Die Naturnotwendigkeit von Ordnungen in der Gestalt von

-
- 17 S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917, 18. Vorlesung: „Zwei große Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen Kopernikus, obwohl schon die alexandrinische Wissenschaft ähnliches verkündet hatte. Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies.“
- 18 Unter dem Stichwort Exobiologie zusammengefaßt. Daneben steht eine Exo-Soziologie und ein Meta-Law (Ernst Fasan). Frank Drake, Dava Sobel, *Is Anyone Out There? The Scientific Search for Extraterrestrial Intelligence*, New York 1992. Sonderformen laufen über die Panspermie-These, mit konkreten Auswirkungen auf religiöse Gruppierungen (Scientology, Raelianer).
- 19 Vgl. E. Harms, *Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man*, *Numen* 8, 1966, 205-240, S. 229 ff. (‚the cosmic type‘).
- 20 AT 19. Psalm; zum Topos G. Krüger, *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a.M 1973, 24 ff.
- 21 Vgl. etwa W. Derham, *Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis GOTTES aus der Betrachtung der Himmlischen Körper*, aus der 5. Engl Ausgabe übersetzt, und in der 4. Auflage mit einer Nachricht von mehreren Scribenten die durch Betrachtung der Natur zu GOTT führen, vermehret von B. Jo. Fabricius, nebst dessen Pyrotheologie, oder Anweisung zur Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung des Feuers, Hamburg 1745.
- 22 E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1958), München 1972.

Hierarchien ließ sich am plausibelsten im Blick an den Himmel begründen: Anspruch und Selbstinszenierung eines ‚Sonnenkönigtums‘ lassen sich vom Alten Orient bis zum *lever* Ludwigs des XIV. verfolgen. Umgekehrt sind die *voyages imaginaires* des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert zu *Space Operas*²³ mit höfischem Zeremoniell und militärischer Organisation umgestaltet worden.

3. Die Kopernikanische Wende: Kosmische Bruderschaft und kosmische Erlösung²⁴

Nach der „Kopernikanischen Wende“, nach dem Paradigmenwechsel von der geschlossenen Welt zum offenen Universum, wird die Frage nach der „Vielzahl der Welten“ erneut ein Thema der Europäischen Religionsgeschichte²⁵. Aber nun in einer ganz anderen Weise: Geschichte als Heilsgeschichte, Eigenzeit und fremde Zeit werden unter den unterschiedlichsten Prämissen thematisiert. Nachdem der Tag gekommen war, an dem „die übermütige Lage der Erde in der Mitte der Welt“, wie es Albrecht von Haller formuliert hat²⁶, als Irrtum beseitigt war, einige Denker sich der Konsequenzen der beliebigen und peripheren Lage von Erde und Menschheit bewußt geworden waren, beginnen Klagen und Reflexionen über die Verlorenheit des Menschen im All. Das All als ‚Leichengruft‘ ist im 18. Jahrhundert die Metapher, die dieses veränderte Weltgefühl am prägnantesten ausdrückt. Das Universum als „unendlich Grab von Welten und von Zeit“ in Hallers ‚Ode über die Ewigkeit‘²⁷ charakterisiert die gewandelten Sichtweisen und das grundsätzlich veränderte Weltbild. Gegen diesen *horror vacui*, in seiner universalsten Form, den *frisson cosmique*²⁸, kosmischen Schauer, hatte sich mit einer Geschwindigkeit, die nicht nur aus der Logik eines theoretischen Konzeptes entsprungen zu sein scheint, die Vorstellung der Belebung des Alls verbreitet. „Durch die Lehre von

23 M. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte*, München 1986, 91 ff.; Alpers; Fuchs; Hahn; Jeschke, *Lexikon der Science Fiction Literatur*, München 1988, 56-64 (‘Up, up and away’: Space Opera).

24 Weiterführend zu folgendem Abschnitt B. Gladigow, *Andere Welten - andere Religionen*?, in: F. Stolz (Hg), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988, 245-273.

25 Zu den Charakteristika der Europäischen Religionsgeschichte B. Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit*, in: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke (Hg), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen 2009, 15-38

26 *Kleine Schriften I*, 71.

27 *Unvollendete Ode über die Ewigkeit* 1743.

28 Zu den Rahmenbedingungen H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt 1973; zu analogen Reaktionen im 19. Jahrhundert K.S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt*, Göttingen 1971, 207ff. (‘Die Gespenster des leeren Himmels in der Literatur der Jahrhundertwende’).

den Planetenbewohnern belebt sich also das zunächst so entsetzlich leere kopernikanische All und wird zumindest in dieser Hinsicht wieder etwas heimelig,²⁹ kommentiert Ernst Benz in seiner Studie ‚Kosmische Bruderschaft‘²⁹.

Für den deutschen Bereich hatte vor allem Leibniz dem Gedanken einer ‚Mehrheit von Welten‘³⁰ ein breiteres öffentliches Interesse gesichert, und zwar im Rahmen seiner Theodizee. Im Anschluß an eine Passage über „das Anrecht der zahllosen Mengen von Weltkugeln ... auf vernünftige Bewohner“ wird über deren ‚Glück‘ reflektiert³¹: „Möglicherweise sind alle diese Sonnen ausschließlich von glücklichen Geschöpfen bewohnt, und nichts nöthigt uns zu der Annahme, daß es viele verdammte dort gebe ...“, und etwas später, nach der Überlegung, daß der bekannte Erdball im Hinblick auf das ganze Universum, „sich beinahe in das Nichts verliert“, „da alle Uebel, die man uns nicht als Einwand entgegenhalten kann, sich nur in diesem Beinahe-Nichts befinden, so ist es möglich, daß auch alle die Uebel nur ein Beinahe-Nichts sind im Vergleich zu den Gütern, die sich im Universum befinden.“ Nach der traditionellen Verzeitlichung der Theodizee nun gewissermaßen eine kosmische Mischkalkulation³², bei der die Übel dieser Welt als infinitesimal kleine Größe erscheinen.

Eine Besiedlung von ‚Welten‘ mit Lebewesen unterschiedlicher Vollkommenheit ist auch für den Kant der vorkritischen Phase eine Lösung für Probleme, die sich bei ihm aus einer Verbindung von Theologie und Newtonscher Mechanik ergeben. Im dritten Teil seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, einer Jugendschrift von 1755³³, bevölkert er die Planetenwelt mit Lebewesen und ordnet sie nach einer *scala*: Im Anhang zum dritten Teil „Von den Bewohnern der Gestirne“³⁴ entwirft er eine Regel für die Besiedlung der Planeten, „nach welcher dieselben, nach dem Verhältniß des Abstandes ihrer Wohnplätze von der

29 E. Benz, Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten. Zur Ideengeschichte des Ufo-Glaubens, Freiburg 1978; Neuauflage u.d.T. Ausserirdische Welten. Von Kopernikus zu den Ufos, Freiburg 1990.

