

# Anachronismus und Religion

BURKHARD GLADIGOW

## *1. Ungleichzeitigkeiten in Religionen*

An Religionen, an ihrem Symbol- und Handlungsrepertoire, ist sehr früh aufgefallen, dass Techniken, Materialien, Handlungen und Vorstellungen aus Zeithorizonten zu stammen schienen, die ‚längst vergangen waren‘. Die Spannweite zwischen einem jeweils aktuellen technologischen, juristischen, wirtschaftlichen und schließlich wissenschaftlichen Stand der Kultur und den tradierten religiösen Grundmustern war in der Geschichte der Religionen und in der Geschichte der Religionswissenschaft Ausgangspunkt für divergierende Bewertungen und unterschiedliche Deutungen.<sup>1</sup> Die Wahrnehmung jener Überbleibsel, Relikte ‚aus alten Zeiten‘ und Anachronismen schwankte zwischen Faszination und Verwunderung. Unter bestimmten kulturellen Bedingungen konnte das alte, schwarze und unansehnliche Kultbild aus Holz höher bewertet werden als der moderne Bronzeguss, konnte der unverständliche Text in einem Ritual faszinierender sein als der Hymnos eines zeitgenössischen Dichters. Über das Argument des hohen Alters und die damit verbundene ‚Ursprünglichkeit‘ werden und wurden von den jeweiligen Kultteilnehmern altertümliche und befremdliche Traditionen besonders geschätzt und gerade in Konkurrenz zu ‚gleichzeitigen‘ nachhaltig beachtet und bewahrt. Es scheint nun so, als ob im Vergleich mit anderen kulturellen Teilbereichen ‚Religionen‘ vor allem dadurch charakterisiert sind, dass sie spezifische Traditionen und Praxen der Tradierung entwickelt haben, in denen ältere kulturelle Praxen, Strategien und Vorstellungen bewahrt werden.

Die modernen historischen Wissenschaften haben solchen ‚Archaismen‘ in den religiösen Traditionen sehr schnell eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sie vor allem dazu genutzt, Entwicklungsstufen von Religion und Kultur zu rekonstruieren. Archaismen wurden wie ‚Spuren‘ oder Relikte einer vergangenen Zeit angesprochen, die wie zufällig erhalten geblieben sind und daher als ‚Indizien‘ besonders geeignet waren. Die Verwendung

---

<sup>1</sup> Zu allgemeinsten Perspektiven und Sonderfällen: LOVEJOY ET AL. 1935; MOMIGLIANO 1950; PILHOFFER 1990; BOAS 1948; HIERONIMUS 1975; HILLER 1991; LUCKMANN 1991.

eines Bronzegeräts in einer Kultur, die bereits seit Jahrhunderten ‚eisenzeitlich‘ war, eine Praxis des Feueranzündens durch ein ‚Feuerbohren in Holz‘, obwohl moderne Techniken zur Verfügung standen, eine Verwendung von Wortformen, die längst unverständlich geworden waren, werden dazu verwendet, auf eine vorlaufende ältere Kulturstufe zu schließen. Das Faktum, dass solche Archaismen ‚trotzdem‘ überliefert wurden, und die Frage, ob hinter der Verwendung von ‚Anachronismen‘ eine Strategie steht, blieben unbeachtet und ungestellt.

## 2. *Das antiquarische Interesse an Religion*

Dementsprechend haben antike wie moderne Autoren vor allem im Bereich von ‚Religion‘ Zeugnisse für ‚alte‘, überholte und manchmal unverständliche Regelungen gesucht: Die Haare des Flamen Dialis durften im republikanischen Rom nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden (obwohl Eisen- und Stahlmesser zur Verfügung gestanden hätten),<sup>2</sup> beim Bündnisschluss unter Assistenz der Fetialen wurde das Opferferkel mit einem Stein (*silex*) getötet<sup>3</sup> (und nicht mit einem modernen Opfergerät: Hammer, Axt, Messer), das durch eine sträfliche Unachtsamkeit ausgegangene Feuer der Vesta<sup>4</sup> durfte nur mit Reibehölzern wieder entfacht werden.

Die modernen Interpreten haben solche Regelungen mit einem bloß ‚antiquarischen Interesse‘ als ‚Archaismen‘ interpretiert und sie entweder als ‚Überbleibsel‘ gedeutet oder mit einem ‚magischen Formzwang‘, der keine Änderungen erlaube, erklärt. Jede Abweichung von dem Vorgegebenen würde den regelgerechten Vollzug des Ritus stören oder gar verhindern. Rituale sind so für eine Tradition von Archaismen prädestiniert. Mit dieser Einordnung wurde die Frage umgangen, ob es sich bei Archaismen dieses Typs nur um ‚Relikte‘ handelt, die wie Fossilien einfach übrig geblieben waren, oder vielleicht um notwendige Elemente eines Traditionszusammenhangs, der ‚professionell‘ aufrecht erhalten werden musste. Die Gründe für die einfache Gleichsetzung von ‚Relikt‘ als bloßem ‚Überbleibsel‘ auf der einen und ‚Anachronismus‘ als gezielter, beabsichtigter Verbindung unterschiedlicher Zeitebenen auf der anderen Seite, lassen sich nur aus den besonderen wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten erklären.

