

Paläo-SETI zwischen Mythos und Wissenschaft

INGBERT JÜDT¹

Zusammenfassung – Dieser Aufsatz diskutiert das Unternehmen der sog. Paläo-SETI-Forschung im Spannungsfeld zwischen Mythos und Wissenschaft. Dabei konzentriert er sich auf die Analyse der Veröffentlichungen Erich von Dänikens als dem Begründer der gegenwärtigen Präastronautik. Dänikens Version der Paläo-SETI wird als eine im Prinzip des *common sense* wurzelnde mythische Fundierung einer technokratischen Ideologie bestimmt. In ihrem Kern wurzelt sie in einem hermeneutischen Grundmissverständnis, das die Fremdheit historischer Quellen zugunsten einer naiven Sinnerwartung gegenwärtiger Leser eliminiert und dabei ebenso den Sinn der Quellen verfälscht wie die Arbeit der Geschichtswissenschaften missversteht. Der unbestreitbare öffentliche Erfolg der Präastronautik wird dabei auf den Umstand zurückgeführt, dass durch die Fortschritte der Geschichtsforschung kulturelle Orte und Zeiträume ins Blickfeld geraten sind, die im kulturellen Gedächtnis unserer Zivilisation noch keinen festen Platz eingenommen haben und daher einer „wilden“ Aneignung durch populärwissenschaftliche Strömungen unterliegen. Die wissenschaftlichen Chancen der Paläo-SETI-Forschung, die bei einer konsequenten Ausschöpfung der konventionellen wissenschaftlichen Standards gegeben sind, sieht der Aufsatz vor allem in einer Kritik evolutionistischer Ideologien in den etablierten Wissenschaften.

Schlüsselbegriffe: Paläo-SETI – Außerirdische – Däniken – Wissenssoziologie – Geschichtswissenschaften – Hermeneutisches Grundmissverständnis – Common sense – Gadamer – Geertz – Mythos – Evolutionismus – Parawissenschaft

Palaeo-SETI between Myth and Science

Abstract – This paper is a discussion of the tension between myth and science in the field of Palaeo-SETI. It concentrates upon the works of Erich von Däniken as the founder of the recently established Ancient Astronauts Movement. Däniken's version of Ancient Astronauts is categorized as a mythical foundation of a technocratic ideology, which has its roots in the principles of the common sense. At its core it consists of a fundamental hermeneutical misunderstanding, which eliminates the strangeness of historical sources, in favour of a naïve search for meaning appreciable by contemporary readers. This distorts the essence of the sources, just as it implies a misunderstanding of the work of the historical sciences. The undeniable popularity of the idea of Ancient Astronauts is attributed to recent progress in historical research, whereby information on new cultural times and places has come to light, which has not yet been permanently incorporated into the cultural memory of our civilization. Thus it is available for a wildcat appropriation by the 'popular sciences'. The scientific potential of Palaeo-SETI research, properly exploited by consistent usage of conventional scientific standards, is especially relevant to the criticism of evolutionistic ideologies in the established sciences.

¹ Ingbert Jüdt, M.A., ist Soziologe und in der Software-Branche tätig. Korrespondenzanschrift: Hebelstr. 17, D-76133 Karlsruhe. E-Mail: juedt@anomalistik.de

Keywords: palaeo-SETI – extraterrestrials – Däniken – sociology of knowledge – historical sciences – fundamental hermeneutical misunderstanding – common sense – Gadamer – Geertz – myth – evolutionism – parascience

1. Einleitung

Dieser Aufsatz will einige Klärungen zum Status des Wissens vornehmen, das von präastronautischen Studien erzeugt wird. Dass der Status dieses Wissens zwischen Vertretern der von ihnen selbst so genannten Paläo-SETI-Forschung und den etablierten Wissenschaften umstritten ist, scheint offensichtlich. Markus Pössel hat in seinem Buch über die „Phantastische Wissenschaft“ (Pössel 2000) an Fallbeispielen aufgezeigt, dass viele präastronautische Texte an Qualitätsdefiziten leiden, die auf unsaubere Detailforschung, vorschnelle Verallgemeinerungen und unzureichende theoretische Kenntnisse zurückzuführen sind. In seinem Resümee deutet Pössel an, dass diese Defizite auf systematische Ursachen in der präastronautischen Szene selbst zurückzuführen sind, nämlich auf „die Art, wie etwa Däniken und Buttler in ihren Büchern, stellenweise mit erschreckender Nachlässigkeit und ohne fundiertes Hintergrundwissen, mit Argumenten, Fakten, Quellen und sogar mit kompletten wissenschaftlichen Theorien wie der Evolutionstheorie umspringen. ... Es hilft da wenig, dass etwa die Vertreter der 'Paläo-SETI' mittlerweile einen Teil der Infrastruktur des herkömmlichen Wissenschaftsbetriebes nachgebildet, Forschungsgemeinschaften gegründet, Forschungspreise ausgelobt, selbstbetitelte 'wissenschaftliche Anthologien' herausgegeben und Kongresse durchgeführt haben – wird bei der zugrunde liegenden Forschung nicht sorgfältig gearbeitet, entsteht so allenfalls eine Karikatur von Wissenschaft. Von einem Umdenken hin zu besserer 'Qualitätssicherung' ist in den hier angesprochenen Bereichen der phantastischen Wissenschaft bislang wenig zu merken“ (Pössel 2000, S. 311).

Mein nachfolgender Aufsatz besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil möchte ich mich mit Aspekten der Verfahrensweise präastronautischer Argumentation befassen, um einige systematische Gründe für das Zustandekommen solcher Qualitätsmängel dingfest zu machen. Meine zentrale These lautet, dass es sich bei einem großen Teil präastronautischer Texte weniger um Sachtexte als vielmehr um eine Form erzählender Literatur handelt, welche *mythische Erzählungen* transportiert. Diese mythischen Erzählungen werden von impliziten Hintergrundannahmen der Präastronautik generiert, wobei sie auf den mythischen Themen der menschlichen Überlieferung aufbauen, welche sie in einer modernisierten Form forterzählen. Ich folge hierbei einer These, die schon C.E. Ashworth im Jahre 1980 formuliert hat (vgl. Ashworth 1980). Dazu lege ich dar, inwieweit insbesondere die Texte Erich von Dänikens aus der Wurzel einer auf den Prinzipien des *common sense* beruhenden technokratischen Ideologie erklärbar sind, und versuche anschließend unter Rückgriff auf Hans-Georg Gadamer in Dänikens Argumentation ein *hermeneutisches Grundmißverständnis* zu identifizieren. Schließlich setze ich das Phänomen der Präastronautik in Bezug zu einem soziologischen Erklärungsmodell des New Age, um zu zeigen, auf welche Gründe man den unbestreitbaren Publikumserfolg der Präastronautik zurückführen kann, aber auch, um zu erklären, inwieweit ich das grundsätzliche präastronautische Anliegen für legitim halte. Der zweite Teil des Aufsatzes befasst sich mit einigen Voraussetzungen, die meines Erachtens

bei einem wissenschaftlichen Anspruch der Präastronautik beachtet werden müssen, aber auch damit, in welchem Sinn eine recht betriebene Präastronautik gegenüber den etablierten Wissenschaften zu Erkenntnisfortschritten führen kann. Während ersteres mit der Ausschöpfung der Möglichkeiten konventioneller Wissenschaft zu tun hat, geht es bei letzterem um die Kritik evolutionistischer Ideologien.

Aus Raumgründen muss ich darauf verzichten, meine Thesen auch an anderen Texten als denen Erich von Dänikens zu bewähren. Ich bin jedoch überzeugt, dass der größere Teil der existierenden präastronautischen Werke nach demselben Grundschema aufgebaut ist und derselben grundsätzlichen Kritik unterzogen werden kann. Ich hoffe, dies gelegentlich in textanalytischen Einzelaufsätzen zeigen zu können. Auf drei mehr oder weniger grenzwissenschaftliche Studien, die dem von mir beanstandeten mythischen Schema nicht folgen, gehe ich im zweiten Teil kurz ein (nur eine davon ist der Präastronautik im engeren Sinne zuzurechnen).

Die Begriffe „Paläo-SETI“ und „Präastronautik“ verwende ich als Synonyme. Dänikens Werke zitiere ich nach den mir verfügbaren Ausgaben, wobei es sich meistens um Taschenbuchausgaben handelt, die mit den Originalausgaben nicht seitenidentisch sind und ein späteres Erscheinungsjahr aufweisen. Den Hinweis auf Ashworths Aufsatz sowie auf die Ideologie der Raelianer verdanke ich Edgar Wunder. Ulrich Magin danke ich für die Überlassung einer Kopie seines Artikels über die „Vorläufer der Präastronautik“.

2. Paläo-SETI als Mythos

2.1. Eine Ideologie aus dem Common sense

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Diskrepanz zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung der Präastronautik. In der Selbstwahrnehmung der meisten Vertreter der Präastronautik betreiben ihre Anhänger eine innovative Form von Wissenschaft, welche in erster Linie aufgrund ihrer neuartigen Ideen und der Herausforderung, die diese an eine etablierte Wissenschaftsorthodoxie stellen, von dieser als irrational und unwissenschaftlich abgelehnt wird (vgl. z. B. Schievella 1985). Auf der anderen Seite, bei den institutionalisierten Wissenschaften und der Mehrzahl der Medien, wird dieser Anspruch der Paläo-SETI-Literatur üblicherweise zurückgewiesen und beispielsweise als geschäftstüchtige Irreführung (Coll 1970), als Erneuerung mythischer Erzählweisen im Zeitalter der Hochtechnologie (Ashworth 1980, Grünshloß 2000) oder sogar als protofaschistische „Selbstvergöttlichung“ (Kratz 1994) eingestuft. Das fehlende Vertrauen von Wissenschaftlern in die wissenschaftlichen Qualitäten von Paläo-SETI-Studien dürfte dabei primär dem Argumentationsstil ihres bekanntesten und erfolgreichsten Vertreters, Erich von Däniken, geschuldet sein.

In einem frühen, nach dem Erscheinen von Dänikens zweitem Buch (Däniken 1969) veröffentlichten Sammelband wissenschaftlicher Stellungnahmen zu seinen Thesen (Khuon 1970) pendeln die Einschätzungen zwischen wohlwollender Konzilianz (z. B. Ruff und Briegleb 1970; Nienhaus 1970) und blanker Konsterniertheit (z. B. Kühn 1970), sind sich aber darin einig, dass Dänikens Texte wissenschaftlichen Kriterien durchweg nicht genügen. Däniken selbst gesteht dies in seiner Replik auf die Stellungnahmen dieses Sammelbandes

durchaus zu: „Die Gretchenfrage in meinen Büchern ist nicht: *Wer hat recht?* Denn dass ich nach wissenschaftlichen Kriterien mit dem von mir vorgelegten Material *noch* nicht Recht haben kann, war mir seit jeher klar. Meine Fragestellung lautet: *Könnte es so gewesen sein?*“ (Däniken 1970, S. 214).

Dieses Zugeständnis ist in meinen Augen nicht so harmlos, wie es auf den ersten Blick aussieht: ich habe Zweifel, ob Däniken sich darüber im Klaren ist, dass hiermit nicht nur der hypothetische Charakter seiner Fragestellung bezeichnet ist, sondern auch das Kriterium für die Unterscheidung von fiktionalen von nichtfiktionalen Texten – jenes, das bereits Aristoteles zur Bestimmung der Differenz von dichterischen und historischen Texten nennt: „Aus dem Gesagten ergibt sich auch, dass es nicht die Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich ... dadurch, dass der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte“ (Aristoteles 1994, S. 29). Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Dänikens argumentative Verfahrensweise ihn mehr als einen „Dichter“, als einen Urheber fiktionaler Texte, denn als einen „Historiker“ ausweist. Dazu möchte ich zeigen, dass bei ihm nicht eine in die Tiefe argumentierende, methodisch abgesicherte Konstitution von Tatsachen im Vordergrund steht, sondern eine in die Breite argumentierende, sich auf die Evidenzen des *common sense* verlassende Verknüpfung von *face value*-Daten zu einer mythischen Erzählung. Ich verwende dazu einen von dem Anthropologen Clifford Geertz entwickelten soziologischen Begriff des *common sense* (Geertz 1991).

Geertz versteht unter *common sense* ein *kulturelles System* (also eine sozial institutionalisierte, systematische Interpretation der unmittelbaren Erfahrung), das, wie andere Systeme auch, „in Frage gestellt, bestritten, bestätigt, entwickelt, formalisiert, betrachtet und sogar gelehrt werden“ kann (Geertz 1991, S. 265). Was den *common sense* von anderen kulturellen Systemen unterscheidet, ist die Art der Begründung seines Anspruchs, eine *gültige* Interpretation der Erfahrung zu liefern: er beruft sich auf die *Selbstverständlichkeit*, d. h. auf die beobachtbare Fähigkeit von Menschen, mit den Dingen und Problemen der Alltagswelt ohne vorhergehendes Kopfzerbrechen in einer hinreichend effizienten Weise umzugehen. Während andere kulturelle Systeme zwischen sich und die Welt der Erfahrung einen methodischen Bruch und eine Distanz des Nachdenkens einfügen, erweist sich der *common sense* nach eigenem Anspruch darin, dieses Bruches und des Nachdenkens nicht zu bedürfen. Es ist „ein charakteristisches Merkmal des *common-sense*-Denkens ..., genau dies zu leugnen und darauf zu bestehen, dass sich seine Behauptungen unmittelbar aus der Erfahrung ergeben und nicht etwa diese Erfahrung gedanklich reflektieren“ (Geertz 1991, S. 263). Darin besteht sein systematisches Legitimationsprinzip. „Die Religion begründet ihre Sache mit der Offenbarung, die Wissenschaft die ihre mit der Methode, die Ideologie mit moralischem Eifer, der *common sense* aber damit, dass es sich gar nicht um etwas Begründungsbedürftiges handelt, sondern um das Leben *in nuce*. Er beruft sich auf die Welt“ (Geertz 1991, S. 264).

Geertz illustriert sein Konzept des *common sense* am Beispiel von Evans-Pritchards Studie über den Hexenglauben bei den Zande. Hexerei ist für die Zande immer dann im Spiel, wenn Erwartungshaltungen bezüglich des Erfolgs alltäglicher Verhaltensweisen verletzt wer-

den: einem erfahrenen Töpfer ist der Topf beim Brennen gesprungen, obwohl er sorgfältig gearbeitet und die rituellen Vorschriften eingehalten hat, ein Junge ist über einen Baumstumpf gestolpert und hat sich eine schlecht verheilende, eiternde Schnittwunde zugezogen, obwohl er beteuert, die Augen offen gehalten zu haben und dass Schnittwunden viel schneller zu verheilen pflegen. Oder Evans-Pritchard selbst wird krank, weil er zu viele Bananen gegessen hat, aber seine Gastgeber wissen: Unsinn, von Bananen wird man nicht krank! (Geertz 1991, S. 267 f.). In allen diesen Fällen wähen die Zande Hexerei am Werk. Geertz zufolge hat die Unterstellung von Hexerei die Funktion, den Glauben an die Gültigkeit des Alltagswissens zu bekräftigen. Wenn, wie alle wissen, das Essen von Bananen nicht krank macht, dann muss in einem Fall, der zu dieser Überzeugung im Widerspruch steht, eben Hexerei im Spiel gewesen sein. Diese Form des praxisgebundenen Allgemeinwissens, das zur erfolgreichen Bewältigung von Alltagssituationen dient, bezeichnet Geertz als *common sense*-Wissen. Es zeichnet sich im Beispiel der Zande unter anderem dadurch aus, dass es jede Form der rationalen Reflexion, die die Gültigkeit dieses Wissens in Frage stellt, zurückweist und stattdessen die Schuld bei außeralltäglichen Kräften sucht, die in das wohlgeordnete und verlässliche Gefüge des alltäglichen Lebens von außen einbrechen, ohne dass die Betroffenen etwas dafür könnten. Hexerei, so Geertz, ist „eine allen Zwecken dienliche Idee ..., die den Zande versichern soll, dass ihr Bestand an Alltagswissen, wenn es auch einen gegenteiligen Anschein haben mag, verlässlich und angemessen ist“ (Geertz 1991, S. 269). Es ist insbesondere diese Gebundenheit des Wissens an konkrete praktische Kontexte, die es vom allgemeineren, situationsunspezifischeren wissenschaftlichen Wissen unterscheidet. Je sicherer man in der Welt der praktischen Erfordernisse steht, desto weniger wird man geneigt sein, eine kontemplative Distanz der Wissenschaft zu dieser Welt als Errungenschaft zu begrüßen. Der Inbegriff der erfolgreichen Praxis ist für Däniken, wie wir noch sehen werden, die durch die Wissensbestände der Natur- und Ingenieurwissenschaften hervorgebrachte Technik, und sein *common sense* speist sich aus diesem Glauben.

Dänikens *Welt* im Sinne von Geertz' Modell sind die von den angeblichen frühzeitlichen Beobachtern der „Astronautengötter“ hinterlassenen Schrift-, Bild- und Architekturdenkmale. Betrachten wir zum Beispiel seine Einführung der Grabplatte von Palenque in „Erinnerungen an die Zukunft“:

„Es bedarf keiner überhitzten Phantasie, auch den letzten Skeptiker zum nachdenken zu zwingen, wenn man nur ganz unvoreingenommen, ja, naiv, diese Steinzeichnung betrachtet: da sitzt ein menschliches Wesen, mit dem Oberkörper vorgeneigt, in Rennfahrerpose vor uns; sein Fahrzeug wird heute jedes Kind als Rakete identifizieren. Das Vehikel ist vorn spitz, geht über in merkwürdig gerillte Ausbuchtungen, die Ansauglöchern gleichen, wird dann breiter und endet am Rumpf in eine züngelnde Feuerflamme. Das Wesen selbst, vornübergeneigt, bedient mit den Händen eine Reihe undefinierbarer Kontrollgeräte und setzt die Ferse des linken Fußes auf eine Art von Pedal. Seine Kleidung ist zweckentsprechend: Eine kurze, karierte Hose mit einem breiten Gurt, eine Jacke mit modernem japanischem Halsausschnitt und dicht abschließende Arm- und Beinbänder. Es würde, in Kenntnis korrespondierender Darstellungen, verwundern, wenn der komplizierte Hut fehlen würde! Er ist da mit Ausbuchtungen und Röhren, wieder eine antennenähnliche Kopfbedeckung. Unser so deutlich dargestellter Raumfahrer ist nicht nur durch seine Pose in Aktion – dicht

vor seinem Gesicht hängt ein Gerät, das er starrend und aufmerksam beobachtet. Der Vordersitz des Astronauten ist vom hinteren Raum des Fahrzeugs, in dem man gleichmäßig angeordnete Kästen, Kreise, Punkte und Spiralen sieht, durch Verstreungen abgetrennt. Was sagt diese Zeichnung? Nichts? Ist alles, was man zur Raumfahrt in Bezug bringt, wieder nur dumme Phantasie?“ (Däniken 1971, S. 99 f.).²

Das ist alles. Däniken befindet es nicht für nötig, einen Überblick über die bestehende Literatur zum Thema zu geben, sie nach Meinungen, Methoden oder Theorien zu gruppieren, ihre Aussagen zu gewichten und Argumente, die er nicht teilen kann, zu entkräften. Dass jemand, der einmal eine amerikanische oder russische Raumkapsel der 60er oder 70er Jahre gesehen hat, mit der Darstellung auf der Grabplatte ein Raumschiffcockpit assoziieren *kann*, ist für Däniken bereits ausreichend. Nicht die Befolgung philologischer Methoden und die Beachtung hermeneutischer Regeln ist entscheidend, sondern eine „unvoreingenommen(e), ja, naiv(e)“ Einstellung des Betrachters. Natürlich ist das ein Raumschiff! Das sieht man doch! Die Evidenz des Augenscheins genügt.