30 Allgemeine Übersicht bei K.S. Guthke, Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction, Bern 1983 und W.D.Stempel, K.Stierle (Hgg.), Die Pluralität der Welten, München 1987.

31 Theodizee I 178.

32 Diesen Gedanken übernimmt in plakativer Form später A.v.Haller, wozu K.S. Guthke, „Die Mehrheit der Welten“. Geistesgeschichtliche Perspektiven auf ein literarisches Thema im 18.Jahrhundert, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 97, 1978, 509.

33 I.Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), mit einem Wissenschaftsgeschichtlichen Nachwort hg. v. F. Krafft, München 1971, 161; zum Schicksal der Publikation F.Krafft 192f.

34 A.a.O. 159 ff.

Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden“. Am Schluß dieses Anhangs kann er sich dann auch der Frage (und Ausschweifung in das Feld der Phantasie, wie er betont) nicht entziehen³⁵, „ob die Sünde ihre Herrschaft auch in den anderen Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daselbst aufgeschlagen.“ Kants Lösung bezieht sich wiederum auf den ‚Mittelstand‘ des Menschen zwischen ‚Merkur und Saturn‘. Die Bewohner der entfernteren Weltkörper sind ‚zu erhaben und zu weise‘, um sich ‚in die Sünde herabzulassen‘, die der unteren Planeten aber ‚zu fest an die Materie geheftet‘, um die ‚Verantwortung ihrer Handlungen tragen zu dürfen‘. Allein die Bewohner der Erde (und vielleicht auch des Mars, ein Trost, Gefährten des Unglücks zu haben) leben ‚in der gefährlichen Mittelstraße‘, zwischen Schwachheit und Vermögen. „Gehört nicht“, fragt Kant³⁶, „ein gewisser Mittelstand zwischen Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit sündigen zu können?“

Mit der kopernikanischen Wende ist schließlich auch die wissenschaftsgeschichtlich und religionshistorisch bedeutsame Unterscheidung von sublunarer und translunarer Sphäre³⁷ verloren gegangen. Physikalisch bedeutete das, daß die physikalischen Gesetze nun überall im All gleichermaßen gelten, für die religiösen Kosmologien, daß im Hinblick auf Kathartik und Soteriologie zwischen irdischer und translunarer Region kein Unterschied mehr gemacht werden kann: Der Raum ist nun auch religiös ‚isomorph‘.

4. Offenbarung in telescopiis

Die Aufmerksamkeit auf Zeichen zu lenken, die am Himmel zu beobachten sind, ist ein wichtiges Element vieler mantischer Systeme. Sonnenfinsternisse und Kometen sind dabei jeweils Indikatoren einer gestörten Ordnung an der ‚Feste‘ des Himmels, dem *firmamentum*. Die großen Differenzen der Deutungssysteme beginnen dort, wo Regelmäßigkeit und Regelhaftigkeit zur Abbildungsebene erhoben werden – und nicht die dramatischen Anomalien, die auch ohne eine besondere Aufmerksamkeit erkannt werden können. Die Himmelsbeobachtung bleibt wichtigster Teil einer auf das große Naturgeschehen gerichteten Aufmerksamkeit, in der sich über Jahrtausende ‚Naturkunde‘ und religiöse Andacht miteinander verknüpften. Den Blick zu den Sternen zu erheben kann freilich auch,

35 A.a.O. 176.

36 A.a.O. 176.

37 Überblick bei A.C.Crombie, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Köln-Berlin 1959, 283 ff.; M.Boas, *Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450-1630. Das Zeitalter des Kopernikus*, Gütersloh 1965, 135ff. Exponenten der Entwicklung sind Giordano Bruno und Galileo Galilei.

wenn das Naheliegende übersehen scheint, in das ‚Lachen der Thrakerin‘³⁸ münden, oder – wie in Augustinus’ Kritik an den Manichäern³⁹ – zu einer Art Selbst-Vergottung führen. Diese Kritik, seine Aufmerksamkeit über Maßstab und Vernunft auf den Himmel zu richten, läuft als Topos durch die Europäische Religionsgeschichte hindurch und mündet schließlich in eine theologische Kontroverse über die ‚Legitimität der Fernrohres‘.

Das Fernrohr auf den Himmel zu richten, im 16. Jahrhundert durchaus noch nicht selbstverständlich⁴⁰, wird erst mit Galileis Sidereus Nuncius programmatisch für eine neue Form der ‚theoretischen Neugierde‘. Daran schließen sich, im Kontext der Auseinandersetzungen um die kopernikanische Wende, Versuche an, das Fernrohr auf die eine oder andere Weise auch theologisch zu rechtfertigen: Das Fernrohr als göttliche Wohltat, um den Menschen den Zugang zu jenem Reich der verborgenen Ursachen zu sichern⁴¹, oder das Fernrohr als Ersatz für eine durch den Sündenfall verloren gegangene Erkenntnisfähigkeit⁴². Neben der Rechtfertigung des Fernrohres steht aber zugleich die Ausweitung des Horizonts menschlichen Interesses und menschlicher Zuwendung: „Die durch das Fernrohr neu erschlossenen Phänomene haben die Imagination genährt und beflügelt, die sich mit der ‚Pluralität‘ der Welten ständig sich selbst überbietende Grenzvorstellungen des noch Unerschlossenen zu schaffen suchte“ (H.Blumenberg⁴³). Das Programm der späteren Physiko-Theologie erfüllt dann wiederum vor allem theologische Ansprüche: „Die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aus der Betrachtung natürlicher Dinge“, Titel einer Zeitschrift für Experimentalphysik, die zwischen 1745 und 1806 erschien, eine andere hatte den Titel „Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde“ (1766-1769).

Diese Diskussion kulminiert in gewisser Weise im 18. Jahrhundert mit Barthold Heinrich Brockes erstaunlichem Konzept, im Sichtfeld des Fernrohres eine dritte Offenbarung Gottes neben und nach der ‚Offenbarung in der organisch sichtbaren Natur‘ und der ‚Offenbarung in der

38 Hans Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Hamburg 1987. Zur weiteren Geschichte dieses Topos jetzt auch M.Geier, Worrüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors, Reinbek bei Hamburg 2006.

39 Dazu H.Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/M. 1973, 103 ff. ‚*impia superbia*‘.

40 Hierzu und zu Galileis Position H.Blumenberg, Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, in: Galileo Galilei, Sidereus Nuncius, Sammlung Insel 1, Frankfurt/M 1965, 14 ff.; ders., Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/M. 1973, 181 ff.

