

Manfred K. H. Eggert

## Über Zeit und Archäologie\*

»Time is a fact of life,« said a friend to me recently,  
»so what is there to write about something as obvi-  
ous as that? Are you not just complicating something  
that is fundamentally straightforward and simple?«  
B. Adam (1990, 1)

### Zusammenfassung:

*Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht das Konzept der Zeit mit besonderer Berücksichtigung seiner Rolle in der Archäologie. Einleitend werden seine vielfältige Präsenz in Wendungen des alltäglichen Lebens und philosophische Überlegungen zum ›Wesen‹ von Zeit kommentiert. Durch die Berücksichtigung von B. Adams Time and Social Theory (1990) und besonders von N. Elias' Über die Zeit (1988), aber auch durch verschiedene Arbeiten von R. Koselleck wird sodann eine vergleichende sozial- und geschichtswissenschaftliche Perspektive an die Zeitproblematik herangetragen. Daran schließt sich eine Erörterung der Thematik »Archäologie und Zeit« an, die mit einer Betrachtung jener Zeitkonzepte eingeleitet wird, die von der Post-Prozessualen Archäologie inspiriert sind. Den Abschluss bilden Überlegungen zu den genuinen Möglichkeiten der Archäologie, das zeitliche Potential ihrer Quellen zu nutzen. Wie dieser Beitrag zeigt, ist das Nachdenken über die Zeitproblematik in der deutschsprachigen Archäologie nicht sehr ausgeprägt. Dieser Befund erstaunt nicht, da die Thematik komplex und theoretisch anspruchsvoll ist. Das zeigte sich nicht nur im allgemeinen, sondern auch im letzten, im engeren Sinn archäologischen Teil. In diesem letzten Teil wurde auf die Schwierigkeiten hingewiesen, mit denen die Archäologie in dem Augenblick konfrontiert ist, in dem sie die zeitliche Ordnung ihrer Quellen transzendieren und zu den Zeitkonzepten urgeschichtlicher Bevölkerungen vorstoßen will.*

*Schlüsselwörter: Zeitkonzept; Philosophie; Soziologie; Geschichtswissenschaft; Archäologie; Ur- und frühgeschichtliche Zeiterfahrung; Zeit der Archäologie*

---

\* Dieser Beitrag ist die erheblich erweiterte schriftliche Fassung des Vortrages, den ich am 3. Oktober 2011 im Rahmen der AG *Theorie* in Bremen gehalten habe. Stefanie Samida (Potsdam), Sabine Reinhold und Kerstin P. Hofmann (beide Berlin) danke ich sehr für kritische Kommentare zu früheren Versionen dieses Textes. Mein Dank gilt auch zwei anonymen Gutachtern für weiterführende Vorschläge sowie Melanie Augstein für die sorgfältige Endredaktion.

## On Time and Archaeology

### Abstract:

*This paper is devoted to the concept of time with special attention to its role in archaeology. It starts with a consideration of its manifold presence in expressions of everyday life and philosophical reflections on the nature of time. A sociologically inspired comparative perspective is being adopted in commenting on B. Adam's Time and Social Theory (1990) and, more specifically, N. Elias's Über die Zeit (1988) as well as various essays of R. Koselleck. This leads to a treatment of »Archaeology and Time« which begins with an analysis of time conceptions inspired by post-processual thinking. It is followed by an attempt to judge archaeology's temporal potential on its genuine sources. As this contribution shows, the topic ›time‹ in both its general as well as its archaeological implications is rather neglected in German-speaking archaeology. Considering its intricacy and its rather demanding theoretical nature, this is hardly surprising. Both aspects were treated in the general and the more archaeological last part. In this latter part, attention was directed to the difficulties which arise as soon as archaeology wants to transcend the temporal ordering of its sources and proceed to conceptions of time once held by prehistoric people.*

*Keywords: Concept of Time; Philosophy; Sociology; History; Archaeology; Experience of Time in Pre- and Protohistory; Time of Archaeology*

In der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie ist nur selten von einem ›Konzept der Zeit‹ die Rede. Meist spricht man einfach von ›relativer‹ und ›absoluter Chronologie‹. Auch hat man sich nur sehr selten über die meist gänzlich formal aufgefasste Unterscheidung von relativer und absoluter Datierung hinaus Gedanken gemacht – geschweige denn, dass dabei auch nur eine Überlegung an die sprachlich fragwürdige Benennung ›relative‹ und ›absolute Chronologie‹ verschwendet worden wäre. Auch die Tatsache, dass das Konzept der absoluten Chronologie in seinem notwendigen Bezug auf einen bestimmten Fixpunkt – etwa ›Christi Geburt‹ oder ›vor unserer Zeitrechnung‹, oder ›vor Heute‹ beziehungsweise *Before Present* – letztlich relativ ist, wurde hierzulande wohl kaum jemals thematisiert. Dass wir in der ›Alltagswelt‹, zu der in diesem Fall auch die Archäologie gehört, nicht die Relativität von Zeit und Raum nach der Einstein'schen Speziellen und Allgemeinen Relativitätstheorie bemühen müssen, ist eine andere Frage.<sup>1</sup> Hier geht es einfach um den Hinweis auf grundlegende Versäumnisse bei der Reflexion des Zeitbegriffs. Andernfalls wären die Auswüchse der allenthalben als *l'art pour l'art* betriebenen sogenannten ›Feinchronologie‹ (Eggert 2012, 157 ff.) oder der heute längst vergessene Widerstand gegen die Radiokohlenstoffmethode – beides im Übrigen vor allem in der deutschen Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie – nicht möglich gewesen (Eggert 1988).<sup>2</sup>

Chronologie ist eine fundamentale Voraussetzung der Geschichtswissenschaft und damit auch der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie (Eggert 2012, 149).

1 Hierzu in allgemeinverständlicher Form Wendorff 1980, 460 ff.; ferner in knappster Form Payk 1989, 72 f.; aus Sicht eines Physikers Blaser 1989.

2 Zur Entwicklung der Reflexion des Zeitbegriffs in der englischsprachigen Archäologie knapp Lucas 2005, 28 ff.

›Chronologie‹ meint nicht nur im wörtlichen Sinne die ›Lehre von der Zeit‹, sondern auch das Ergebnis entsprechender Untersuchungen über Zeitverhältnisse, also Informationen zur relativen und absoluten Datierung konkreter archäologisch relevanter Phänomene. Geht man von diesem konventionellen Verständnis aus, erscheint es für den Bereich der Archäologie nicht schwierig, die Frage nach der Zeit zu beantworten. Lässt man sich allerdings näher darauf ein, zeigt sich schnell, dass ihre Beantwortung nur vordergründig einfach ist. Das trifft in besonderem Maße für das soeben angesprochene Konzept der relativen Chronologie (ebd. 152 ff.) und die Grenzen relativ-chronologischer Differenzierung (ebd. 157 ff.) zu. Dies soll uns aber hier nicht weiter beschäftigen. Mir geht es vielmehr darum, den Zeitbegriff der Archäologie insoweit aus seiner fachspezifischen Einkapselung herauszulösen, dass er zu einer vergleichbaren Größe wird. Mit diesem Schritt zur Vergleichbarkeit lässt er sich dann zum Zeitkonzept ›als solchem‹ in Beziehung setzen. Die sich daraus ergebende gegenseitige Bespiegelung wird – so ist zu hoffen – auf den archäologischen Zeitbegriff zurückstrahlen und ihn in einigen wesentlichen Aspekten transparenter machen.

Die hier verfolgte Argumentationslinie dürfte somit klar sein: Die ›Zeit‹ der Archäologie kann naturgemäß allein über ein allgemeines, umfassendes Zeitkonzept bestimmt werden. Nur indem der archäologische Zeitbegriff transzendiert wird, darf man auf gewisse Einsichten in seine Struktur hoffen. Wenn im Folgenden einige Überlegungen zu einem solchen umfassenden Konzept vorgetragen werden, dann ist damit also zunächst einmal eine gewisse Standortbestimmung des Zeitbegriffs beabsichtigt. Auf dieser Grundlage möchte ich mich dann der Zeitthematik in der Archäologie zuwenden, wobei es allerdings nicht um methodisch-pragmatische Aspekte, sondern um allgemeinere Fragen gehen soll.

## Über die Vielfalt von Zeit

Was ist ›Zeit‹? Jeder, der auch nur ein wenig über sich und seine Existenz nachgedacht hat, weiß, dass ihm die Zeit eingeschrieben ist. Er hat auch viele Male erfahren, wie überaus unterschiedlich er ›Zeit‹ als ein Phänomen zwischen zwei Ereignissen empfindet. Mal scheint sie ihm wie im Fluge zu vergehen, ein anderes Mal hingegen nicht enden zu wollen. Wieso vermögen zehn Minuten sich scheinbar unendlich hinzuziehen, während eine Stunde bisweilen vorbei ist, bevor sie recht begonnen? Was ist das überhaupt, was wir mit dem Begriff ›Zeit‹ belegen? Die Antwort auf eine dermaßen simple Frage sollte nicht schwerfallen. Oder ist sie vielleicht gar nicht so simpel, wie man zunächst meinen könnte? Natürlich, wir haben Uhren aller Art, die uns ständig über die ›Uhrzeit‹ informieren, und wir haben den Kalender, der uns das Jahr, den Monat und den Tag anzeigt, an dem wir uns ›im Strom der Zeit‹ befinden. Und dieser Strom der Zeit führt uns unerbittlich dem ›Zeitpunkt‹ unseres Todes zu. Es ist jene biotisch vorgezeichnete Bahn, in die unsere Lebenszeit als ein je eigener Verlauf mit überdeutlichen Spuren hineingestellt ist – in das Gesicht und den Körper eingegrabene Spuren, die einen besonderen Prozess der fortschreitenden Überlagerung und Veränderung durch die vergangene Zeit bezeugen. Ist das die Antwort auf unsere Frage nach dem ›Wesen‹ der

Zeit? Besteht Zeit also aus den Zeitmessern der verschiedensten Art und aus dem Gang des Lebens, den diese ›Zeitmaschinen‹ gleichsam protokollieren?

Wir unterscheiden nicht nur in der wissenschaftlichen Reflexion und Erörterung, sondern auch im Alltag ein erstaunlich breites Spektrum von Zeitbegriffen. Einige seien schlagwortartig genannt, ohne sie dabei näher zu bestimmen oder auf ihr gegenseitiges Verhältnis einzugehen. So sprechen wir etwa von einer ›linearen‹ und einer ›zyklischen Zeit‹, differenzieren zwischen ›kultureller‹ oder ›sozialer‹ und ›naturwissenschaftlicher Zeit‹ und setzen eine ›Eigenzeit‹ von einer ›Fremdzeit‹ ab. Man spricht aber auch von einer ›heiligen‹ und einer ›profanen Zeit‹, stellt eine ›innere‹ einer ›äußeren Zeit‹ gegenüber und unterscheidet eine ›geschichtliche‹ von einer ›chronologischen‹ oder ›Kalenderzeit‹. Die ›öffentliche Zeit‹ des Kalenders wird manchmal mit der ›privaten‹ oder ›subjektiven Zeit‹, also einer ›individuellen Zeit‹, konfrontiert. Gelegentlich setzt man auch ›Lebenszeit‹ und ›Weltzeit‹ – häufig auch ›Universalzeit‹ genannt – voneinander ab, wobei letztere aber meist als Pendant zu ›Lokalzeit‹ verwendet wird.<sup>3</sup> In den Geowissenschaften ist der Begriff der ›geologischen Zeit‹ gebräuchlich,<sup>4</sup> und in der Physik spielt die ›Raumzeit‹ eine zentrale Rolle. Die Zeitempfindung als solche kennt nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive Prägung. Sowenig wie die erste, sowenig ist auch die zweite eine Konstante. Sie hat sich in der westlichen Welt durch technische Erfindungen – Eisenbahn, Fernschreiber, Telefon, Radio, Auto, Flugzeug – im 19. und frühen 20. Jahrhundert verändert: Es fand eine scheinbare ›Beschleunigung‹ der Zeit statt (Wendorff 1980, 550 ff.; Nowotny 1989, 26 ff.).<sup>5</sup> Die explosionsartige Entwicklung der elektronischen Kommunikation hat heutzutage schließlich zu einer sich immer noch erweiternden Vision von Gleichzeitigkeit geführt – ein Phänomen, das die österreichische Soziologin und Wissenschaftshistorikerin Helga Nowotny (1989, 17 ff.) als »Illusion der Gleichzeitigkeit« und sogar als »approximative Gleichzeitigkeit« des 20. Jahrhunderts bezeichnet (ebd. 45).