In welche Richtung Deutungen aus der Amerikanistik gehen, erfahren wir von Däniken selbst erst und nur andeutungsweise in Khuons Sammelband von 1970, in dem Däniken sie verspottet: „Wer den Film 'Erinnerungen an die Zukunft' gesehen hat, wird beispielsweise nicht mehr ernsthaft behaupten wollen, das Wesen auf der Grabplatte von Palenque stelle einen 'nackten Indianer' auf dem 'Opferaltar' dar, der Kopfschmuck sei ein 'Federbusch' und meine Auspuffflamme seien 'stilisierte Haare des Wettergottes'! Das macht mich lachen!“ (Däniken 1972, S. 226). Wieder ist der naive Augenschein das maßgebliche Kriterium und die wissenschaftliche Deutung infolgedessen so lächerlich, dass es sich erübrigt, sie im Zusammenhang zu referieren. Dänikens *common sense* fühlt sich von einer solchen unnötigen Verkomplizierung des Offensichtlichen brüskiert. In „Beweise“ erneuert er diesen Spott, weil „die“ Wissenschaft mittlerweile eine weitere, mit der ersten inkompatible Deutung veröffentlicht und ihr Wissen somit als unsicheres Wissen entlarvt hat: „So sicher scheinen sich meine Gegner in ihrer Version auch wieder nicht zu sein. NATIONAL GEOGRAPHIC, eine renommierte wissenschaftliche Zeitschrift, interpretierte kürzlich: nein, es handelt sich nicht um einen Oberpriester! Das ist ein junges Mädchen, das in den Rachen eines mythischen Wesens fällt! O Gott, das arme Ding. Man spricht auch von einem 'jungen Herrscher', der sich hier niederlässt. Abwarten. Ich bin mir ziemlich sicher, dass man sich eines Tages auf meinen Astronauten einigen wird. Das braucht aber Mut und Entschlusskraft und einen Riesensprung über den eigenen Schatten“ (Däniken 1979, S. 392).

Eine ähnliche Argumentationsstrategie finden wir auch in einem erst kürzlich erschienenen Buch Dänikens (Däniken 2001), in dem er sich mit griechischem Sagengut und speziell mit der Argonautensage befasst. Auch hier geht es um die technologische Interpretation legendärer Dinge und Vehikel. Däniken erzählt die Argonautensage unter Einfügung von Zitaten nach und verwandelt wie König Midas beliebige Elemente aus der griechischen Überlieferung in das Gold präastronautischer Indizien. Um diesen Effekt zu erzielen, arbeitet er mit Verfremdungstechniken. Ein kurzgefasstes Beispiel: im Anschluss an die Wiedergabe der

² Für eine zusammenfassende Gegenüberstellung präastronautischer und wissenschaftlicher Deutungen zur Grabplatte von Palenque siehe Lorenz (2002).

Szene, in der die mit den Argonauten reisenden Zwillingssöhne des Windes Boreas, Kailas und Zetes die den König Phineus plagenden Harpyien durch die Luft verfolgen³, kündigt Däniken an, dass diese „märchenhaften Dinge“ „erst der harmlose Beginn einer verwirrenden Science-Fiction-Geschichte aus dem Altertum“ sind (Däniken 2001, S. 23). Die Verwendung des Begriffs „Science Fiction“ fordert den Leser auf, in der nacherzählten Geschichte das Auftreten moderner bzw. zukünftiger Technologie zu erwarten. Dies und weitere Einstimmungen begründen einen „Pakt mit dem Leser“, eine *suspension of disbelief* im Sinne der Romantheorie (vgl. Vogt 1998, S. 17), stellt aber keine Rechtfertigung dieser Erwartung im Sinne einer wissenschaftlichen Begründung dar. Dementsprechend können nun ohne weitere Begründung nahezu beliebige Gleichsetzungen von Elementen des Mythos mit moderner Technologie erfolgen: das Goldene Vlies ist ein Fluggerät, das um die Insel Kreta kreisende Ungeheuer Talos ist ein U-Boot, eine magische Salbe ist ein Schutzschildgenerator, das „sprechende Holz“ der Argo ist eine Kommunikationsanlage und Phaetons Sonnenwagen ist ein orbitaler Formel-1-Bolide, der die Fähigkeiten seines Piloten überfordert.

Eine andere Technik benutzt das (an sich legitime) Herstellen von Querverweisen zwischen ähnlichen Motiven aus unterschiedlichen Sagenkreisen, hier etwa das Lindwurm/Drache-Motiv, für das Däniken Zitate aus dem Gilgamesch-Epos und den Verweis auf das alte China angibt. Problematisch wird dieser kulturübergreifende Vergleich, wenn er dem (mit rhetorischer Empörung unterlegten) Nachweis dienen soll, es könne sich eben aufgrund dieses übergreifenden Auftretens nicht um Motive aus der menschlichen Phantasie handeln: „Und weshalb – bitte! – existiert dieses ‚Drachenmotiv‘ in den Überlieferungen vieler alter Völker? Die ältesten chinesischen Mythen berichten von den Drachenkönigen, die in grauer Vorzeit vom Himmel zur Erde niederstiegen. Das sind keine Auswüchse der Phantasie oder dumme Märchen, denn diese Drachenkönige begründeten die erste chinesische Dynastie“ (Däniken 2001, S. 55). Das implizite Argument lautet: was in der Erinnerung unterschiedlicher Völker vorkommt, kann keine Fiktion, sondern muss „Wirklichkeit“ sein, und was eine Dynastie begründen kann, muss erst recht „Wirklichkeit“ sein.

Das hier erfolgende Wörtlichnehmen der Taten mythischer Kultur-Heroen ist ein bekannter Topos der Präastronautik. Im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes kann ich hier nur andeuten, dass diesem Versuch (wie auch den meisten anderen entsprechenden Versuchen in der Präastronautik), Überlieferungen von göttlicher „Anwesenheit“ *prima facie* zu nehmen, in kulturtheoretischer Hinsicht – beispielsweise – Modelle archaischer *Gottesnähe* entgegenstehen, die anstatt auf „nackte Tatsachen“ auf eine Form von Religiosität verweisen, die uns heute nach einer dreitausendjährigen Prägung durch monotheistische Religionen fremd geworden ist⁴. An dieser Stelle möchte ich mit diesem Hinweis nur aussagen, dass eine entsprechende Auseinandersetzung mit relevanter Fachliteratur eben nicht stattfindet und statt-

³ Däniken kommentiert hierzu nur: „Zwei der Argonauten beherrschten nämlich ebenfalls die Fähigkeit des Fliegens“ (Däniken 2001, S. 23). Die Information, dass es sich um die Söhne eines Windes handelt, gibt Däniken wohl nicht zufällig nicht weiter, da der Eindruck einer Allegorie sonst zu deutlich wäre. Ich verwende als Referenz Kerényi (1966, S. 206).

⁴ Für eine Untersuchung des Themas am altägyptischen Beispiel vgl. Assmann (1984).

dessen die Herstellung literarischer Artefakte und das Insistieren auf vermeintlich selbstverständlichen Urteilen („*kann* keine Phantasie gewesen sein“) an die Stelle eines Begründungsaufwandes treten, der zweifellos umfänglich ausfallen dürfte. Man kann grundsätzlich sicher die symbolische Qualität mythischer Überlieferungen bestreiten, aber dann müsste man sich systematisch nicht nur mit den Quellen selbst, sondern auch mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Studien auseinandersetzen, in denen solche Fragen verhandelt werden. So gibt es etwa eine breite kulturwissenschaftliche Literatur zur Theorie des Mythos, die meines Wissens in mittlerweile fünfunddreißig Jahren Präastronautik noch kein einziger ihrer Autoren zur Kenntnis genommen, geschweige denn verarbeitet hat⁵. Würde man Däniken auf solche Kleinigkeiten hinweisen, würde er sie wohl zugeben und darauf verweisen, dass es auf das Gesamtbild ankommt: „Wobei ich ohne weiteres zugebe, dass auch meine Theorie ihre Macken hat, dass sie angreifbar ist und dass sich so manches darin auch andersherum erklären lässt. Nur eben: Was stimmt am Ende?“ (Däniken 2001, S. 49). Dass es die Fülle kleiner rhetorischer Manipulationen in ihrer Gesamtwirkung ist, die eine Deutung in seinem Sinne erst nahe legen, weil sie eine Verfremdung erzeugt, die in der fiktionalen Literatur zwar erlaubt, in den Wissenschaften aber unredlich und verfälschend ist, hat er meines Wissens noch nicht eingeräumt.

An anderer Stelle vergleicht er zwei Übersetzungen derselben Stelle aus Hesiods „Werke und Tage“ aus den Jahren 1817 und 1970 (selbstverständlich ohne Quellenangabe) und merkt an, dass zwischen diesen beiden „professoralen“ Übersetzungen „gerade mal 150 Jahre liegen“ (Däniken 2001, S. 71). Nun sind dies freilich keine beliebigen 150 Jahre, sondern die Zeitspanne, in die das Entstehen der modernen Altertumswissenschaften fällt. Man darf auch hier davon ausgehen, dass hier ein rhetorischer Effekt gegen die Glaubwürdigkeit dieser Wissenschaften gerichtet werden soll. Seinen methodischen Standpunkt fasst Däniken dann wie folgt zusammen: „Wir Heutigen geben uns zwar Mühe, die Phantasie der Altvorderen psychologisch zu verstehen, und tun dies mit den alten, abgedroschenen Schemen von Naturscheinungen wie Blitz und Donner, Sterne, Stille und Endlosigkeit, Vulkanausbrüchen und Erdbeben. Doch wie die Geschichte der Exegese – der Auslegung – beweist, denkt jeder Gelehrte nur gerade im Rahmen seiner Gegenwart. Der sogenannte Zeitgeist nebelt uns alle ein und befiehlt, was gerade ‚vernünftig‘ oder ‚gewissenhaft‘ zu sein hat. Zum Thema *‘Argonautica’* schleppte mein fleißiger Sekretär 92 Bücher aus der Universitätsbibliothek Bern in mein Arbeitszimmer. Wie üblich ertrinkt man in Kommentaren, stets verfasst von hochgelehrten Wissenschaftlern ihrer Zeit – aber keiner weiß, was stimmt. Und jeder argumentiert anders. Bei mir bleibt zumindest das Grundgerippe stets das gleiche – veröffentlicht in 24 Titeln seit 1968“ (Däniken 2001, S. 49). Punkt. Es ist von Dänikens Standpunkt des gesunden Menschenverstands aus nicht erforderlich, mit diesen 92 recherchierten Titeln

⁵ Vergleiche als Einstieg in das Thema z. B. Geyer (1996), für den bei Geyer fehlenden strukturalistischen Ansatz Oppitz (1993, Kap. V). Ein anderer, vergleichbarer Fall ausbleibender Kenntnisnahme von sozialwissenschaftlicher Literatur ist die in der Paläo-SETI-Literatur immer wieder anzutreffende Berufung auf das angeblich unerklärliche, „plötzliche“ Auftreten der ersten Hochkulturen. Die einzige mir bekannte Auseinandersetzung eines Vertreters der Paläo-SETI-Hypothese mit soziologischen Modellen der Staatsentstehung findet sich bei Gentes (1996).

nun den Aufwand einer systematischen Literaturrezeption zu betreiben und einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand oder womöglich gar über die Problemgeschichte zu geben⁶. Es ist auch nicht erkennbar, dass Däniken die Möglichkeit in Betracht zieht, die Existenz einer Forschungsgeschichte zum Thema könnte so etwas wie eine Entwicklung von ungenauem zu genauerem Wissen bedeuten. Dass die wissenschaftlichen Resultate verschiedener Forschergenerationen in der Regel durchaus aufeinander aufbauen, leugnet er mit dem Verweis auf den „Zeitgeist“ einer jeweiligen Zeit, so als ob das, was von Epoche zu Epoche als vernünftig und gewissenhaft gilt, nicht in einem inneren Zusammenhang stünde. Methodische Regeln der Erkenntnis weist er damit nicht nur logisch, sondern auch historisch von sich. Es genügt ihm, die Uneinigkeit der Wissenschaft zu konstatieren, um sich zur eigenen Deutung legitimiert zu fühlen. „Wissenschaft“ ist für ihn demnach eine ungeordnete Menge von Texten, deren Verfasser sich weder einig noch ihrer Sache sicher sind – für den *common sense* ein Makel, der Lebensuntüchtigkeit signalisiert und es ihm ratsam erscheinen lässt, in die betreffende Autorität kein Vertrauen zu setzen. Denn, in den Worten von Geertz: „Die Welt ist das, was der aufmerksam schauende, unkomplizierte Mensch über sie denkt. Nüchternheit, nicht Spitzfindigkeit, Realismus und nicht Phantasie sind die Schlüssel zur Weisheit. Die wirklich wichtigen Tatsachen im Leben liegen offen zutage und nicht schlau verborgen in der Tiefe. Es ist überflüssig, sogar ein großer Fehler, die Offensichtlichkeit des Offensichtlichen zu leugnen, wie es so oft die Dichter, Intellektuellen, Priester und andere tun, die von Berufs wegen die Welt verkomplizieren. Die Wahrheit ist so deutlich wie eine Pike über dem Wasser, sagt ein holländisches Sprichwort“ (Geertz 1991, S. 282). Niemand anderes als schon Immanuel Kant hat in seiner Abhandlung „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft wird auftreten können“ die Kritik auf den Punkt gebracht, die an Däniken zu üben ist: „Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu tun, nämlich, die Berufung auf den *gemeinen Menschenverstand*. ... Und, beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urteil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut“ (Kant 1993, S. 117 f., Herv. i. Orig.). Dennoch ist Däniken mindestens zu Beginn seiner Karriere der Ansicht, seine Vorstellungen in absehbarer Zeit wissenschaftlich unterbauen zu können. Ein solches Versprechen, Wissenschaft zu betreiben, folgt auf seine Ablehnung einer konventionellen Deutung der Grabplatte von Palenque am Schluss seiner Replik auf die Aufsätze in Ernst von Kluons Sammelband: „Das macht mich lachen! Meine Revanche sehe ich darin, in den kommenden

⁶ Ähnlich eigentümlich ist auch Dänikens Anspruch auf die von ihm bisher geleistete Auseinandersetzung mit seinen Kritikern. Unter Vermeidung jeglichen konkreten Hinweises schreibt er lapidar: „Soweit für eine Theorie, für die ich derart viele Quellen zusammengetragen habe, dass allein aus dem Register der Querverbindungen ein eigenes Buch entstand – und aus dem Gesamtwerk nicht nur ein Lexikon, sondern sogar eine veritable Enzyklopädie und eine CD-ROM. ... Dabei ist es wohl unvermeidlich, dass mir alle nur denkbaren Gegenargumente bekannt sein müssen – und längst zu den Akten gelegt werden konnten“ (Däniken 2001, S. 52). Ich bin überzeugt: sobald Däniken der wissenschaftlichen Gemeinschaft das Geheimnis verrät, wie man „alle nur denkbaren“ Einwände gegen eine Theorie nicht nur kennen, sondern auch noch zu den Akten legen kann, wird sie ihn mit stehenden Ovationen in ihrer Mitte willkommen heißen!

Jahren unwiderlegbare, wissenschaftlich fundierte Beweise für meine Hypothese beizubringen. Nur: dann wird es vielleicht schon keine Hypothese mehr sein!“ (Däniken 1970, S. 226). Als Einlösung dieses Versprechens dürfen wir nach Titel und Anlage des Buches seine als juristischen Prozess stilisierten „Beweise. Lokaltermin in fünf Kontinenten“ (Däniken 1979) betrachten. Er stilisiert sich hier selbst als Angeklagter vor einer kritischen Öffentlichkeit, als jemand, der Recht zu bekommen erwartet und nach eingehender anwaltlicher Beratung und umfassender Prüfung seines Anliegens nach bestem Wissen und Gewissen darlegt, warum seinem Antrag auf Umkehr der Beweislast stattgegeben werden soll. Im Schlussplädoyer von „Beweise“ finden wir die den *common sense* kennzeichnende Berufung auf die „nackten Tatsachen“ in einer zugespitzten Form. Hier baut Däniken höchst voraussetzungsvolle Interpretamente als qualifizierende Attribute in Sätze ein, deren appellativer Gehalt gerade darauf zielt, auf der Interpretationsunabhängigkeit der betreffenden „Tatsachen“ zu insistieren: „Hohes Gericht, ich komme zum Schluss und stelle fest: Ich weiß mich frei von Schuld, dass die brasilianischen Kayapo-Indianer heute noch bei ihren Festlichkeiten von den Besuchern aus dem Weltall singen und dabei Strohgewänder tragen, die der Kleidung der frühen Astronauten, von denen ihre Legenden berichten, nachgebildet sind ... ich weiß mich frei von Schuld, dass die Vorzeitlichen rund um den Globus 'Götter' an die Fels- und Höhlenwände malten, deren Häupter astronautenhelmähnliche Bedeckungen zieren und aus deren Köpfen Gebilde sprießen, die Kurzwellenantennen verdammt ähnlich sind“ (Däniken 1979, S. 390 f.). Und so weiter, eine ganze Seite lang. Die in Begriffen wie „Besucher aus dem Weltall“, „astronautenhelmähnlich“ und „Kurzwellenantennen“ implizierte Deutung des verwendeten ethnographischen Materials wird dabei auch an den Stellen, an denen es zuvor im Text eingeführt wurde, nicht tiefergehend begründet.