41 Christoph Scheiner, Rosa Ursina sive Sol, Bracciano 1630, Lib.II.

42 Joseph Glenvill, The Vanity of Dogmatizing 1661 (erweiterte Fassung als Sceptis Scientifica 1665).

43 H.Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/M. 1973, 181.

Schrift‘ zu erkennen. In dem „Irdischen Vergnügen in Gott“⁴⁴ läßt er eine Offenbarung „in den Telescopiis zum Ruhm des Schöpfers“ stattfinden, „indem, wenn man in der Natur verborgene Größ’ und Kleinheit steigt, bei einem heiligen Erstaunen der Schöpfer mehr als sonst sich zeigt.“ Damit ist das Fernrohr als Instrument einer möglicherweise unziemlichen Neugierde gewissermaßen exculpiert und tritt sogar als dritte Offenbarungsquelle neben die unmittelbare Naturoffenbarung („Gott in seinen Kreaturen uns sein erhabnes Wesen zeigt“) und die Heilige Schrift („Da Gott zu uns auch mittelbar, durch der Apostel Schriften, spricht“): Offenbarungsbereich des Kleinsten (mit Hilfe des Mikroskops) und des Größten durch die Teleskope, die den Blick auf „Welten und Sonnen“ eröffnen: „Die dritte Offenbarung“⁴⁵.

Die dritte zeigt offenbar, in den Vergrößerungsgläsern, sich
Und in den Telescopiis, zum Ruhm des Schöpfers, sichtbarlich:
Indem, wenn man in der Natur verborgne Größ’ und Kleinheit steigt,
Bey einem heiligen Erstaunen der Schöpfer mehr als sonst sich zeigt.
Da wir, so in den kleinsten Dingen, als in den ungezählten Sternen,
Die alle Welt und Sonnen sind, der Gottheit Größ’ erkennen lernen.
Wir sehn in dieser Offenbarung, in ihrer Ordnung, Größ’ und Pracht,
Sammt Gottes Weisheit und der Liebe, besonders seine Größ’ und Macht:
Das Auge zeigt am Tag’ uns eine, die Gläser zeigen bey der Nacht,
Daß Gott viel Millionen Welten und Sonnen hat hervorgebracht.
Doch darf man nicht hiebey gedenken, es sey es bloß das Glas allein
Und seine Klarheit, die ich hier ein solches Wunder heiße. Nein;
Des Auges dazu eingerichtet’ und eigene Beschaffenheit,
Daß es durchs Glas gestärckt sich findet.
Noch mehr die Stärke der Vernunft, die, wenn man es besonders rundet,
Des Glases Wirkung ausgefunden, am meisten die Vortrefflichkeit,
Die Ueberlegung unsrer Seele, da wir aus allem, was wir sehn
In dem gestirnten Firmament, in jenen bodenlosen Höhen,
Gewisse Schlüsse ziehen können: wodurch in den so hellen Sternen
Wir ganz erstaunt, in neuer Ehrfurcht, des Schöpfers Größe kennen
lernen.

5. Epochensysteme, Zeitkontingente, Heilsräume

Vorstellungen von Zeit innerhalb und außerhalb von ‚Religion‘ zu bestimmen, führt auf Definitions- und Abgrenzungsprobleme, zeigt aber zugleich, wie eng eine Ordnung der Zeit unterschiedliche Bereiche von

44 Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralschen Gedichten (9 Bde.), 1721-48.

45 A.a.O. Band 9, Tübingen 1750, p.405 f.

Kultur integriert und synchronisiert⁴⁶. Für die frühen Kulturen war der Untergang eines ‚Reiches‘ das Ende der größten vorstellbaren (Zeit-) Einheit. Mit der jeweiligen Herrschaft geht die Welt, geht die Zeit unter, mit dem neuen Herrscher setzt eine neue Schöpfung und eine neue Zeit ein. Die Risiken der Sukzession, die Wirren des Übergangs und die Ansätze der Reorganisation sind entsprechend eine schlimme Zwischenzeit oder die Phase neuer Hoffnung. Im Bereich der mediterranen Religionsgeschichte finden sich zunächst Weltreiche-Lehren, die an Weltherrschern orientiert sind und hieraus eine Abfolgelogik der Herrschaften entwickeln. Der dritte Herrscher stellt die Ordnung wieder her⁴⁷, die in einem zweiten Reich gestört war, und erreicht so einen stabilen Zustand der Welt. Das spätere Ineinander von Epochenmetaphorik und Heilsgeschichte ist so vorbereitet, goldene Zeit und Neue Zeit können dann analog konzipiert werden

Die Spannweite der Strukturen von Geschichtsmodellen könnte von altorientalischen Weltreiche-Lehren über millenaristische Orientierungen des Mittelalters bis zu ‚Diskursapokalypsen‘ der Gegenwart und den Neuen Himmeln der Science Fiction-Literatur reichen. Die Fokussierung auf Schemata der mediterranen und Europäischen Religionsgeschichte kann dazu dienen, die Konsequenzen von Zeitgrenzen im Rahmen der zeitlichen Kontingentierungen der eigenen kulturellen Tradition zu erfassen. Das Warten auf das Ende einer Epoche, das Erwarten des Endes gewohnter Verhältnisse oder kritischer Lebensbedingungen formuliert oder definiert Angst zunächst einmal in Erwartung um: Die Hoffnung auf eine Neue Zeit ist eng mit der Angst vor den Bedingungen des Übergangs, der ‚Existenz in neuen Räumen‘ verknüpft. In konsequent soteriologischen Entwürfen ist der Übergang in eine Neue Zeit mit einer konkreten, wenn auch manchmal beschränkten Heilsgewinnung verbunden: Wenige, ‚die Wenigen‘, werden gerettet – wenn sie die „Zeichen der Zeit“ erkennen und bestimmten gruppenspezifischen und rituellen Vorbedingungen entsprechen. Das „Wissen“ um die Bedingungen der Endzeit und das soteriologische Szenario erzeugen so etwas wie ein „Erwählungsbewußtsein“ und bestimmen den „fundamentalistischen Charme“ (M. Nüchtern⁴⁸) eines apokalyptischen Denkens. Fehlschläge solcher Erwartungen können zu besonderen Professionalisierungsprozessen (‚Theologie‘ als Reaktion auf

46 Zum weiteren Rahmen B.Gladigow, *Aetas, aevum und saeculorum ordo*. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: D.Hellholm (Hg), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983 (2. Aufl.1989), 255-271; B.Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Spudasmata XVI, Hildesheim 1967.

47 D. Metzler, *Reichsbildung und Geschichtsbild bei den Achämeniden*, in: H.G. Kippenberg (Hg.), *Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt 1977, 279-312.