Auch das sich in der linearen Betrachtung so klar präsentierende Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint aus der Perspektive der beschleunigten Zeit in grundlegender Weise verändert. So spricht Nowotny (1989, 47; bes. 51 ff.) von einer »erstreckten Gegenwart«, die mit ihrer hochentwickelten Eigendynamik planerisch so sehr in die Zukunft eingreife, dass damit in einem gewissen Sinn die

3 Grundlegend zum Thema und zur Entwicklung des Zeitbewusstseins in Europa Wendorff 1980.

4 In der deutschen Übersetzung von Gould 1987 wird der Begriff ›geologische Zeit‹ als ›Tiefenzeit‹ wiedergegeben (Gould 1990).

5 Zum Verhältnis von »Naturzeit« und »geschichtlichen Zeiten« und der mit der technisch-industriell bedingten »Denaturalisierung« der historisch relevanten »Zeit-Raumrelationen« vor allem seit dem 19. und 20. Jahrhundert siehe knapp Koselleck 1989d, 133 f. (ausführlich zur »Denaturalisierung der Zeiterfahrung durch die technischen Beschleunigungsverfahren« Koselleck 2003, 153 ff.). In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass Koselleck (1989b, 10) dem »Singular einer einzigen geschichtlichen Zeit« kritisch gegenübersteht, da alle ›Akteure‹ (»soziale und politische Handlungseinheiten«, »konkrete handelnde und leidende Menschen«, »ihre Institutionen und Organisationen«) je bestimmte Realisierungsmodi und Zeitrhythmen besäßen. Er ist daher bemüht, diesen Singular zu vermeiden und stattdessen von »vielen, sich einander überlagernden Zeiten« zu sprechen. Ich halte diese Differenzierung zwar für analytisch möglich, aber nicht für praktikabel.

»Zeitkategorie der Zukunft« abgeschafft werde (ebd. 52 f.).<sup>6</sup> Allerdings fragt sie auch, inwieweit »die ›abgeschlossene‹ Vergangenheit« die Randbedingungen für die Gegenwart vorgibt (ebd. 59).<sup>7</sup> Wie sehr der technisch-ökonomische Entwicklungsstand und seine wissenschaftliche und politische Grundlage aus der Vergangenheit in die Gegenwart und damit in die Zukunft hineinwirkt, lässt sich beispielsweise an dem gegenwärtig im Zeichen der sogenannten ›Euro-Krise‹ immer wieder diskutierten Konzept des ›Europa der zwei Geschwindigkeiten‹ feststellen – ein Konzept, das implizit die Zeitdimension als zentrale Größe enthält. Man wird Notwotny (ebd. 74; 49 f.; 56 f.) zustimmen, dass Zeit mit der industriellen Revolution zu einer knappen Ressource wurde – »Zeit = Geld«, wie sie die alte Einsicht formuliert. Damit sei die Linearität der Zeit im »Maschinenzeitalter« wirtschaftlich und gesellschaftlich zur alles beherrschenden Vorstellung geworden – eine Tatsache, die jedoch durch die Ausdehnung des Gegenwärtigen relativiert worden sei. Nicht zuletzt das Abfallproblem der »erstreckten Gegenwart« habe zu einer Wiederentdeckung zyklischen Denkens geführt (ebd. 74 ff.). Anstelle einer einseitig linearen Auffassung von Zeit sei eine komplementäre Sicht getreten, die sie ihrem Konzept der »Eigenzeit« zuordnet.<sup>8</sup>

## Vom ›Wesen‹ der Zeit

Mit den letzten Bemerkungen bin ich schon etwas über mein Anliegen hinausgeschossen. Es ging ja lediglich darum, in einer knappen Einleitung rein additiv etwas zum Zeitbegriff zu sagen. Immerhin ist wohl bereits in dieser ersten Annäherung deutlich geworden, dass sich hinter diesem Begriff eine beträchtliche inhaltliche Vielfalt verbirgt. Nicht erst seit Martin Heideggers ursprünglich im Jahre erschienenen Buch *Sein und Zeit* stellt die Frage nach dem ›Wesen‹ der Zeit ein zentrales Thema der Reflexion dar. Sie ist vielmehr seit der Antike und besonders seit dem 17. Jahrhundert von Bedeutung.<sup>9</sup> Auch Heidegger (1977, 404 ff.) arbeitete im Sinne der oben aufgelisteten Gegenüberstellungen mit einem Begriffspaar: Er setzte der »Weltzeit« einen »vulgären Zeitbegriff« entgegen.<sup>10</sup> Seine Weltzeit ist eine »öffentliche« beziehungsweise »veröffent-

6 Mit Nowotny (1989, 53) lässt sich das Phänomen der »erstreckten Gegenwart« in einem einzigen Satz umreißen: »Die Zukunft wird ›rechtzeitig‹ eingeeignet durch die Planung längerfristiger Vorhaben«.

7 Hierzu sehr knapp auch Koselleck 1989b, 11 f.

8 Nowotny (1989, 75 f.) schreibt: »Die zyklische Zeitauffassung bietet das Modell des Wiedereinfließens in den zyklischen Ablauf an, das Re-Zyklieren. Zeit wird darin so konstruiert, daß es die Endlichkeit einer Vielfalt von Zyklen ist, [...] Am Ende kann, nach Verfall oder Vollendung, Neues beginnen. Doch das Neue ist nicht mehr so unbeschwert neu, wie es der Fortschrittsglaube einst verhielt. Es ist Neues, in das Altes einfließt, nicht als linear fortwirkende Vergangenheit, [...] sondern als re-zyklierte Eigenzeit eines Innovationszyklus«. – Eine ähnliche »komplementäre Sicht zwischen der Linearität und der Zyklizität der Zeit« offenbart sich nach ihrer Meinung allenthalben in den Wissenschaften, von der Chronobiologie über die Physik und Kunstgeschichte bis zur Nationalökonomie (ebd. 56).

9 Hierzu im Einzelnen Wendorff 1980, 212 ff.; bes. 230 ff.

10 M. Steinmann (2010, 173) merkt an, dass es nicht ganz klar sei, »warum Heidegger einen so eindeutig abwertenden Begriff für diese Auffassung der Zeit« gewählt habe. Da Heidegger (1977, 378 ff.) auch von einem »vulgären Verständnis« der Geschichte spricht, in dessen Mittelpunkt er »den Menschen als das ›Subjekt‹ der Ereignisse« sieht (ebd. 379), erscheint mir die Wortwahl weniger abwertend als vielmehr im Sinne von ›populär‹ gemeint zu sein. Dazu passt

lichte Zeit«,<sup>11</sup> die auf die »astronomische und kalendarische Zeitrechnung« zurückweist (ebd. 411; 422).

Heideggers Nachdenken über den Zeitbegriff – der in der englischsprachigen Archäologie eine durchaus wichtige Rolle spielt (hierzu unten) – ist eingebettet in seine existenzial- oder fundamental-ontologische Analyse der »Seinsfrage«. Damit ist sein Zeitverständnis überfrachtet mit der Frage nach dem »Dasein« beziehungsweise nach dem »Dasein als Sorge«. Der daraus resultierende Zeitbegriff ist aus kulturwissenschaftlicher Sicht für den Nichteingeweihten nicht nur in hohem Grad unzugänglich, sondern – nachdem man sich darauf eingelassen hat – auch merkwürdig blass.<sup>12</sup> Die Unzugänglichkeit liegt in erster Linie an der besonderen Sprache Heideggers mit ihren zahlreichen Neologismen. Sie weicht so sehr vom Gängigen ab, dass sie zu jenen Sprachzeugnissen gehört, die Theodor W. Adorno (1964) einst in einer Schmäh-schrift als »Jargon der Eigentlichkeit« geißelte. Hinzu kommt die Vielzahl und dichte Verwobenheit der leitenden ontologischen Begriffe, die wiederum im Sinne der angedeuteten Tendenz von ganz eigener Natur sind.<sup>13</sup> Trotz des vielversprechenden Titels des Heidegger'schen Hauptwerkes bringt eine weitere Erörterung der darin enthaltenen Zeitreflexion für unser Anliegen daher keine wesentlichen Einsichten.

Anders steht es mit dem, was Hans Blumenberg (2001, 69 ff.) unter dem Titel »Öffnung der Zeitschere« im zweiten Teil seines Buches über die Zeit beschrieben hat. Sein Begriffspaar lautet »Lebenszeit« und »Weltzeit«, und ihre grundsätzlich gegebene und sich mit jedem neuen Leben wiederholende Divergenz wird durch die beiden Scherenflügel symbolisiert. Alle Geschichtserfahrung, so stellt er fest, vollziehe sich »in der schon weit geöffneten und sich immer noch weiter öffnenden Schere von Lebenszeit und Weltzeit«. So gesehen, lässt sich ihre aus der Perspektive des Individuums entschieden zu kurzfristige Kongruenz als Gelenk der beiden Flügel beschreiben, wobei dieser Konvergenzpunkt nach Blumenberg (ebd. 76 f.) »im unbestimmten Vorfeld nur noch rekonstruierbarer Bewußtseinslagen« und damit jenseits dessen liege, »was noch als Geschichte zugänglich sein« könne. Dieser Auffassung wird man sich als Historiker allerdings nicht uneingeschränkt anschließen wollen.

Blumenberg ist der Zeitthematik und der komplexen Beziehung zwischen Weltzeit und Lebenszeit auf vielfältig verschlungenen Wegen nachgegangen. Sie führten ihn

---

seine Charakterisierung des genannten Zeitbegriffs: »Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander« (ebd. 426; Hervorhebung im Original).