Die Kayapo werden in „Aussaat und Kosmos“ (Däniken 1975, S. 136-141) eingeführt. Hauptsächlich druckt Däniken hier die von einem Gewährsmann, Joao Americo Peret, aufgezeichnete Legende vom Kulturheros der Kayapo ab und zitiert zu den Fotos von Indianern in Strohanzügen eine Gesprächspartnerin, Felicitas Barreto: „Wenn man diese Bilder sieht, denkt man natürlich sofort an Astronauten“ (Däniken 1975, S. 136). Frau Barreto, eine Spezialistin für die betreffenden Indianerstämme, bestätigt damit freilich nur die Möglichkeit der Assoziation, was Däniken aber ausreicht. Abbildungen von „Antennen-“, bzw. „Astronautenhelmgraffiti“ finden sich z. B. gehäuft in „Zurück zu den Sternen“ (Däniken 1969, S. 21, 67, 91, 129, 163), jeweils versehen mit einschlägigen Bildbeischriften. Das Material wird jeweils mit derselben forschenden Selbstsicherheit präsentiert, die auch das Schlusswort von „Beweise“ kennzeichnet, ohne dass die Abweichung von der „schulwissenschaftlichen“ Sichtweise tatsächlich im Einzelnen begründet worden wäre. Ausschlaggebend ist die Berufung auf den Wechsel des Standpunktes als solchen. Hier fassen wir meines Erachtens etwas, das wir als den Kern von Dänikens Methode ansehen können. Däniken substituiert eine vorgeblich „unnatürliche“ durch eine vorgeblich „natürliche“ Einstellung zu den vorliegenden Quellen.

Diese „natürliche“ Einstellung entstammt seinem hohen Grad an Vertrauen in die Verheißungen des technischen Fortschritts. Dies zeigt sich besonders deutlich bei seiner Einschätzung *politischer* Streitfragen: Ende der siebziger Jahre brüskierte Däniken bei einer Diskussion einen offenbar nicht geringen Teil seiner Zuhörerschaft durch sein klares Beken-

ntnis zur Kernenergie (Däniken 1978, S. 26-39). Hieran scheint mir nicht so sehr der Standpunkt als wiederum Dänikens Argumentationsweise bemerkenswert: Däniken hält sich zur Beglaubigung seines Standpunktes an die technische Praxis und die technischen Praktiker. „Um meine eigene Position [zur Kernenergie] zu klären, ging ich genau mit der Methode vor, die ich immer anwende ..., ich suchte die richtige Adresse! Am *richtigen* Ort fand ich die *richtigen* Wissenschaftler und Techniker. Und die habe ich gefragt. Und: Ich war in Atomkraftwerken, die in Betrieb sind. ... Die Atomgegner reiten einige Paradeponies und politisch engagierte Auch-Fachleute – wie etwa den Futurologen Robert Jungk, der seine Zukunft längst hinter sich hat, der aber auf den Bildschirmen immer mit bedeutendem Augenaufschlag und Dackelfalten auf der Stirn zu beeindrucken vermag. Schwarz auf weiß las ich es, und ich hörte es auch, dass heute tatsächlich die verantwortlichen und berufsmäßig mit Atomkraft beschäftigten Wissenschaftler und Techniker *für* die Nutzung von Atomkraft eintreten“ (Däniken 1978, S. 27 f., Herv. i. Orig.). Nach welchen Kriterien Däniken richtige und falsche Wissenschaftler unterscheidet, teilt er nicht mit. Die von ihm ebenfalls zitierte Entscheidung der Ostblockstaaten von 1977 zum massiven Ausbau der Kernenergie und zum Export von Kernkraftwerken in Entwicklungsländer nimmt er als Bestätigung seiner Position, weil er unterstellt, dass sich darin nichts anderes ausdrückt als die zwanglose Entfaltung wissenschaftlicher Rationalität: „Wollen Sie behaupten, die russischen Wissenschaftler brauchten eine Lobby?! Die arbeiten *nur* im Auftrag ihrer Führung an der Nutzung von Nuklearenergie, und die klugen und weitsichtigen Herren im Kreml *wissen*, dass die wirtschaftliche Zukunft der Comecon-Länder ohne Kernkraft im Eimer ist. ... Die Russen sind viel zu klug, als dass sie nicht die Auseinandersetzungen im Westen ausnutzen würden, um einen rasanten technischen Schritt nach vorn zu tun!“ (Däniken 1978, S. 28 f., Herv. i. Orig.). Wenig später, beim Thema Atommüll, spricht er sein technologisches Bekenntnis offen aus: „Es wird gesagt, mit dem anfallenden Atommüll würden wir Kind und Kindeskind gefährden! Meine Damen und Herren, da bin ich nun wissenschaftsgläubig! Es passierte doch sozusagen erst gestern, dass Max Planck seine Strahlungsformel fand, dass Niels Bohr das erste Atommodell schuf, dass Otto Hahn die Kernspaltung von Uran gelang! Und heute können wir bereits Kernenergie anwenden! Den Weg bis zu diesem Punkt halte ich für schwieriger als *den* Weg zu finden, der den Atommüll unschädlich machen wird. ... Wir *werden* Deponien für den Atommüll finden, die die Umwelt nicht schädigen, da bin ich ganz sicher“ (Däniken 1978, S. 30 f., Herv. i. Orig.).

Es geht mir hier nicht darum, Dänikens Parteinahme für die Kernenergie als richtig oder falsch zu bewerten, sondern darum, aufzuzeigen, dass Dänikens Vertrauen in die technische Entwicklung eine Grundfigur, ein „generatives Prinzip“ seiner Argumentation darstellt, das auch außerhalb der präastronautischen Thematik zur Geltung kommt, und dass er dazu neigt, sich voll auf das Urteil der am Prozess der technologischen Entwicklung beteiligten Spezialisten zu verlassen, während er Kritiker neuer Technologien lächerlich macht (Jungks „Dackelfalten“) oder ihnen rundheraus unehrliche und böswillige Absichten unterstellt: „Den politisch Motivierten dient die Atomkraft nur als Vorwand dafür, unser Gesellschaftssystem zu ändern. ... Weniger Energie gleich weniger Produktion gleich weniger Arbeitsplätze gleich mehr Unzufriedenheit mit der Folge von Aufruhr und Umsturz!“ (Däniken 1978, S. 36 f.). Zwanzig Jahre später, in „Der jüngste Tag hat längst begonnen“, setzt Däni-

ken das selbe ungebrochene Vertrauen in die Gentechnologie. Auch das Muster, sich auf die am technischen Entwicklungsprozess beteiligten Praktiker blind zu verlassen, ist das selbe geblieben. Von der Gentechnologie erwartet er sich einen Nachweis der Behauptung, dass Außerirdische eine gezielte Manipulation am menschlichen Erbgut vorgenommen hätten, welche zum Intelligentwerden der Spezies geführt haben soll. „(W)ie oft erbrachte eine wissenschaftliche Fachrichtung unanfechtbare Beweise, die aus ideologischen Gründen auf breiter Basis kaputtgemacht wurden? Die Genetiker aller Labore könnten darüber einen Choral anstimmen! Da mögen sie blitzsauber und für jeden Interessierten beweisen, wie vernünftig, wichtig und zukunftssträchtig die genetische Forschung ist. Und das Medienecho? Hände weg! Gefährlich! Furchtbar! Muss sofort verboten werden! Wie sagte Albert Einstein: 'Zwei Dinge sind unendlich; das Universum und die menschliche Dummheit', (wobei er bei ersterem noch seine Zweifel anmeldete)“ (Däniken 1998, S. 205 f.). Dass sich erstens auch die Wissenschaftler selbst bei diesem Thema nicht einig sind und die Opposition gegen gentechnische Entwicklungen somit nicht nur ein Medienphänomen ist, und dass es sich zweitens um einen gesellschaftlichen Entscheidungsprozess handelt, bei dem *legitimerweise* auch andere Standpunkte als die der technischen Experten berücksichtigt werden, scheint sich nicht innerhalb von Dänikens Horizont zu befinden.

So fraglos und uneingeschränkt, wie er den technischen Fortschritt begrüßt, so fraglos und uneingeschränkt verlässt er sich auf die vermeintliche „Unvoreingenommenheit“ der diesen Fortschritt verbürgenden praktischen Vernunft. Damit korrespondiert seine Vorgehensweise in der Präastronautik: das mit dem technischen Fortschritt des 20. Jahrhunderts vertraute Auge des „naiven“ Betrachters soll gleichsam eine Übertragung dieser Vernunft auf den Gegenstandsbereich der Geschichtswissenschaften vornehmen. Diese werden *per se* unter den Generalverdacht des Dogmatismus und der Lernunfähigkeit gestellt, wobei das von Däniken gezeichnete Bild von den „verkrusteten Schulwissenschaften“ oft nahtlos aus seinem Bild von den erstarrten Kircheninstitutionen herzurühren scheint, so als ob erstere nicht in Bezug auf letztere eine lange Emanzipationsgeschichte zurückgelegt hätten. Dänikens Erwartung geht dahin (und sein Erfolg bei seinen Lesern kann ihn darin bestätigen), dass dieser Perspektivwechsel von einer vorgeblich dogmatischen philologisch-intellektualistischen zu einer vorgeblich unvoreingenommenen technisch-praktischen Vernunft als selbstevident anerkannt werden muss. Das, dessen Däniken sich auf diese Weise in seinem Schlussplädoyer in „Beweise“ als *nicht schuldig* bekennt, ist somit letztlich die *Interpretation*. Er habe die Tatsachen, die er aufzählt, nicht erfunden – sie sind eben so, wie sie sind: gleichsam naturbelassen und unverfälscht. Die spontane Assoziation gilt als epistemologisch voraussetzungslos, der Augenschein als wahrheitsfindig. Ist Dänikens Verhältnis zu den historischen Wissenschaften somit durch zu wenig Vertrauen gekennzeichnet, so kann man in seinem Verhältnis zu den technologisch relevanten Wissenschaften dementsprechend ein Zuviel von Vertrauen identifizieren. Paläo-SETI à la Däniken usurpiert das hermeneutische Unternehmen der historischen Wissenschaften, um es in einer *common sense*-Version mit einem naiven Glauben an die Natur- und Ingenieurwissenschaften kurzzuschließen. Diese Gleichsetzung von *praktischer Vernunft* mit *technischer Rationalität* entspricht dem, was Jürgen Habermas als „Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik“ bezeichnet und als ideologischen Kern des „technokratischen Bewusstseins“ bestimmt hat (Haber-

mas 1971, S. 91). In diesem Sinne scheint es mir nicht zu hoch gegriffen, Dänikens Argumentationsmuster als eine technokratische Ideologie im Zeitalter der Hochtechnologie zu bezeichnen.

2.2. *Hermeneutische Probleme*

Die Berufung des *common sense* auf das Offensichtliche ist das Gegenteil des hermeneutischen Verfahrens, welches in der vermeintlichen Offensichtlichkeit die Vorstruktur der Erfahrung freilegt. Im Rückgriff auf Heideggers „ontologische“ Analyse der hermeneutischen Situation, die das Verstehen als „eine Grundart des Seins des Daseins“⁷ bestimmt (Heidegger 2001, S. 315), hat Hans-Georg Gadamer den Zusammenhang von Vorverständnis, Verstehen und Auslegen als gemeinsame Grundstruktur sowohl der Geisteswissenschaften wie auch des menschlichen Lebens als einer durch Sprache vermittelten Existenz aufgezeigt: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (Gadamer 1990, S. 478). Dass dies so ist, hat eine neurologische Grundlage, die zur anthropologischen Verfassung des Menschen gehört. Auch wenn dies von Gadamer selbst nicht thematisiert wird, möchte ich einen kurzen Blick auf diese Voraussetzungen werfen, um anzudeuten, dass Gadamers philosophische Überlegungen durchaus eine Bestätigung in den Resultaten empirischer Wissenschaften finden. Der Kern des Arguments – ich beziehe mich hier auf Geertz (1973) und Leroi-Gourhan (1988) – besteht darin, dass von einem bestimmten Punkt der körperlichen Entwicklung der Vormenschen an ihre biologische Weiterentwicklung von der Entstehung kultureller Formen abhängig wird und mit diesen in eine Wechselwirkung tritt. Diese kulturellen Formen sind Technik und Sprache, „Hand“ und „Wort“. Entscheidend ist, dass die Organisation manueller Operationsketten, wie sie zu technischen Fertigkeiten gehören, sich von einer intrinsischen (körperinternen) Determination (früher als „Instinkt“ bezeichnet) auf eine extrinsische (körperexterne) Koordination verlagert, d. h. auf eine von sprachlicher Kommunikation getragene soziale Organisation, wobei diese im sozialen Prozess gewonnene extrinsische Information unabdingbar wird, damit das individuelle Gehirn persönliche Handlungskompetenz aufbauen kann. Die Entwicklung eines kulturell (d. h.: durch sprachlichen und bildlichen Symbolgebrauch) konstituierten sozialen „Organismus“ ist zumindest bis zur Ausreifung des *homo sapiens* mit der Evolution des biologischen Organismus (konkret: sowohl seines Gehirns als auch der korrespondierenden Schädelform) rückgekoppelt. Dieser Prozess steigert die Leistungsfähigkeit des Gehirns, während er gleichzeitig seine funktionelle Selbstgenügsamkeit reduziert. Im Ergebnis erhält der Mensch ein „soziales Gehirn“, dessen Funktionsfähigkeit im Sinne einer Befähigung zur Herstellung von überlebensnotwendiger Handlungsfähigkeit ohne die Verankerung in sozialen und symbolischen Strukturen nicht mehr gegeben ist. Wir wissen erst, was wir denken, wenn wir sehen, was wir sprechen. Geertz resümiert dies so: „The human nervous system relies, inescapably, on the accessibility of public symbolic structures to build up its own autonomous, ongoing pattern of activity. This, in turn, implies that human thinking is primarily an overt act conducted in terms of the objective material of the common culture, and only secondarily a private matter“ (Geertz 1973, S. 83).

⁷ „Dasein“ ist ein Alternativbegriff Heideggers für den Menschen (vgl. Jung 2001, S. 101).

Gadamer (1990, S.276 ff.) entwickelt seinen Standpunkt ausgehend vom Begriff des Vorurteils. Vorurteile sind der Modus, in dem sich die Menschen auf „selbstverständliche“ Weise selbst verstehen, wenn sie sich in den auf Tradition beruhenden Lebenszusammenhängen befinden. Tradition ist das, was aus Herkommen und Überlieferung, also ohne Begründung gilt, weil es sich in der Vergangenheit bewährt hat⁸. Diese Bewährung in praktischen Kontexten ist gleichwohl an das Verstehen eines Sinns gebunden, auch wenn dieser Sinn nicht expliziert und reflektiert werden muss. Dies ist auch der Ort des *common sense*, der nur ein anderer Name des Sinns für die Selbstverständlichkeit von Urteilen ist, welche praktisch bewährt und darin legitim sind. Dieser Sinn gilt der philosophischen Tradition der schottischen Moralphilosophen (insbesondere Thomas Reid, 1710-1796), die ihn für die Neuzeit zuerst systematisch einführt, als „ein Heilmittel gegen die ‚Mondsüchtigkeit‘ der Metaphysik“ (Gadamer 1990, S. 31) und als eine Gewähr für den sozialen Zusammenhalt der Gemeinschaft, eine Aufgabe, vor der die abstrakte Vernunft versagt, weil sie für sich allein ihre reinen Prinzipien nicht in Anwendungskontexte herunterbrechen kann: „A man of sense is a man of judgment. Good sense is good judgment. Nonsense is what is evidently contrary to right judgment. Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business“ (Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, zit. n. Benz 2000, S. 133).

In diesem Sinne eines philosophischen *common sense* gehören in Gadamers Hermeneutik Vorurteile zu den gemeinsam geteilten alltäglichen Strukturen, von denen das Leben *getragen* wird, und sind somit Bedingungen des Verstehens. Gadamer besteht dementsprechend darauf, dass es nicht nur falsche, sondern auch wahre, nämlich die von altersher bewährten, Vorurteile gibt. Vorurteile stellen eine verlässliche, weil präexistente und fraglos zugängliche, Gemeinsamkeit zwischen Gesprächspartnern her. „Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt“ (Gadamer 1990, S. 299). Was so zwischen gemeinsam anwesenden, „ko-präsenten“ Gesprächspartnern gilt, das gilt auch in der so genannten „zerdehnten Gesprächssituation“, in der der Autor und der Leser eines Textes (oder allgemeiner: einer symbolisch notierten historischen Quelle) sich nicht in derselben Situation oder nicht einmal in derselben Zeit befinden. Texte werden aufgezeichnet, um kurze oder lange Zeitspannen zu überdauern, und implizieren somit stets einen zeitlichen Abstand zwischen ihrer Abfassung und ihrer Lektüre. Hier setzen jedoch Komplikationen ein, denen der naive Gebrauch von common sense-Urteilen nicht mehr gerecht wird. Denn je größer dieser zeitliche Abstand ist, umso merklicher sind die Verschiebungen zwischen den jeweiligen Sinnhorizonten des Verfassers und des Lesers. Dadurch entsteht „eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet“ (Gadamer 1990, S. 300). Da die jeweiligen Vorverständnisse nun nicht mehr bruchlos ineinander aufgehen, kann zum einen der gegenwärtige Leser am überlieferten Text Anstoß nehmen (was die Voraussetzung dafür ist, sich überhaupt für ihn zu interessieren) und zum anderen die Vermittlung zu jenem Vor-

⁸ Dies entspricht der Weise, in der Max Weber die traditionale Herrschaft als eine der Formen *legitimer* Herrschaft beschreibt: sie gründet „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ (Weber 1972, S. 124).

verständnis suchen, das er für den Autor des Textes voraussetzen muss. Um diese Vermittlung leisten zu können, muss er zum einen die selbstverständliche Übertragung seines gegenwärtigen Vorverständnisses auf die vergangene Situation des Autors zu suspendieren suchen, indem er sich Existenz und Gehalt dieses Vorverständnisses ins Bewusstsein hebt. Zum anderen muss er das Vorverständnis des Autors aus den ihm verfügbaren *Kontext*-informationen zu rekonstruieren versuchen. Dieser Kontext besteht in der Lebenssituation des Autors, wie sie in seiner historischen Epoche gegeben war. Geschieht dies nicht und beruft man sich auf die „naive Betrachtung“, begibt man sich in die Falle eines historischen Objektivismus, der die Geschichtlichkeit des eigenen Standpunktes leugnet. „In der vermeintlichen Naivität unseres Verstehens, in der wir dem *Maßstab der Verständlichkeit* folgen, zeigt sich das Andere so sehr vom Eigenen her, dass es gar nicht mehr als Eigenes und Anderes zur Aussage kommt. ... Der historische Objektivismus gleicht darin der Statistik, die eben deshalb ein so hervorragendes Propagandamittel ist, weil sie die Sprache der 'Tatsachen' sprechen lässt und damit eine Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt“ (Gadamer 1990, S. 306 – Herv. I. J.).