48 M.Nüchtern, *Endzeitstimmung zur Jahrtausendwende?*, in: *EZW-Materialdienst* 1/1998.

Apokalyptik) und Institutionalisierungsfolgen führen (‚Kirche‘ als Folge der Parusieverzögerung). Bloße Epochenillusionen oder Epochenirrtümer („von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus....“⁴⁹) scheinen demgegenüber eher folgenlos geblieben zu sein. In der Science Fiction ist die das Drama leitende Perspektive weitgehend von der Apokalypse auf die Prospektive umgewendet: „Am Anfang der Science Fiction steht das Ende, das Ende einer Epoche, einer Kultur, einer Rasse, eines Landes, eines Kontinents – oder der Erde, der Galaxis überhaupt.“ (M. Salewski⁵⁰)

6. Geschichtsstunde im All

In dem als Klassiker der Science Fiction-Literatur angesehenen Roman von Niven und Pournelle „Der Splitter im Auge Gottes“⁵¹ spielt neben vielen anderen Motiven der Gattung auch die Frage nach einer eigenen Geschichte der Aliens, ihre ‚Religionsgeschichte‘ eingeschlossen, eine besondere Rolle. Aus den im Roman diskutierten Schwierigkeiten, einen fremden kulturellen Kontext zu verstehen, ergeben sich aporetische Deutungen eines biologischen Determinismus in Konkurrenz zu einem zyklischen Geschichtsverständnis, einem Verständnis, das ‚Lösungen‘ nur in einem religiösen Modus zu versprechen scheint. Verständnisbemühen und Unverständnis charakterisieren den Kontakt zwischen Invasoren und indigenen Begleitern, die topischen Kampfszenen der Science Fiction-Literatur begleiten die Diskussionen um die Differenzen eines Kultur-, Geschichts- und Fatalismus-Verständnisses.

In einer dramatischen Situation der Story, man ist unfreiwillig auf dem fremden Planeten mit Namen Splitter alpha, Teil eines Sternbildes, das auch ‚das Angesicht Gottes‘ genannt wurde, gelandet, unterhalten sich der Kadett der Kaiserlichen Weltraumflotte, Gavin Potter, und ein ‚Split‘, ein kleiner, drei-armiger, äffchenartiger Bewohner dieses Planeten, im Jahre 3017 über Grundfragen der fremden Kultur⁵². Die Frage nach der Religion der Splits, mit denen die Kadetten in einer prekären Lage in einem Außenbezirk Kontakt haben, ist Teil eines Gesprächs über die Geschichte der Splits (und paralleler Lebensformen auf dem Planeten). Das Gespräch nimmt seinen Ausgang von der die Splits sehr bedrängenden Problematik

49 Goethe zur Kanonade von Valmy, in: J.W.Goethe, Kampagne in Frankreich, September 1792.

50 M.Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine.Science Fiction und Geschichte*, München 1986, 30.

51 L.Niven, J.Pournelle, *The Mote in God's Eye* (1974), deutsch: *Der Splitter im Auge Gottes*, Heyne 1977, 8.Aufl.1986. Die Seitenverweise im Haupttext (in Klammern) beziehen sich auf diese Ausgabe.

52 Im Rahmen des Kapitels 37 ‚Geschichtsstunde‘.

des zyklischen, explosiven Bevölkerungswachstums, kommt dann aber auch zu der Frage, ‚ob die Splits eine Seele haben‘.

Da das so nicht zu beantworten ist – schon der Bord-Kaplan war daran gescheitert (188) –, wird den Splits die ‚Gretchen-Frage‘ gestellt, ob sie denn gar keine Religion besäßen. „Wir haben schon Tausende gehabt, Gavin“ (418), ist die Antwort Charlies. „Die der Braunen und anderer halbintelligenter Kasten ändert sich kaum, aber jede neue Zivilisation von Meistern schafft sich eine eigene. Meistens ist es eine Art Seelenwanderungsglaube, der das Weiterleben in den Nachkommen betont. Ihr werdet verstehen, weshalb.“ Diesem allgemeinen Überblick über die Religionsformen der Splits folgt eine Erörterung der Religion der ‚Vermittler‘, also jener durch Nachkommenlosigkeit qualifizierten Kaste, der auch Potters Gesprächspartner angehört: „Es gibt Vermittler, die die Seelenwanderungsidee akzeptieren. Wiedergeburt als Meister zum Beispiel. Was den menschlichen Religionen noch am ehesten den unseren entspricht, ist der Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs ...“ (418). Auf die Rückfrage: „Und Ihr habt nichts, das dem Christentum gleicht?“ kommt die Antwort: „Nein. Es hat Prophezeiungen von einem Erlöser gegeben, der die Zyklen beenden würde. Aber – alles hat es in unserer Geschichte schon gegeben, nur keinen Erlöser. Das ist verdammt sicher, Gavin.“

Gegenüber der Vielzahl von Religionen, die in SF-Romanen zitiert oder rekonstruiert werden⁵³, ist diese Theorie eines ‚Verschleißes von Religionen‘ auffallend und unterstreicht die Sonderstellung, die Niven und Pournelle ihrem Entwurf einer Zivilisation der Splits zuschreiben. Das Geschichtsbild dieses hochgelobten *Hard science fiction*-Romans („Possibly the finest science fiction novel I have ever read“ Robert Heinlein) ist durch zwei Komponenten bestimmt, die den Umgang der Splits mit den unvermeidlichen Zyklen vorgeben: das ‚Museum‘ und den vermeintlichen (– oder erhofften) Erlöser, den Großen Narren (*Crazy Ed-dy*).

In Verbindung mit einem unfreiwilligen Ausflug zu einem riesigen Gebäude (‚dem Museum‘), auf das sie fernab jeder sonstigen Besiedlung stoßen, entwickeln sich zwischen den Kadetten und ihren Splits eher beiläufig Gespräche über die Kultur der Splits und schließlich ihre Geschichte. Im Zentrum dieser Gespräche zwischen den Splits (im Original: *moties*) und ihren Gästen steht das Leben auf dem Planeten Splitter unter dem Phänomen der Zyklen als ständiger Bedrohung ihrer Existenz. Die Kultur auf Splitter alpha ist durch eine bisher endlose Folge von Zyklen charakterisiert, Zyklen, die jeweils durch eine Bevölkerungsexplosion und die darauf folgende Katastrophe beendet wurden. „Ein Historiker“ auf Splitter alpha war zwar zu dem Schluß gekommen (417), daß vor zweihundert Jahren ein großer Wendepunkt in der mehr als eine Million

53 Dazu B.Gladigow, *Andere Welten - andere Religionen*?, in: F.Stolz (Hg), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988, 245-273

Jahre dauernden Geschichte (558) aufgetreten sei, von dem aus eine Erlösung von den Zyklen möglich war – doch diese Chance sei verspielt worden und lasse sich nicht mehr wiederherstellen. Selbst der Gedanke einer Kolonisierung von ‚Welten außerhalb des Imperiums‘ führe in dieselbe Sackgasse: „und auf jeder Welt, die wir besiedeln, würde es Bevölkerungsprobleme geben“ ..., „Hunderte von Splitwelten, und jede würde versuchen, ihren Bevölkerungsüberschuß auf neue Welten abzuschieben!“ (403).