- 11 Hierzu Heidegger (1977, 414): »Die veröffentlichte Zeit hat als ›Zeit zu ...‹ wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichende Zeit die Weltzeit« (innere Anführungszeichen von mir; Auslassungspunkte und Hervorhebung im Original).
- 12 Hierzu aus sozialetnologischer Perspektive treffend Gell (1992, 264): »Any interested sociologist or anthropologist, on first opening Heidegger's *Being and Time* (1962) could be forgiven for imagining that a work that is devoted to the exploration of ›being-in-the-world‹ (Dasein) must contain, among its many pages, not a few which would be directly relevant to the kind of descriptive and interpretative problems which interest sociologists. But this is not so, nor was it part of Heidegger's intentions that it should be so. Heidegger's book is metaphysical prescription, not psychological description, and everything that constitutes normal human experience is condemned from the start as ›inauthentic«.
- 13 Einen recht guten Überblick über die eng verwobene Struktur bietet das Diagramm »Zusammenhang der Hauptbegriffe in Heideggers ›Sein und Zeit««. <<http://de.wikipedia.org/wiki/Heidegger>> [Zugriff: Februar 2012].

unter anderem von der antiken Astronomie bis an die Schwelle zur Neuzeit. Mit seinen eingehenden Ausführungen über die Geschichte dieser Wissenschaft – von Hipparchs Katalog der Fixsterne bis zu Kopernikus' Umlaufbahnen der Planeten und den Berechnungen anderer Astronomen – wollte er auch demonstrieren, dass die menschliche Lebenszeit »für die auf den Sternenhimmel gerichtete Aufmerksamkeit« nur dann etwas zu bedeuten vermag, »wenn es über Generationen hinweg einen Leistungszusammenhang, ein tradierbares Verfahren und tradierbare Verpflichtungen zur Überlieferung gibt« (Blumenberg 2001, 100). Der damit artikulierte Fortschrittsgedanke zeigt einerseits das Auseinanderklaffen von Lebenszeit und Weltzeit und impliziert andererseits »die Vorgegebenheit von geschichtlichen Prozessen«, in denen die Möglichkeit der »Einsicht in Weltzusammenhänge« an die »Überschreitung lebenszeitlicher Horizonte« gebunden ist (ebd. 163). Insofern mag die Entwicklung der Astronomie allerdings bestenfalls sehr eingeschränkt als Vorbild für jene Entwicklung gelten, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die Weltzeit nicht nur in der Naturzeit der Gestirne, sondern auch in der Tiefe der Erde erkannte (Gould 1987; Nowotny 1989, 82 ff.).

Halten wir mit Blumenberg (2001, 75 f.) fest, dass Weltzeit und Lebenszeit auseinanderklaffen, dass wir über Geburt und Tod nur mittelbar erfahren, dass die Welt da war, »als der Mensch zum ersten Mal erwachte«, dass sie fortbestand, »als er zum ersten Mal einschlief« und dass sie »dieselbe wäre, wenn es uns selbst nie gegeben« sowie sogleich nach unserem Tode auch »dieselbe sein wird, als ob es uns niemals gegeben hätte«.

Mit solchen Überlegungen sind wir längst mitten im Thema. Wie immer das Verhältnis zwischen Lebenszeit und Weltzeit individuell wahrgenommen und ausgestaltet wird, es lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen fundamentalen Unterschied: Während ›Lebenszeit‹ einen Verlaufsprozess zwischen zwei Positionen bezeichnet, bleibt ›Weltzeit‹ als Gegenpol von solchen Implikationen im gängigen Erfahrungsbereich letztlich frei. Auf das ›Positionelle‹ im Sinne der Beziehung zwischen ›A‹ und ›B‹ oder von ›B‹ zu ›C‹ werden wir zurückzukommen haben. Hingegen erscheint ›Weltzeit‹ in dieser Konstellation als ein Konzept, das sich gegen eine gleichermaßen weiterführende kulturwissenschaftliche Interpretation sperrt.<sup>14</sup>

Die bisherigen Betrachtungen legen es nahe, sich der Zeitthematik weder über populäre noch über fachbezogene Spezialkonzepte, sondern auf allgemeinerem Wege zu nähern. Dafür bildet die Eingangsfrage *Was ist ›Zeit‹?* immer noch den besten Ausgangspunkt. Mit Blumenberg (2001, 89) sind wir uns dabei im Klaren, dass uns eine Uhr zwar lehrt, »wie spät es sei oder wie lange es gedauert habe«, aber eben nicht darüber, »was Zeit ist«. Burckhard Dücker (2008, 782) charakterisiert ›Zeit‹ negativ als ein »der unmittelbaren Anschauung« nicht zugängliches Naturphänomen. Ähnlich formuliert es Gerhard Schmied (1985, 5): »Sich auf das Thema ›Zeit‹ einzulassen«, schreibt er, »bedeutet Konfrontation mit einem rätselhaften Phänomen«: Zeit sei in mehrfacher Hinsicht unfassbar. So könnten wir zwar den Raum mit unseren Sinnen erfassen, nicht

14 Wenngleich von Blumenberg (2001, 96) im Zusammenhang mit »Heideggers Seinsgeschichte« und den Vorsokratikern geäußert, erscheint die folgende Beobachtung auch in unserem spezifischen Zusammenhang relevant: »Von der Weltzeit her gesehen, haben wir einen Begriff von Welt, der uns zu sagen zwingt, daß die Rede von einer Welt, die gewesen ist und nicht mehr besteht, keinerlei Unterschied ausmacht zu der anderen Aussage, es habe so etwas wie eine Welt vor dieser niemals gegeben«.

jedoch die Zeit. Das gelte auch für unsere eigene Zeit als biotische Wesen: Sie erweise sich als flüchtig und zerrinne mit unserem Leben. Mehr noch, der Mediziner und Psychiater Theo Rudolf Payk (1989, 69) meint, dass Zeitauffassungen und Zeitdefinitionen »eher Ausdruck von Weltanschauung und Kulturform als klärende Begriffe« seien – im Übrigen gebe es ›die Zeit‹ nicht.<sup>15</sup> Er verweist beispielhaft auf die Tatsache, dass sich die Erde mit einer gewissen Regelmäßigkeit um die Sonne bewege oder dass ein Blatt welke und sich vom Ast löse: Dergleichen markiere lediglich eine mehr oder weniger regelmäßige Abfolge von Ereignissen und symbolisiere »allenfalls einen ›Zeitfluß‹, der indessen nicht zu objektivieren« sei. Und er fährt fort: »Der Schritt von hier zu einer Vorstellung, es gäbe eine konstante dahinfließende Zeit, ist vielleicht naheliegend und dennoch bereits zu weit; ein ›tempus absolutum‹ existiert nicht« (ebd. 77).<sup>16</sup>

## Zum Zeitkonzept aus komparativer Sicht

Die Schwierigkeit, das Phänomen der Zeit zu bestimmen, ist wohl am anschaulichsten von Augustinus von Hippo (354–430) zum Ausdruck gebracht worden. Im 11. Buch seiner *Bekenntnisse* lesen wir sein vielzitiertes Diktum: »Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich's, will ich's aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht. Doch ich sage getrost: Das weiß ich, wenn nichts verginge, gäbe es keine vergangene Zeit, und wenn nichts käme, kein zukünftige, und wenn nichts wäre, keine gegenwärtige Zeit.«<sup>17</sup> Dass die von Augustinus thematisierte Schwierigkeit bis heute fortbesteht, ist sicherlich bereits deutlich geworden. Daher überrascht es auch nicht, einschlägige Untersuchungen nicht nur in der Philosophie, sondern gerade auch in der Soziologie und Ethnologie zu finden. So hat sich etwa die Soziologin Barbara Adam (1990) in ihrer Dissertation mit der Thematik *Time and Social Theory* auseinandergesetzt. Sie beschränkt sich darin nicht auf ihr eigenes Feld, die Soziologie, sondern sucht die traditionellen Fächer- und Disziplingrenzen durch Berücksichtigung der Zeitkonzepte in den Geistes- und Naturwissenschaften zu überschreiten.<sup>18</sup>

Im Zuge ihrer Untersuchung hat Adam mit ihrem disziplinübergreifenden Ansatz die Fragwürdigkeit der traditionellen Dichotomie von ›sozialer‹ und ›natürlicher Zeit‹ aufgezeigt und damit einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zu einer einheitlichen Theorie der Zeit vollzogen. Nur wenn man anerkenne – so ihre These – dass »Zeit ein

15 An anderer Stelle (Payk 1989, 77) heißt es: »Je mehr wir uns mit der Zeit beschäftigen, desto deutlicher wird, daß es keine allseits befriedigende Definition des Zeitbegriffes gibt; es läßt sich nicht einmal beantworten, was denn ›Zeit‹ eigentlich sei: eher notwendige Abszisse unseres Lebens oder nur Ausdruck einer bestimmten Denk- und Erlebnisweise oder gar als verzerrte Reflektion [sic] von Veränderungen bloße Täuschung?«

16 Payk (1989, 72) spielt hier auf Newtons Konzept der absoluten Zeit an. Newton postulierte 1686 »die absolute, wahre und mathematische Zeit, die gleichförmig für sich und vermöge ihrer eigenen Natur fließt – ohne Beziehung zum äußeren Geschehen« (zit. nach Eigen 1989, 35).

17 Augustinus, Conf. XI,17; zitiert nach Augustinus 2007, 279.

18 Adam (1990, 6 f.) schreibt: »Social science comprises the whole spectrum of ›times‹ from the most physical, mechanical, and artefactual to the experiential and cultural. This realisation, in conjunction with my conviction that we interact with and modify not only our social but also the physical, living, and artefactual world on a daily basis, convinced me of the importance of understanding the times of physics and biology in addition to those of the human sciences«. – Siehe auch Adam 2002.

Aspekt der Natur« sei und »Natur das symbolische Universum der menschlichen Gesellschaft« mit einschließen, könne die unangemessene Wahrnehmung des naturwissenschaftlichen Zeitkonzeptes in den Sozialwissenschaften überwunden werden.<sup>19</sup> Das in den Geistes- und Sozialwissenschaften tradierte Zeitkonzept der Naturwissenschaften beruhe auf dem längst überholten Naturverständnis des 19. Jahrhunderts.<sup>20</sup>

Adam hat mit ihrer Monographie eine wichtige Analyse des Zeitkonzeptes vorgelegt. Ihre Ergebnisse schärfen den Blick für bisher nicht gesehene Verbindungen, für nicht thematisierte Zusammenhänge zwischen Wissenschaften, die man auch in Bezug auf das Zeitverständnis gemeinhin für wesensverschieden gehalten hatte. Selbstverständlich gibt es – so räumt auch Adam (1990, 154) ein – Zeitaspekte, die ausschließlich menschliche Gemeinschaften betreffen. Dabei geht es um die symbolische Konstituierung von Zeit.<sup>21</sup> In unserem Kontext hilft ihre Untersuchung dabei, unangebrachte Dichotomien wie die von der sozialen und der natürlichen Zeit von vornherein zu vermeiden.<sup>22</sup>

## Zur sozialen Konzeption von Zeit

Der Soziologe Norbert Elias hat 1988 unter dem Titel *Über die Zeit* ein Buch veröffentlicht, das in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist.<sup>23</sup> Es war aus der Einsicht entstanden, dass es keine konsensfähige Theorie der Zeit gebe (Elias 1988, X). Wenngleich Elias nicht den Anspruch erhebt, sie mit seinem Buch geschaffen zu haben, ist offenkundig, dass er dazu einen wesentlichen Beitrag geliefert hat. Es erscheint nicht allzu weit hergeholt, wenn man seiner Untersuchung die des amerikanischen Kunsthistorikers und Kulturanthropologen George Kubler an die Seite stellt. Kubler hat in seinem Essay *The Shape of Time* (1962) die aus dem Wandel und der Kontinuität materieller Formen indirekt ableitbare Zeiterfahrung untersucht. Dies wird von Elias insofern ergänzt und erweitert, als er den ontologischen Status der Zeit selbst unter die Lupe nimmt.

Auf die eingangs geäußerte Frage *Was ist ›Zeit‹?* antwortet Elias (1988, VII), dass man »die Zeit weder sehen noch fühlen, weder hören noch schmecken, noch riechen« könne – kurz, man vermöge sie »nicht mit Sinnen wahrzunehmen«.<sup>24</sup> Diese Grundtat-

19 Hier und im Folgenden stammt die Übersetzung englischer Passagen von mir.

20 Adam 1990, 150 ff.; Zitat auf S. 155; Rösen 2003, 23; 32; 46 und bes. 52 f.

21 Hierzu Adam (1990, 156): »Yet, once time is constituted symbolically, it is no longer reducible to the communication of organisms or physical signals; [...] For a person to have a past and to recognise and know it entails a representational, symbolically based imagination. Endowed with it, people do not merely undergo their presents and pasts but they shape and reshape them. Symbolic meaning thus makes the past infinitely flexible. With objectified meaning we can not only look back, reflect, and contemplate it but we can reinterpret, restructure, alter, and modify the past irrespective of whether this is done in the light of new knowledge in the present, to suit the present, or for purposes of legitimization«.