Um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, im Horizont der entstehenden Religionswissenschaft, hatten Geologie, Paläontologie und Frühgeschichte nicht nur Belege für Darwins Evolutionslehre geliefert, sondern auch

---

2 Servius Aeneis I,448.

3 Livius I 24,6-9.

4 Dazu HOMMEL 1972.

ein neues Reflexionsfeld für die historischen Tiefen menschlicher Existenz und menschlicher Kultur vorgegeben. Ein Interesse für ‚Archaismen‘ und ein ‚Archaisieren‘ reicht freilich weit in die Geschichte kultureller Reflexionen zurück und ist nicht allein auf den Bereich von Religion beschränkt. Die Modellvorstellungen für solche ‚Ungleichzeitigkeiten‘ sind unterschiedlichen Kontexten entnommen.

In der religionswissenschaftlichen Diskussion des neunzehnten und, daran anschließend, des zwanzigsten Jahrhunderts wurde sehr schnell die Vorstellung vertreten, dass Anachronismen in den historischen Religionen wie geologische Relikte anzusehen seien. In Religionen würden ältere, ‚überholte‘ Elemente ebenso mittransportiert wie Einschlüsse in einer geologischen Schicht. Für ‚Anachronismen‘ einer historischen oder rezenten Religion führt der Vergleich mit ‚Ablagerungen‘, die im Rahmen ihrer Fundschicht zeitgleich sein mussten, eher in der Irre. ‚Anachronismen‘ in dem zuvor definierten Sinne befinden sich gerade nicht in ‚ihrer‘ originären Schicht, sondern werden bewusst in neue Kontexte eingestellt, oder über Zeithorizonte hinweg tradiert.

Wenn man die eigene Vergangenheit, seine Vergangenheit, unter der Erde finden konnte – so der Anspruch der im neunzehnten Jahrhundert entstehenden ‚Archäologien‘ –, ließe sich diese Erkenntnismöglichkeit auch auf Sprache, Bräuche und Kultur übertragen. Gibt es ‚unter‘ Wortformen und Namen, ‚hinter‘ tradierten Bräuchen, ‚jenseits‘ der Alltagskultur einen Bereich, der nicht nur ‚älter‘ ist, sondern zum Wesen von Mensch und Kultur führt? Die Vergleiche mit der Paläontologie waren verführerisch: So, wie der Geologe ‚Fossilien‘ findet, findet auch der Indogermanist ‚Relikte‘ älterer Sprachstufen und Sprachen, der Volkskundler ‚Archaismen‘ in der Gegenwartskultur. Pathos und Mentalität jener Jahrzehnte überspielten die grundsätzlichen Differenzen zwischen Fossilierung in der Geologie und der ‚Pflege einer anachronistischen Tradition‘ eher, als sie systematisch gegeneinander abzugrenzen. Auf diese Weise blieb, vor allem für die Geschichte der Religionen, unbeachtet, dass auch ‚Archaismen‘ und ‚Anachronismen‘ überliefert werden mussten – und nicht einfach ‚überbleiben‘. Bei genauerer Betrachtung würde sich zeigen, dass Archaismen und Anachronismen gerade in der Geschichte der Religionen unter besonderen Überlieferungsbedingungen stehen, und dass Anachronismen nicht selten Kristallisationspunkte einer Professionalisierung von Religion bildeten. Die Frage hätte sein können: Wie notwendig sind Anachronismen für Religionen?

### 3. *Survival* oder ‚Anachronismus‘?

Unter einer etwas anderen Perspektive sind vergleichbare Sachverhalte in der Religionswissenschaft zunächst unter dem Begriff des *survivals*<sup>5</sup> verhandelt worden: In Kulturen – vor allem den modernen – bleiben, insbesondere auf dem Gebiet von Religion, Vorstellungen, Handlungen und Orientierungen erhalten, die ‚eigentlich‘ überholt, erkennbar desintegriert sind. Aus ihnen kann man, dies das primäre Interesse etwa von Wilhelm Mannhardt, eine ältere Kulturstufe, gar eine frühere vergessene Religion erschließen. Seine Formulierung von dem „Bild der altgermanischen Religion“, die nun „vor den Augen der staunenden Zeitgenossen“ emporsteigt, ist unmittelbar mit Friedrich Max Müllers emphatischen Worten vergleichbar, mit denen dieser die Erfolge der Sprachwissenschaft für eine unmittelbare Erkenntnis der arischen Religion preist, die aus einem Vergleich der Götternamen gewonnen werden kann: „Diese Namen sind nicht bloß Namen, sie sind Zaubersprüche, welche die ältesten Väter des Arischen Geschlechts uns so nahe bringen, als sähen wir sie von Angesicht zu Angesicht [...]“.<sup>6</sup>

