2. Schwellenanalyse und Zeittheorie: Perspektivierungen und Instrumente

Die vorliegende Analyse stellt sich, wie vorhin deutlich gemacht, nicht die Aufgabe, spezifische, also historisch-konkret zuordenbare Schwellenereignisse auf ihre ‚wirkliche' Schwellenhaftigkeit zu überprüfen. Dies bleibt im Sinne von Sabrows „historiographischen Deutungszäsuren"[202] ein Teil der Selbstbeobachtung der Gesellschaft und fließt als eine Form des Umgangs mit Schwellenerzählungen in diese Arbeit ein, ist aber nicht ihr primäres Ziel. Systemtheoretisch gesprochen operiert die Analyse auf der Ebene einer Beobachtung zweiter Ordnung, indem sie religionshistorische Schwellenerzählungen und die dabei vollzogenen Diagnosen und Unterscheidungen erster Ordnung beobachtet. Die in den folgenden Kapiteln vorgenommene Schwellenanalyse zeigt auf, mit welchen rhetorischen und diskursiven Strategien und Technologien[203] Schwellenerzählungen konstruiert werden und wie mit ihnen eine Politik des Ursprungs begründet wird. Die oben beschriebene methodische Mischung ergibt sich aus der spezifischen Aufgabenstellung, welche eine zweifache Ordnungspraxis verbindet: einerseits die zeittheoretische Analyse temporaler Positionierungen, andererseits die religionstheoretische Positionierung, über die die Grenzen der Religion diskursiv bestimmt werden.

2.1. Anstelle eines Forschungsstands

Die religionswissenschaftliche Forschung hat sich verschiedentlich mit Zeitvorstellungen in den verschiedensten Religionen beschäftigt. Neben den frühen phänomenologischen Arbeiten von Mircea Eliade haben sich verschiedene Religionswissenschaftler*innen sowohl mit Zeitvorstellungen in einzelnen Religionstraditionen als auch mit Zeitvergleichen beschäftigt.[204] Dabei stehen oft be-

---

202 Vgl. Sabrow, „Zäsuren in der Zeitgeschichte", S. 10 f.

203 Zum Begriff der Technologien vgl. hier nachfolgend in 2.3.1.

204 Vgl. u.a. Hermann Reuter: Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, (unveröffentlichte Diss.); Samuel George F. Brandon: *Time, History and Deity*, New York: Barnes & Noble 1965; Carsten Colpe: „Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen (Babylon - Iran - Indien)", in: Anton Peisl, Armin Mohler (Hrsg.): *Die Zeit*, (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 6), München/Wien: Oldenbourg 1983, S. 225–256; Hubert Cancik: „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten': Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen", in: Peisl, Mohler, *Die Zeit*, S. 257–288; Heinz Werner Weßler: *Zeit und Geschichte im Visnupurâna: Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt*, (Studia Religiosa Helvetica), Bern u.a.: Peter Lang 1995; Ursula Baatz: „Zeit im Buddhismus", in: Erhard Chvojka, Andreas Schwarcz, Klaus Thien (Hrsg.): *Zeit und Geschichte: Kulturgeschichtliche Perspektiven*, (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 36), Wien/München: Oldenbourg 2002, S. 154–

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stimmte religionsgeschichtliche Zeitvorstellungen im Zentrum, wie sie beispielsweise von Jörg Rüpke hinsichtlich der römischen Zeitvorstellungen dargelegt wurden.[205] Rüpkes Beiträge zum Thema der Zeit sind jedoch vielfältig. So beschäftigte er sich sowohl mit der Zeitvorstellung religiöser Akteure oder mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung von Kalendern und zeigte deren unterschiedliche Bedeutungen für die kollektive Zeitordnung.[206] Der neueste und den größten Bogen umspannende Überblick über Zeitordnungen in unterschiedlichen Religionsgeschichten findet sich bei Otto, Rau und Rüpke.[207] Verschiedene Beiträge widmen sich darin etwa der Historiographie verschiedener Religionen, der Historisierung einzelner Religionen in der Geschichtsschreibung oder gehen unterschiedlichen Formen von Gedächtnisproduktion nach.[208]

Das vorliegende Buch schließt an diese Arbeiten insofern an, als die Religionshistoriographie und die darin vorgenommen Religionspositionierungen zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Allerdings unternehme ich eine Analyse der Zuordnung zur Religionsgeschichte in der Zeitgeschichte, was mit wenigen Ausnahmen nur selten im Fokus steht.[209] Eine für diese spezifische Zugangsweise erforderliche Perspektivierung ist weder in der Religionswissenschaft noch in angrenzenden Disziplinen aufzufinden. Aus diesem Grund sind die nun dargelegte Perspektivierung und die entwickelten Instrumentarien aus einer die Disziplinen übergreifenden Konstruktionsarbeit entstanden, welche sich auf die Zeitkonstruktion in spezifischen Ordnungsdiskursen anwenden lässt.

Relevante Forschungsbeiträge zur Frage nach Schwellenerzählungen in der Religions- und oder Wissensgeschichte (hier ist die Grenze noch offen zu halten) sind auch in Nachbardisziplinen zu erwarten und werden folglich aufge-

---

161. Jörg Rüpke: *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin: de Gruyter 1995.

205 Jörg Rüpke: „Zeitliche Strukturen religiöser Aktivitäten: Historische und gegenwärtige Perspektiven“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1996, S. 3–18.

206 Jörg Rüpke: *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München: Beck 2006, in ders.: *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40), Berlin: de Gruyter 1995.

207 Bernd Christian Otto, Susanne Rau, Jörg Rüpke (Hrsg.): *History and Religion. Narrating a Religious Past*, Berlin/Boston: De Gruyter 2015; Lorenz Trein: „Die Zeit der Gegenwart“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 24 (1), 2016, S. 1–16.

208 Vgl. in ebd. u.a. Jörg Rüpke: „Construing ‚religion‘ by doing historiography: The historicisation of religion in the Roman Republic“, S. 46–62; Martin Mulsow: „Impartiality, individualization, and the historiography of religion: Tobias Pfanner on the rituals of the Ancient Church“, S. 257–268; Franziska Metzger: „Conflicting historiographical claims in religiously plural societies“, S. 287–306.

209 Vgl. etwa Philipp Hetmanczyk: „Religion and economic development. On the role of religion in the historiography of political economy in twentieth century China“, in: Otto, Rau und Rüpke: *History and Religion*, S. 307–323.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

griffen, zuvorderst in der Geschichte (Sabrow, Koselleck, u.a.), in Philosophie und Kulturwissenschaft (u.a. Canetti, Arendt, Agamben, Derrida u.a.) oder in der Soziologie (Alexander, Luhmann, Nassehi, u.a.). Diese Beiträge werden im Folgenden punktuell eingearbeitet und kommentiert.

2.2. Schwellenforschung und die Positionierung von Religion und Mythos

Im Fokus steht eine Analyse von religionsbezogenen Zeitsemantiken, die den Ort der Religion in der Gesellschaft über die zeitliche und inhaltliche Positionierung festschreiben. Diese Perspektivierung basiert auf einer konstruktivistischen Epistemologie, die Periodisierung als Ordnung der Zeit und der Dinge bestimmt. Damit wird Periodisierung nicht – in Form einer aufklärerischen Kritik – als problematisch und überholt kritisiert, sondern als in einer Theorie der Zeit der Gesellschaft immer paradoxaler oder tautologischer Positionierungsprozess. Periodisierung kann nicht ‚überwunden' werden, sondern ist Teil jeder temporalen Positionierung.