22 Es ist in diesem Beitrag nicht möglich und aus systematischen Gründen nicht nötig, hier auf komparativ angelegte ethnologische Untersuchungen zum Zeitkonzept einzugehen – genannt seien zum Beispiel N. Thomas 1989 und Gell 1992. Eine kritische Übersicht über die ethnologisch-soziologische Zeit-Diskussion bietet Munn 1992.

23 Dieser Essay wurde auch von Adam (1990) intensiv herangezogen.

24 Diese sowie alle weiteren zitierten Aussagen hat Elias in seinem Buch an vielen Stellen in man-

sache ist bereits viele Male in unterschiedlichen Variationen geäußert worden – so etwa in den oben zitierten Aussagen von Dücker und Schmied. Bei dem britischen Sozialanthropologen Edmund Leach (1971, 132) findet sich die Elias'sche Formulierung beinahe wörtlich und zudem verknüpft mit der von Leach mehrfach geäußerten, aber letztlich doch nur vorgeschobenen Verwunderung darüber, dass das Konzept als solches überhaupt existiert.<sup>25</sup>

Für Elias (1988, 11) ist es eine Illusion zu glauben, dass die Zeit in irgendeinem Sinne existent sei, dass es sich dabei »um eine Art von Ding ›in Zeit und Raum‹ handle«. Eben deswegen spricht er vom »Mythos von der dinghaften Zeit« (ebd. 9). In Wirklichkeit hätten wir es bei der Zeit nicht mit etwas selbständig Existierendem (ebd. 98), sondern mit einem begrifflichen Symbol zu tun – einem Symbol, das dazu diene, verschiedenartige Geschehensabläufe zueinander in Beziehung zu setzen (ebd. 14). Deswegen sei ›Zeit‹ als ein »reines Beziehungssymbol« anzusehen, das »für die Beziehung von Positionen im Nacheinander zweier Geschehensabfolgen« stehe. Dabei seien die aufeinander bezogenen Ereignisse austauschbar. »Gleichheit der Beziehungen«, so Elias (ebd. 114), »verträgt sich mit Verschiedenheit des Bezogenen«.

Hier ist eine Differenzierung hilfreich, die der Philosoph Wilhelm Perpeet (1955) vor vielen Jahren veröffentlichte. Er unterschied zwischen der ›Zeit‹ und dem ›Zeitlichen‹ und meinte, dass mit den »Zeit-Nennungen der alltäglichen Lebenspraxis«<sup>26</sup> im Grunde »gar nicht *die* Zeit selbst«, sondern immer nur »die vielen und mannigfaltig benennbaren ›Erscheinungen‹ in der Zeit«, also »zeitlich Existierendes« gemeint seien. Es handele sich um »vom Zeitlichen abgelesene Wendungen« (ebd. 531).<sup>27</sup> Uns geht es nicht darum, ob Perpeets Antwort auf die Frage nach der Zeit befriedigt – von Interesse ist vielmehr seine begriffliche Unterscheidung, die den Dunstschleier um den Zeitbegriff etwas zu lichten vermag und offenkundig eine gewisse inhaltliche Übereinstimmung mit der Konzeption von Elias aufweist.<sup>28</sup>

Da ›Zeit‹ nicht ›an sich‹ existent ist, gewinnt sie ihre Bedeutung allein im sozialen Raum, der von Elias in Erweiterung der vierdimensionalen Raumzeit<sup>29</sup> immer wieder als »fünfte Dimension des Universums« thematisiert wird.<sup>30</sup> In diesem

---

cherlei Variation wiederholt; ich weise nur ausnahmsweise auf solche Wiederholungen hin.

25 Leach (1971, 132) schreibt: »The oddest thing about time is surely that we have such a concept at all. We experience time, but not with our senses. We don't see it, or touch it, or smell it, or taste it, or hear it«.

26 Perpeet (1955, 531) schreibt unter anderem: »Wir sprechen von einer kurzen, langen, schnellen, langsamen, hohen, leeren, erfüllten, schweren, günstigen, schlechten Zeit usw. [...] So ›hat‹ man beispielsweise Zeit (bzw. nicht). Man braucht, spart, stiehlt, vertreibt, verkürzt sie, preßt sie, etwa zu drei Tagen, zusammen [...], erwartet, mißt, zählt, erzählt sie usw. [...] So verfließt, verstreicht, verrinnt die Zeit. Sie dehnt sich aus, dauert, steht still, nagt, spielt, dreht sich im Kreise, [...] läßt altern, welken, sterben, gebiert, erneuert, bringt hervor, heilt, deckt zu, bindet, richtet, verpflichtet usw.«.

27 Es versteht sich, dass Perpeets Beurteilung auch auf manche Wendungen im vorliegenden Beitrag zutrifft, vor allem auf die Passage »Über die Vielfalt von Zeit«.

28 In diesem Sinne auch Park (1994), der die Frage nach der Zeit so beantwortet: »However time is measured, it is measured by events and not by some property intrinsic to itself. Ordinarily, we estimate the ›passage of time‹ by observing the progress of events, [...] It is events that pass, not time«.

29 Die vierdimensionale Raumzeit besteht aus den drei Dimensionen des Euklidischen Raumes (Länge, Breite, Höhe) und der Dimension der Zeit.

30 So etwa Elias 1988, XLVI f.; 52 f.

fünfdimensionalen sozial-räumlich-zeitlichen Gebilde stelle der Zeitbegriff für den Menschen das zentrale, »in einem langen, generationsübergreifenden Lernprozeß« entwickelte Orientierungsmittel dar (Elias 1988, 2). Nur dort, wo Menschen in allmählichen Schritten »ein relativ gut integriertes Raster von Zeitregulatoren« in Form von Uhren, Jahreskalendern und Ära-Zeitskalen entwickelt haben, könne Zeit als kontinuierlicher, einförmiger, irreversibler Fluss des Geschehens erlebt werden (ebd. 6; 25). Somit dürften wir nicht davon ausgehen, dass Gemeinschaften ohne solche Regulationsmechanismen das Geschehen in ihrer Welt prinzipiell ähnlich wie wir erlebt haben (ebd. 4). Andererseits besteht aber auch kein Zweifel über das immer wieder entstandene Bedürfnis und die Fähigkeit früher Gesellschaften, naturgegebene Abläufe wie etwa die Mondphasen und den Auf- und Niedergang der Sonne zweckmäßig in ihr soziales Handeln zu integrieren.

Dennoch, wenn ›Zeit‹ an sich nicht existent ist, was ist dann der vielzitierte ›Pfeil der Zeit‹? Impliziert er nicht etwas, das in eine bestimmte Richtung jenseits von Vergangenheit und Gegenwart fliegt? Und heißt es nicht bereits bei den Alten: *tempus fugit*? Entflieht uns die Zeit – mit welchem Maß auch immer wir sie gerade bestimmt haben – beständig? Gewiss, der Sekundenzeiger der Uhr, sei es am Handgelenk oder im Bahnhof, symbolisiert das Fliehen des Augenblicks. Und auch der Zeitpfeil flieht im fünfdimensionalen Universum des Hier und Jetzt der ›Gegenwart‹ und fliegt sozusagen der ›Zukunft‹ entgegen. Damit versinnbildlicht er den instrumentellen Charakter der Zeit. Er steht in diesem Sinne für jene Zeit, von der Elias (1988, X) sagt, sie rolle »unerbittlich über die Köpfe der Menschen hin« ab. An dieser Stelle beginnen die Probleme der Archäologie. Denn der eigentliche instrumentelle Charakter der Zeit lag im sozialen Sein jener Gemeinschaften, mit denen wir uns beschäftigen. Er ist unserer Erkenntnis für immer oder jedenfalls weitestgehend entzogen. Auf einem abstrakteren Niveau besitzt die Zeit der Vergangenheit jedoch auch für uns einen instrumentellen Habitus: Wir möchten sie nach dem Vorbild von Elias als Orientierungsmittel nutzen, um jene Prozesse und Ereignisse, die in der Vergangenheit stattgefunden haben, zueinander in Beziehung setzen zu können.

## Geschichtswissenschaft und Zeit

Die folgenden Bemerkungen beschränken sich auf einige wenige grundsätzliche Aspekte des Zusammenhangs von Geschichtswissenschaft und Zeit. Dabei soll es um die nezeitliche Erfahrung des in einem gewissen Sinn ›zeitbedingten‹ Charakters historischer ›Wahrheit‹ gehen. Diese Einsicht resultiert unmittelbar aus dem, was mit dem Zeitkonzept verknüpft ist: Ähnlich wie die oben angesprochene biotisch vorgegebene Bahn unserer bereits vergangenen Lebenszeit mit ihren Körperspuren besitzt auch die Zeit des Historikers, wo immer wir sie gleichsam zum Zwecke der Inspektion ›aufhalten‹, ihre charakteristische Signatur. Diese Signatur drückt sich in der zeitspezifischen Sichtweise auf historische Phänomene aus und auch auf die Art unserer Fragen, die wir an diese Phänomene herantragen sowie auf die Wege, die wir zu ihrer Lösung beschreiten.

Dieses besondere Verhältnis, das den Historiker an seine Gegenwart kettet, pflegt man als ›Standortsgebundenheit‹ zu bezeichnen, wobei ›Standort‹ im weitesten Sinn

gemeint ist. Wesentliche Gedanken hat dazu bereits Karl Mannheim (1970) in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts geäußert, indem er in seinen wissenssoziologischen Arbeiten immer wieder auf das »Perspektivische« der historischen und philosophischen Erkenntnis zurückkam.<sup>31</sup> Das damit angesprochene Problem lässt sich treffend mit dem Titel eines Aufsatzes von Reinhart Koselleck (1989e) umschreiben: »Standortbindung und Zeitlichkeit«. In unserem Zusammenhang ist die besondere Bedeutung wichtig, die ›Zeit‹ aufgrund der Verkettung von Vergangenheit und Gegenwart erfährt.<sup>32</sup> Diese Verkettung gilt – wie unten noch angesprochen wird – natürlich auch für die Archäologie.

Die »Verzeitlichung der Perspektive« auf die Vergangenheit, die Koselleck (1989e, 203) thematisiert, schiebt sich gewissermaßen zwischen die sogenannten ›Tatsachen der Vergangenheit‹ einschließlich ihrer quellenkritischen Aufbereitung auf der einen und ihre Interpretation auf der anderen Seite.<sup>33</sup> Aber die Verzeitlichung – so darf man über Koselleck hinausgehend hinzufügen – wirkt sich notwendigerweise auch auf die Konstitution der Tatsachen selbst aus. Denn das ›historische Material‹ wird ja – wie Koselleck (ebd. 204) schreibt – erst durch unsere Fragen, die eben der Verzeitlichung unterliegen, zu historischen Quellen.<sup>34</sup>

31 So etwa Mannheim (1970, 290 f.) im Jahre 1924: »Der Ausdruck ›standortgebunden‹, ›perspektivisch‹ ist selbstverständlich nur analogiehaft von der visuellen Gestalterfassung des Raumdinges auf die historische und philosophische Erkenntnis übertragen [...]. Einer der wesentlichen Unterschiede aber zwischen der ›perspektivischen Beschaffenheit‹ der Geschichtserkenntnis gegenüber der Standortsgebundenheit der Wahrnehmung des Raumdinges besteht darin, daß im ersteren Falle die ›Standorte‹ selbstverständlich nicht räumlich zu nehmen sind und der Gegenstand nicht starr und unbeweglich dem Subjekte gegenübersteht. Bei der Geschichtsbetrachtung bedeutet die Standortsgebundenheit das ›Stehen‹ an einer ›Stelle‹ des geistigen Stromes, der sowohl in jenem Teile, auf den wir uns richten, als auch da, von wo aus wir ihn selbst betrachten, ein gewordener und werdender, ein stets beweglicher ist«.