Zwischen der Nutzung von Etymologien für die Religionsgeschichte und der programmatischen Verwendung des Begriffs *survival* durch E. B. Tylor<sup>7</sup> gibt es grundsätzliche Gemeinsamkeiten: Etymologien und *Survivals* ermöglichen es dem Wissenschaftler, eine Religion ‚sichtbar‘ werden zu lassen, die sich von der Religion der ‚Gegenwart‘ unterscheidet, in die hinein sie durch Gewohnheit ‚herübergetragen‘ worden sei. Warum *Survivals* überdauern und welche von ihnen überdauern, bleibt letztlich ungeklärt. Das Problem, dass *Survivals* ‚nur‘ durch bloße Tradition weitergetragen werden, hatte E. B. Tylor zwar gesehen, sich aber mit dem eher unklaren Traditionsmodus „durch Gewohnheit“ (*by the force of habit*)<sup>8</sup> begnügt. Damit steht in Zusammenhang, dass Tylor zwischen *Survivals* und ihren möglichen modernen Entsprechungen keinen notwendigen kulturellen Fortschritt sieht, dass man also in seiner Sicht aus *Survivals* noch heute Erkenntnisse über die menschliche Natur und Kultur gewinnen kann. „Die Hinwendung zu den *Survivals* deutet auf einen Zweifel an der Allmacht der Vernunft hin“ (H. G. Kippenberg).<sup>9</sup>

In dieser Tendenz, in archaischen Elementen einer Kultur nicht nur mögliche Quellen für eine frühere Zeit, sondern auch Hinweise für ihr tieferes Verständnis zu finden, war die Vergleichende Sprachwissenschaft sowohl der

5 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Ort von *survival* KIPPENBERG 1997, 86f.

6 MÜLLER 1876, 154. Die Frage wird später noch einmal von USENER (1948 [1895]) aufgegriffen und weitergeführt; zur Problemstellung GLADIGOW 1975.

7 Dazu eingehend KIPPENBERG 1997, 84-92. Eine Definition von *survival* durch TYLOR 1958 [1871], 16, zitiert bei KIPPENBERG 1997, 86.

8 TYLOR 1958 [1871], 16. Zur grundsätzlich negativen Bewertung von *Survivals* durch Tylor s. KOHL 1997.

9 KIPPENBERG 1997, 89.

Ethnologie als auch der Religionswissenschaft vorangegangen. Das etymologisierende Programm der entstehenden Indogermanistik, insbesondere Etymologien von Götternamen, sollten den Königsweg zum Verständnis des ‚eigentlichen Wortsinns‘ und des ‚Wesens der Gottheit‘ bieten. Die Vergleichende Sprachwissenschaft ging insofern der Religionswissenschaft nicht nur zeitlich voraus, sondern lieferte dieser auch Erkenntnisziele und -methoden.

Friedrich Max Müller ist hier die prägende Figur,<sup>10</sup> die das methodische Programm der Vergleichenden Sprachwissenschaft<sup>11</sup> mit den religiösen Mustern der Romantik verknüpfte. Er zieht die bereits etablierte Vergleichende Sprachwissenschaft und ihre Erfolge als Rechtfertigung für das „gefährliche Unternehmen“ eines wissenschaftlichen Studiums von Religion heran: „Ich weiß sehr wohl, daß es mir an entschiedenen Gegnern nicht fehlen wird, welche die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Religionen ebenso leugnen werden, wie sie einst die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Sprachen, als solcher, leugneten.“<sup>12</sup> Schon der Name „Religionswissenschaft“ habe, so Müller, „für manche Ohren etwas Verletzendes,“ oder, etwas später, „eine Vergleichung aller Religionen der Welt, wobei keine eine bevorzugte Stellung in Anspruch nehmen kann, gilt bei Vielen als gefährlich und tadelnswerth [...]“<sup>13</sup>

Das Unternehmen findet letzten Endes seinen Höhepunkt in Müllers Erwartung, die Religionswissenschaft würde das Bild der Welt verändern und dem Christentum neues Leben einhauchen: „The Science of Religion may be the last of the Sciences, which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world, and give new life to Christianity itself.“<sup>14</sup> Dieser letztlich unhistorische Anspruch hat seine tieferen Gründe in Müllers Zugang zur Frühgeschichte der Religionen mit Hilfe von ‚Archaismen‘, die über einen Vergleich von Sprachformen und Religionsformen den Weg zu einer ‚Religion der Zukunft‘ weisen können. Müller sieht – mit der Vergleichenden Religionswissenschaft als treibender Kraft – für die Zukunft einen religionshistorischen Prozess ablaufen, der – als *Religion der Menschheit* – die Wahrheiten aller Religionen zusammenfasst: „The true religion of the future will be the fulfilment of all the religions of the past.“<sup>15</sup>