Diese Paradoxie gilt in ähnlicher Weise auch für ‚Religion': Die Zusammenhänge zwischen Schwellenerzählungen und dem, was unter ‚Religion' verstanden wird, sind nicht nur unterschiedlich gestaltet, sondern auf verschiedenen Ebenen der Beobachtung und Religionsverständnisse angesiedelt. Verallgemeinernd sämtliche Schwellenerzählungen *als* religiöse Kommunikation zu beschreiben, fände zwar eine funktionalistische Begründung darin, dass Schwellenerzählungen analoge Funktionen übernehmen wie etwa Kosmogonien: Sie erzählen von einem fundierenden Ursprung, von dem aus die heutige Lebenswelt her zu erklären ist. An dieser Stelle stellt sich in der Religionswissenschaft die Frage nach Aufgabe oder Theoretisierung und damit Verdoppelung des Religionsbegriffs. Eine Aufgabe läge dann vor, wenn man sich dafür entschiede, ‚Religion' ausschließlich als Kategorie der Weltbeschreibung zu behandeln, die im Diskurs eine spezifische Rolle übernimmt, sie aber nicht mehr selbst als theoretischen Begriff zu verwenden, der inhaltlich oder formal zu bestimmen wäre. Diese Position wird etwa – ich komme im ersten Analysekapitel (2. *Enden*) darauf zurück – von der kritischen Religionswissenschaft geprägt.[210]

Die Verdoppelung besteht demgegenüber in der Unterscheidung von ‚Religion' als historischer Kategorie (und entsprechend als Analysegegenstand) auf der einen Seite und als Beschreibungskategorie (zum Zweck der theoretischen Ex-

[210] Insbesondere Talal Asad. Vgl. Ferner dazu auch kommentierend Russell McCutcheon, William B. Arnal: *The Sacred is the Profane. The Political Nature of „Religion"*, Oxford/New York: Oxford University Press 2013. Ein Überblick über die Rolle der Kritik in der Religionswissenschaft gibt Sarah Jahn: „Nun sag, wie hältst Du's mit der ‚Öffentlichkeit'? Überlegungen zur Positionsbestimmung von Religionswissenschaft in der Öffentlichkeit", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2017, 25 (1), S. 132–158.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

plikation) auf der anderen, im Sinne etwa der Identifikation von „religiöser Kommunikation“, wie sie Niklas Luhmann vorgenommen hat. Ich werde im Kapitel *Enden* (2.) anhand der Thematisierung der – in dieser Arbeit geradezu omnipräsenten – Säkularisierungstheorie näher aufzeigen, wie und in welchen Situationen der hier verwendete zweite und analytische Religionsbegriff gebildet und inwiefern damit für die Möglichkeit, eher noch für die Unumgänglichkeit eines doppelten Religionsbegriffs argumentiert wird.[211] Der doppelte Religionsbegriff wird in der Arbeit zweimal religionstheoretisch grundiert: neben der Theoretisierung mit Niklas Luhmanns systemtheoretischem Blick wird später (unter 5.2.3.) auch Giorgio Agambens eher rechtstheoretisch informierte Religionstheorie dazu verwendet, den doppelten Religionsbegriff theoretisch fruchtbar zu machen.

Unumgänglich ist der analytische Religionsbegriff deshalb, weil nur dadurch eine Differenzierung des Religionsdiskurses gelingen kann, in der sich zwischen religiösen und nicht-religiösen (etwa feuilletonistischen, wissenschaftlichen oder philosophischen) Religionsdiskursen unterscheiden lässt.

Das Kaleidoskop hat gezeigt, dass Schwellenerzählungen auch jenseits dessen zu finden sind, was alltagssprachlich mit Religion in Verbindung gebracht wird bzw. was sogar im konstitutiven Außen der Religion auftritt: in der Wissenschaft, im Recht, in der Politik. Die Positionierung von Religion und Mythos in Zeit und Gesellschaft bildet als diskursive Bewegung das Zentrum der Analyse. Dabei liegt die Bandbreite, mit der das Verhältnis von Mythos und etwa Geschichte (als in dieser Arbeit zentralem konstitutiven Außen) präzisiert werden kann, zwischen *Separierungs*- und *Amalgamierung*srhetoriken.[212] *Separierungen* meinen hier die deutliche Trennung von Mythos und Geschichte, während *Amalgamierungen* in der Fusion der beiden Kategorien zu finden sind. Als letztere ist etwa Michel de Certeaus Diktum zu verstehen, demzufolge die Geschichte heute „ohne Zweifel unser Mythos“ ist.[213]

Die Frage nach dem mythischen Gehalt in der Geschichtsschreibung gründet einerseits in der Konzentration der untersuchten Materialien auf Gesellschaftsdiagnosen und ‚große Erzählungen’, welche als *pars-pro-toto*-Generalisierungen stärker ereignismystisch orientiert sind als es die entsprechende (und nachfolgende) Historiographie wäre. Sie stehen dabei in großer Nähe zu einer Konzeption von ‚Mythos’, wie sie von Jan und Aleida Assmann als „neue Mythen“ beschrieben worden sind:

---

211 Vgl. Mohn, „Die Religion im Diskurs“, S. 86 f.

212 In den beiden Kapiteln Achsenzeiten und Nullstunden werden die Strategien der *Separierung* und *Amalgamierung* als zentrale Ordnungsbewegungen des modernen Religionsdiskurses ausgewiesen. An dieser Stelle kann illustrierend vorangestellt werden, dass etwa die Unterscheidung von säkular-öffentlichem und privat-religiösem Raum auf einer Separierungsbewegung beruht.

213 Michel de Certeau: *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt/New York: Campus, 1991, S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„Gemeint sind die großen Entwürfe der Welt-, Geschichts- und Naturdeutung, die durch ihr holistisches Pathos die Grenzen des auf Reduktion und schrittweises Vorgehen angelegten wissenschaftlichen Diskurses überschreiten (z.B. HEGELs Weltgeist, NIETZSCHEs Ewige Wiederkehr, BACHOFENs Mutterwelten, SPENGLERs Untergänge und erfundene Urgeschichten, SCHILLERs Werdender Gott, bis hin zu WEBERs Weltentzauberung und JASPERS' Achsenzeit)."[214]

Damit wird deutlich, wie weit Religionsgeschichte, Zeitdiagnose, Philosophie(-geschichte) und die Arbeit am Mythos zusammenhängen. Dies berührt ein zentrales Problem der Religionswissenschaft, aber auch aller anderen mit Religion befassten Disziplinen: der Diskurs über Religion ist potentiell selbst ein religiöser Diskurs. Während von den hier aufgezählten Beispielen nur die *Achsenzeit* (vgl. 4.) sowie die Rezeption der Entzauberungsthese in einigen Säkularisierungsthesen (vgl. 3.2.) genauer untersucht werden, behandelt die Diskussion der „großen Erzählung" den mythopoetischen Gehalt der besagten Erzählungen, weshalb die Analyse die gegenseitige Konstitution von Mythos und Geschichte nachzeichnet.

Religionsgeschichte wird dabei auch insofern zur ‚religiösen' oder ‚mythischen' Geschichte, als sie die Kriterien für Religion wie für Mythos bestimmt, aufweist und/oder sich gegen sie wendet – genauso wie für deren jeweiligen Negativwert, wird er nun im ‚Säkularen', in der religiösen Indifferenz, in der Rigidität strenger Wissenschaftlichkeit oder in der offenen Nicht-Religion lokalisiert. Schwellen *in* der Religionsgeschichte unterliegen deshalb einem kategorialen Zugriff, der Religionsgeschichte erst zu einer Kategorie macht, welche als mehr oder weniger kohärent einen spezifischen Aspekt ‚der' Geschichte abdeckt und schließlich in der historischen Zeit positioniert werden kann. Die Frage nach der Religion in der religionsbezogenen Geschichtsschreibung überschneidet sich dabei mit derjenigen nach dem Gehalt an mythischen Erzählstrukturen, an Mythos.

Der Fokus auf temporale Positionierungstechnologien, der sogleich näher erläutert wird, versucht dabei, die Identifikation des Mythos in Schwellenerzählungen nicht als Frage nach seiner Substanz, sondern als solche nach den darin verwendeten erzählerischen Strategien aufzugreifen. Damit die Einordnung der schwellentheoretischen Perspektive gelingt, müssen im Folgenden jedoch noch einige systematische Beobachtungen zur ‚Zeit', zur ‚Schwellenanalyse' sowie zur ‚Schwellenkritik' vorausgeschickt werden.