Wir haben Gadamers Gedankengang soweit verfolgt, wie es nötig war, um einen Zugang zu unserer Problemstellung zu gewinnen und können nun darangehen, die Legitimität von Dänikens Fragestellung zu prüfen. Dänikens Forderung, man möge die Annahme einer Präsenz von Hochtechnologie in die Betrachtung antiker und frühgeschichtlicher Situationen einführen, ist von diesem „Maßstab der Verständlichkeit“ für unsere Gegenwart geleitet. Die Rede von diesem Maßstab besagt, dass die Plausibilität einer historischen Auslegung fälschlicherweise daran gemessen wird, wie weit sie unserem *fraglosen* Verstehen entgegenkommt. Denn unser fragloses Verstehen ist dasjenige, welches sich der Vorstruktur seiner Erfahrung und der darin liegenden Vorurteilhaftigkeit seiner Urteile nicht bewusst ist. Dies hat zur Folge, dass es seine Sinnerwartungen unerkannterweise in den auszudeutenden Kontext importiert und somit nicht zu unterscheiden vermag, welcher Anteil des vermeintlich ausgelegten Sinnes der ursprünglichen Überlieferung aus diesem Import stammt und insofern Artefakt ist.

Zwar beansprucht Däniken, das Eigenrecht der fraglichen Überlieferung bestehe darin, als entstellte Erinnerung an die Begegnung mit verkannter Technologie erinnert zu werden. Aber als Kriterium dafür, ob eine Auslegung nach dieser Methode der Substitution von Handwerk durch Hochtechnologie gültig ist, veranschlagt er allein den Grad der Passung in den Horizont zeitgenössischer Selbstverständlichkeiten. Hierzu beansprucht er, wie wir oben gezeigt haben, die vermeintliche Selbstvidenz von common-sense-Urteilen. In „Beweise“ wird dieser Anspruch etwas expliziter formuliert: „Adolf Portmann (1897) bezeichnet sowohl die Wissenschaft wie den Mythos lediglich als 'Ordnungsversuche des menschlichen Geistes'. Das ist der Ansatz, der mich ermutigt, Mythen aus der Ordnung der Gegenwart zu betrachten. ORDNER möchte ich unter dem Rubrum heutigen Wissens, ORDNER ohne philologische Wortklauberei“ (Däniken 1979, S. 117). Diese Aussage propagiert zum einen einen Relativismus, demzufolge alles als akzeptabel gelten müsste, was überliefertem Material *irgend eine* für die Gegenwart sinnvolle Ordnung aufprägt. Zum anderen polarisiert sie zwischen jener Tätigkeit, die eine am *common sense* der technischen Moderne orientierte Auslegung betreibt (der Ordnung „unter dem Rubrum heutigen Wissens“), und jener Tätigkeit, die sich am Eigengewicht der Überlieferung abarbeitet (der „philologischen Wort-

klauberei“), und stellt sich in dieser Polarität unzweideutig auf die Seite der Assimilation von überlieferten Inhalten an die Sinnerwartungen der Gegenwart. Die Arbeit der hermeneutischen Vermittlung inkongruenter Sinnhorizonte dagegen, die ihrem Wesen nach „philologische Wortklauberei“ sein *muß*, da sie mit symbolischen Äußerungen arbeitet, gilt von Dänikens Standpunkt aus ebenso als abzuweisende Zumutung wie der Verbleib eines Restbestandes an undurchdrungener Fremdheit im gedeuteten Material. Der Widerstand der in der historischen Quelle ausgesagten Sache gegen die Deutung und die ungetilgte Fremdheit in ihr gilt ihm nicht als ein Resultat des zeitlichen Abstandes zu dieser Sache, sondern als ein Versagen der historischen Wissenschaften, welche sich einer falschen Methodik bedienen. Er verweigert sich auf diese Weise der Möglichkeit, dass die Fremdheit der Sache in der Fremdheit des befragten Horizonts liegen kann.

Das für den Wissenschaftler so Konsternierende an Dänikens Texten ist die Empörung, mit der er das Sicheinlassen auf die Fremdheit einer historischen Quelle verweigert, und die Aggressivität, mit der er diese Quelle einem zeitgenössischen Selbstverständnis anverwandelt, ohne sie in ihrem Eigenrecht sprechen zu lassen. Wenn wir danach fragen, woher diese Abwehr rührt, ist es aufschlussreich, sich an die wenigen Äußerungen zu halten, in denen Däniken sich explizit zu konkurrierenden Deutungen äußert. Ich wähle als Beispiel eine Stelle aus „Beweise“, in der er gegen psychologische Erklärungsansätze (hier: von C.G. Jung) polemisiert: „Carl Gustav Jung (1875-1961) wertet die mythischen Betrachtungen der Urvölker als ‚archetypische Bewusstseinsentwicklungen‘, in denen sich das ‚kollektive Unbewusste‘ seine Entsprechung in Darstellungen von Gut und Böse, Freude und Strafe, Leben und Tod finde. Wie andere Exegesen büsstet sich mir auch die psychologische gegen den Strich. Wo sich die Realitäten hart im Raum stoßen, sollte man nicht mit psychologisierender Salzsäure die Kerne der Berichte in unkenntliche Bestandteile auflösen, um dann endlich wieder ‚Was-bin-ich?‘ spielen zu können“ (Däniken 1979, S. 181 f.). Dieser Abschnitt wird von einem Bild der *Auflösung* regiert. Ich möchte folgende Vermutung äußern: *Es ist offenbar die Auflösung der bislang von den Religionen garantierten fraglosen Zugänglichkeit der Überlieferung, die Däniken zutiefst fürchtet*, und dies scheint der wichtigste Grund dafür zu sein, warum er alle wissenschaftlichen Ansätze attackiert, die sich auf das mit der Auflösung der religiösen Deutungshoheit über die Überlieferungen des Abendlandes einsetzende Verschwimmen der Auslegungsgewissheiten einlassen.

Dänikens Vorgehensweise zielt somit auf die Eliminierung der „Andersheit“ seiner Quellen, und dementsprechend weist er schon im Vorfeld alle Deutungen ab, die diese Andersheit zulassen möchten. Die Resultate der von den historischen Wissenschaften betriebenen Rekonstruktion vergangener Sinnzusammenhänge hält Däniken für abwegig, weil sie nicht dazu führen, dass die vergangenen und gegenwärtigen Verstehenshorizonte nunmehr bruchlos ineinander übersetzbar sind: „Drücke einem Etymologen, Religionswissenschaftler oder Philosophen die Niederschrift eines ihm bis dato unbekanntes Mythos in die Hand. Du wirst dein blaues Wunder erleben, wenn du hörst, was die Vorvorderen sich bei diesem Mythos alles *gedacht* und was sie *geglaubt* haben müssen und was sie alles an Phantastisch-Nebulösem ausdrücken wollten. Man gewinnt den Eindruck, dass die Herren einstens Murmeln mit den Vorvorderen gespielt haben müssen – so genau, aber auch so unterschiedlich (je nach Fakultät) interpretieren sie die uralten Mythen“ (Däniken 1979, S. 115). Hier wird – in der Ironisierung der Nähe der Philologen zu ihren Quellen – der Vorwurf einer falschen

Genauigkeit und der Vorwurf einer fehlenden Einheitlichkeit erhoben. Der Vorwurf falscher Genauigkeit verweist auf den Umstand, dass die historischen Wissenschaften spezialisierte Einzelwissenschaften sind, deren fachmethodisch gewonnene Ergebnisse zwar detailliert sein mögen, sich aber darum noch lange nicht zu einem sinnvollen Gesamtbild fügen. Der Vorwurf fehlender Einheitlichkeit verweist auf den Umstand, dass spezialisierte Einzelwissenschaften dazu neigen, sich mit ihren Nachbardisziplinen ungenügend auszutauschen. *Wir sehen an diesem Punkt der Argumentation nun, dass Dänikens Kritik am angeblich falschen Umgang der Historiker mit ihren Quellen eigentlich auf eine Kritik mangelnder Vermittlung wissenschaftlicher Resultate mit der zeitgenössischen Alltagsvernunft hinausläuft.* Wenn in den Quellen Dunkelheit zurückbleibt, sind ihm zufolge nicht die Quellen schuld, sondern die Wissenschaften. Diesen Missstand versucht Däniken nun mit einem methodischen Gewaltstreich aus der Welt zu schaffen, den er nach eigener Überzeugung gegen die Wissenschaften, tatsächlich aber gegen die Quellen selbst richtet und der am Ende weder diesen noch der Arbeit der Wissenschaften mit ihnen gerecht wird. Dieser Gewaltstreich besteht in der Forderung, den, wenn man so will, „handwerklichen“ Kontext seiner Quellen mit einem modernen, nämlich dem hochtechnologischen Kontext zu substituieren, um das, was sie aussagen, einem modernen Deutungsbedarf zu erschließen. Ich möchte dies als den *König-Midas-Effekt der Paläo-SETI-Forschung* bezeichnen, der möglich wird, wenn der phantasievollen Deutung von Symbolen kein innerer Widerstand der gedeuteten Sache mehr entgegensteht.

In Bezug auf die mythischen Quellen Dänikens können wir sagen: durch diese Substitution *analysiert* die Präastronautik den Mythos nicht, sondern *restituiert* ihn. Sie rettet die *Handlung* des Mythos, seine Performanzen, indem sie ihm retrospektiv ein neues, mit unserer Zeit kompatibles Wirkungsprinzip einschreibt, nämlich die Technologie. Dadurch verwandelt sie sich jedoch selbst in eine mythische Erzählung, die dementsprechend auch mythische Funktionen für eine hochtechnologische Gegenwart übernimmt. Wir halten Dänikens Substitutionsforderung dementsprechend für ein vom wissenschaftlichen Standpunkt aus illegitimes Anliegen. Wenn wir aber das sich in dieser Forderung ausdrückende Vermittlungsproblem ernst nehmen, bleibt darüber hinaus jedoch noch ein legitimes Anliegen bestehen. Dieses legitime Anliegen Dänikens besteht in der Forderung nach einer sinnhaften Aufschließung von Resultaten der „positivistischen“ Geschichtswissenschaften für ein breites, zeitgenössisches Publikum. Beide Aspekte, die illegitime Mythisierung vorgeblicher Wissenschaft und die legitime Vermittlungsforderung gilt es im folgenden näher zu erläutern.

2.3. Vom Common sense zum Mythos

Dass Dänikens Werk weltanschauliche Züge trägt, wird an mehreren Stellen explizit. In „Be-weise“ gibt er zu erkennen, dass er in seiner Problemstellung von Fragen bewegt wird, die einst die Religionen zu beantworten versprochen: „Es ist ja so, dass Forschungsergebnisse uns kaum noch ein Gefühl neugewonnener Sicherheit geben. ... Dabei hat jeder Mensch nur die uralte Sehnsucht, Antworten auf Fragen nach Zusammenhängen zu bekommen, die ihm seine Existenz, die ihm das WESHALB, WOZU und WARUM erklären. Religionen antworten auf diese Fragen mit einer Liturgie des Glaubens, der Mensch unserer Tage aber möchte WISSEN statt GLAUBEN. Es sind nicht mehr viele Menschen, die im Gebet wirklich Ruhe

finden. Wie die Ungläubigen suchen auch sie echte Antworten. Niemand lässt sich auf Dauer mit Behelfsantworten abspesen, wie die materialistischen Weltanschauungen sie vordergründig parat haben. Es geht um eine Handvoll Wahrheiten, die nicht, ehe der Tag zur Nacht, die Nacht zum Morgen wurde, wieder in Frage stehen. Ich bin davon überzeugt, dass es solche Wahrheiten gibt, wenn wir nur die Überlieferungen aus frühester Zeit als gewesene Realität nehmen und in ihnen die Kerne freilegen, die Licht in unsere Vergangenheit bringen und zugleich (sofern wir Lehren daraus ziehen) der Zukunft ihre Schrecken nehmen“ (Däniken 1979, S. 182). Hier wird mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, dass es in der Präastronautik darum geht, die Quellen weltanschaulicher Gewissheit gleichsam zu modernisieren, indem die Gewissheit aus Glauben durch die Gewissheit aus Wissen ersetzt wird. Es ist nur folgerichtig, dass wissenschaftliches Wissen, das zu seinen Kernprinzipien die Falsifizierbarkeit seiner Erkenntnisse zählt, gerade *nicht* als Quelle einer solchen „Gewissheit aus Wissen“ dienen kann und der wissenschaftliche Anspruch auf *privilegiertes* Wissen von Däniken daher abgelehnt werden muss.

In „Der jüngste Tag hat längst begonnen“ (Däniken 1998) unternimmt es Däniken, eine so genannte „Paläo-SETI-Philosophie“ zu begründen, „ein Gedankengebäude, das den Sinn oder Unsinn in den bisherigen religiösen Anschauungen erhellt und die Bahn für eine neue Denkrichtung öffnet. Es geht in gar keinem Fall um eine neue Religion oder, wie Kritiker hämisch vermerken, eine 'Ersatzreligion'“ (Däniken 1998, S. 64). Hieran fällt auf, dass diese „Philosophie“ nicht mehr, wie Anfang der 70er Jahre versprochen, in der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften gewonnen wird, sondern in der Abgrenzung gegen die Religion. Die in „Beweise“ bereits betonte Notwendigkeit, „Glauben“ durch „Wissen“ zu ersetzen, wird im „Jüngsten Tag“ noch einmal bekräftigt: „Etlche Okkultisten könnten eigentlich ihre Lampen löschen und die Männer geheimer Bruderschaften ihre Kutten ausziehen. Jahrtausendlang hervorragend verkaufte *Glaubensware* wird immer schwerer an den Mann zu bringen sein. Erst durch das Wissen der Gegenwart wird eine verständliche Interpretation der Vergangenheit möglich“ (Däniken 1998, S. 74, Herv. i. Orig.). Noch bemerkenswerter scheinen mir aber die unmittelbar vorhergehenden Sätze zu sein: „*Im Sinne der exakten Wissenschaften sind die Erkenntnisse der Theologie unbrauchbar.* Sie stecken voller Widersprüche und bleiben schließlich Glaubens- und Gefühlssache der betreffenden Schule. *Dasselbe gilt für die PALÄO-SETI-PHILOSOPHIE.* Nur zeigt letztere eine klare Linie, die das Unverständliche verständlich macht und der Vernunft entgegenkommt. Die PALÄO-SETI-PHILOSOPHIE bringt Sinn in den vorgestrigen Unsinn“ (Däniken 1998, S. 74, Herv. I. J.). Man kann darin, wie mir scheint, geradezu eine Verzichtserklärung Dänikens auf die Konkurrenz mit den Wissenschaften sehen. Andererseits scheint Däniken von den Wissenschaften, die er mit den „exakten Wissenschaften“ zu identifizieren scheint, auch keine „Sinnfindung“ zu erwarten. Die Konkurrenz zu den Geschichts- und Kulturwissenschaften dürfte daher *de facto* um so eher bestehen bleiben, als diese, wie wir noch sehen werden, mehr und mehr darangehen, bisher unerschlossene „Sinnprovinzen“ der menschlichen Geschichte zu besiedeln.

Welche Merkmale der präastronautischen Weltanschauung gestatten es nun, sie als *Mythos* zu betrachten? Ich möchte zur Beantwortung dieser Frage auf eine Interpretation der Präastronautik als modernen Mythos zurückgreifen, die C. E. Ashworth in einem Aufsatz aus dem Jahre 1980 vorgelegt hat. Ashworth (1980) geht bei seiner Untersuchung von dem

allgemeinen Phänomen der Vermehrung populärwissenschaftlicher Literatur aus, die einen großen Teil der Buchhandelssortimente ausmachen. Er konstatiert die Bandbreite der Sachthemen, die in diese Sparte fallen und unternimmt es dann, eine übergreifende Struktur dieser Themen ausfindig zu machen. Am Beispiel der Literatur zum Turiner Grabtuch bestimmt er das Wesen dieses Themas als *Anomalie*, weil die dem Grabtuch zugeschriebenen Merkmale *sowohl* der Religion *als auch* der Wissenschaft widersprechen. Für die Kirche, welche das „Wunder“ des Grabtuchs problemlos in den Rahmen der Glaubenslehre einfügen kann, ist es gleichwohl eine Herausforderung, weil der Nachweis dieses Wunders an das Vorhandensein moderner technischer Instrumente wie der Photographie und moderner physikalischer Theorien gebunden ist. Für die Wissenschaften, für welche die technische Untersuchung die Normalität darstellt, besteht die Herausforderung darin, dass die Resultate solcher Untersuchungen mit einer 2000 Jahre zurückliegenden Epoche in Verbindung gebracht werden sollen. Solche anomalen Phänomene sind ihm zufolge der eigentliche Gegenstand der Populärwissenschaften. Was diese von den „orthodoxen“ Wissenschaften unterscheidet, ist, dass sie erstens mit der von ihnen gegebenen Antwort das Phänomen in einem Kontext verorten, der sich nicht auf dem Boden der religiösen oder wissenschaftlichen Orthodoxie befindet, und dass zweitens dieser Kontext in einer intern widerspruchsfreien, vollständigen *Kosmologie* besteht. Außerdem geben sie ihre Antworten mit einer Sicherheit, die der einer religiösen Doktrin entspricht. Populärwissenschaft „is only ‘empirical’ in that it explains the empirical, and that it does with a ‘thoroughness’ which leaves conventional empiricism standing, but it is not ‘empirical’ in the sense that it refuses to go beyond what the empirical ‘gives’. It is, in other words, totally and unashamedly ‘metaphysical’ in its approach“ (Ashworth 1980, S. 359).

Ashworth vergleicht die Populärwissenschaften mit einem großen Computer, in den man nahezu beliebige Fragen einspeisen kann und stets eine Antwort ohne Restunsicherheit erhält. Es ist nun gerade der Bezug aller gegebenen Antworten zu einer umfassenden Kosmologie, die Ashworth zufolge den mythischen Charakter populärwissenschaftlicher Antworten ausmacht. Mythen definiert er als „surface narratives which are ultimately generated by hidden presuppositions and categorical structures of a mental nature“ (Ashworth 1980, S. 360). Das heißt, hinter der Fülle unterschiedlicher Publikationen aus dem Bereich der Populärwissenschaften lassen sich – entsprechend der strukturalistischen Idee von Oberflächenstruktur und Tiefenstruktur – wenige zugrundeliegende Leitmotive identifizieren, aus denen eine Vielfalt von konkreten Erzählvarianten abgeleitet werden kann.