32 Hierzu Koselleck (1989e, 176): »Denn wer wollte leugnen, daß Geschichte aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird, daß sich mit dem Wandel der Geschichte auch die historischen Äußerungen über diese Geschichte wandeln? Die alte Dreiheit: Ort, Zeit und Person geht offenbar in das Werk eines historischen Autors ein. Ändern sich Ort und Zeit und Person, so entstehen neue Werke, auch wenn sie von demselben Gegenstand handeln oder zu handeln scheinen. [...] Neue Erfahrungen kommen hinzu, alte werden überholt, neue Erwartungen tun sich auf; und schon stellen sich neue Fragen an die Vergangenheit, die die Geschichte neu zu überdenken, neu zu betrachten, neu zu untersuchen fordern«.

33 Die historische Methode mit ihrem »Kanon an methodischer Akkuratess« nimmt Koselleck (1989e, 204) von dieser Verzeitlichung aus. Die Regeln der Quellenkritik seien so rigoros, dass ihre »Ergebnisse unbeschadet des Standorts eines Historikers universal kommunikel und kontrollierbar« seien.

34 Es erscheint angebracht, hierbei auf einen weiteren Punkt hinzuweisen, den Koselleck (1989e, 204) anspricht. Jede Quelle, so stellt er fest, verweise uns »auf eine Geschichte, die mehr ist oder weniger, jedenfalls etwas anderes als der Überrest selber«. Und ferner: »Eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt«. Aus solchen Überlegungen leitet er schließlich sein bekanntes Wort vom »Vetorecht« der Quellen ab: Eine Quelle könne uns letztlich nie sagen, was wir als Historiker darüber schreiben sollen; wohl aber hindere sie uns, »Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen« (ebd. 206). Um jedoch überhaupt »eine Geschichte zur Geschichte« zu machen, die die Quellen notwendigerweise transzendieren müsse, bedürfe es einer »Theorie möglicher Geschichten« (ebd.). Zu dieser Thematik auch Koselleck 2010.

## Archäologie und Zeit

Nach dieser knappen Betrachtung eines zentralen Aspektes von ›Zeit‹ in der Geschichtswissenschaft müssen wir uns mit ihrer Rolle in der Archäologie beschäftigen. Dabei wird es letztlich um drei Fragen gehen: Wie und bis zu welchem Grade spiegelt sich ›vergangene Zeit‹ archäologisch? Lässt sich diese Spiegelung näher beschreiben? Und schließlich: Wie verhält sich diese archäologisch erfassbare Spiegelung zur historischen ›Realität‹? Bevor wir uns dieser Fragen annehmen, müssen wir uns aber einigen Autoren widmen, deren Stellungnahme zu ›Fragen der Zeit‹ als repräsentativ für die gegenwärtige Archäologie gelten kann.

Die Archäologie als sachgutgestützte Wissenschaft von der Vergangenheit huldigt – sieht man von der im Folgenden zu erörternden Post-Prozessualen Archäologie und einigen weiteren Ausnahmen ab – einem extrem technizistischen Verständnis von ›Zeit‹. In dieser und auch in manch anderer Hinsicht strebt sie einem naturwissenschaftlichen ›Ideal‹ nach, das aus kulturwissenschaftlicher Sicht längst obsolet ist. Auf der anderen Seite hält sie in aller Regel das systematische Nachdenken über den Zeitbegriff und damit über seine Bedeutung für die Archäologie nicht für lohnenswert. Dies ist einleitend an einem Beispiel demonstriert worden.

### Post-prozessualistisch inspirierte Archäologie und Zeit

Diese Kurzcharakteristik des archäologischen Zeitverständnisses muss jedoch relativiert werden. Ich hatte oben auf Heideggers Reflexionen zum Zeitbegriff hingewiesen und sie als unfruchtbar für die Archäologie bezeichnet. Diese Feststellung mag insofern verwundern, als Heidegger und gerade seine Überlegungen zur Zeit – ebenso wie die seines Freiburger Lehrers Edmund Husserl – in der englischsprachigen Archäologie eine gewisse Rolle spielen. Beide Philosophen werden zum Beispiel sehr ausführlich von Christopher Gosden in seinem Buch *Social Being and Time* (1994) berücksichtigt.<sup>35</sup> Er ist dabei durchaus kein Einzelfall. Es ist offenkundig, dass eine gewisse ›philosophische Vielfalt‹ in der anglophonen Archäologie untrennbar mit der Postmoderne, konkret mit der Herausbildung der Post-Prozessualen Archäologie, zusammenhängt.<sup>36</sup>

Für Gosden (1994, 1) ist Zeit keine abstrakte Größe, sondern »eine Qualität«, die aus dem »Sich-Einlassen des Menschen auf die Welt« resultiert.<sup>37</sup> So sehr man der ersten Aussage zustimmt, so fragwürdig ist die besondere Auslegung jener allgegenwärtigen sozialen Praxis, die er als *human involvement with the world* bezeichnet. Er spielt

35 Die Reihe der darüber hinaus angeführten, aber bisweilen nur ganz beiläufig erwähnten Philosophen ist lang. Sie reicht von Sokrates über Platon, Aristoteles, Augustinus und Descartes bis zu Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Nietzsche, Lukács, Wittgenstein, H. Marcuse, Gadamer, Sartre, Ricœur, Barthes, Baudrillard, Foucault, Habermas, Rorty und Derrida.

36 Damit möchte ich Gosden keineswegs zu den Post-Prozessualisten rechnen, sondern lediglich auf den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund verweisen, vor dem solche Werke entstehen.

37 Wörtlich heißt es: »However, one of my central contentions is that time is not an abstract entity, but a quality of human involvement with the world [...] we cannot understand time by looking at time alone, but rather through considering the nature of involvement people have with the world«.

diese Praxis gegen »theoretisches Denken« aus und huldigt damit zugleich dem »alltäglichen Leben«, das angeblich Ausgangs- und Zielpunkt der Beschäftigung mit Zeit zu sein hat (ebd. 6). In diesem Sinne ist der Titel seines Buches programmatisch zu verstehen: Er spiegelt nicht zufällig jenen Titel wider, den Heidegger seinem Hauptwerk gab. In Gosdens Konzept der sozialen Praxis, dem »Sich-Einlassen auf die Welt«, sieht er sich dem Heidegger'schen Verständnis von *Sein* beziehungsweise *Dasein* verpflichtet.<sup>38</sup>

Angesichts dieser Ausgangslage stellt sich die Frage, inwieweit die in Gosdens Monographie aufgebotene Phalanx bedeutender Philosophen von der Antike bis in die Gegenwart einen Gewinn für die Archäologie gebracht hat. Die in den Text eingestreuten archäologischen Beispiele beziehen sich einerseits auf die Ur- und Frühgeschichte des südwestlichen Pazifiks und andererseits auf England. Soweit ich sehe, vermögen sie aber Gosdens Zielsetzung nicht gerecht zu werden, so dass letztendlich unklar bleibt, inwiefern sein *human involvement with the world* einen archäologisch nutzbaren Beitrag zur Theorie der Zeit oder auch nur zur Theorie der Zeit in der Archäologie geleistet hat.

In seinem Versuch, die Thematik *Social Being and Time* zum Nutzen der archäologischen Erforschung der Vergangenheit zusammenzubringen, hat Gosden uns zwar einen Gang durch die abendländische Philosophie beschert, ist aber mit seinem Anliegen gescheitert. Betrachtet man das philosophische Potpourri, das den Kern seiner Untersuchung bildet, dann überrascht es nicht, wenn die Archäologie der Zukunft im letzten Absatz gleich zweimal als »philosophische Disziplin« apostrophiert wird. Angesichts dieser Tatsache beginnt man zu begreifen, warum die reichhaltige komparative kulturanthropologische und soziologische Literatur zum Zeitverständnis in diesem Buch weitgehend unbeachtet geblieben ist.

Das Problem von Gosdens Untersuchung liegt auch in einer unzureichenden Differenzierung zwischen »gemessener Zeit« (*measured time*) und »erfahrener« oder »menschlicher Zeit« (*experienced* oder *human time*) begründet.<sup>39</sup> Er hat nicht berücksichtigt, dass wir als Archäologen zwar analytisch kategorisieren, aber damit nicht zugleich die Zugänglichkeit unserer Kategorien garantieren oder gar erzwingen können. Zwar können wir »Zeit« in mancherlei Weise messen, aber wir müssen – wie unten zu zeigen sein wird – an der Aufgabe scheitern, sie in ihrer einstigen sozialen Präsenz erfassen zu können.

Der Versuch von Gosden, Philosophen vor allem des 20. Jahrhunderts für die Archäologie fruchtbar zu machen, steht – wie angedeutet – keineswegs singulär da; er ist dabei nur besonders umfassend zu Werke gegangen.<sup>40</sup> Neben anderen hat sich damit auch Julian Thomas in seinem Buch *Time, Culture and Identity: An Interpretive Archaeology* (1996b) intensiv beschäftigt. Er zielt nicht nur auf eine »phänomenologische

38 Diese Verbindung stellt Gosden (1994) an verschiedenen Stellen seines Buches her, z. B. ebd. 6 f.; 42 ff.; 107 ff., bes. 110 ff.

39 Hierzu Gosden 1994, 2 ff. et pass. (siehe Index).

40 Mir geht es hier nicht generell um entsprechende Versuche – die gibt es in der englischsprachigen Archäologie tatsächlich in für kontinentale Verhältnisse beträchtlicher Zahl –, sondern nur um solche, die das Problem der Zeit betreffen.

Archäologie«,<sup>41</sup> sondern darüber hinaus auf eine ›Heideggerian archaeology‹ (ebd. 2). Kurz vor dem Erscheinen seiner Studie hat er eine Kurzfassung in den *Archaeological Dialogues* veröffentlicht und zur Diskussion gestellt (Thomas 1996a). Es erscheint müßig, hier auf das Eine oder das Andere näher einzugehen. Das Ergebnis würde zwar im Einzelnen abweichen, in der Gesamttendenz aber doch ähnlich ausfallen wie bei Gosden.<sup>42</sup> Ähnlich extrem – allerdings entschieden knapper formuliert – ist die Kluft zwischen dem allgegenwärtigen Heidegger und der daraus abgeleiteten archäologischen Nutzenanwendung in einem Aufsatz von Håkan Karlsson (2001). Dieser Aufsatz ist dermaßen ›philosophisch‹, dass Heidegger selbst in Karlssons archäologischen Schlussfolgerungen mehrfach zitiert wird (ebd. 55 ff.). Man könnte weitere Beispiele anführen. Ich beschränke mich auf Gavin Lucas, der zwar in seiner Monographie *The Archaeology of Time* (2005) Heidegger nur einmal zitiert, sich dafür aber – wengleich relativ knapp – mit Husserl beschäftigt (ebd. 22 ff.). Ich habe auch hier nicht den Eindruck, dass dies für den Gang seiner weiteren Ausführungen und für seine generellen Schlussfolgerungen von grundsätzlicher Bedeutung ist.