---

214 Aleida und Jan Assmann: Art. „Mythos", in: Hubert Cancik, Burkart Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 3, Stuttgart: Kohlhammer 1998, S. 179–200, S. 181.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.3. *Zeit – Paradoxien ihrer Ordnung*

Von einer Arbeit über ‚Schwellen*zeiten*' ist zu erwarten, dass ‚Zeit' bestimmt wird – und sei es auch nur heuristisch. Mit dieser berechtigten Forderung tritt jedoch zugleich auch das Grundparadox jeder Arbeit über die Zeit auf.[215] Die damit einhergehende „zirkuläre oder tautologische Verfassung des Denkens der Zeit"[216] (vgl. 1.2.) führt dazu, dass mit Argumentationszirkeln begonnen – und schließlich auch geschlossen werden muss: „Wer von Zeit redet, darf sich vor Argumentationszirkeln nicht fürchten, ja muss womöglich Theorieanlagen bevorzugen, die den erkenntnistheoretischen Zirkel und die Probleme tautologischer und paradoxer Formulierungen konzeptionell einbinden".[217] Für eine derartige Suchbewegung lassen sich verschiedene Wege beschreiten, wie Armin Nassehi aufzeigt. So wäre es etwa möglich, sich für eine Zeittheorie zu entscheiden und diese am Material zu ‚testen'. Als weitere Option käme in Frage, verschiedene Zeittheorien im Vergleich zu lesen und für die Aufgabe brauchbare Versatzstücke in einem Theorie-Amalgam zu verbinden. Eine dritte mögliche Option geht „vom Gegenstand aus" und leitet von ihm ausgehend theoretische Vorschläge zur Konzeptionalisierung ab. Meine hier dargelegte Vorgehensweise ist der dritten Option am nächsten, indem ich eine abduktive Vorgehensweise wähle. Damit ist gemeint, dass in einer Kombination von deduktivem und induktivem Vorgehen eine „erklärende Hypothese" gebildet wird, bei der vom Einzelnen im Licht einer (noch unbestätigten) Regel auf einen Fall geschlossen wird.[218] Konkret bedeutet das, dass die Bestimmung einer ‚religionshistorischen Schwelle' als doppelte Positionierungspraxis analysiert wird, die ihre jeweils eigenen Bestimmungskriterien mitreflektiert und -produziert.

An dieser Stelle wird keine bestimmte Zeittheorie vorangestellt, wohl aber sollen kurz die erkenntnistheoretischen Grundierungen umrissen werden.[219] Als Einstieg in hier vertretene Zeittheorie(n) kann die Feststellung von Norbert Elias herangezogen werden, der zufolge Zeit ein Orientierungsmittel darstellt.[220] Eine Schwellenanalyse schließt an Elias insofern an, als die Hypothese einer spezifischen Fähigkeit „zur Verknüpfung von Ereignissen" nicht haltbar ist, sondern dass diese spezifischen Synthesen Ergebnis langfristiger Lernprozes-

---

215 Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*, S. 40.
216 Ebd.
217 Ebd., S. 43.
218 Vgl. zur abduktiven Vorgehensweise Charles Sanders Peirce: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
219 Am Ende der Arbeit wird dann auf die theoretischen Bedingungen einer Theorie der Zeit eingegangen und danach gefragt, worin die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen modernen religionsbezogenen Zeitsemantiken besteht, was also danach, was die ‚Zeit der Religion' ist (vgl. 5.3).
220 Elias, *Über die Zeit*, S. 2.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

se sind.[221] Dies umfasst auch die Rahmung von Schwellenerzählungen. Es wird also nicht davon ausgegangen, dass Schwellenerzählungen Bestand jeder Ordnung der Zeit sein müssen, sondern dass Schwellen ein angelerntes Formular temporaler Positionierungen sind, deren Plausibilität aber nicht auf einzelne Diskurse zu begrenzen ist. In diesem Sinne gibt es auch keine objektiven Epochenräume oder Zeiträume, was ähnlich Siegfried Kracauer festhielt: „Der typische Zeitraum, jene Phase des geschichtlichen Prozesses, ist eine Mischung aus unvereinbaren Elementen."[222] Kracauer geht mit verschiedenen Geschichtsphilosophen (Marx, Curtius, Schapiro, Aaron, Mandelbaum, Dilthey) durch die Heterogenisierungen des „Zeitraums", welche diese Denker mitgetragen haben. Häufig scheint die Geschichtsphilosophie trotz der Tendenz zur Heterogenisierung immer noch durch eine Fortschrittsidee getragen zu sein, was etwa Walter Benjamin kritisiert.[223] Benjamin zufolge gibt es demnach keine Zeiträume, ebenso wenig wie es einen „Fluss der Zeit" gibt.[224] Mit Proust weist Kracauer dagegen auf etwas anderes hin: „Was allerdings besteht, ist eine diskontinuierliche, nicht kausale Abfolge von Situationen oder Welten oder Zeiträumen, die in Prousts eigenem Fall als Projektionen oder Gegenpole des jeweiligen Ichs zu denken sind […]."[225] Was Kracauer hier für Prousts *À la recherche du temps perdu* beschreibt, lässt sich auf Schwellen insofern übertragen, als sie Projektionen der eigenen Gesellschaft, des eigenen Ichs und der eigenen Episteme in Vergangenheit und Zukunft darstellen.

Einig sind sich die bisher erwähnten Denker darin, dass die Ordnung der Zeit eine zentrale Position in der Ordnung der Dinge einnimmt. Die Ordnung der Zeit ist von wesentlicher Bedeutung für „alle größeren politischen Formationen", wie Elias Canetti festhält: „Man könnte sagen, dass die Ordnung der Zeit das vornehmste Attribut aller Herrschaft sei. Eine neu entstandene Macht, die sich behaupten will, muss an eine Neuordnung der Zeit gehen. Es ist, als beginne mit ihr die Zeit; wichtiger noch ist jeder neuen Macht, dass sie nicht *vergeht*."[226] Canetti weist auf die vielfältigen und verschieden großspurigen Zeit-Neubenennungen hin, so etwa das „Tausendjährige Reich" Hitlers, der Julianische Kalender oder unsere aktuelle Zeitrechnung, zu der Canetti schreibt: „Die großartigste Wirkung auf die Rechnung der Zeit hat Christus gehabt; er hat darin Gott selbst übertroffen, von dessen Schöpfung der Welt die Juden die Zeit

221 Ebd., S. 3.
222 Siegfried Kracauer: *Geschichte. Von den letzten Dingen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 163.
223 Vgl. Walter Benjamin: „Geschichtsphilosophische Thesen", in ders.: *Schriften*, Bd. 1.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 494–506, S. 502.
224 Kracauer, *Geschichte*, S. 177.
225 Ebd.
226 Elias Canetti: *Masse und Macht*, München/Wien: Carl Hanser 1960, S. 471. Kursiv im Original.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

herrechnen."[227] Diese Wirkung wurde Hannah Arendt zufolge in der Moderne durch die Idee der politischen Revolution erneuert, wobei Arendt nicht nur auf den Zusammenhang von Kalender und Revolution hinweist, sondern mit der politischen Revolution im 18. Jahrhundert die politische Moderne selbst beginnen lässt. Der Grund hierfür liege darin, dass Revolutionen die einzigen Ereignisse seien, welche in der Geschichte einen Neubeginn setzten.

> „Revolutionen haben immer eine Tendenz, die Zeitrechnung mit zu revolutionieren und das Jahr auf den Revolutionsbeginn festzulegen. In diesen Versuchen spricht sich unter anderem auch aus, dass man es gleichsam unmöglich findet, durch das Fortgehen des Kalenders den revolutionären Zeithiatus einzuebnen und so der Geschichte chronologisch einzuverleiben, was sich eigentlich außerhalb der geschichtlichen Zeit zugetragen hatte."[228]

Bei Arendt liegt der Anfang also außerhalb der Geschichte und dennoch in ihr, wobei Heller auf den Zusammenhang von Unterbrechung als Ausnahme und Zustand hinweist.[229] Für Canetti ist jedoch auch deutlich, dass die Benennung der Zeit nur einen Teil ausmacht und „die *Ordnung* der Zeit selbst"[230] im Sinne ihrer Periodisierung eine „überwältigende Bedeutung" erfährt, da sie „größere Einheiten von Menschen zusammen[fasst], die weit zerstreut leben und sich nicht mehr von Angesicht zu Angesicht gewahren können"[231]. Die Zeit habe in der Moderne, so Nassehi, „eine erstaunliche semantische Karriere hinter sich" und sei damit zu einem „exponierten Kampfplatz" geworden.[232] Nassehi meint damit, dass sich die Konzeption von ‚Zeit' seit der Frühmoderne von einer „chiliastischen und millenaristischen Verheißung" zu einem Symbol „für die allein technische Bewältigung der Gleichzeitigkeit von Verschiedenem und der Synchronisation von voneinander Unabhängigem" gewandelt habe. Unter der „normativen Prämisse", Einheit sei besser als Differenz, könne gefolgert werden, dass sich die „säkularisierte Geschichte als Kampfplatz für die Restituierung von Einheit geradezu an[biete]"[233]. Diese Einheitsbildung werden wir im Folgenden anhand der temporalen Ausnahmezustände beobachten, die in der Schwellenerzählung auf ein neues Zentrum, eine neue Einheit, fokussiert werden.

Vor diesem ersten zeittheoretischen Hintergrund wird es deshalb notwendig, die Schwelle selbst und ihre Analyse in den Fokus zu nehmen.

---

227 Ebd., S. 472.

228 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 1981, S. 264 f.