---

10 S. KLIMKEIT 1997.

11 Dazu GLADIGOW 1997.

12 MÜLLER 1876, 4f.

13 MÜLLER 1876, 8.

14 MÜLLER 1867–1875, I, XIX.

15 MÜLLER 1902, II, 135.

#### 4. *„Demonstrative und konstitutive Anachronismen“*

Vor dem im Vorhergehenden entfalteten systematischen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund sollen nun die folgenden Überlegungen in einem weiteren Rahmen den möglichen Ursachen – oder Funktionen – von Anachronismen gewidmet sein. Zu einer vorsichtigen Klärung dieser Fragen sei eine weitere Definition von Anachronismus vorausgeschickt und in Relation zu den konkurrierenden Begriffen wie Relikt, Survival, Archaismus, gesetzt: Unter Anachronismen verstehe ich Gerätschaften, Handlungen und Vorstellungen, die für die handelnden Personen – oder zumindest einen Kreis professioneller Agenten – ‚alt‘ sind, älter als der gegenwärtige kulturelle und religiöse Rahmen, die sich aus ihren aktuellen Kontexten ‚herausheben‘, – und die im Bewusstsein der ‚Vermischung von Zeitebenen‘, im Wissen einer potenziellen ‚Ungleichzeitigkeit‘ eingesetzt werden. Es soll dabei nicht um die Analyse eines ‚Geschichtsbewusstseins‘ von Kultteilnehmern oder von elaborierten Epochenmodellen gehen, sondern lediglich darum, dass anachronistische Elemente eines Handlungszusammenhangs im Bewusstsein eingesetzt werden, dass sie ‚alt‘ sind, dass sie nicht veränderbar sind, dass sie der gegenwärtigen Handlung eine Legitimation geben. Die hier verfolgte Fragerichtung bekommt besondere Akzente, wenn die Frage nach konstitutiven Anachronismen auf Religionstypen und dominante Strömungen ausgedehnt wird.

Wenn also in Religionen Anachronismen ‚bewusst‘ tradiert werden, kann das – dies die bereits angedeutete These – nicht mehr als ein Mangel an professioneller Traditionskontrolle (als ein ‚Betriebsunfall‘) gedeutet werden, sondern stellt als Anachronismus sehr viel eher eine spezifische Strategie im Rahmen von Religionen dar. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zu Tylors Konzeption von Survival: Survivals können durch Dummheit, Aberglauben, Konservatismus charakterisiert werden,<sup>16</sup> sie haben für ihn keine ‚positive‘ konzeptionelle Qualität. In der Konsequenz der hier vertretenen These von den ‚notwendigen Anachronismen‘ ergibt sich eine Reihe von Folgefragen: Wenn ‚Anachronismen‘ zum Grundbestand religiöser Komplexe gehören, worin liegen ihre besonderen Funktionen und Leistungen? Lassen anachronistische Elemente eine positive Religion insgesamt anachronistisch werden, reduzieren sie gar ihre Modernisierungspotenziale?

Eine weitergehende Einordnung dieser Frage lässt sich am ehesten durchführen, wenn man das Problem ‚notwendiger Ungleichzeitigkeiten‘ in Religionen von der Ebene einzelner Elemente löst und Vorstellungskomplexe ins Auge fasst, die Epochengrenzen scheinbar mühelos ‚übersprungen‘ haben. In einer übergreifenden Einordnung religiöser Prozesse über die großen kultu-

---

16 Zu dieser Einordnung Tylors KOHL 1997, 51f.

rellen Transformationen hinweg<sup>17</sup> zeigt sich, dass die ‚großen‘ Religionen Begriffsrepertoire und Deutungsmuster weitgehend an einer frühagrarisches Praxis und einer frühen Staatenbildung orientiert haben. Diese Grundorientierung ist auch in späteren Phasen kultureller Entwicklung nicht mehr geändert worden, sodass Modelle des Ackerbaus, einfache technische Handhabungen und die Regelungen eines beschränkten Wirtschafts- und Rechtssystems weiterhin die Deutungs- und Interpretationsmuster<sup>18</sup> für religiöse Orientierungen vorgeben. Das beginnt auf der einfachsten Ebene einer ‚Mobilität der Götter‘: „Fahrende und reitende Götter“, auch Götter „zu Schiff“ sind gerade noch zugelassen, danach aber gehen Fortschritte des Verkehrswesens nicht mehr in das Ensemble religiöser Vorstellungen ein. Konstitutiv wird es auf der höchsten Ebene: Zentrale Begriffe und Vorstellungskomplexe insbesondere monotheistischer Religionen, Schöpfung und Erlösung, Schuld und Verpflichtung, Heil und Gnade, bleiben strukturell frühagrarisches Denkmodellen verpflichtet<sup>19</sup> und ändern diese auch nach sozialen, politischen oder wissenschaftlichen Revolutionen nicht mehr grundsätzlich. Das ‚atomistische‘ Erlösungsschema des Manichäismus, ‚Erlösung‘ als Entmischung aus der Materie, wurde – um nur ein Beispiel zu nennen – ebenso wenig rezipiert, wie mehr als eineinhalb Jahrtausende später der Versuch, Magnetismus und Elektrizität als aktuelles Interpretationsmuster auch für das Christentum<sup>20</sup> zu rezipieren, von der Amtskirche zurückgewiesen wurde.