Die Hoffnung auf ein Ende der gewaltsamen Zusammenbrüche der Kulturen hatte sich einmal auf einen „Erlöser“ gerichtet, „der die Zyklen beenden würde“ – doch diese Hoffnung hatte sich nie erfüllt, sie ist eine zum Geschichtsbild gehörende Illusion. Für die Konstanz der Zyklen – und den Wiederaufbau der notwendigen Energiequellen – verweist Charlie darauf, daß es nach ihren geschichtlichen Aufzeichnungen „immer so gewesen ist – nach euren Begriffen eine sehr lange Zeit“ (397). Ein Gegenstück zu der Hoffnungslosigkeit im Blick auf ein Ende der Zyklen ist der Versuch, wenigstens den Neubeginn der jeweils neuen Zyklen in einer bestimmten Weise zu steuern: durch ein Museum, das jeweils erhalten bleibt und zyklusübergreifend gegen einen vorzeitigen Zugriff geschützt wird. Dieses Museum steht im Mittelpunkt der dramatischen Ereignisse, die der unfreiwillige Besuch der von der Mac Arthur ausgesandten Kadetten auf Splitter alpha nach sich zieht.

Bei der angesprochenen ‚Notlandung‘ kommen die Eindringlinge in der Nähe eines riesigen Bauwerks zu Boden (372), einer gewaltigen, fensterlosen Kuppel, deren Funktion ihnen außerordentlich rätselhaft ist. Der Zugang durch ein riesiges Tor ist durch eine Art Kombinationsschloß gesichert (375), das Whitbread und Potter aber mit Hilfe naheliegender astronomischer Symbole öffnen können. „Im Innern des Kuppelbaus waren Gebäude...“ (376), die Stadt im Innern ist jedoch unbewohnt und setzt sich aus hunderten Baustilen und einem Dutzend technologischer Entwicklungsstufen zusammen (378). Den Besuchern drängt sich sehr schnell der Eindruck auf, daß es sich bei dem Gebäude um ein Museum handelt, – irritierend ist nur, daß dieses Museum durch eine zwei Meter dicke Metallkuppel nach außen abgeschlossen ist (379). Beim Gang durch das verschachtelte Gebäude findet man die unterschiedlichsten Gebrauchsgegenstände, mit Zetteln zur Datierung versehen, Waffen unterschiedlichster Art, aber auch Weltraum-Raketen mit einem (für die Besucher) überholten atomaren Antrieb. Die Situation wird dramatisch, als die Splits der Kadetten erscheinen und ihnen eröffnen, daß sie alle zum Tode verurteilt seien und aktuell sogar die Gefahr drohe, daß sie bombardiert würden.

Das Interesse konzentriert sich nun auf das „Geheimnis, das in den Museen so ängstlich gehütet wird“ (385), ein Geheimnis, das von professionellen Museumsbewahrern und deren Kriegern geschützt wird (386). Auf die Frage, warum in dem Museum geladene Waffen aufbewahrt wer-

den, holt Whitbreads Split etwas weiter aus: „Du hast den Zweck eines Museums noch nicht begriffen, Horst“ (398). Das Museum, so wird den Eindringlingen allmählich erläutert, ist für den nächsten Aufstieg im Lauf der Zyklen bestimmt. Je schneller es den Angehörigen eines neuen Zyklus gelingt, eine neue Zivilisation aufzubauen, „umso länger dauert es bis zum nächsten Zusammenbruch“ (398). „Deshalb stellen wir den Primitiven des nächsten Zyklus eine Auswahl von Errungenschaften zur Verfügung, und auch die Waffen, um eine neue Zivilisation durchzusetzen“ (398).

Hier wird also eine ‚ewige Wiederholung‘ der Zivilisation durch ihre Musealisierung vorgestellt, auf den ersten Blick vergleichbar mit den traditionellen Kataklysmentheorien der Antike,⁵⁴ die sich auf die Gegenüberstellung eines Verlustes von Tradition durch eine Katastrophe und eine tempelgestützte Bewahrung der Überlieferung beziehen. Das Konzept der Zyklen, das Niven und Pournelle auf Splitter alpha vorstellen, unterscheidet sich jedoch von den Kataklysmentheorien, wie sie zunächst im Platonischen *Timaios*⁵⁵ im Blick auf unterschiedliche kulturelle Niveaus von Völkern vertreten wurde, durch das Verhältnis der Kulturen zueinander: Während es bei den Splits um das Schicksal ‚derselben‘ Kultur geht, werden bei Platon unterschiedliche Kulturen gegenübergestellt: Verglichen mit der langen, im Schutze des Nil erhaltenen Tradition der Ägypter besäßen die Griechen nur die Erinnerung von Kindern, ständige und vielgestaltige Katastrophen hätten die Menschen und Kulturen ihres Teils der Welt immer wieder vernichtet. Im Umkreis von Ägypten aber habe man – so sei Solon berichtet worden – „was sich an Schönem und Großem oder in anderer Beziehung Merkwürdigem ereignet hätte“⁵⁶, in den Tempeln aufgezeichnet und aufbewahrt. Die Griechen und die anderen Völker seien demgegenüber regelmäßig durch Katastrophen daran gehindert worden, ihre Tradition durch Schrift und Organisation langfristig zu sichern, so daß sie „immer wieder mit dem Jugenalder beginnen mußten.“⁵⁷

54 R. Müller, *Die Entdeckung der Kultur - Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf 2003; W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek views on the origin of life and the early state of man*, London 1957. In der Neuzeit ist eine Kataklysmentheorie vor allem mit dem Namen von George Cuvier und dessen Kataklysmismus verbunden, zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Gegenposition zu Evolutionstheorien. Zu dieser Kontroverse, dem ‚Pariser Akademiestreit‘, Toby A. Appel: *The Cuvier-Geoffroy debate. French biology in the decades before Darwin*, Oxford 1987