229 Vgl. Jonas Heller: *Mensch und Maßnahme. Die Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten als Gegenstand und Methode der Rechtskritik*, Weilerswist: Velbrück 2016. Hier zitiert nach der unveröffentlichten Dissertation, S. 90.

230 Canetti, *Masse und Macht*, S. 472. Kursiv im Original.

231 Ebd., S. 473.

232 Nassehi, *Zeit der Gesellschaft*, S. 335.

233 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4. *Ereignis und Religion*

Die Figur der Schwelle ist zwar an vielen Stellen im akademischen und öffentlichen Diskurs präsent, wird jedoch selten in einer analytischen Gesamtschau beschrieben. Eine Ausnahme stellt etwa Peter Saeverin dar, der eine philosophische Bestandsaufnahme des Schwellenbegriffs unternimmt und den unterschiedlichen Ausführungen die Gemeinsamkeit des Übergangs entgegenstellt.[234] Er stellt der sprachgebräuchlichen Unschärfe eine Phänomenologie der Schwelle entgegen, die er an fünf Kriterien illustriert: Eigenständigkeit des Schwellenübergangsmomentes (1), eine übergangsimmanente Dynamik (2), zwei Ebenen des Übergangs (3), horizontale und vertikale Übergänge (4) sowie die Relevanz der räumlichen Lage (5). Er sieht in der Gefahr, überall Schwellen zu erblicken, einen „Imperialismus der Schwelle"[235]. Um dem entgegenzuwirken entwickelt Saeverin eine Typologie der Schwellenphänomene.

Die Schwellenanalyse geht einen anderen Weg und weist mit der Politik des Ursprungs darauf hin, dass mit der (diskursiven oder realpolitischen, in jedem Fall ereignisproduktiven) Setzung einer Schwelle eine Politik institutionalisiert und legitimiert wird. Mit dem Fokus auf dieser Setzung ist auf die schon erwähnte epistemologische Positionierung der Arbeit als eine konstruktivistisch-wissenshistorische hingewiesen. Im Anschluss an Mary Douglas werden wissenschaftliche, philosophische und historiographische Schwellensetzungen als Narrative behandelt, in denen die Verortung in der Zeit mit der Verortung der Kategorien zusammenfällt.[236]

Von einer Schwellenzeit zu sprechen bedeutet dabei immer auch, vom Ereignis zu sprechen. Damit kommt jedoch eine Thematik ins Spiel, deren Komplexität kaum umfassend nachgezeichnet werden kann. Ich werde im Verlauf der Analyse immer wieder auf spezifische Aspekte in der Machart des Ereignisses zurückkommen und etwa auf seine „intrinsische Unentscheidbarkeit"[237], seine Realität oder auf die Intuition des Augenblicks[238] hinweisen. Bevor ich aber die Re-Konstruktion des Ereignisses in der Form der (Religions-)Geschichtsschreibung nachzeichne, welche die Perspektive dieser Arbeit eröffnet, müssen zwei ereignistheoretische Bemerkungen vorangestellt werden.

---

234 Vgl. Peter F. Saeverin: *Zum Begriff der Schwelle. Philosophische Untersuchung von Übergängen*, Oldenburg: 2003, S. 18.

235 Ebd., S. 21.

236 Mary Douglas: *Wie Institutionen denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991. Douglas geht in ihren Überlegungen von Durkheim und Mauss einerseits und Ludwik Fleck andererseits aus und verbindet beide Argumentationen und fragt nach der Bedeutung der Sozialisation als Basis jeglicher Kategorienbildung. Bei Douglas taucht – ähnlich wie bei Barthes – eine Kritik an den diesen Prozessen inhärenten Naturalisierungen auf.

237 Vgl. Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, Zürich/Berlin: diaphanes 2016, S. 229.

238 Gaston Bachelard: *L'intuition de l'instant*, Paris: Stock 1992 (*1931*), bes. S. 10 f.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit Alain Badiou kann erstens auf das Ereignis als überzähligem Term der Überschreitung hingewiesen werden, über den das Wissen nicht entscheiden kann. Die ‚Wirklichkeit' des Ereignisses wird damit nach hinten gestellt. Stattdessen stellt sich zweitens und in Anlehnung an Jacques Derrida die für die vorliegende Analyse ausschlaggebende Frage, ob die Art, vom Ereignis zu sprechen, nicht eher ein Machen des Ereignisses ist, das sich als performatives Sprechen äußere: „Was dieses Sprechen angeht, das gerade da das Ereignis macht, wo es vorgibt, es einfach nur auszusagen, zu beschreiben oder mitzuteilen, öffnet sich uns ein riesiges Feld für die kritische Analyse. Ein ‚Machen' des Ereignisses substituiert sich in aller Heimlichkeit seiner Mitteilung."[239] Derrida zeigt damit, dass es sich beim Sprechen vom Ereignis um „ein Sprechen [handelt], das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt"[240]. Diese Position aufnehmend sollen die Schwellenerzählungen als spezifische Weisen der Ereignisproduktion ausgewiesen werden.

Derrida geht allerdings nicht so weit wie etwa Jean Baudrillard, demzufolge der Golfkrieg nicht stattgefunden habe.[241] Die Produktion und Interpretation des Ereignisses sind also nicht ausschließlich ein mediales „Simulakrum", sondern „das Ereignis, das sich schlussendlich nicht auf die mediale Aneignung oder Verarbeitung reduzieren lässt, besteht darin, dass es tausende von Toten gab. Das sind jedes Mal singuläre Ereignisse, die keine Mitteilung von Wissen, keine Information reduzieren oder neutralisieren kann"[242]. Liegt nun in Derridas Konzeption des Ereignisses ein Widerspruch vor? Bei näherer Betrachtung zeigt sich in diesem scheinbaren Widerspruch zwischen der Faktizität des Ereignisses (der Toten) und der Fiktionalität seiner Interpretation die „unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen". Die „unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen" wird also in der Divergenz von faktualem Ereignis und seiner fiktionalen Interpretationsoffenheit sichtbar.

Die „unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen" lässt sich aber genauer explizieren mit Derridas Hinweis, dass es sich beim offensichtlich dem Ereignis nachgeordneten Sprechen vom Ereignis um ein dem Wissen exogenes Produkt handelt. Das Sprechen vom Ereignis ist „ein Sprechen, das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt"[243]. Weil es damit möglich ist, auf die Frage, ob man vom Ereignis sprechen könne, sowohl mit „Ja" als auch mit „Nein", mit „möglich" als auch mit „unmöglich" zu antworten, ist dies für Derrida Anlass, „den ganzen Wert der Möglichkeit, der die philosophische Tradition des

239 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve 2003, S. 24.
240 Ebd., S. 26.
241 Vgl. Jean Baudrillard: *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris: Galilée 1991.
242 Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 58.
243 Ebd., S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abendlandes kennzeichnet, neu zu denken"[244]. Während diese Überlegungen keine systematische Gesamtschau erfahren, versucht Derrida dennoch, am Beispiel des Sprechens vom Ereignis, die Paradoxie des „Un-Möglichen [zu zeigen], das nicht nur unmöglich, nicht nur das Gegenteil des Möglichen ist, sondern gleichermaßen die Bedingung oder die Chance des Möglichen"[245]. Der scheinbare Widerspruch hat sich also in eine Paradoxie aufgelöst, die die Ambivalenz zwischen der Interpretation des Ereignisses (des ihm exogenen Ereigniswissens) und dem Erfahrungsaspekt verbindet.