Angesichts der beschriebenen Lage muss man fragen, warum ein philosophischer Autor wie Heidegger, dessen Verständnis gerade für nicht-philosophisch vorgebildete, aber deutschsprachige Leserinnen und Leser erhebliche Schwierigkeiten bereitet, in einem so hohen Maße in der britischen Archäologie rezipiert worden ist. In unserem Kontext lässt sich darüber nur spekulieren. Da statt des deutschen Originals ausnahmslos englische Übersetzungen zitiert werden, erscheint es nicht ausgeschlossen, dass sie verständlicher als das Original sind – wobei zu prüfen wäre, inwieweit sie das Original und seine vielen Tücken adäquat wiedergeben (siehe auch Sommer 2000). Unabhängig davon meine ich, dass Heidegger in archäologischem Kontext keine oder so gut wie keine Rolle spielte, wenn er nicht in einem derart hohen Maße von französischen Philosophen rezipiert worden wäre – nicht zuletzt von solchen, die der Postmoderne zugeordnet werden. Die Rolle, die er in der britischen Archäologie spielt, ist offenbar – wie oben bereits angedeutet – über die Postmoderne und damit über die Post-Prozessuale Archäologie erfolgt.

## Über ur- und frühgeschichtliche Zeiterfahrung

Aus den weiter oben thematisierten komparativen Arbeiten zum Zeitkonzept folgt, dass ›Zeit‹ höchst unterschiedlich in menschlichen Gemeinschaften erfahren und reflektiert wird. Das Zeitverständnis gehört zu jenen Phänomenen, die in soziale Zusammenhänge eingebettet und damit sozial konstruiert sind. Wir dürfen unterstellen, dass dies auch für ur- und frühgeschichtliche Gemeinschaften zutraf. Auf dieser Ebene hätten wir es mit Zeiterfahrungen zu tun, die in den Bereich einer subjektiv – oder, in diesem Falle richtiger, kollektiv – erlebten Zeit fallen. Dazu gehört auch die Frage, wie jene Gemeinschaften ihre eigene gruppenspezifische Vergangenheit wahrgenommen haben,

41 Thomas (1996b, 9) versieht den gesamten ersten Teil seines Buches mit der Überschrift »A Phenomenological Archaeology«, wobei er allerdings ein Fragezeichen hinzufügt.

42 Zu beiden siehe die knappe Einschätzung von Bradley (2002, 14), die sich im Grundsatz mit der deckt, die hier am Beispiel Gosdens skizziert wurde.

wobei vor allem interessant wäre, ob und in welcher Form materielle Zeugnisse dieser Vergangenheit wie beispielsweise Artefakte des täglichen Lebens oder monumentale Grabbauten ihre Vorstellungen beeinflusst haben mögen. Richard Bradley (2002) hat die verschiedene archäologische Zugangsweisen anhand von gut gewählten Beispielen umfassend auszuloten versucht. Dabei zog er etwa die potentielle Spiegelung der Siedlungstradition der Linienbandkeramik im nordwestlichen Mitteleuropa mit ihren Langhäusern in darauf folgenden monumentalen Grabanlagen ebenso heran wie Metallhorte in Südengland, die aufgrund der in ihnen enthaltenen Objekte eine Zeitspanne von rund 1200 bis 2000 Jahren verkörpern.

Bradleys Beispiele sowie die anderer Autoren – sei es über »Memoriallandschaften« (*memorial landscapes*) (Bradley 2002, 33) oder »Opferlandschaften« (*sacrificial landscapes*) (Fontijn 2002) – und die daran geknüpften Überlegungen sind überaus lehrreich, aber sie vermögen naturgemäß nicht mehr zu demonstrieren, als die Entfaltung des in ihnen enthaltenen Potentials durch einen klugen Archäologen: Die Interpretationen sind einleuchtend und vage genug, um sie als Zeichen dessen zu nehmen, was gewesen sein könnte. Schaut man näher hin, dann zeigt sich, dass das Kernargument auf mehr oder weniger impliziten ethnographischen Analogien beruht.<sup>43</sup> Ob diese Deutungen dann einleuchtend erscheinen oder nicht, ist eine gänzlich andere Sache. Im Prinzip geht es hier darum, festzuhalten, dass wir als Archäologen von solchen kollektiven Zeit- und Vergangenheitserfahrungen in ur- und frühgeschichtlicher Zeit ausgehen müssen, ihr Nachweis jedoch weitgehend hypothetisch bleibt.

Besonderen Widerhall in den Kulturwissenschaften haben Arbeiten von Jan und Aleida Assmann zum *Kulturellen Gedächtnis* gefunden. Sie beziehen sich dabei auf Untersuchungen des deutschen Kunsthistorikers und Kulturwissenschaftlers Aby Warburg zum »sozialen Gedächtnis« und des französischen Soziologen Maurice Halbwachs zum »kollektiven Gedächtnis« (*mémoire collective*).<sup>44</sup>

Der sicherlich anspruchvollste Versuch, das Konzept des Kulturellen Gedächtnisses auf die Archäologie zu übertragen, stammt von Ulrich Veit (2005). Er versucht, dessen Potential am Beispiel der früheisenzeitlichen »Fürsten«- oder »Prunkgräber« zu erläutern – Bestattungen, deren öffentlicher Vollzug als »rituelle Inszenierungen« die Gruppenidentität stabilisiert und perpetuiert hätte. Die entsprechenden Zeremonien begreift Veit als Ausdruck des Kulturellen Gedächtnisses, das in schriftlosen Gesellschaften als Medium der sozialen Erinnerung anzusehen sei (ebd. 31 f.). Er bezieht sich in diesem Aufsatz immer wieder auf Schriften von Jan und Aleida Assmann und stimmt mit ihnen darin überein, dass das gruppenspezifische Wissen auf diese Weise von Generation zu Generation weitergegeben und memoriert worden sei (etwa ebd. 24). Darüber hinaus ist hier für Veit nicht nur die Ebene von Zeremonien von Bedeutung. Vielmehr habe auch die sogenannte »materielle Kultur«, mit ihrer für die Archäologie ohnehin fundamentalen Rolle, »durchaus einen gewissen Anteil am Identitätsdiskurs der betreffenden Gemeinschaften« gehabt (ebd. 25). Er verweist dabei (ebd. 26) auf Jan Assmanns Begriff »Gedächtnis der Dinge«, mit dem Assmann auf einen den Dingen

43 Zwar meint »ethnographisch« generell den Bezug auf dokumentierte Einzelfälle, aber ich schließe hier ausdrücklich die auf komparativem Wege gewonnenen Analogie mit ein.

44 Hierzu unter vielen anderen A. Assmann 1993; Assmann/Assmann 1988; J. Assmann 1997.

innewohnenden »Zeitindex« abzielt, »der mit der Gegenwart zugleich auch auf verschiedene Vergangenheitsschichten deutet« (Assmann 1997, 20).

Halten wir also fest, dass die gegenwärtige Archäologie in ›historischen Dimensionen‹ denkt, die noch vor wenigen Jahrzehnten für vollkommen abwegig gehalten worden wären. Diese Entwicklung ist höchst positiv, denn sie zeigt, wie sehr sich das Fach den Vergleichenden Kulturwissenschaften besonders im englischsprachigen Bereich geöffnet hat. Allerdings sollte man sich darüber im Klaren sein, dass die Archäologie hier trotz aller gegenteiligen Beteuerungen keinen genuinen Beitrag zum einstigen Zeit- und Vergangenheitsverständnis zu liefern vermag.<sup>45</sup> Vielmehr steuert sie dazu anhand ihrer Quellen lediglich mehr oder minder hypothetische Einsichten bei, deren inhaltliche Basis auf bestimmten Funden und Befunden sowie externen – eben individuellen oder kulturvergleichend generierten analogen – Erkenntnissen beruht. Es fällt auf, dass bei den oben angeführten englischsprachigen Archäologen nicht oder jedenfalls nicht hinreichend zwischen den zur Diskussion stehenden Ebenen differenziert wird.

## Über die Zeit der Archäologie

Aus meiner Sicht ist es unumgänglich, zwischen der Ur- und Frühgeschichte als einem bestimmten fachspezifisch benannten und definierten Teil der Vergangenheit auf der einen Seite und der Wissenschaft, die sich damit beschäftigt, auf der anderen zu unterscheiden.<sup>46</sup> Diese Unterscheidung würde sich in das traditionelle Muster der Subjekt-/Objektdifferenzierung einordnen, so dass die ur- und frühgeschichtliche Vergangenheit der Forschungsgegenstand und der Archäologe das forschende Subjekt wäre. Gegen diese Trennung von ›Objekt‹ und ›Subjekt der Forschung‹ würden sich die zitierten britischen Archäologen gewiss wehren. Und selbstverständlich wäre auch Elias damit nicht einverstanden, fällt sie doch in die von ihm vielfach angeprangerte Aufspaltung des Universums in Antagonismen, die sich begrifflich in Gegensatzpaaren artikuliert. Dazu gehören etwa ›Natur und Kultur‹, ›Materie und Geist‹, ›physikalische Zeit und soziale Zeit‹ (siehe Elias 1988, bes. 57 ff.). Es ist auch einsichtig, dass der Forschungsgegenstand nicht als solcher besteht, sondern erst durch das forschende Subjekt konstituiert wird. Aber Elias würde die hier vorgenommene Differenzierung wohl doch durchgehen lassen, wenn man ihm versicherte, dass sie nur aus analytischen Gründen vorgenommen werde. Denn natürlich ist uns mit ihm klar, dass sich Erkenntnis – in diesem Falle archäologische Erkenntnis – nur in einer Art dialektischer Interaktion zwischen dem zu Erforschenden und dem Forscher, anders ausgedrückt zwischen Vergangenheit und Gegenwart, vollzieht.

---

45 Dies trifft über das Zeit- und Vergangenheitsverständnis hinaus letztlich für alles Emische urgeschichtlicher Gemeinschaften zu; hierzu vor allem am Beispiel der Befunde des Göbekli Tepe Eggert 2010.

46 Hier geht es mithin um ein analoges Phänomen zu jener Differenzierung seit dem späten 18. Jahrhundert, die R. Koselleck mehrfach als Herausbildung des »Kollektivsingulars« des Begriffs ›Geschichte‹ beschrieben hat (z. B. Koselleck 1975, bes. 647 ff.; 1989c, 47 ff.; 1989d, 130 f.). Damit sei – so stellt er fest – Geschichte gleichsam als »Bewußtseinsraum« und als »Handlungsraum« etabliert worden (Koselleck 1989d, 130).

Mir geht es im Folgenden nicht um die naturwissenschaftlich gegründete absolute Zeitbestimmung, wie sie in der Radiokohlenstoffmethode und in der Dendrodatierung sowie in deren Kombination von so entscheidender Bedeutung ist (siehe Eggert 1988; Eggert/Samida 2013, 80 ff.). Die kulturwissenschaftlich relevante Zeit wird man damit bestenfalls punktuell und als ein den vergangenen Abläufen und Ereignissen äußerliches Phänomen erfassen können. Die naturwissenschaftlich bestimmte Zeit nützt mit anderen Worten wenig, wenn wir der Frage nachgehen wollen, wie beziehungsweise inwieweit die Zeitdimension vergangenen Lebens archäologisch gespiegelt werden kann.