Modernisierungsversuche des ‚Grundcodes‘ werden offensichtlich umso kritischer beurteilt, je größer die zeitliche Differenz innerhalb der Symbolsysteme ist. Die schon angesprochene ‚Elektrifizierung‘ des Alten Testaments ist zwar unmittelbar nach der Popularisierung von Magnetismus und Elektrizität durch Theologen wie Divisch und Octinger versucht worden, stieß aber aus strukturellen Gründen auf Widerstand. Die großen, ‚professionell gepflegten‘ Religionen scheinen hier einer eigenen Entwicklungslogik zu folgen, die sich vielleicht aus den historischen Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung aus komplexen Kulturen herleiten lässt. Im Rahmen dieser These sind (oder transportieren) Religionen ‚retardierende Elemente‘<sup>21</sup> gegen eine Ausdifferenzierung der Kulturen in Teilbereiche.

17 Das ist in plakativer Weise von DÖBERT 1973 versucht worden, der freilich den Duktus der Entwicklung auf einen „Gewinn an Alternativenspielraum“ abstellt.

18 Es ist das Verdienst von TOPITSCH (1972), auf die Genese und Konstanz von Modellvorstellungen hingewiesen zu haben. Zum systematischen Rahmen s. GLADIGOW 1993.

19 Eine Zusammenstellung der „Grundbedeutung aus dem Warenhandel bzw. aus dem Handels- und Schuldrecht“ bei COLPE 1990. Zu Struktur und Zeithorizonten grundsätzlich KIPPENBERG 1991.

20 Zu den heftigen inner- und außertheologischen Diskussionen s. BENZ 1970.

21 Zur Frage, ob Symbole ‚veralten‘ können, s. BIEZAIS 1979.

### 5. Anachronismen in der Ausdifferenzierung von Kulturen

Eine Ausdifferenzierung von Kulturen in Teilbereiche ist ein wesentlicher Modus kultureller Entwicklung:<sup>22</sup> Teilbereiche von Kultur, kulturelle ‚Subsysteme‘, unterliegen dabei unterschiedlichen Funktionsvorgaben, Binnentraditionen und Entwicklungsgeschwindigkeiten. Mit der Folge, dass die Teilbereiche von Kultur sich ‚auseinander‘ entwickeln können, konkurrierende Normen oder gar für Personen unüberschreitbare Grenzen entwickeln. Aus der Pragmatik von Arbeitsteiligkeit können sich so schließlich Lebensformen und normative Menschenbilder entwickeln. Wenn man ‚Religion‘ als *ein* Teilsystem von Kultur neben beispielsweise Wirtschaft, Recht oder Kunst fasst, unterliegt Religion gegebenenfalls grundsätzlich vergleichbaren Prozessen von Beschleunigung und Retardation, Etablierung einer Binnentradition, Rationalisierung und Professionalisierung. Von Bedeutung ist zudem, dass in diesem Prozess der Ausdifferenzierung Teilbereiche von Kultur (Subsysteme) andere Teilbereiche von Kultur als ‚Systemumwelt‘ bekommen. Zwischen den ‚zentrifugalen‘ Kräften, nach denen sich die Teilbereiche und die ihnen zugeordneten Wissens- und Lebensformen immer weiter auseinander entwickeln, und den systemintegrierenden Optionen gibt es für die jeweiligen Kulturen dynamische Gleichgewichte. Sollen die Kulturen sich nicht auflösen (dramatisch gesagt: zerfallen), müssen systemintegrierende Instanzen zur Verfügung stehen: Dies sind – neben anderen und auf höchst unterschiedlichen Gebieten – ‚Herrschaft‘ und Religion, eine Kooperation beider Instanzen ist bis heute die effektivste Möglichkeit, Kultur zu ‚integrieren‘. Beschränkt man sich auf die systemintegrierenden Funktionen und Leistungen von Religion und fragt nach Vorbedingungen solcher Funktionsmöglichkeiten, stößt man relativ schnell auf die anachronistische Position von Religion ‚in‘ der Kultur.<sup>23</sup>

Unter dieser Perspektive scheint ‚Religion‘ der Bereich zu sein, von dem aus auch *nach* einer Ausdifferenzierung der Kulturbereiche eine übergreifende Deutung und Normierung aller anderen Bereiche beansprucht werden kann. Die religiösen Spezialisten konnten, anders als andere Spezialisten, komplementär zu ihrer Spezialisierung ihre ‚ursprüngliche‘, übergreifende Kommunikations- und Regelungskompetenz<sup>24</sup> beibehalten, die noch aus einer Phase ‚geringerer‘ kultureller Differenzierung stammt. Hilfsmittel oder Medium für diese paradoxen Leistungen – Religionen nehmen die Differenzie-