Gerade in diesem Zugriff kommt aber auch die Frage nach der *Religion in der Zeit* zur Sprache. Bei Derrida ist nämlich auch die Frage angelegt, inwiefern das Sprechen vom Ereignis ein messianisches Moment beinhaltet. Das überführt die Theoretisierung des Ereignisses in den Bereich der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte und -theorie und ruft damit nicht zuletzt nach einer religionswissenschaftlichen Betrachtung. Derrida ist mit Maurice Blanchot und Emmanuel Lévinas einig, dass das Ereignis die Ankunft des Allerhöchsten ist, insofern es unvorhersehbar und zwingend überraschend sein muss – Qualitäten einer Schwelle, die schon aus einer anderen Perspektiven besprochen wurden (vgl. 1.2.). Auch vor diesem Hintergrund spricht Derrida von der unmöglichen Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Sowohl das Ereignis als auch der Messias kommen aus der Vertikalität, aus der Unvorhersehbarkeit, wobei Derrida hier keine eindeutige Zuordnung zur Religion vornimmt, sondern den Zusammenhang von Ereignis und Messianismus über den ‚Glauben' beschreibt:

> „Man kann den Diskurs, den ich über die Vertikalität, über die absolute Ankunft halte, nicht halten, ohne dass der Akt des Glaubens schon begonnen hätte – wobei der Akt des Glaubens nicht unbedingt mit der Religion, mit dieser oder jener Religion identisch ist –, ohne einen gewissen Raum des Glaubens, jenseits des Wissens. Ich würde es also akzeptieren, dass man hier von Glauben spricht."[246]

Derrida ist also ambivalent, was die ‚Religiosität' des Schwellenereignisses angeht. Er siedelt den Diskurs über das Ereignis jenseits des Wissens und im Bereich des Glaubens an – der Begriff der Vertikalität hat bei ihm „nicht mehr notwendig die religiöse oder theologische Bedeutung, die zum Allerhöchsten emporhebt"[247] –, er trennt diesen Diskurs jedoch von der jüdisch-christlichen Figur des Messianismus. Hier wird deutlich, wie die beiden Perspektiven einer Schwellenanalyse der Religionsgeschichte – die *Ordnung der Zeit* über die Analyse der Schwellenerzählungen und die *Arbeit an der Religion* – in der Schwellentheorie zusammenfallen, was dazu führt, dass einige Autor*innen die Frage nach der Religiosität der Schwellenerzählung selbst stellen. So diskutiert etwa Michel de Certeau die Frage nach der Diskontinuität, die er explizit im Bereich

[244] Ebd., S. 40.
[245] Ebd.
[246] Ebd., S. 60.
[247] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Spiritualität verortet: „Der Bruch ist eine Konstante der Spiritualität, […manifest in der] *Überraschung*, die den Bruch charakterisiert."[248] Hier stellt sich wiederum die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Sprechweise und Schwellenerzählungen, auf die wir später zurückkommen werden. Diese von de Certeau herausgestellte Bedeutung der Überraschung wird auch von Blanchot beschrieben: „Frage: Gestehen Sie die Tatsache zu, dass wir uns an einem Wendepunkt befinden? Antwort: Wenn es eine Tatsache ist, ist es kein Wendepunkt."[249] Hier wird sichtbar, dass Tatsächlichkeit insofern problematisch ist, als ihre jeweiligen Interpretationsmöglichkeiten durch den Wendepunkt verändert werden.

Slavoj Žižek macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass sich durch Ereignisse nicht nur die Dinge ändern: „Was sich ändert, ist eben jener Parameter, an dem wir die Tatsache der Veränderung messen, d.h. ein Wendepunkt verändert das gesamte Feld, innerhalb dessen Tatsachen erscheinen."[250] Wir finden also in der Konzeption des Ereignisses ein Paradoxon vor, welches die zentrale Bestimmung von Ereignissen als Überraschung festschreibt, deren Aussprechen – das Machen des Ereignisses – Faktuales und Fiktionales, Mögliches und Unmögliches, Tatsächliches und Erfundenes verbindet.

Zusammenfassend kann unter einer Schwellenerzählung eine Form der Zeitverortung verstanden werden, welche ein (behauptet) überraschendes und singuläres Ereignis zum Wendepunkt ‚macht', es ausspricht und darauf aufbauend eine Politik des Ursprungs gründet, welche weltanschaulich fundierend und politisch handlungsleitend wirken kann.

2.5. Temporale Positionierungstechnologien

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie diese verschiedenen Formen von Schwellenerzählungen analysiert werden können. Die hier gewählte Vorgehensweise schlägt eine Analyse *temporaler Positionierungstechnologien* vor. Was damit genau gemeint ist, welche Reichweite, welches Ziel und welcher Anspruch damit einhergehen, wird auf den nächsten Seiten erläutert und als Instrumentarium für die nachfolgenden Schwellenanalysen bereitgelegt.

---

248 Michel de Certeau: *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, S. 51, kursiv im Original.

249 Blanchot, *Epochenwechsel*, S. 134. Ähnlich schreibt Blumenberg: „Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden. Aber in einer differentiellen Betrachtung markiert sich eine Schwelle, die als entweder noch nicht erreicht oder schon überschrittene ermittelt werden kann." *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 545.

250 Slavoj Žižek: *Was ist ein Ereignis?*, Frankfurt a.M.: Fischer 2014, S. 177.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Michel de Certeau warnt in *Das Schreiben der Geschichte* vor der „Fiktion einer das Ganze vereinheitlichenden Metasprache“[251]. Diese Warnung soll berücksichtigt werden, gerade dann, wenn es sich um die Erarbeitung einer Bauanleitung für eine spezifische Erzählweise – in diesem Falle der Schwellenerzählung – handelt. Das zu entwickelnde Instrument der *temporalen Positionierungstechnologien*, welches der Arbeit als methodische Ausgangslage dient, erhebt deshalb auch nicht den Anspruch einer alle Schwellenerzählungen in ihrer Gesamtheit erklärenden Analytik, sondern bietet lediglich einige Instrumente zur Analyse spezifischer Formationsregeln von Schwellenerzählungen an. Damit werden die nachfolgend erläuterten Positionierungstechnologien als Typologie sichtbar,[252] die ein flexibel handzuhabendes Werkzeug anbieten.

Im Rückgriff auf die wissenssoziologische Diskursgeschichte, die Semiotik und die Metaphorologie analysiere ich die „formale Struktur“[253] von Schwellenerzählungen. Zuerst steht jedoch die Klärung einiger Begrifflichkeiten an, die in die Bezeichnung der *temporalen Positionierungstechnologien*[254] münden.

Im Anschluss an den erweiterten Technologiebegriff, der in den Kulturwissenschaften seit einigen Jahren stark gemacht wird, werden neben den genuin materiellen Technologien auch Selbsttechnologien sowie sozialitätsstiftende Verfahren als Technologien (etwa Regierungstechnologien) bestimmt, die spezifische Formen von Gemeinschaftsbildung umfassen. Dabei ist im Anschluss an Sabine Maasen auf der Metaphorizität des Technologiebegriffs zu bestehen. Maasen macht auf eine Unterscheidung von Aristoteles aufmerksam, der zwischen Technik „als einem Ensemble bestimmter Vermögen (Fertigkeiten), Handlungsschemata und technischen Fixierungen (Produkten)“ und Technologie als einer Zusammensetzung von Fertigkeiten (gr. *technè*) und Rationalität (*logos*) differenziert.[255] Die Fokussierung auf ‚Technologien’ bringt damit die Aufmerksamkeit gegenüber den Rationalitäten hinter den Legitimations-, Durchsetzungs- und Befähigungsstrategien mit sich. Obwohl in den *governementality studies* meistens von Techniken gesprochen wird, hält Maasen am Technologiebegriff fest. Dies gründet darin, dass die damit einhergehende Me-

---

251 de Certeau, *Schreiben der Geschichte*, S. 9.

252 Eßbach weist in seiner Religionssoziologie auf den Zusammenhang von Theologie und Biologie hin, aus der die Typologie hervorgegangen sei. Vgl. *Religionssoziologie 1*, S. 16. Vgl. auch: Jörg Robert: „Grenzen der Menschheit. Menschenwissen und Mythologie im Zeitalter der Aufklärung (Voltaire, Linné, Goethe)“, in: Jochen Achilles, Roland Borgards, Brigitte Burrichter (Hrsg.): *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, S. 105–130.

253 Reiner Keller: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 4. Auflage, Wiesbaden: VS 2011, S. 100.

254 Sämtliche Analysebegriffe werden im Folgenden jeweils bei ihrer ersten Nennung kursiv geschrieben, danach aber ohne Kursivierung verwendet.

255 Sabine Maasen: „Metaphor or More? Die Technologien des Regierens in den Governementality Studies“, unpublizierter Vortrag, gehalten in Hamburg am 3.6.2007.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

taphorizität das scheinbar Selbstverständliche von Regierungstechnologien aufhebt und gegenüber der Literalisierung eine Irritation einführt. Temporale Positionierungstechnologien zu untersuchen hat als kritischen Impuls die Analyse der jeweils in ein Narrativ miteingebundenen Legitimations- und Durchsetzungsstrategien zum Ziel: die Politik des Ursprungs. Schwellenerzählungen werden somit als Erzählungen verstanden, welche ein ‚neues' Weltbild, eine ‚neue' Orientierung durch ein ‚ursprungstiftendes' Ereignis begründen und damit spezielle Konfliktlösungsmuster anbieten, welche eine besondere Dringlichkeit entfalten, da sie im Moment einer (postulierten) gesellschaftspolitischen Krise oder eines Umbruchs geäußert werden.