55 Platon, *Timaeus* 22b: ω Σολων, Σολων, Ἐλληνες παῖδες αἰε εἰστε, γερῶν δε Ἐλλήν ουκ εἰστιν.

56 Platon, *Timaeus* 23a: Εἰ που τι καλον η μεγα γεγονεν η και τινα διαφοραν αλλην εχον

57 Platon, *Timaeus* 23b: ω στε παλιν εξ αρχης οιον νεοι γιγνεσθε.

Auffallend ist, daß sich in *The Mote in God's Eye* ein biologischer Determinismus und eine Beschleunigung der kulturellen Entwicklung durch das bereitgehaltene Museum gegenseitig ergänzen. Das unvermeidbare Bevölkerungswachstum und der kulturelle Aufstieg in den Zyklen bedingen einander in paradoxen Relationen: „Je höher eine Zivilisation entwickelt war, umso länger dauert die Periode der Barbarei. Und immer tritt irgendwo der Große Narr auf und versucht das Schema der Zyklen zu durchbrechen, und kompliziert die Dinge noch mehr.“ (396). Konstant bleibt eine unbegrenzte Wiederkehr in den biologisch-politisch vorgegebenen Zyklen (*patterns of the cycles*⁵⁸), zeitlich variabel sind die Phasen bis zu einem Erreichen zivilisatorischer Endpunkte, nicht aber die Inhalte der Kulturen. Diese werden durch ‚Museen‘ tradiert, die den ‚Wilden‘ (*savages*) Errungenschaften früherer Zivilisation und Zyklen zur Verfügung stellen, – allerdings erst, wenn sie dafür reif geworden sind (*to keep the savages from getting the goods before they're ready*⁵⁹). Das Museum als Institution ist hier nicht durch eine Retrospektive bestimmt⁶⁰, sondern in singulärer Weise durch eine Beförderung der kulturellen Neuentwicklung unter den Bedingungen des Wiederbeginns nach einer Katastrophe. Die Unzugänglichkeit des Museums innerhalb eines Zyklus liefert eine völlig neue Funktionsbestimmung: Akkumulation von Wissen und Artefakten für eine neue Zeit, eine Zeit nach der Katastrophe, die ‚Zeitgenossen‘ bleiben – anders als im Falle der traditionellen Museen – gerade abgeschlossen.

Niven und Pournelle stellen im 37. Kapitel ihres Romans keine Alternativgeschichte vor, die in Konkurrenz zur ‚eigentlichen‘ Geschichte steht⁶¹, sondern entwerfen konsequent eine kosmische Regionalgeschichte, die – unter den besonderen Bedingungen eines ersten ‚Kulturkontaktes‘ – zu einer Herausforderung für das wechselseitige Geschichtsverständnis wird. Die *history lesson* mündet in grundsätzliche Reflexionen über Fatalismus und möglichen Fortschritt, über Zyklen und ein Ende, schließlich, an der Anekdote über das singende Pferd vorgestellt, über Determinismus und implizite Alternativen. Am Ende des Romans ergibt sich in einem Lift des kaiserlichen Raumschiffs zwischen Menschen und Splits ein (– auf Seiten der Splits) aporetischer Dialog über das unterschiedliche Verhältnis zur Zeit und zur grundsätzlichen Möglichkeit von Lösungen. ‚Charlie‘ führt diese Sequenz unvermittelt mit der provozierenden Bemerkung ein: „Ich glaube, ich verstehe euch Menschen nun end-

58 Amerikanische Ausgabe, New York 1974, 350.

59 A.a.O. 352.

60 Zur aktuellen Diskussion über die Funktion von Museen Katharina Flügel, Einführung in die Museologie, Darmstadt 2005; Gottfried Korff, Museumsdinge. Deponieren – Exponieren, Köln, Weimar, Wien 2002.

61 Zu diesem Topos M.Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte*, München 1986, 211- 249 (‘Die andere Geschichte’).

lich“ (616) und erzählt Rod und Sally als Beleg dafür eine Anekdote, auf die ihn der ‚Kaplan im Kapitänsrang‘, Dr. Hardy, hingewiesen habe: „Einer eurer ältesten Geschichtsschreiber, ein Mann namens Herodot, berichtet von einem Dieb, der hingerichtet werden sollte. Bevor man ihn wegbrachte, schloß er jedoch eine Wette mit dem König ab: binnen eines Jahres würde er dem Lieblingspferd des Königs das Singen beibringen.“ Trotz deutlicher Verwirrung von Rod und Sally (die im Lift mitgenommen wurden) fährt Charlie mit dem begonnenen Zitat fort: „Die anderen Gefangenen sahen zu, wie der Dieb dem Pferd immer wieder vorsang, und sie lachten ihn aus. ‚Es wird dir nicht gelingen‘, sagten sie zu ihm. ‚Niemand kann das.‘ Der Dieb aber antwortete ihnen: ‚Ich habe ein Jahr Zeit, und wer weiß, was da alles geschehen kann. Der König könnte sterben. Das Pferd könnte sterben. Ich könnte sterben. Und vielleicht lernt das Pferd doch singen.‘“ Die Reaktion der im Lift umstehenden Menschen führt schließlich zu dem scheinbar paradoxen Resümee Charlies: „Diese Geschichte erst hat mich gelehrt, *wie* fremd ihr uns seid.“

Die Herodot zugeschriebene Parabel dient als Indikator für die unterschiedlichen Sichtweisen von Menschen und Splits im Blick auf ein fatalistisches Geschichtsverständnis und Erwartungen an Lösungen, die mit einem allen bewußten Determinismus konkurrieren. Die für die Menschen typischen Erwartungen an eine reale Lösung, einen Ausweg aus einer kritischen Konstellation, erweisen sich für die Splits nur als ein illusorischer Aufschub – wie die Hoffnungen des verurteilten Diebes: „*And maybe the horse will sing.*“ An der Figur des Großen Narren (*Crazy Eddy*) haben die Splits regelmäßig die Vergeblichkeit und Paradoxie von Lösungen erfahren: „und immer tritt irgendwo der Große Narr auf und versucht, das Schema der Zyklen zu durchbrechen, und kompliziert die Dinge noch mehr.“ (396). Gemessen an der Aufmerksamkeit, die die Parabel vom Dieb und den singenden Pferden bei Lesern des Romans gefunden hat⁶², ist auffallend, daß die Zuschreibung an „euren ältesten Geschichtsschreiber, einen Mann namens Herodot“ (616) *falsch* ist: Neben einer chinesischen Version ist die Parabel „*and perhaps the horse will sing*“ in Verbindung mit Nasreddin Hodscha am bekanntesten und gehört in den Umkreis von orientalischen Schelmengeschichten.