22 Dazu TENBRUCK 1989; PARSONS 1966. Zu Max Weber als Hintergrund des Differenzierungsmodells TENBRUCK 1975.

23 Dazu ausführlicher GLADIGOW 1998.

24 Zum systematischen Zusammenhang LEACH 1978; die älteren religionswissenschaftlichen Positionen bei VAN BAAL & VAN BEEK 1985.

rungen, denen sie ihre ‚Entstehung‘ verdanken, ‚zurück‘ – sind Anachronismen, die über Differenz und Distanz hinweg ‚Sinn‘<sup>25</sup> herstellen.

### 6. *Longue durée* und der ‚Passungscharakter‘ von Religionen

Im Rahmen der kulturellen Ausdifferenzierung und infolge der unterschiedlichen Dynamik in der Weiterentwicklung kultureller Teilsysteme entsteht ein Problem, für das man den ethologischen Begriff der ‚Passung‘<sup>26</sup> anwenden könnte. Wie genau ‚passt‘ Religion zu den anderen Teilsystemen Wirtschaft, Recht, aber auch Politik und Kriegführung? Kann sich dieses Passungsverhältnis im Laufe der Zeit verschlechtern? Kann es zur Logik religiöser Binnendifferenzierung gehören, Religion kulturell zu desintegrieren? Kann es gar Religionen in der falschen Zeit, am falschen Ort, in der falschen Kultur, ‚displaced religions‘ geben?

Im Rahmen der Diskussionen über Geschichte und Geschichtsschreibung, die von der *École des Annales* nach dem Ersten Weltkrieg ausgelöst worden waren, spielten eine Änderung des Begriffs von Geschichte und eine Einbeziehung von Wirtschafts- und Sozialgeschichte eine zentrale Rolle. Im Zentrum der ‚Annales-Schule‘ haben Marc Bloch und Lucien Febvre ab den 20er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine programmatische Abkehr von einer bloßen ‚Ereignisgeschichte‘ vorgetragen, hin zu einer neuen Geschichtswissenschaft als ‚*histoire totale*‘, die Perspektiven aller Human- und Kulturwissenschaften<sup>27</sup> zusammenführen soll. Im Zentrum der darauf folgenden Diskussion stand die Opposition von Ereignisgeschichte (*histoire événementielle* oder *historisante*) auf der einen und eine Verbindung von Mentalitätsgeschichte und Geschichte von langlaufenden Trends (*longues durées*) auf der anderen Seite. In einer Übertragung dieses Ansatzes in die Religionsgeschichte<sup>28</sup> ergeben sich aus der Dynamik zwischen *longue durée* und *courte durée* für religiöse Komplexe spezifische neue Interpretationsperspektiven.

Insbesondere das große Werk von Fernand Braudel, *La Méditerranée* (zunächst 1946 erschienen, dann 1966 umgearbeitet), lieferte das Paradigma für den Anspruch, über (Groß-)Räume definierte kulturelle Prozesse zu beschreiben, die *nicht* in einer Addition von Regionalgeschichten und Nationalgeschichten aufgehen. Basis- oder Leitbegriff, auf dem die drei Teile des Werks letztlich aufruhren, ist der Begriff der *longue durée*: Dieser *longue durée* setzt Braudel in einem programmatischen Beitrag von 1958 die *courte*

25 Zur Pragmatik des Sinnbegriffs s. die Beiträge bei MÜLLER & RÜSEN 1997.

26 Zu dieser Fragestellung allgemein GLADIGOW 1999.

27 Dazu MOHR 1988.

28 Dazu jetzt GLADIGOW 2003.

*durée* entgegen, die freilich ihrerseits in einem jeweils längeren Zeitrahmen gefangen ist: Das ‚Ereignis‘ als *courte durée* nimmt also einen Zeitablauf in Anspruch, „der sehr viel größer ist als seine eigene Dauer. Ausdehnbar bis zum Unendlichen, knüpft es, freiwillig oder nicht, an eine ganze Kette von Ereignissen, an zugrunde liegende Realitäten an. Und es erscheint infolgedessen unmöglich zu sein, die einen von den anderen (*sc. durée*) zu trennen.“<sup>29</sup> Im Fokus des konzeptionellen und theoretischen Ansatzes steht somit ein Begriff von Geschichte und eine Geschichtsschreibung, *die ihre Struktur über die Differenz der ‚internen Zeiten‘ einer Kultur gewinnt*.