Temporale Positionierungstechnologien müssen nicht bewusst verwendet werden – eher sind sie Teil der unbewussten Grammatologie der Kultur. Methodologisch gesprochen sind die temporalen Positionierungstechnologien das *tertium* der vergleichenden Analyse, um daran inhaltliche Differenzerzeugungen sichtbar zu machen.[256] Der Gewinn einer solchen Perspektive liegt darin, dass die Aufmerksamkeit für die Frage, ‚wo' wir in der Zeit stehen, in die Frage transformiert werden kann, ‚wie' wir in der Zeit stehen. Die (hier noch abstrakt-formale) Antwort lautet: mit unterschiedlichen temporalen Positionierungen.

Die einzelnen temporalen Positionierungstechnologien dieser Analyse – *Zentrierung*, *Parallelisierung* und *Dynamisierung* – werden am Material eingeführt. Hier reicht eine kurze Darstellung: Mit der *Zentrierung* ist die formale Zuspitzung und Adressierung der Erzählung um eine formierte Identität (ein Ereignis; einen Wert; einen Plot) gemeint, um die die weiteren Motive angesiedelt werden – mit dem Ergebnis einer Ereignismystik. Diese kann in der historischen Zeit paradigmatisch verortet werden, indem auf einen sogenannten Wendepunkt verwiesen wird, an dem sich das Zentrum besonders gut zeigen lässt. Das Zentrum fokussiert jeweils die Geschichte, vergleichbar mit der ‚pars-pro-toto'-Technologie, die Osrecki als stilbildend für Zeitdiagnosen herausgestellt hat,[257] bevorzugt zum Zeitpunkt einer Krise.[258]

Als *Parallelisierung* wird sodann das inhaltliche Aufeinanderbeziehen zweier historisch (d.h. zeitlich) oder räumlich entfernten (jeweils postulierten) Epochenbrüchen, Abschnitten oder Positionen bezeichnet. Diese Positionierungs-

---

256 Vgl. zur Diskussion des *tertium comparationis* in der Religionswissenschaft etwa Oliver Freiberger: „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz in der Religionswissenschaft", in: Stefan Kurth, Karsten Lehmann (Hrsg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag: 2011, S. 200.

257 Fran Osrecki: *Die Diagnosegesellschaft. Zeitdiagnostik zwischen Soziologie und medialer Popularität*, Bielefeld: transcript 2001, S. 193.

258 Vgl. illustrierend etwa Kai Diekmann: „Kriegserklärung an die Menschheit", in: Bild vom 12.09.2001, S. 1; Klaus Dieter-Frankenberger: „Ins Herz", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12.09.2001, S. 1. Zitiert nach: Sandra Poppe: „Einleitung", in: Poppe et al.: *9/11 als kulturelle Zäsur*, S. 9. Vgl. auch: New York Times, 12.9.2001, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

technologie könnte geradezu als Grundeigenschaft von Zeit überhaupt betrachtet werden. Folgt man Norbert Elias, so verweist der Ausdruck ‚Zeit' „auf dieses ‚In-Beziehung-Setzen' von Positionen oder Abschnitten zweier oder mehrerer kontinuierlich bewegter Geschehensabläufe"[259]. Die Parallelisierung greift dieses ‚In-Beziehung-Setzen' auf und fokussiert es auf die zwischen zwei (oder mehreren) Positionen geschaffene Beziehung – die ‚Parallele'. Dabei wird in der temporalen Parallelisierung die erste Schwelle als Ort der ‚Werte' angesehen, die für die zeitgenössische Schwelle als ‚Therapie' vorgeschlagen wird. Die Parallelisierung ist vor diesem Hintergrund eine Entscheidungshilfe, denn indem zwei Ereignisse ‚parallelisiert', d.h. inhaltlich aufeinander bezogen und in bestimmten – meist grundsätzlichen – Aspekten als gleichwertig angesehen werden, lässt sich daraus ein Handlungsprinzip ableiten: „was schon einmal getan worden ist, bedarf unter der Voraussetzung der Konstanz der Bedingungen nicht erneuter Überlegung, Verwirrung, Ratlosigkeit, es ist durch das Paradigma vorentschieden."[260] Indem also eine historische Parallele als ‚natürliche' Vergleichsbasis erscheint, kann daraus eine Handlungslegitimation abgeleitet werden. Es handelt sich dabei also um eine Strategie der legitimierenden Plausibilisierung, die sich der Beweisführung durch die Wiederholung der Geschichte, eher jedoch gewisser Geschichtsabläufe annimmt.

Als *Dynamisierungstechnologien* werden drittens die erzählerischen *Crescendi* und *Decrescendi* einer Schwellenerzählung bezeichnet, also diejenigen Parameter, die einer Erzählung ihre Dynamik verschafften, welche sich in Stufen, Übergängen, Akzenten oder Koloraturen äußern können. Dabei sind hier nicht in erster Linie Beschleunigungstendenzen gemeint (vgl. Nassehi, Rosa), sondern die stilistischen Parameter, welche der Geschichte ihre individuelle Prägung geben. Es geht also auch hier um die formale Struktur in erzählerischer wie in evaluativ-normativer Hinsicht.

Dynamisierungen werden besonders durch Momente der Kontinuierung sowie der Diskontinuierung ermöglicht. Kontinuierungen sind narrative Bezugnahmen auf temporal auseinanderliegende Ereignisse, Positionen oder Abschnitte. Parallelisierungen und Kontinuierungen unterscheiden sich folglich nur dadurch, dass erstere eine Gleichung von zwei ‚ähnlichen' Ereignissen darstellen, während Kontinuierungen die Gegenwart in einen zeitlichen Zusammenhang stellen, an dessen Ende ein parallelisierter Ursprung stehen kann, aber nicht zwingend stehen muss. Die Diskontinuität stellt eine der grundlegendsten Positionierungstechnologien von Schwellenerzählungen dar und weist die für die Diskursgeschichte charakteristische Eigenschaft auf, dass Dis-

[259] Elias, *Über die Zeit*, S. xvii.
[260] Blumenberg, *Präfiguration*, S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kontinuität „zugleich als Instrument und Gegenstand der Untersuchung“ sichtbar wird.[261]

Durch Diskontinuierung wird zum einen sichergestellt, dass die Innovation – das Ereignis – ‚authentisch’ ist. Zum anderen markiert sie die ‚liminale Phase’ in der Erzählung, aufgrund derer die Unterscheidbarkeit von Vorher und Nachher überhaupt erst möglich erscheint.

Dynamisierungstechnologien können weiter differenziert werden, indem *Ausrichtung*, *Innovation* oder *Bewertung* der Erzählung beschrieben werden. Die *Ausrichtung* der Erzählung bestimmt, ob es sich bei der Geschichte um eine auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit ausgerichtete handelt.

Die *Innovation* gilt als Hauptmerkmal von Schwellenerzählungen und ist vermutlich die einzige Positionierungstechnologie, die das Genre der Schwellenerzählung durchzieht. Dennoch gibt es Unterschiede dahingehend, ob es sich bei der Schwelle – beim zentralen, zum Bruch führenden Ereignis der Erzählung – um eine absolute Neuheit handelt, die nur auf Diskontinuität hinweist, oder ob es sich dabei um eine Neuauflage (Parallelisierung, Präfiguration) handelt, die als Vorgeschichte der zeitgenössischen Innovation wichtig ist für die Erzählung. Benoît Godin weist auf die Bedeutung von Narrativen für die Gestaltung von Innovationsparadigmen hin und geht dieser im Hinblick auf ihre Rolle in der Politikberatung nach.[262] Innovation wird dabei als narrative Rahmung (*framework*) und „rhetorische Einheit“ sichtbar gemacht, die unterschiedliche Kollektiv- und Denkstilbildungen im Forschungs- und Innovationsprozess begründen und dabei zum „sozialen Faktum“ werden.[263] Diese Konzeption, die auch an das oben erwähnte *boundary work* von Gieryn erinnert[264], wird hier auf den Religionsdiskurs übertragen.

Die Hauptkategorien der im Folgenden zur Analyse verwendeten Instrumente sind also Zentrierung und Parallelisierung in unterschiedlichen Konstellationen und unterschiedlich dynamisierten Formen. Bevor ich die Analyse verschiedener Schwellenerzählungen beginne, ist eine letzte methodologische Vorbemerkung notwendig. Es drängt sich ein Kommentar zur Frage nach der Schwellenkritik in der Schwellenanalyse auf: inwiefern wird mit einer kulturwissenschaftlichen und wissenssoziologischen Analysetätigkeit auch Gesellschaftskritik betrieben? Wie mehrfach angezeigt wurde, stellt sich mit der damit implizierten Frage nach der Beobachterposition auch die Frage nach der

---

261 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 18. Vgl. auch Barbara Birkhan: *Foucaults ethnologischer Blick. Kulturwissenschaft als Kritik der Moderne*, Bielefeld: transcript 2012, S. 117.