In gleichem Maße wie wir ›unsere‹ Zeit nur über – wie Elias (1988, XII) es nennt – das »Wandlungskontinuum« des Seienden erfassen können, vermögen wir die Zeit der ur- und frühgeschichtlichen Vergangenheit allein über die Veränderung ihrer materiellen Formen zu bestimmen. Hier ist Kublers *shape of time* von entscheidender Bedeutung, denn der Archäologe nimmt Zeit über Konstanz und Wandel der menschengemachten Welt der Dinge wahr. Kublers Überlegungen über die »Gestalt der Zeit« bezogen sich auf die Kunst, aber sie gelten darüber hinaus für alle Artefakte. Daher trifft seine Definition von Kunst – Kunst sei ein »System formspezifischer Relationen« – auch auf die Dingwelt der Vergangenheit zu.<sup>47</sup> Die Veränderung dieser Relationen unter Einschluss des eigenen Lebens ist das, was wir ›Zeit‹ nennen, und die mit zunehmendem Alter immer drückendere Aussage ›Wie schnell doch die Zeit vergeht!‹ findet hier ihren subjektiven und zugleich – wenn man so will – objektiven Ausdruck. In diesem Wandel findet Kublers (1962, 85) Ansatz seine Begründung: »If we wish to explore the nature of change, we must examine the sequence of forms«. Allerdings liegt hierin für den Archäologen auch eine Gefahr: Nicht jede Sequenz von Formveränderungen zeigt notwendigerweise einen sich entlang der Zeitachse von A nach B vollziehenden Wandel an. Vielmehr mag dahinter auch eine durch sozial-kommunikative Faktoren ausgelöste Veränderung stecken, die gleichsam ›quer‹ zur Zeitachse verläuft und lediglich in der archäologischen Spiegelung als wesentlich zeitgebunden erscheint.

Dennoch dürfen wir prinzipiell festhalten, dass sich ›Zeit‹ archäologisch im und als Wandel von Formen und anderen materiell erfassbaren Phänomenen spiegelt. Mit dieser Einsicht haben wir zugleich ihren wesentlichen Charakter erkannt: Die Archäologie ist aufgrund ihrer Quellen auf einen gewissermaßen reduktionistischen Zeitbegriff aufgebaut. Aus diesem besonderen Charakter des Zeitbegriffs der Archäologie folgt die Antwort auf die oben gestellte dritte Frage. Sie bezog sich auf das Verhältnis der archäologisch gespiegelten Zeit zur historischen ›Realität‹. Wir können festhalten, dass die ›archäologische‹ Zeit eine hohe Abstraktionsebene des historischen Seins der ur- und frühgeschichtlichen Vergangenheit repräsentiert. Mit Elias könnte man auch von einem hohen Syntheseniveau sprechen.<sup>48</sup> In diesem Zusammenhang muss grundsätzlich gefragt werden, inwiefern und inwieweit der Wandel materieller Formen überhaupt die ur- und frühgeschichtliche ›Wirklichkeit‹ zu spiegeln vermag. Offenkundig ist so etwas nicht nur sehr bedingt, sondern in letzter Konsequenz gar nicht möglich. Zum einen ist ein »Wandlungskontinuum«, um mit Elias zu reden, ja lediglich Mittel zum Zweck, das es uns erlauben soll, in die uns *a priori* entgegnetretende ›Zeitlosigkeit‹ eine wie

47 Kubler (1962, VII) spricht von »art as form« oder »art as a system of formal relations« und kontrastiert diese Definition mit Ernst Cassirers »art as symbolic language«.

48 Elias (1988, VIII) verwendet die Bezeichnung »niedrige« und »hohe Synthese-Ebene«.

unvollkommen auch immer beschaffene temporale Struktur zu bringen. Es hat jedenfalls aus sich selbst heraus noch gar nichts mit dem ur- und frühgeschichtlichen ›Sein‹ oder – weniger philosophisch-abstrakt formuliert – ›Leben‹ zu tun. Für dieses ur- und frühgeschichtliche Leben gibt es höchst vielfältige eigene Quellen. Sie treten uns als solche in der ersten Annäherung ausnahmslos in materiellem Gewande entgegen, bergen darunter aber ein weites Spektrum an kultur- oder traditionsspezifischer Bedeutung. Zum anderen stellt der Begriff »die ur- und frühgeschichtliche Wirklichkeit« zwar eine Art sprachlicher Chiffre für eine mehr oder weniger weit gefasste Vergangenheit dar; dahinter steht jedoch keineswegs etwas einst tatsächlich Existentes, das in seiner jeweiligen Besonderheit und Fülle rekonstruiert werden könnte. Die Vergangenheit ist eben vergangen und als solche nur über die Gegenwart zugänglich. Dieser Zugang aber impliziert – wie oben im Abschnitt »Geschichtswissenschaft und Zeit« ausgeführt –, dass das Interesse der Gegenwart die Fragen an die Vergangenheit bestimmt. Dieses Interesse wiederum ist in hohem Grade vom jeweiligen Stand der theoretischen und methodologischen Reflexion abhängig.<sup>49</sup>

Das Hier und Jetzt kann in der Archäologie – wie jeder Praktiker weiß – aber auch ganz handfest sein. So etwa, wenn es darum geht, ob eine bestimmte Formensequenz, beispielsweise Keramikgefäße, eine kontinuierliche Entwicklung oder mehr oder weniger deutliche Diskontinuitäten aufweisen. Nicht nur die Beurteilung mag schwierig und unter mehreren Archäologen strittig sein, sondern auch die Interpretation des einen wie des anderen. Sie ist ja keineswegs von vornherein – wie schon angesprochen – zeitlich zu deuten, und selbst bei umfassender Berücksichtigung des Kontextes der einzelnen Glieder der Sequenz können Zweifel bleiben.

Der Zusammenhang zwischen der zu erforschenden Vergangenheit und der Gegenwart des forschenden Archäologen verdient einen weiteren Kommentar. Wie bereits angedeutet, tritt uns die ur- und frühgeschichtliche Vergangenheit in einer meist sehr handfesten Materialität entgegen, die wir als ›archäologische Quellenbasis‹ oder mit ähnlichen Begriffen bezeichnen.<sup>50</sup> Wenn wir dabei die in der deutschsprachigen Archäologie gängige Unterscheidung von ›Fund‹ und ›Befund‹ zugrunde legen (Eggert 2012, 49 ff.), dann interessiert uns hier vor allem die Kategorie der Befunde als Inbegriff konkreter Grabungskontexte. Ihre Erfassung und Interpretation stellt höchste Ansprüche an den Feldarchäologen. Darüber hinaus präsentieren sich Befunde auf Grabungen einzelnen Archäologen bei und trotz intensiver Diskussion oft sehr unterschiedlich (Eggert 2002, 24 f.). Generell folgt aus der Komplexität vieler *in situ*-Kontexte, dass sie theoretisch und interpretatorisch erheblich aufgeladen sind (ebd. 25 ff.). Letztendlich zeigt sich darin etwas Grundlegendes für die ›Spiegelung‹ der ur- und frühgeschichtlichen Vergangenheit: Der Einfluss der Gegenwart beginnt bereits bei der Wahrnehmung und Beurteilung der Quellenbasis dieser Vergangenheit. Aber damit nicht genug: Es dürfte Rober Ascher (1961) gewesen sein, der erstmals darauf hingewiesen hat, dass die materielle Welt einer Siedlungsgemeinschaft in einem ständigen Prozess der Auflösung und Erneuerung begriffen ist. Daher sei das, was der Archäologe ausgräbt, keineswegs die direkte Überlieferung einer längst vergangenen Situation, wie

49 Es versteht sich daher, dass dies für alle historisch orientierten Wissenschaften gilt.

50 In der englischsprachigen Archäologie hat sich dafür die Bezeichnung *the archaeological record* eingebürgert.

man sie gemeinhin mit dem im Jahre 79 n. Chr. durch den Ausbruch des Vesuvus verschütteten Pompeji verbinde.<sup>51</sup> Auf diese später von Lewis R. Binford (1981) und Michael B. Schiffer (1985) aufgegriffene »Pompeji-Prämisse« und ihre generellen Konsequenzen für die Beurteilung archäologischer Befunde bezieht sich auch Tim Murray (1999). Völlig zu Recht stellt er dabei die zeitgebundene, das heißt die von den professionellen archäologischen Standards der Gegenwart abhängige Wahrnehmung und Interpretation von Befunden heraus.<sup>52</sup>

## Zeitraffer: Zum Schluss

Wenn der Begriff ›Zeit‹ einer positivistisch gesinnten Archäologie keinerlei grundlegende Schwierigkeiten bereitet, dann hängt das mit seiner Einengung auf die relative und absolute Datierung zusammen. Denn wie komplex die damit verbundenen Probleme im Einzelnen auch sein mögen, sie werden ausschließlich als technische Phänomene wahrgenommen. Und alles, was sich auf der Ebene der Technik abspielt, lässt sich – so die implizite Wahrnehmung – verbessern. Aus diesem Grunde hat es bis vor wenigen Jahren in der Archäologie so gut wie keine Versuche gegeben, die Zeit jenseits von Verfahren zur Gewinnung von relativen und absoluten Datierungen in den Blick zu nehmen, geschweige denn, das Phänomen der Zeit aus vergleichender Perspektive zu betrachten und zu fragen, wie sich denn die ›Zeit der Archäologie‹ in dieser Perspektive ausnimmt. Und auch auf dem Gebiet der Datierung hat sich die Reflexion im Wesentlichen in technizistischen Bahnen bewegt.

In diesem Beitrag ist der Versuch einer Sichtung und Bilanz unternommen worden. Dabei wurde deutlich, dass das archäologische Nachdenken über ›Zeit‹ längst überaus differenziert ist, es sich allerdings beinahe ausnahmslos in der englischsprachigen Archäologie findet. Bei aller Sympathie für die Bemühungen, die traditionell engen Grenzen des archäologischen Zeitverständnisses auf der Grundlage von philosophischen und ethnologisch-soziologischen Untersuchungen zu überschreiten, vermochte das Gesamtergebnis nicht zu überzeugen. So verbleiben wir auf diesem weiten Felde einstweilen mit einer Fülle von inspirierenden Überlegungen, ohne dabei jedoch über den Schlüssel zu verfügen, mit dem wir die Tür zur ›Zeit‹ der uns interessierenden Gemeinschaften öffnen könnten.

51 Ascher (1961, 324) schreibt: »In a certain sense a part of every community is becoming, but is not yet, archaeological data. The community becomes archaeological data when replacement ceases. What the archaeologist disturbs is not the remains of a once living community, stopped as it were, at a point in time; [...] what he does interrupt is the process of decomposition«. Anstelle meiner Auslassung steht im Original eine Anmerkung (Anm. 21): »This erroneous notion, often implicit in archaeological literature, might be called the Pompeii Premise«.

52 Murray (1999, 20) kommentiert die Auseinandersetzung zwischen Binford und Schiffer mit diesen Worten: »[...] both accept the notion of archaeological record as a record of the attitudes of archaeologists to what is at any time during the history of archaeology considered to be archaeological phenomena«. Er weist (ebd. 21) in diesem Zusammenhang überdies auf Schiffers (1996) Theorie der »Formationsprozesse«, die die Entstehung archäologischer Befunde erklären soll, hin und betont dabei, dass derartige Prozesse bis in die Gegenwart fortwirken können (zu unserem Problem siehe speziell Schiffer ebd. 339 f.; ferner Patrik 1985 und Lucas 2005, 32 ff.).