Das Insistieren auf Herodot als Quelle der Parabel stellt die Rezeption in den Rahmen der europäischen Tradition von Geschichtsschreibung und der Bewertung von Zeit als Motor kontinuierlicher Entwicklungen. Die ‚Zyklen‘ der Splits sind zwar in diesen Kategorien beschreibbar, ‚gehen aber unter diesen Bedingungen nicht auf‘, sie sind nur in der Paradoxie des ‚singenden Pferdes‘ erfassbar. Die Rezeption der ‚falschen‘ Herodot-Parabel wird zu einer grundsätzlichen Deutung menschlichen

62 Ihre erstaunliche Präsenz in der amerikanischen Diskussionslandschaft läßt sich leicht über Google abfragen. Unter www.dennyweb.com/singing_horses.htm kann man mit ein paar Mausclicks die Pferde schließlich doch noch singen lassen.

Verhaltens aus der Sicht der Fremden genutzt: „*To the Moties we are all Crazy Eddies. We insist that problems do all have solutions.*“⁶³ In das gleiche Spannungsverhältnis gehört die Bewertung eines Aufschubs als ‚Dieb der Zeit‘⁶⁴, oder aber – aus der Sicht der Splits – als Gewinn an Zeit und Alternativen – nicht von Lösungen, oder gar *einer* Lösung. Der Epilog des Romans bezieht sich in nachdrücklicher Weise ein weiteres Mal auf die ‚Herodot‘-Anekdote (623) und verbindet die Idee des Aufschubs mit einer illusionären Hoffnung auf Charlies ‚Lösung‘: „Wir haben Zeit gewonnen. Hunderte Jahre. ... Weißt du, vielleicht lernt das Pferd doch noch singen.“

7. Historische Reflexionspotentiale

Mit einer ersten „Befreiung der Zyklentheorie aus den Grenzen des Mythos“ wird deutlich, in welchem Maße Naherwartungen, Synchronisationen von Heilsgeschichte und Geschichte und Dualisierungen im Schema von ‚vorher-nachher‘ Ausfluß gesellschaftlicher Umbrüche und sozialer Konflikte sind. Für die neuzeitlichen, europäischen Verhältnisse fällt auf, in welchem Maße Zeitgrenzen geeignet sind, eine Bündelung höchst unterschiedlicher Vorstellungskomplexe herbeizuführen. Anthropologische, ökologische, politische und ethische Perspektiven werden in einer literarischen und publizistischen Öffentlichkeit mit millenaristischen und eschatologischen Traditionen verbunden, – oder erscheinen plötzlich mit ihnen vereinbar. Luhmanns Wort von Epocheneinteilungen als „eine Art Volksglauben der Intellektuellen“⁶⁵ (von ihm zugleich relativiert) gilt schließlich auch für Strukturen des Raumes und von ‚Raumüberwindung‘, wie sie vor allem die Science Fiction-Literatur popularisiert hat. Neben Darwin gehört Einstein⁶⁶ in dieser Hinsicht zu den Ideengebern und „Gründungsvätern“ der Science Fiction: „Geistesgeschichtlich betrachtet waren der von Seeligersche Satz, der Michelsonsche Versuch, der Riemannsche Raum, Einsteins Kastenexperiment und Minkowskis „Welt“ die Zertrümmerung der letzten festen Landmarken des überkommenen Weltbildes, eine nochmalige Entfremdung des Menschen von „seinem“ Kosmos.“ (M.Salewski⁶⁷). Wenn neben eine ‚neue Zeit‘ ein ‚neuer Raum‘

63 home.tiac.net/~cri/2006/mote.html. Richard Harter's World updated February 1, 2006. (17.12.2009). Ähnlich in vielen anderen Besprechungen.

64 Edward Young (1683 – 1765), Klagen, oder Nachtgedanken über Leben, Tod und Unsterblichkeit I, Braunschweig 1768, 139.

65 N.Luhmann, Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie, in: H.-U.Gumbrecht; U.Link-Heer (Hg.), Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte, Frankfurt/M 1985, 26.

66 M.Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte, 107 ff.

67 A.a.O. 118.

tritt, beide zudem aus der Sicht des Betrachters miteinander verbunden⁶⁸, eröffnet sich der Science Fiction-Literatur ein neues Feld für Spekulationen und Utopien.

„Sofern Science Fiction Weltraumliteratur und ihr Weltbild in erster Linie eine Kosmologie der vielen Welten ist“ (K.S.Guthke⁶⁹), oder die ‚Mythologie des *Raumfahrtzeitalters*‘ darstellt, setzt sie die traditionellen Sinnfragen unter einen neuen Anforderungsdruck, und das um so deutlicher, je konsequenter die traditionellen Sicherheiten in der räumlichen und zeitlichen Entfernung von ‚terra‘ verlassen werden. Nachdem die technischen Probleme von Raumfahrt und Zeitreisen relativ schnell in phantastischen Rekursen auf Wissenschaft ‚gelöst‘ waren, wandelten sich die Ausgangsfragen nach einer Beherrschung von Zeit und Raum sehr schnell in anthropologische Diskurse. Die enge Verbindung einer mythischen Geographie mit einer Heilssuche in neuen Räumen⁷⁰ brachte es mit sich, daß die mit dem Beginn des 20.Jahrhunderts entstehende Science Fiction-Literatur von Anfang an religiöse Fragestellungen mittransportiert hat. Die Science Fiction-Literatur setzt in den meisten ihrer Plots den Untergang der Erde bereits voraus und läßt die erzwungene Weltflucht oder ‚Weltferne‘ in eine Sinnsuche in einem neuen Raum einmünden⁷¹: Die „neue Mythologie“ der Science Fiction-Literatur beginnt in einem neuen Himmel – und ohne die alte Erde.

8. Interrupta repetentia nostri

Mit dem Motiv des Generationenraumschiffs ist ein Topos der Science Fiction-Literatur angesprochen, der mit internen Ereignissen eines Raumfluges und der Generationenfolge auf dem Schiff auch die Geschichte einer Unternehmung thematisiert – bis hin zum ‚Vergessen‘ der eigentlichen Ziele. So ist es auch nicht verwunderlich, daß in vielen Science

68 L. Sklar, *Space, Time, and Spacetime*, University of California Press 1977; Kip S. Thorne, *Gekrümmter Raum und verbogene Zeit. Einsteins Vermächtnis*, Augsburg 1999; E.Schrödinger, *Die Struktur der Raum-Zeit*, Darmstadt 1993.

69 K. S.Guthke, *Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction* 32, verbunden mit der Betonung ‚humanistischer‘ Tendenzen in der SF.

70 M. B. Bittarello, *Another Time, Another Space. Virtual Worlds, Myths and Imagination*, in: *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3.1 (2008). URL: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/8297>

71 L.Hauser, D.Wachler (Hg.), *Weltuntergang Weltübergang. Science Fiction zwischen Religion und Neomythos*, Alternberg 1989; K.S.Guthke, *Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction* 321 ff. (‘Ende der Welt – Zukunft der Menschheit’).