Religiöse Praxen, Institutionen und die sie tragenden Mentalitäten, die in fast unveränderter Form Jahrhunderte (in manchen Fällen Jahrtausende) überdauert haben, sind in dieser Weise durch eine ständige Grenzüberschreitung zwischen *courte durée* und *longue durée* charakterisierbar. Den beiden Leitbegriffen der Annales-Schule (*longue durée* und *mentalités*) ist dabei gemeinsam, dass sie jeweils einen *anderen* Zeithorizont mit einbeziehen, und in Anwendung auf die Religionsgeschichte stabilisierende oder retardierende Elemente von Religionen auch über eine Differenz der Zeitebenen erkennbar machen. Zwischen dem bisher vorgetragenen Konzept eines ‚programmatischen Anachronismus‘, der sich in Ritualen, Kulte und Weltdeutungen ausformt, und Braudels *longue durée* gibt es mehrfache Interferenzen. Der Unterschied zwischen beiden Konzepten liegt aber darin, dass mit Bezug auf die *longue durée* die Dauerhaftigkeit von Abläufen und Deutungsmustern im Vordergrund steht, während in Anachronismen die Differenz der Zeittiefe bewusst gehalten werden soll.

### 7. ‚Ohne Anachronismen keine Religion?‘

Im Anschluss an Ernst Blochs Begriffskonstellation von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘<sup>30</sup> hat sich auch in der deutschen Geschichtswissenschaft eine ausgedehnte Diskussion über Ungleichzeitigkeit und Zeitebenen entwickelt, die nicht nur für eine Theorie der Sozialgeschichte anwendbar war, sondern sich bis zur traditionellen Begriffsgeschichte fruchtbar machen ließ.<sup>31</sup> Eine vergleichbare Diskussion, die Anachronismen als konstitutive

29 BRAUDEL 1958, 51.

30 BLOCH 1973 [1934]. Zur Forschungsgeschichte CONRAD, „Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft“; in Anm. 3 der Hinweis auf die Anwendbarkeit des ‚Ungleichzeitigkeitstheorems‘ auf andere Kulturbereiche.

31 Dazu KOSELECK 1976, insbesondere 124ff.

Elemente religiöser Komplexe zu erfassen sucht,<sup>32</sup> fehlt in der Religionswissenschaft bisher. Es gibt freilich im Rahmen der Diskussion um ‚Religion und Modernität‘ und ein Verschwinden der Religion korrespondierende Analysen, die nun *e contrario* der Moderne mangelnde Zeit für Prozesse der ‚Sedimentierung‘ attestieren:

Es scheint, als ob die Beschleunigung des sozialen Wandels den Prozessen der Sedimentierung und Traditionsbildung als konstitutiven Momenten sozialer Lebenswelten nicht mehr genug Zeit ließe. Ebenso steht die Erosion traditioneller Weltbilder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit jenen kulturellen Mutationen, die die Zukunft zu Lasten der Vergangenheit aufgewertet haben [...].<sup>33</sup>

Franz-Xaver Kaufmann macht mit anderen Worten, in der in diesem Beitrag verfolgten Begrifflichkeit, das Fehlen von Zeit zur Ausbildung und Pflege von Anachronismen für das Schwinden von Religion verantwortlich. In die gleiche Richtung weist seine Bemerkung, dass „das Zerschneiden des Religionsbegriffs [...] nur ein Symptom für das reale Zerschneiden derjenigen Zusammenhänge [sei], auf die der archaisierende Religionsbegriff der allgemeinen Religionswissenschaft verweist.“<sup>34</sup>

Die bisher vorgetragenen Überlegungen waren von der These ausgegangen, dass Religionen grundsätzlich durch anachronistische Elemente bestimmt sind und dass diese Anachronismen die Folgen kultureller Differenzierung, zu denen auch die Religionen gehören, aufzuheben versprechen. Damit wäre die systematische Frage, ob ‚Religion‘ darauf angelegt sei, Anachronismen zu ‚nutzen‘, oder ob Religion der kulturelle Bereich ist, in dem Anachronismen am ehesten ‚überdauern‘, weitgehend beantwortet: Anachronismen haben in Religionen *a priori* eine Funktion und sind nicht – so die Position des neunzehnten Jahrhunderts – Relikte einer nicht zu Ende geführten professionellen Sichtung und Akkomodation der Tradition. Der hier genutzte, dem Vorwurf einer fehlerhaften Missachtung der Zeitfolge<sup>35</sup> entthobene Begriff ‚Anachronismus‘ hat vor einiger Zeit durch Hans Magnus Enzensberger<sup>36</sup> eine vergleichbare Umwertung erfahren. Mit Hinweis auf die ‚Bäcker-Transformationen‘ (ein mathematisches Modell für Sprünge in einer Ordnung) klassifiziert Enzensberger den Anachronismus als kulturellen und historischen ‚Normalfall‘, Anachronismus sei „kein vermeidbarer Fehler, sondern eine Grundbedingung der menschlichen Existenz“.

32 Ausnahmen bilden die Diskussionen um die Berechtigung der Begriffe Nativismus und Revitalisierung in der Ethnologie. Zur Adaptation auf Humanismus und Renaissance GLADIGOW 1995.

