

Kocku von Stuckrad  
Das Ringen um die Astrologie



# Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von  
Fritz Graf · Hans G. Kippenberg  
Lawrence E. Sullivan

Band 49

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2000

Kocku von Stuckrad

# Das Ringen um die Astrologie

Jüdische und christliche Beiträge  
zum antiken Zeitverständnis

Walter de Gruyter · Berlin · New York

2000

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.

Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.

Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.

Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982 unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

Stuckrad, Kocku / von:  
Das Ringen um die Astrologie : jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis / von Kocku von Stuckrad. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2000  
(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 49)  
Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 1999  
ISBN 3-11-016641-0

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co., KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
Textkonvertierung: Ready Made, Berlin  
Druck: Werner Hildebrand, Berlin  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Vorwort

Die Welt deutend zu erfassen, die Wirklichkeit auf ihre verborgene Symbolik hin zu untersuchen, auf geheime Zusammenhänge und zugrundeliegende Strukturen, ist seit jeher ein wesentliches Ziel menschlichen Nachdenkens gewesen. Das kulturgeschichtlich bedeutendste Ergebnis solchen Forschens dürfte die Astrologie sein, mit deren Hilfe eine genaue Beschreibung vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeitqualitäten möglich ist. Im Zuge eines Entsprechungsdenkens, welches die unterschiedlichen Ebenen der Wirklichkeit durch qualitative Eigenschaften oder – mit Cassirer gesprochen – in mythischen Klassen verbunden weiß, entwickelte sich die Sternkunde zur maßgeblichen Disziplin abendländischer, aber auch östlicher Geistigkeit und steht sowohl historisch als auch systematisch am Anfang jeglicher Esoterik.

Die sinnstiftende Funktion von Gegenwartsdeutung ließ die Astrologie stets mit religiösen Fragen in Verbindung treten, galt es doch, den eigenen Ort innerhalb eines kosmischen Geschehens zu entdecken. Im antiken Polytheismus, wo jede Göttin und jeder Gott „ihren“ oder „seinen“ Planeten hatte, spiegelte sich die Dynamik des Pantheons in den Wegen der Gestirne, während im monotheistischen Kontext Gott als der große Weltenlenker galt, der seinen Willen in den Planetenbahnen zum Ausdruck brachte. Die Deutungsnatur des Menschen und sein Hang, den Willen der Göttinnen und Götter zu erforschen, machte vor keiner Religion halt, und der Versuch christlicher Kaiser, die *curiositas* ihrer Untertanen ein für allemal zu verbieten, wurde von der Geschichte als hilfloses Unterfangen aufgedeckt.

Es ist die kulturprägende Kraft der Astrologie und ihr Vermögen, sich unterschiedlichsten religiösen und philosophischen Systemen anpassen zu können, die ihr seit nunmehr bald viertausend Jahren einen herausragenden Platz innerhalb der menschlichen Geschichte gesichert hat. Auch im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert kann von einer Infragestellung astrologischer Deutungsmuster keine Rede sein, im Gegenteil: Die beinahe täglichen Meldungen über Endzeiterwartungen, Wendezeitspekulationen und Prophezeiungen jeglicher

Couleur, ausgelöst durch die Jahrtausendwende und bisweilen verstärkt durch das Erscheinen von Kometen oder die „Jahrhundert-eclipse“ vom August 1999, legen vom menschlichen Bemühen, die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, ein beredtes Zeugnis ab, nicht nur im engeren Bereich der modernen Esoterik, sondern auch und gerade im Kontext christlicher und jüdischer Religionen.

Hinzu kommt, daß jenes „hermetische“ Denken in Entsprechungen und die geheimnisvolle Synchronizität aller Wirklichkeitsdimensionen durch die Entwicklungen der modernen Physik auf erstaunliche Weise gerechtfertigt erscheint. Hermetik und Astrologie liefern ein philosophisches Modell, welches die Zumutungen der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik für das „aufgeklärte“ Denken westlicher Prägung abzumildern vermag. Biologie und Geologie sind ebenfalls auf dem Wege, die Vernetzung aller Lebensbereiche nicht nur zu akzeptieren, sondern als wesentlichen Bestandteil in ihre Methodik aufzunehmen. Die Geistes- und Sozialwissenschaften schließlich versuchen mit Hilfe von Systemtheorien die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit und die Interdependenz scheinbar völlig unabhängiger Größen abzubilden.

Die Implikationen dieses neuen wissenschaftlichen Paradigmas sind bislang nur in Ansätzen sichtbar, und vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern fehlt noch der Mut, ihre überkommenen Positionen tatsächlich einer Prüfung zu unterziehen. In Zukunft werden wir dem nicht ausweichen können.

Die vorliegende Studie stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die Ende 1998 im Fach Religionswissenschaft an der Universität Bremen angenommen wurde. Für das Zustandekommen der Arbeit bin ich vielen Menschen zu Dank verpflichtet. Allen voran ist Hans G. Kippenberg zu nennen, der meine Untersuchung von Anfang an mit lebhaftem Interesse begleitet und mir mehr als einmal darüber die Augen geöffnet hat, in welcher philosophischen Tradition ich mich eigentlich befinde. Nicht zuletzt durch seine Anteilnahme ist mir das Schreiben zum Vergnügen geworden. Herr Karl Hoheisel, Bonn, hat sich dankenswerterweise bereit erklärt, trotz erheblicher Belastungen das Zweitgutachten der Arbeit zu übernehmen, was alles andere als selbstverständlich ist.

Der Universität Bremen möchte ich für das zweijährige Stipendium danken, ohne das die Arbeit nicht hätte fertiggestellt werden können, sowie für die Möglichkeit, als Lehrbeauftragter Erfahrungen zu sammeln. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern meiner Seminare bin ich für manche Rückfrage und Anregung dankbar. Endlich ist auch das Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwis-

senschaftliche Studien der Universität Erfurt zu nennen, an dem ich als Gastkollegiat meine Arbeit vorstellen durfte. Das interessante interdisziplinäre Forschen an diesem Ort hat meinen Horizont wesentlich erweitert, wofür ich Fellows und Kollegiaten dankbar bin.

Abschließend sei den Herausgebern der RGVV und dem Verlag Walter de Gruyter gedankt für die Aufnahme der Arbeit in diese geschichtsträchtige Reihe. Ich bin darüber besonders froh, stellt mein Versuch doch so etwas dar wie die durch *linguistic turn*, *pragmatic turn* und die *writing culture*-Debatte hindurchgegangene religionsgeschichtliche Schule. Neben Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty oder Hayden White stellen deshalb Albrecht Dieterich oder Franz Boll weitere heimliche Helden dieses Buches dar.

Bremen, im Juli 1999

Kocku von Stuckrad





*Denn dieses eine steht fest: Wertvoll und  
wahrhaftig ist die Wissenschaft der Astrologie,  
eine Krone ist sie des Menschengeschlechtes und ihre  
ganze ehrwürdige Weisheit ein Zeugnis Gottes.*

*Philipp Melanchthon*

*So seltsam wie alles an der Astrologie den  
modernen Menschen berühren mag, so gewiß ist sie ein  
paar Jahrtausende lang eines der wesentlichsten Stücke  
im geistigen Gemeinbesitz der Menschheit gewesen,  
und ihre Literatur darf im umfassendsten Sinne Weltliteratur  
heißen. Vielleicht in ihr allein haben sich Ost und West,  
Christen, Mohammedaner und Buddhisten mühelos verstanden.*

*Franz Boll und Carl Bezold*



# Inhalt

Vorwort .....	V
---------------	---

## I. Einleitung

1. Allgemeiner Forschungsstand .....	2
1.1. Geschichte der antiken Astrologie .....	2
1.2. Die Rezeption der Astrologie im jüdisch-christlichen Kontext .....	4
2. Vorgehensweise .....	8
3. Inhaltliche und zeitliche Abgrenzung .....	10

## II. Geschichte als Kommunikation: Methodische Grundlegung

1. Richard Rorty: Hermeneutik und Pragmatismus .....	14
1.1. Der Mythos der Widerspiegelung und der Glaube an privilegierte Vorstellungen: Eine Kritik der „Korrespondenztheorie“ .....	18
1.2. Sprache und Kontingenz .....	23
1.3. Relativismus und Ethnozentrismus .....	35
2. Pragmatistische Religionswissenschaft .....	55
3. Die Astrologie als Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse .....	69
3.1. Kosmos und Sympathie: Das Entsprechungsdenken als Voraussetzung astrologischer Wirklichkeitsdeutung ..	71
3.2. Konzeptionen der Zeitqualität: Beiträge der Philosophie .....	76
3.2.1. Henri Bergson .....	78
3.2.2. Wolfgang Pauli .....	87

## III. Num 24,17 als Agens jüdischer Politik und Herrschaftslegitimation

1. Der „Stern der Hasmonäer“ .....	105
2. Die Sternsymbolik im herodianischen Umfeld .....	112
2.1. Die Ereignisse der Jahre 7 und 6 v.u.Z. ....	124

2.2. Herodes als Messias .....	128
3. Num 24,17 in Qumran .....	133
4. Astrologische Konnotationen des Bar-Kokhba-Aufstandes	141
4.1. Hadrian und die Astrologie .....	145
4.2. Bar Kokhba, der „Sternensohn“ .....	151
4.3. Münzprägungen des Aufstands .....	152

#### IV. Astrologie und Priestertheologie in Qumran

1. Zusammenfassung der bereits erarbeiteten Thesen .....	160
Exkurs 1: Die astrologische Semantik des Mithraskultes .	163
2. Priestertradition und Kulttheologie .....	168
2.1. Sabbatopfer-Gesänge .....	169
2.1.1. Sabbatopfer-Gesänge und Hekhalot-Literatur ....	180
3. Richtiger Kalender und rechte Weltordnung .....	184
4. Astrologumena in Qumran im jüdischen und paganen Kontext .....	193
4.1. 4Q186 .....	194
4.2. 4Q318 .....	204
5. Ergebnisse oder: Eine theologische Astrologie .....	215
5.1. Das innerjüdische Gespräch .....	216
5.2. Das Gespräch mit der Umwelt .....	220

#### V. Die Astrologie im Lichte der jüdischen Geschichtsschreibung

1. Philo von Alexandria .....	224
1.1. Philos Begegnung mit der Astrologie .....	228
1.2. Ein Feind der Astrologie? .....	231
Exkurs 2: Ciceros Kritik der Astrologie in <i>de divinatione</i> II, 87-99 .....	240
1.3. Kult, Kosmos, Sympathie .....	247
2. Josephus Flavius – Grenzgänger im jüdisch-römischen Gespräch .....	254
2.1. Josephus und die Astrologie von Nero bis Domitian	257
2.2. Der astrologische Diskurs bei Josephus .....	269
2.2.1. Heimarmene und Tyche .....	272
2.2.2. Die Zeichen der Zeit erkennen .....	288
2.2.3. Astrologisches im Werk des Josephus .....	300
3. Weitere Zeugnisse .....	306
3.1. Artapanos .....	306
3.2. Aristobulos .....	308

## VI. Die astrologischen Zeugnisse der „zwischentestamentlichen“ Literatur

1. Die Henochtradition .....	316
1.1. Das <i>Astronomische Buch</i> – Herkunft und theologische Bedeutung .....	317
1.2. Wie astrologiefeindlich ist das AB? .....	325
1.3. Die Astrologie in der weiteren Henochtradition ....	338
1.3.1. Astrologie in 1Hen .....	338
1.3.2. Astrologie in 2Hen .....	343
2. Das Jubiläenbuch .....	352
2.1. Astronomie und Kalender .....	354
2.2. Astrologie .....	359
3. Die Schrift des Sem .....	365
3.1. Welcher Jahresanfang ist gemeint? .....	368
3.1.1. Der <i>horoskopos</i> .....	371
3.1.2. Das Wanderjahr .....	373
3.1.3. Die lunare Tages-Deutung .....	375
3.1.4. Das Sothisjahr .....	381
3.1.5. Ergebnisse .....	383
3.2. Inhaltliche Untersuchung .....	384
3.2.1. Die Deutungen im Lichte der astrologischen Tradition .....	385
3.2.2. Theologische Implikationen .....	391
4. Das Testamentum Salomonis .....	394
4.1. Tradierte astrologische Inhalte .....	399
4.1.1. Das 18. Kapitel und die ägyptischen Dekanlehren	399
4.1.2. Kapitel 8 und weitere Beobachtungen .....	403
4.2. Ergebnisse .....	415
5. Die Sibyllinischen Orakel .....	420
5.1. Das Buch III .....	422
5.2. Das Buch V .....	425

## VII. Die Astrologie im rabbinischen Diskurs

1. Vorüberlegungen .....	432
1.1. Haben die Rabbinennamen eine historische Bedeutung? .....	434
1.2. Der babylonische Talmud als literarisches Phänomen	441
2. Mischna, Tosefta, Midrasch: Exposition rabbinischer Diskursstrategien .....	448
3. Der Jerusalemer Talmud .....	454

4. Der Babylonische Talmud .....	460
4.1. Der <i>locus classicus</i> bSchab 156ab .....	461
4.1.1. Übersetzung .....	461
4.1.2. Interpretation .....	466
4.2. Israel und der <i>mazzal</i> : weitere Belege .....	480
4.3. Sternkult .....	483
4.4. Talmudische Astrologie .....	485
4.4.1. Astrologische Kompetenz .....	485
4.4.2. Horoskopinterpretation und Prognosen .....	491
4.4.3. Astrologische Medizin .....	499
5. Ergebnisse .....	503
Exkurs 3: Antike Sternverehrung zwischen Polemik und Wirklichkeit .....	512
1. Die Rolle der Sterne in nicht-jüdischen Kulturen .....	512
2. Sternverehrung im jüdischen Kontext .....	520
2.1. Sefär ha-razîm .....	523
3. Ergebnis: Der Sternkult als besonderer Zweig der Astrologie .....	532

### Christliche Beiträge zum antiken Gespräch

Kritische Einleitung .....	534
----------------------------	-----

### VIII. Die Astrologie im christlichen Kanon

1. Spurensicherung .....	543
1.1. Der Gebrauch astraler Symbolik .....	544
1.2. Himmlische Omina und „Zeichen der Zeit“ .....	546
1.3. Antiastrologische Polemik .....	548
2. Die Magier-Perikope und der „Stern von Bethlehem“ .....	555
2.1. Erklärungsansätze .....	556
2.1.1. Mt 2 und der Magier-Zug des Tiridates .....	557
2.1.2. Ist Mt 2 eine Auslegung zu Num 24,17? .....	560
2.1.3. Kometentheorien .....	562
2.1.4. Die Große Konjunktion des Jahres -6 .....	565
2.2. Analyse des Textes Mt 2,1-12 – eine Indizienkette astronomischer Spuren .....	566
2.2.1. Aufgang und Stillstand des Sternes .....	569
2.2.2. Das Zodiakallicht .....	570
2.2.3. Die Dauer der Sternerscheinung .....	572
2.3. Babylonien oder Persien: Wer sind die <i>magoi</i> ? .....	575

2.4. Ergebnisse: Die Magier-Perikope zwischen Dichtung und Wahrheit .....	580
3. Johannesapokalypse .....	587
3.1. Astrologische Konnotationen .....	588
3.2. Apk 12, die <i>Regina caeli</i> und das „Zeichen am Himmel“ .....	595
Exkurs 4: Parusieverzögerung, Endzeiterwartung und Apokalyptik .....	604

### IX. Astrologie im gnostischen Kontext

1. Einführung .....	624
2. Zentrale Positionen gnostischer Astrologie .....	631
2.1. Kosmologie und Zodiakalastrologie .....	632
2.2. Heimarmene, Befreiung der Seele und Himmelsreise .....	636
2.3. Einzellehren .....	643
2.3.1. Markos .....	643
2.3.2. Theodotus .....	650
2.3.3. Bardesanes von Edessa .....	655
2.3.4. Dekanmelothese in Nag Hammadi .....	663
3. Die Gnosis innerhalb des antiken Diskurses .....	669
3.1. Gnosis und Hermetik .....	670
3.2. Gnosis und Judentum .....	680
3.2.1. Himmelsreise in Gnosis und Hekhalot-Mystik ...	681
3.2.2. Dekanlehren in 3Hen und <i>Shi'ûr qôma?</i> .....	686

### X. Manichäische Astrologie

1. Hintergründe und Vorläufer .....	700
1.1. Elchasai .....	701
Exkurs 5: Der frühchristliche Osterkalender und seine heilsgeschichtliche Bedeutung .....	708
1. Die Passah-Feier der Quartadezimaner .....	710
2. Parusieverwartungen in der kirchlichen Osterfeier ...	716
3. Christliche Positionen zur Sabbatstruktur der Geschichte .....	719
2. Astrologische Weltdeutung bei Mani .....	726
2.1. Astrologische Konnotationen manichäischer Kosmologie .....	728
2.1.1. Sonne und Mond .....	730
2.1.2. Die Planeten und ihre Verbindung zur irdischen Welt .....	737

2.2. Astrologie <i>in sensu stricto</i> .....	743
2.2.1. Melothese .....	743
2.2.2. Zodiakalgeographie in kosmischer Perspektive ...	747
2.2.3. Planeten und Stundenherrscher .....	756
2.2.4. Lebenszeit und Weltzeit: Manis Offenbarung der Zeitqualität .....	761
 XI. Antiastrologische Diskurse im zentristischen Christentum	
1. Argumente kirchlicher Apologeten gegen die Astrologie .....	768
1.1. Fatalismus, Willensfreiheit und Vorhersagbarkeit des Schicksals .....	771
1.2. Die Gestirne: Bewirkende Mächte oder Zeichen? ...	779
2. Die Verdrängung der Astrologie aus dem gesellschaftlichen Diskurs .....	782
2.1. Theologische Kriminalisierung .....	782
2.2. Politische Kriminalisierung im Spiegel der Gesetze ..	788
2.2.1. Von Diokletian bis Theodosius: Die Neuformatierung des Diskurses .....	792
3. Zusammenfassung .....	797
 XII. Ergebnisse	
1. Metastrukturen des antiken Gesprächs .....	803
1.1. Die Struktur der Entsprechung .....	804
1.2. Die kulttheologische Struktur .....	805
1.3. Die magisch-mystische Struktur .....	806
1.4. Das Rechnen mit Zeitkontingenten und der Ort auf der Zeitachse .....	807
1.5. Schicksal und freier Wille .....	808
1.6. Die Struktur religiöser Propaganda .....	809
2. Lokale Brennpunkte des Gesprächs .....	810
2.1. Ägypten .....	811
2.2. Syrien, Persien, Mesopotamien .....	814
Abkürzungsverzeichnis .....	816
Quellenverzeichnis .....	821
Literaturverzeichnis .....	825
Astrologische Symbole .....	855
Glossarium astrologischer Fachtermini .....	856



## Tabellen und Abbildungen

Verzeichnis der Jupiter-Saturn-Konjunktionen von –200 bis 710 u.Z. ....	860
Verzeichnis der Kometenerscheinungen nach antiken Berichten	862

## Abbildungen

## Tafeln:

Tafel 1: Große Konjunktion des Jahres 126 v.u.Z. ....	864
Tafel 2: Große Konjunktion des Jahres 7 v.u.Z. ....	865
Tafel 3: Jupiter, Saturn und Mars im Jahre 66 u.Z. ....	866
Tafel 4: Jupiter, Saturn und Mars im Jahre 134 u.Z. ....	867

## Horoskope:

Abb. 1: Chanukka 41 v.u.Z. ....	868
Abb. 2: Große Konjunktion des Jahres 7 v.u.Z. (1) ....	869
Abb. 3: Große Konjunktion des Jahres 7 v.u.Z. (2) ....	870
Abb. 4: Große Konjunktion des Jahres 7 v.u.Z. (3) ....	871
Abb. 5: Heliakischer Aufgang des Jupiter im Jahre 6 v.u.Z. .	872
Abb. 6: Geburtshoroskop Kaiser Hadrians ....	873
Abb. 7: Jupiter-Saturn-Konjunktion am 19.01.134 u.Z. ....	874
Abb. 8: Geburtshoroskop Kaiser Neros ....	875

## Register

Stellenregister .....	876
Namensregister .....	888
Sachregister .....	898



## I. Einleitung

Die Astrologie zählt zu den Wissenschaften, die sich in der Antike höchster Reputation erfreuen konnten. Als *ars mathematica* eng mit der Astronomie verbunden, entfaltete die Deutung der Sternbewegung ihren Einfluß im römischen Kaiserreich bis in höchste politische Kreise hinein. Gleichwohl kam es immer wieder zu erbitterten Auseinandersetzungen über Bedeutung und Einfluß astrologischen Weltverständnisses, was wiederholt zu Ausweisungen und Verfolgungen von Astrologinnen und Astrologen geführt hat. Meist liegen die Gründe hierfür nicht in einer Ablehnung der Gültigkeit des astrologischen Deutungsmodells, sondern rühren von politischen Überlegungen her: Einerseits durfte das „Wissensmonopol“ des Kaisers auch auf diesem Gebiet nicht in Frage gestellt werden, andererseits wußten die Herrscher astrologische Legitimationen ihrer Königswürde geschickt in machtpolitische Überlegungen einzu beziehen.

Die Astrologie der griechisch-römischen Zeit ist dank umfangreicher Forschungen gut dokumentiert. Umso mehr muß es verwundern, daß die Diskurse über astrologische Fragen im *jüdischen* und *christlichen* Kontext jener Zeit bislang nur rudimentär erforscht worden sind. Im wesentlichen gilt nach wie vor das Urteil Gundels: „Die hebräischen Astrologumena und die Beziehungen der Juden zur Astrologie harren noch einer modernen Sonderuntersuchung.“<sup>1</sup> Dabei tangiert die Astrologie genuin religiöse Bereiche, wie beispielsweise die Vorbestimmung, die Freiheit des Menschen oder das Verhältnis Gottes zu den Gestirnen. Daß sich die wissenschaftliche Untersuchung dieses Gebietes vergleichsweise gering ausnimmt, liegt nicht etwa an einem Desinteresse monotheistischer Religionen an der Astrologie, sondern vor allem an gewissen Implikationen der verwendeten Methode, welche die Astrologie dem „Sternenkult“ sowie einem notwendigen Fatalismus zuordnet. Auf diese Weise sucht sie die Sternkunde dichotomisch vom jüdischen und christlichen Glau-

---

<sup>1</sup> GUNDEL 1966, 53 Anm. 4.

ben abzutrennen.<sup>2</sup> Eine gründliche Sichtung des Materials zeigt dagegen, wie verfehlt eine solche Grundposition ist. Von einer einheitlichen Haltung in der Auseinandersetzung um die pagane Wissenschaft der Sterndeutung kann nämlich keine Rede sein. Vielmehr führten die einzelnen Gruppen eine intensive Auseinandersetzung über die religiösen Dimensionen der Astrologie, wobei neben theologischen Positionen auch pragmatische und politische Überlegungen eine oft unterschätzte Rolle gespielt haben.

Um der Vielfalt der Haltungen gerecht werden zu können, versucht die vorliegende Arbeit den *Diskurscharakter* der Auseinandersetzung widerzuspiegeln, wobei die je unterschiedlichen Motivationen und der „Sitz im Leben“ der Dokumente aufzuhellen sind. Anstatt also die Haltung *des* Judentums oder *des* Christentums zu *der* Astrologie herauszudestillieren, geht es im folgenden um die Beschreibung möglicher Antworten von Juden und Christen auf die vielen Fragen astrologischer Weltdeutung. Ein verallgemeinerbares Ergebnis ist aus diesem Grunde von vornherein ausgeschlossen und auch nicht intendiert. Statt dessen wird ein lebendiger theologischer, philosophischer und politischer Diskurs sichtbar, welcher der Astrologie in der antiken Gesellschaft einen zentralen Platz zuerkannte.

## 1. Allgemeiner Forschungsstand

### 1.1. Geschichte der antiken Astrologie

Die Astrologie der Antike ist von historischer Seite in den letzten ca. 100 Jahren detailliert aufgearbeitet worden. Allen voran ist hier A. Bouché-Leclercq zu nennen, dessen epochales Werk *L'Astrologie grecque*<sup>3</sup> auch heute noch zu den verlässlichsten Beiträgen zur Erforschung der antiken Astrologie zählt. Im Anschluß daran machten sich insbesondere deutsche und französische Autoren an die Erfassung und Aufbereitung der auf uns gekommenen Astrologumena. Ein Großteil dieser Arbeit wurde von den Wissenschaftlern F. Cumont<sup>4</sup> und F.J.

<sup>2</sup> Die Meinung G.F. MOORES steht dabei für viele: „[...] der ganze Tenor der alttestamentlichen Geschichte und Prophetie machte astralen Fatalismus, ganz abgesehen von seinem heidnischen Ursprung und Charakter, unvereinbar mit dem jüdischen Monotheismus“ (1973, 187).

<sup>3</sup> Paris 1899.

<sup>4</sup> *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912; *L’Egyptes des astrologues*, Paris 1937; *Symbolisme*, Paris 1943; *Lux perpetua*, Paris 1949.

Boll<sup>5</sup> geleistet. Diese beiden waren es auch, die den von 1898–1953 auf 12 Bände angewachsenen *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (Brüssel) initiierten, ein Kompendium, das als ein Meilenstein der Forschung anzusehen ist. In den folgenden Jahrzehnten waren es insbesondere W. und H.G. Gundel, die sich um die Aufhellung der antiken Astrologiegeschichte verdient machten. Vor allem ihr gemeinsames Werk *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*<sup>6</sup> ist in diesem Zusammenhang zu nennen, auch wenn verschiedene maßgebliche jüdische Astrologumena keine Berücksichtigung fanden. Von mathematisch-astronomischer Seite ist ebenfalls erhebliches Material beigesteuert worden. Für die Astrologiegeschichte bedeutsam waren die Forschungen von F.X. Kugler,<sup>7</sup> E.F. Weidner,<sup>8</sup> A. Sachs<sup>9</sup> und dann die umfangreichen Neubewertungen durch O. Neugebauer<sup>10</sup> und B.L. van der Waerden.<sup>11</sup> Für die historische Forschung sei darüber hinaus auf F.H. Cramer<sup>12</sup> verwiesen, während A. Strobel<sup>13</sup> eine entscheidende Aufarbeitung der astralen Hintergründe der spätantiken Religion lieferte.

Im weiteren Verlauf der Forschung zeigte sich alsbald ein grundsätzlicher Streit über die Rolle des griechischen Denkens für die Herausbildung der „klassischen“ Astrologie. Auf der einen Seite

<sup>5</sup> *Sphaera: Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903; *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig/Berlin 1914; *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (mit C. BEZOLD, hg. von W. GUNDEL), Leipzig 1926; *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950.

<sup>6</sup> In „Sudhoffs Archiv“, Wiesbaden 1966.

<sup>7</sup> *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen*, Münster 1907–1935.

<sup>8</sup> Besonders zu nennen sind seine Publikationen der Serie „Enuma Anu Enlil“ im *Archiv für Orientforschung* 14 (1944), 17 (1955) und 22 (1968–69).

<sup>9</sup> „Babylonian Horoscopes“. In: *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952), 49–75; *Late Babylonian Astronomical and Related Texts*, Providence 1955.

<sup>10</sup> Von seinen umfangreichen Publikationen seien lediglich genannt: *The Exact Sciences in Antiquity*, Kopenhagen 1951; *Astronomical Cuneiform Texts: Babylonian Ephemerides of the Seleucid Period for the Motion of the Sun, the Moon, and the Planets*, London 1955 (=New York 1983); *Greek Horoscopes* (mit H.B. VAN HOESSEN), Philadelphia 1959; *Egyptian Astronomical Texts* (mit R.A. PARKER), London 1960–1969; *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin 1975; *Astronomy and History. Selected Essays*, New York 1983.

<sup>11</sup> *Erwachende Wissenschaft*, 2 Bände, Basel/Stuttgart/Berlin 1966/1968.

<sup>12</sup> *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.

<sup>13</sup> *Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern*. In: ANRW II.20.2, Berlin/New York 1987, 988–1190.

waren jene, die die kritische Wissenschaft, welche gemeinhin der hellenistischen Welt zugeschrieben wird, als *conditio sine qua non* für eine vom Sternenkult „gesäuberte“ Astrologie bezeichneten. Im Zuge dieser Zuordnung erscheint die mesopotamische Astronomie allenfalls als pseudo- bzw. protowissenschaftlich. Von einem der erbittertsten Kritiker dieser Position, D. Pingree, wurde jene *hellenophile* Haltung als wesentlicher Grund dafür ausgemacht, daß die Darstellung der antiken Astrologie – insbesondere im Zusammenhang mit der Sternkunde nicht-griechischer Provenienz – von vornherein zu unbefriedigenden Resultaten führen mußte.<sup>14</sup> In dem Maße, wie die Erforschung der mesopotamischen Astronomie zu immer beachtlicheren Ergebnissen kam, sahen sich die „hellenophilen“ Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit einer zunehmenden Infragestellung ihrer Position konfrontiert.<sup>15</sup> Bis heute ist in dieser Frage kein Konsens erreicht, was nicht zuletzt an der fehlenden *methodischen* Auseinandersetzung zu liegen scheint. Gerade die Herausarbeitung des wissenschaftlichen Vorverständnisses ist aber ein notwendiges Kriterium zur Beilegung des erwähnten Streites, was zugleich bedeutet, unser Weltbild, das griechische Geistigkeit als die Krone der Wissenschaft zu sehen gewohnt ist, einer Überprüfung zu unterziehen. Tamsyn Bartons Arbeit *Ancient Astrology* kann in dieser Hinsicht als erster Anfang betrachtet werden.<sup>16</sup>

## 1.2. Die Rezeption der Astrologie im jüdisch-christlichen Kontext

Das Judentum galt lange Zeit als vehementer Gegner jedweder magischen, mantischen oder astrologischen Betätigung. Diese wissenschaftliche Grundposition führte dahin, daß eine Erforschung jüdisch-christlicher Magie oder Astrologie weithin als obsolet angesehen wurde, da wir es hier allenfalls mit Randerscheinungen oder gar Häresien zu tun haben. Dieses pauschale Urteil ist in der jüngeren Forschung allenthalben untergraben worden. Denn insbesondere die fruchtbare Analyse der magischen Traditionen im Judentum hat zu der Erkenntnis geführt, daß derartige Strömungen viele Bereiche des antiken religiösen Befindens maßgeblich beeinflussten, und zwar

---

<sup>14</sup> Neben seinen Studien der persischen und indischen Astrologie ist in diesem Zusammenhang zu nennen: „Hellenophilia versus the History of Science.“ In: *Isis* 83 (1992), 554-563; vgl. auch VON STUCKRAD 1996, 39f.