262 Benoît Godin: *The Making of Science, Technology and Innovation Policy: Conceptual Frameworks as Narratives, 1945-2005*, Montreal: Centre Urbanisation Culture Société de l’Institut national de la recherche scientifique 2009.

263 Ebd., S. 63 f.

264 Gieryn, „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science“, 1983.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Religionshaftigkeit oder der Mythopoetik einer Schwellenerzählung, die als religionsgeschichtliche Schwelle thematisiert wird.

2.6. *Schwellenkritik und Schwellenanalyse in der Religionswissensgeschichte*

Soziologie und Gesellschaftskritik sind untrennbar miteinander verbunden. Nicht nur die immer wieder referierten und reinterpretierten Klassiker von Weber, Durkheim, Simmel oder Tönnies haben einen „Urimpuls der Klage über die je aktuellen sozialen Verhältnisse" zum Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzung gemacht.[265] Die „massiven Veränderungen der Lebensbedingungen", die je nach Ausgestaltung zu verschiedenen gesellschaftstheoretischen Reflexionen führten, haben längst nicht nur in der Soziologie zu ‚soziologischer Aufklärung' und ‚kritischer Theorie' geführt. Über die Soziologie hinaus wird in verschiedenen kultur- und geisteswissenschaftlichen Fächerkulturen Gesellschaftskritik praktiziert. Eine Praxis ist sie ebenfalls.[266] Gesellschaftsdiagnose und -kritik sind immer auch Teil des Schreibens der Geschichte und somit auch mitverantwortlich für das „Machen von Geschichte". Michel de Certeau, der das Schreiben der Geschichte als Praxis beschrieb, rückt dieses Schreiben selbst an den Rand der Mythosphäre. Damit ist gemeint, dass er die Geschichtsschreibung in konstitutiver Abgrenzung und gleichzeitig in funktionaler Nachfolge der Mythologie sieht: „Nach und nach hat die Geschichtsschreibung alle Mythen früherer Zeit durch eine bezeichnende Praxis ersetzt."[267] Dieser Sukzessionsthese stellt Michel de Certeau jedoch die Kontinuität des (neuzeitlich transformierten) Mythos entgegen, der sich in der Geschichtsschreibung selbst äußert: „Die Geschichte ist ohne Zweifel unser Mythos. Sie verbindet das ‚Denkbare' und den Ursprung in Übereinstimmung mit der Art und Weise, in der eine Gesellschaft sich selbst versteht."[268] Diese Frage nach der Mythoproduktivität von Geschichtsschreibung wird in dieser Arbeit kontinuierlich zur Sprache kommen, da sie den Status und die Positionierung des hier geführten Diskurses selbst betrifft. Sie tritt deshalb aber nicht nur auf der Ebene des behandelten Diskurses auf, sondern zwingt auch mich zur Positionierung innerhalb eines Kontinuums zwischen (je selbstbezeichnetem) Mythos und Geschichte. Immer wieder wird dabei sichtbar, wie der Mythos in der modernen Geschichtsforschung zum konstitutiven Außen wird, welches ihre Wissenschaftlichkeit *ex negativo* bestimmt und garantiert, oder aber

---

265 Vgl. Hartmut Rosa: „Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik", in: Rahel Jäggi, Tilo Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 23–54, S. 23.

266 Vgl. Judith Butler: „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend", in: Jäggi, Wesche, *Was ist Kritik?*, S. 221–246, S. 222.

267 de Certeau, *Schreiben der Geschichte*, S. 16.

268 Ebd., S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gerade durch den engen Zusammenhang zwischen Mythos und Geschichte charakterisiert wird. Dies tritt insbesondere dort auf, wo der geschichtsphilosophische Gehalt einer Zeitdiagnose deutlich zutage tritt. So bezieht sich Hans Blumenberg insbesondere auf das geschichtsphilosophische Moment im Schreiben der Geschichte, welches für ihn in den Bereich des Mythos gehört: „Freilich, darin dass die Geschichtsphilosophie mythisch ist, liegt eine ihrer Bedenklichkeiten, die ich aufdecken möchte: der Überschuss ihres Anspruchs, auf Fragen zu antworten, die sie selbst unbesehen übernommen, wenn nicht erst erzeugt hat – von der theologischen Dogmatik."[269]

Das „Problem einer Philosophie der Mythologie" wird in verwandter Weise auch von Ernst Cassirer in seiner Mythostheorie als paradoxe Selbstaushandlung der modernen Welt beschrieben. Dieser schreibt die Geschichte des Mythos als Abgrenzungsgeschichte von Philosophie (und später Wissenschaft): „In der Tat lässt sich die gesamte Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie als ein einziger fortlaufender Kampf um diese Absonderung und Loslösung betrachten."[270] Sowohl Blumenberg als auch Cassirer teilen die Kritik an einer Kategorisierung des Mythos als unlogisch und primitiv. Allerdings geht Cassirer in seiner Auseinandersetzung mit dem Kontinuum zwischen Mythos und Logos nicht so weit wie Hans Blumenberg, was Blumenbergs ambivalente Haltung gegenüber Cassirer begründet.[271] Cassirer sieht in der christlichen Dogmatik und ihrer Fortführung von Platons Mythenkritik eine Überwindung des Mythos als eine „Epoche, der die Geschichtsphilosophie Vorläufigkeit verordnen muss"[272]. Wie Barash festhält, interpretiert Cassirer den Aufstieg der monotheistischen Religionen als „Bestätigung und Überbietung von Platons Vermächtnis" in dem Sinne, als dieser die Abgrenzung der Philosophie vom Mythos zwar im Blick hat, sie aber durch die freie Wahl des Menschen auch überwinden kann. Obwohl in Cassirers Mythostheorie die Paradoxie der kontinuierlichen Abgrenzung vom Mythos als zentrale These auftritt, kritisiert Blumenberg gerade dessen allzu positive Interpretation von Platons Überwindung des Mythos in der individuellen und autonomen Freiheit.[273]

---

269 Blumenberg: „Notiz zur Diskussion um ‚Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos'", in: Blumenberg, Taubes: *Briefwechsel*, S. 255.

270 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg: Felix Meiner 2012, S. IX.

271 Blumenberg äußerte sich in einer Preisrede zu Ernst Cassirer: „Was bei Cassirer zu lernen bleibt, steckt gerade in dem, was ihm nicht gelungen ist […]." In: „Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg, 1974", *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 168. Vgl. zu den Unterschieden zwischen Cassirer und Blumenberg insbesondere die Untersuchung ihrer jeweiligen Interpretationen des platonischen Er-Mythos von Jeffrey Andrew Barash: „Myth in History, Philosophy of History as Myth: on the ambivalence of Hans Blumenberg's interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth", *History and Theory*, 50, 2011, S. 328–340.

272 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 186.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Kritik setzt sich allgemein in der Gestaltung der Mythostheorie fort: Während Cassirer am Ursprung des Mythos interessiert ist, priorisiert Blumenberg demgegenüber die Rezeption des Mythos, eben die „Arbeit am Mythos". Die vorliegende Analyse schließt unter anderem darin an Blumenberg an, als ‚mythopoetische Ursprünge der Religion in der Zeitgeschichte' und somit in ihren zeitgeschichtlichen Rezeptionsformen beobachtet werden. Cassirers Ambivalenz und seine mythoskritischen Positionen werden später hinsichtlich seines Spätwerks *The Myth of the State* aufgegriffen (vgl. 5.2.5). Mit diesen Ausführungen ist von zwei philosophischen Blickpunkten auf die Ununterscheidbarkeit von Geschichte und Mythos hingewiesen. Während die Philosophie dieser Problematik immer wieder Beachtung schenkt, finden sich vermehrt auch in Religionswissenschaft und Religionssoziologie Auseinandersetzungen mit (dem) Mythos in der Moderne.[274]

Eine neue religionssoziologische Auseinandersetzung mit dem Thema des Kontinuums zwischen Mythos und Geschichte findet sich aber bei Wolfgang Eßbach, der „die Religion der Geschichte", die Geschichtsreligion, als Teil der Wissenschaftsreligion, neben anderen Formen moderner Religion (u.a. Nationalreligion, Kunstreligion, Bekenntnisreligion und Rationalreligion) wiederum im Zentrum europäischer Selbstbeschreibung verortet.[275]

Aus dem Grunde dieser mehrfachen semantischen und theoretischen Verstrebung und gegenseitigen Konstitution können hier also noch keine eindeutigen und abschließenden Definitionen von ‚Mythos' und/oder ‚Geschichte' vorgelegt werden. Die bisher genannten Thesen zum Mythos (etwa die gerade erwähnten von de Certeau, Barthes, Eßbach, Cassirer oder Blumenberg) thematisieren gerade diese Verstrebungen. Stattdessen wird durch die verschiedenen Materialanalysen gerade dieses gegenseitige Konstituieren beobachtet und der Geschichts-Mythos-Diskurs als moderner Ordnungsdiskurs ausgewiesen, der die damit tangierten epistemischen Ordnungen (Mythos, Geschichte) konsolidiert.