Ashworth sieht hinter der populärwissenschaftlichen Literatur zwei solcher Leitmotive am Werk, die er als „Dänikenismus“ und „Atlantizismus“ bezeichnet. Der „dänikenistische“ Mythos (Ashworth 1980, S. 360 f.) enthält die Motive des außerirdischen Besuchs, der genetischen Vermischung von Außerirdischen und Vormenschen, des außerirdischen kulturellen „Lehramts“, des anschließenden Vergessens und Missverstehens der außerirdischen Botschaft durch die Menschheit, der Bewahrung eines Restbestandes dieses Wissens durch wenige Eingeweihte bis in die Gegenwart und der Verheißung der einstigen Wiederkehr der Außerirdischen, die im Zusammenhang mit den modernen UFO-Sichtungen nun bevorzuzustehen scheint.

Der „atlantizistische“ Mythos (Ashworth 1980, S. 362 f.) enthält die Idee einer ursprünglichen, perfekten sozialen Gemeinschaft, in der die Menschen ein absolutes Wissen vom

Wesen der Dinge hinter der Oberfläche des Scheins hatten und in der Religion und Wissenschaft keinen Widerspruch darstellten. In dieser Welt hatten die Menschen, da sie selbst gottgleich lebten, keine Götter. Diese Gesellschaft umfasste die gesamte Erde, aber ihr Zentrum befand sich auf der Insel Atlantis. Atlantis wurde in einer großen Katastrophe zerstört, womit der allmähliche Abstieg der Menschheit in die Barbarei begann. Nur in entfernten Gebieten der Erde wie Tibet, Sibirien, Südindien, Irland und Bolivien/Chile überlebten Restbestände des alten Wissens, die wir als die esoterische Tradition kennen. Religion und Wissenschaft der heutigen Welt sind zwillingshafte Irrlehren, die dazu beitragen, dass die Menschheit sich erneut ihrer Zerstörung nähert. Diese Zerstörung müssen die modernen Esoteriker durch die Konstruktion einer „Arche“ im übertragenen Sinne überleben.

Ashworth führt beide Mythen auf Wurzeln zurück, die so alt sind wie die westliche Zivilisation selbst: „Dänikenismus“ ist eine Kombination aus griechischem Materialismus (Demokrit, Lukrez) mit der jüdisch-christlichen Eschatologie, und die Verbindung von beidem macht ihn zu einem typischen Produkt westlichen Denkens. „In summary, then, Daenikenism is only novel at the most superficial level, whilst at a deeper level, that is at the level of its basic definitions and axioms, it represents a continuation of perhaps *the* most prominent tradition in Western intellectual history“ (Ashworth 1980, S. 364, Herv. i. Orig.). Der „Atlantizismus“ wurzelt in der heidnischen humanistischen Tradition der griechisch-römischen Antike, in der dem Menschen selbst, ohne Vermittlung einer Kirchenhierarchie, die Fähigkeit zugeschrieben wurde, sich in die Sphäre der Götter aufzuschwingen. „Atlanticism then simply expresses the basic philosophy of Plato and the Eleatic tradition in an *externally* novel form, making use of modern ideas in Astro-Archaeology and Nuclear Physics to substantiate its case“ (Ashworth 1980, S. 365, Herv. i. Orig.).

Während der „Dänikenismus“ (natur-)wissenschaftsgläubig und religionskritisch ist, ist der „Atlantizismus“ wissenschaftskritisch und akzeptiert Religion in Gestalt eines modernen Spiritualismus. Den Grund für den Erfolg dieser modernen Mythen sieht Ashworth in der Tatsache, dass Wissenschaft und Religion in der Moderne für einander ausschließende Bereiche zuständig sind: die Religionen für eine allgemein gefasste Sphäre der *Werte bzw. Ethik*, die Wissenschaften für eine allgemein gefasste Sphäre der *Tatsachen*. Ashworth reklamiert nun den Strukturalismus von Lévi-Strauss für ein anthropologisches Axiom, wonach diese Divergenz der Begründung von Tatsachen und Werten für den menschlichen Geist unerträglich ist: „The human mind *demands* that values and facts follow consistently from a singular truth, and not that they proceed independently from each other. *For if values are not consistent with facts, as is the case with RELIGION, then they have no compulsion, and if facts are not consistent with values, as is the case with SCIENCE, then they have no meaning*“ (Ashworth 1980, S. 372, Herv. i. Orig.). Dänikenismus und Atlantizismus gelingt gleichermaßen der Kurzschluss zwischen Werten und Tatsachen: ersterem, indem er dem Glauben an den Mythos durch einen zeitgemäßen „Beweis“ der Tatsächlichkeit seiner Handlungsstruktur aufhilft und somit die Gültigkeit seiner Moral nachweist, letzterem, indem er zeigt, dass der Gang der Dinge, d.h. der Welt der Tatsachen, zu ihrer Selbstaufhebung im Sinne der betreffenden Wertordnung führt.

Die kosmologische Einbettung allen Geschehens, der Kurzschluss von Werten und Tatsachen sowie vor allem die Rückführung der von der Präastronautik erzählten variationsreichen Geschichten auf ein kognitives Grundschema, das diese Varianten erzeugt, sind somit Ash-

worths Indizien für eine mythologische Struktur der präastronautischen Literatur. Darüber hinaus zählt, wie man schon an mehreren Buchtiteln („Erinnerungen an die Zukunft“, „Zurück zu den Sternen“, „Prophet der Vergangenheit“) ablesen kann, die Verklammerung von Vergangenheit und Zukunft durch Technologie zum programmatischen Kern von Dänikens Werk. Wir erkennen diesen programmatischen Kern auch darin wieder, dass der von ihm unterstellte Quellenkontext, der die These von der verkannten Technologie plausibel machen soll, aus Annahmen über die Beweggründe von Außerirdischen aufgebaut werden, welche nicht aus irgendeinem positiven Wissen über Außerirdische, sondern aus der Rückprojektion von aktuellen und in eine mögliche Zukunft vorgreifenden Einschätzungen über den modernen Menschen und seine technischen Errungenschaften gewonnen wurden. Hierzu gehört auch eine Variante des griechischen Mythos des menscheitsgeschichtlichen Abstiegs vom Goldenen zum Eisernen Zeitalter, die Ashworth so zusammenfasst: “In other words human history has *not* seen a movement from Religion to Science, as is conventionally believed by post-Comtian thinkers, but a movement from Science back to Religion, even though the former never died out entirely. Human history has witnessed Mathematics becoming Numerology, Astronomy becoming Alchemy, Biology becoming Physiognomy, and Sociology becoming Theology, indeed in an exactly opposite way to that outlined by Auguste Comte” (Ashworth 1980, S. 361, Herv. i. Orig.).

Außerdem erfüllt der Rückgriff auf eine Urzeit, deren Ereignisse zum Vorbild für menschliche Handlungen in der Gegenwart werden, die *Beglaubigungsfunktion* des Mythos⁹. Die zeitgenössische Raumfahrt wird als Wiederholung einer ursprünglichen Handlung gedeutet, die der Menschheit von (außerirdischen) Kultur-Heroen erstmals demonstriert worden ist, und auf diese Weise legitimiert. Damit werden die Außerirdischen zu Kultur-Heroen *für uns*, und die Ingenieure der NASA instantiiieren, wenn sie ihre Raumfahrzeuge konstruieren, am Anfang der historischen Zeit von Außerirdischen gestiftete Urbilder. Dass die Ingenieure davon nichts wissen, tut der Sache keinen Abbruch, denn diese Argumentation dient ihrerseits dazu, den betreffenden Beglaubigungsmythos für unsere Gegenwart erst zu stiften, *und diese Stiftung stellt Dänikens originäre Leistung dar*. Diese zyklische Schließung der historischen Zeit sowie der Rückgriff auf eine ursprüngliche Handlung, die für die Gegenwart als Modell dient, sind weitere Merkmale einer mythischen Erzählung.

Nach dem bisher Gesagten lautet meine Kernthese zu Dänikens Präastronautik daher: *Dänikens Anliegen ist nicht primär die historische Wahrheit, sondern die exemplarische weltanschauliche Selbstbehauptung eines Nichtakademikers in der so genannten „Wissensgesellschaft“*. Was ich unter „Selbstbehauptung in der Wissensgesellschaft“ verstehe, möchte ich im Folgenden erläutern. Hier will ich auch andeuten, in welchem Sinne ich Dänikens Weltanschauung für legitim halte.

⁹ Für die Bestimmung der Funktionen des Mythos als Beglaubigung durch Urbilder beziehe ich mich hier im wesentlichen auf Eliade (1994).

2.4. Ursachen des Erfolgs

Um das legitime Anliegen Dänikens zu erläutern, müssen wir noch einmal auf Gadamer zurückgreifen, nämlich auf sein Verständnis des Unterschieds von Natur- und Geisteswissenschaften. In den Naturwissenschaften entfaltet sich Gadamer zufolge ein „Gesetz der Sache“ (Gadamer 1990, S. 288), welches es tendenziell ermöglicht, für eine bestimmte geschichtliche Zeitspanne Grad und Richtung des Fortschritts anzugeben. Der Erkenntniswert der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ist von der Zugehörigkeit der Naturwissenschaften zu einem geschichtlichen Augenblick unbetroffen. In den Geisteswissenschaften sieht dies anders aus. Zwar gibt es auch hier Merkmale eines Fortschritts, etwa hinsichtlich der Entzifferung von Schriften oder der Entwicklung von Datierungsmethoden. Aber geisteswissenschaftliches Wissen veraltet weniger schnell, was daran erkennbar ist, dass man auch heute noch die Werke historischer Klassiker wie Gibbons, Droysen oder Mommsen mit Gewinn lesen kann, obwohl die Detailforschung weit über sie hinaus gelangt ist. Der Maßstab der Sache selbst ist offenbar weniger eindeutig und scharf, als dies in den Naturwissenschaften der Fall ist. „Offenbar kann man nicht im selben Sinne von festen Forschungszielen in den Geisteswissenschaften sprechen, wie das in den Naturwissenschaften am Platze ist, wo die Forschung immer tiefer in die Natur eindringt. Bei den Geisteswissenschaften ist vielmehr das Forschungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert. Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung. Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben selbst steht, und lässt sich nicht teleologisch vom Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solcher ‚Gegenstand‘ an sich existiert offenbar überhaupt nicht“ (Gadamer 1990, S. 289). Aus diesem Grund ist die „moderne historische Forschung ... selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung“ (Gadamer 1990, S. 289).

Der Ägyptologe Jan Assmann hat diese hermeneutische Einsicht pointiert, indem er den positivistischen Zugriff auf „Geschichte“, die Geschichtsforschung, unterscheidet von der kollektiven Pflege eines „kulturellen Gedächtnisses“ (Assmann 1999), welches sich zur historischen Vergangenheit in eine selektive und wertende Beziehung setzt. Während Geschichtsforschung wissenschaftlichen Regeln gehorchen muss, kann mit dem kulturellen Gedächtnis eine „Erinnerungspolitik“ betrieben werden. Wie Gadamers durch den Text verbundene Sinnhorizonte, von denen der eine vergangen und der andere gegenwärtig ist, so sind „Geschichte“ und „Gedächtnis“ die primär auf die Vergangenheit und die primär auf die Gegenwart orientierten Formen, sich zur Überlieferung in Beziehung zu setzen. „Gedächtnis und Geschichte sind Pole auf derselben Skala historischer Arbeit, von denen manche dem einen, manche dem anderen näher stehen. ... Das Gedächtnis will die Vergangenheit bewohnen und mit seinen eigenen Bildern ausstatten, während die Geschichtswissenschaft in ihrer radikalen Form des historischen Positivismus die Vergangenheit neutralisieren und in ihren eigenen Stimmen zum Sprechen bringen will, wie fremd sie auch klingen mögen“ (Assmann 1998, S. 42).

Wenn wir verstehen wollen, welches „erinnerungspolitische“ Bedürfnis sich in den Texten der Paläo-SETI-Forschung ausdrückt, können wir uns an einer soziologischen Untersuchung einer anderen zeitgenössischen subkulturellen Strömung orientieren, dem so genannten

„New Age“. Wie die Präastronautik auch ist das New Age eine kulturelle Erscheinung, deren primäres Anliegen in der Herstellung weltanschaulicher Gewissheit liegt. Die Ursache für das Auftreten solcher Strömungen kann in einer Veränderung des Modus gesehen werden, in dem in der fortgeschrittenen Moderne die Strukturen des Alltagslebens im oben erwähnten Sinn von der Überlieferung *getragen* werden.

Horst Stenger setzt in seiner „Soziologie des New Age“ bei der „Veränderung der Quellen der Gewissheit“ (Stenger 1993, S. 46) durch den fortschreitenden gesellschaftlichen Modernisierungsprozess an. Ein Grundmerkmal der gesellschaftlichen Modernisierung, das seit Max Weber zum Standard soziologischer Beschreibungs- und Erklärungsmodelle der Moderne gehört, ist der Vorgang der Differenzierung von Subsystemen zweckrationalen Handelns und die damit verbundene Differenzierung von Institutionen. Verwaltung, Recht, Wirtschaft, Schule, Wissenschaft und andere gesellschaftliche Bereiche lösen sich zusehends aus Wertmustern, die in der kulturellen Tradition des „christlichen Abendlandes“ übergreifend gültig waren. Wo früher die einzelnen Funktionsbereiche der Gesellschaft noch in eine umfassende, statusbezogene Hierarchie eingebettet waren, können sie nunmehr ihre Legitimität nur noch aus der jeweils spezifischen Rationalität ihrer Funktionsprinzipien beziehen. Funktionale Differenzierung wird zum primären Strukturprinzip der Gesellschaft. Dadurch geraten diese Funktionsbereiche unter die Geltung von Kriterien der sachlichen Leistungsfähigkeit, welche das traditionelle Kriterium der Zugehörigkeit zu einer gottgewollten Ordnung ablösen. Dies hat auch Folgen für die Chancen, sich an übergreifenden Werten zu orientieren: „Mit der Pluralisierung der institutionellen Ordnung differenzieren sich auch die gesellschaftlichen Quellen der Gewissheit und erhöht sich die Konkurrenz zwischen wahrheitsstiftenden Sinnmustern“ (Stenger 1993, S. 46).

Der im Wechsel von einer vormodernen zu einer modernen institutionellen Ordnung stattfindenden Umstellung von statusbezogener auf funktionale Differenzierung korrespondiert eine *Umstellung der Identitätsform von Fremdreferenz auf Selbstreferenz*. Damit ist gemeint, dass das handelnde Subjekt, unter der Bedingung zunehmender Wahlfreiheit, aber auch abnehmender Planungssicherheit stehend, ein aktives Handlungsmodell des Alltags und ein ichzentriertes Weltbild entwickeln muss, um einen immer weniger vorhersehbaren Lebenslauf erfolgreich zu gestalten. Mit dem Übergang der modernen Industriegesellschaften zum sogenannten „postindustriellen“ Typ seit der Mitte des 20. Jahrhunderts kommt die so beschriebene geschichtliche Konfiguration zur vollen Entfaltung.

Horst Stenger setzt diese Analyse nun zum Phänomen des „New Age“ in Beziehung: „Das Subjekt der Moderne steht häufig und immer wieder vor der Notwendigkeit, situativ oder biographisch zu *entscheiden*, wie die eigene Identität beschaffen ist. Das Subjekt der Moderne wird zunehmend zur gestalterischen Instanz der eigenen Identität. Zur Gestaltungsmöglichkeit der eigenen Identität gehört reflexive Distanz gegenüber den Identitäten, die es biographisch verkörpert hat und gegenüber solchen, die ihm sozial zugeschrieben worden sind. ... Insofern sich Identität durch reflexive Bezüge auf vom Subjekt gewählte Kategorien herstellt, ist sie selbstreferenziell. Reflexive Distanz ermöglicht Gestaltung und Entscheidung hinsichtlich eigener Identität, macht aber im gleichen Schritt die Relativität jeder identitätsbezogenen Festlegung deutlich: Es könnte auch ganz anders sein (und es ist auch immer wieder ganz anders). Insofern ist der Zweifel eine Folge der Konstitutionsbedingung „reflexive Distanz“ und wird selbst als Symptom in die reflexiven Prozesse einbe-

zogen. ... Vor diesem Hintergrund kann jede Form der Innenweltforschung (Psychologie, Esoterik) auch als kognitive Strategie verstanden werden, auf einer anderen Seinsebene den festen Kern der eigenen Person auszumachen. Die Relativierungen und Wandlungen der eigenen Identität als sozialer Alltagserfahrung werden so nicht nur aushaltbar, akzeptabel und handhabbar, sondern sogar zum empirischen Beleg der Oberflächlichkeit oder Scheinhaftigkeit dieser Alltagswirklichkeit“ (Stenger 1993, S. 49, Herv. i. Orig.).

Stenger gibt nun einige nähere Charakterisierungen des New-Age-Wissens, die für unsere Untersuchung des von der Präastronautik beanspruchten Wissens sehr aufschlussreich sind: „Die soziologisch interessante Leistung des New Age-Wissens für die Subjekte in der modernen Kultur liegt nicht in erster Linie in alternativen Analysen gesellschaftlicher und psychologischer Bedingungen, sondern vielmehr darin, dass in derartigen Beschreibungen und Analysen *reflexive Kategorien* verfügbar werden. Im Unterschied zu anderen etablierten Wissenssystemen, die ebenfalls reflexive Kategorien zur Verfügung stellen (Religion, Wissenschaft) ist im New Age ein Kurzschließen von individueller Erfahrungsstruktur, Sinnherstellungskompetenz und formalen Wissens-elementen möglich. Anders ausgedrückt: Wer in die esoterische Welt eintritt, ist prinzipiell sofort handlungsfähig und definitionsmächtig, weil der Ansatzpunkt eben stets eigene (nichtsdestoweniger meist: allgemeine) Erfahrungen sind. ... New Age bzw. Esoterik sind gesellschaftlich erfolgreich, weil sie in spezifischer Weise zur Verbreitung und Veralltäglichung von Reflexivität beitragen. ... Über die esoterischen Inhalte kann das Programm der Selbstentdeckung vorangetrieben werden, ohne dass kulturelle Zugangshürden (wie etwa bei dem Reflexionssystem „Sozialwissenschaften“) überwunden werden müssen. ... Nur wer über esoterische Sinnherstellungskompetenz verfügt, wer also in diesem Verständnis esoterisch 'handeln' kann, ist am Modernisierungsprozess der Gesellschaft beteiligt“ (Stenger 1993, S. 53 f.).

Auch in Stengers Beschreibung finden wir jene Wissensform wieder, die wir als common sense bezeichnet haben, nämlich in Gestalt des „Kurzschließen(s) von individueller Erfahrungsstruktur, Sinnherstellungskompetenz und formalen Wissens-elementen“. Die Verfügbarkeit reflexiver Kategorien ist insofern kein Widerspruch zum common sense, als die Geltung dieser Kategorien unabhängig von ihrer kognitiven Leistung durch die Bezugnahme auf alltägliche Evidenzen gerechtfertigt wird. Für die entscheidende Parallele halte ich aber den unmittelbaren Erwerb von Handlungsfähigkeit und Definitionsmacht ohne das Erfordernis, kulturelle Zugangshürden (in diesem Fall: zu den für die Geschichtsforschung relevanten Wissenschaften) zu überwinden. Wer nämlich das Konstruktionsprinzip des präastronautischen Midas-Effektes einmal begriffen hat, ist umstandslos ermächtigt, nahezu beliebige Überlieferungselemente in die präastronautische Mythologie einzubauen. Und wenn Stengers Analyse der Identitätsproblematik zutrifft, dann steht für den typischen Anhänger der Paläo-SETI-Hypothese ebenso wie für einen Anhänger des „New Age“ mit der Rechtfertigbarkeit seiner Überzeugungen nichts weniger als seine *weltanschauliche Selbstbehauptung* auf dem Spiel. Dies könnte in beiden Fällen erklären, warum die Opposition zu konträren wissenschaftlichen Ansichten häufig so scharfe Formen annimmt. Dies wird von der Erosion der selbstverständlichen Autorität der Wissenschaften nur unterstützt. Es dürfte daher auch kein Zufall sein, dass die Grundgedanken der Präastronautik etwa zeitgleich mit dem Auftreten der „Stammutter der Esoterik“ (Ruppert 2000), Helena Blavatsky, in die Welt kommen (vgl. zu dieser Zeitbestimmung: Magin 1997).

Es gibt freilich auch Unterschiede. Anders als das Wissen des „New Age“ ist die Präastronautik, obwohl sie als Ausdruck derselben individuellen Problematik verstanden werden kann, nicht primär auf das Selbst, sondern primär auf die Welt gerichtet. Nicht die individuelle, sondern die kollektive Identität wird als zu bearbeitendes Problem gewählt. Wo die Esoterik „außerweltliche“ Züge trägt, insoweit sie die Alltagswirklichkeit als „oberflächlich“ oder „scheinhaft“ denunziert, bleibt die Präastronautik „innerweltlich“, insoweit sie sich zumindest von einem wesentlichen Ausschnitt der Alltagswirklichkeit getragen weiß, nämlich von der Gegenwart moderner Technologie. Der „Heilsplan“, der zur Bearbeitung der Identitätsproblematik entworfen wird, ist nicht so sehr ein persönliches Programm der Selbstfindung und des Selbstentwurfs, als vielmehr die Proklamation einer kosmologischen Ordnung, die als von qua Technologie gottähnlichen externen Instanzen (den Außerirdischen) verbürgt gedacht wird. Der technologische Optimismus dieser Ordnungsidee ermöglicht das Festhalten an überindividuellen, an der Ordnung des Universums teilhabenden und darin „heiligen“ Zielen, durch welche auch das eigene Dasein „geheiligt“ wird.

Dass das von der weltanschaulichen Präastronautik gestiftete Bündnis von Technologie und Heilssuche durchaus sozial folgenreich sein und extreme Formen annehmen kann, zeigt die Ideologie der Raelianer-Sekte (Rael 1998), die ufologische Heilsversprechen mit einem präastronautischen Gründungsmythos verbindet und bei der Bestimmung ihres Heilswegs mit einer hemmungslosen moralischen Entsicherung der Gentechnologie operiert.

Schließlich sei noch ergänzt, dass neben den wie auch immer unzureichenden Versuchen, geschichtswissenschaftliche Reflexion einzüben, die subkulturelle Institutionalisierung der Präastronautik auch reichliche narzisstische Prämien für Teilnehmer an diesem System bereithält, die sich ohne große intellektuelle Vorbedingungen als „Wissenschaftler“, „Forscher“ und „Gelehrte“ fühlen und so nennen dürfen.

Gehen wir nun über von dem, was wir für *verständlich* halten, zu dem, was wir für *legitim* halten. Der Umstand, dass sich Phänomene wie New Age und Präastronautik einer soziologischen Analyse unterziehen lassen, bedeutet nicht, dass sie sich deshalb schon in „falschem Bewusstsein“ erschöpfen. Das Vermittlungsproblem zwischen historischer Überlieferung und Alltagsbewusstsein ist meines Erachtens nämlich eines, das nicht nur innerhalb der Paläo-SETI-Szene besteht, sondern ein Moment in der Umgestaltung des abendländischen kulturellen Gedächtnisses insgesamt darstellt. Diese Umgestaltung lässt sich wie folgt charakterisieren: wir haben bereits angedeutet, dass mit dem fortschreitenden Autoritätsverlust der Kirchen auch die religiöse Deutungshoheit über dieses kulturelle Gedächtnis allmählich verloren geht, das aus und in der jüdisch-christlichen Traditionslinie lebte. Damit ist nun eine zweifache Öffnung des modernen Geschichtsbewusstseins verbunden: zum einen erfährt die religiöse Deutung dieser Tradition selbst eine wachsende Konkurrenz durch die aus der Entzauberungsarbeit der historischen Wissenschaften resultierenden Geschichtsschreibungen. Zum anderen wird der objektivierende, nicht mehr durch überlieferte religiöse Abwertungen verstellte Blick auf jene Sinnwelten frei, die sich jenseits dieser Traditionslinie befinden. Dies sind einerseits die Kulturen der so genannten primitiven Völker, auf die wir im Zuge der neuzeitlichen Kolonialisierungs- und Entkolonialisierungsprozesse aufmerksam geworden sind, andererseits jene kulturellen Formationen aus der Vorgeschichte des Abendlandes, die das *Gegenbild* seines kulturellen Gedächtnisses ausmachen, weil sie den Hintergrund „falscher“ Religion abgeben, gegen den sich die jüdische und

christliche Religion als „wahre“ Religion abzuheben beansprucht: der Alte Orient und insbesondere das Alte Ägypten (vgl. Assmann 1998, 2003). Hiervon sind aber die Geschichtswissenschaften insgesamt betroffen.

Was das bedeuten kann, möchte ich am Beispiel der modernen Ägyptologie erläutern (vgl. dazu Assmann 2000 sowie Hornung 2003). Im kulturellen Gedächtnis Europas ist Ägypten ebenso Gegenbild wie Leitbild gewesen. Als Gegenbild liegt es der biblischen Exoduserzählung zugrunde und figuriert als „der Inbegriff von Idolatrie und Despotie“ (Assmann 2000, S. 213), als ein planer, mit negativen Bildern besetzter Hintergrund, von dem sich dreitausend Jahre einer europäischen Geschichte abheben, die von dem Mythos eines ursprünglichen Auszugs und Widerstands angetrieben werden. Zum Leitbild wurde es insofern, als es für eine schmale, aber keineswegs einflusslose esoterische Tradition als Inbegriff der ursprünglichen Religion, *theologia prisca*, galt, ein Urbild, welches von den Griechen über die Spätantike bis zur Renaissance weitergereicht wurde, bis es schließlich das Vernunftideal der europäischen Aufklärung prägte und über die Vermittlung von Friedrich Schiller („Das verschleierte Bild zu Sais“) auf das Weltbild mancher Berühmtheit dieser Zeit Einfluss nahm. Und so, wie der hebräische Moses zum Inbegriff des biblischen Ägyptenbildes wurde, so wurde Hermes Trismegistos zum Inbegriff des griechischen und esoterischen Ägyptenbildes. Diese Verehrung ägyptischer Weisheit stand dabei im umgekehrten Verhältnis zum tatsächlichen Wissen über Ägypten. Die Hieroglyphen waren noch nicht lesbar und das Corpus Hermeticum galt seit 1614 als spätantike Fälschung, wobei letzteres nur dazu führte, dass die Funktion des Bürgen für ägyptische Weisheit von Hermes auf Isis überging.

Als Champollions Entdeckung schließlich der Welt den Zugang zum tatsächlichen Inhalt der altägyptischen Texte verschaffte, verkehrte sich das bisherige Bild allmählich in sein Gegenteil. Das Wissen der nun anbrechenden historistischen Epoche über Ägypten nahm beständig zu, aber die von den Konsumenten dieser Studien erhofften tiefgründigen Weisheiten wurden nicht gefunden. „In dem Maße, wie die neu entstehende Ägyptologie das alte Ägypten entdeckte, verschwand es aus der allgemeinen Bildungskultur des Abendlandes. Mit jedem neuen Text verstärkte sich das Gefühl der Fremdheit“ (Assmann 2000, S. 221). Was an Ägyptophilie noch übrig blieb, wanderte ins Halbdunkel obskurantistischer Strömungen. Die in der offiziellen Kultur nunmehr unbesetzte „gedächtnispolitische“ Funktionsstelle des alten Ägypten wird stattdessen in Subkulturen umkämpft, die von den Wissenschaften üblicherweise nicht ernst genommen werden. Diesen Differenzierungsvorgang beschreibt Assmann folgendermaßen: „Die Ägyptologie musste eine positivistische Philologie werden, um ihre Fundamente zu legen. Aber im Zuge ihrer Etablierung als eigenständige akademische Disziplin im Kreise von Altertumswissenschaften und Orientalistik gerieten ihre ursprünglichen Fragestellungen in Vergessenheit, und der wachsende Abstand zwischen Ägyptophilie und Ägyptologie wurde zu einem Niemandsland gegenseitiger Verständnislosigkeit“ (Assmann 1998, S. 43).

Zu Assmanns Anliegen als Wissenschaftler zählt es, zu einer Rekultivierung dieses Niemandslandes beizutragen: „Dieses Projekt, sich mit Ägypten in einen Dialog einzulassen, anstatt es ausschließlich zum Objekt der Entdeckung und Entzifferung zu machen, und es wieder zu einem Teil des europäischen Kulturgedächtnisses werden zu lassen, anstatt den ‚westlichen Kanon‘ mit den biblischen und klassischen Überlieferungen zu schließen, zielt

auf die Kolonisierung des Niemandslandes zwischen Ägyptophilie und Ägyptologie und auf die Wiedergewinnung der gedächtnisgeschichtlichen Dimension der Ägyptologie“ (Assmann 1998, S. 43). Wenn ich Assmann recht verstehe, sieht er seinen wesentlichen Beitrag in der Erschließung jener Form von Religion, die den großen monotheistischen Religionen geschichtlich vorausliegt, ihre Voraussetzung bildet und die als „Kosmotheismus“ bezeichnet werden kann, als Religion, in der sich das Göttliche nicht aus der Welt herauslösen lässt, weil es ihr in Bezug auf die Natur, die staatliche Ordnung und das menschliche Schicksal (von welchem der Mythos erzählt) eingeschrieben ist (vgl. Assmann 2003, S. 61 f.). Von dem Verständnis dieses Religionstypus her, gegen welchen sich die monotheistischen Religionen durch Techniken der kulturellen Selbst- und Fremdausgrenzung absetzen, lässt sich in gedächtnisgeschichtlicher Hinsicht – beispielsweise – jenes Problem einer religiösen Gewalt des Monotheismus ins Auge fassen, das unter dem Titel Fundamentalismus derzeit von höchster Aktualität ist.¹⁰

Es scheint mir, dass wir den Erfolg der Präastronautik auf eine vergleichbare Rückwendung eines verbreiteten kulturgeschichtlichen Interesses auf die Vor- und Nebenwelten unserer eigenen Zivilisation zurückführen können, die außerhalb der „zuständigen“ wissenschaftlichen Institutionen stattfindet. Da diese Art von „Sinnfindung“ zum Kern menschlicher Identitätsgestaltung gehört, wird man schwerlich in Abrede stellen können, dass dies analog zur religiösen Glaubensfreiheit zum Bereich der legitimen Privatangelegenheiten zählt. Damit können wir im Auftreten der Paläo-SETI-Literatur eine Form der subkulturellen, „wilden“ Kolonisierung jener brachliegenden Sinnprovinzen sehen, die sich das kulturelle Gedächtnis der westlichen Zivilisation bisher nicht verbindlich angeeignet hat, bzw. die, wie ihre religiöse und philosophische Tradition selbst, mit dem Aufstieg der modernen Wissenschaften entzaubert worden sind. Dass hiermit Konflikte um kulturelle Definitionsmacht verbunden sind, liegt nicht nur, wie bereits erläutert, in der Erosion der alten religiösen Autoritäten begründet, sondern auch in dem Umstand, dass auch die Wissenschaften selbst sich, je größer ihre praktische Bedeutung in der „verwissenschaftlichten“ Gesellschaft wird, auch umso größerem Rechtfertigungsdruck hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf praktische Kontexte ausgesetzt sehen. Wer glaubt, dies betreffe nur die Natur- und Ingenieurwissenschaften, mag angesichts der mitunter fanatischen Schärfe der Auseinandersetzungen um die Präastronautik eines Besseren belehrt werden.

¹⁰ Ein anderer Kontext, in dem die geschichtliche Vorwelt des jüdisch-christlichen Abendlandes gemeinsam mit der monotheistischen Wendung gegen sie zum Thema geworden ist, ist die historische Fundierung der feministischen Patriarchatskritik. Auch hier wird das Bewusstsein eines historischen Verlustes eingeklagt, nämlich des Endes einer (relativen) Gleichstellung von Mann und Frau zugunsten eines scharfen, religiös motivierten Unterordnungsverhältnisses. (vgl. *pars pro toto* Lerner 1986).

3. Paläo-SETI als Wissenschaft

Ist die Paläo-SETI-Literatur mit solchen Überlegungen als Wissenschaft „erledigt“? Darf Dänikens Werk als typisch für die Präastronautik gelten? Oder bleibt ein Bestand an realistischen Problemdefinitionen übrig, der über die Diagnose einer „Weltanschauung“ hinausreicht? Sind die „Rätsel der Vergangenheit“, die die Präastronautik durch den Rückgriff auf Außerirdische lösen möchte, tatsächlich etwas anderes als die Fremdheit des uns durch den geschichtlichen Abstand unvertraut Gewordenen? Unter welchen Bedingungen kann diese Fremdheit so groß werden, dass sie uns „außerirdisch“ zu erscheinen vermag?

Einen Versuch, die Tragfähigkeit wissenschaftlichen Bodens für die Paläo-SETI-Forschung zu testen, macht ein 1985 erschienener Aufsatz von Johannes und Peter Fiebag (Fiebag und Fiebag 1985). Er bietet m.E. einen brauchbaren Einstieg in das Problem, weshalb ich die Thesen der Autoren kurz darstellen und anschließend darauf aufbauen möchte. Der Aufsatz kreist um die Frage, ob eine Bestimmung der Paläo-SETI-Forschung als Wissenschaft prinzipiell *möglich* ist. Die Autoren erheben die grundsätzliche Forderung: „Wenn die Prä-Astronautik ... eine schlüssige Theorie darstellt, so muss man sie, wenn man Forschung nicht im Elfenbeinturm betreiben will, genauso annehmen wie die bereits bestehenden Theorien über den geschichtlichen Verlauf der Menschheit“ (Fiebag und Fiebag 1985, S. 24 f.). Den systematischen Ort einer wissenschaftlichen Paläo-SETI-Forschung sehen sie im Bereich der Geschichtswissenschaften, ohne dabei eine Spezialisierung für sinnvoll zu halten. Sie stellen vielmehr klar, dass es nahezu keinen Bereich der menschlichen Vergangenheit gibt, der nicht unter dem Aspekt einer präastronautischen Fragestellung betrachtet werden könnte. Dabei ist die Bestimmung zeitlicher Grenzen ihrer Ansicht nach sehr weit zu fassen: sie reicht zurück bis in erdgeschichtliche Zeitalter vor Entstehung des Lebens und hinauf bis in unsere Gegenwart. Dieser Zeitraum wird durch eine forschungspraktische Arbeitsteilung zwischen Präastronautik und UFO-Forschung noch einmal „kulturindividuell“ geteilt: „Prä-Astronautik erforscht Kontakte zu außerirdischen Intelligenzen so lange, bis eine Kultur gewisse (noch zu vereinbarende) *technische* Kennzeichnungen erreicht hat. Für Kontakte nach diesem Zeitpunkt wäre dann die UFO-Forschung zuständig“ (Fiebag und Fiebag 1985, S. 17 f., Herv. i. Orig.).

Die Bestimmung der Paläo-SETI-Forschung als Geschichtswissenschaft bringt es mit sich, ihr wissenschaftliches Instrumentarium im Bereich der „verstehenden Methode“ zu suchen. Als Referenzen für den Gebrauch dieser Methode verweisen die Autoren auf Wilhelm Dilthey (Dilthey 1959) und Max Weber (ohne Literaturangabe, m. E. kommen hier insbesondere seine Aufsätze zur Wissenschaftslehre in Betracht, vgl. Weber 1988). Das von Gadamer diskutierte hermeneutische Problem des geschichtlichen Abstands wird dem Grundsatz nach berücksichtigt: „Wir haben es bei der Methode des Verstehens somit mit einem heuristischen Verfahren zu tun, das keineswegs eine Garantie dafür ist, dass die auf diesem Weg gewonnenen Hypothesen auch richtig sind. ... Diese Irrtumswahrscheinlichkeit korreliert positiv mit wachsendem Zeitabstand, da der heute lebende Wissenschaftler sich in das Verhalten, die Gedankenwelt von Menschen einer anderen Epoche mit völlig anderen sozio-kulturellen, politischen, religiösen und wirtschaftlichen Gegebenheiten und Weltanschauungen versetzen muss, über die ihm oftmals nur dürftige, nicht selten auch überhaupt keine schriftlichen Aufzeichnungen vorliegen“ (Fiebag und Fiebag 1985, S. 22 f.).

Welche Besonderheit rechtfertigt es, die Paläo-SETI-Forschung als selbständige Wissenschaft zu reklamieren? Johannes und Peter Fiebag vertreten die Ansicht, dass hier „ein durchaus *spezifisches Potential* vorliegt, eine Grundvoraussetzung für eine neue Wissenschaft. Dies spezifische Potential liegt (laut Definition) in der Erforschung und Rekonstruktion der Einflussnahme *außerirdischer* Kulturen auf die Erde und die Geschichte der Menschheit“ (Fiebag/Fiebag 1985, S. 26). Von dieser spezifischen Perspektive aus erwarten sich die Autoren einen geschärften Blick für Blindstellen in den etablierten Wissenschaften: „(N)ur wenn die Wissenschaft bereit ist, eine kritische Einstellung gegenüber überlieferten Problemlösungen einzunehmen und Metaaussagen zu treffen, das heißt, über sich selbst nachzudenken, bietet sich ihr die Möglichkeit, Irrtümer zu entdecken und zu beheben, die einer theoretischen Erkenntnis zwangsläufig immer anhaften werden“ (Fiebag und Fiebag 1985, S. 31). Peter und Johannes Fiebag unternehmen es allerdings nicht, eine Einschätzung der tatsächlichen Qualität konkreter präastronautischer Studien vorzunehmen. Dies scheint mir für die Praxis in der Paläo-SETI-Szene symptomatisch zu sein.