Fiction-Romanen Historiker oder Chronisten erscheinen⁷², die ihre ‚eigene Geschichte‘ nach bestimmten Darstellungsmustern, vor allem Abfolgeschemata, beschreiben⁷³: „Irgendwie hatte sich die Theorie entwickelt, die Geschichte sei eine Folge von Zyklen, ewiger Aufstieg und Fall, während eine Zivilisation die vorangegangene übernahm. Ereignisse, die nicht in den Zyklus paßten, wurden als historisch unwichtig betrachtet.“ (M. Salewski⁷⁴). Von diesem eher traditionellen Typus von Geschichtsschreibung unterscheidet sich die auf Splitter alpha musealisierte Geschichte durch eine intendierte Verbindung von historischen Exponaten und ihrer Exposition (oder ‚Revitalisierung‘) unter den Bedingungen einer neuen Zyklussequenz: Der vorgegebene Einsatz der geschützten historischen Exponate stellt einen historischen Neuanfang über den Abbruch einer Kultur (*civilization*) hinweg her: Es ist ‚Geschichte mit Gebrauchsanweisung‘. Diese ‚Geschichte im Museum‘ dient nicht der Bewahrung einer historischen Kontinuität auf Splitter alpha (– das leistet weitgehend die Genetik der Lebensformen), sondern einer Bereitstellung von Entwicklungspotentialen für den jeweiligen Neubeginn.

Das über das ‚Museum‘ vermittelte Geschichtsmodell ist die dynamische Alternative zu einem statischen Modell der ‚Ewigen Wiederkehr des Gleichen‘, wie es in der Antike von Stoikern und – am konsequentesten – Epikureern, in der Neuzeit vor allem von Friedrich Nietzsche vertreten wurde. Die Rezeption der antiken und neuzeitlichen Modelle unterscheidet sich in einer Bewertung der Zyklen untereinander: Bejahung der individuellen Wiederholung – „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen ...“ (F.Nietzsche⁷⁵) – oder die Option einer Befreiung vom „Terror der Geschichte“⁷⁶ stehen sich gegenüber: „Denn jede Geschichte ist irgendwie ein Absturz des Heiligen, eine Beschränkung und Minderung. Doch das Heilige hört nicht auf sich zu manifestieren, und mit jeder neuen Manifestation nimmt es seine erste Tendenz wieder auf, sich voll und ganz zu offenbaren.“ (M.Eliade⁷⁷).

72 M.Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte*, München 1986, 215 ff.

73 Dazu M.Salewski a.a.O. 220 ff.

74 M.Salewski a.a.O. 220.

75 F.Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Viertes Buch, Aphorismus 341.

76 M.Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Berlin 1966, 114-131 (Der ‚Schrecken der Geschichte‘).

77 M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich und Stuttgart 1957, 8. Zur Opposition von linearer und zyklischer Zeit bei M. Eliade B. Gladigow, „Imaginierte Objektsprachlichkeit“. *Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige*, in: A. Michaels, D.Pezzoli-Oligati, F.Stolz (Hg.),

Unter den alternativen Konzepten einer ewigen Wiederkehr ‚des Gleichen‘⁷⁸ hat der antike Atomismus im Blick auf eine unendliche Zahl von Welten und eine unendliche Zahl von ‚Wiedergeburten‘ die äußersten Konsequenzen gezogen. Die Gedankenfigur von ‚Anderen Welten‘ oder ‚Folgewelten‘ provoziert so etwas wie eine kognitive Entfremdung⁷⁹, die kosmologische Spekulationen mit der Science Fiction-Literatur verbindet. Im epikureischen Atomismus mit der Annahme einer unendlichen Zahl von Atomen (– aber in einer begrenzten Gestalt), unendlichem Raum und unendlicher Zeit waren bereits alle Prämissen für die Annahme einer ewigen Wiederkehr von Seele und Körper gegeben. Zu einem zyklischen Zerfall von Seele und Körper, zentrales Argument gegen eine Furcht vor dem Tode und den Göttern und für ein *nihil igitur est mors ad nos*⁸⁰, gehört auch eine komplementäre, unendlich häufige Wiedererstehung. Eines der parallelen Argumente für die ‚Sterblichkeit der Seele‘ liegt in der notorischen Unmöglichkeit, daß die Seele frühere belastende historische Ereignisse – wie etwa die Punischen Kriege – ‚präexistent‘ miterlebt und im Gedächtnis behalten habe: *anteacto nil tempore sensimus aegri*⁸¹.

Aber, mit diesem ‚schrecklichen Gedanken‘ setzt sich der Atomist Lukrez als einziger Autor ausführlich auseinander: Was ist, wenn in der unendlichen Zeit des atomistischen Systems und in der unbegrenzten Kombinierbarkeit der Atome doch wieder – in der unendlichen Zahl von Welten, die Atomisten annehmen konnten – genau die Atomkonstellation zustande kommt, aus der ein bestimmter Mensch einmal bestanden hat? „*Si materiam nostram collegerit aetas post obitum rursusque redegerit ut sita nunc est.*“⁸² Das Bild einer *recollectio* aller Atome von Körper und Seele in einer unendlichen Zeittiefe und einem beliebigen Winkel des Alls: Wäre dies ein Grund zur Sorge? Also doch ein ‚Jenseitsschicksal‘ in einer anderen Welt, dessen Schrecken die Atomisten so pathetisch zu bekämpfen suchen? Nein, argumentiert Lukrez, auch das betrifft uns nicht, weil die Möglichkeit einer Erinnerung an das frühere Leben untergegangen ist. Lukrez’ Insistieren auf einem Abbruch zwischen Lebensgeschichte und ihren Wiederholungen löst so in paradoxer Weise die Verbindungen zwischen Existenzphasen und Zyklen: *interrupta repetentia nostri*.

Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, *Studia Religiosa Helvetica* 2000/1, Bern 2001, 425 ff.

78 Zur Kritik an Nietzsches Antikerezeption K.Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 172 ff. („...*nur* fürchterlich, aber nicht *auch* erhebend.“).

79 D. Suvin, *Poetik der Science Fiction. Zur Theorie einer literarischen Gattung*, Frankfurt a.M.1979.

80 Lukrez, 3,830 „der Tod bedeutet für uns nichts.“

81 Lukrez 3,832. „wir haben nichts Schlimmes in den/aus der vergangenen Zeiten erfahren.“

82 Lukrez 3,847f. „wenn die Zeit unsere materiale Konfiguration nach dem Tode wieder gesammelt und so zusammengeführt hat, wie sie jetzt ist“