Damit sind wir ein letztes Mal auf unsere Eingangsfrage zurückgeworfen, die wir nun allerdings präzisieren müssen: *Was ist ›Zeit‹ für eine theoriebewusste Archäologie?* Die Antwort ist einfach und schwierig zugleich. Sie ist einfach, weil es weiterhin darum gehen muss, das Zeitproblem nicht allein von der Archäologie, sondern vergleichend anzugehen. Die Antwort ist aber auch schwierig, weil dieser Vergleich uns zum einen mit einer erdrückenden Fülle von Zeiterfahrungen und Zeitreflexionen konfrontiert. Zum anderen aber ist sie schwierig, weil die Vermittlung solcher vergleichend gewonnenen Zeitkonzepte mit der Archäologie das eigentliche Problem darstellt. Mit anderen Worten: Wie gelangen wir zu einer strukturellen Theorie der Zeit, in der das archäologische Potential eine Rolle zu spielen vermag? Wenn ich diese Frage aus dem Blickwinkel der gängigen Perspektive von ›emischer‹ Zeit und ›etischer‹ Zeit beurteile, dann glaube ich nicht, dass wir mit ausschließlich fachspezifischen Mitteln jemals wesentlich über das etische – also das archäologische – Verständnis hinauskommen werden. Allerdings wird dieses Verständnis aufgrund seiner komparativen Einbettung viele einleuchtende Hypothesen über die Zeit- und Vergangenheitsvorstellungen jener Gemeinschaften gestatten, mit denen wir uns beschäftigen. Und über diese Hypothesen vermögen wir den recht rigiden etischen Rahmen mit gelebter, emischer Zeiterfahrung anzureichern. Diese Zeiterfahrung kann nach Lage der Dinge nur analogisch gewonnen sein. Kurz, nach intensiver Beschäftigung mit der für diesen Beitrag zu Rate gezogenen Literatur scheint mir die Lösung der eben gestellten Frage unter diesen Bedingungen durchaus erreichbar zu sein. Die vorstehenden Ausführungen sollten einige Marken auf dem Wege dahin abstecken.

## Literatur

- Adam 1990: B. Adam, *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Adam 2002: Dies., *Perceptions of Time*. In: T. Ingold (Hrsg.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London u. a.: Routledge 2002, 503–526. [Erstauflage 1994.]
- Adorno 1964: T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*. Edition Suhrkamp 91. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1964.
- Ascher 1961: R. Ascher, *Analogy in Archaeological Interpretation*. *Southwestern Journal Anthr.* 17/4, 1961, 317–325.
- A. Assmann 1993: A. Assmann, *Zur Metaphorik der Erinnerung*. In: Dies./D. Harth (Hrsg.), *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Fischer Wissenschaft 10724. Frankfurt am Main: Fischer 1993, 13–35.
- J. Assmann 1997: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck <sup>2</sup>1997. [Erstauflage 1992.]
- Assmann/Assmann 1988: A. Assmann/J. Assmann, *Schrift, Tradition und Kultur*. In: W. Raible (Hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema »Mündlichkeit und Schriftlichkeit«*. *ScriptOralia* 6. Tübingen: Narr 1988, 25–49.
- Augustinus 2007: Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*. Übersetzt von W. Thimme. Bibliothek der Alten Welt. Düsseldorf: Padmos; Artemis & Winkler 2007.
- Binford 1981: L. R. Binford, *Behavioral Archaeology and the »Pompeii Premise«*. *Journal Anthr. Research* 37/3, 1981, 195–208.
- Blaser 1989: J.-P. Blaser, *Die Zeit in der Physik*. In: *Die Zeit: Dauer und Augenblick*. Veröff. Carl Friedrich von Siemens-Stiftung 2. München u. a.: Piper 1989, 1–15. [Erstauflage 1983.]

- Blumenberg 2001: H. Blumenberg, *Lebenzeit und Weltzeit*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1514. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. [Erstauflage 1986.]
- Bradley 2002: R. Bradley, *The Past in Prehistoric Societies*. London u. a.: Routledge 2002.
- Dücker 2008: B. Dücker, Stichwort ›Zeit‹. In: A. Nünning (Hrsg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart u. a.: Metzler 2008. [Erstauflage 1998.]
- Eggert 1988: M. K. H. Eggert, *Die fremdbestimmte Zeit: Überlegungen zu einigen Aspekten von Archäologie und Naturwissenschaft*. *Hephaistos* 9, 1988, 43–59.
- Eggert 2002: Ders., *Über Feldarchäologie*. In: R. Aslan/S. Blum/G. Kastl/F. Schweizer/D. Thumm (Hrsg.), *Mauerschau: Festschrift für Manfred Korfmann*, 1. Remshalden-Grunbach: Greiner 2002, 13–34.
- Eggert 2010: Ders., *Hermetik, Semiotik und Kommunikationstheorie in der Prähistorischen Archäologie: Quellenkritische Erwägungen*. In: C. Juwig/C. Kost (Hrsg.), *Bilder in der Archäologie – eine Archäologie der Bilder?* *Tübinger Arch. Taschenbücher* 8. Münster u. a.: Waxmann 2010, 49–74.
- Eggert 2012: Ders., *Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden*. UTB 2092. Tübingen u. a.: Francke 2012. [Erstauflage 2001].
- Eggert/Samida 2013: Ders./S. Samida, *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie*. UTB basics 3254. Tübingen u. a.: Francke 2013. [Erstauflage 2009.]
- Eigen 1989: M. Eigen, *Evolution und Zeitlichkeit*. In: *Die Zeit: Dauer und Augenblick*. Veröff. Carl Friedrich von Siemens-Stiftung 2. München u. a.: Piper 1989, 35–57. [Erstauflage 1983.]
- Elias 1988: N. Elias, *Über die Zeit*. *Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, hrsg. von Michael Schröter. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 756. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Fontijn 2002: D. R. Fontijn, *Sacrificial Landscapes: Cultural Biographies of Persons, Objects and ›Natural‹ Places in the Bronze Age of the Southern Netherlands, c. 2300–600 BC*. *Analecta Praehist. Leidensia* 33/34. Leiden: University of Leiden; University of Leiden Faculty of Archaeology 2002.
- Gell 1992: A. Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. *Explorations in Anthropology*. Oxford u. a.: Berg 1992.
- Gosden 1994: C. Gosden, *Social Being and Time*. *Social Archaeology*. Oxford u. a.: Blackwell 1994.
- Gould 1987: S. J. Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. *The Jerusalem-Harvard Lectures*. Cambridge, MA u. a.: Harvard University Press 1987.
- Gould 1990: Ders., *Die Entdeckung der Tiefenzeit: Zeitpfeil und Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*. München u. a.: Hanser 1990. [Dt. Übers. von »Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time« (1987).]
- Heidegger 1977: M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1977. [Erstauflage 1927.]
- Karlsson 2001: H. Karlsson, *Time for an Archaeological »Time-out«?* In: Ders. (Hrsg.), *It's about Time. The Concept of Time in Archaeology*. Göteborg: Bricoleur Press 2001.
- Koselleck 1975: R. Koselleck, *Geschichte, Historie*. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2. Stuttgart: Klett 1975, 593–717.
- Koselleck 1989a: Ders., *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. [Erstauflage 1979.]
- Koselleck 1989b: Ders., *Vorwort*. In: Koselleck 1989a, 9–14.
- Koselleck 1989c: Ders., *Historia Magistra Vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*. In: Koselleck 1989a, 38–66.
- Koselleck 1989d: Ders., *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*. In: Koselleck 1989a, 130–143.
- Koselleck 1989e: Ders., *Standortbindung und Zeitlichkeit: Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*. In: Koselleck 1989a, 176–207.

- Koselleck 2003: Ders., Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? In: Ders., Zeitschichten: Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von H.-G. Gadamer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 150–176. [Erstauflage 2000.]
- Koselleck 2010: Ders., Archivalen – Quellen – Geschichten. In: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben und mit einem Nachwort von C. Dutt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, 68–79.
- Kubler 1962: G. Kubler, *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*. New Haven u. a.: Yale University Press 1962.
- Leach 1971: E. R. Leach, Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time. In: Ders., *Rethinking Anthropology*. London School of Economics Monogr. Soc. Anthr. 22. London: Athlone Press – University of London 1971, 124–136. [Erstauflage 1961.]
- Lucas 2005: G. Lucas, *The Archaeology of Time*. Themes in Archaeology. London u. a.: Routledge 2005.
- Mannheim 1970: K. Mannheim, Historismus. In: Ders., *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*. Eingeleitet und herausgegeben von K. H. Wolff. Soziol. Texte 28. Neuwied am Rhein u. a.: Luchterhand 1970, 246–307. [Ursprünglich in: *Archiv Sozialwiss. u. Sozialpol.* 52, 1924, 1–60.]
- Munn 1992: N. D. Munn, *The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay*. *Ann. Rev. Anthr.* 21, 1992, 93–123.
- Murray 1999: T. Murray, A Return to the »Pompeii Premise«. In: Ders. (Hrsg.), *Time and Archaeology*. *One World Arch.* 37. London u. a.: Routledge 1999, 8–27.
- Nowotny 1989: H. Nowotny, *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Park 1994: D. A. Park, Stichwort »Passage of Time«. In: S. L. Macey (Hrsg.), *Encyclopedia of Time*. New York u. a.: Garland 1994, 444.
- Patrik 1985: L. E. Patrik, Is There an Archaeological Record? *Advances Arch. Method and Theory* 8, 1985, 27–62.
- Payk 1989: T. R. Payk, Zeit – Lebensbedingung, Anschauungsweise oder Täuschung? In: R. Wendorff (Hrsg.), *Im Netz der Zeit: Menschliches Zeiterleben interdisziplinär*. Edition UNIVERSITAS. Stuttgart: Hirzel 1989, 69–77.
- Perpeet 1955: W. Perpeet, Was ist Zeit? *Stud. Gen.* 8/9, 1955, 531–545.
- Rüsen 2003: J. Rüsen, *Die Kultur der Zeit: Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen*. In: Ders. (Hrsg.), *Zeit deuten: Perspektiven – Epochen – Paradigmen*. Bielefeld: transcript 2003, 23–53.
- Schiffer 1985: M. B. Schiffer, Is There a »Pompeii Premise« in Archaeology? *Journal Anthr. Research* 41/1, 1985, 18–41.
- Schiffer 1996: Ders., *Formations Processes of the Archaeological Record*. Salt Lake City: University of Utah Press 1996. [Erstauflage Albuquerque, NM: University of New Mexico Press 1987.]
- Schmied 1985: G. Schmied, *Soziale Zeit. Umfang, »Geschwindigkeit« und Evolution*. *Sozialwiss. Schr.* 11. Berlin: Duncker & Humblot 1985.
- Sommer 2000: U. Sommer, Rezension zu H. Karlsson, *Re-thinking Archaeology*. *Gotarc Ser. B, Gothenborg Archaeological Theses* 8. Göteborg: University Department of Archaeology 1998. *Ethnogr.-Arch. Zeitschr.* 41, 2000, 285–289.
- Steinmann 2010: M. Steinmann, *Martin Heideggers »Sein und Zeit«*. *Werkinterpretationen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Thomas 1996a: J. Thomas, A Précis of *Time, Culture and Identity*. *Archaeological Dialogues* 3/1, 1996, 6–21. [Mit Diskussionsbeiträgen von C. Gosden, S. Küchler, T. C. W. Oudemans, M. Patton, J. F. Weiner und einer Antwort von J. Thomas, S. 22–46]
- Thomas 1996b: Ders., *Time, Culture and Identity: An Interpretive Archaeology*. *Material Cultures*. London u. a.: Routledge 1996.
- N. Thomas 1989: N. Thomas, *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. *Cambridge Stud. Soc. Anthr.* 67. Cambridge u. a.: University Press.

- Veit 2005: U. Veit, Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: T. L. Kienlin (Hrsg.), Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 3.–5. April 2003. Universitätsforsch. Prähist. Arch. 127. Bonn: Habelt 2005, 23–40.
- Wendorff 1980: R. Wendorff, Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa. Opladen u. a.: Westdeutscher Verlag 1980.

*Manfred K. H. Eggert*

Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Schloss Hohentübingen, D-72070 Tübingen  
manfred.eggert@uni-tuebingen.de