Ein weiterer Berührungspunkt mit den etablierten Wissenschaften ergibt sich hinsichtlich der modernen so genannten Cargo-Kulte. Hier gibt es Überschneidungen mit den Kultur- und Sozialwissenschaften, insbesondere mit Ethnologie, Kulturanthropologie und Soziologie. Die Form der interkulturellen Begegnung zwischen einer primitiven¹¹ und einer technologisch fortgeschrittenen Gesellschaft, wie sie im 20. Jahrhundert zwischen den Ureinwohnern Melanesiens und niederländischen bzw. amerikanischen Besuchern stattfand, wird als Analogie für Kontakte zwischen frühgeschichtlichen Menschen und Außerirdischen herangezogen. In den Cargo-Kulten werden tatsächlich „missverständene“ hochtechnische Objekte, die in den Besitz oder auch nur in den Wahrnehmungsbereich einer primitiven Kultur gelangt sind, kultisch verehrt und mit einer Heilserwartung verbunden. Die Existenz dieser Kulte gehört in der Präastronautik zu den zentralen Argumenten, die ihren Plausibilitätsanspruch begründen sollen. Eine ausführliche Diskussion des Themas kann hier aus Raumgründen nicht erfolgen, die betreffende präastronautische Diskussion kreist vornehmlich um Legitimität und Reichweite des in Anspruch genommenen Analogieschlusses¹².

Wir können wissenschaftliche Paläo-SETI-Forschung daher offenbar mit denjenigen Wissenschaften in Beziehung setzen, die neben einer Forschungsarbeit an historischen Quellen auch zu einer Selbstverständigung des Menschen im Lichte der aus den Quellenstudien ge-

¹¹ Ich verwende den Begriff des Primitiven hier im Sinne von Christopher Hallpike, der ihn entsprechend seiner etymologischen Wurzel verstehen möchte: das Wort „kommt vom lateinischen Adjektiv *primitivus* und bedeutet 'dem ersten Zeitalter, der ersten Periode, dem ersten Stadium zugehörig oder entstammend', es fehlt somit jeder abschätzige Beigeschmack“ (Hallpike 1990, S. 9). Als primitive Gesellschaften definiert er „solche, die weder das Schreiben noch das Lesen beherrschen, die verhältnismäßig wenig spezialisiert sind, noch keine Industrie haben, kleinräumig und im Alltagsleben durch direkte zwischenmenschliche Kontakte gekennzeichnet sind“ (Hallpike 1990, S. 11).

¹² Vergleiche dazu für einen präastronautischen Standpunkt z.B. Gentes (1977), für entsprechende Kritik z.B. Magin (2002), als allgemeine Einführung z.B. Steinbauer (1971). Die Schrift von Gentes stellt dabei m.E. eine seltene Ausnahme von der Regel dar, dass sozial- und kulturwissenschaftliche Literatur von präastronautischen Autoren generell nicht gelesen wird.

wonnenen Ergebnisse beitragen. Johannes und Peter Fiebigs These, wonach das Thema der *Außerirdischen* die besondere Perspektive der Präastronautik ausmacht, erscheint mir plausibel, und ich möchte diesen Gedanken aufgreifen. Im Einklang mit dem Anspruch der Präastronautik selbst halte ich grundsätzlich den Ansatz für vertretbar, dass es *Verschiebungen im kosmologischen Plausibilitätsrahmen* durch die natur- und ingenieurwissenschaftlichen Erkenntnisse des 20. und 21. Jahrhunderts sind, durch welche ihr spezifischer Blickwinkel erst ermöglicht wird. In den ersten Büchern Dänikens wird der Einstieg in die Thematik des vor- und frühgeschichtlichen außerirdischen Besuchs nicht zufällig jeweils mit einem ein oder mehrere Kapitel umfassenden Resümee wissenschaftlicher Fortschritte in Astronomie, Genetik und Raumfahrttechnik eröffnet.

Während Däniken und der größere Teil der Präastronautik gemeinsam mit ihm sich geradewegs in die durch den Midas-Effekt charakterisierbare hermeneutische Falle begeben haben, wird die generelle Idee einer perspektivischen Verfremdung durch eine spezifische Grenzerfahrung der Moderne dadurch nicht entwertet: ich meine die auf den amerikanischen Raumfahrtenthusiasmus zurückgehende Erfahrung der *new frontier*, in der tendenziell die Menschheit als Ganzes dem physikalischen Universum und möglichem nichtmenschlichem intelligentem Leben darin gegenübersteht. In Verbindung mit dem bereits erwähnten Gedanken einer Öffnung des abendländischen Geschichtsbewusstseins können wir sagen, dass *die Menschheit* im starken Sinne des Wortes an eine Grenze gestoßen ist, vor der sich sowohl geographisch als auch zeitlich in einem neuen Sinn das Problem des Eigenen und des Fremden stellt, vor der sie also sich selbst als *historische Totalität* in den Blick gerät. In einer solchen Perspektive ist es eine durchaus zulässige und sinnvolle Frage, ob wir mit einer in der geschichtlichen Tiefe liegenden *Perforation* dieser Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden, als dessen Inbegriff sich nunmehr das *Außerirdische* anbietet, rechnen müssen. Denn in dieser Frage drückt sich das Problem aus, an welcher Grenze und bei welchen Bestimmungen das endet bzw. beginnt, was wir für das Wesen des Menschen halten. Ich halte diese für die Paläo-SETI-Forschung spezifische Verfremdung des Blickwinkels für einen legitimen Standpunkt, um konkrete Fragen an das geläufige wissenschaftliche Bild von der menschlichen Kultur zu formulieren. Worin solche Fragen jenseits einer Remythisierung der Geschichte bestehen können, möchte ich an zwei Beispielen erläutern.

Das erste Beispiel ist Lutz Gentes' umfangreiches Buch „Die Wirklichkeit der Götter“ (Gentes 1996), in dem er sich mit Teilen der indischen Literatur zu den *Vimanas* auseinandersetzt. Die Grundthese dieser Studie lautet: „Die in den altindischen Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyana* sowie dem *Bhāgavata-Purāna* dargestellten Kämpfe der 'Götter' und 'Dämonen' fanden zu einer sehr weit zurückliegenden Zeit – spätestens gegen Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. – mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit tatsächlich statt und wurden mit hochtechnischen Raketen, Kanonen und Flugapparaten ausgefochten. Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass es sich nicht um ein irdisch-immanentes Geschehen gehandelt haben konnte, sondern dass die beiden am Krieg beteiligten Parteien Außerirdische gewesen sein mussten“ (Gentes 1996, S. 10).

Das Buch hat einige Vorzüge, die in präastronautischen Texten sehr unüblich sind (Gentes 1996, S. 25 ff.): der Verfasser erklärt ausdrücklich das Prinzip, das er zur Deutung der in Frage kommenden Texte verwendet („Als das zentrale Kriterium ... dient der phänomenologische und begriffliche Vergleich der in den Texten beschriebenen nichtkonventionellen

Kampfsszenen und Flugkörper mit den entsprechenden modernen Waffen und Flugkörpern, unter Einbeziehung der aus den Cargo-Kulten gewonnenen Erkenntnisse“ (Gentes 1996, S. 25 f.), er bekennt sich zum „Prinzip der Hypothesenersparnis“, er verwendet die vorhandene philologische Fachliteratur, er kennt die Redaktionsgeschichte seiner Quellen, er baut auf einer vorhergehenden Studie (Gentes 1977) auf, er hat sich sehr viel Zeit für eine gründliche Ausarbeitung seines Themas genommen (zwischen beiden Publikationen liegen 19 Jahre) und er war auch diszipliniert genug, um einen Teil seines umfangreichen Materials in ein späteres, noch zu publizierendes Werk zu verschieben (vgl. Gentes 1996, S. 19). Da er den von ihm untersuchten Stoff für die Wiedergabe eines realen Geschehens hält, das er in die Periode der Vorläufer der Indus-Kultur datiert, prüft er auch die Frage, inwieweit dieses Geschehen als Auslöser für die Entstehung der betreffenden Hochkultur in Frage kommt. Obwohl diese Argumentation nur einen kleinen Bruchteil der eigentlichen philologischen Untersuchung ausmacht, verarbeitet er immerhin einige soziologische Aufsätze, die sich mit dem Problem der Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften befassen.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, das Buch im einzelnen inhaltlich zu diskutieren und zu urteilen, ob uns Gentes' Argumentation triftig erscheint. Ich führe es vielmehr an, um zu zeigen, dass man sich als Vertreter einer präastronautischen These durchaus an Regeln wissenschaftlichen Arbeitens halten, gründlich arbeiten sowie nachvollziehbar argumentieren kann. Außerdem nimmt er seinen Anstoß an Texten, deren detaillierten Beschreibungen fliegender Apparaturen keine interpretierende Gewalt angetan werden muss, um sie (unabhängig vom Endergebnis der Untersuchung oder weiterführender Diskussionen) als „historische Anomalie“ anzusehen. In unserem Zusammenhang ist interessant, dass seine Kritik herkömmlicher Erklärungen der Entstehung der ersten Hochkulturen die Form einer Kritik des soziologischen Evolutionismus annimmt: „Es ist ... die Logik des modernen Fortschrittsbegriffs, derzufolge jede erreichte Stufe eine nächstfolgende höhere mit zwingender Notwendigkeit aus sich herausschleibt und die den geistigen Horizont unseres Zeitalters nach wie vor prägt wie kaum eine andere Ideologie. Deren apriorischem Zwang hat auch die Archäologie ihren Tribut zu zollen“ (Gentes 1996, S. 425). Ein solches evolutionistisches Schema verfüge aber über keinen Begriff von den tatsächlich wirkenden Kräften, die hinter konkreten historischen Entwicklungen stehen, weshalb Gentes ein außerirdisches Eingreifen gleichsam als „Zündfunken“ der Entwicklung zu Hochkultur und Staatlichkeit annehmen möchte. Unabhängig von Gentes' Antwort ist es seine präastronautische Fragestellung, die hier zu einer Kritik an einer verbreiteten wissenschaftlichen Ideologie führt, welche bestimmte Fragestellungen und Erkenntnisse ebenso ermöglicht wie sie andere blockiert.

Als zweites Beispiel möchte ich einen Text anführen, der den wissenschaftlichen „Mainstream“ ebenso kritisiert wie den Ansatz der Präastronautik, der sich aber gleichwohl mit einer „historischen Anomalie“ befasst, nämlich Giorgio de Santillanas und Hertha von Dechend's Essay über mythisch kodierte astronomisches Wissen in frühgeschichtlichen Kulturen: „Die Mühle des Hamlet“ (Santillana und Dechend 1994). Obwohl Dechend und Santillana den Ansatz der Präastronautik scharf ablehnen, teilen sie mit ihm jedoch das Staunen angesichts bestimmter und wie es scheint außergewöhnlicher Leistungen der frühgeschichtlichen und frühhochkulturellen Völker. Einige Passagen aus Hertha von Dechend's Vorwort zur deutschen Ausgabe könnten durchaus auch einem Werk Erich von Dänikens entnommen sein. Die Richtung, in die die beabsichtigte Erklärung der betreffenden Phäno-

mene zielt, ist freilich eine ganz andere: „Gemeinsam war uns ein tiefsitzendes Unbehagen an der vorherrschenden Auslegung und Beurteilung von Überlieferungen, die nicht in der uns vertrauten 'Sprache' verlaublich worden waren, will sagen: in der von den Griechen geprägten naturwissenschaftlichen Diktion ... Unter den zahlreichen Ursachen des Unbehagens sei hier nur eine einzige genannt: die Unvereinbarkeit nachweislicher, weil messbarer mathematisch-technischer Leistungen der Alten mit dem Niveau der dazugehörigen 'mythischen' Überlieferungen, insbesondere die Unvereinbarkeit der Pyramiden und deren exakter Ortung mit dem scheinbaren Galimathias der Pyramidentexte und des Totenbuchs. Es gibt da zwei denkbare Erklärungen: Entweder haben die Ägypter die Pyramiden nicht konstruiert – dafür plädieren Phantasten wie Erich von Däniken & Co. – oder aber die modernen *Übersetzungen* der Texte sind grundlegend verfehlt. Dass sich so manche Zeitgenossen lieber auf extragalaktische Pyramiden-Architekten einlassen als auf ungemein sachverständige Ägypter, zeigt deutlich, wie uns simple Fortschrittsgläubigkeit und vulgär-evolutionistische Kulturgeschichtsschreibung das Eingehen auf alte Kulturen erschwert“ (Santillana und Dechend 1994, S. VI f., Herv. i. Orig.).

Ebenso bringt Dechend aber auch Ärger über einen Agnostizismus der konventionellen Ethnologie zum Ausdruck, der schwer verständliche (hier: polynesishe) mythische Texte zwar katalogisiert, aber keine erkennbaren Anstrengungen unternimmt, sie plausibel zu *deuten*: „Das zweite [Kapitel der Habilitationsschrift Hertha von Dechends], dem polynesischen Tane/Kane gewidmet, war schon fertig getippt, als das Unbehagen in Verzweiflung umschlug, denn *verstanden* hatte ich keine Silbe von den mehr als zehntausend gelesenen Seiten polynesischer Mythen. Sollte man allen Ernstes zu der Annahme befugt sein, die besten Navigatoren unseres Erdballs hätten ihren Erstgeborenen als 'heiliges', oft auswendig zu lernendes und Nicht-Initiierten vorenthaltenes Wissen ein Konglomerat unterhaltsamer Geschichtchen überliefert? Oder war man nicht mehr verpflichtet, nach dem *Sinn* dieser Traditionen zu fragen?“ (Santillana und Dechend 1994, S. VIII, Herv. i. Orig.).

Die Kernthese von Santillana und Dechend läuft darauf hinaus, dass die neolithischen (also sesshaften, Ackerbau und Viehzucht betreibenden) Völker *aus eigener Kompetenz* über ein aus jahrtausendelanger Beobachtung gewonnenes astronomisches Wissen einschließlich der Präzession der Erdachse verfügten, welches aber in einer von unserer Gegenwart gänzlich verschiedenen, nämlich mythisch-kosmologischen Form überliefert wurde und nur im Rahmen eines Weltbildes von der Art sinnvoll war, welches Jan Assmann als „kosmotheistisch“ bezeichnet hat. Das Prinzip der Kodierung dieses Wissens ist die analogisierende Erzählung, in der das, was wir heute in Gestalt abstrakter mathematischer Strukturen modellieren, in einem subjektivistischen Schema gedacht und erzählt wurde, in dem personale Protagonisten willentliche Handlungen vollführen und einer Choreographie des Schicksals unterliegen. Auch hier möchte ich aber nicht in die Diskussion des Themas als solchem einsteigen, sondern auf die Richtung der geübten Kritik hinweisen. Wie auch bei Lutz Gentes wird explizit ein kulturwissenschaftlicher Evolutionismus kritisiert, hier der des neukantianischen Philosophen Ernst Cassirer, der zu geistigem Hochmut geführt habe: „Es war intellektueller Stolz, der von der Höhe des Fortschritts aus urteilt und die zahllosen Jahrhunderte der archaischen Vergangenheit zu arglosem, primitivem Geplapper komprimiert, das analog den überlebenden 'Primitiven' um uns herum *verstanden* werden muss. ... Das große Verdienst von Ernst Cassirer liegt in seinem Aufspüren der Existenz von 'symbolischen Formen' aus

der Vergangenheit inmitten der historischen Kultur. ... Doch er blieb aufgrund seiner herablassenden Betrachtungsweise verblendet. Evolution – ein brillantes biologisches Konzept, das man zu einer universalen Banalität hatte verkommen lassen – hielt ihn im Bann. ... Immer wieder haben wir in diesem Essay auf diese sich zäh behauptende Verwechslung von biologischer und historischer Zeit hingewiesen“ (Santillana und Dechend 1994, S. 301).

Die Konvergenz der in den beiden genannten Studien geübten Kritik auf den Gegenstand des kulturwissenschaftlichen Evolutionismus halte ich für ein wichtiges Merkmal dieser Art von unorthodoxer Wissenschaft. Sie hat Parallelen in der Entwicklung soziologischer Theorien. Eine Kritik an evolutionistischen Modellen sozialer Entwicklung hat in der Soziologie in den 60er Jahren mit der Kritik am Funktionalismus von Talcott Parsons eingesetzt und eine anhaltende Diskussion hervorgebracht, die sich inzwischen auf das Problem einer Überbrückung der Kluft zwischen Theorien sozialen Handelns und Theorien gesellschaftlicher Ordnung verlagert hat. Evolutionistische Theorien betrachten Gesellschaften typischerweise aus der Makroperspektive, also von oben. Sie neigen zu der Annahme, dass die gesellschaftliche Entwicklung eine langfristige Gesetzmäßigkeit aufweist, die je nach Theorie aus ökonomischen Gesetzen oder kulturellen Logiken folgen soll. Sie tendieren außerdem dahin, den Grad der Integration menschlichen Handelns in gesellschaftliche Ordnungen zu überschätzen. Das führt dazu, dass sie von der Vielfalt menschlichen Handelns tendenziell nur den Durchschnitt erfassen, nämlich den Teil, der *auf lange Sicht* Ausdruck der als Erklärungsmodell in Anspruch genommenen Gesetzmäßigkeit ist, mag diese nun zu sozialer Beharrung oder zu sozialem Wandel führen. Dementsprechend neigen sie zu einem mehr oder weniger abstrakten Stufenschema, das zwar in der langfristigen Rückschau meist plausibel ist, aber wenig über die Umstände des tatsächlichen Lebens in einer bestimmten Epoche informiert.