33 KAUFMANN 1986, 291.

34 KAUFMANN 1986, 302.

35 *Der große Duden. Fremdwörterbuch*, Mannheim 1960, s.v. „Anachronismus“: „falsche zeitliche Einordnung, Zeitwidrigkeit [...]“.

36 ENZENSBERGER 1997.

*Literatur*

- BAAL, JAN VAN & WALTER E. A. VAN BEEK, Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion (Religion in Anthropological Theory), Assen 1971, rev. ed. 1985.
- BENZ, ERNST, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert (Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 12), Mainz 1970.
- BIEZAIS, HARALDS, „Hauptprobleme der religiösen Symbolik“, in: DERS. (Hg.), Religious Symbols and their Functions, Uppsala 1979, xxvi-xxvii.
- BLOCH, ERNST, Erbschaft dieser Zeit (1934), Frankfurt a. M. 1973.
- BOAS, GEORGE, Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages, Baltimore 1948.
- BRAUDEL, FERNAND, „Histoire et Sciences Sociales. La Longue Durée“, in: Annales 13 (1958), 725-753.
- COLPE, CARSTEN, „Erlösungsreligion“, in: HrwG 2 (1990), 325f.
- CONRAD, BURKHARD, „Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft“, publiziert unter [www.sozial.wiss.uni-hamburg.de/publish](http://www.sozial.wiss.uni-hamburg.de/publish).
- DÖBERT, RAINER, „Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionsystemen“, in: KLAUS EDER (Hg.), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt a. M. 1973, 330-363.
- ENZENSBERGER, HANS MAGNUS, „Vom Blätterteig der Zeit. Eine Meditation über den Anachronismus“, in: DERS., Zickzack, Frankfurt a. M. 1997.
- GLADIGOW, BURKHARD, „Götternamen und Name Gottes“, in: HEINRICH V. STIETENCRON (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 13-32.
- „Interpretationsmodelle“, in: HrwG 3 (1993), 289-298.
- „Europäische Nativismen und Bilder der Antike“, in: HOLGER PREIBLER & HUBERT SEIWERT (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph, Marburg 1995, 421-433.
- „Vergleich und Interesse“, in: HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997, 113-130.
- „Kulturen in der Kultur“, in: HORST WALTER BLANKE, F. JAEGER & THOMAS SANDKÜHLER (Hg.), Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute, Köln 1998, 53-66.
- „Welche Welt passt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ‚religiösen Weltbildern‘ und ‚säkularen Religionen‘“, in: DIETER ZELLER (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien, Marburg 1999, 13-31.
- „Elemente einer longue durée in der mediterranen Religionsgeschichte“, in: WALTER BELTZ & JÜRGEN TUBACH (Hg.), Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften (Hallische Beiträge zur Orientwissenschaft 36/04) (im Druck).
- HIERONIMUS, EKKEHARD, Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinnggebung der Gegenwart? „Themen“, C. F. v. Siemens Stiftung, Heft XXII (1975).
- HILLER, SUSAN (Hg.), The Myth of Primitivism, London 1991.
- HOMMEL, HILDEBRECHT, „Vesta und die frühgriechische Religion“, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2, Berlin & New York 1972, 397-420.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, „Religion und Modernität“, in: JOHANNES BERGER (Hg.), Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986, 282-308.
- KIPPENBERG, HANS G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991.

- Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM, „Friedrich Max Müller (1823-1900)“, in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 29-40.
- KOHL, KARL-HEINZ, „Edward Burnett Tylor (1832-1917)“, in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 50-59.
- KOSELLECK, REINHART, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1976.
- LEACH, EDMUND. Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt a. M. 1978.
- LOVEJOY, ARTHUR ONCKEN ET AL., A Documentary History of Primitivism and Related Ideas, Baltimore 1935.
- LUCKMANN, THOMAS, „The New and Old in Religion“, in: PIERRE BOURDIEU & J. S. COLFMA (Hg.), Social Theory for a Changing Society, Boulder 1991, 167-182.
- MOHR, HUBERT, „Die ‚École des Annales‘“, in: HrwG 1 (1988), 265-271
- MOMIGLIANO, ARNALDO, „Ancient History and the Antiquarian“, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 13 (1950), 285-315.
- MÜLLER, FRIEDRICH MAX, Chips from a German Workshop, 4 Bde., London 1867-1875.
- Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“, Straßburg 2<sup>1</sup>1876.
- Life and Letters of the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, ed. by his wife Georgina, 2 Bde., London 1902.
- MÜLLER, KLAUS E. & JÖRN RÜSEN (Hg.), Historische Sinnbildung, Frankfurt a. M. 1997.
- PARSONS, TALCOTT, Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966.
- PILHOFER, PETER, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen 1990.
- TENBRUCK, FRIEDRICH, „Das Werk Max Webers“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), 663-702.
- Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989.
- TOPITSCH, ERNST, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (1958), München 1972.
- TYLOR, EDWARD B., Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (1871), Bd.1: The Origin of Culture, New York 1971.
- USENER, HERMANN, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (1895), Frankfurt a. M. 1948.