<sup>15</sup> Zur Darstellung der Forschungsgeschichte sei hier auf VON STUCKRAD 1996, 17-85, verwiesen.

<sup>16</sup> BARTON 1995.

nicht nur im paganen Kontext der Umwelt, sondern auch in Judentum und Christentum selber.<sup>17</sup> Die Astrologie, im antiken Weltbild angesiedelt im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Magie, harrt indes weiterhin einer umfassenden Darstellung, die in ähnlicher Weise die erhaltenen Dokumente einer Neubewertung unterzieht und zugleich jüngere Ergebnisse verwandter Forschungsbereiche (wie die Entdeckung der zahlreichen Fußbodenmosaiken antiker Synagogen mit astrologischen Motiven) angemessen zu integrieren sucht.

Was die Forschungsgeschichte betrifft, so stellen die Ergebnisse von L. Löw<sup>18</sup> und L. Blau<sup>19</sup> noch immer wichtige Grundlagen dar, wenngleich sie in starkem Maße von dem beschriebenen Paradigma geprägt sind, die Einflußmöglichkeit astrologischen Denkens auf das Judentum a priori auszuschließen. Trotz neuer Quellen gilt diese letztlich apologetische Aufrechterhaltung alter Positionen auch für nachfolgende Wissenschaftler. Zunächst ist hier E. Bischoff<sup>20</sup> zu nennen, der weiteres Material untersuchte. Erst mit der Diskussion um E.R. Goodenough<sup>21</sup> und seine Thesen zu jüdischen Mysterienkulten wurde die Forschung belebt, ohne aber für die Astrologie zu greifbaren Ergebnissen zu kommen. Neben J. Trachtenberg,<sup>22</sup> der im Rahmen der Magie auch die Astrologie behandelte, war es vor allem J.H. Charlesworth,<sup>23</sup> der den neueren Forschungsstand zusammenfaßte und ebenfalls das Paradigma der jüdischen Unberührtheit von astrologischem Gedankengut kritisch hinterfragte. Wenn

---

<sup>17</sup> Von den jüngeren Forschungsbeiträgen zur Magie im Judentum sind zu nennen: SCHLÜTER 1982; SCHÄFER 1988 und 1991; J. TROPPER: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Kevelaer/Neunkirchen-Vluyn 1989; J. NEUSNER, E.S. FRERICHS, P.V. McCracken FLESHER (Hrsg.): *Religion, Science, and Magic. In Concert and in Conflict*. New York 1992; NAVEH/SHAKED 1987 und 1993; C. HERMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1994.

<sup>18</sup> In: *Gesammelte Schriften*, Bd.2, hg. von I. LÖW, Szegedin 1890.

<sup>19</sup> *Altjüdisches Zauberesen*, Budapest 1898.

<sup>20</sup> *Babylonisches Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch* (1907).

<sup>21</sup> *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, sowie das Werk *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 8 Bde., New York 1953–1968. Vgl. zur Diskussion VON STUCKRAD 1996, 179–187.

<sup>22</sup> *Jewish Magic and Superstition*, New York 1970.

<sup>23</sup> *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls and Early Palestinian Synagogues*. In: *Harvard Theological Review* 70 (1977), 183–200. *Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period*. In: ANRW II, 20.2, Berlin/New York 1987, 926–950.

man von einem rabbinischen Beitrag,<sup>24</sup> der wissenschaftlichen Kriterien nicht genügt, und einer nicht sehr ergiebigen und darüber hinaus schwer zugänglichen Dissertation<sup>25</sup> absieht, so stellen die genannten Autoren die keinesfalls befriedigende Quintessenz der bisherigen Forschung dar.

Freilich sind zu einzelnen Aspekten der jüdischen Auseinandersetzung mit der Astrologie Aufsätze verfaßt worden, die jedoch in keinem Falle eine gründliche Untersuchung intendierten. Besonders die Astrologumena, welche sich im Schrifttum der Gemeinde von Qumran am Toten Meer fanden, gaben immer wieder zu Spekulationen über eine Neubewertung der Astrologie im Kontext des antiken Judentums Anlaß, doch letzten Endes begnügte man sich – auch aufgrund des schwierigen Charakters jener Fragmente – mit der neuerlichen Feststellung, astrologischem Gedankengut könne auch für Qumran nur marginale Bedeutung eingeräumt werden. Diese These ist von mir bereits im Rahmen meiner früheren Studie kritisch überprüft worden.<sup>26</sup>

Ähnliches gilt für die archäologischen Funde, die in den letzten 50 Jahren immer wieder von sich reden machten. Zahlreiche Mosaikfußböden spätantiker Synagogen weisen einen Tierkreis auf, was die Frage nach der Rolle der Sterndeutung für das antike Judentum in einem neuen Licht erscheinen läßt. Da von marginaler Bedeutung zumindest in diesem Zusammenhang keine Rede sein kann, fällt es vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern schwer, das plötzliche Auftreten „heidnischer“ Symbole in jüdischen Gebetshäusern plausibel zu begründen.<sup>27</sup> Daß dieser Befund dazu geeignet ist, die Axiome und Paradigmata der bisherigen Forschung zu falsifizieren – soweit dies bei Axiomen überhaupt möglich ist –, ist selten angemessen gewürdigt worden.

---

<sup>24</sup> J.C. DOBIN: *The Astrological Secrets of the Hebrew Sages. To Rule Both Night and Day*, Rochester 1983.

<sup>25</sup> L.J. NESS: *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, Diss. Miami University 1990 (die Universitätsbibliothek München verfügt mittlerweile über eine Microfiche-Kopie der Arbeit). Die wichtigeren Kapitel sind 3 („Astral Religion“) und 4 („Jewish Astrology“), bevor NESS sich im Schlußkapitel 5 der „Astrology in Synagogue Art“ zuwendet. Die Seitenangaben des Inhaltsverzeichnis stimmen nicht mit den tatsächlichen Seiten überein! Die Arbeit bringt wenig Neues und bietet auf weniger als 300 Seiten allenfalls einen guten Überblick.

<sup>26</sup> Vgl. VON STUCKRAD 1996, 105-135.

<sup>27</sup> Für eine detaillierte Beschreibung des Forschungsstandes sei auf VON STUCKRAD 1996, 161-178, verwiesen.



Was den Bereich der sog. zwischentestamentlichen Literatur betrifft, so liegen bisher lediglich für die *Henochbücher* umfangreiche Studien vor, wobei die Rolle der Astrologie auch hier nicht im Zentrum der Untersuchung steht. Nachdem O. Neugebauer<sup>28</sup> eine erste Analyse der astronomischen Kapitel des äthiopischen Henoch vorgelegt hatte, war es C. Böttrich,<sup>29</sup> der in detaillierter Form den slavischen Henoch einer textkritischen Untersuchung unterzog. In den letzten Jahren gab es eine Reihe äußerst aufschlußreicher Studien über den theologischen Hintergrund der Henoch-Astronomie. Allen voran ist hier die Arbeit zum *Astronomischen Henochbuch* (AB) von M. Albani<sup>30</sup> zu nennen, die wesentlich zur Erhellung der Tempelkult-Theologie beigetragen hat. Die astralen Dimensionen dieser Priestertheologie lassen sich besonders gut aus den Qumranschriften herauslesen.

Das AB führt bereits in die Epoche hinein, welche die zwischentestamentliche Literatur hervorbrachte. Obwohl die Sternkunde innerhalb dieses gewaltigen Textkorpus' eine wichtige Rolle spielt, wurden die Dokumente bisher noch nicht auf ihren Platz im antiken astrologischen Diskurs hin befragt. In diesem Sachverhalt spiegeln sich nicht nur die nicht unerheblichen textkritischen Schwierigkeiten wider, sondern auch das fehlende Interesse moderner Forschung an jenen Texten, die zu Unrecht an den Rand des antiken religiösen Empfindens und Denkens gedrängt wurden.

Für das Gebiet der frühchristlichen Religionsgeschichte stellt sich die Forschungslage in einzelnen Bereichen freundlicher dar, obgleich auch hier das o.g. Paradigma nur ansatzweise aufgearbeitet scheint. Nachdem F. Boll<sup>31</sup> kenntnisreich die neutestamentlichen Texte auf astrologische Spuren hin analysiert hatte, lieferte U. Riedinger<sup>32</sup> eine wichtige Aufarbeitung der frühkirchlichen Auseinandersetzung mit der Astrologie. Sodann konnten die umfangreichen Studien W. Hübners<sup>33</sup> die

---

<sup>28</sup> *The „Astronomical“ Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82): Translation and Commentary*, Kopenhagen 1981.

<sup>29</sup> BOETTRICH 1992, 1995 und 1997.

<sup>30</sup> M. ALBANI: *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch*, Neukirchen-Vluyn 1994; vgl. auch die Einzelstudien von U. GLESSMER.

<sup>31</sup> *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig/Berlin 1914.

<sup>32</sup> *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie*, Innsbruck 1956.

<sup>33</sup> Vgl. HÜBNER 1982, 1983, 1988, 1989 und 1995.

Forschung um wesentliche Punkte bereichern. Auch über die rechtlichen Fragen der Astrologie im Römischen Reich sind wir hervorragend informiert, da F.H. Cramer<sup>34</sup> eine umfangreiche Dokumentation bis zum Ende des Prinzipats vorlegte, die jüngst von M.Th. Fögen<sup>35</sup> in neuem Zusammenhang weitergeführt wurde.

Abgesehen von diesen wichtigen Monographien ist zu konstatieren, daß sich zwar im Hinblick auf einzelne Passagen der kanonischen christlichen Literatur eine ausgiebige Diskussion ergab, jedoch nur in wenigen Fällen ein größerer astrologischer Zusammenhang in den Blick gerückt wurde.<sup>36</sup> Das Fehlen wissenschaftlicher Untersuchungen ist besonders eklatant für den Bereich der unter dem Oberbegriff *judenchristliche Strömungen* zusammengefaßten Bewegungen. Denn hier war die Forschung größtenteils darauf angewiesen, das Bild aus den Darstellungen der „Kirchenväter“ zu rekonstruieren, da Originalquellen weitgehend verloren waren. Inzwischen ist jedoch eine beachtliche Menge an Material zugänglich gemacht worden – man denke allein an die Nag-Hammadi-Schriften und den Kölner Mani-Kodex –, wodurch wir in der Lage sind, die Zuschreibungen bestimmter Haltungen hinsichtlich der Astrologie, mehrheitlich aufgrund von patristischen Quellen unkritisch übernommen, anhand der Originalzeugnisse zu überprüfen. Denn gerade jene später „häretisch“ genannten gnostischen, manichäischen oder judenchristlichen Gruppierungen sind es, die in plakativer Weise als überzeugte Anhänger der Sternkunst bezeichnet worden sind, was zu einer Schieflage in der Beurteilung der antiken Diskussion führte. Hier gilt es eine Korrektur vorzunehmen, indem die aus dem wissenschaftlichen und gesamtgesellschaftlichen Diskurs verbannten Lehrmeinungen aus dem Dunkel der Forschungsgeschichte ans Licht geholt werden.

## 2. Vorgehensweise

Die kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Diskurse der antiken Gesellschaften verliefen nicht innerhalb fest umrissener sozialer Gruppierungen. Zeitliche und regionale Unterschiede sind weit aus prägender für die Ausbildung bestimmter Meinungen gewesen

<sup>34</sup> *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.

<sup>35</sup> *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>36</sup> Ein Beispiel hierfür ist die geradezu inflationäre Publikationswelle zur Magierperikope des Matthäus (Mt 2) und zum „Stern von Bethlehem“.

als die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Dieser Umstand, von der bisherigen Forschung gewöhnlich übersehen oder heruntergespielt, erfordert eine methodische Vorgehensweise, die das ganze Spektrum möglicher Haltungen zur Astrologie innerhalb konkreter sozialer Zusammenhänge verortet, und zwar unter Rücksicht auf die politisch-kulturellen Determinanten, welche die untersuchten Quellen hervorgebracht haben. Dafür ist es vielfach von großem Nutzen, den Blick von der rein *semantischen* Betrachtung der überlieferten Dokumente zu erweitern im Hinblick auf die *pragmatische* Bedeutung des Textes. Denn erst wenn wir die sozialen und politischen Hintergründe des antiken Diskurses offenlegen – den Sitz im Leben –, gelangen wir zu einem angemessenen Verständnis des (möglicherweise) Gemeinten. Für die Astrologie ist der Vorteil einer solchen Herangehensweise leicht einzusehen, denn immer wieder werden wir feststellen, daß bestimmte äußere Umstände – etwa maßgebliche Konjunktionen von Jupiter und Saturn, Kometenerscheinungen oder die Ausrichtung der Politik an der Sterndeutung – theologische Überlegungen anstießen, die in den verschiedenen Religionsgemeinschaften gleichermaßen ihre Wirkung entfalteten – auch wenn jede Gruppe sich ihren eigenen Reim auf die Botschaften des Himmels machte.

Auf einer grundsätzlicheren Ebene versucht die vorliegende Untersuchung philosophischen Überlegungen Rechnung zu tragen, die von der pragmatischen Theorie *Richard Rortys* her entwickelt werden. Dieser Denker hat wie kaum ein anderer zur Dekonstruktion unseres etablierten wissenschaftlichen Selbstverständnisses beigetragen, indem er die Suche nach transhistorischen Wahrheiten und klarer Erkenntnis untergrub. Nimmt man Rorty ernst, so kann man schlechterdings nicht mehr sinnvoll nach übergeordneten Kategorien des Wissens suchen, die uns einen archimedischen Punkt der Interpretation zur Verfügung stellen würden. Wir können noch nicht einmal mit Sicherheit davon ausgehen, daß ein beliebiges Zeugnis antiken Denkens überhaupt mit unserem Verstehenshorizont kommensurabel ist. Wir haben uns mit einer „bloßen Hoffnung auf Übereinstimmung“ zufriedenzugeben, die sich aus den jeweiligen „Diskursen des Tages“ ergibt und somit den uns *heute* möglichen Zugang zu den Quellen darstellt. Für die konkrete Forschungsarbeit ergibt sich dadurch folgender Sachverhalt: Die Übertragbarkeit der Ergebnisse im Hinblick auf einzelne Texte bzw. eine einzelne Makroform auf andere Quellen kann nicht ohne weiteres unterstellt werden. Jedes einzelne Zeugnis wird als singulärer Beitrag zu einem Gespräch aufgefaßt, der einzig durch die kulturellen Determinanten,

in denen er entstand, bzw. durch die Bedeutung, die wir ihm heute beimessen, einen greifbaren Sinn erhält.

### 3. Inhaltliche und zeitliche Abgrenzung

Der zeitliche Rahmen der untersuchten Dokumente erstreckt sich im wesentlichen vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert bis zur arabischen Eroberung. Diese recht großzügige Einteilung trägt der Tatsache Rechnung, daß in vielen Fällen die Datierung der heranzuziehenden Texte in wissenschaftlichen Kreisen stark umstritten ist, bzw. eine ausgeprägte Umformung des tradierten Stoffes bis zur uns überlieferten Gestalt unterstellt werden muß. Darüber hinaus läutet erst die muslimische Eroberung eine fundamentale Wende ein, die für die Geschichte der Astrologie kaum hoch genug bewertet werden kann; führte nämlich die Kunst der Sterndeutung unter christlicher Ägide ein vergleichsweise unterdrücktes Dasein, so entfaltet sich im frühen und besonders im späteren Mittelalter – vermittelt durch die islamische Geistigkeit – ein buntes Spektrum ausgeprägter Beschäftigung mit der Astrologie. Da der talmudischen Epoche für das Judentum eine überragende Bedeutung zukommt, die den nachfolgenden Diskurs entscheidend prägte, kann eine umfassende Darstellung der jüdischen Astrologie überdies nicht darauf verzichten, die Gedankenwelt der Rabbinen, wie sie sich im palästinischen und babylonischen Talmud zeigt, in die Betrachtung mit einzubeziehen.

Den zeitlichen Ausgangspunkt der erörterten Texte markiert die Hasmonäerdynastie, in der es zur Ausformung des eschatologisch-apokalyptischen Schrifttums gekommen ist, wie es in Qumran bzw. der zwischentestamentlichen Literatur seinen Niederschlag gefunden hat. Auch das Christentum gehört zunächst in diese Tradition, wenngleich es im Laufe der Zeit zu einer individuellen Entwicklung gekommen ist, die zu einer endgültigen Trennung vom Judentum führte. Trotz unterschiedlicher Antworten auf die astrologischen Fragen gibt sich bei Juden und Christen ein durchaus vergleichbarer kultureller Hintergrund zu erkennen, m.a.W.: unter pragmatischen Aspekten wurde das Ringen um die Astrologie über religiöse Grenzen hinweg geführt. Man teilte in bestimmten Kreisen nicht nur ein endzeitliches Weltbild, sondern auch soziale, rechtliche und kulturelle Bedingungen.

Hiermit ist bereits angedeutet, daß der inhaltliche Rahmen die genuin religiöse Sphäre an vielen Stellen überschreiten muß, will man die pragmatische Ebene des Diskurses angemessen würdigen.

Neben der Hinzunahme der römischen, christlichen und jüdischen Historiker werden dementsprechend auch rechtliche Quellen in unsere Betrachtung mit einbezogen werden müssen. Außerdem soll aufgezeigt werden, daß die Politik in weiten Teilen von astrologischem Wissen Gebrauch machte, wie anhand der Indienstnahme von Num 24,17 für die Legitimation der Königswürde sehr deutlich zu erkennen ist.

Im folgenden wird es also nicht um eine Geschichte der spätantiken Astrologie gehen; auch wäre es vermessen, eine vollständige Würdigung aller jüdischen und christlichen Astrologumena anzustreben. Statt dessen werde ich meinen Blick auf verschiedenste Zeugnisse antiker Religiosität richten, um das Kaleidoskop der möglichen Haltungen zur astrologischen Weltdeutung sichtbar werden zu lassen. Auf diese Weise entsteht ein Gewebe aus vielen Gesprächsfäden, die bald eng, bald lose miteinander verknüpft sind. Zu beachten ist dabei, daß es nicht nur die Quellen sind, die jene Verbindungsmöglichkeiten nahelegen, sondern im wesentlichen *wir* den Teppich der Geschichte weben. Geschichtsschreibung reflektiert stets die Diskurse der Gegenwart und ist deshalb offen für Veränderung – eine Veränderung freilich, die nicht als „Fortschritt“ zu bezeichnen ist, sondern als Ausdruck dafür, daß eine Geschichte plötzlich als überkommen, unpassend, ärgerlich oder einfach langweilig empfunden wird und man deshalb eine andere erzählt. Anstatt also die *eine* Geschichte der Ablehnung jeglicher Sternkunde durch Judentum und Christentum zu wiederholen, möchte ich im folgenden dafür werben, die vielen einzelnen Geschichten wahrzunehmen und in ihrem Eigenwert zu würdigen.

## II. Geschichte als Kommunikation: Methodische Grundlegung

Die Astrologie als Thema religionswissenschaftlicher Analyse erfordert eine grundsätzliche Reflexion auf die zugrundegelegte Methode. Was Wouter J. Hanegraaff für die Esoterik im allgemeinen konstatiert, gilt ebenso für die Astrologie im besonderen:

[O]ne misses the realization that, whatever methodology one may consider appropriate for *Religionswissenschaft*, it does not follow automatically that this methodology will be appropriate equally and in precisely the same way for all more specialized fields of study. Furthermore, the possibility cannot be ruled out beforehand that the preference of certain authors for certain general methodological principles may be largely determined by the specific requirements of the *particular* field(s) of study in which they happen to specialize [...] I suggest it might be wise temporarily to depart from the focus on „religion“ as such and the way to study „it“, and focus on specific areas and the appropriate methods for studying them.<sup>1</sup>

So richtig dieser Befund für die religionswissenschaftliche Forschung insgesamt ist, so bedeutsam wird er, wenn wir uns den astrologiegeschichtlichen Fragen zuwenden. Hier versagen nämlich sowohl theologische Konzepte, welche die Astrologie aus dem Bereich der Religion ausschließen möchten, als auch religionswissenschaftliche Modelle, die auf Ideen vom „Heiligen“ aufbauen. Denn der Rekurs auf transzendente numinose Größen ist kein notwendiges Kriterium, Astrologie zu betreiben. Noch dringender als für die Esoterik generell (wo das Heilige eine durchaus integrale, wenn auch nicht diskursfähige Kategorie darstellen mag) ist also eine gründliche Darlegung der Methode gefordert, die uns dem Thema *Astrologie* näherbringen soll, sei dies in historischer oder systematischer Perspektive.

In diesem ersten Kapitel möchte ich ein Plädoyer für die *Pragmatische Religionswissenschaft* halten, weil diese Methode, wie ich zu zeigen versuche, hervorragend zur Erhellung der Rolle der Astrologie in Judentum und Christentum der Antike geeignet ist.

---

<sup>1</sup> HANEGRAAFF 1995, 99f (Hervorhebung im Original).

Darüber hinaus bin ich zuversichtlich, daß auch in einem größeren Anwendungsgebiet, wenn nicht für die Religionswissenschaft insgesamt, der Pragmatismus ein ernstzunehmendes Modell darstellt, wissenschaftliche Forschung zu betreiben, ohne den erkenntnistheoretischen Problemen des Historismus einerseits und den apologetischen Tendenzen der sog. „Verstehenden Religionswissenschaft“ andererseits zu erliegen. Der Pragmatismus weist einen Weg aus der leidigen Debatte um „Erklären“ und „Verstehen“, wie sie im hermeneutischen Kontext auch in der Religionswissenschaft angeregt geführt wurde und wird.

Um diese Behauptungen zu untermauern, werde ich als meinen Kronzeugen Richard Rorty zu Wort kommen lassen, dessen beinahe anarchistische Thesen unter Philosophinnen und Philosophen für einigen Aufruhr sorgten. Leider ist die ausgesprochen fruchtbare Diskussion des anglo-amerikanischen Raums in Deutschland bislang nicht angemessen rezipiert worden. Dies ist umso bedauerlicher, als die Herausforderungen der „postmodernen Philosophie“ – ein Terminus, der sehr unglücklich ist und von Rorty für seine Philosophie abgelehnt wird – auch das Selbstverständnis der Religionswissenschaft, die mit einem Bein in der Theologie, mit dem anderen in der Geschichts- und Sozialwissenschaft steht, zu unterminieren beginnen.<sup>2</sup> Die aktuellen Debatten um Legitimität und Methodik der Sozialwissenschaft<sup>3</sup> bilden deswegen – auch wenn nicht immer expressis verbis darauf rekurriert werden kann – den Hintergrund der folgenden Überlegungen.

In der ohnehin immer notwendigen Selbstvergewisserung der Disziplinen kann der Pragmatismus als anregende Alternative zu überkommenen Positionen gewertet werden; dies umso mehr, als einige jener Positionen im Hinblick auf die Erforschung der Astrologie zu enttäuschenden, mitunter auch ärgerlichen Ergebnissen geführt haben.

---

<sup>2</sup> Das Verhältnis der beiden Disziplinen ist in historischer Perspektive kürzlich von S. HJELDE dargestellt worden: *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie* (Studies in the History of Religions [Numen Bookseries] 61), Leiden u.a. 1994. Das Ergebnis seiner Studie – Unterschiede seien eigentlich marginal – kann allerdings nicht, wie HJELDE es postuliert, als Grundlage einer Verhältnisbestimmung dienen; wesentlich besser dagegen die Ausführungen von A. MOENIKES: „Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie“, in: ZRGG 49.3 (1997), 193-207 (Literatur).

<sup>3</sup> Vgl. als einen interessanten Überblick das Bändchen *Wozu heute noch Soziologie?*, hrsg. von J. FRITZ-VANNAHME, Opladen 1996, wo Aufsätze aus der Wochenzeitschrift „Die Zeit“ versammelt sind.

## 1. Richard Rorty: Hermeneutik und Pragmatismus

In diesem Abschnitt soll ein Ansatz diskutiert werden, der die Rolle der Philosophie als tonangebende Trägerin des kulturellen Diskurses in Frage stellt. Richard Rorty verbindet diese Intention in seinen verschiedenen Schriften mit einer weitreichenden Kritik der Philosophie, wobei er den „erkenntnistheoretischen Fundamentalismus“ ins Zentrum seiner Angriffe rückt. Da Rorty die gehaltvollste und die meisten Vordenker integrierende Auseinandersetzung darstellt, und da seine Thesen im deutschsprachigen Raum bisher kaum angemessen gewürdigt worden sind, habe ich seinen Ansatz in den Mittelpunkt der methodischen Grundlegung gestellt. Ein weiterer Grund für die Herausstellung seiner pragmatistischen Philosophie ist, wie bereits angedeutet, darin zu sehen, daß Rorty eine radikal antimetaphysische und anti-religiöse Position vertritt, wodurch seine Theorie die gründlichste Erwiderung auf die „Denker des Heiligen“ darstellt und von vornherein die Beeinflussung der Religionswissenschaft durch theologische Vorentscheidungen ausschließt.

Es ist sicherlich stark zu bezweifeln, ob Rorty selber einer solchen Indienstnahme zustimmen kann, denn schließlich sagt er programmatisch: „Eine post-metaphysische Kultur erscheint mir nicht unmöglicher als eine post-religiöse und genauso wünschenswert.“<sup>4</sup> Ich werde dennoch zu zeigen versuchen, daß die von dieser Seite kommende interessante Kritik der Rolle der Sozialwissenschaften im gesellschaftlichen Diskurs auch für unsere Disziplin äußerst fruchtbare Ergebnisse bietet. Es geht hierbei um nichts geringeres als eine grundlegende Neubewertung der Möglichkeit von Fremdverstehen, kultureller Übersetzbarkeit, Kommensurabilität unterschiedlicher Systeme und damit der integralen Bestandteile einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik. Rorty unternimmt den Versuch, sich angesichts des erkenntnistheoretischen Dilemmas weder vom fundamental-epistemologischen Horn noch vom relativistischen Horn aufspießen zu lassen. Vielmehr möchte er beide Hörner ergreifen und mitsamt dem ganzen philosophischen Ballast aus der Welt schaffen. Inwieweit ihm dies gelingt, werden wir im folgenden zu untersuchen haben.

Doch zunächst soll die Argumentationsweise Rortys im einzelnen nachvollzogen werden. Dies geschieht einmal anhand seiner grundlegenden Schrift *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> RORTY 1995, 15.

<sup>5</sup> RORTY 1984. Das Original erschien 1979 unter dem Titel *Philosophy and the Mirror of Nature* bei Princeton University Press.



in welcher er die ausführlichste Begründung seiner hermeneutisch-pragmatistischen oder, wie er in späteren Werken gerne schreibt, *ironistischen* Position dargelegt hat. Dieses Werk ist es auch, welches unter Gelehrten teilweise Entsetzen auslöste, während es ganze Generationen von Studentinnen und Studenten elektrisierte. Darüber hinaus gilt es freilich gerade die später vorgestellten Ausarbeitungen seiner Position – vor allem *Kontingenz, Ironie und Solidarität*<sup>6</sup> – hinzuzuziehen, da Rorty sich darin nicht zuletzt auch mit seinen Kritikern auseinandersetzt.

Vor der Explikation der Argumentation Rortys gilt es ein entscheidendes Kriterium jeder hermeneutischen Untersuchung festzuhalten: Immer scheint der Begründungsweg in bestimmter Weise zirkulär zu sein, muß doch die Hinterfragung eines Vorverständnisses immer auch die Relativierung der eigenen Position ins Auge fassen; Kulturkritik ist mithin stets reflexiv. H.-G. Gadamer hat diesen Wesenszug sehr schön beschrieben:

Man kann die innere Widersprüchlichkeit eines jeden Relativismus noch so klar aufweisen [...] alle diese Argumentationen haben etwas von Übereinkommensversuchen an sich. So überzeugend sie scheinen, so verfehlen sie doch die eigentliche Sache. Man behält recht, wenn man sich ihrer bedient, und doch sprechen sie keine überlegene Einsicht aus, die fruchtbar wäre. Daß die These der Skepsis oder des Relativismus selber wahr sein will und sich insofern selbst aufhebt, ist ein unwiderlegliches Argument. Aber wird damit irgend etwas geleistet? [...] Insofern ist der Formalismus solcher Reflexionsargumente nur scheinbar von philosophischer Legitimität. In Wahrheit wird in ihnen nichts erkannt.<sup>7</sup>

Diese Aussage muß man im Hinblick auf Rorty leicht modifizieren, denn er will ausdrücklich keinem Relativismus das Wort reden, sondern versteht seine Skepsis im Sinne einer *Kontingenztheorie*. Dennoch gilt, daß letzten Endes alle hermeneutischen Thesen einen heuristischen Charakter erhalten, während sie den Status eines übergeordneten philosophischen Beweises, dessen Existenz sie ja gerade anzweifeln, einbüßen. Ob Rorty selber dieser trivialen hermeneutischen Gesetzmäßigkeit in jedem Falle Rechenschaft zollt, wird zu untersuchen sein. In diesem Zusammenhang scheint H.-H. Kögler recht zu haben, wenn er sagt: „Daß ein [...] kulturkritischer wie

<sup>6</sup> RORTY 1995 (= *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989).

<sup>7</sup> GADAMER 1975, 327. Vgl. zur Position RORTYS in diesem Zusammenhang vorab RORTY 1995, 30, sowie unten S. 32.

kulturüberbrückender Dialog möglicherweise selbst der philosophischen Begründung bedarf, ist für Rorty zweifellos ein ebenso schauerlicher wie abwegiger Gedanke.“<sup>8</sup> Auf der anderen Seite ist die Position Rortys gegen diesen Vorwurf einigermaßen immun, da er eine Letztbegründung der Philosophie insgesamt ablehnt. Wir werden auf diese Probleme zurückkommen.

In seiner Kritik der Philosophie will Rorty den alten Theorien der menschlichen Erkenntnis keine weitere hinzufügen; er will sich an den Versuchen einer Verankerung der epistemologischen Gewißheit ausdrücklich nicht beteiligen. Sein Denken will etwas anderes, wie er programmatisch sagt:

Es will die Zuversicht des Lesers untergraben, „das Mentale“ sei etwas, worüber man „philosophischer“ Ansicht zu sein habe, die „Erkenntnis“ sei etwas, was Fundamente habe und worüber eine „Theorie“ möglich sein müsse. Es will sein Vertrauen zur „Philosophie“ in ihrem Selbstverständnis seit Kant erschüttern. [...] Das Buch ist, wie die Schriften meiner Lieblingsphilosophen, nicht konstruktiv, sondern therapeutisch.<sup>9</sup>

Um diese therapeutische Wirkung zu entfalten und der Philosophie einen neuen Platz im Diskurs der Öffentlichkeit zuzuweisen, geht Rorty folgendermaßen vor: Zunächst muß einmal das Scheitern der erkenntnistheoretischen Philosophie in adäquater Weise nachgewiesen werden. Dies versucht Rorty durch einen historischen Zugang, indem nämlich der *Mythos der Widerspiegelung* in seinen je unterschiedlichen Spielarten von Platon bis heute nachgezeichnet wird. Jener Mythos, welchen Rorty als die Crux jedweder erkenntnistheoretischen Bemühung ausgemacht hat, verbindet sich nahtlos mit dem Glauben an in irgendeiner Weise *privilegierte Vorstellungen*. Diese Vorstellungen wiederum stehen mit der Wirklichkeit – und das ist die Überzeugung der meisten Philosophen – derart in Verbindung, daß die Eruiierung der Wirklichkeit aufgrund der privilegierten Vorstellungen *prinzipiell möglich* sein muß. Die äußere Natur spiegelt sich gleichsam in der inneren. Die post-epistemologische Philosophie, die Rorty anstrebt, schickt sich an, die dieser Konzeption vorgängige und sich zugleich aus ihr ergebende *Korrespondenztheorie der Wahrheit*, welche in einer (letztlich nur unterstellten) Isomorphie zwischen Sprache, Denken und Wirklichkeit gründet, zu über-

---

<sup>8</sup> KÖGLER 1992, 215.

<sup>9</sup> RORTY 1984, 17.

winden. Rorty ist sich im klaren darüber, daß die Philosophie sich dadurch gleichsam selber den Teppich unter den Füßen wegzuziehen scheint, doch in gut pragmatistischer Manier kann er die Ängste der professionellen Philosophinnen und Philosophen zerstreuen:

Ein Beruf kann das Paradigma überleben, dem er sich verdankt. Auf jeden Fall ist das Bedürfnis nach Lehrern, die die großen toten Philosophen gelesen haben, groß genug, um sicherzustellen, daß es philosophische Seminare geben wird, solange es Universitäten gibt.<sup>10</sup>

Die Destruktion des philosophischen Paradigmas der Widerspiegelung vollzieht sich in mehreren Stufen: in einem ersten Zugang weist Rorty nach, daß die bis heute vorgebrachten Begründungen der Korrespondenztheorie allesamt fehlerhaft sind, da sie jeweils nur die Wahrheit mit einer Entität der Wirklichkeit *gleichsetzen*. Auf diese Weise wird die Wahrheit selber zu einer Entität, deren ontologische Qualität indes keiner weiteren Beschreibung zugänglich ist, es sei denn, man unterstellt eine „Sprache der Natur“, welche letztlich metaphysische Implikationen in die Philosophie einführt. Mit diesem historischen Befund begnügt sich Rorty nicht, vielmehr stellt er in einer allgemeinen methodologischen Analyse klar, daß eine Korrespondenztheorie in jedem Falle zum Scheitern verurteilt ist, denn dem Menschen ist die Wahrnehmung von „etwas als etwas“ einzig und allein in Form von *sprachlicher* Vermittlung möglich. Indem Rorty somit die Nichtigkeit der sprachlichen Weltvermittlung expliziert, kann er die prinzipielle Unmöglichkeit des Vergleiches unserer „Bilder und Namen von Etwas“ mit dem ontologisch gegebenen „Etwas selbst“ erweisen.<sup>11</sup> Schon jetzt sei darauf hingewiesen, daß diese Theorie in keiner Weise die *Existenz* letztlich metaphysischer Entitäten zu untergraben trachtet – ein Umstand, der im Hinblick auf das „Heilige“ von kardinaler Bedeutung ist –, sondern lediglich das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des philosophischen Diskurses bei der *Erfassung* jener Entitäten erschüttern möchte.<sup>12</sup>

Um seinem Ziel gerecht zu werden, eine fundamentale Revision der philosophischen Debatte zu erreichen, die jede Art von Erkenntnistheorie als überkommen ablehnt, muß Rorty jedoch noch weitergehen; denn auch in dem dargestellten nominalistischen Ansatz kann

<sup>10</sup> Ebda. S. 425.

<sup>11</sup> Dies hat Konsequenzen für eine *phänomenologische Religionswissenschaft*, die die Phänomene noch immer als Erscheinungen „von etwas“ auffaßt, s.u.

<sup>12</sup> Diese wichtige Implikation wird u. S. 60-62 näher ausgeführt.

gleichsam durch die Hintertür ein epistemologisches Interesse begründet werden, indem nämlich die Sprache als unsere Erfahrung strukturierendes bzw. Erkenntnis konstituierendes Medium aufgefaßt wird. Um diese Möglichkeit auszuschließen, rekurriert Rorty besonders in seinen jüngeren Schriften auf die Kritik des Schema-Inhalt-Dualismus' durch Donald Davidson, nach dem die Sprache grundsätzlich nicht mehr als erkenntnisvermittelndes Werkzeug zur Verfügung steht.<sup>13</sup> Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß eine solche Sicht keineswegs die Philosophie insgesamt in Frage stellt – eine Möglichkeit, die a priori ausgeschlossen ist, denn die Existenzberechtigung der Philosophie bezweifeln hieße wiederum wahrhaft philosophieren –, vielmehr sollen die Bedingungen des philosophischen und kulturellen Diskurses nach Verabschiedung jedweder epistemologischer Intention in den Mittelpunkt des Interesses gerückt werden.

Der Gedankengang Rortys soll anhand dieser Strukturierung im folgenden nachvollzogen werden, wobei gleichzeitig die Bedeutung für eine Pragmatistische Religionswissenschaft bei der Gewichtung der einzelnen Argumentationsschritte leitend sein wird. Die Ergebnisse werden im Kapitel 2 auf die Religionswissenschaft übertragen, was zu einigen grundsätzlichen Infragestellungen bisheriger Forschungsansätze führt. In Kapitel 3 findet schließlich eine Engführung der Diskussion auf die Astrologie statt, um die Besonderheiten des Themas genauer auszuloten.

### 1.1. Der Mythos der Widerspiegelung und der Glaube an privilegierte Vorstellungen: Eine Kritik der „Korrespondenztheorie“

Durch die Geschichte der Philosophie zieht sich seit Platon wie ein roter Faden die Auffassung, der Mensch könne kraft seiner Gedanken eine Verbindung herstellen zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den „Dingen selbst“. Es wird – und zwar in einer apriorischen Weise – eine Korrespondenz zwischen den Erscheinungen und gewissen Entitäten konstruiert. Rorty sieht in dieser Annahme den Schlüssel für die Hochschätzung, mit welcher die Kultur der Philosophie ihren Ort im gesellschaftlichen Diskurs zuerkannte: Nur Philosophen sind in der Lage, die verborgenen Zusammenhänge der Dinge mit transpersonalen oder überindividuellen Größen adäquat

---

<sup>13</sup> Zur näheren Ausführung der Theorie DAVIDSONS s.u. S. 24-29.

zu erfassen. Eben jenen Ort gilt es neu zu bestimmen; es gilt zu erkennen, daß es keine Fragen gibt, über die man „philosophischer Ansicht“ zu sein habe oder Philosophen das letzte Wort zu sprechen beanspruchen können. Rorty plädiert dafür, den *erkenntnistheoretischen Fundamentalismus* endgültig zu verabschieden und durch das *kulturelle Gespräch* zu ersetzen, das nicht mehr von der Hoffnung getragen ist, Erkenntnisse zu erlangen, die für mehr taugen als die jeweiligen Bedürfnisse der Gesellschaft. Bevor wir auf die weitreichenden Konsequenzen dieser Forderungen zu sprechen kommen, wollen wir die Kritik am philosophischen Ideal der Abbildung der Wirklichkeit Revue passieren lassen.

Seit der griechischen Antike werden für die Explikation des Erkenntnisvorgangs bzw. der Bewußtmachung der Welt insgesamt Metaphern verwendet, die von *visuellen Begriffen* Gebrauch machen, von der Vorstellung, „unsere Meinungen würden dadurch bestimmt, daß wir Auge in Auge mit dem Gegenstand dieser Meinungen konfrontiert sind (beispielsweise der geometrischen Figur, die das Theorem beweist).“<sup>14</sup> Dieser Prozeß ist so gründlich in unser Denken eingegangen, daß es uns schwer fällt, ihn nicht als natürlich oder notwendig aufzufassen. Wir haben ihn ebenso adaptiert wie die aus ihm in einer nächsten Stufe hervorgehende Konsequenz, daß wir unsere Wahrnehmungen der Wirklichkeit – unsere *Bilder* – lediglich genauer ins Auge fassen müßten, um die Welt richtig zu sehen. Die Philosophie hat mithin die Aufgabe, die Relation zwischen unseren Bildern der Wirklichkeit und der Wirklichkeit selber in einer Weise zu erhellen, die unsere Abbildungen *akkurat* erscheinen lassen. Um einen Begriff aus der Logik zu verwenden, könnte man auch sagen: Die Philosophie hat das Instrumentarium bereitzustellen – und kann das auch! –, zwischen der Menge der Bilder oder Metaphern einerseits und der Menge der Entitäten andererseits eine ein-eindeutige Relation herzustellen. Wir müssen den „Spiegel der Natur“ lediglich *akkurat* verwenden.

So kam es zu der Auffassung, in dem Ensemble unserer Vorstellungen über die Welt gäbe es eine Menge von Eindrücken, die in irgendeiner Weise *privilegiert* seien. Die privilegierten Vorstellungen sind jene, deren Genauigkeit von keinem vernunftbegabten Menschen ernsthaft in Zweifel gezogen werden können. Dieses Paradigma hat in Kant und den Neokantianern seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht, wie Rorty diagnostiziert:

---

<sup>14</sup> RORTY 1984, 182.

Diese privilegierten Fundamente werden die Erkenntnisfundamente sein und die Disziplin, die uns zu ihnen hinführt, die Erkenntnistheorie, das Fundament der Kultur. Sie wird die Suche dessen sein, was das Bewußtsein zum Meinen nötigt, sobald man den Schleier von ihm nimmt. Als Erkenntnistheorie wird die Philosophie nach den unwandelbaren Strukturen Ausschau halten, innerhalb deren sich Erkenntnis, Leben und Kultur aufzuhalten haben – Gebäude aus den privilegierten Vorstellungen, die sie untersucht.<sup>15</sup>

In diesem Passus sind bereits wesentliche Begriffe versammelt, die Rorty zur Destruktion der allgemein anerkannten Philosophie veranlaßt: der Glaube an Fundamente der Erkenntnis und unwandelbare Strukturen, die mit der *Wahrheit* in einer privilegierten Beziehung stehen, sowie die herausgehobene Rolle der (Erkenntnis-) Philosophie in der gesellschaftlichen Ordnung der modernen Kultur.

Was die *Fundamente der Erkenntnis* anbelangt, so läßt sich diese Annahme bis zu Descartes oder Spinoza zurückverfolgen. Hier finden sich bereits die Ansätze, die der kantianischen Abgrenzung der Philosophie von den Wissenschaften den Weg bereitete, indem man die „Erkenntnistheorie“ zum Kernstück der Philosophie erklärte und gleichzeitig zum Fundament jedweder Wissenschaft.<sup>16</sup> Das bis heute in weiten Teilen gültige Selbstverständnis der Philosophen gründet sich freilich im wesentlichen auf die Leistung Kants, die Philosophie mit wissenschaftlichen Kriterien vereint zu haben. War Descartes noch der Meinung, Gewißheit könnten wir einzig hinsichtlich unserer Ideen erreichen, so expliziert Kant nunmehr, daß wir notwendigerweise eine Gewißheit denken müssen, die *vor* unseren Ideen liegt, da sie nicht aus diesen zusammengesetzt werden kann (Erkenntnis a priori). Kant verlegt auf diese Weise die äußere Welt in die innere und macht auch für die innere die Gesetze geltend, die die Naturwissenschaft für die äußeren Dinge herausgefunden hat. Die Inanspruchnahme der apriorischen Ebene der Erkenntnis kann für das Selbstverständnis der Philosophie bzw. der Erkenntnistheorie kaum hoch genug bewertet werden.<sup>17</sup> An dieser Stelle klingt bereits der Konflikt zwischen *Notwendigkeit* von Ideen und der von Rorty intendierten *Kontingenzen* unserer Meinungen an, die wir später aufgreifen werden.

Die Fundamente unserer Erkenntnis stehen in einer direkten Beziehung zu dem, was wir für *wahr* halten. Denn der epistemologische Fundamentalist sagt ja, daß die „Wahrheiten [...] kraft ihrer Ursa-

<sup>15</sup> Ebda. S. 182f.

<sup>16</sup> Vgl. ebda. S. 150.

<sup>17</sup> Zur Diskussion um KANT in diesem Punkt vgl. RORTY 1984, 156f.

chen, nicht aufgrund der Argumente gewiß sind, die wir für sie anführen“.<sup>18</sup> Die „Wahrheit selber“ nötigt dem Menschen gleichsam die Richtigkeit eines als fundamental angesehenen Satzes auf. „Die Idee einer ‚notwendigen Wahrheit‘ ist geradezu die Proposition, die wir glauben, weil wir dem ‚Zugriff‘ des Gegenstandes auf uns nicht zu entkommen vermögen.“<sup>19</sup> Dieser Zugriff der Sache selbst führt zu einer „Ontologisierung“ der Wahrheit. Es zeigt sich nämlich, daß jene Wahrheitskonzepte lediglich auf einen suggestiven Kunstgriff zurückzuführen sind.<sup>20</sup> Ohne die unterstellte Beziehung zwischen den für wahr gehaltenen Ideen (privilegierten Vorstellungen über die Welt) mit der Wirklichkeit überhaupt näher bestimmen zu können, ist es lediglich zu einer *Substantivierung der Wahrheit* gekommen: In dem Moment, wo man den Gebrauch des Begriffes „Wahrheit“ von seinem kontextuellen Umfeld ablöst und zu *der* Wahrheit stilisiert, wird letztere zu einer eigenen Entität, die als Subjekt sinnvoller Sätze Verwendung finden kann. Erst durch diese fatale künstliche Verallgemeinerung wurde die Philosophie vor das Problem gestellt zu zeigen, inwieweit der Wahrheitsbegriff, nunmehr selber Erklärungs-begriff, zum Erfassen der Wirklichkeit etwas beizutragen vermag. Ein Zirkel ist unausweichlich, solange man die Korrespondenztheorie zwischen Realität und deren Abbildung unterstellt.

Für Rorty hingegen ist die Institutionalisierung der Wahrheit als Erklärungs-begriff von vornherein ein untaugliches Verfahren. Denn im Begriff des „Wahrseins“ liegt nichts, was der für wahr gehaltenen Aussage inhaltlich in irgendeiner Weise einen Beitrag leistet. Er hält nichts „Informatives“ bereit. Rorty vergleicht diesen Sachverhalt mit Molières Doktor, der die schlafbringende Wirkung des Opiums mit dessen „Schlaferzeugungskraft“ erklärt.<sup>21</sup> Ein solcher Wahrheitsbegriff, so Rorty, führe zu nichts, so daß man sich dem pragmatistischen Ansatz zuwenden solle – hiermit bezieht er sich auf James –, der das Prädikat »ist wahr« keinen transzendentalen Entitäten mehr zuordnet, sondern lediglich als Kompliment für sich bewährende Aussagen auffaßt. Nur so kann die fundamental-epistemologische Konsequenz vermieden werden, daß es eigentlich die Welt selber ist, die über die Wahrheit unserer Beschreibungen

---

<sup>18</sup> Ebda. S. 176. RORTY ergänzt, daß diese Anschauung „die Frucht der griechischen (und insbesondere der Platonischen) Analogisierung von Wahrnehmen und Denken“ ist.

<sup>19</sup> Ebda. S. 176f.

<sup>20</sup> Vgl. RORTY 1982, XIIIff.

<sup>21</sup> Vgl. ebda. S. XXIV.

von ihr entscheidet.<sup>22</sup> Zusammenfassend und seinen nächsten Punkt vorbereitend sagt Rorty:

Es gehört so sehr dazu, wenn etwas als „philosophisches Denken“ soll gelten können, vom besonderen Charakter mathematischer Wahrheit beeindruckt zu sein, daß es nicht leicht fällt, sich dem Zugriff des Platonischen Prinzips zu entziehen. Denkt man sich „rationale Gewißheit“ dagegen als abhängig nicht von einer Relation zu einem erkannten Gegenstand, sondern von überlegener Argumentation, so wird man, wenn man eine Erklärung dieses Phänomens zu geben sucht, nach unseren Gesprächspartnern Ausschau halten, nicht nach unseren Vermögen [...] Unsere Gewißheit wird eine Funktion des Miteinandersprechens von Personen sein, nicht ihrer Interaktion mit einer nicht-menschlichen Realität. Wir werden also zwischen „notwendigen“ und „kontingenten“ Wahrheiten keinen prinzipiellen Unterschied anerkennen, sondern höchstens einen Unterschied des Grades der Leichtigkeit, mit der man gegen unsere Meinungen Einwände vorbringen kann.<sup>23</sup>

Die Position, daß die Wahrheit selber einer Entität gleicht, die „dort draußen“ irgendwo existiert und darauf wartet, von den Philosophen entdeckt zu werden, ist das Ergebnis der skizzierten Widerspiegelungstheorie. Wenn wir in irgendeiner Weise über diese vermutete Wahrheit zu kommunizieren wünschen, so sind wir auf die uns vertraute Sprache zurückverwiesen. Rorty schreibt:

Daß die Wahrheit nicht dort draußen ist, heißt einfach, daß es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprachen sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind [...] Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht.<sup>24</sup>

Man erkennt hier, daß Rorty seinen weitreichenden Kontingenzbegriff von der Untersuchung der Sprache her aufbaut, dem wir uns im folgenden zuwenden wollen. Die bisher skizzierten Punkte lassen sich zunächst so zusammenfassen: Die Theorien der Wahrheit, welche von den Realisten unterschiedlichster Couleur vorgetragen werden, fallen dem grundsätzlichen Einwand zum Opfer, daß (1) die Struktur der genannten Korrespondenzbeziehung sich einer genauen Klärung verschließt, (2) die Substantivierung der Wahrheit keine Erklärung der Richtigkeit unserer für wahr gehaltenen Meinungen

<sup>22</sup> Vgl. RORTY 1989, 5.

<sup>23</sup> RORTY 1984, 175f.

<sup>24</sup> RORTY 1995, 24.



beibringt, und schließlich (3) die Annahme einer „letzten Sprache der Dinge“ als notwendige Konsequenz des Realisten anzusehen sein müßte, die wiederum so etwas wie ein „Vokabular der Natur“ suggeriert, welchem wir – wenn wir nur auf dem richtigen Wege fortschreiten – unsere eigene Sprache dereinst vollkommen annähern werden. Weil dies eine offensichtliche Aporie darstellt, muß das ganze Unternehmen aufgegeben werden.

## 1.2. Sprache und Kontingenz

Da uns die Welt – zumindest im kulturellen wie philosophischen Diskurs – einzig mit Hilfe der Sprache zugänglich gemacht werden kann, liegt es auf der Hand, den pragmatistischen Ansatz von der Sprache her zu entwickeln. Hierfür kann Rorty auf Vorläufer zurückgreifen, die vor allem in den Vereinigten Staaten die Diskussion nachhaltig prägten: Es sind die sog. „klassischen Pragmatisten“ Peirce, James und Dewey, die als Wegbereiter der modernen Sprachphilosophie gelten können. Die zweite Gruppe besteht aus den „Neopragmatisten“ Quine, Goodman, Putnam, Davidson und anderen. Der Übergang von der einen zur anderen Gruppe vollzog sich im Zusammenhang mit dem *linguistic turn*, also der Hinwendung zu sprachlichen Fragen, die eine Abwendung von Erfahrungstheorien beinhaltete.<sup>25</sup> Man versuchte nunmehr, die Beziehung zwischen Meinungen, Sätzen oder Sprachen einerseits und der „Welt“ andererseits nicht mehr im Sinne einer Abbildungstheorie der Wirklichkeit aufzufassen, also im Sinne der klassischen Subjekt-Objekt-Theorie, die den „Geist“ oder das „Bewußtsein“ als vermittelndes Drittes zwischen Sprache und Welt konstatierte, sondern dieses Dritte „Sprache“ zu nennen. Auf diese Weise schien es leichter, eine kausale Erklärung für das offensichtliche Vorhandensein sprachbegabter Individuen zu finden, ohne auf einen transzendenten Geist oder den Idealismus zurückgreifen zu müssen. Rorty möchte einen Schritt weiter gehen und die Auffassung der Sprache als Medium insgesamt überwinden, denn sonst

benutzen wir das Subjekt-Objekt-Bild weiter und bleiben in den Problemen des Skeptizismus, Idealismus und Realismus stecken. Denn wir können Fragen zur Sprache immer noch in derselben Weise stellen, wie wir nach dem Bewußtsein fragten.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Schon 1967 deutete RORTY im Vorwort zu *The Linguistic Turn* an, was er später ausführen würde. Vgl. zum Thema insgesamt BUBLITZ 1994.

<sup>26</sup> RORTY 1995, 33.

Hier ist eine grundlegende Neuorientierung vonnöten, will man aus dem alten Diskussionsrahmen ausbrechen.

Um diesen Punkt herauszuarbeiten, greift Rorty in einem ersten Ansatz auf die Sprachspieltheorie Wittgensteins zurück und betont, daß wir über keinerlei transzendentes Kriterium verfügen, um die Richtigkeit unserer Positionen unabhängig von jeweiligen kulturellen Sprachspielen zu verankern.<sup>27</sup> Rorty hält somit an der *Unhintergebarkeit der Sprache* fest, denn immer wenn wir unsere Meinungen zu begründen suchen – auch und gerade im Hinblick auf metaphysische Ansichten –, so sind wir auf die Konventionen des kulturellen Sprachspiels zurückgeworfen. Der Realist könnte nun einwenden, daß auch dieser Sprachbegriff letztlich auf die Strukturierung unserer Erfahrung oder unserer Erkenntnis abziele; es werde einfach die Wahrheit als Entität fallengelassen, um das Sprachspiel als erkenntniskonstituierend einzuführen. Da Rorty aber das Unternehmen „Erkenntnistheorie“ insgesamt untergraben möchte und ihn die Frage interessiert, „ob die Philosophie an ihrem kantianischen Selbstverständnis festhalten kann, wenn sie erst einmal die Idee von der Sprache als dem Ursprung apriorischen Wissens fallenläßt,“<sup>28</sup> so muß er den Charakter der Sprache als Medium insgesamt kritisieren.

Eine Hilfestellung hierfür findet sich in der Philosophie *Donald Davidsons*, denn

Davidson behandelt Wahrheit zusammen mit Sprachenlernen und Metapher und konstruiert so die erste systematische Behandlung von Sprache, die *vollständig* mit der Auffassung von Sprache als etwas, das der Welt oder dem Selbst angemessen oder unangemessen sein kann, bricht. Davidson bricht nämlich mit der Auffassung, Sprache sei ein *Medium*, ein Medium der Darstellung oder des Ausdrucks.<sup>29</sup>

Es ist besonders die Kritik des *Schema-Inhalt-Dualismus*’ durch Davidson, auf welche Rorty hier abhebt:<sup>30</sup> Davidson zeigt auf, daß man gemeinhin von den propositionalen Gegenständen des Bewußtseins und ihren einzelnen Bestandteilen annimmt, sie führten zur *Identifizierung* eines Gedankens, indem sie seinen Inhalt in einer

---

<sup>27</sup> Dies ist einer der Ansatzpunkte der Kritik, RORTY betreibe einen radikalen *Ethnozentrismus*, s. hierzu unten Kap. 1.3. Abschnitt II.

<sup>28</sup> RORTY 1984, 293.

<sup>29</sup> RORTY 1995, 32 (Hervorhebung im Original).

<sup>30</sup> Die Bereicherung der Philosophie RORTYS durch D. DAVIDSON ist jüngst von BEN H. LETSON ausführlich dargelegt worden (LETSON 1997). Zur Diskussion um die Positionen DAVIDSONS vgl. LEPORE 1986.

näher zu eruiierenden Weise anzeigen; „ferner sind sie dadurch, daß sie von der Person mit dem betreffenden Gedanken erfaßt oder sonstwie erkannt werden, *konstitutiv* für einen wesentlichen Aspekt der psychologischen Beschaffenheit dieses Gedankens“. <sup>31</sup> Es geht also um den Versuch, eine Beziehung zwischen dem Geist einerseits und den Propositionen des Bewußtseins – den „Objekten“ des Geistes – andererseits, näher zu ergründen. Dieses letztlich auf Descartes zurückgehende Bedürfnis nach einer Erkenntnis, welche prinzipiell davor geschützt ist, den Menschen irrezuführen, kann den Gedanken nicht fallenlassen, daß den Propositionen des Geistes eine „quasi“-Entität zuerkannt werden muß. Auch Davidson kritisiert hierbei die visuellen Metaphern, mit deren Hilfe wir einen solchen Sachverhalt suggeriert bekommen: Wir „drehen einen Gedanken hin und her“, uns „schwebt ein Gedanke vor“, wir „teilen unsere Gedanken mit anderen“ usw.

Wenn wir nun zwar durch die Bemühungen der analytischen Philosophie gelernt haben, den ontologischen Grundaussagen derartiger Sätze mit Skepsis zu begegnen, so ist ein Problem bislang noch nicht befriedigend gelöst worden: die sog. *Belief-Sätze*, also Sätze der Art, daß „p glaubt, daß s der Fall ist.“ <sup>32</sup> Hier scheint es unmöglich zu verstehen, was gemeint ist, wenn wir nicht eine Relation zwischen dem Subjekt p und einer Meinung bzw. einem Gedanken – nämlich „daß s der Fall ist“ – unterstellen. Die Versuche, »glauben« nicht als relationalen Terminus aufzufassen, sind nach Meinung Davidsons allesamt unbefriedigend geblieben. <sup>33</sup> Wenn man freilich akzeptiert, daß eine solche Relation tatsächlich vorhanden ist, muß man sich einem ärgerlichen Problem stellen: Denn einerseits muß man hinnehmen, daß wir, wenn wir eine Einstellung oder Meinung haben, mit einem Gegenstand besonderer Art in Beziehung stehen, andererseits können wir keine befriedigende Erklärung dafür geben, wie denn die psychische Beziehung zwischen dem Individuum und den propositionalen Bewußtseinsinhalten gedacht werden kann, damit es diese und nur diese Meinung haben kann. Der Irrtum, so Davidson, besteht in folgendem:

Daraus, daß ein denkendes Subjekt weiß, was es denkt, und daraus, daß das, was es denkt, festgelegt werden kann, indem man es zu einem

---

<sup>31</sup> D. DAVIDSON: „Was ist dem Bewußtsein gegenwärtig?“, in: DAVIDSON 1993, 16-39, S. 17 (Hervorhebung im Original).

<sup>32</sup> Für eine ausführlichere Darstellung der Problematik vgl. D. DAVIDSON: „Sagen, daß“, in: DAVIDSON 1986, 141-162.

<sup>33</sup> Vgl. ebda. S. 22.

bestimmten Gegenstand in Beziehung setzt, folgt nicht, daß das denkende Subjekt mit diesem Gegenstand bekannt ist oder auch nur irgend etwas darüber weiß. Es folgt daraus noch nicht einmal, daß das denkende Subjekt überhaupt etwas über irgendeinen *Gegenstand* weiß.<sup>34</sup>

Es besteht demnach kein *konstituierender* oder *notwendiger* Zusammenhang zwischen den propositionalen Meinungen und der Wirklichkeit. Die Meinung, das Bewußtsein erfasse die von den Äußerungen oder intendierten Bedeutungen benutzten Entitäten in adäquater oder eben nicht-adäquater Weise, muß aufgegeben werden. Denn andernfalls müßten wir unterstellen, daß sich Gedanken als verschiedenen erweisen, wenn die gemeinten Entitäten unterschiedlich sind. „Das ist so, als wäre der auf ein Metermaß bezogene ‚Unterschied‘ zwischen der Länge 1 Meter und der Länge 100 Zentimeter ein Unterschied im Metermaß selbst.“<sup>35</sup> Das bedeutet allerdings nicht – ein Vorwurf, der gegen diese Darstellung gerne geltend gemacht wird –, daß die Wirklichkeit der in Relation gedachten Entitäten insgesamt in Zweifel gezogen würde. Wir müssen andersherum argumentieren: Nach dieser Auffassung des Zusammenhangs erscheint jede Meinung zunächst einmal als angemessen, denn schließlich muß ich unterstellen, daß das Subjekt weiß, was es mit seinen Worten meint.<sup>36</sup> Dieses *Prinzip der Nachsicht* ist schon deshalb zwingend, weil es die Voraussetzung dafür ist, überhaupt Sprache zu haben bzw. der Interpretation zugänglich zu sein. Es muß sinnvollerweise klar sein, daß ich mich in der Meinung dessen, was der Inhalt meiner Äußerung ist, nicht generell irre.

Nun taucht das Problem auf, daß ein anderer möglicherweise nicht weiß, was ich meine; an dieser Stelle ist der Witz des Davidsonschen Systems, daß wir die Hoffnung fahren lassen müssen, mittels der Sprache die Richtigkeit – d.h. die Übereinstimmung meiner Meinung mit der Wirklichkeit – zweifelsfrei überprüfen zu können. Wir können, spätestens seit Wittgenstein, keine Antworten mehr auf Fragen finden wie diese: „Ist die Sprache, die wir benutzen, die ‚richtige‘?“ Derartige Fragen setzen voraus, daß die Sprache in irgendeiner Weise die Funktion eines Mediums zwischen Subjekt und Realität ausfüllt.

Davidson plädiert dafür, die Sprache nicht länger als verbindendes Drittes zwischen Mensch und Welt aufzufassen. Wenn wir statt

<sup>34</sup> Ebda. S. 24 (Hervorhebung im Original).

<sup>35</sup> Ebda. S. 37.

<sup>36</sup> Diesen Standpunkt machte DAVIDSON deutlich in seinem Essay „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“, in: LEPORE 1986.

dessen die Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit aufbrechen, kommen wir zu einem Kommunikationsmodell, in welchem die jeweils verwendete Sprache für den Umgang mit einem konkreten Teil unserer Welt wichtig ist. Wenn wir sagen, unsere frühere Sprache genüge bestimmten Themen nicht mehr, die heute für uns wichtig sind (beispielsweise die Astrologie), so ist damit keine Aussage über die Wahrheit oder Falschheit dieser Gegebenheiten impliziert; das Medium Sprache bringt uns den intendierten Sachverhalten nicht näher; wir drücken damit lediglich aus, daß wir mit Hilfe unserer veränderten Sprache bestimmte Bereiche unserer Welt leichter handhaben können. Wenn wir nun in ein Gespräch mit einem anderen Individuum eintreten, so brauchen wir nicht zu unterstellen, unser Gegenüber habe einen ähnlichen Zugang zur Wirklichkeit (der Astrologie), sondern der Konsens oder Dissenz richtet sich einfach danach, ob unser Gesprächspartner und wir es fertigbringen, unsere jeweiligen Theorien einander anzunähern. Es gibt keine Überzeugungen im Sinne von Entitäten. „Und genausowenig brauchen wir Gegenstände zu erfinden, die als ‚Gegenstände der Überzeugung‘ oder als etwas dem Bewußtsein Vorschwebendes beziehungsweise dem Gehirn Innewohnendes dienen sollen.“<sup>37</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Argumentation gelangt Davidson zu einer Kritik der Kuhnschen Inkommensurabilitätsthese, denn man kann nicht mehr davon sprechen, daß Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Epochen oder Teildiskurse innerhalb einer Kultur gleichsam „in unterschiedlichen Welten“ leben und dadurch ihre Sprachen prinzipiell inkommensurabel seien.<sup>38</sup> Diese Vorstellung krankt an demselben Paradox wie die meisten bisher erarbeiteten Konzepte zur Verständlichmachung des Begriffsrelativismus:

Verschiedene Standpunkte haben zwar Sinn, aber nur wenn es ein gemeinsames Koordinatensystem gibt, in dem man ihre Stelle abtragen kann; doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Systems straft die These der überwältigenden Unvergleichbarkeit Lügen. Was wir brauchen, ist, wie mir scheint, eine gewisse Vorstellung von den Überlegungen, die der begrifflichen Gegensätzlichkeit Grenzen setzen.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> „Was ist dem Bewußtsein gegenwärtig?“ A.a.O. S. 28.

<sup>38</sup> „Vielleicht sind Kuhns Wissenschaftler, anstatt in verschiedenen Welten zu leben, ebenso wie diejenigen, die des Dictionärs bedürfen, nur durch Wörter voneinander getrennt“ („Was ist eigentlich ein Begriffsschema?“, in: DAVIDSON 1986, 261-282, S. 269).

<sup>39</sup> Ebda. S. 262.

Um dies zu erreichen, versucht Davidson den Dualismus von Schema und Inhalt zu überwinden, indem er seine Sinnlosigkeit erweist. Denn wir können schlechterdings keine Gründe für die These beibringen, zwei Menschen hätten unterschiedliche Begriffsschemata, wenn ihre Sprachen sich nicht ineinander übersetzen lassen.<sup>40</sup> In jedem Falle müßten wir dafür eine Entität unterstellen, die jenseits des verwendeten Schemas steht und auf die das Schema in irgendeiner Weise „paßt“. Auch der Rekurs auf eine „Wahrheit“ ist uns nicht möglich, wenn wir das System der Sprache nicht verlassen können. „Es gibt [...] nichts, kein *Ding*, das Sätze oder Theorien wahr macht; weder Erfahrung noch Oberflächenreizungen noch die Welt sind imstande, einen Satz wahr zu machen.“<sup>41</sup> Es sei sinnlos, so folgert Davidson, weiter nach einer theorieneutralen Realität Ausschau zu halten, auf die wir die Unterscheidung von Begriffsschemata zu gründen beabsichtigen. Denn wir können niemals urteilen, andere hätten Überzeugungen, die von unseren völlig abweichen. Als Ergebnis hält er fest:

Indem wir uns der Abhängigkeit vom Begriff einer uninterpretierten Realität (eines Etwas, das außerhalb aller Schemata und aller Wissenschaft liegt), entziehen, verzichten wir nicht auf den Begriff der objektiven Wahrheit – ganz im Gegenteil. Ist das Dogma eines Dualismus von Schema und Realität gegeben, erhalten wir Begriffsrelativität und Wahrheit relativ zu einem Schema. Ohne das Dogma geht diese Art von Relativität über Bord. Natürlich bleibt die Wahrheit der Sätze sprachrelativ, aber objektiver geht es nun einmal nicht. Indem wir den Dualismus von Schema und Welt fallenlassen, verzichten wir nicht auf die Welt, sondern stellen die unmittelbare Beziehung zu den Gegenständen wieder her, deren Possen unsere Sätze und unsere Meinungen wahr oder falsch machen.<sup>42</sup>

Man kann den Zusammenhang zwischen Sätzen, Welt und Wahrheit auch so verstehen, daß der Preisgabe des Schema-Inhalt-Dualismus' eine veränderte Auffassung von Wahrheit folgen muß: Jeder Satz, der von anderen Menschen jemals geäußert worden ist – und der sprachrelativ wahr ist –, bezieht sich auf genau diejenige Welt, von der *wir heute* glauben, daß sie existiert. Mit dieser Akzentverschiebung geben wir weder die Existenz der Welt auf, noch brauchen wir die Kuhnsche Hypothese der „vielen Welten“ mitzumachen. Der

---

<sup>40</sup> Zur detaillierten Analyse der verschiedenen sich anbietenden Möglichkeiten vgl. den angeführten Aufsatz „Was ist eigentlich ein Begriffsschema?“.

<sup>41</sup> Ebda. S. 276 (Hervorhebung im Original).

<sup>42</sup> Ebda. S. 282.

Rede von einem Schema, dessen Inhalt mit der Welt in gleichsam isomorpher Weise Verbindung aufzunehmen vermag, können wir indes keinen Sinn mehr abgewinnen.

Allerdings jongliert Davidson hier m.E. etwas zweideutig mit dem Begriff der „objektiven Wahrheit“, denn obwohl er einen solchen nur im Zusammenhang von Sprache sinnvoll verwenden kann, stellt er dennoch die Verbindung mit den Gegenständen bzw. der Welt in Aussicht. Diese Gratwanderung wird evident, wenn man sich seine Verteidigung von Tarskis Konvention W näher betrachtet,<sup>43</sup> die in einer merkwürdigen Spannung zur Weiterführung der Quineschen Überlegungen zur Bedeutungstheorie steht, wo Davidson diese Theorie zu einer „Theorie der absoluten Wahrheit“ auszubauen vorschlägt; ontologische Implikationen können dadurch gewissermaßen durch die Hintertür wieder eingeschleust werden, ohne freilich eine Bezugnahme der Sprache auf die Realität nötig zu machen.<sup>44</sup> Obwohl es reizvoll wäre, dieser Spannung weiter nachzugehen, wollen wir es dabei belassen, um uns wieder Rorty zuzuwenden, der in charakteristischer Weise von diesen Überlegungen Gebrauch macht.

Was Rorty an den sprachphilosophischen Betrachtungen Davidsons interessiert, ist, wie bereits angedeutet, dessen gründliche Hinterfragung unserer Vorstellung, die Sprache sei ein *Medium* für die Erfassung der Wirklichkeit, welches entweder passend oder unpassend sein könne. Rorty schließt sich auch der Kritik am *Schema-Inhalt-Dualismus* an, legt sie sich jedoch so zurecht, daß sie als Stütze seines pragmatistischen Ansatzes fungieren kann.<sup>45</sup> Dieser stellt sich nun folgendermaßen dar: Wenn wir die Vorstellung aufgeben, das Ziel unserer Sprache bestehe darin, die „immanente Natur“ der Welt in adäquater Weise abzubilden, so hat dies weitreichende Konsequenzen im Hinblick auf unsere Suche nach *Wahrheit* einerseits und auf unser *Selbstverständnis als Menschen* andererseits.

Was den Bereich der Wahrheit betrifft, so ist die Kritik an einer Korrespondenztheorie bereits zur Sprache gekommen. Wir müssen nunmehr erkennen, daß „es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze

<sup>43</sup> Vgl. „Zur Verteidigung von Konvention W“, in: DAVIDSON 1986, 106-120, sowie seine Betrachtung über die *Oratio Obliqua* in „Sagen, daß“, ebda. S. 141-162.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu „Realität ohne Bezugnahme“, in: DAVIDSON 1986, 306-320.

<sup>45</sup> Zur Diskussion zwischen DAVIDSON und RORTY über die Berechtigung dieser Indienstnahme vgl. RORTY: „Pragmatism, Davidson, and Truth“, in: LEPORE 1984; außerdem D. DAVIDSON: „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“, in: MALACHOWSKI 1990, 120-138.

gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprache sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind.“<sup>46</sup> Dieser transitive Schluß kann als Grundlage der besonderen Sprachtheorie Rortys gelten.<sup>47</sup> Deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn wir unseren Blick von der Betrachtung einzelner Sätze hin auf die Untersuchung ganzer Vokabulare lenken. Wenn wir beispielsweise das Vokabular der Politiker im alten Athen demjenigen Thomas Jeffersons gegenüberstellen, die Rede des Paulus den Sprachspielen moderner Psychologie, oder auch das aristotelische Sprachspiel dem newtonschen, so können wir nicht erkennen, daß eines dieser Vokabulare in irgendeiner Weise einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit besitzt. Es gibt kein Vokabular, welches gleichsam „die Sprache der Natur“ zu sprechen beanspruchen kann. Der Grund hierfür ist banal:

Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen. Die Welt kann, wenn wir uns eine Sprache einprogrammiert haben, die Ursache dafür sein, daß wir Meinungen vertreten. Aber eine Sprache zum Sprechen kann sie uns nicht vorschlagen. Das können nur andere Menschen tun.<sup>48</sup>

Da wir über kein Kriterium verfügen, die Qualität oder Wahrheit eines Sprachspiels im Zusammenhang mit einem Rekurs auf die Wirklichkeit anzugeben, so können wir die Berechtigung dafür, an einem bestimmten Sprachspiel teilzunehmen, einzig und allein aufgrund von *pragmatischen Überlegungen* ableiten. Es hat sich herausgestellt, daß Einsteins Vokabular für die Bewältigung unserer kulturellen wie wissenschaftlichen Bedürfnisse ein angemesseneres Werkzeug darstellt als jenes Newtons. Das hindert uns nicht daran, in manchen Zusammenhängen dennoch „newtonisch“ zu sprechen, wo es uns angemessen erscheint.<sup>49</sup> Große Veränderungen unseres Weltbildes ergaben sich demnach auch nicht dadurch, daß wir ein

---

<sup>46</sup> RORTY 1995, 24.

<sup>47</sup> Vgl. dazu die kritischen Beiträge von A.R. MALACHOWSKI, D. HOUGHTON und M. CLARK in MALACHOWSKI 1990. Es kann freilich nicht oft genug betont werden, daß RORTY hier auf die *Diskursfähigkeit* der Wahrheit bzw. auf die Wahrheit als Thema philosophischer Betrachtung abhebt. Eine andere interessiert ihn nämlich gar nicht.

<sup>48</sup> RORTY 1995, 25.

<sup>49</sup> Das Nebeneinander verschiedener Erklärungsmodelle der Wirklichkeit, für den Pragmatismus ein selbstverständlicher Sachverhalt, spielt auch in der modernen Physik und Wissenschaftstheorie eine große Rolle. Darauf wird unten Kap. 3.2.2. im Zusammenhang mit WOLFGANG PAULI zurückzukommen sein.



Vokabular „entdeckten“, welches die immanente Natur besser abbildete, sondern durch die Entwicklung eines neuen Sprachspiels wurden wir befähigt, unseren Alltag neu zu sehen und besser zu bewältigen. Zugleich werden gewisse Fragen, die uns früher stark beschäftigten, plötzlich belanglos. Es ist nämlich nicht so, daß wir auf aristotelische Fragen nunmehr eine richtigere Antwort gefunden hätten, sondern wir haben erkannt, daß manche aristotelische Fragen uns heute nicht mehr interessieren, da wir ein Sprachspiel erfunden haben, in welchem diese Fragen nicht vorkommen. Man könnte nun einwenden, es würde bei dieser Sicht der Dinge lediglich ein willkürliches subjektives Kriterium zur Teilnahme an einem bestimmten Sprachspiel suggeriert, doch dem ist nicht so, denn eine Kultur entscheidet sich ja nicht einfach für ein bestimmtes Vokabular, sondern sie verliert im Laufe ihrer Geschichte schlicht die Gewohnheit, bestimmte Wörter zu verwenden (beispielsweise die romantische, die sozialistische oder galileische Sprechweise). Die Wahl des Vokabulars ist mithin nicht subjektiv, wohl aber *kontingent*.<sup>50</sup>

Im Anschluß an Wittgenstein und Davidson faßt Rorty also die Sprache als ein *Organ* auf, mit dessen Hilfe wir die Welt, in der wir leben, für uns handhabbar machen. Dieser Auffassung stellt er jene gegenüber, die von unterschiedlichen Sprachen als von alternativen Teilen eines großen Puzzles spricht;<sup>51</sup> die Puzzlemetapher hält die Hoffnung aufrecht, wir könnten zu einer Art „Supervokabular“ vorstoßen, wenn wir unterschiedliche Vokabulare kompatibel machten. Wenn dies nicht gelingt, so seien wir gezwungen, uns für eines – das der Wirklichkeit näher kommt – zu entscheiden. Rorty hingegen plädiert dafür, derartige Fragen einfach fallenzulassen und sich vielmehr zu überlegen, ob der Gebrauch eines Vokabulars (eines Werkzeugs) einem anderen im Wege steht. Wenn dies nicht der Fall sein sollte, werden wir auch keine Probleme bekommen.

Dies veranschaulicht Rorty am Beispiel der „Zwei-Tische-Problematik“ Eddingtons: Wie kommt es, daß ein Tisch in unseren alltäglichen Sprachspielen ein relativ fester Gegenstand ist, während er aus der Sicht der Mikrophysik aus winzigen rasenden Teilen besteht, die keinerlei Festigkeit erahnen lassen? Diese beiden Vokabulare haben ihre offensichtliche friedliche Koexistenz schon lange bewiesen, und das vermeintliche Problem Eddingtons ist ein Beispiel da-

<sup>50</sup> Für eine gründliche Analyse dieser Zusammenhänge sowie die These, wissenschaftliche Neuerungen seien kein verbesserter Einblick in die Natur der Dinge, sondern lediglich *metaphorische Neubeschreibungen*, vgl. HESSE 1980.

<sup>51</sup> Vgl. RORTY 1995, 34f.

für, „wie Philosophen ihre Arbeit in Mißkredit bringen, indem sie Schwierigkeiten sehen, die niemand sonst sieht.“<sup>52</sup> Schwierigkeiten entstehen erst, wenn alte Vokabulare zur Formulierung drängender Fragen der Zeit nicht mehr auszureichen scheinen. So war das aristotelische Vokabular dem im sechzehnten Jahrhundert entwickelten mathematisch-mechanistischen schlicht im Wege; dort ging es nicht um die Anpassung alter Fragen an neue Sprachen, um ein Zusammenpuzzeln also, sondern man erfand einfach ein neues Werkzeug, welches das alte abzulösen geeignet war.

An diesem Punkt gilt es ein entscheidendes Problem festzuhalten: *Wir können die neuen Fragen in der alten Sprache nicht formulieren.* Diese zunächst überraschend anmutende Feststellung gibt uns einen Schlüssel an die Hand, die teilweise provokanten oder eigenwilligen Argumentationswege Rortys besser zu verstehen. Wenn wir den Versuch unternehmen, die bisherigen Paradigmata der philosophischen Diskurse zu hinterfragen, so müssen wir – sofern wir verstanden werden wollen – uns eben jener Sprachspiele bedienen, um unseren Punkt zu explizieren. Wir könnten natürlich sagen, es sei uns unwichtig, verstanden zu werden, und andere müßten sich unser Sprachspiel zu eigen machen, um die Schwächen des alten Vokabulars zu erkennen. Doch dann könnte unsere Kritik des philosophischen Diskurses sehr leicht von den Verfechtern der traditionellen philosophischen Themen mit einem schlichten Achselzucken kommentiert werden. Das Dilemma, welches hier zu Tage tritt, läßt sich kaum lösen, sondern nur gewissermaßen aufweichen.<sup>53</sup>

Der Pragmatist, wie Rorty ihn versteht, sollte niemals den Eindruck erwecken, nun habe man endlich eine Philosophie entwickelt, die die Natur der Dinge vernünftig darstellt. Ob es sich um die Rede von der „immanenten Natur“ oder die Rede von der „Wahrheit“ handelt – die Kritik daran muß sich mit dem Appell begnügen, jene Termini, da sie offensichtlich mehr Verwirrung als Klärung unserer Meinungen verursacht haben, nicht länger zu verwenden. „Wir sollten einfach wenig zu diesen Themen *sagen* und sehen, wie weit wir damit kommen.“<sup>54</sup> Mit anderen Worten: Der Pragmatist sollte gar nicht erst den Versuch machen, *Argumente* gegen jene Paradigmata vorzubringen, da man auf diese Weise vorgibt, zeigen zu können, daß das althergebrachte Vokabular gemäß seinen eigenen Maßstäben inkonsistent ist.

---

<sup>52</sup> Ebda. S. 35.

<sup>53</sup> Vgl. die Darstellung GADAMERS o. S. 15, die sich mit diesem Befund deckt.

<sup>54</sup> RORTY 1995, 30 (Hervorhebung im Original).

Aber das kann man *niemals* zeigen. Jedes Argument, das zeigen soll, die uns vertraute Verwendung eines vertrauten Terminus sei inkohärent, leer, konfus, vage oder „rein metaphorisch“, kann nur ungültig und eine *petitio principii* sein. Denn schließlich ist die Verwendung eines Terminus das Paradigma für kohärenten, sinnvollen, buchstäblichen Sprachgebrauch. Solche Argumente sind immer parasitäre, verkürzte Argumente für die Behauptung, ein besseres Vokabular sei verfügbar. Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.<sup>55</sup>

An dieser Stelle mag man einwenden, Rorty entziehe sich den allseits bekannten und von allen als sinnvoll erachteten Diskursregeln, um seinen Standpunkt gegen Kritik abzudichten. Das ist durchaus richtig, doch bleibt Rorty gar nichts anderes übrig; und er ist klug genug, aus der Not eine Tugend zu machen. Es geht ihm nicht darum, der Falsifizierbarkeit seiner Theorie aus dem Weg zu gehen, sondern so etwas wie Falsifizierbarkeitskriterien dadurch zu entwickeln, daß eine Theorie bzw. ein Vokabular sich in der Kommunikation zwischen Individuen zu *bewähren* hat, unabhängig davon, ob dieses Vokabular nun eine numinose immanente Wirklichkeit abzubilden vermag, oder nicht. Dem Beweis setzt er die sophistische Überredungskunst entgegen: „Ich [werde] versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann.“<sup>56</sup> Erst wenn wir das neue Vokabular etabliert haben, können wir mithin die Gründe für eben jene Etablierung formulieren.

Auf dem Weg dorthin muß das *Gespräch* als unhintergebar Kontext der Möglichkeit von Erkenntnis oder besser von Verständnis angesehen werden. Die Suche nach Erkenntnis nämlich wäre schon wieder die Suggestion, unsere Sätze seien mit der Wirklichkeit verknüpft. Dagegen fordert Rorty:

Wir sollen die visuelle Metaphorik – insbesondere die der Widerspiegelung – vollständig aus der Sprache verbannen. Hierfür dürfen wir die Rede nicht nur nicht als das Externalisieren innerer Darstellungen verstehen, sondern überhaupt nicht als Darstellen. Wir müssen den Korrespondenzbegriff für Sätze wie auch für Gedanken fallenlassen

<sup>55</sup> Ebda. (Hervorhebung im Original).

<sup>56</sup> Ebda. S. 31.

und uns diese Sätze als mit Sätzen, nicht mit der Welt, verknüpft denken.<sup>57</sup>

Wenn wir somit im philosophischen und kulturellen Gespräch einen privilegierten Zugang zur Welt nicht mehr behaupten können, so gerinnen unsere vermeintlichen „Beweise“ zu Vorschlägen. „Unter Umständen *sagt man einfach etwas* – man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert an einem Gespräch. Etwas sagen heißt vielleicht nicht immer, sagen, wie Etwas ist.“<sup>58</sup> Dieser schöne Satz drückt die Quintessenz der sprachphilosophischen Überlegungen Rortys aus. Das Ziel der Philosophie kann demgemäß nur darin bestehen, das Gespräch zwischen den Menschen in Gang zu halten. Im Gespräch produzieren wir in einem fort sprachliche Wahrheiten (manchmal auch nicht), die wir unserem Gegenüber anbieten mit dem unausgesprochenen Vorschlag: „Versuch doch einmal, es von dieser Seite aus zu betrachten.“ Der *Gewaltaspekt* verschwindet auf diese Weise aus unseren Diskursen, und wir sind von dem Bemühen angetrieben, das Vokabular unterschiedlicher Menschen und Kulturen zu lernen, um es in unserem eigenen verstehen zu können.<sup>59</sup> An die Stelle der richtigen Theorie tritt die „*bloße* Hoffnung auf Übereinstimmung – oder zumindest auf interessante und fruchtbare Nichtübereinstimmung.“<sup>60</sup>

Es zeigt sich durch die bisher dargestellten Überlegungen, daß Rorty die Kontingenz der Sprache mit guten Argumenten zu belegen vermag. Da er sich für die Annahme ausspricht, Menschen produzieren Wahrheit, indem sie Sätze formulieren, die jeweils durch das kulturelle Sprachspiel vorherbestimmt sind, kann er daraus eine weitergehende Folgerung im Hinblick auf das Selbstverständnis des Menschen wie auf gesellschaftliche Bedingungen insgesamt ableiten. Auf diese Weise gewinnt Rorty das seine Philosophie tragende Gerüst der dreifachen Kontingenz – nämlich der *Kontingenz von Sprache, Selbst und Gemeinschaft*. Die Kontingenz der Sprache und der Wahrheit hat Rorty den Vorwurf des Relativismus eingetragen. Aber auch die Kontingenz von Selbst und Gemeinschaft ist es, die Kritikerinnen und Kritiker immer wieder zu teilweise erbittertem

<sup>57</sup> RORTY 1984, 402.

<sup>58</sup> Ebda. (Hervorhebung im Original).

<sup>59</sup> Im *Spiegel der Natur* scheint RORTY noch von der Hoffnung getragen zu sein, das Vokabular des Gesprächspartners könne gelernt werden (S. 346). Später stellt sich diese Möglichkeit etwas anders dar und wird geradezu zum Schlüssel für den Ethnozentrismus RORTYS.

<sup>60</sup> RORTY 1984, 346 (Hervorhebung im Original).

Widerspruch herausgefordert hat, scheint Rorty doch dem Ethnozentrismus Tür und Tor geöffnet zu haben. Diesen Eindruck verschärft Rorty selber in seiner mitunter flapsigen und ironischen Weise, die so gar nicht mit den ehrwürdigen Idealen des philosophischen Diskurses harmonieren möchte.

Diesen Vorwürfen wollen wir uns nun zuwenden, und ich werde zu zeigen versuchen, daß Rorty lediglich etwas zum Ausdruck bringt, was schon immer gängige Praxis war. Er erteilt einer Haltung Absolution, die man als den Schatten der kulturellen Diskurse ansehen kann, gegen die jeder sich auszusprechen bemüßigt fühlt, obwohl er sie doch selber einnimmt.

### 1.3. Relativismus und Ethnozentrismus

Jene Position, die „Wahrheit“ im Sinne von Übereinstimmung mit einer objektiven Realität auffaßt, wird von Rorty als *realistisch* definiert. Wir haben gesehen, daß der Realist notwendigerweise auf eine letztlich metaphysisch zu nennende Beziehung zwischen der Wirklichkeit und unseren Meinungen rekurrieren muß, um die Adäquatheit einer Meinung in der Welt verankern zu können. Darüber hinaus sieht sich der Realist – wie bereits dargestellt – in der mißlichen Lage, Verfahren entwickeln zu müssen, die unsere Meinungen als mit der Natur der Dinge in Übereinstimmung stehend deutlich machen können. Demgegenüber führt Rorty die *pragmatistische* Position ein, welche auf die Unterlassung jeder Metaphysik oder Erkenntnistheorie abzielt und die Kontingenz unserer Anschauungen, mithin ihre Abhängigkeit von historischen und kulturimmanenten Determinanten in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Diese Neuorientierung in ihrer zugespitzten Form hat dazu geführt, daß vor allem Verfechter der realistischen Position Rorty einen gefährlichen *Relativismus* vorgeworfen haben.<sup>61</sup> Und in der Tat scheint die Relativierung unserer Meinungen an vielen Stellen mit dem Plädoyer für eine Beliebigkeit der Positionen einherzugehen; wenn man sich die unterschiedlichen Stellungnahmen Rortys zu diesem Problem ansieht, so ergibt sich ein durchaus zwiespältiges Bild, denn der Terminus „Relativismus“ ist selber viel zu vage, als daß er einer eindeutigen Verwendung zugänglich ist. Wenn man nämlich die unter realistischen Vorzeichen geläufige Definition übernimmt, so stellt sich Rortys Argumentation tatsächlich als relati-

<sup>61</sup> Zur neueren Diskussion vgl. die allerdings tendenziöse Darstellung bei TOLLAND 1991, 5-136 sowie das Resümee von VADEN HOUSE 1994, 9-24.

vistisch dar, während er selber vehement dagegen Einspruch erhebt. Sein Ziel ist es, der realistischen Einstellung gegenüber einem Relativismus seine eigene pragmatistische entgegenzuhalten, womit er aufzeigen kann, daß sich diese Frage gar nicht mehr stellt, hat man erst einmal das realistische Paradigma überwunden. Da dies für die Diskussion um Rorty ein entscheidender Streitpunkt ist, gilt es nun, uns hierüber etwas mehr Klarheit zu verschaffen.

## I

Wenn Realisten den Pragmatisten eine relativistische Haltung vorwerfen, so liegen dieser Einschätzung gewöhnlich drei Möglichkeiten zugrunde.<sup>62</sup> Zum einen wird damit die Einstellung umschrieben, ein Glaube taue ebenso viel wie jeder beliebige andere; zweitens kann „Relativismus“ die Überzeugung darstellen, der Terminus »wahr« sei selber mehrdeutig, denn es können unzählige Rechtfertigungsverfahren eruiert werden, die dem Terminus eine je andere Bedeutung zukommen lassen.

Die dritte Auffassung ist die, wonach es über Wahrheit oder Rationalität außer den Beschreibungen der vertrauten Rechtfertigungsverfahren, die eine bestimmte Gesellschaft – die *unsere* – auf diesem oder jenem Forschungsgebiet verwendet, nichts zu sagen gibt. Es ist diese dritte, die ethnozentrische Auffassung, die der Pragmatist vertritt. Dagegen vertritt er weder die sich selbst widerlegende erste Auffassung noch die überspannte zweite.<sup>63</sup>

Auf die Verbindung zum Ethnozentrismus kommen wir später zurück. Hier geht es zunächst einmal um die Feststellung, daß der Pragmatist im Sinne Rortys eben keine relativistische Theorie anbietet, da eine solche ja von der Voraussetzung auszugehen hat, es gebe etwas, das relativ zu etwas anderem sei. Eine solche positive Theorie kann der Pragmatist nicht vertreten, zieht er doch gerade die Möglichkeit einer Begründung positiver Theorien insgesamt in Zweifel. Für ihn gibt es keine sinnvolle Unterscheidung zwischen „Wissen“ und „Meinung“; die Schwierigkeiten – so Rorty – entstehen erst dadurch, daß ein Realist sich schlechterdings nicht vorstellen kann, jemand vertrete ernsthaft die Ansicht, die Wahrheit habe kein inneres Wesen, das wir entschlüsseln könnten. Dadurch muß er auch die pragmatistische Position als positive Theorie über das Wesen der Wahrheit auffassen, was zwangsläufig zum Vorwurf des Relativis-

---

<sup>62</sup> Vgl. zum folgenden RORTY 1995a, 15ff.

<sup>63</sup> Ebda. S. 15 (Hervorhebung im Original).

mus führen muß. Denn die Darstellung des Pragmatisten, wonach Wahrheit die singuläre Meinung eines Individuums oder einer ausgewählten gesellschaftlichen Gruppe darstellt, hebt sich – als positive Theorie vorgebracht – natürlich selber auf.

Diese zirkuläre Argumentation will Rorty nicht mitmachen, und er besteht darauf, eben keine positive Theorie der Wahrheit anzubieten; ebenso will der Pragmatist auch keine Erklärung erkenntnistheoretischer Art liefern für das Gelingen oder Mißlingen wissenschaftlicher Forschung bzw. gesellschaftlichen Diskurses. „Da er *keine* Erkenntnistheorie vertritt, vertritt er a fortiori keine relativistische.“<sup>64</sup> Dies sieht aus wie ein Trick, mit dem Rorty sich gleichsam aus dem Schneider stiehlt. Doch wir müssen uns vergegenwärtigen, daß im Rahmen des erkenntnistheoretischen oder wahrheitstheoretischen Vokabulars die Formulierung einer Position, die Erkenntnis- oder Wahrheitstheorie *unterlassen* möchte, schlechterdings nicht möglich ist. Es ist ein Leichtes für den Realisten, eine solche Theorie zu sabotieren. Wirkliches Format bekommt sie dagegen erst, wenn man ihr ihre eigenen Maßstäbe zugrundelegt: Die Suche nach Fundamenten unserer Erkenntnis und Rechtfertigungen unserer Meinung, die jenseits des gesellschaftlichen Sprechens liegen, führt zu nichts. Den Begriffen »Wissen«, »Erkenntnis« oder auch »Wahrheit« kommen keine realen Bedeutungen zu; sie sind

schlicht ein Lob, das man den Überzeugungen spendet, die man für derart gerechtfertigt erachtet, daß eine weitere Rechtfertigung zur Zeit nicht vonnöten sei. Eine Untersuchung des Wesens der Erkenntnis kann nach pragmatistischer Auffassung nur eine soziohistorische Darstellung der Verfahren sein, mit deren Hilfe verschiedene Leute versucht haben, Einigkeit über die zu vertretenden Überzeugungen zu erzielen.<sup>65</sup>

Wenn man bereit ist, dem erkenntnistheoretischen Vokabular eine neue Bedeutung zu geben, oder aber dieses Vokabular ganz zu verlernen, so findet man plötzlich Sinn in den Anschauungen des Pragmatisten, und der Vorwurf eines relativistischen Standpunktes führt sogleich zurück auf die eigene Position, denn nur im Rahmen einer positiven Theorie der Erkenntnis können Fundamente relativiert werden. Der Relativismusvorwurf kann demnach als Projektion realistischer Philosophie auf den Pragmatismus angesehen werden.

---

<sup>64</sup> Ebda. S. 16 (Hervorhebung im Original).

<sup>65</sup> Ebda. S. 17.

Eine Ableitung davon ist die offenkundige Weigerung des Pragmatisten, sich auf einen Standpunkt *außerhalb* des kontingenten kulturellen Koordinatensystems zu stellen. Auch hier diagnostiziert Rorty in etwas polemischer Weise, der Realist könne sich eine derartige Weigerung offensichtlich gar nicht vorstellen, da jeder doch danach trachten müsse, Abstand zu den Dingen zu gewinnen. Dieses Ziel aufzugeben, hieße für den Realisten, der Beliebigkeit in der Auswahl unterschiedlicher Standpunkte Tür und Tor zu öffnen. Wir können schließlich nicht mehr überzeugend darlegen, warum die Ansicht Galileis der Theorie des Aristoteles überlegen sein soll, wenn wir den Zusammenhang zwischen der „Wahrheit“ ihrer Theorie und einer Welt, die diese Wahrheit zu bestätigen vermag, ausklammern. Mit Davidson können wir indes sagen, daß wir die Wahrheit der galileischen oder aristotelischen Ansicht *nur dann* zubilligen werden, wenn sie sich in Übereinstimmung mit dem befindet, was wir heute für wahr erachten. Denn die Welt macht schließlich keine Theorie wahr. „Somit gelangen wir zu einer Position, die den Ausdruck ‚wahr‘ trivialisiert (indem sie ihn von dem, was Putnam einen ‚Gottesgesichtspunkt‘ nennt, trennt), ohne ihn jedoch zu *relativieren* (was hieße, daß man ihn im Sinne eines spezifischen ‚Begriffsschemas‘ definierte).“<sup>66</sup>

Mit dieser *Trivialisierung* des Wahrheitsbegriffs werden wir die Gründe für die Überlegenheit der galileischen Welterklärung über die des Aristoteles darin suchen, daß Galilei eben zufällig ein Werkzeug in die Hände gefallen ist, das er seinen Zeitgenossen ohne große Schwierigkeiten als überzeugender vorstellen konnte. Binnen kurzem schlossen sich die meisten Europäerinnen und Europäer dem neuen Vokabular an, weil es vielversprechend schien. Eine transzendente Wahrheit ist in diesem Zusammenhang zweitrangig, und die Welt fungiert allenfalls als kausaler Auslöser für die Erfindung des neuen Werkzeugs. Daß die Welt galileisch spricht oder zumindest das Galileische eine bessere Übersetzung der Sprache der Natur darstellt als das Aristotelische, ist – wie wir bereits gesehen haben – eine kuriose Folgerung aus der Argumentation der Realisten.

Eine weitere Spielart des Relativismusvorwurfs findet sich in der Kritik, der Pragmatist verwechsle den Begriff der „Wahrheit“ mit dem der „Rechtfertigung“, wo doch nur der letztere kontingente Eigenschaften aufweise, während die Wahrheit von der pragma-

---

<sup>66</sup> R. RORTY: „Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art?“, in: RORTY 1993, 13-47, S. 22 (Hervorhebung im Original).



tistischen Kritik gar nicht berührt werde. Hierauf erwidert Rorty: Es gibt überhaupt keinen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wahrheit, denn ein solcher wird immer von der Vorstellung geprägt sein, die Wissenschaft sei auf dem Weg zur Wahrheit. Somit seien es eigentlich die Realisten, die einer Verwechslung erliegen, indem sie vorbringen, wir würden uns der Wahrheit annähern, je mehr Rechtfertigungen wir finden.

Die Pragmatisten dagegen meinen, daß es zwar eine Menge von Einzelheiten gibt, die man vor einem gegebenen Auditorium zur Rechtfertigung anführen kann, doch über Rechtfertigung im allgemeinen sei gar nichts zu sagen. Ebendarum gebe es auch weder über das Wesen oder die Grenzen der menschlichen Erkenntnis noch über einen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wahrheit etwas Allgemeines zu sagen.<sup>67</sup>

Der Widerspruch zwischen Realisten und Pragmatisten läßt sich nicht zuletzt damit erklären, daß man gemeinhin auf das platonische Verständnis abhebt, wenn man von der „Wahrheit“, der „Wirklichkeit“ oder auch dem „Guten“ spricht. Die Referenten dieser transzendenten Termini müssen mittels der philosophischen Methode *ohne* Rückgriff auf unsere gängige Rechtfertigungspraxis ermittelt werden können. Denn wenn die Referenten unseren Tagesdiskursen entlehnt würden, geräten die transzendenten Termini selber in den Strudel des Relativismus.

Der Pragmatist sagt an dieser Stelle nichts anderes, als daß es bisher nicht gelungen ist, ein solches Vorhaben zu verwirklichen, daß es überdies prinzipiell unmöglich eingelöst werden kann und wir uns deshalb nicht mehr mit dieser Mühe belasten sollten. Er dreht den Spieß um und sagt, die Suche nach Individuation transzendenter Termini sei von dem Bedürfnis getragen,

sich seiner Freiheit der Konstruktion immer neuer Theorien und Vokabulare zu entledigen. Der bildende Philosoph, der dieses Bedürfnis als ein inkohärentes aufweist, wird dann zu einem „Relativisten“, zu einem, dem es an moralischem Ernst mangelt, weil er sich nicht der allgemeinmenschlichen Hoffnung anschließt, die Qual der Wahl werde mit der Zeit nicht mehr auftreten.<sup>68</sup>

Wir kommen also mit unserer Frage, ob Rortys Philosophie relativistisch ist oder nicht, kaum zu einem befriedigenden Ergebnis. Denn wir scheinen uns beinahe in unterschiedlichen syntaktischen Kategorien zu befinden, wenn wir seine eigene Auffassung mit der

<sup>67</sup> RORTY 1994, 31.

<sup>68</sup> RORTY 1984, 407.

Definition des Relativismus durch die platonisch geprägten Philosophen – die Realisten – konfrontieren. Ich möchte deshalb das Pferd andersherum aufzäumen und fragen, was eigentlich das Verwerfliche an relativistischen Standpunkten ist.<sup>69</sup> Die vermeintliche Gefahr liegt doch wohl nur in eben dem Mechanismus, den Rorty so gründlich desavouiert, nämlich der Weigerung der Mehrheit der philosophischen Zunft, ihrer intuitiven Meinung, die Philosophie diene einem „höheren Ziel“ als der Erklärung des Tagesdiskurses, den Laufpaß zu geben.<sup>70</sup> Deswegen halte ich die Diskussion um den Relativismus des Pragmatisten für ein Scheingefecht, das von der eigentlichen Frage ablenkt: *Bedeutet Relativismus Beliebigkeit?* Diese Unterscheidung ist es, auf die die Pragmatisten bestehen sollten, während sie sich zu einem gesunden Relativismus – wenn die Realisten dies denn so formulieren wollen – durchaus bekennen können.

Bevor wir uns dem Ethnozentrismus Rortys zuwenden, soll noch ein Vorschlag zur Sprache kommen, der zwar nicht den Versuch macht, die Standpunkte der Realisten mit denen der Pragmatisten zu vereinen, aber doch die Diskussion auf möglicherweise ertragreichere Felder umzuleiten. Es ist schließlich so, wie Rorty feststellt, daß die pragmatistische Linie keine Argumente beizusteuern beabsichtigt, die einen Realisten tatsächlich überzeugen könnte, sondern sie möchte die Fragen demontieren, die überhaupt den Konflikt erst heraufbeschwören. Hierin entfaltet sich die *therapeutische* oder auch die *bildende* Kraft der Philosophie, wie sie der Pragmatist versteht; gegen den Beweis setzt er die Überredungskunst oder die Erzählung. „Wir hoffen nämlich, daß solche Erzählungen therapeutischen Zwecken dienen und den Leuten bestimmte Streitfragen derart verleiden, daß sie allmählich das Vokabular preisgeben, in dem diese Streitfragen formuliert sind.“<sup>71</sup>

Rorty entwickelt den Vorschlag zur Umgehung der Diskussion – ihm ist natürlich klar, daß eine solche Vermeidungsstrategie für den Realisten etwas Hinterhältiges hat – anhand der Frage, wie es dazu kommen konnte, daß die Naturwissenschaft in den Ruf geriet, ihre Methode sei in irgendeiner Weise „reiner“ oder komme der Wahrheit

<sup>69</sup> S. auch unten S. 46ff.

<sup>70</sup> Es scheint mir hierbei ähnlich zu sein wie hinsichtlich des über Jahrhunderte hinweg unter Theologen immer wieder aufgewärmten „Pantheismusvorwurfs“: Auch in diesem Falle kann man nur von einem Vorwurf sprechen, wenn man die vom christlichen Vokabular geprägten Überzeugungen als *conditio sine qua non* für „philosophisch verankerte Theologie“ zu begreifen gewohnt ist.

<sup>71</sup> „Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art?“ (oben Anm. 66), 44.

näher als beispielsweise die Politik, die Musik oder die Sozialwissenschaften. Daß ihre Methode sich nicht auf einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit berufen kann bzw. vorgeben sollte, die Sprache der Natur besser zu verstehen, wurde oben gezeigt. Rorty bringt nun zur Beantwortung der genannten Frage eine *moralische* Dimension ins Spiel: Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben sich diesen Ruf erworben, weil sie im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen in den meisten Fällen unbestechlicher, kritischer, geduldiger und bereiter waren, ihre Überzeugungen durch Überredungskunst anstatt durch Gewalt zu vertreten. „Auch heute noch werden mehr ehrliche, zuverlässige, rechtschaffene Leute in die Royal Society gewählt als etwa in das Unterhaus. In Amerika ist die Akademie der Wissenschaften längst nicht so bestechlich wie das Repräsentantenhaus.“<sup>72</sup> Es ist nach pragmatistischer Ansicht kaum erfolgversprechend, dies mit dem Hinweis erklären zu wollen, das Vorherrschen moralischer Tugenden bei dieser Personengruppe stehe in Verbindung mit der Natur ihres Gegenstandes oder ihrer wissenschaftlichen Methoden. Es ist vielmehr so, daß jene Tugenden – vor allem im neunzehnten Jahrhundert – häufig mit einer Eigenschaft verwechselt wurden, die man als „Rationalität“ bezeichnete. Mit dieser Verwechslung wurde der Heiligsprechung der Naturwissenschaft der Weg vollends bereitet. Demgegenüber hält Rorty fest:

Nach pragmatistischer Ansicht ist die Rationalität weder die Anwendung eines „Ratio“ genannten Vermögens, das in einer bestimmten Beziehung zur Wirklichkeit steht, noch der Gebrauch einer Methode, sondern sie beruht auf nichts weiter als Aufgeschlossenheit und Neugier sowie darauf, daß man sich auf Überredung statt Gewalt stützt.<sup>73</sup>

An dieser Stelle merkt man sehr deutlich, wie Rorty bemüht ist, die Rechtfertigungen unserer Meinungen mit Hilfe der philosophischen Terminologie, die auf Erkenntnis oder Wahrheit aufbaut, durch ein neues Vokabular zu ersetzen, welches *gesellschaftliche* und *historische* Dimensionen zu integrieren vermag, ja solche Einflüsse als konstituierend für das „Glauben an etwas“ expliziert.<sup>74</sup> Diese gesell-

<sup>72</sup> Ebda. S. 45.

<sup>73</sup> Ebda. S. 46f.

<sup>74</sup> In diesem Sachverhalt zeigt sich die Nähe der Philosophie RORTYS zur Politik. In jüngster Zeit hat er vermehrt diesem politischen Interesse nachgegeben, wobei er allerdings teilweise haarsträubende Positionen bezieht. Darauf kann hier nicht eingegangen werden, vgl. *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*, Frankfurt a. M. 1998, und besonders *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass. 1998.

schaftliche Ausrichtung verbindet Rorty mit seiner Kontingenzidee der Sprache, so daß er in der Folge für einen Ethnozentrismus plädiert, der ihm viel Kritik eingetragen hat. Diesem Problemkreis wollen wir uns nun zuwenden.

## II

Rortys Ethnozentrismus läßt sich in direkter Linie aus seinen Überlegungen hinsichtlich der Wahrheit unserer Sprachspiele gewinnen. Im Anschluß an den bereits zitierten Passus, wonach jeder Satz, der jemals von einem Menschen geäußert wurde, sich auf eben jene Welt bezieht, von der *wir jetzt* glauben, sie sei wahr, führt Rorty aus: Diese Behauptung „ist ebenso trivial wie die Behauptung, daß sich sowohl Aristoteles als auch Galilei vor dem Gerichtshof unserer jetzigen Überzeugungen verantworten müssen, ehe wir überhaupt eine ihrer Aussagen als ‚wahr‘ bezeichnen.“<sup>75</sup> Diese triviale Aussage kann sich auf Quine berufen, der ja bekanntlich die Meinung kritisierte, wissenschaftliche Forschung beruhe auf der Anwendung von Kriterien oder von „Rationalität“ auf Einzelfälle, und dafür plädierte, diese Tätigkeit durch das beständige Neuweben eines Glaubensnetzes zu beschreiben. Das bedeutet für das interkulturelle Gespräch nichts weiter, als daß wir die Meinungen, welche uns von anderen Gesellschaften, aber auch von anderen Gruppen der eigenen Gesellschaft angeboten werden, mit unseren Glaubenssätzen zusammenweben müssen, bevor wir sie überhaupt verstehen, geschweige denn für wahr halten können.

Rorty will dabei nicht auf die hermeneutischen Dimensionen des Sich-immer-wieder-in-Frage-stellens hinaus – obwohl der hermeneutische Zirkel durchaus mit seinen Auffassungen kompatibel ist, wie mir scheint –, sondern auf den unausweichlichen Mechanismus, daß wir unseren Tagesdiskurs schlechterdings nicht transzendieren können, mithin die Rede vom *Fremdverstehen* eine moralisch zwar respektable, letztlich aber uneinlösbare und in sich widersprüchliche<sup>76</sup> Illusion darstellt. Mit einer solchen anthropologischen Illusion kann nur gearbeitet werden, wenn man eine Unterscheidung zwischen dem *Interkulturellen* und dem *Intrakulturellen* unterstellt – von pragmatistischer Seite kann dieser Rückgriff auf ahistorische Dimensionen selbstverständlich nicht mitgetragen werden.

<sup>75</sup> Ebda. S. 23.

<sup>76</sup> Entweder mir ist etwas fremd – dann verstehe ich es nicht. Oder ich verstehe etwas – dann ist es mir nicht fremd.

Jede Kultur ist darum bemüht, die von den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft für gültig erachteten Prinzipien auf ein geeignetes Fundament zu stellen. Dies gilt für moderne Demokratien in gleicher Weise wie für den Kommunismus, die Theokratie oder für Stammesgesellschaften. Da infolge der pragmatistischen Kritik ein Rekurs auf transkulturelle Sphären nicht mehr möglich ist, plädiert Rorty dafür, sich im Zuge der Suche nach Rechtfertigung unserer Gesellschafts- und Diskursysteme auf *soziologische* wie auch auf *moralische* Erklärungsansätze zu konzentrieren. In diesen beiden Bereichen entfaltet sich die ethnozentrische Sicht, ohne indes den bekannten unangenehmen Begleiterscheinungen wie Faschismus, Rigorismus etc. das Wort zu reden. Im Hinblick auf die soziologische Dimension führt Rorty aus:

Sich ethnozentrisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfaßt diejenigen, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen. In diesem Sinne verhält sich jeder ethnozentrisch, sobald er sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung einläßt, gleichgültig, wie viele realistische Objektivitätsphrasen er in seinem Gelehrtenstübchen aushecken mag.<sup>77</sup>

Ich möchte dies an einem Beispiel erläutern: Wenn jemand in Europa zur Durchführung eines religiösen Kultes einem Schaf die Kehle durchschneiden möchte, um das in einer Schale aufgefangene Blut anschließend zu trinken, so wird er nur wenige Menschen finden, die eine solche Praxis als gerechtfertigt betrachten. Vermutlich muß er sogar rechtliche Konsequenzen fürchten, wenn er nicht durch Überredungskunst oder Gewaltanwendung die öffentliche Meinung auf seine Seite zu ziehen vermag. Wenn er dagegen eine „Tierfabrikation“ aufmacht, in der Hühner an den Füßen aufgehängt, durch unter Strom stehendes Wasser gezogen und anschließend aufgeschlitzt werden, um mundgerecht verpackt in den Supermärkten zu landen, das aufgefangene Blut wiederum zu Wurst verarbeitet wird, so wird er vermutlich als Förderer des Bruttosozialproduktes zu Ehren und Geld kommen. Ein Europäer, der derartige Praktiken innerhalb bestimmter Stammeskulturen einzuführen gedenkt, muß sich demgegenüber auf erhebliche Rechtfertigungsprobleme oder gar auf Bestrafung einstellen, wenn er nicht zu Überredungskunst oder Gewaltanwendung greift.

---

<sup>77</sup> RORTY 1995a, 27f.

Der Pragmatist sagt nun folgendes: Es geht hier überhaupt nicht um die Frage, ob das eine oder andere Verhalten „der Natur des Menschen entspricht“; auch die These, der Mensch werde kraft seiner Rationalität notwendig früher oder später die Richtigkeit bestimmter Überzeugungen einsehen, kann nicht aufrechterhalten werden. Das einzige, was zählt, ist die Notwendigkeit der Rechtfertigung unserer Überzeugung vor den Mitgliedern der Gesellschaft, welcher wir angehören. Es geht auch nicht um die Frage von „Unübersetzbarkeit“ verschiedener Standpunkte, denn wir leben nicht prinzipiell in unterschiedlichen Welten, und es ist immerhin möglich, daß wir zu oder von einer bestimmten Meinung bekehrt werden können. Diese Bekehrung ist allerdings nicht das Ergebnis von Folgerungen, die auf gemeinsame Prämissen wie die „menschliche Natur“ oder dergleichen zurückgehen. So zeigt ein Blick auf die Kolonialgeschichte sehr deutlich, daß die „Eingeborenen“ sich nicht deshalb dem christlichen Glauben angeschlossen haben, weil er ein „besseres“ Modell für die menschliche Natur darstellt oder vielleicht mit der transkulturellen Ordnung der Welt übereinstimmt, auch nicht deshalb, weil sie nun erstmals von ihrer „Rationalität“ notwendig zur Erkenntnis der wahren göttlichen Ordnung geführt worden seien, sondern schlicht und ergreifend deshalb, weil sie gemerkt haben, welche Konsequenzen sie zu gewärtigen haben, wenn sie sich nicht an das neue Sprachspiel gewöhnen würden. Es gehört zur Tragik der Kolonialisierung und Missionierung, daß der „Erfolg“ der westlichen Strategie – meßbar in der Anzahl der Taufen – in rekursiver Weise die Ansicht stützt, jedes vernunftbegabte Wesen müsse zur Erkenntnis des christlichen Glaubens oder der Demokratie gelangen, anstatt einzusehen, daß die Anzahl der Taufen in direktem Zusammenhang steht mit Überredungskunst oder mit Gewaltanwendung.

Der Pragmatist bemüht sich um die Einsicht, daß unsere kulturellen Meinungen nicht auf metaphysische Stützen zurückzuführen sind, und daß wir im übrigen derartige Fundamente auch nicht brauchen, um unsere Positionen zu begründen. Entgegen der Auffassung, die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch beinhalte per se gewisse Rechte, die mittels Rationalität zu eruieren seien, verzichtet der Pragmatist auf „diese Art von Tröstung“, wie Rorty sagt,

weil er meint, die Aussage, daß bestimmte Personen bestimmte Rechte haben, besage nichts weiter, als daß wir sie in bestimmter Weise behandeln sollen. Ein *Grund*, weshalb wir sie in dieser Weise behandeln sollen, sei damit jedoch nicht angegeben.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Ebda. S. 29 (Hervorhebung im Original).

Hiermit ist der zweite Bereich des pragmatistischen Ethnozentrismus angesprochen. Die epistemologische Konzeption soll abgelöst werden durch eine moralische Rechtfertigung unserer Anschauungen vor den Mitbürgerinnen und Mitbürgern. Unter Bezugnahme auf Nietzsches Wahrheitsbegriff, der unsere Suche nach Fundamenten als nutzloses Werkzeug zu entlarven versuchte,<sup>79</sup> formuliert Rorty diesen Sachverhalt als den Gegensatz zwischen *Objektivität* und *Solidarität*; der Suche nach objektiv gültigen Wahrheiten stellt er den bildenden oder pragmatistischen Menschen gegenüber, der einen ausreichenden Sinn in seinem Leben findet, indem er „die Geschichte des eigenen Beitrags zu einer Gemeinschaft“<sup>80</sup> erzählt. Notwendigerweise kann das Gespräch, welches sich hieraus entwickelt, nur unter Zugrundelegung des von den Gesprächsteilnehmern geteilten Sprachspiels ein sinnvolles Unterfangen sein.

Hiermit berührt Rorty einen ausgesprochen heiklen Punkt. Er grenzt sich zwar entschieden von Nietzsches Plädoyer für die Rechtfertigung der gewaltsamen Durchsetzung der eigenen – „stärkeren“ – Position ab, die er dessen eigenen „ressentimentgeladenen und idiosynkratischen Idealisierungen von Stille, Einsamkeit und Gewalt“<sup>81</sup> zuschreibt, doch es bleibt unklar, wie der gesellschaftliche Umgang mit Meinungen, die eben nicht mehrheitsfähig sind, konkret gedacht werden kann. Wenn man dafür die demokratischen Spielregeln unserer Zeit – oder die Thomas Jeffersons, um ein Lieblingsbeispiel Rortys zu nehmen – verwenden möchte, so kommt man zu dem bescheidenen Ergebnis, nach den Konventionen unserer Gesellschaft gehöre es sich eben nicht, Minderheiten oder Andersdenkende auszugrenzen, solange sie die Existenzgrundlage des Gemeinwesens nicht in Mitleidenschaft ziehen.<sup>82</sup> Aber nichts in der Welt verpflichtet mich, überhaupt das Gespräch mit Andersdenkenden zu suchen; ich kann sie schlichtweg ignorieren, da ich mich mit der Mehrheit meines *ethnos* in Übereinstimmung befinde. Noch unangenehmer

---

<sup>79</sup> So äußert sich F. NIETZSCHE in „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ (1873), in: *Werke*, hrsg. von K. SCHLECHTA, Bd. 3, München 1966, S. 314, folgendermaßen: Die Wahrheit ist nichts weiter als „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken.“

<sup>80</sup> RORTY 1995a, 11.

<sup>81</sup> Ebda. S. 31.

<sup>82</sup> Vgl. RORTY: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: RORTY 1995a, 82-125.

wird das Problem, bringen wir fremde Kulturen ins Spiel, die per se keine Gefahr für das bestehende Gemeinwesen darstellen: Wie kann ein Pragmatist die Anschauungen einer anderen Kultur überhaupt als *Herausforderung* betrachten? – Es sind Fragen wie diese, die die Gemüter im Hinblick auf Rorty besonders erhitzen.

In der Regel wird die Kritik an Rorty von zwei Seiten begründet: von der *Diskursrelativität der Wahrheit* sowie der *Selbstbezüglichkeit*. Wenn wir uns zunächst der Diskursrelativität zuwenden, so scheint die Argumentation Rortys darauf hinauszulaufen, daß wir uns entweder für das relativistische Horn des Dilemmas entscheiden müssen, da die Wahrheit nicht nur relativ zum Tagesdiskurs aufgefaßt wird, sondern darüber hinaus auch ein Pluralismus unterstellt wird, der sich auf die historisch-kulturellen Symbolsysteme bezieht – oder aber für das ethnozentrische Horn, ist doch das Verstehen eines „fremden“ Sinnes prinzipiell nur im Rahmen der eigenen Vorstellungswelt möglich. Während Rorty empfiehlt, sich für das zweite Horn des Dilemmas zu entscheiden, haben ihm etliche hermeneutische Philosophen einen „diskursiven Narzismus“ vorgeworfen.<sup>83</sup> Es ist nämlich nach dieser Position kaum mehr möglich, die *Autonomie* des Gesprächspartners in adäquater Weise anzuerkennen. Ein Gespräch besteht nun nicht mehr aus zwei gleichberechtigten Personen(gruppen), die sich gegenseitig nicht nur bereichern und herausfordern, sondern auch tatsächlich *Neues* über „die Welt“ vermitteln können; ein derartiger Lernprozeß wird von Rorty offensichtlich in dem Moment ausgeschlossen, wo er sagt, ich könne eigentlich nur etwas lernen, was ich schon in meiner eigenen Welt als wahr angesehen habe (was wiederum zirkulär ist). Der springende Punkt in der Kritik durch Putnam, Habermas und McCarthy besteht darin, daß es unumgänglich ist, eine gemeinsam geteilte *objektive Wahrheit* zu unterstellen, auch wenn diese Wahrheit durchaus wandelbar gesprächsimmanent – gleichsam als diskursinterne Prämisse – gedacht werden kann. Kögler führt diese Kritik weiter und stellt fest:

Nur durch die *hermeneutische Hintergebarkeit* spezifischer eigener Rationalitätsstandards – exemplarisch durch die Erfahrung anderer solcher Normen, aber auch durch innovative Sinnbildung oder kreative Umbildung konfrontativer Erfahrungen überhaupt – wird eine reflexi-

---

<sup>83</sup> Vgl. zum folgenden J. HABERMAS: „Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“, in: HABERMAS 1988, 173ff; PUTNAM 1987; TH. MCCARTHY: „Contra Relativism: A Thought Experiment“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 318-330; KÖGLER 1992, 254-267.



ve Distanz zu den eigenen normierenden Prämissen ebenso möglich wie eine freie Anerkennung des Anders in nichtethnozentrischer Weise.<sup>84</sup>

Da genau diese Hintergebarkeit von Rorty ausgeschlossen wird, er sogar einen Unterschied zwischen Fürwahrhalten und Wahrsein grundsätzlich als nicht dingfest zu machen betrachtet, was dazu führt, daß Wahrheit und Rationalität vollständig aus den Relationen des Diskurses abgeleitet werden müssen, so kann der Kulturrelativist mithin eigentlich nicht sinnvoll von verschiedenen Wahrheiten sprechen, denn er ist ja immer auf die eine – nämlich die eigene – verwiesen. Die Rede von den verschiedenen Vokabularen, in denen Wahrheit je unterschiedlich erfaßt wird, stellt nach Putnam einen Widerspruch dar, weil sie notwendig auf einer transzendentalen Ebene die Existenz von „Wahrheit“ kulturübergreifend akzeptieren muß.<sup>85</sup> Sein Festhalten am diskursinternen Begriff der objektiven Wahrheit – den er nachmetaphysisch definiert als „rationale Akzeptierbarkeit unter idealisierten Bedingungen“ – begründet Putnam außerdem anhand folgender Überlegung: Wenn ich davon ausgehe, daß meine Standards kultur- und sprachrelativ sind, so muß ich selbstverständlich jedem anderen Sprecher dasselbe zugestehen. Wie kann ich aber nun dies anders zugestehen als durch die Maßgabe meiner eigenen Überzeugungen? Ein Verstehen fremder Positionen ist a priori ausgeschlossen, und mein Gesprächspartner wird zu einem innerweltlichen Objekt meiner Anschauung bzw. zu meinem eigenen Konstrukt. „Dialog“ und „Lernen“ sind offensichtlich Begriffe, die nunmehr keinerlei Bedeutung haben können, ein umso mißlicheres Ergebnis, als doch der Kulturrelativist angetreten ist, um größere Toleranz und Verständigung zwischen den Kulturen zu erreichen.

In seiner Antwort auf diese Kritik macht Rorty noch einmal deutlich, daß wir keinerlei transkultureller Rationalität bedürfen, um einen erfolgreichen oder fruchtbaren Dialog zu führen.<sup>86</sup> Dieser Begriff verschwindet ebenso aus unserem Vokabular wie der Dualismus Ethnozentrismus versus Relativismus; denn es bleibt uns zunächst überhaupt gar nichts anderes übrig, als unser Gegenüber im Lichte dessen, was wir für wahr halten, auf die Bedeutung seiner Äußerungen hin zu verstehen zu suchen. Wir müssen ihm gleichsam möglichst viele sinnvolle und vernünftige Sätze unterstellen, die

---

<sup>84</sup> KÖGLER 1992, 256 (Hervorhebung im Original).

<sup>85</sup> Vgl. dazu PUTNAM 1987 sowie ders.: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982.

<sup>86</sup> RORTY 1995a, 17ff.

indes nur das sein können, was wir selber als vernünftig betrachten. Da wir unseren eigenen Rationalitätskriterien wohl oder übel treu sein müssen (wenn man überhaupt solche Kriterien geltend macht), kann der Pragmatist schlechterdings nicht von Relativität der Wahrheit oder der Vernunft sprechen. Der Angriff Putnams geht folglich in die Leere.<sup>87</sup>

Bevor wir uns mit weiteren Konsequenzen dieses Streits befassen, soll noch der zweite Ansatzpunkt einer Ethnozentrismuskritik ins Spiel gebracht werden, nämlich die Frage nach der *Selbstbezüglichkeit des Diskurses*. Im Anschluß an die Feststellung, in Rortys System könne dem Gegenüber kein autonomer, sondern lediglich ein objekthafter innerweltlicher Status zugebilligt werden, läuft diese Kritik darauf hinaus, daß dem Relativisten (im Sinne Putnams, nicht im Sinne Rortys) auch die wirkliche Erfassung seines *eigenen* Denkens und Erkennens unmöglich ist. In den Worten Köglers:

Weil er die Eigenständigkeit des Andern, d.h. dessen reflexive Distanz und Transzendierbarkeit gegenüber den ihm vertrauten Normen und Standards, nicht anzuerkennen vermag (eben weil er nur vor den eigenen Standards bzw. Überzeugungen gesehen werden kann), bleibt ihm die seiner eigenen Praxis innewohnende Normativität konzeptuell ebenfalls verschlossen. Dies ist genau, was Putnam als *intellektuellen Suizid* bezeichnet: Der Sprecher reduziert sich [...] auf ein geräuscherzeugendes, bloß kausal bestimmtes Wesen, anstatt der normativen Kluft, die unsere Überzeugungen allererst zu solchen machen, gerecht werden zu können.<sup>88</sup>

Diese „Selbstreduktion zum Objekt“ kann nur verhindert werden, wenn man eine Differenz von Wahrsein und Fürwahrhalten akzeptiert. Außerdem ergibt sich auch von dieser Seite die Notwendigkeit, zumindest konzeptionell eine objektive Welt zu unterstellen. Putnam versucht dies durch das schon genannte innerdiskursive Konzept der „rationalen Akzeptierbarkeit unter idealisierten Bedingungen“.<sup>89</sup> In ähnlicher Weise argumentiert auch Habermas: Ohne die Unterstellung eines Bezugspunktes, welcher die Unterscheidung ermöglicht zwischen momentan für wahr gehaltenen Meinungen und solchen Positionen, die grundsätzlich (unter idealisierten Bedingungen) als wahr gelten werden,

<sup>87</sup> Eine ausführlichere Darlegung des Streits zwischen dem „Kulturrelativismus“ RORTYS und dem „Kantianismus“ PUTNAMS findet sich bei RÜDEL 1987 (vgl. etwa S. 2f).

<sup>88</sup> KÖGLER 1992, 261 (Hervorhebung im Original).

<sup>89</sup> PUTNAM a.a.O. (oben Anm. 85), S. 166-168.

können wir nicht erklären, warum wir reflexiv lernen, d.h. auch die eigenen Rationalitätsstandards *verbessern* können. Sobald das rational Gültige mit dem sozial Geltenden zusammenfällt, schließt sich die Dimension, in der allein Selbstdistanzierung und Selbstkritik und damit eine Überschreitung und Reform unserer eingefahrenen Rechtfertigungspraktiken möglich sind.<sup>90</sup>

Der springende Punkt ist also, inwieweit Rorty seine eigene Vorgabe, nämlich eine solidarische, auf Gewalt verzichtende und tolerante Gesprächskultur zu schaffen, einzulösen vermag. Denn er kann seine Gesprächspartner offensichtlich nur als Objekte seiner Anschauung auffassen, nicht aber als Ko-Subjekte, die eine unabhängige Aussage über die gemeinsam geteilte Welt machen. Dies impliziert ein Machtgefälle, welches mich der Verpflichtung enthebt, meine eigenen Anschauungen *durch die Augen des Gesprächspartners* immer wieder einer Überprüfung zu unterziehen. Der Willkür oder, wie Putnam sagt, dem „kulturellen Imperialismus“ wird auf diese Weise der Weg bereitet.

Ich möchte nun die kurz skizzierte Kritik an Rorty aufgreifen und überprüfen. Dabei werde ich die Position des Ethnozentrismus als notwendige Konsequenz darstellen, will man nicht in den alten Dualismus von Relativismus versus Realismus zurückfallen. Rorty scheint mir den kohärentesten Ansatz in dieser Hinsicht zu vertreten, und für diese Feststellung ist es zunächst einmal irrelevant, ob uns eine solche Meinung sympathisch ist oder nicht. Gleichwohl scheint mir die Erweiterung des pragmatistischen Ansatzes unumgänglich, wenn wir das Gespräch zwischen verschiedenen Kulturen bzw. unterschiedlichen Glaubens- und Weltdeutungspositionen angemessen zu würdigen trachten. Ich bin jedoch der Ansicht, daß Rortys Pragmatismus ein ausreichendes Fundament hierfür abgibt, wenn man es in einigen Punkten etwas klarer faßt. Anders ausgedrückt: Wenn ich im folgenden die pragmatistische Philosophie meiner eigenen Intention anzupassen suche, so ist das nicht gleichbedeutend mit einer Kritik an Rorty oder einer Unterstützung seiner Kritiker; ich möchte vielmehr mit Rorty die Möglichkeiten abklopfen, eine Religionswissenschaft zu begründen, die ohne Rekurs auf ontologische oder transkulturelle Dimensionen auskommt. Ob Rorty mir in diesen Punkten folgen würde, mag allerdings bezweifelt werden.

Die immer wieder geäußerten Vorwürfe des „Relativismus“ sind von Rorty in deutlicher Weise kommentiert worden und bedürfen

---

<sup>90</sup> HABERMAS 1988, 176f (Hervorhebung im Original).

hier keiner weiteren Erörterung. Ich möchte lediglich abschließend zu bedenken geben, daß mir die Angst vor relativistischen Positionen – wie bereits gesagt – durchaus übertrieben erscheint. Clifford Geertz hat zu diesem Thema in gewohnt klarer Weise die passenden Worte gefunden.<sup>91</sup>

Natürlich ist es so, daß mit der Untergrabung der Möglichkeit eines diskursübergreifenden Wahrheitsbegriffes auch unser Selbstverständnis als Philosophinnen und Philosophen deutliche Blessuren davonträgt. Wir können uns nicht mehr in der sicheren Bequemlichkeit ausruhen, der Fortschritt des kulturellen Gesprächs oder der wissenschaftlichen Arbeit werde früher oder später Antworten auf Fragen finden, die wir heute stellen. Unser Horizont wird so stark eingeschränkt, daß mancher sich fragen mag, was der philosophische Diskurs eigentlich noch leisten soll, wenn wir ihm die Aussicht nehmen, zu transkulturellen Wahrheiten vordringen zu können. Meines Erachtens ist diese letztlich irrationale Angst der Grund dafür, warum man sich – auch auf hermeneutischer Seite – so rigoros von Rorty abzugrenzen versucht. Ein weiterer Grund mag darin zu sehen sein, daß Rorty in seiner teilweise polemischen Art den Respekt vermissen läßt, den man – vor allem in Europa – gewissen philosophischen Problemen (von denen Rorty zu Recht bemerkt, daß nur Philosophen diese Probleme haben) zu zollen gewohnt ist. Doch ich möchte noch einmal betonen: Wenn eine Haltung unbequem ist, so muß sie noch lange nicht falsch sein.

Die sicherlich unsympathischste Konsequenz des Pragmatismus ist bei Rorty in einigen seiner ethnozentrischen Grundzüge zu erkennen. Neben dem Relativismus, der eigentlich keiner ist, nimmt sich dieses Problem auch wesentlich interessanter aus, da hier gewichtige Fragen unserer kulturellen Selbsteinschätzung berührt werden. Dies gibt Rorty selber unumwunden zu, wenn er sagt:

Dem vom Streben nach Solidarität beherrschten Pragmatisten kann man eigentlich nur vorwerfen, er nähme die eigene Gemeinschaft zu ernst. Nicht wegen seines Relativismus kann man ihn kritisieren, sondern nur wegen seines Ethnozentrismus.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> C. GEERTZ: „Anti anti-relativism“, in: *American Anthropologist* 86 (1984), 263-278. Zu Recht spricht auch HANEGRAAFF davon, daß „[f]or reductionists and religionists alike, relativism functions like a ‚boo-word‘, for moral and pragmatic rather than scientific reasons“ (1995, 104 Anm. 12). Zur Wirkung C. GEERTZ' vgl. die neue Studie von V. GOTTOWIK: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997.

<sup>92</sup> RORTY 1995a, 27 (Hervorhebung im Original).

Die Kontroverse, welche sich zwischen Putnam, Habermas, McCarthy, Kögler und anderen gegenüber Rorty entwickelt hat, läßt sich u.a. auf gewisse Unklarheiten bei der Rede von der „Gemeinschaft“ oder dem *ethnos* zurückführen. Wie wir gesehen haben, definiert Rorty seinen „unumgänglichen Ethnozentrismus“ durch die Notwendigkeit, die eigenen Anschauungen vor einer Gruppe von Menschen rechtfertigen zu müssen. Diese Gruppe findet sich eben in der Gemeinschaft, der man angehört oder doch angehören möchte. Wenn wir mit Meinungen (oder *Sätzen*) anderer Gemeinschaften konfrontiert werden, so müssen diese sich erst in unserer eigenen Welt bewähren, bevor wir sie als gerechtfertigt betrachten können. Die Kritiker Rortys wiederum machen geltend, daß auf diese Weise der Gesprächspartner entmündigt wird, indem man ihn zu einem letztlich innerweltlichen Geschehen herabstuft.

Ich möchte die Position Rortys aus zweierlei Richtungen verteidigen: Zum einen genügt ein flüchtiger Blick auf die Art und Weise, wie Vertreterinnen und Vertreter unserer Kultur mit denen anderer Gesellschaftsformen in ein „Gespräch“ eintreten, um festzustellen, daß Rorty selbst in dieser überspitzten Form die tatsächlichen Sachverhalte angemessen beschreibt, und Toleranz oder Verständnis für nach unserer Maßgabe gänzlich inkommensurable Weltentwürfe – wie das Opfern von Menschen oder die Ablehnung der Elektrizität – sich auf theoretische Absichtserklärungen oder methodische Verstehensphrasen beschränken. Im konkreten Gespräch wird sich auch der fundamentalistische Hermeneutiker erst einmal an das halten, was er an vernünftiger Rede beim Gegenüber auszumachen vermag und was auf der Waagschale der eigenen Rationalitätskriterien als gewichtig genug erachtet wird, um vielleicht die eigene Position zu hinterfragen.

Genau diesem Mechanismus erteilt Rorty gewissermaßen die Absolution, wenn er sie als unumgänglich bezeichnet. Es geht eben nicht um die erkenntnistheoretische Frage, ob wir oder jemand anders über eine bessere Darstellung der wahren Sachverhalte verfügen, sondern um die *moralische*, ob wir gehalten sind, Andersdenkende zu achten anstatt sie zu verfolgen. Auch der hermeneutische Impetus, daß im Gespräch das eigene Vorverständnis in einem kontinuierlichen Prozeß zu überprüfen ist, stellt sich somit als ein moralischer Anspruch heraus, der keiner weiteren metaphysischen Begründung bedarf. Selbst der Vorwurf, das Gegenüber werde in Rortys Konzept zum bloßen Objekt, besitzt allein eine moralische Qualität, die mit der Kohärenz der Theorie überhaupt nichts zu tun hat.

Wenn man indes aus diesen Überlegungen folgern würde, wir könnten als Pragmatisten der *Beliebigkeit* unserer Standpunkte das

Wort reden, wäre man auf der falschen Spur, womit ich beim zweiten Punkt bin. Auch im Umgang mit inkommensurablen oder schlicht „fremden“ Kulturen sind wir nicht der Verpflichtung zur Rechtfertigung unserer Meinungen enthoben; dies kann man deutlich erkennen, wenn wir den Begriff des *ethnos* in der Weise auffassen, wie Rortys Theorie dies verlangt. Leider hat Rorty selber nicht genug zu einer Klärung beigetragen, und er scheint gelegentlich auch von einem sehr eingeschränkten Begriff der „Gemeinschaft“ auszugehen, so daß Mißverständnisse unausweichlich sind. Zunächst sei noch einmal die schon zitierte Definition Rortys aufgegriffen:

Sich ethnozentristisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfaßt diejenigen, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.<sup>93</sup>

Wenn man diese Definition mit Inhalt füllen möchte, so sieht man, daß der *ethnos* doch weit über das hinausgeht, was gemeinhin mit einer „Kultur“ oder einem „Staatsgebilde“ gleichzusetzen ist. So gehört etwa jeder Inuit, *sofern ich mich mit ihm unterhalten kann*, zu eben der Gruppe, vor der ich meine Überzeugungen rechtfertigen muß. Der springende Punkt hierbei ist der, daß es getrennte Diskurse in dem Moment schlechterdings nicht mehr gibt, in denen ein Gespräch stattfindet. Denn nun bemühen sich beide Gesprächspartner, die Äußerungen des jeweils anderen in möglichst vernünftiger Weise – entsprechend ihren eigenen Kriterien – zu deuten. Gelingt dies nicht, so kann man höchstens von einer Nichtübereinstimmung sprechen, aber kaum davon, ein Gespräch habe nicht stattgefunden bzw. sei grundsätzlich nicht möglich.

Und es zeigt sich ein weiterer Sachverhalt: Die Verständigungsschwierigkeiten zwischen Inuit und Europäern sind nur *graduell* unterschieden von denen zwischen Fundamentaltheologen und Naturwissenschaftlern. Denn auch im letzteren Fall kann man durchaus von inkommensurablen Diskursen sprechen, wenn wir beispielsweise an Fragen wie Klonen, Genmanipulation, Zeugung im Reagenzglas oder dergleichen denken. Doch es wäre ein offensichtlicher Fehler, daraus zu schließen, diese beiden Personengruppen könnten kein *Gespräch* führen, das diesen Namen verdiente.<sup>94</sup> Wenn beide der deutschen Sprache mächtig sind, so wird das Gespräch höchstens darauf

<sup>93</sup> Ebda. S. 27f (Hervorhebung im Original); s.o. S. 43.

<sup>94</sup> Das würde bedeuten, die beiden Gruppen lebten in zwei verschiedenen KUHNSchen Welten; s.o. S. 27.

hinauslaufen, daß der Versuch, die eigene Position vor dem anderen zu rechtfertigen, als vorläufig gescheitert betrachtet wird. M.E. ist kein Grund zu erkennen, warum hier ein qualitativer Unterschied zu Gesprächen zwischen Inuit und Europäern vorliegen sollte, solange man sich in einer beiden Seiten geläufigen Sprache unterhält.

Die Erweiterung des Begriffs *Gemeinschaft* läßt sich auch aus der *Sprachspieltheorie* extrapolieren. Wie Davidson sehr klar aufgezeigt hat, findet bei einer Kommunikation zweier Menschen, die nicht dieselbe Sprache sprechen, eine gegenseitige Interpretation des Verhaltens im Zusammenhang mit bestimmten Lautäußerungen statt. Man könnte auch sagen: *Diese beiden erfinden ein Sprachspiel*. Doch was geschieht, wenn wir einen solchen Befund auf die Definition der Gemeinschaft durch Rorty anwenden? Offensichtlich zeigt sich doch, daß ich mit etwas Geduld prinzipiell immer die Möglichkeit habe, gemeinsame Anschauungen mit einem Gesprächspartner zu ermitteln, die zu einem fruchtbaren Dialog führen können. Die Engführung der Sprachspieltheorie auf eine Gemeinschaft, mit der wir immer schon gewisse Anschauungen geteilt haben, halte ich für ungerechtfertigt. Sie widerspricht im übrigen der Intention jener Theorie, die ja auf eine Integration der Alltagssprache in die Philosophie abzielt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich das o.g. Beispiel folgendermaßen dar: Fundamentaltheologie und Naturwissenschaft verfügen durchaus über inkommensurable Vokabulare. Wenn es nun zu einem Gespräch der beiden Gruppen kommt, so erfinden die jeweiligen Vertreter ein vollkommen neues Sprachspiel, welches geeignet ist, die Frage der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung so zu formulieren, daß beide Parteien sich damit zurechtfinden können. Möglicherweise werden beide Seiten auf ihren Standpunkten beharren; vielleicht kann auch aufgrund der inkommensurablen Vokabulare keine wirkliche Überzeugungsarbeit geleistet werden – doch dies (mit Rorty) zu akzeptieren heißt keinesfalls die These vertreten, ein Gespräch führe zu nichts.

Um einen weiteren Punkt ins Spiel zu bringen, sei darauf hingewiesen, daß in Rortys Konzept das Gegenüber tatsächlich zu einem innerweltlichen Phänomen wird, doch man wird sich auch hier zu fragen haben: Wird damit der Sinn von Gesprächen untergraben? Ich möchte diese Frage verneinen, denn die Äußerungen eines Dialogpartners werden in *jedem Fall* etwas bei mir auslösen, auch wenn sich dies vermutlich nicht mit dem eigentlich Gemeinten vollständig in Deckung bringen läßt. Selbst die Gedankengänge einer mir bislang fremden Kultur werden mein eigenes Vokabular beeinflussen und bereichern. Dies ist schon Grund genug, um in ein Gespräch

einzutreten. Und es spielt hierbei keine Rolle, ob die fremde Kultur nun tatsächlich als Ko-Subjekt auftritt oder nicht; schließlich bin ich für mein Gegenüber auch „nur“ ein innerweltliches Geschehen, ohne daß ich mich dadurch gekränkt fühlen muß.

M.E. werden hier erneut moralische mit methodischen Fragen zusammengeworfen, wobei besonders die Frage der Macht gerne ins Spiel gebracht wird. Doch im Gegensatz zu vielen Kritikerinnen und Kritikern des Pragmatismus wird man festhalten können, daß auch gegenüber Minderheiten oder unterprivilegierten Gruppen einer Gesellschaft ein Rechtfertigungsanspruch besteht, da mit allen eine Einigung über das zu verwendende Vokabular bzw. Sprachspiel prinzipiell möglich ist.<sup>95</sup> Der Vorwurf des „kulturellen Imperialismus“ betrifft eigentlich nur den Umgang mit Gruppen, mit denen man nicht spricht – in diesem Falle kann man ihn wohl vernachlässigen. Sobald ich jedoch mit einem Inuit in ein Gespräch eintrete, habe ich die Hoffnung auf zu erreichende Übereinstimmung bereits deutlich gemacht, und ich werde mich im übrigen darum bemühen, mein Vokabular so zu erweitern, daß tatsächlich eine Verständigung möglich ist. Hierzu bin ich aber nicht deswegen verpflichtet, weil die Natur des Menschen eben auf Kommunikation und Toleranz hin zu veredeln ist, oder weil ich auf der Suche nach einer transkulturellen Wahrheit bin, sondern ich handle so, weil ich mir von der Begegnung mit anderen Glaubenssätzen eine Bereicherung meiner eigenen Welt verspreche, oder weil mich schlichtweg das Gegenüber interessiert. Dies mag man minimalistisch oder unphilosophisch nennen, aber „intolerant“ ist es ganz sicher nicht, da die Kontingenz jeder Meinung – folglich auch der eigenen – vorbehaltlos eingeräumt wird.<sup>96</sup>

Es ist Rortys Verdienst, auf die tatsächlich relevanten Aspekte hingewiesen zu haben: Wir müssen jeden Rekurs auf transkulturelle Wahrheiten fallenlassen, da wir immer nur unser eigenes Vokabular auf die Welt projizieren. Jeder Versuch, trotz dieser Vorgabe die Hoffnung auf einen epistemologischen Zugang zu den Meinungen anderer Systeme zu schüren, bedeutet einen Rückfall in die Korrespondenztheorie.<sup>97</sup> In der Konsequenz dieser Argumentation liegt es, daß wir an die Stelle der Erkenntnistheorie die Hoffnung auf

<sup>95</sup> Dieses zu bezweifeln hieße das *Prinzip der Nachsicht* zu verletzen, s.o. S. 26.

<sup>96</sup> Der *rekursive* Charakter der Theorie wird uns unten S. 57f weiter beschäftigen.

<sup>97</sup> NIELSEN 1991, 125-248 hat in bemerkenswerter Weise aufgezeigt, wie eine Philosophie aussehen könnte, die die Kritik RORTYS ernst nimmt und die Tradition aus ihrer Verantwortung entläßt. Dies führt nicht zum Ende der Philosophie, wie manche Kritikerinnen und Kritiker befürchteten.



Übereinstimmung, an die Stelle der Objektivität die Hoffnung auf eine bessere, solidarischere Zukunft setzen.

## 2. Pragmatistische Religionswissenschaft

Die Philosophie Richard Rortys ist aus dem Grunde ausführlich gewürdigt worden, weil sie einen wertvollen Beitrag zur Klärung gängiger religionswissenschaftlicher Streitigkeiten leisten kann. Gerade die Auseinandersetzungen zwischen der *Verstehenden Religionswissenschaft*, der *Phänomenologie*<sup>98</sup> sowie einer als *ideologiekritisch* zu bezeichnenden Forschung bekommen im Zuge der pragmatistischen Annäherung eine gänzlich andere Kontur.

Es kann hier nicht darum gehen, die mit jener Diskussion verbundenen Argumentationen im Detail auszuloten. Wir müssen uns damit begnügen, die zentralen Positionen pragmatistischen Denkens auf die religionswissenschaftliche Forschung anzuwenden. Wie weitreichend die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die praktische wissenschaftliche Arbeit sind, soll in einem zweiten Schritt anhand der Erforschung der antiken Astrologie exemplarisch vorgeführt werden. Denn gerade jene religiösen Phänomene, die auf von unserem Wirklichkeitsverständnis stark abweichende Konzeptionen rekurrieren – und dies gilt nicht nur für die Astrologie, sondern in ähnlicher Weise auch für die Magie, die Esoterik usw. –, bieten sich für eine pragmatistische Erforschung an. Die ideologiekritische Aufhellung unseres Vorverständnisses in Bezug auf die beobachteten Zusammenhänge reicht nämlich hier nicht mehr aus, da noch immer an einer Korrespondenztheorie der Wirklichkeit festgehalten wird, somit auch an der These, es gebe in irgendeiner Weise privilegierte Zugänge zur

<sup>98</sup> Vgl. die Forschungsbilanz in H.G. KIPPENBERG/B. LUCHESE (Hrsgg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz „The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890–1950)“*, Marburg 1991. „Phänomenologie“ ist streng genommen – im HUSSERLSCHEN Sinne – eine „Mogelpackung“, denn „[w]o immer Phänomene als Phänomene von etwas – als Erscheinungen eines selbst grundsätzlich nie zur Gegebenheit kommenden ‚Dahinter‘ – gedacht werden, da ist noch ein metaphysischer Phänomenbegriff in Kraft“ (NEUF 1976, 351 [Hervorhebung im Original]). Mit Abstrichen stimmt dieser Befund auch für die sog. „Neue Phänomenologie“ J. WAARDENBURGS u.a.; vgl. WAARDENBURG: „Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 14 (1972), 315-335. Die Diskussion zu diesem Thema ist neuerdings wieder voll entbrannt; vgl. J. DANIELS: „How New is Neo-Phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg“, in: *MTbSR* 7 (1995), 43-55.

historischen Wahrheit. Was die Astrologie angeht, so müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß der antike Mensch in einen gänzlich anderen Diskurs integriert war, als wir es gewöhnlich vermuten. Um diese Frage zu klären, ist ein Blick auf die zeitphilosophischen Dimensionen unseres Themas von außerordentlich großem Interesse. Zu diesem Zweck werden wir als Philosophen Henri Bergson und als Physiker Wolfgang Pauli zu Wort kommen lassen.

Der Begriff *Pragmatistische Religionswissenschaft* wurde von mir gewählt, um die Nähe zur Philosophie des Pragmatismus zu dokumentieren. Die Alternative *Pragmatische Religionswissenschaft*, zugegebenermaßen der wesentlich sympathischere und handlichere Terminus, impliziert nicht notwendig die hier vorgeschlagene Bedeutung, sondern wird auch für eine streng historische, am alltäglichen und eben „praktischen“ orientierte Forschung verwendet.<sup>99</sup> Der Unterschied wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, daß „Pragmatische Religionswissenschaft“ von einem *Pragmatiker* betrieben wird, „Pragmatistische Religionswissenschaft“ indes von einem *Pragmatisten*. Aus diesem Grunde werde ich bei dem etwas umständlichen Begriff bleiben.

Wollen wir nach dieser Begriffsklärung nun die Grundzüge pragmatistischer Religionswissenschaft darstellen, so steht am Anfang ein negativer Befund: Wir können nicht mehr auf transkulturelle Dimensionen rekurrieren, die es uns ermöglichen, die Zeugnisse einer anderen Religion oder Kultur ohne die Zensur unserer eigenen sprachlichen Wahrnehmung zu erfassen. Es gibt demnach keinerlei privilegierten Zugang zu einer möglicherweise außerhalb unserer diskursiven Wirklichkeit beheimateten „Wahrheit“. Auch die herkömmliche Auffassung hinsichtlich eines *Fortschritts* der wissenschaftlichen Erkenntnis, sofern sie auf die stets zu erstrebende Annäherung an eine zu erreichende Wahrheit abhebt, muß endgültig fallengelassen werden. Da kein Korrespondenzgesetz zwischen Meinungen und der Wirklichkeit existiert, kann es in diesem Sinne auch keinen Fortschritt unserer Abbildungen geben. Die pragmatistische Argumentation kommt somit zu ähnlichen Ergebnissen wie die Empirie Wouter J. Hanegraaffs:

[E]mpirical research is characterized by the *rejection* of metaphysical axioms (either in the religious or the philosophical sense) as a valid foundation of scientific knowledge. It implies a „criticism of ideologies“ which severely limits the domain in which science may legitimately speak with authority [...] empirical research of religions must recognize

<sup>99</sup> Vgl. etwa die Rede von *pragmatics* (s.u. S. 68 Anm. 139).

that we only have access to religions as human events in space and, most importantly, in *time*. The historical character of religious phenomena is what is empirically given; any „transhistorical“ or otherwise unchanging dimension it may possess constitutes a secondary interpretation. Although empirical research may (or may not) come to interpret some elements of religions as universal through time, it does not permit such a conclusion to be the starting point of investigation.<sup>100</sup>

Der hier vorgestellte Pragmatismus unterstützt eine solche Einschätzung voll und ganz, geht jedoch noch über den damit verbundenen Historismus hinaus und untergräbt das Unternehmen der historischen Wahrheit insgesamt. Ideologiekritik ist notwendig, doch muß sie auch *rekursiv* angewandt werden; während die Empirie noch auf Fundamenten unserer Erkenntnis aufbaut – auch wenn sie nicht metaphysisch beschrieben werden können –, zieht sich der Pragmatismus selber den Boden unter den Füßen weg und erklärt die wissenschaftliche Geschichtsschreibung zur *Erzählkunst interessanter Geschichten*.

Innerhalb der Geschichts- und Sozialwissenschaften wird das dahinter stehende Thema seit einiger Zeit äußerst kontrovers diskutiert. Oft geht es dabei um die Frage, ob das Eingeständnis eines erheblichen konstruktivistischen Anteils beim Erzählen von Geschichte mit der Infragestellung der eigenen wissenschaftlichen Disziplin einhergeht.<sup>101</sup> Hatte man früher Geschichtsschreibung als *Rekonstruktion* von Faktischem betrachtet,<sup>102</sup> so scheint man sich heute

---

<sup>100</sup> HANEGRAAFF 1995, 104 (Hervorhebung im Original).

<sup>101</sup> Auf die inzwischen sehr umfangreiche Literatur kann hier nicht im einzelnen verwiesen werden. Eine Sichtung der aktuellen Diskussion bietet H. NAGL-DOCEKAL (Hrsg.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a. M. 1996 (darin auf S. 7-63 ihr eigener Aufsatz: „Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?“); S.J. SCHMIDT: *Die Zählung des Blicks. Konstruktivismus – Empirie – Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1998. Eine gelungene Zuspitzung der Debatte auf die Religionswissenschaft hin liefert KIPPENBERG 1997, bes. S. 259-270.

<sup>102</sup> Tatsächlich wurde dieses Selbstverständnis schon durch MAX WEBER erschüttert, ließ er doch keinen Zweifel daran, daß man einen „unvermeidlichen Ethnozentrismus“ und Konstruktivismus einräumen müsse. Dies wird bereits im ersten Satz seiner „Vorbemerkung“ zur protestantischen Ethik (aus dem Jahre 1920) deutlich: „Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt *unvermeidlicher- und berechtigterweise* unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – *wie wenigstens wir uns gern vorstellen* – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“ (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 1, Tübingen 1988, 1 [Hervorhebung KvS]).

nurmehr darüber zu streiten, wie groß der Anteil der neuerlichen *Konstruktion* dabei ist. In diesem Zusammenhang ist der Begriff der *Historischen Sinnbildung* weiterführend: Historischer Sinn wird nicht einfach „gestiftet“, sondern „bildet“ sich im Zusammenhang mit verschiedenen, näher zu beschreibenden sozialen Größen.

Jörn Rüsen hat drei Dimensionen vorgeschlagen, auf welche sich historischer Sinn erstrecken kann, nämlich eine inhaltliche, eine formale und eine funktionale Ebene.<sup>103</sup> Inhaltlich wird dabei verlangt, daß die vergegenwärtigte Vergangenheit tatsächlich eine Erfahrungsqualität aufweist, d.h. die berichteten Sachverhalte müssen als Faktizität von den Rezipienten erkennbar sein. Die formale Dimension besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß „schlüssig nachvollziehbar erzählt wird. Die Zeitfolge, die Änderungen und Relationen zwischen den Zeiten müssen plausibel sein.“<sup>104</sup> Die funktionale Ebene schließlich weist auf die große Bedeutung der praktischen Anwendbarkeit des Wissens in der Gegenwart. Die Verankerung historischer Faktizität in den Lebensbedingungen der Gegenwart ist eine immer schon mitgängig vorhandene Intention des Erzählens.

Historischer Sinn legt sich also in die drei Komponenten Erfahrung, Deutung und Orientierung aus. Alle drei beziehen sich auf Vergangenheit in vermittelter zeitlicher Distanz zur Gegenwart. [...] ‚Sinn‘ [erscheint] als adäquate Bezeichnung für die in diesem Verhältnis selber maßgebende Kohärenz. Sinn ist Integration aller drei Komponenten. Sie müssen aufeinander bezogen sein, ineinander konvergieren, sich wechselseitig bekräftigen. [...] Praktisch wird die Integration der drei Komponenten durch die Operation des Erzählens vollzogen und geleistet. Sinn im Erzählen ist der rote Faden, dem die Geschichte folgt; er wird durch das jeweils maßgebende historische Deutungsmuster erzeugt.<sup>105</sup>

In der Formulierung Rüsen zeigt sich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Methode der Vergegenwärtigung von Vergangenheit, die ihre konstruktivistischen Elemente nicht hintergeht, gleichwohl aber ihre Ansprüche an überpersönliche Gültigkeit durch die Suche nach Kohärenz oder Konvergenz verschiedener Lebenswelten aus einer neuen Perspektive heraus formuliert. Weiterführend in dieser Debatte ist auch der Ansatz Reinhart Kosellecks, der zwischen *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* unterscheidet:

<sup>103</sup> Vgl. J. RÜSEN: „Was heißt: Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn)“, in: MÜLLER/RÜSEN 1997, 17-47, bes. 34-39.

<sup>104</sup> Ebda. S. 35. Besser wird dies von HAYDEN WHITE analysiert, s.u.

<sup>105</sup> Ebda. S. 36.

Erfahrung und Erwartung sind zwei Kategorien, die geeignet sind, indem sie Vergangenheit und Zukunft verschränken, geschichtliche Zeit zu thematisieren. Die Kategorien sind geeignet, geschichtliche Zeit auch im Bereich empirischer Forschung aufzuspüren, weil sie, inhaltlich angereichert, die konkreten Handlungseinheiten im Vollzug sozialer oder politischer Bewegung leiten.<sup>106</sup>

Die Rekapitulation von Vergangenheit – dem Erfahrungsraum – unter Einbeziehung von Gegenwart und Zukunft – dem Erwartungshorizont – führt notwendig zur Frage der *konkreten Darstellung* von Geschichte. Hierbei haben besonders zwei Denker, der eine für die Anthropologie, der andere für die Historiographie, eine Seite der Diskussion in den letzten Jahrzehnten bestimmt, was sich in erheblichem Maße auch auf das Selbstverständnis der vorliegenden Arbeit auswirkte. Clifford Geertz war es, der den „Anthropologen als Schriftsteller“ zum Thema machte und damit die „Nüchternheit“ und „Objektbeziehung“ der anthropologischen Forschung entzauberte, stattdessen aber die „Last der Autorschaft“ den Forschenden zurückgab.<sup>107</sup> In dieselbe Richtung schreitet auch Hayden White, allerdings auf der grundsätzlichen Ebene der *Tropologie*. Indem er die klassischen rhetorischen Tropen der Metapher, Synekdoche, Metonymie und Ironie auf die großen Werke der Geschichtsschreibung überträgt, reiht er die historische Einbildungskraft der Wissenschaft in einen Kontext von Poesie ein:

Tropische Rede ist der Schatten, vor dem jeder realistische Diskurs zu fliehen sucht. Diese Flucht ist jedoch vergeblich; denn die Tropen stellen den Prozeß dar, durch den jeder Diskurs die Gegenstände *konstituiert*, die er lediglich realistisch zu beschreiben und objektiv zu analysieren behauptet.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> KOSELLECK 1995, 353. Methodisch wichtig ist die Einschränkung, daß „[d]er formale Vorgriff, die Geschichte überhaupt mit diesen polar gespannten Ausdrücken aufzuschlüsseln, [...] also nur beabsichtigen [kann], die Bedingungen möglicher Geschichten zu umreißen und festzusetzen, nicht diese Geschichten selbst. Es handelt sich um Erkenntniskategorien, die die Möglichkeit einer Geschichte begründen helfen“ (S. 351).

<sup>107</sup> „Wenn es dazu kommt, daß man anfängt, sich ethnographische Texte anzusehen und nicht nur durch sie hindurchzublicken, daß man sieht, wie sie gemacht werden, und zwar mit dem Ziel zu überzeugen, dann haben die, die sie machen, einiges mehr an Verantwortung zu tragen. Eine derartige Situation mag zuerst beunruhigen und dazu führen, daß das Establishment auf den Tisch pocht und eine Rückkehr zu den Fakten fordert, während seine Gegner Fehdehandschuhe schleudern, die den Willen zur Macht demonstrieren. Doch man kann sich, genügend Zähigkeit und Mut vorausgesetzt, daran gewöhnen“ (GEERTZ 1993, 134).

<sup>108</sup> WHITE 1991a, 8 (Hervorhebung im Original).

White kommt, indem er das tropische Verfahren als die „Seele des Diskurses“ betrachtet, zur relationalen Dimension jeden Diskurses:

Diskurs ist mit einem Wort im wesentlichen ein *vermittelndes* Unternehmen. Als solches ist der Diskurs sowohl interpretativ als auch präinterpretativ; er handelt immer ebenso sehr *über* das Wesen der Interpretation selbst wie *über* den Gegenstand, der der manifeste Anlaß zu seiner eigenen Entstehung und Gestaltung ist.<sup>109</sup>

Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu betonen, daß die Vorrangstellung der Rhetorik und des Gesprächs vor der historischen „Wahrheit“ keineswegs einer Beliebigkeit das Wort redet.<sup>110</sup> Auch der Pragmatismus leugnet die grundsätzliche Faktizität von „etwas dort draußen“ nicht,<sup>111</sup> sondern lediglich die sprachliche und kognitive Beherrschbarkeit dessen, was „objektiv“ gegeben ist.

Wenn wir auf das engere Gebiet der Religionswissenschaft zurückkommen, so gilt es ein weiteres Ergebnis festzuhalten: wir können transkulturelle oder überpersönliche Dimensionen wie *das Heilige* nicht mehr in unsere religionswissenschaftliche Methode einbauen. Bedarf dies für die Art und Weise, wie Rudolf Otto jene Kategorie in die Religionswissenschaft implementierte, keiner ausführlichen Begründung,<sup>112</sup> so trifft dies in veränderter Form auch auf die neueren

<sup>109</sup> Ebda. S. 11 (Hervorhebung im Original). In seiner Studie „Metahistory“ dekliniert WHITE im einzelnen die großen Geschichtsentwürfe des neunzehnten Jahrhunderts durch und weist nach, daß die narrative Strukturierung (*emplotment*) des neutralen Materials entscheidend für die Wirkung und den Stil des Autors ist: „Dort nämlich vollzieht der Historiker einen wesentlich *poetischen* Akt, der das historische Feld präfiguriert und den Bereich konstituiert, in dem er die besonderen Theorien entwickelt, die zeigen sollen, ‚was *wirklich* geschehen ist‘ (1991, 11 [Hervorhebung im Original]).“

<sup>110</sup> Sehr schön ist dies von C. GEERTZ benannt worden: „Wenn man behauptet [...], daß das Schreiben ethnographischer Werke mit dem Erzählen von Geschichten, dem Malen von Bildern, dem Ausdenken von Symbolismen und dem Entfalten von Tropen zu tun hat, so stößt das auf oft heftigen Widerstand wegen einer Verwechslung, die im Abendland zumindest seit Platon endemisch ist: Verwechselft wird das Imaginierte mit dem Imaginären, das Erfundene mit dem Falschen, das Behaupten von Dingen mit dem Ausdenken von Dingen“ (1993, 136).

<sup>111</sup> Man erinnere sich daran, daß RORTY lediglich darauf besteht, daß die Welt „da draußen“ *nicht spricht*, das heißt selbstverständlich nicht, daß sie gar nicht existiert!

<sup>112</sup> R. OTTO: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1917. Vgl. zur Einordnung und Kritik an dieser Position KIPPENBERG 1997, 249-253. Sehr interessant im Hinblick auf die gesellschaftlichen Diskurse, in denen R. OTTO sich bewegte, ist die Untersuchung von D. HOFFMANN: *Die Wiederkehr des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen*, Paderborn u.a. 1998.

Versuche zur „Reanimierung“ des Konzeptes des Heiligen zu.<sup>113</sup> W. Gantke legte in diesem Zusammenhang eine Theorie vor, die sich im Anschluß an O.F. Bollnow und andere hermeneutische Denker für eine „problemorientierte Religionsphänomenologie“ stark macht.<sup>114</sup> Nach einer Destruktion unseres wissenschaftlichen Erkenntnisvermögens, die durchaus parallel zur in dieser Arbeit verfolgten Argumentation verläuft, überträgt Gantke H. Plessners „Prinzip der offenen Frage“, d.h. ein auf dialogischen Prinzipien aufgebautes Wissenschaftsmodell, auf die Religionswissenschaft. Er führt aus:

Jedem ‚prinzipientheoretischen‘ Ansatz, der mit der Frage nach dem Heiligen sofort auf ‚feste‘ Prinzipien abzielt, wird, so paradox dies klingt, durch diese ‚prinzipielle‘ Offenheit die Grundlage entzogen. Für die Religionswissenschaft liegt der Vorteil dieses ‚Prinzips‘ darin, daß sie auf eindeutige ‚normative Vorgaben‘ verzichten kann, ohne deshalb zugleich einem bloß äußerlichen Deskriptivismus verfallen zu müssen.<sup>115</sup>

Anstatt sich damit zufrieden zu geben, daß eine ontologische Kategorie, wie sie das Heilige auch bei Gantke notwendig darstellt, für die Religionswissenschaft nie mehr sein wird als eine „black box“, unternimmt er den Versuch, eine derartige transzendente Größe gleichsam als „mitgänglich anwesend“ in der Religionsgeschichte zu erweisen. Dies wird deutlich, wenn man die Kernthese der Arbeit betrachtet:

Die Wahrheit des Heiligen *bewegt* sich möglicherweise im Horizont der Zeit, ist also geschichtlich zu denken. Das Fragwürdigwerden des traditionellen Anspruchs auf ewige Gültigkeit einer unveränderlichen Wahrheit des Heiligen bedeutet also nicht, daß die Religionswissenschaft auf den umstrittenen, mehrdeutigen, in bestimmten Kontexten vielleicht eine Sachwahrheit treffenden und vielleicht sogar unersetzbaren, ‚hermeneutischen‘ Begriff des Heiligen ganz verzichten muß.<sup>116</sup>

Mit der Rede von der „Wahrheit des Heiligen“ reiht sich Gantke in die Linie der „Verstehenden Religionswissenschaft“ ein. Sein An-

<sup>113</sup> Vgl. dazu E. CASTELLI (ed.): *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome (4.-9.1.1974)*, Paris 1974; S.H. NASR: *Knowledge and the Sacred*, New York 1981; D. KAMPER/CHR. WULF (Hrsgg.): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1987; G. M. KLINKHAMMER, S. RINK und T. FRICK (Hrsgg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg 1997; KLIMKEIT 1997.

<sup>114</sup> Vgl. GANTKE 1987 und 1998.

<sup>115</sup> GANTKE 1998, 279.

<sup>116</sup> Ebda. S. 429 (Hervorhebung im Original).

satz, aus der Intention geboren, der Transzendenz in der Religionswissenschaft zu ihrem Recht zu verhelfen,<sup>117</sup> ist letztlich christlich-theologischen Neigungen verpflichtet, wie sich in folgender Aussage zeigt: Es müsse

gesehen werden, daß auch für eine sich nicht auf rein binnentheologische Fragestellungen beschränkende, für die Fragen und Probleme der Zeit offene Theologie in der Aufnahme und Ausdeutung des Gedankens der hier unter verschiedenen Blickwinkeln beleuchteten säkularisierungs-resistenten *immanenten Transzendenz* eine große Zukunftschance liegt. [...] Die problemorientierte Religionsphänomenologie kommt der Theologie aufgrund ihrer ‚Transzendenzoffenheit‘ zweifellos entgegen.<sup>118</sup>

Die Kritik an Gantke richtet sich demnach weniger gegen seine Dekonstruktion unserer Erkenntnisfähigkeit, als vielmehr gegen den positiven Teil seiner Theorie, der letztlich erneut die Religionswissenschaft an die Theologie ausliefert. Eine solche Unterscheidung ist wichtig, da vor diesem Hintergrund auch die „ideologiekritische Religionswissenschaft“, wie sie besonders von Kurt Rudolph gegen die Denker des Heiligen vorgetragen wird,<sup>119</sup> der pragmatistischen Dekonstruktion nicht standhalten kann, da sie der *Rekursion der Ideologiekritik* zum Opfer fällt.

Der Pragmatismus begnügt sich mit der Feststellung, daß die Rede vom Heiligen nicht mehr und nicht weniger ist als die Äußerung einer Meinung in den Grenzen konkreter gesellschaftlicher, wissenschaftlicher oder theologischer Semantik, womit die Frage nach einer *Existenz* des Heiligen in keiner Weise berührt wird. Dieser Umstand verdient Beachtung, denn der oft erbittert geführte Streit um die Konzeption einer derartigen Entität verliert vor diesem Hintergrund jeglichen Sinn. Der Pragmatist leugnet nicht die Mög-

<sup>117</sup> Die Möglichkeit, daß nach dialogischer Auseinandersetzung gemäß des Prinzips der offenen Frage das Heilige als nicht-existent oder vollständig von Menschen konstruiert erscheint, ist im Rahmen dieser Theorie ausgeschlossen.

<sup>118</sup> GANTKE 1998, 429 (Hervorhebung im Original). Meine Kritik bleibt auch bei Berücksichtigung der „unverdächtige[n], ‚nichttheologische[n]‘ Zeugen wie H. Plessner und A. Weber“ (ebda.) bestehen.

<sup>119</sup> Vgl. K. RUDOLPH: „Die ‚ideologiekritische‘ Funktion der Religionswissenschaft“, in: *Numen* 25.1 (1976), 17-39; ders.: „Mircea Eliade and the ‚History‘ of Religion“, in: *Religion* 19 (1989), 101-127. Gerade die Diskussion um M. ELIADE, der – obschon als *Religionshistoriker* bezeichnet – nachgerade von einem Horror vor dem „Fall in die Geschichte“ getrieben wurde, ist in den letzten Jahren unter dem Stichwort *New Comparativism* wieder angeregt geführt worden, vgl. die Beiträge von L.H. MARTIN, W.E. PADEN, M.A. HEWITT, D. WIEBE und E.TH. LAWSON in *MThSR* 8 (1996).



lichkeit einer tatsächlichen Existenz des Heiligen, sondern lediglich die Berechtigung, das Heilige als konzeptionelle Größe in unsere Methode einzubauen. In denselben Kontext gehört auch die vollkommen richtige Feststellung Hanegraaffs: „Actually, empirical researchers do not limit themselves to the empirical because they wish to claim that it is the only reality (privately they may believe the opposite), but simply because it is the only one accessible to them for investigation.“<sup>120</sup> Das Heilige gehört zu den inkommensurablen Bereichen unseres Diskurses; eine Theorie hierauf zu errichten, scheint keine Aussicht auf Erfolg zu haben.

Pragmatistische Religionswissenschaft, indem sie den Anspruch untergräbt, mit dem Begriff des Heiligen (oder auch *des* Numinosen oder *der* Religion) mehr als eine Meinung – einen *belief-Satz* – zu äußern, zieht die Konsequenz aus der Kritik der analytischen Philosophie an der Verstehenden Religionswissenschaft. Diese prangert völlig zu Recht die fehlenden *Definitionen*, die mangelhafte *Begriffsbildung* und *-explikation*, Verstöße gegen die logische *Syntax* sowie den *methodischen Irrationalismus* an.<sup>121</sup> Dies muß zwangsläufig zu einem Sinnlosigkeitsverdacht<sup>122</sup> gegenüber den meisten Theorien der Verstehenden Religionswissenschaft führen.

Selten sind [in der Verstehenden RW, KvS] besonders raumzeitlich eingeschränkt gültige, rein projektbezogene Festsetzungen, die frei wären von der Präntention auf Universalität und Endgültigkeit, dafür aber wenigstens eindeutige und kommunikable Begriffe schüfen, über deren Grenzen hinaus zu „meinen“ sinnlos würde.<sup>123</sup>

Pragmatistische Religionswissenschaft ist nicht in der Gefahr, diesen Fehler zu wiederholen, gibt jedoch gleichzeitig jede Hoffnung auf Erkenntnis transzendenter Wahrheiten auf.

Diesem negativen Befund steht ein positiver gegenüber. Pragmatistische Religionswissenschaft hält sich nicht mit Fragen nach der Verankerung unserer Erkenntnis oder unseres Glaubens in über-

<sup>120</sup> HANEGRAAFF 1995, 101f.

<sup>121</sup> Schlüssig vorgetragen wird diese Kritik von NEUF 1976; vgl. außerdem G. LÖHR: „Verstehen – eine religionswissenschaftliche Kategorie im Lichte der analytischen Philosophie“, in: KLIMKEIT 1997, 99-111.

<sup>122</sup> NEUF nennt das schöne Beispiel ELIADES: „Schöpfung entspringt einem Überschuß an ontologischer Substanz. Aus diesem Grund wird der Mythos, der diese heilige Ontophanie [...] erzählt, zum exemplarischen Modell für alle menschlichen Tätigkeiten.“ Vgl. NEUF 1976, 346, der feststellt, daß die Sätze „mindestens *ein* bedeutungsloses *Wort* aus der Sprache der Spekulation enthalten“ (Hervorhebung im Original).

<sup>123</sup> NEUF 1976, 344.

persönlichen Dimensionen auf, sondern konzentriert sich von vornherein auf die Eruierung der verschiedenen *Beiträge zu einem Gespräch*. In diesem Gespräch ist nicht die Frage nach der „Richtigkeit“ einer Position von Belang, sondern jene nach der „Überzeugungskraft“ der Argumentation gegenüber den anderen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Gesprächs. Noch einmal sei an den Satz Rortys erinnert:

Eine Untersuchung des Wesens der Erkenntnis kann nach pragmatistischer Auffassung nur eine soziohistorische Darstellung der Verfahren sein, mit deren Hilfe verschiedene Leute versucht haben, Einigkeit über die zu vertretenden Überzeugungen zu erzielen.<sup>124</sup>

Das Streben nach objektiver Erkenntnis oder der Verbesserung unserer wissenschaftlichen Abbildung der historischen „Wirklichkeit“ tritt zurück zugunsten einer Darstellung von *Gesprächssträngen*. Religionswissenschaft macht es sich mithin zur Aufgabe, die *Meinungen*, wie sie den Quellen zu entnehmen sind, im jeweiligen Kontext des Diskurses zu verorten. Geschichtswissenschaft schrumpft sich gleichsam gesund zu einer *Darstellung der Geschichte von Beiträgen zu einer Gemeinschaft*.<sup>125</sup> Es wurde oben gezeigt, daß dies keineswegs mit einem hemmungslosen Relativismus einhergehen muß,<sup>126</sup> denn immerhin sind die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler darauf angewiesen, die Interpretation der Quellen und ihre Verortung vor ihren Kolleginnen und Kollegen zu rechtfertigen. Die Qualität einer vorgetragenen Theorie richtet sich nicht nach dem Grad ihrer Annäherung an die historische Wirklichkeit, sondern nach dem Ausmaß ihrer Überzeugungsfähigkeit im wissenschaftlichen Diskurs unserer Zeit.

Dies hat zur Konsequenz, daß sich die historische „Wirklichkeit“ nach den *heutigen* Sprachspielen richtet, nicht aber nach ihren eigenen Regeln, die wir lediglich im Laufe der Forschungsgeschichte entdecken würden.<sup>127</sup> Der Pragmatismus bestätigt den Eindruck, den auch Henri Bergson durch seine Überlegungen gewinnt: *Die Gegen-*

<sup>124</sup> RORTY 1995a, 17.

<sup>125</sup> Vgl. RORTY 1995a, 11: „Dies kann die historisch wirkliche Gemeinschaft sein, in der man lebt, bzw. eine zeitlich oder räumlich entfernte oder eine ganz imaginäre Gemeinschaft, die vielleicht aus einem Dutzend Helden oder Heldinnen besteht, die der Geschichte oder der Literatur oder beiden entnommen sind.“ Die Geschichten dieser Art nennt RORTY Beispiele für den Wunsch nach *Solidarität*, die er vom Streben nach *Objektivität* absetzt (ebda.).

<sup>126</sup> S.o. II.1.3.

<sup>127</sup> Von Fortschritt können wir nur in dem Sinne sprechen, daß im Laufe der Zeit eine Vielzahl von Sprachspielen sich der Historie gewidmet hat, die wir nun deskriptiv aufgreifen können, um uns selber darin zu verorten.

*wart erschafft die Vergangenheit, der Zeitpfeil kann sich in diesem Sinne umdrehen.*<sup>128</sup>

Daß die Erforschung der Astrologiegeschichte in besonderer Weise unter den Unzulänglichkeiten einer theologisch-metaphysisch orientierten Methode zu leiden hatte, welche unkritisch aktuelle Meinungen über den Gegenstand der Forschung auf die Antike überträgt, läßt sich am besten anhand eines Beispiels zeigen. Ich wähle zu diesem Zweck den Aufsatz von Ludwig Wächter „Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum“,<sup>129</sup> da er zum einen die vertretenen Positionen in denkbar klarer Weise formuliert, zum anderen aber eine Abhandlung darstellt, die nach wie vor der Forschung als herausragender Beitrag zum Thema gilt.

Wächter beginnt seine Untersuchung mit der These (die er freilich nicht als Arbeitshypothese, sondern als Tatsache verstanden wissen will):

Schicksalsglaube und Gottesglaube sind zwei durchaus verschiedene Glaubenshaltungen. Wer an Gott glaubt, steht in einer persönlichen Beziehung zu Gott, als Fragender und Antwortender, als Bittender und Empfangender. Wer an das Schicksal glaubt, kann zu diesem eine solche Beziehung nicht haben; denn das Schicksal ist ein unwiderruflich ablaufender Mechanismus.<sup>130</sup>

Wächter setzt voraus, daß die Astrologie in jedem Falle einen Schicksalsglauben postuliert und damit dem Gottesfürchtigen ernsthafte Probleme bereiten muß. Ob und, wenn ja, in welchem Ausmaß diese Probleme in den Schriften der Antike selber nachweisbar sind, interessiert hierbei nicht, denn es geht zunächst einmal nur um die Richtigkeit der axiomatisch vorausgesetzten Dichotomie. Das dichotomische Denken bringt es mit sich, daß es einen Mittelweg per definitionem nicht geben kann. In diesem Sinne ist die folgende Ableitung der Prämisse, wie Wächter sie formuliert, absolut kohärent:

So ist das entscheidende Kriterium, ob Gottesglaube oder Schicksalsglaube vorliegt, das Gebet. Wird es als sinnlos erachtet, weil man nicht damit rechnet, daß es Antwort finden könne, eine Antwort, die unter Umständen eine Änderung des Geschickes bewirkt, so ist dies als Zeichen dafür zu werten, daß kein Gottesglaube vorhanden ist, sondern allenfalls Schicksalsglaube.<sup>131</sup>

<sup>128</sup> Darauf wird unten Kap. II.3.2.1. ausführlich eingegangen.

<sup>129</sup> WÄCHTER 1969a.

<sup>130</sup> WÄCHTER 1969a, 181.

<sup>131</sup> Ebda. S. 181.

Wenn man die Forschungsgeschichte überblickt, so stellt man fest, daß jenes theologisch-apologetische Diktum sich einer erstaunlichen Resonanz erfreut, obschon sich die darin gemachte scharfe Trennung bereits bei einem flüchtigen Blick auf die antiken Quellen, gleich welcher religiöser Provenienz, als vollkommen unzureichend erweist. Die Frage, ob sich Astrologie und Gottesfurcht gegenseitig ausschließen, ist in der Antike allenfalls am Rande diskutiert worden; erst nachdem das Christentum zur neuen Macht aufgestiegen war, wurde der Ton einseitiger und schärfer. Die genannte Dichotomie verfehlt demnach die jüdische und frühchristliche Semantik vollkommen.

Im Sinne der Wächterschen Dichotomie kann derjenige, welcher an die Astrologie „glaubt“, seine Hoffnung nicht mehr auf die Gnade der Götter setzen. Wie kommt es dann aber, daß uns ein derartiges Verständnis der Astrologie aus keinem Text der Antike überliefert wird? Warum haben gottesfürchtige Menschen keinen Widerspruch zwischen ihrem Glauben und der Astrologie gesehen, sondern praktizierten beides nebeneinander? Nach den Postulaten Wächters kann hierin nur ein hohes Maß an Naivität gesehen werden, die die Astrologie „bewundert und von ihrer Gefahr nichts merkt“.<sup>132</sup> Die Möglichkeit, daß die Gelehrten der Alten Welt sich mit diesem Problem gar nicht auseinandersetzen mußten, weil sie ein anderes Weltbild hatten, wird ausgeschlossen. Die Ernsthaftigkeit jenes Weltbildes wird dem modernistischen theologischen Ansatz geopfert. So ist es nur eine logische Konsequenz, wenn Wächter in seiner Studie zu dem Ergebnis kommt: „Die Entscheidung für oder wider die Astrologie ist letztlich immer eine Glaubensentscheidung. Befreien kann von den Bindungen des Schicksalsglaubens nicht irgendein Wissen, sondern nur der Glaube an Gott.“<sup>133</sup>

Unter methodischen Gesichtspunkten liegt hier ein ganz klarer logischer Zirkel vor, denn das Ergebnis der Untersuchung ergibt sich zwangsläufig aus den eingangs postulierten Axiomen, die sich wiederum auf das Ergebnis stützen: Ein sich selbst tragendes System, das leider ohne Aussagewert ist. Und die Bedenklichkeit der Methode bekommt aus philosophischer Sicht noch weitere Nahrung: Um mit der Wirklichkeit der Texte, die sein einfaches Schema schnell als unhaltbar erkennen lassen, fertig zu werden, muß Wächter sich in metaphysische Spekulationen versteigen, in denen sich plötzlich die Dichotomie „Freiheit“ versus „Sternenzwang“ auf wahrhaft theolo-

---

<sup>132</sup> Ebda. S. 184.

<sup>133</sup> Ebda. S. 194.

gische Weise aufzulösen scheint: Er faßt zusammen, „worum es bei der Frage ‚Gott oder Schicksal‘ geht: Entweder ängstliche Abhängigkeit in der Furcht vor den Sternen oder *Freiheit in der Gebundenheit an Gott*.“<sup>134</sup>

Es ist erstaunlich, welche Anstrengungen Theologinnen und Theologen unternehmen, um die Trennung von Astrologie und (christlicher) Religion aufrecht zu erhalten.<sup>135</sup> Fast gewinnt man den Eindruck, es hätte etwas Anrühiges, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, und so beeilen sich viele, ihre persönliche Ablehnung der Astrologie entschuldigend zu betonen. Es liegt auf der Hand, daß unter solchen Vorzeichen eine unvoreingenommene Sichtung des erhaltenen Materials nur zögerlich vonstatten gehen kann. Umso notwendiger ist die Überprüfung des eingebrachten Vorverständnisses, will man der Rolle der Astrologie in Judentum und Christentum auch nur ansatzweise gerecht werden. Wir müssen uns die Mühe machen, die Quellen als Beiträge zu einem Gespräch zu werten, das möglicherweise anderen Gesetzen folgte als heute.<sup>136</sup> Um die Stränge des antiken Gespräches zu eruieren, gilt es, die historischen Zusammenhänge in ihrem jeweiligen „Sitz im Leben“ zu verankern. Auch hier trägt der Pragmatismus der analytischen Kritik Rechnung: „Religion als reales, d.h. *prozessuales* und dauernder Veränderung unterworfenes Gebilde, als Resultante dynamisch interdependenter Komponenten soziokultureller, geographischer und anderer Art ist noch vielfach unbegriffen.“<sup>137</sup> Pragmatistische Religionswissenschaft dagegen rückt die *Wandelbarkeit* gesellschaftlicher Gespräche einerseits sowie die Bedeutung der *Lokalen Religionsgeschichte* andererseits ins Zentrum unseres Interesses.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Ebda. S. 194 (Hervorhebung KvS).

<sup>135</sup> Auch M.P. NILSSON, nach wie vor eine Kapazität der griechischen Geschichtsforschung, argumentiert in dieser Weise: „Die kausale Verkettung [der Astrologie, KvS] schließt jeden willkürlichen übernatürlichen Eingriff in den Weltverlauf aus, so daß die Astrologie folgerichtig zum Atheismus führen mußte; sie hat es getan, wie von ihrem überzeugten Anhänger Kaiser Tiberius erzählt wird“ (1941, II, 278).

<sup>136</sup> Die pragmatistische Auffassung, wir könnten unsere eigenen Diskurse nicht transzendieren, steht dieser Forderung nicht im Wege, denn das, was wir über den früheren Diskurs in Erfahrung bringen, gilt einzig vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte.

<sup>137</sup> NEUF 1976, 350 (Hervorhebung im Original).

<sup>138</sup> Die Lokale Religionsgeschichte kann geradezu als eine notwendige Disziplin aus dem pragmatistischen Ansatz extrapoliert werden. Vgl. dazu KIPPENBERG/LUCHESI 1995; auf diese Zusammenhänge wird immer wieder zurückzukommen sein.

Mit der Konzentration auf die lokalen Belange der Menschen wiederum geht einher, daß die Dimension der *gelebten Religion* gegenüber der *verordneten Religion* unser Gesamtbild der religiösen „Wirklichkeit“ wesentlich zu bereichern vermag. Nicht mehr nur die theoretische Darlegung der semantischen Ebene der Texte steht im Mittelpunkt unseres Interesses, sondern in gleichem Maße auch die Kommunikation der Menschen darüber sowie die aus den Diskursen sich ergebenden Handlungen oder politisch-sozialen Aktivitäten. Hans G. Kippenberg stellt das dahinter stehende Problem folgendermaßen dar:

To use pragmatics in the interpretation of religion does not only mean to apply a method; it means to open the door to neglected sources. Until today the study of religion has only incidentally taken notice of the pragmatic turn in the theory of meaning that had been achieved in particular by J.L. Austin. Committed primarily to the content of religions, and concerned with defining it, the discipline lost sight of another just as universal aspect of meaning: meaning created by communication.<sup>139</sup>

Indem die je unterschiedlichen Beiträge einzelner religiöser oder sozialer Gruppierungen sowie die hinter den Texten stehenden und sich aus ihnen ergebenden Handlungen in ihrem räumlich und zeitlich begrenzten Rahmen in unser Gesamtbild einfließen, werden wir nicht mehr erwarten können, zu die Gruppen transzendierenden Aussagen über *die Rolle der Astrologie* in der Antike gelangen zu können. Dafür tritt uns ein Bild entgegen, dessen Vielschichtigkeit ein Kaleidoskop gesellschaftlicher Diskussionen offenbart, welches uns die antike Welt in ihrer ganzen Lebendigkeit näherbringt.

---

<sup>139</sup> H.G. KIPPENBERG: „Pragmatic Meanings as a Particular Source for the History of Religions“, in: BIDERMAN/SCHARFSTEIN 1992, 53-67, S. 53. Die in diesem Aufsatz vorgestellte Konzeption von „pragmatischer Bedeutung“ sollte nicht mit der pragmatistischen Religionswissenschaft gleichgesetzt werden, wie sie in der vorliegenden Arbeit entwickelt wird (s.o. S. 56 Anm. 99). Doch die Überschneidungen sind groß genug, um möglicherweise einige der vielen Fragen, die KIPPENBERG bewußt offenläßt, einer weiteren Erforschung zugänglich zu machen: „The study of pragmatic meanings attributed to religions raises more questions than we are able to answer. But if we succeed in giving at least some answers, we shall perhaps be able to better understand why religions play such an important task in regulating social interaction“ (ebda. S. 64).

### 3. Die Astrologie als Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse

Die Hinterfragung der am Beispiel von Ludwig Wächter dargestellten apologetischen Abspaltung der Astrologie von der Religion, die einen künstlichen Eingriff in den Gang der Religionsgeschichte bedeutet, hat in den letzten Jahren zu einem neuen Interesse an der Astrologie geführt. Die Überschneidungen, fast muß man sagen: die gegenseitige Durchdringung, von Religion und Astrologie wird auf diese Weise in zunehmendem Maße transparent. Gerade an neueren Publikationen zeigt sich der Paradigmenwechsel: Tamsyn Barton interessiert sich in ihrer Arbeit *Ancient Astrology* gerade für jene Überschneidungen, „which could crudely be subsumed under the ancient category of *philosophia*, literary, love of wisdom. Wisdom and truth could be sought in the religious arena as much as in the scientific.“<sup>140</sup> Dieser Themenkreis ist bislang zugunsten der Geschichte astrologischer Techniken bzw. dem Streit zwischen „hellenophilen“ und „nicht-hellenophilen“ Positionen hintangestellt worden.<sup>141</sup> Barton legt bewußt andere Schwerpunkte:

In this book there will be no prizes awarded for scientific achievement to any particular person or group, nor censure for those who fail to match up to modern ideals of science. Indeed, I think that the old tendency to see astrology as a pseudo-science is an anachronistic diversion from the more fruitful enquiry into how astrology functioned in antiquity.<sup>142</sup>

Daß der *pragmatic turn* mittlerweile – wenn auch methodisch eher unbewußt als *expressis verbis* gewollt – sogar die christlich-theologische Forschung zu prägen beginnt, zeigt sich an einigen neueren Studien zur Astrologie. Auf theologischer Seite ist es u.a. Michael Albani zu danken, jenes Defizit ins Bewußtsein gerückt zu haben: Seine Untersuchungen zeigen,

welche eminent theologische Bedeutung die Himmelskunde damals hatte. Auf diesem Hintergrund ist auch die Geburtsgeschichte Jesu mit der oft als sentimentales Beiwerk betrachteten Erzählung von den drei Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,1ff.) oder die Bemerkung in Lk 23,45 von der Verfinsterung der Sonne bei der Kreuzigung Jesu zu sehen. Damals ging man offenbar viel selbstverständlicher als gemeinhin angenommen davon aus, daß sich Gottes Wille und sein Geschichts-

<sup>140</sup> BARTON 1995, 7.

<sup>141</sup> Vgl. hierzu VON STUCKRAD 1996, 39-41.

<sup>142</sup> BARTON 1995, 6.

handeln auch im Bereich der Gestirne widerspiegeln. Dieser Befund sollte auch im systematisch-theologischen Nachdenken mehr Berücksichtigung finden.<sup>143</sup>

Die vorliegende Studie hat es sich zur Aufgabe gemacht, diesen Faden aufzunehmen und en detail in verschiedenen antiken Diskursen zu verorten. Außerdem soll die theoretische methodische Absicherung dazu beitragen, die Religionswissenschaft von etwaigen Rücksichtnahmen auf theologische Konzeptionen zu entlasten sowie auf den Anspruch der „Denker des Heiligen“, erst die Existenz einer numinosen Entität rechtfertige die Beschäftigung der Religionswissenschaft mit dem Thema. Da der Rekurs auf übergeordnete Entitäten im Rahmen der Astrologie zwar begegnet, nicht aber eine *notwendige Bedingung* zu ihrer Ausübung darstellt, liegt es im wohlverstandenen Interesse der Religionswissenschaft, will sie die Astrologie thematisieren, sich von den genannten Positionen deutlich und selbstbewußt zu distanzieren.<sup>144</sup>

Die Astrologie ist gerade deshalb von außergewöhnlichem Interesse, weil sie neben der eminent religiösen Tragweite, die ihre Konzepte implizieren, den rein religiösen Diskurs transzendiert in Bereiche der Philosophie, der Weltbilder und Wirklichkeitsentwürfe hinein. Wir können sogar noch weiter gehen und festhalten, daß ein Verständnis der Astrologie ohne den Rekurs auf die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten der Wirklichkeit, damit einhergehend philosophischer Reflexionen, schlechterdings nicht zu erreichen ist. Kategorien von „Aberglaube“ oder „Vielgötterei“ führen hier nicht

---

<sup>143</sup> ALBANI 1994, 350.

<sup>144</sup> „Eine nicht relativierende Formulierung, die von der Existenz eines ‚empirisch nicht faßbaren, aber doch wirklichen, ja wirksamen ‚Anderen‘ spricht [J. WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/New York 1986, 24], ist bereits keine religionswissenschaftliche Aussage mehr, sondern eine theologische bzw. religionsphilosophische, da sie das im religiösen Akt als Wirklichkeit der Religion Empfundene (z.B. Gott o.ä.) als wirklich Gegebenes annimmt. Nicht die *Wirklichkeit* von religiös Empfundene ist Gegenstand von Religionswissenschaft (z.B. die Wirklichkeit von Gott/Göttern), sondern die religiöse *Empfindung* (also z.B. Gottes-/Göttervorstellungen) – unabhängig von der tatsächlichen Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit des *Empfindungsinhalts*“ (MOENIKES 1997 [s.o. S. 13 Anm. 2], 196, Hervorhebung im Original). MOENIKES’ Aussagen sind ein Lichtblick an Klarheit innerhalb ansonsten sehr mühsamer wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. Pragmatisch betrachtet müßte man freilich selbst die verständliche Hoffnung, „möglichst wenig in ein religiöses Phänomen hineinzuiinterpretieren, was nicht in ihm enthalten ist“ (S. 204), als methodisch nicht einlösbar in Frage stellen.



weiter, notwendig ist eine Sichtung der philosophischen Hintergründe der astrologischen Debatte.

Da wir es bei der Astrologie mit einer Wissenschaft zu tun haben, die die Kategorien des Raumes und der Zeit auf eine bestimmte Art und Weise zu verbinden sucht, liegt es auf der Hand, daß in erster Linie *Zeitphilosophien* zur Erhellung der astrologischen Positionen führen können. Dies soll im folgenden unternommen werden, wobei nicht nur die Astrologie selber thematisiert wird, sondern im weiteren Sinne auch die esoterisch zu nennende Weltdeutung. Als „Nebeneffekt“ ist zu verzeichnen, daß wir vor diesem Hintergrund moderne Diskurse, die ebenfalls um „Wendezeiten“, „Sympathie“ sowie holistische Entwürfe kreisen, in einen dem Thema angemessenen Rahmen einordnen können.

### 3.1. Kosmos und Sympathie: Das Entsprechungsdenken als Voraussetzung astrologischer Wirklichkeitsdeutung

Die Astrologie geht nicht von einem kausalen Wirklichkeitsmodell aus, nach dem die Planeten in irgendeiner Weise einen meßbaren „Einfluß“ auf irdische Vorgänge ausüben. Vielmehr liegt ihr ein Modell zugrunde, welches die Sternbewegungen mit anderen Ebenen der Wirklichkeit durch ein Band der Entsprechungen verknüpft sieht. Die Planeten sind mithin die *Anzeiger* übergreifender und alles beeinflussender Energien, kausale Verknüpfungen werden hier nicht angestellt.<sup>145</sup> Die Astrologie ist durch dieses Denken in einen Ge-

---

<sup>145</sup> Sehr häufig wird dieses Grundgesetz nicht genügend beachtet, besonders wenn die Kenntnisse der Astrologie oder der Esoterik insgesamt nur rudimentär sind. Die Verwechslungen der Modelle sind deshalb häufig; auf eine andere Ebene bezogen fällt die Unstimmigkeit sofort ins Auge: niemand würde behaupten, die Tachonadel löse die Bewegung eines Fahrzeugs aus. – M.E. noch immer die beste Einführung in das „Senkrechte Weltbild“ der Astrologie ist TH. DETHLEFSEN: *Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen*, München 1979 (Kap. IV: „Astrologie – ein Abbildungssystem der Wirklichkeit“). Die radikale Ablehnung der kausalen Systeme in der Astrologie wird nachdrücklich vorgetragen von P. ORBAN/I. ZINNEL: *Drehbuch des Lebens. Eine Einführung in esoterische Astrologie*, Reinbek 1996; als gute Darstellung astrologischer Grundlehren vgl. ferner J.C. WEISS: *Horoskopanalyse*, 2 Bände, Wettwil <sup>3</sup>1992. Der Einwand, es handle sich bei diesen Beiträgen um moderne Entwürfe, die nicht auf die Antike übertragbar seien, greift nicht angesichts der Tatsache, daß eben diese Entwürfe den Schlüssel an die Hand geben, die Wirklichkeitsdeutung der Antike, wie sie in Hermetik, Stoa, Pythagoreismus etc. begegnet, zu verstehen. Selbstverständlich gab es auch damals andere Entwürfe, doch der Einfluß jenes Denkens in Entsprechungen ist weitaus höher zu veranschlagen als in der Moderne.

samtzusammenhang von „Esoterik“ eingeordnet, deren zentrales Merkmal die Theorie der Entsprechung ist:

These correspondences are considered more or less veiled at first glance, and they are therefore meant to be read, to be decoded. The entire universe is a great theater of mirrors, a set of hieroglyphs to decipher; everything is a sign, everything harbours and manifests mystery.<sup>146</sup>

Anhand von sechs Charakterzügen entwickelt Antoine Faivre bekanntlich die Definition der Esoterik als eine *Denkform*.<sup>147</sup>

Heute ist das dahinterstehende Weltbild aktueller denn je, und die Bemühungen verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen um die Integration der so unterschiedlichen Konzepte in ein Modell, welches als *vernetzt* oder auch *holistisch*<sup>148</sup> bezeichnet wird, sind allenthalben spürbar, nicht nur in der Esoterik selber,<sup>149</sup> sondern auch in der Naturwissenschaft<sup>150</sup> und der Psychologie.<sup>151</sup>

<sup>146</sup> FAIVRE in FAIVRE/NEEDLEMAN 1992, xv. Auf Deutsch findet sich das Zitat in FAIVRE 1996, 23.

<sup>147</sup> Die Entsprechungen – Die lebende Natur – Imagination und Mediationen – Die Erfahrung der Transmutation – Die Praxis der Konkordanz – Transmission oder Initiation durch Meister. Vgl. FAIVRE 1996, 22-32.

<sup>148</sup> Zur Holismusdiskussion vgl. W. BECHER: *Der Blick aufs Ganze. Das Weltbild Othmar Spanns*, München 1985; G. AMMON: *Der mehrdimensionale Mensch. Zur ganzheitlichen Schau von Mensch und Wissenschaft*, Pöhl 1995; *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens* (Das Verständnis der Natur 11), München 1996.

<sup>149</sup> Der philosophische Hintergrund der Esoterik und die Chancen eines wissenschaftlichen Diskurses mit ihr werden von RUNGALDIER 1996 vorsichtig ausgelotet; er hebt dabei besonders auf die platonisierenden Tendenzen der Esoterik ab. Weitaus gründlicher ist HANEGRAAFF (1995 und 1996). In diesen Ansätzen ist eine Weiterführung der französischen Forschung zu erkennen, die besonders auf A. FAIVRE zurückgeht; vgl. FAIVRE/NEEDLEMAN 1992 sowie FAIVRE 1994 und 1996 (von Weiterführung ist deshalb zu sprechen, weil eine Ausweitung des Esoterik-Begriffes über den Rahmen der christlichen Tradition hinaus vollzogen wird). Von der dort vorgetragenen historischen Perspektive zu unterscheiden ist die soziologische, die historische Rahmenbedingungen zugunsten einer gruppenspezifischen Betrachtung großzügig übergeht; vgl. zu dieser Methode E.A. TIRYAKIAN (ed.): *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York 1974 sowie CHR. BOCHINGER: *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994. Die Kritik, welche HANEGRAAFF zu dieser Methode vorbringt (1995, 119-121), hebt auf dieselben Probleme ab, wie auch die pragmatistische Überlegung, daß es nämlich keinen Rekurs auf transkulturelle und „transtemporäre“ Bereiche geben kann. Vgl. zum Thema ferner M.G. WHITE: *Was ist und was getan werden sollte. Ein Essay über Ethik und Erkenntnistheorie*, Freiburg/München 1987; L. STEINHERR: *Holismus, Exi-*

Gerade die historische Annäherung an dieses Thema macht deutlich, daß wir es mit einem sehr alten Wirklichkeitsmodell zu tun haben, welches vom Platonismus über die Stoa, die Hermetik, die Gnosis und mystische Traditionen bis heute überliefert wurde. Nun verhält es sich freilich nicht so, daß die erstaunliche Konstanz gewisser Ideen uns eine Hypothese an die Hand gibt, nach der es transhistorische Definitionen der Astrologie geben würde, die durch die historischen Unterschiede lediglich sekundär verändert worden wären.<sup>152</sup> Die Auffassung der Religionsgeschichte als *Beschreibung von Tagesdiskursen* bringt es mit sich, daß stets mit der Formbarkeit der „Tradition“ je nach religiösen, sozialen, politischen, lokalen, nicht zuletzt auch individuellen Gesichtspunkten zu rechnen ist. Eine Vergleichbarkeit zeitlich und räumlich differierender Texte ist aus diesem Grunde nur mit großen Vorbehalten möglich. Es handelt sich demnach um einen *contingental approach* im Sinne Joseph Dans, der als *concept of beginning* charakterisiert werden kann.<sup>153</sup>

---

*stenz und Identität. Ein systematischer Vergleich zwischen Quine und Hegel* (Dissert. Philos. Reihe 16), St. Ottilien 1995; F. MOSER: *Bewusstsein in Raum und Zeit. Grundlagen der holistischen Weltansicht*, Frankfurt a. M. 1996; R. WALLISCH: *Die letzte denkbare Einheit. Platons vorsokratische Ontologie*, Wien 1996.

<sup>150</sup> Vgl. unter den neueren Publikationen R. KATHER: *Der Mensch – Kinder der Natur oder des Geistes. Wege zu einer ganzheitlichen Sicht der Natur*, Würzburg 1994; F. CAPRA: *Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt*, München 1996. Eine wertvolle Sichtung der ablaufenden Prozesse bietet ARZT 1992. Im Zusammenhang mit WOLFGANG PAULI wird auf diese Zusammenhänge näher einzugehen sein (s.u. 3.2.2.).

<sup>151</sup> Vgl. R.A. MÜLLER: *Der (un)teilbare Geist. Modularismus und Holismus in der Kognitionsforschung* (Grundlagen der Kommunikation und Kognition), Berlin 1991. Hinzuweisen ist außerdem auf die großangelegte Studie von K. WILBER: *Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*, Frankfurt a. M. 1996 (engl. Original Boston 1995); die transpersonale Psychologie Wilbers eröffnet auch der Religionswissenschaft hochinteressante Perspektiven, die stärker auszuleuchten ein lohnendes Unternehmen wäre. Zur Zusammenarbeit zwischen Psychologie und Anthropologie vgl. ferner H. LANG/H. WEISS (Hrsgg.): *Interdisziplinäre Anthropologie*, Würzburg 1992.

<sup>152</sup> Auch hier stimme ich HANEGRAAFF zu, der (gegen die „esoteric religionists“) für die Esoterik festhält: „The perception of differences, however, is what necessitates the enterprise of definition in the first place; whoever wishes to demonstrate the unity of esotericism should explicitly *account for* those differences rather than start from the comfortable assumption that they are „secondary““ (1995, 109 [Hervorhebung im Original]). Dieser Befund läßt sich nahtlos auf die Astrologie übertragen.

<sup>153</sup> J. DAN: „In Quest of a Historical Definition of Mysticism: The Contingental Approach“, in: *Studies in Spirituality* 3 (1993), 58-90.

Die Astrologie kann am besten beschrieben werden als Teil einer *Denkform*, welche sich das „senkrechte Weltbild“ zu eigen macht. Ernst Cassirer hat etwas ähnliches im Sinn, wenn er sagt, die astrologische Weltsicht beanspruche

der Form nach nichts Geringeres als dasjenige, was die moderne naturwissenschaftliche Naturerklärung leistet. Die Astrologie ist, rein formal betrachtet, einer der großartigsten Versuche systematisch-konstruktiver Weltbetrachtung, der je vom menschlichen Geiste gewagt wurde: die Forderung, „das Ganze im Kleinsten zu erblicken“, ist selten so eindringlich gestellt und so konsequent durchzuführen versucht worden wie hier.<sup>154</sup>

Dazu kommt – insbesondere für das antike Bild der Astrologie – die Verknüpfung dieser Disziplin mit den wissenschaftlichen Standards der Zeit. Die Tatsache, daß die Sterndeutung als *ars mathematica* im Römischen Reich zu den Wissenschaften gerechnet wurde, zeigt die Bedeutung des Entsprechungsdenkens einerseits und den Stellenwert der Diskussion um menschliche Freiheit, Determinismus, Heilmarmene, Sympathie etc. innerhalb des antiken Diskurses andererseits. In diesem Gespräch kamen selbstverständlich auch jene zu Wort, die einem Denken in Entsprechungen kritisch gegenüberstanden und eine kausal-fatalistische Astrologie thematisierten.<sup>155</sup> Doch erst dem erbitterten Kampf des Christentums gelang es, die Erinnerung an das senkrechte Weltbild, welches der Astrologie Pate gestanden hatte, zugunsten eines nunmehr als Häresie und Eingriff in die göttliche Unverfügbarkeit desavouierten Konzeptes mit aller Entschiedenheit aus dem Diskurs zu verbannen.

Es erscheint bemerkenswert, daß im Geleit der naturwissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung hin zu einem holistischen Weltbild auch die Erinnerung an frühere Möglichkeiten der Wirklichkeitsdeutung – die in der Tat niemals zur Gänze verloren wa-

---

<sup>154</sup> CASSIRER 1922, 30. Er ergänzt, daß „sich das kausale Denken der Wissenschaft [...] von der Art der Kausalität, die im astrologischen System herrscht, scharf und prinzipiell unterscheidet“ (30f). W.-E. PEUCKERT schließt sich dieser Definition an und zeigt auf, daß eine *Weltanschauung* nicht beweisbar ist, was Auswirkungen auf die Methode ihrer historischen Darstellung hat; vgl. PEUCKERT 1960, 7-10.

<sup>155</sup> Es wird sich indes immer wieder zeigen, daß die Grenzen hier nicht eindeutig zu ziehen sind. So propagiert die *Stoa* etwa das Sympathiekonzept und verbindet es mit einem ausgeprägten Kausalitätsdenken. „Freiheit vs. Determinismus“ stellt demnach ein anderes Diskussionsfeld dar als die Astrologie selber oder das Entsprechungsdanken hermetischer Provenienz.

ren – das Interesse der Geisteswissenschaft findet. Thomas Arzt formuliert etwas pathetisch, aber in der Sache richtig:

Das eingefleischte „Vorurteil“ des modernen Menschen, daß sich die Welt vollständig einzig und allein durch das Werkzeug der rationalen Analyse zu enthüllen hat, kann – man muß es einmal explizit hervorheben – nur als eine naive Idealisierung bezeichnet werden; und nur eine chronische, weil mit unbelehrbarer Blindheit geschlagene Wissenschaftsgläubigkeit kann heute noch, am Ende dieses an Exzessen und Entgleisungen so reichen 20. Jahrhunderts, die Ambivalenz der neuzeitlichen Fortschrittsidee unterschlagen [...] Die Wissenschaft des 21. Jahrhunderts wird in einem nächsten Entwicklungsschritt den Gegensatz von wissenschaftlicher Rationalität und spirituellem Erfahrungswissen einer *cognitio dei quasi experimentalis* überwinden müssen, sie wird in einem ganzheitlichen Ansatz den Menschen und seine Religiosität als konstituierendes Element beinhalten und damit das Sakrale wieder in die Rechnung einbeziehen müssen [...].<sup>156</sup>

Diese heute von vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern geteilte Neuorientierung scheint die Argumentation(en) jener Verstehenden Religionswissenschaft zu stützen, die das Sakrale als festen Bestandteil der Methode betrachtet. Zu Recht stößt eine solche Forderung, wie des öfteren bemerkt, in weiten Teilen der Forschung auf große Skepsis, da sie die Gefahr der Unüberprüfbarkeit und Projektion eigener Glaubensinhalte (zumeist sind es die christlich-theologischen) nie abzuwehren vermochte. Die Pragmatistische Religionswissenschaft bietet eine Chance, im Streit zwischen der positivistischen Wissenschaft, die stets in der Gefahr der Unterschlagung wichtiger Dimensionen der „Wirklichkeit“ ist, und der verstehenden zu vermitteln, indem sie beiden Seiten die Berechtigung zu Urteilen abspricht, die den Tagesdiskurs zu transzendieren beanspruchen.

Das Senkrechte Weltbild, das ich nach dem Vorbild der antiken hermetischen Philosophie auch gerne *hermetisch* nenne, stellt eine Ordnung der Raum-Zeit-Strukturen dar, die sich von der uns geläufigen wissenschaftlichen deutlich unterscheidet. Weil die Hermetik wiederum für das Thema der vorliegenden Studie von herausragender Bedeutung ist, scheint es angemessen, den wissenschaftlichen und philosophischen Implikationen jenes Weltbildes noch weiter nachzuspüren. An der Schwelle zum 21. Jahrhundert befinden wir uns in der glücklichen Lage, die Relativität überkommener Raum-

---

<sup>156</sup> „Einführende Betrachtung zur Idee des Unus Mundus“, in: ARZT 1992, 9-28, S. 12.

Zeit-Ordnungen in ihrer ganzen Bedeutung ermessen zu können. Die fundamentale Krise aber, in welche die newtonsche Mechanik durch die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik gestürzt wurde, ist auch nach beinahe einhundert Jahren noch immer nicht voll erfaßt worden.<sup>157</sup> Hier ist eine weitere Erosion auf philosophischem und geisteswissenschaftlichem Gebiet zu erwarten, die bislang mit der naturwissenschaftlichen Entwicklung kaum Schritt zu halten vermag.

Aus diesem Grunde sollen im folgenden exemplarisch zwei Ansätze zur Darstellung kommen, die uns ein Werkzeug an die Hand geben können, die weitreichenden Paradigmenwechsel auch geistig-philosophisch verankern zu können. Der direkte Zusammenhang mit dem Thema dieser Untersuchung wird schnell deutlich, wenn man bedenkt, daß die Varianz von Zeitentwürfen, die Relativität von Kausalität und Determiniertheit, nicht zuletzt aber die Etablierung von Synchronizitäten oder Gleichzeitigkeiten eine ganz neue Dimension in der Erforschung der Astrologie und der antiken Welt insgesamt darstellen.

### 3.2. Konzeptionen der Zeitqualität: Beiträge der Philosophie

Die Revolutionen der modernen Physik führten dazu, daß die Zusammenhänge zwischen Zeit, Raum, Determiniertheit, Objektivität usw. in einem bisher kaum für möglich gehaltenen Ausmaß problematisiert und diskutiert worden sind. Man kann in diesem Zusammenhang davon sprechen, „daß das gegenwärtige Jahrhundert zeitphilosophisch insofern ausgezeichnet sei, als erst in ihm die Zeitvergessenheit der abendländischen Philosophie bewußtgemacht und korrigiert werde.“<sup>158</sup> Die nunmehr stark ausdifferenzierten Positionen der modernen Zeitphilosophie geben ein Ringen mit den Zeitparadoxien der heutigen Wissenschaft zu erkennen, die nach wie vor als ungelöst zu betrachten sind.<sup>159</sup> Besonders die Arbeiten von

---

<sup>157</sup> Zu Recht schreibt ARZT, die damit einhergehenden Paradigmenwechsel seien „bislang kaum innerhalb eines kollektiven Bewußtseins präsent geworden in dem Sinne, daß heute schon eine substantielle Wandlung im Verhältnis zwischen Mensch und Welt konstatiert werden könnte“ (a.a.O. [oben Anm. 156], 14).

<sup>158</sup> W. CH. ZIMMERLI und M. SANDBOTHE in ihrer „Einleitung“ zu ZIMMERLI/SANDBOTHE 1993, 7.

<sup>159</sup> Vgl. ZIMMERLI/SANDBOTHE 1993, 10f. Die Einleitung ins Thema des Bandes ist übersichtlich, schlüssig und gut abgesichert, so daß es hier vollauf genügt, darauf zu verweisen.