Solchen Stufenschemata lassen sich dann allgemeine Vorstellungen darüber zuordnen, was man in einer bestimmten Epoche für „erlaubte“ bzw. mögliche kulturelle Fähigkeiten oder mögliches Wissen hält. Werden solche Modelle in die Geschichtswissenschaften importiert, kann dies leicht dazu führen, dass Indizien für zeituntypische Leistungen einer Kultur übersehen oder falsch interpretiert werden. So hat beispielsweise Robert Temple in einem kürzlich erschienenen Buch (Temple 2002) umfangreiches Belegmaterial für die These vorgelegt, dass entgegen einer sehr festgefügtten Lehrmeinung im Altertum, und speziell im alten Ägypten, durchaus eine beachtliche optische Technologie (insbesondere geschliffene Glaslinsen) bekannt war. Er führt diese Technologie, die heute an die Kenntnis mathematisch formulierter physikalischer Gesetze gebunden ist, jedoch nicht auf ein abstraktes mathematisch-physikalisches Wissen des Altertums, sondern auf über lange Zeiträume aufgebaute handwerklich-empirische, praktische Fertigkeiten zurück. Wenn Temples These zutrifft, dann haben sich die Altertumswissenschaften seit ihrer Begründung im 19. Jahrhundert von einem Schema irreführen lassen, das die Geschichte der Optik mit Galileos Teleskop einsetzen lässt und die Neuzeit als jene kulturelle Stufe ansieht, die für die Entstehung der betreffenden Kenntnisse „reif“ war, woraus folgt, dass alle früheren Epochen für sie „unreif“ gewesen sein müssen. Ein unbescheidener Paläo-SETI-Forscher andererseits hätte aus Temples Material mit nur wenig sprachlicher Verzeichnung einen weiteren Fall vorgeblicher „Hochtechnologie“ herausschleifen und die Anwesenheit Außerirdischer für sie verantwortlich machen können.

Das Thema der Evolutionismuskritik (das mit einer Zurückweisung des biologischen Evolutions- und soziologischen Entwicklungsgedankens *als solchem* nicht verwechselt werden darf) ist für unsere Problemstellung in zwei Hinsichten von Belang. Zum einen kann es uns darüber belehren, dass wir von einer automatischen Kopplung von Kulturstufen und technologischen „Leitfossilien“ in die Irre geführt werden können. Wir sind an den Gedanken gewöhnt, dass bestimmte technische Entdeckungen mit allgemeinen zivilisatorischen Durchbrüchen gleichzusetzen sind, und uns ist der Gedanke fremd, dass hoch entwickelte technische Fertigkeiten an einen isolierten sozialen Gebrauchskontext gebunden sein können, der eine allgemeine Verwendung dieser Techniken unterbindet und mit dem diese Techniken sogar wieder untergehen können, ohne kulturgeschichtlich folgenreich gewesen zu sein. Zum anderen muss, wenn wir uns von evolutionistischen Schemata lösen, nicht jedes antike Wissen, das – und sei es spektakulär – aus der Reihe des Erwarteten fällt, auf Außerirdische zurückgeführt werden. Anstatt mit „extragalaktischen Pyramiden-Architekten“ können wir uns mit „ungemein sachverständigen Ägyptern“ begnügen. Im Gegenteil: eine Präastronautik, die für jede historische Anomalie geradewegs extraterrestrische Einflüsse geltend machen möchte, hat aus der Evolutionismuskritik selbst keine Konsequenzen gezogen. Die technologiegläubige Variante des Erich von Däniken ist hierfür das beste Beispiel.

Ist die Paläo-SETI-Forschung überhaupt auf „Außerirdische“ angewiesen? Sie kann ein legitimer und im Kern auch wissenschaftsfähiger Ausgangspunkt für empirische Studien sein, wenn man von dem Rekurs auf „Außerirdische“ zunächst nicht mehr verlangt, als dass er unseren Blick auf bisherige Selbstverständlichkeiten verfremden möge – unabhängig von dem, was eine konkrete Studie für Resultate zeitigen wird. Denn die Wissenschaftlichkeit einer Untersuchung und die Legitimität eines Forschungsansatzes hängt nicht davon ab, ob die ursprüngliche Hypothese eine Bestätigung findet, sondern davon, ob das Verfahren als wissenschaftlich gelten kann. Wir können diese Feststellung mit einer ähnlichen Aussage vergleichen, die Walter von Lucadou in Bezug auf die Psychokineseforschung gemacht hat: „Erstens kann die ‚Paranormalität‘ eines Effektes nicht davon abhängen, ob und wie er im Laufe der Forschung erklärt werden kann, und somit hängt die Legitimität parapsychologischer Forschung nicht von ihrem Ergebnis ab – wie übrigens in allen anderen Wissenschaften auch; und zweitens ist es sinnlos, davon zu sprechen, ein bestimmter Effekt könnte durch ‚Psychokinese‘ oder ‚Telepathie‘ erklärt werden, solange die Parapsychologie nicht herausgefunden hat, was sich dahinter verbirgt. Die Begriffe PK und ASW haben also keinen Erklärungswert, sondern stellen lediglich phänomenologische Klassifizierungsversuche dar. Es ist also eine methodologische ‚Sünde‘, etwas durch ‚Psi‘ erklären zu wollen“ (Lucadou 1997, S. 53).

Der erste Punkt ist für die Präastronautik ohne weiteres nachvollziehbar. Würde sich beispielsweise am Ende einer sachkundigen Debatte zu den Thesen von Lutz Gentes herausstellen, dass seine Schlussfolgerungen nicht zutreffen, könnte auch dies ein legitimes Ergebnis der Paläo-SETI-Forschung sein: in diesem Fall müssten nämlich stichhaltige Gründe dafür vorgebracht werden können, dass die indischen Vimana-Texte auf ‚irdisch-immanente‘ Faktoren, also beispielsweise auf psychologisch nachvollziehbare Inhalte der Phantasie der Menschen zur betreffenden Zeit am betreffenden Ort, zurückzuführen wären. Die Paläo-

SETI-Forschung hätte auch dann unser historisches und/oder anthropologisches Wissen vermehrt.

Der zweite Punkt ist etwas komplizierter: kann es für einen Forschungsansatz, der in der menschlichen Geschichte nach Spuren von Außerirdischen sucht, eine methodologische Sünde sein, historische Ereignisse durch „Außerirdische“ erklären zu wollen? Wer solche Spuren finden will, muss nach kulturellen Anachronismen suchen. Dann stellt sich die Frage, anhand welcher Kriterien man echte kulturelle Anachronismen zuverlässig identifizieren kann. Wenn ein als babylonische Batterie angepriesenes Artefakt tatsächlich eine Batterie ist – ist dann die Existenz eines solchen Gegenstands im Alten Orient tatsächlich „unmöglich“ oder bloß unerwartet? Welche Verwendungskontexte akzeptieren wir als historisch zulässig? Darf Babylon Batterien zur Galvanisierungszwecken kennen? Beruhigt es uns, dass man möglicherweise Batterien kannte, aber sicher keine batteriebetriebenen Transistorradios? Wenn in megalithischen Steinsetzungen wie Stonehenge und anderen kalendarisches Wissen nachgewiesen wird (vgl. z.B. Schlosser und Cierny 1996), wie viel und welche astronomischen Kenntnisse darf man Antike und Frühgeschichte aus eigener Kraft zutrauen? Was trauen wir dem jungsteinzeitlichen Himmelsbeobachter, was dem altägyptischen Priester zu, bevor wir uns zum Rückgriff auf Außerirdische genötigt sehen? Wann ist andersherum ein *zwingender* Beweis für eine außerirdische Präsenz auf der Erde oder für eine außerirdische Einflussnahme auf die menschliche Kultur gegeben? Beim Vorliegen welcher Kriterien kann eine präastronautische X-Akte mit dem Stempel „außerirdisch“ abgeschlossen werden, und von welchem Punkt an wird man mit neuen Erkenntnissen, die zu einer konventionellen Erklärung führen würden, nicht mehr rechnen? Wie verhindert man, dass die Suche nach konventionellen Erklärungen umgehend durch das Einsetzen des „Midas-Effekts“ stillgelegt wird, wie das in der „mythischen“ Präastronautik regelmäßig geschieht? Fragen wie diese legen es meines Erachtens nahe, dass eine positive Erklärung einer historischen Anomalie durch Außerirdische in einer Situation, in der kein positives Wissen über Außerirdische verfügbar ist¹³, tatsächlich einer methodologischen Sünde gleichkommt.

Wenn das aber so ist, worin liegt dann die Legitimität eines präastronautischen Forschungsansatzes? Ich möchte von dem Umstand ausgehen, dass in den hier aufgezählten Problemstellungen ersichtlich die Frage nach den anthropologischen Universalien, nach Umfang und Grenze genuin menschlicher kultureller Kompetenzen betroffen ist, eine Frage, auf die eine wissenschaftliche Paläo-SETI-Forschung selbst dann Antworten erarbeiten kann, wenn sie den von ihr gewünschten Nachweis außerirdischer Präsenzen niemals finden sollte. Ich möchte daher vorschlagen, den Begriff des „Außerirdischen“ für die Präastronautik als einen *Grenzbegriff* aufzufassen, als *regulative Idee*, mit der wir die Reichweite *menschlicher* Fähigkeiten ausloten können. Der Begriff fungiert dann als eine methodische Variable, die zunächst die in der Begegnung mit potenziell „anomalen“ Quelldokumenten aufscheinende Fremdheit als solche konserviert, um ein vorschnelles „Wegerklären“ durch etablierte

¹³ Obwohl ich Mitglied einer UFO-Forschungsgesellschaft (der DEGUFO) bin, betrachte ich die bislang vorliegenden Forschungsergebnisse zum UFO-Phänomen nicht als „positives Wissen über Außerirdische“, sondern als Daten, die zwar einerseits die Existenz einer wissenschaftlichen Anomalie nahe legen, andererseits aber in ihrem Status noch zu unsicher und zu umstritten sind, um im Kontext präastronautischer Fragestellungen als verlässliches Wissen gelten zu dürfen.

Deutungsmuster, aber auch durch Versatzstücke aus den präastronautischen Mythen, zu suspendieren. Im nächsten Schritt würde sie dann das Resultat einer Untersuchung aufnehmen, die – streng positivistisch! – die Sache selbst zur Sprache kommen lässt. Die Suche nach dem „definitiven Beweis“ für eine Anwesenheit von Extraterrestriern in der menschlichen Vergangenheit wird durch eine solche Definition der fachlichen Aufgabe für niemanden behindert, der sie mit wissenschaftlichem Ernst betreiben möchte. Sie kann es aber meines Erachtens erleichtern, eine konstruktive Debatte über jenen Graben hinweg zu führen, der zwischen der wissenschaftlichen Orthodoxie und den Grenzwissenschaften entstanden ist.

Literatur

- Aristoteles (1994): Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Reclam, Stuttgart.
- Ashworth, C. E. (1980): Flying Saucers, Spoon-Bending and Atlantis. A Structural Analysis of New Mythologies. *Sociological Review* 28, 353-376.
- Assmann, J. (1984): Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Kohlhammer, Stuttgart.
- Assmann, J. (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Hanser, München/Wien.
- Assmann, J. (1999): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München.
- Assmann, J. (2000): Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes. In: Assmann, J. (Hrsg.): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, 210-222. Beck, München.
- Assmann, J. (2003): Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. Hanser, München/Wien.
- Benz, A. (2000): Die Moralphilosophie von Thomas Reid zwischen Tradition und Innovation. Haupt, Bern/Stuttgart/Wien.
- Coll, P. (1970): Geschäfte mit der Phantasie. Warum es keinen Raumflug vor Jahrtausenden geben konnte. Arena, Würzburg.
- Dilthey, W. (1959): Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: Dilthey, W. (Hrsg.): Gesammelte Schriften I. Stuttgart/Göttingen.
- Däniken, E. v. (1969): Zurück zu den Sternen. Argumente für das Unmögliche. Econ, Düsseldorf/Wien.
- Däniken, E. v. (1971): Erinnerungen an die Zukunft. Ungelöste Rätsel der Vergangenheit. Knauer, München/Zürich.
- Däniken, E. v. (1972): Wo meine Kritiker mich missverstanden haben. In: Khuon, E.v. (Hrsg.): Waren die Götter Astronauten? Wissenschaftler diskutieren die Thesen Erich von Dänikens, 214-226. Droemer Knauer, München/Zürich.
- Däniken, E. v. (1975): Aussaat und Kosmos. Spuren und Pläne außerirdischer Intelligenzen.

Knaur, München/Zürich.

- Däniken, E. v. (1978): Erich von Däniken im Kreuzverhör. Waren Götter auf der Erde? Heyne, München.
- Däniken, E. v. (1979): Beweise. Lokaltermin in fünf Kontinenten. Heyne, München.
- Däniken, E. v. (1998): Der jüngste Tag hat längst begonnen. Die Messiaserwartungen und die Außerirdischen. Goldmann, München.
- Däniken, E. v. (2001): Im Namen von Zeus. Griechen – Rätsel – Argonauten. Goldmann, München.
- Eliade, M. (1994): Kosmos und Geschichte. Insel, Frankfurt/Leipzig.
- Fiebag, J.; Fiebag, P. (1985): Aus den Tiefen des Alls. Handbuch zur Prä-Astronautik. Wissenschaftler auf den Spuren extraterrestrischer Eingriffe. Hohenrain, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (1990): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Auflage. Mohr, Tübingen.
- Geertz, C. (1973): The Growth of Culture and the Evolution of Mind. In: Geertz, C. (Hrsg.): The Interpretation of Cultures. Selected Essays, 55-83. Basic Books.
- Geertz, C. (1991): Common sense als kulturelles System. In: Geertz, C. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, 261-288. 2. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt.
- Gentes, L. (1977): Zur Frage der Tatsächlichkeit von Kontakten zu Außerirdischen in Altertum und Vorzeit: Ein neuer Weg zur Beweisführung anhand eines Vergleichsverfahrens zur Psychologie plötzlicher Kontakte sowie altindischer Schriften zur Luft- und Raumfahrt. Ergänzungsband zum Bericht über die Tagung der MUFON-Central European Section in Ottobrunn, 1977 (<http://www.mufon-ces.org/docs/Bericht05.pdf>).
- Gentes, L. (1996): Die Wirklichkeit der Götter. Raumfahrt im frühen Indien. Bettendorf, München/Essen.
- Geyer, C.-F. (1996): Mythos. Formen – Beispiele – Deutungen. Beck, München.
- Grünschloß, A. (2000): Wenn die Götter landenReligiöse Dimensionen des UFO-Glaubens. Texte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, Nr. 153.
- Habermas, J. (1971): Technik und Wissenschaft als Ideologie. 5. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt.
- Hallpike, C. R. (1990): Die Grundlagen primitiven Denkens. Klett-Cotta, München.
- Heidegger, M. (2001): Sein und Zeit. 18. Auflage. Niemeyer, Tübingen.
- Hornung, E. (2003): Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland. dtv, München.
- Jung, M. (2001): Hermeneutik zur Einführung. Junius, Hamburg.
- Kant, I. (1993): Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft

- wird auftreten können. In: Weisedel, W. (Hrsg.): Immanuel Kant. Schriften zur Metaphysik und Logik 1, Werkausgabe Band 5, 109-264. Suhrkamp, Frankfurt.
- Kerényi, K. (1966): Die Mythologie der Griechen. Band II: Die Heroengeschichten. dtv, München.
- Khuon, E. v. (1972): Waren die Götter Astronauten? Wissenschaftler diskutieren die Thesen Erich von Dänikens. Droemer Knaur, München/Zürich.
- Kratz, P. (1994): Die Götter des New Age. Im Schnittpunkt von 'Neuem Denken', Faschismus und Romantik. Elefanten Press, Berlin.
- Kühn, H. (1972): Däniken und die Vorgeschichte. In: Khuon, E.v. (Hrsg.): Waren die Götter Astronauten? Wissenschaftler diskutieren die Thesen Erich von Dänikens, 190-198. Droemer Knaur, München/Zürich.
- Lerner, G. (1986): The Creation of Patriarchy. Oxford University, New York/Oxford.
- Leroi-Gourhan, A. (1988): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Suhrkamp, Frankfurt.
- Lucadou, W. v. (1997): Psi-Phänomene. Neue Ergebnisse der Psychokinese-Forschung. Insel, Frankfurt/Leipzig.
- Lorenz, R. (2002): Die Grabplatte von Palenque. *Mysteria 3000*, Nr. 3 (<http://www.mysteria3000.de/archiv/ps/palenque.htm>).
- Magin, U. (1997): Vorläufer der Präastronautik. *Magazin für Grenzwissenschaften*, Nr. 17, 933-936.
- Magin, U. (2002): Cargo-Kulte. *Mysteria 3000*, Nr. 3 (<http://www.mysteria3000.de/archiv/ps/cargocult.htm>).
- Nienhaus, J. (1972): Fakten und Vorurteile. In: Khuon, E.v. (Hrsg.): Waren die Götter Astronauten? Wissenschaftler diskutieren die Thesen Erich von Dänikens, 95-103. Droemer Knaur, München/Zürich.
- Oppitz, M. (1993): Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie. 2. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt.
- Pössel, M. (2000): Phantastische Wissenschaft. Über Erich von Däniken und Johannes von Buttlar. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Rael (=Claude Vorilhon) (1998): Das wahre Gesicht Gottes. La Fondation Raëlienne.
- Ruff, S.; Briegleb, W. (1972): Plädoyer für eine unkonventionelle Erforschung unserer Vergangenheit. In: Khuon, E.v. (Hrsg.): Waren die Götter Astronauten? Wissenschaftler diskutieren die Thesen Erich von Dänikens, 72-80. Droemer Knaur, München/Zürich.
- Ruppert, H.-J. (2000): Helena Blavatsky – Stammutter der Esoterik. In: Texte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, Nr. 155, 1-28.
- Santillana, G. de; Dechend, H. v. (1994): Die Mühle des Hamlet. Ein Essay über Mythos und das Gerüst der Zeit. 2. Auflage. Springer, Wien/New York.
- Schievella, P. S. (1985): Methodik und Modus der Kritik zur Präastronautik. In: Fiebag, P.;

- Fiebag, J. (Hrsg.): Aus den Tiefen des Alls. Handbuch zur Prä-Astronautik. Wissenschaftler auf den Spuren extraterrestrischer Eingriffe, 363-370. Hohenrain, Tübingen.
- Schlosser, W.; Cierny, J. (1996): Sterne und Steine. Eine praktische Astronomie der Vorzeit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Steinbauer, F. (1971): Melanesische Cargo-Kulte. Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee. Delp, München.
- Stenger, H. (1993): Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des „New Age“. Leske+Budrich, Opladen.
- Temple, R. (2002): Die Kristall-Sonne. Eine verlorengegangene Technologie des Altertums wiederentdeckt. Kopp, Rottenburg.
- Vogt, J. (1998): Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie. 8. Auflage. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Weber, M. (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage. Mohr, Tübingen.
- Weber, M. (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Auflage. Mohr, Tübingen.

Anmerkung der Redaktion:

In der nächsten Ausgabe der *Zeitschrift für Anomalistik* soll dieser Aufsatz von Ingbert Jüdt einer kontroversen Diskussion ausgesetzt werden. Ergänzende, weiterführende oder kritische Diskussionsbeiträge zu den Thesen Ingbert Jüdts sind deshalb willkommen. Sie sollten bis zum 15. April 2004 (Redaktionsschluss) bei der Redaktion eingereicht werden, damit sie noch mit abgedruckt werden können.