Eine (vorläufig) letzte systematische Frage: Wieso ist das hier vorgelegte Thema Teil der Religionsgeschichte? Wird hier überhaupt Religionsgeschichte betrieben? Oder sind wir nur noch im Bereich der Wissenstransformation, die sich allenfalls am Rande mit dem Religionsdiskurs beschäftigt? Zwei Hinweise sollen als erste Antworten auf diese Frage dienen. Zum einen ergänzt Barash in

---

273 Vgl. Barash, vgl. Blumenberg: „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos", S. 362.

274 Ausnahmen finden sich in der Religionswissenschaft etwa bei Steffen Dietzsch und Carlos Marroquin: „Der Mythos als Institution und Erkenntnisproblem", *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 7, 1999, S. 25–34; Carlos Marroquin: „Bemerkungen zu einem Thema der Mythosforschung bei Georges Dumézil und Roger Caillois", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6, 1998, S. 197–206. Umfangreiche Forschungsliteratur findet sich im Kontext nationalsozialistischer Mythen (vgl. Yvonne Karow, Julian Strube, Christoph Auffarth).

275 Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 743.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auseinandersetzung mit Blumenbergs und Cassirers Mythostheorien die „Umständlichkeit" in der Unterscheidung von Mythos und Geschichte durch diejenige von Mythos und Religion, indem er mit Blumenberg gegen Cassirer für die Fortführung der Mythologie im Christentum argumentiert: „*[…] if it is possible to distinguish between religion and myth, this is because the theology of the early Christians evoked an eschatological principle, with its expectation that the end of the world was immediately at hand, which was directed against the ambiguity and sinuosity of mythical forms of explanation.*"[276] Dabei wird eine zusätzliche religionsgeschichtliche Schicht in der Kategorisierungsarbeit der beiden Begriffe ‚Religion' und ‚Mythos' sichtbar, die noch heute Religion als dem Mythos entgegengesetzt begreift.

Zum anderen lohnt sich hier ein Blick auf das schon eingeführte Konzept des Diskursfeldes ‚Religion'.[277] Im Anschluss an Pierre Bourdieu wird damit ein Aushandlungsprozess verstanden, innerhalb dessen verschiedene Akteure ihren Einfluss – ihre ‚Interessen' – auf den Diskurs geltend machen. Doch wie genau konstituiert sich das ‚Diskursfeld Religion'? Dabei ist zwischen einem expliziten und einem impliziten Diskursfeld Religion zu unterscheiden.[278] Im expliziten Diskursfeld steht der Religionsbegriff zur Verfügung, während ‚religiöse' Diskurse (im Rückgriff auf einen theoretischen Religionsbegriff) auch ohne den Religionsdiskurs verhandelt werden können. So wird etwa der Mythosbegriff als ‚religiöses' Genre der Geschichtsschreibung im Diskursfeld ‚Religion' positioniert, ohne dass der Nexus von Religion und Mythos immer explizit gemacht werden müsste. Gerade die Frage nach den kategorialen Verbindungen oder aber der Inkommensurabilität zwischen Religion und säkularer Ordnung (Politik, Recht) oder zwischen Mythos und Geschichte stehen im Folgenden im Fokus der Analyse.

Es wird also eine Religionsgeschichte zweiter Ordnung im Sinne einer *Religions-Wissens-Geschichte* geschrieben. Gemeint ist damit, dass die Religionsgeschichtsschreibung zum Objekt der hier vorliegenden Studie wird. Die Religionsdiskursgeschichte – dies ist die hier vorgenommene Nuancierung – erlaubt keine klare Trennung zwischen Diskurstheorie und Religionstheorie. Sie trennt einerseits nicht zwischen der akademischen, der zeitdiagnostischen und der feuilletonistischen Partizipation am Religionsdiskurs und kann sich infolgedessen auch selbst nicht herausnehmen. Andererseits steht der Unterscheidung von Diskurstheorie und Religionstheorie eine Zirkularität entgegen, die Timothy Fitzgerald als das Verstricktsein in die eigene Arbeit beschreibt: „*Inevitably enough I am entangled in this narrative [of religion,* DA*], or in some of its tropes, and one problem of any such attempt at a critical deconstruction is that the writer inadver-*

---

276 Barash, „Myth in History", S. 335.

277 Vgl. Bourdieu: *Was heißt sprechen. Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: nap 1990. Vgl. auch ders.: *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*, Konstanz: UVK 2009.

278 Vgl. Mohn, „Die Religion im Diskurs".

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tently reconstructs the story that is being questioned."[279] Adrian Hermann unterscheidet das Verhältnis von Diskurstheorie und Religionstheorie folgendermaßen: „Während die Religionstheorie also Differenzen postuliert, versucht die Diskurstheorie, diskursive Differenzierungen und Unterscheidungen zu rekonstruieren."[280] Im Rahmen dieser religionstheoretischen Perspektive, für die häufig auf Friedrich Tenbruck verwiesen wird,[281] muss auch Burkard Gladigows Konzeption der „Europäischen Religionsgeschichte" als Differenzierungs- und Pluralisierungsgeschichte erwähnt werden.[282] Gladigow sieht gerade die Ausdifferenzierung von ‚Religion' als zentrales Moment europäischer Identitätskonstruktionen. Hier kann diese Perspektive mit den vorherigen Aussagen zum Verhältnis von Mythos und Geschichte ergänzt werden: Sowohl die Ausdifferenzierung und Unterscheidung von ‚Religion' als auch die des ‚Mythos' verweisen auf Ordnungsprozeduren in der europäischen Selbstbeschreibung.

Die Arbeit geht deshalb in einer genealogischen Suchbewegung verschiedenen Metaphern nach, um die herum maßgebliche Schwellenerzählungen der Religionsgeschichte angesiedelt werden. Der Fokus auf die Leitmetaphern – oder wie es Blumenberg formulierte –, auf „absolute Metaphern" beschreibt dabei „Grundbestände der philosophischen Sprache", an denen wesentliche Orientierungsmodelle ausgerichtet sind.[283] Dabei sind „absolute Metaphern" dadurch gekennzeichnet, dass sie „sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen"[284]. Blumenberg verweist dabei stets auf die Nähe von Mythos zu absoluter Metapher und schreibt, dass der Unterschied „nur ein genetischer" sei: „der Mythos trägt die Sanktion seiner uralt-unergründbaren Herkunft, seiner göttlichen oder inspirativen Verbürgtheit, während die Metapher durchaus als Fiktion auftreten darf und sich nur dadurch auszuweisen hat, dass sie eine Möglichkeit des Verstehens ablesbar macht."[285] Die Konstitution der modernen Religionsgeschichte soll nun im Folgenden an den drei Metaphern vom *Ende*, der *Achse* und der *Stunde Null* sichtbar gemacht werden.

---

279 Vgl. Timothy Fitzgerald: *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*, New York: Oxford University Press, S. 15.

280 Hermann, *Unterscheidung der Religion*, S. 71. Vgl. auch Mohn, „Die Religion im Diskurs".

281 Friedrich H. Tenbruck: „Religion im Maelstrom der Reflexion", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Religion und Kultur*, Hrsg. von Jörg Bergmann, Alois Hahn, Thomas Luckmann, 1993, S. 31–67.

282 Vgl. Burkhard Gladigow: „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte", in: Hartmut Zinser (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Reimer 1988, S. 6–37; vgl. auch die an Gladigows Konzept orientierten Sammelbände von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 2 Bände.

283 Vgl. Blumenberg, *Metaphorologie*, S. 10.

284 Ebd. S. 10.

285 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956506130-61, am 12.10.2024, 11:03:03
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb