

4. Achsenzeiten: Historiographische Separierungen und Amalgamierungen⁵³⁴

‚Säkularisierung‘ wurde im letzten Kapitel als Selbstthematization sowohl sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlicher als auch philosophischer Provenienz dargestellt. Der Blick auf postulierte Schwellen – zuvor sichtbar an der Figur vom ‚Ende‘ – zeigte die Konstitution einer (Neu-)Ordnung im Moment ihrer erzählten Krise, auf der Schwelle. Das folgende Kapitel legt den Fokus auf die Arbeit an der *Religionsgeschichte*, wobei die These einer ‚Achsenzeit der Menschheit‘ exemplarisch für die historiographische Arbeit an der Religion in der Zeit ist.

Während Richard Koebner der Ereignismystik in einem Stil entsagte (vgl. 3.4.1.), der biographisch und weltpolitisch viel eher als Zäsur größeren oder sogar größten Ausmaßes hätte bestimmt werden können, stellte Karl Jaspers vier Jahre nach dem Ende des Krieges eine geschichtsphilosophische Schwellenerzählung vor, die bis heute immer wieder rezipiert wurde. Die These der Achsenzeit, nach der zwischen etwa 800 und 200 v.u.Z. eine entscheidende Epoche der Menschheitsgeschichte beschrieben werden kann, taucht vermutlich erstmals als kulturimperialistischer Vergleich Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich beim französischen Orientalisten Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron auf.⁵³⁵ Ihre eigentliche Rezeptionsgeschichte entfaltet sie jedoch erst nach dem Zweiten Weltkrieg als geschichtsphilosophisches und später kulturgeschichtliches Programm. Bis heute aber wird sie weiterhin als Parallele beschrieben, in der eine Anleitung zur Therapierung einer gegenwärtigen Krise zu finden sei.⁵³⁶

Ein diskursgeschichtlicher Zugang zur Achsenzeit zeigt diese als universalistisches Erziehungsprogramm, welches im Genre der Geschichtsphilosophie eine „Glaubensthese“ formuliert.⁵³⁷ Die Schwelle der Achsenzeit wird zwar nicht mit einem einzelnen Ereignis bestimmt, sondern mit vielen vergleichbaren Ereignissen in den Kontext einer weltgeschichtlichen und religionshistorisch bestimmenden Epoche gesetzt. Mit der auf Schwellen im Religionsdiskurs fokussierenden diskursgeschichtlichen Perspektive der temporalen Positionierungstechnologien wird gerade die Produktion dieser offenbar vergleichbaren Ereignisse als Arbeit an der Religion beleuchtet und damit gezeigt, worin diese

⁵³⁴ Dieses Kapitel ist die ausgearbeitete Version eines Artikels, der 2017 erschien. Vgl. Atwood: „Zur Politik des Ursprungs. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit im 20. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Diskursforschung*, 2017, 1, 62-77, doi: 10.3262/ZFD1701062.

⁵³⁵ Vgl. zur Wissensgeschichte der Achsenzeit insbesondere die neuere Publikation von Jan Assmann: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C.H. Beck 2018.

⁵³⁶ Hinsichtlich der genaueren Analyse der *temporalen Positionierungstechnologien* vgl. oben 1.4.2. (zur Parallelisierung insbesondere 1.4.2.3.) sowie hier nachfolgend unter 3.3.1.

⁵³⁷ Karl Jaspers bezeichnet die These der Achsenzeit als „Glaubensthese“, was unter 3.3.2. näher erläutert wird.

Vergleichbarkeit genau besteht, wie dabei ‚Religionsgeschichte‘ konstituiert und welche Politik des Ursprung damit begründet wird.

4.1. Die Politik des Ursprungs und die Arbeit an der Geschichte

Die Ordnungstiftung in der Geschichte gehört zu den zentralen Themen der Geschichtswissenschaft und der Geschichtstheorie im Speziellen. In ihrer Theoretisierung werden unterschiedliche Erwartungen und Bedürfnisse ersichtlich, welche im öffentlichen Diskurs häufig auf eine Dichotomie zwischen *Geschichtsmythen* einerseits, verstanden als Geschichtsfiktionen, und der *Geschichtswissenschaft* andererseits reduziert werden (vgl. 1.3.1.). Diese Dichotomie reduziert jedoch die ‚Arbeit am Mythos‘ (Blumenberg) auf einen eindeutig zu entscheidenden Kampf zwischen Mythos und Logos, der, wie oben erwähnt, als Positionierung im semantischen Feld der ‚Religion‘ qua Bestimmung des ‚Mythos‘ behandelt wird. An dieser Stelle genügt es, mit Reinhart Koselleck auf den fließenden Übergang von *res factae* und *res fictae* zu verweisen und darzulegen, dass es gleichermaßen unzureichend ist, hier auf solchen Dichotomien zu bestehen und die Geschichtsschreibung – wie es u.a. Hayden White⁵³⁸ teilweise getan hat – auf Narrativität zu reduzieren. Stattdessen zielt die vorliegende Analyse auf eine Theoretisierung der Geschichtsschreibung, wozu etwa Jörn Rüsen mit seinem Hinweis auf je unterschiedliche ‚vernünftige‘ Zugänge zur Geschichte Anlass gegeben hat.⁵³⁹ Am Beispiel der spezifischen Periodisierung der Achsenzeit wird gezeigt, wie an dieser geschichtsdeutenden Schwellenerzählung unterschiedliche ‚Autobiographien‘ gebildet und dabei unterschiedliche epistemische Kollektive auf ihren jeweiligen Ursprung in der Achsenzeit zurückbezogen und stabilisiert werden.

Politik des Ursprungs wird die Konstruktion eines Handlungsprinzips genannt, das seine Legitimation durch eine Schwellenerzählung bezieht: eine an einem epochalen Ereignis festgemachte und durch diesen ‚Ursprung‘ legitimierte Sicht auf die ‚neue Welt‘, die ‚neue Zeit‘ oder das ‚neue Paradigma‘. Wieso jedoch Politik des ‚Ursprungs‘, wenn dabei doch die chronopolitische

⁵³⁸ Es finden sich in Whites Werk sowohl Stellen, welche die Narrativität der Geschichtsproduktion betonen, als auch solche, wo er sich gegen eine Reduktion der Historiographie auf fiktionale Erzählungen wehrt. Vgl. von Hayden White (u.a.): *Auch Klio dichtet, oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart: Klett-Cotta 1986; *Tropics and Discourses. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: John Hopkins University Press 1978; „The Structure of Historical Narrative“, in ders.: *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory 1957–2007*, Baltimore: John Hopkins University Press 2010, S. 112–125.

⁵³⁹ Jörn Rüsen: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen: V&R 1983, vgl. insbes. S. 116–136.

Praxis⁵⁴⁰ erfasst werden soll? Weil sich das ‚neue‘ Paradigma auf sein erstes Auftreten, sein erstes ‚Ereignis‘ – seinen Ursprung – beruft. Der Ursprung ‚legitimiert‘ nicht von sich aus die neue Erzählung (dies steht nur dem Erzähler selbst zu), jedoch stellt er ihren narrativen Anfang dar und vergewissert damit ihre Identität.

Damit liegt der Fokus auf der Praxis der historischen Identitäts- und Orientierungsstiftung und der damit verbundenen Konstruktion von Therapievor schlägen für die (in der Diagnose sichtbar gemachten) Probleme der Gegenwart. Dabei werden jedoch im Anschluss an Jean-François Bayart nicht die Identitäten, sondern die „identitären Strategien“ als „operationale Akte der Identifikation“ zum Gegenstand gemacht und auf Schwellenerzählungen im modernen Religionsdiskurs angewendet.⁵⁴¹ Diese Zielvorgabe äußert sich sowohl in den temporalen Positionierungstechnologien in der Ordnung der Zeit als auch in der Analyse der Arbeit an der Religion über Separierungen und Amalgamierungen von ‚Religion‘ und ihrem konstitutiven Außen.

In diesem Kapitel werden zwei Anliegen aufgenommen: Zum einen wird die Anwendung der temporalen Positionierungstechnologien auf Schwellenerzählungen ein zweites Mal illustriert und damit die Perspektive (welche zuvor im Blick auf die ihr zugrundeliegende Methodologie eingeführt wurde) der Arbeit an der Religionsgeschichte der Achsenzeit expliziert. Zum anderen wird die These der Religionsgeschichte als Ordnungsgeschichte ausgewiesen und in der Analyse gezeigt, wie durch die Konstruktion von Schwellen in der Religionsgeschichte Gegenwartsdiagnosen mit ihren ‚parallelen‘ Schwellen ‚erklärt‘ werden, was die Politik des Ursprungs als Praxis verdeutlicht.⁵⁴²

Die Religionsgeschichte der Achsenzeit wird dabei als Doppelcodierung sichtbar, womit gemeint ist, dass zwei Codierungen miteinander verknüpft werden: ‚Religion‘ wird sowohl im Hinblick auf ‚wahres‘ Wissen (etwa als Kritik des Mythos von Seiten des Logos) als auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Institution in Politik und Recht differenziert.

Dabei wird deutlich, dass die Reflexion über eine Geschichtsphilosophie häufig mit ihrer Reproduktion einhergeht – die ‚Arbeit am Mythos‘ wird fortlaufend weitergeführt. Diese Arbeit an der Geschichte der ‚Achsenzeit‘ geht also auch hier wiederum als Selbstthematizierung weiter, in der ‚Religion‘, ‚My-

⁵⁴⁰ Vgl. 1.2., Fußnote 51. Dort wird Mario Kaisers Formulierung der Chronopolitik eingeführt, welche sich auf die „Regierung der Differenz zwischen Zukunft und Gegenwart“ bezieht. Kaiser, „Chronopolitik“, 2014.

⁵⁴¹ Bayart, *L'illusion identitaire*, S. 98.

⁵⁴² In diesem Sinne lässt sich im Anschluss an Eßbach fragen, ob neben der „Kunst“- und der „Wissenschaftsreligion“ hypothetisch auch von einer ‚Geschichtsreligion‘ gesprochen werden kann, insofern als in der Geschichtsschreibung eine gruppen- und identitätsbildende Sinnstiftung vorgenommen wird. Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 743–751. Vgl. dazu insbes. Wolfgang Eßbach: *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artificielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, München: Wilhelm Fink 2019.

thos', ‚Politik', ‚Recht' oder Vernunft relationiert und damit konstituiert werden.

Dieser autobiographische Gehalt der Achsenzeitthese führt in der vorliegenden Arbeit zuletzt zum Versuch, dieses eurasisch-zentrierte Geschichtsmodell zu provinzialisieren und zu dekolonisieren – allerdings bleibt es im Fall der Achsenzeit ein zum Scheitern verurteilter Versuch.

4.2. *Die Achsenzeitthese als Religionsgeschichte der Moderne*

Die Achsenzeitthese postuliert einen welthistorischen Umbruch zwischen etwa 800 und 200 v.u.Z.. In dieser Epoche sollen, je nach Formulierung, die ‚großen (Welt-)Religionen', Philosophien, Welt- und Geschichtskonzeptionen entstanden sein, welche die „entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte“⁵⁴³ zum Ausdruck bringen sollte – so das geschichtsphilosophisch-diagnostische Postulat. Es werden also verschiedene Enden in der Form voraxialer Kulturen zusammengetragen und in einem einzigen Anfang gebündelt: der Achsenzeit.

Die ‚Achse' verknüpft die je nach Konstellation betonten Enden: das Ende der Vorgeschichte, des vor-reflexiven oder mythischen Zeitalters oder dasjenige der Theokratie. In jedem Fall stehen Errungenschaften im Zentrum der Erzählung, welche den Anfang einer zentralen Errungenschaft der Menschheit betreffen.

Als geschichtsphilosophische Ordnungsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Achsenzeitthese gleichwohl in erster Linie Teil der europäischen Religionsgeschichte (vgl. 1.3.1.2.) und wird als chronopolitische Ordnungsgeschichte der Moderne sichtbar. Religionsgeschichtsschreibung wird in dieser Betrachtung zur Ordnungsgeschichte, womit gemeint ist, dass die Zuschreibung von Kategorien wie ‚Religion', ‚Einheit der Menschheit' oder ‚Historizität' eine Ordnung der Welt erst ermöglicht. Dies wurde von Eric Weil hinsichtlich der Autor*innenposition des/der Historiograph*in beschrieben und mit Bezug zur Achsenzeitthese auf die folgende Formel gebracht:

„Die Geschichte, die wir schreiben, ist im Grunde immer unsere eigene intellektuelle und politische Autobiographie und unser Versuch, zu einem genetischen Verständnis unserer eigenen Lebens-, Handlungs- und Empfindungsweise zu gelangen. Die Bedeutung solcher Begriffe wie ‚Durchbruch' und ‚Achsenzeit' werden nur dann klar, wenn wir sie in diesem Kontext benutzen, wenn wir erkennen, dass die Wichtigkeit von Ereignissen und Daten von dem Platz bestimmt wird, den wir ihnen in unserer Autobiographie zuweisen, und nicht von ihrem materiellen Gewicht.“⁵⁴⁴

⁵⁴³ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel in der Geschichte*, München: Piper 1949, S. 18.

⁵⁴⁴ Eric Weil: „What is a Breakthrough in History?“, *Daedalus, Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.*, 104/2, 1975, S. 21–36. Hier in deutscher Übersetzung zitiert nach Yehuda Elkana: „Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland“, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.): *Kulturen der Achsen-*

Viele der Autor*innen, welche in diesem Kapitel erwähnt werden, nehmen die von Eric Weil hier formulierte Position auf, aber gleichzeitig nicht zum Anlass, auf das Epochenmodell der Achsenzeit zu verzichten. Die einfachste Erklärung dafür wäre, dass auf solche Geschichten der Identitätsstiftung, die eine hohe Syntheseleistung mit globalgeschichtlicher Nutzungsmöglichkeit anbieten, nicht zu verzichten ist.

Eine weniger allgemeine Erklärung findet sich darin, dass die Achsenzeitthese eine religionsgeschichtlich argumentierende, aber philosophisch und soziologisch akzentuierte Erzählung beinhaltet, welche nichts weniger als die Antwort auf die Frage nach den „Wurzeln der Moderne“ zu geben versucht.⁵⁴⁵ Damit tritt die These in den Bereich der mythopoetischen Geschichtserzählungen, wenn unter Mythos nicht nur in polemischer Absicht ‚falsche Geschichten‘ oder Unwahrheiten verstanden werden, sondern *Erzählungen* gemeint sind, *die durch die Imagination einer paradigmatischen Geschichte die Welt raum-zeitlich ordnen und damit Handlungsanweisungen für Individuen wie für Kollektive anbieten* (vgl. auch 1.3. und 2.2.). Durch einen so gefassten Mythosbegriff werden Zeitdiagnosen heuristisch in eine Nähe zum Mythos gerückt. Gleichzeitig bezeichnet die ‚Mythologisierung‘ (in Analogie zur ‚Religionisierung‘, vgl. 1.3.2.2.) eine diskursive Zuschreibung, die in den beobachteten Diskursen der Achsenzeit (aber auch des ‚Endes‘ und später der ‚Stunde Null‘) vorgenommen wird. Die Nähe der beobachteten Zeitdiagnosen zum Mythos definiert sich also nicht nur theoretisch als geschichtskonstitutive Erzählung, sondern auch diskursiv durch ihre Positionierung des Mythos in der Geschichte und die eigenen Episteme. Die bestimmbare und in der folgenden Analyse gerade bestimmte Nähe oder Ferne zum ‚Mythos‘ verdeutlicht die *Arbeit am Mythos* in der Geschichte der Achsenzeit. In dieser Doppelführung wird ein Moment der religionstheoretischen Perspektivierung dieser Analyse religionsbezogener Schwellenerzählungen deutlich.

Der Fokus auf die Verbindung von politischen Handlungsanweisungen und mythopoetischen Erzählungen macht dabei deutlich, was unter chronopolitischer Orientierungsleistung zu verstehen ist. Im Folgenden werden Versionen der Achsenzeitthese hinsichtlich ihrer Erzählmuster – der temporalen Positionierungstechnologien – analysiert und auf ihre Diagnosen- und Therapievor schläge hin untersucht.

zeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 51–88, S. 59 f.

⁵⁴⁵ Vgl. Dieter Metzler: „Achsenzeit als Ereignis und Geschichte“, *IBAES*, Das Ereignis, Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund, (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, HU Berlin, 10, 2009, S. 169–173, S. 173. <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/inhalt.html> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

4.3. Karl Jaspers' These der Achsenzeit als Durchbruch und Glaubensthese

Karl Jaspers thematisiert in der Erstausgabe von 1949 den gerade zu Ende gegangenen Zweiten Weltkrieg und den europäischen Faschismus nicht explizit. Aleida Assmann gibt verschiedene Hinweise, wieso die für Historiker*innen eher ungewohnten existenzialistischen Töne in *Vom Ursprung und Sinn der Geschichte* dennoch als universaler Gegenentwurf zu einem totalitären Geschichtsbild zu lesen sind.⁵⁴⁶ Jaspers formuliert im Anschluss an die globale Katastrophe ein geschichtsphilosophisches Konzept, welches die zeitgenössische Schwelle mit der spezifischen Deutung der ‚ersten‘ universalgeschichtlichen und überhaupt ersten ‚geschichtlichen‘ Schwelle zu überwinden verspricht: dem ‚Durchbruch‘ der Achsenzeit – „[d]ort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte“⁵⁴⁷. Hans Joas geht der Begriffsgeschichte der ‚Achse‘ bei Hegel nach und zeigt, wie für Jaspers eine solche „christozentrische und christentumszentrische Auffassung allerdings nicht länger akzeptabel“ ist.⁵⁴⁸ Stattdessen wird eine auf den ersten Blick universalistische Geschichtsphilosophie sichtbar. Die Menschheit wird in eine historische Genealogie gestellt, deren gemeinsamer Ursprung eben die Achsenzeit sei. Jaspers Geschichtsentwurf stellt ein weiteres Beispiel für eine philosophische Zeitdiagnose dar, welche in ihrer narrativen Gestaltung verschiedene temporale Positionierungstechnologien in der Form mythopoetischer Erzählweisen aufweist. Damit wird erneut illustriert, was die Politik des Ursprungs bezeichnet: eine Weltdeutung, welche ein Handlungsprinzip durch Rückführung auf ein Ursprungsmoment begründet.

Gleichwohl ist der gemeinsame Ursprung hinsichtlich des politischen Handlungsprinzips verschieden deutbar, wie noch zu zeigen ist. Damit ist auch die erste temporale Positionierungstechnologie angesprochen: die Parallelisierung, wie sie in der Schwellenbeobachtung eingeführt wurde (vgl. 1.4.2.3.).⁵⁴⁹ Damit wird das inhaltliche Aufeinanderbeziehen von zwei historisch entfernten (je-

⁵⁴⁶ Vgl. hierzu besonders Aleida Assmann: „Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte“, in: Dietrich Harth, D. (Hrsg.): *Karl Jaspers. Denker zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart: Metzler 1989, S. 178–205. Vgl. auch Aleida Assmann: „Einheit und Vielfalt in der Geschichte: Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet“, in: Eisenstadt (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3: Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 330–340.

⁵⁴⁷ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 19.

⁵⁴⁸ Hans Joas: *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel: Schwabe 2014. Karl Jaspers weist zwar auf die „christliche Struktur der Weltgeschichte in unserer Zeitrechnung“ hin, betont aber, dass dies „ein Glaube, nicht der Glaube der Menschheit“ sei. Vgl. auch Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 19.

⁵⁴⁹ Jaspers selbst spricht von einem „Parallelismus“ (ebd., S. 33). Hier soll jedoch die Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit und nicht auf die Objektivierung des Tatbestandes gelenkt werden.

weils postulierten) Epochenbrüchen bezeichnet. Im Fall von Jaspers Achsenzeit wird diese als universalgeschichtliche Umbruchsphase mit der Gegenwart in Beziehung gesetzt und die in ihr sichtbare „Einheit [...] zum Ziel des Menschen“ erklärt.⁵⁵⁰ Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs soll also mit der Idee der Einheit der Menschheit, die in der Achsenzeit konsolidiert worden sei, ‚therapiert‘ werden. Parallelisiert wird also die voraxiale Zeit mit der nationalsozialistischen Ära und dem anschließenden Zweiten Weltkrieg, sowie die Achsenzeit selbst mit der nach der Katastrophe notwendigen Reform.

Dies ist ein zugleich prospektiver und zurückblickender Prozess: Einerseits wird auf den verlorenen Ursprung zurückgeblickt, an dem die ‚Einheit der Menschheit‘ möglich gewesen sei. Andererseits erscheint dieser Ursprung als ‚Erklärung‘ und ‚Therapie‘ der zeitgenössischen Krise. Der Wiederaufbau der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg soll also Jaspers zufolge im Bewusstsein der Einheit der Menschheit erfolgen, woraus eine – wie Boy und Thorpey festhalten – „pluralistische Konzeption der Geschichte [resultiert], die Einheit in der Vielheit sieht.“ Je mehr der Achsenzeitbegriff sich von diesem Kontext entferne, desto eher würde er zu einer Metapher für „Durchbrüche‘ jeglicher Art“.⁵⁵¹

4.3.1 *Parallelen und Achsen*

Mit der Therapierung der Gegenwart durch die zum Ziel genommene Achsenzeit wird eine inhaltliche *Parallele* zwischen dem zeitgenössischen Ort von Autor*in und Leser*in sowie der ‚ursprünglichen‘ Zeit der Achsenzeit geschaffen. Mit anderen Worten: Durch das In-Beziehung-Setzen von Gegenwart und Achsenzeit, durch diese Parallelisierung, werden Diagnose und Therapie legitimiert, was erneut zur Politik des Ursprungs zusammengefasst wird.

Parallelisierungen können jedoch sowohl *lokal* als auch *temporal* ausgerichtet sein. *Temporale* Parallelisierungen bezeichnen dabei die zeitliche Struktur der Erzählung selbst: Eine – meist zeitgenössische – wird mit einer historischen Schwelle in Verbindung gebracht und dazwischen eine kohärente und inhaltlich bestimmte Verbindung geschaffen. Bei Jaspers steht dies für die Verbindung der Weltkriegskatastrophe mit der Achsenzeit, genauer für die Berufung auf die ‚Einheit der Menschen‘ als eine beide Schwellen verbindende Parallele, wie sie gerade illustriert wurde.

Karl Jaspers, Alfred Weber und den meisten Nachfolger*innen zufolge steht die Achsenzeit auch für ein gleichzeitiges oder paralleles Auftreten menschheitsgeschichtlicher Transformationen. Damit ist die Behauptung gemeint, der zufolge ‚gleiche‘ oder ‚ähnliche‘ Veränderungen zur selben Zeit, aber an unter-

⁵⁵⁰ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 325.

⁵⁵¹ John D. Boy, John Torpey: „Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept“, *Theory and Society*, 42/3, 2013, S. 241–259, S. 259.

schiedlichen Orten stattgefunden haben. Dabei geht es um die Arbeit an der Religion und um die Auswahl dessen, was zur Achsenzeit gehört: bestimmte Religionen, bestimmte Philosophien, bestimmte Herrschaftsformen, selektiert entweder aufgrund einer gemeinsamen Identität oder einer Wechselwirkung.⁵⁵²

Neben der temporalen Parallelisierung lässt sich auch von *lokalen* Parallelisierungen sprechen: Jaspers und anderen Autor*innen zufolge steht die Achsenzeit auch für ein gleichzeitiges oder ‚paralleles‘ Auftreten menschheitsgeschichtlicher Transformationen. Damit ist die Behauptung gemeint, der zufolge ‚gleiche‘ oder ‚ähnliche‘ Veränderungen zur selben Zeit, aber an unterschiedlichen Orten stattgefunden haben.

Die als lokale Parallelisierung bezeichnete scheinbare Gleichzeitigkeit stellt das Hauptmerkmal der spezifisch achsenzeitlichen Mythopoesie dar und wurde vermutlich erstmals vom französischen Orientalisten Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron als eine zeitliche Korrelation räumlich unterschiedlicher Ähnlichkeiten in den drei Hauptkulturen der Alten Welt (China, Indien, Vorderasien/Okzident) beschrieben. Die v.a. von Jaspers bekannt gemachte Metapher der Achsenzeit hat jedoch selbst mehrere frühe Ursprünge. Einer der ersten liegt also in Frankreich kurz vor der Revolution: Nachdem Anquetil-Duperron 1777 Kenntnis von der Gleichzeitigkeit Zarathustras, Lao-Tses, Konfuzius, Buddhas, der israelitischen Propheten und der griechischen Philosophen erhielt, urteilte er über diese ‚revolutionäre Umbruchsphase‘ folgendermaßen: „Dieses Jahrhundert [kann] als eine bemerkenswerte Epoche in der Geschichte der menschlichen Gattung angesehen werden kann. Damals ereignet sich in der Natur eine Art Revolution, die in mehreren Teilen der Erde Genies hervorbrachte, die dem Universum den Ton angeben sollten.“⁵⁵³ Die Entdeckung der Gleichzeitigkeit räumlich divergenter, aber allesamt ‚welthistorischer Genies‘ steht somit als Thema am Beginn der Geschichte des Achsenzeitmythos.

Je nach Ausgestaltung beschreibt diese lokale Parallelisierung der Menschheitsgeschichte die gleichzeitige Entstehung der ‚Hochreligionen‘ (Toynbee 1954), der Reflexion (Jaspers 1949, Eisenstadt et al 1987-1992, Bellah 2011⁵⁵⁴) oder etwa den Übergang von mythischer zu logischer Weltsicht (Jaspers). Im

⁵⁵² „The relational theory of time solved its problems in several ways, but mainly by minimizing the role of causality. When two events are connected causally they must at the very least be related either by genidentity (they involve the same body, or at least one persistent entity if some sort), or else they take part in some exchange that constitutes a signal, broadly speaking.“ Bastiaan C. van Fraassen: „Time in Physical and Narrative Structure“, in: John Bender, David W. Wellberry: *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford: SUP 1991, S. 19–37, S. 29.

⁵⁵³ Zitiert nach Metzler, „Achsenzeit als Ereignis und Geschichte“, S. 169.

⁵⁵⁴ Aus der umfangreichen Achsenzeitforschung werden von den hier erwähnten nur zwei nachfolgend behandelt: Shmuel Eisenstadts Kulturgeschichte der Achsenzeit wird unter 3.4.2. näher erläutert, während Robert N. Bellah unter 3.4.3. beschrieben wird.

mer wurde damit jedoch eine „Zentralperspektive“ an die Geschichte gelegt, wie Aleida Assmann betonte.⁵⁵⁵

Die Parallelisierung der Achsenzeit, die Eric Voegelin eine „Konstruktion paralleler Heilsgeschichten“ nannte,⁵⁵⁶ begründet so ein geschichtsphilosophisches Narrativ, welches je unterschiedliche Gegenwartsdiagnosen mit verschiedenen inhaltlichen Zentren anschlussfähig macht. Dies verweist einerseits auf die Kontingenz, die jeder Verbindung von Ereignis und Deutungsangebot inhärent ist. Anders gesagt: Welches Ereignis in der Erzählung zentralisiert wird, erschließt weder die Erzählung selbst noch die daraus abgeleitete Zeitdiagnose. So kann etwa der 8. Mai 1945 sowohl als Tag der Befreiung als auch als Tag brutalster Massaker französischer Truppen an der algerischen Zivilbevölkerung in Sétif erzählt werden.⁵⁵⁷ Der Kontingenz der Verknüpfung von Erzählung und Ereignis stehen aber andererseits bestimmbare Technologien wie Zentrierung, Parallelisierung oder Dynamisierung gegenüber.

Zwischen Anquetil-Duperron und den um 1940 wirkenden Autoren wie Karl Jaspers oder Alfred Weber wird diese auffällige Gleichzeitigkeit insbesondere von Victor von Strauss (1856) sowie von Ernst von Lasaulx (1870) aufgenommen, die Jaspers beide zitiert.⁵⁵⁸

Jaspers, dem die Rezeption einen Hauptanteil an der Verbreitung der Achsenzeitthese zuspricht, geht 1949 auch auf die These seines Heidelberger Kollegen Alfred Weber ein, welcher die Achsenzeit als „synchronistisches Weltzeitalter“ bezeichnete.⁵⁵⁹ Die Achsenzeitthese war also keine ‚Erfindung‘ von Weber oder Jaspers, sondern ein bisweilen diskutiertes ‚Phänomen‘ der v.a. europäisch-asiatischen Religionsgeschichte und somit Teil des Reservoirs geschichtsphilosophischer Deutungen. Deren Hervorhebung als weltgeschichtliche Struktur mit einer „Privilegierung der Erfahrung der eurasischen Ökumene“⁵⁶⁰ schlechthin wurde aber maßgeblich von Jaspers geprägt und seither immer wieder bemüht.

Die neuesten Auseinandersetzungen mit der Achsenzeitthese finden sich etwa bei Soziolog*innen wie Shmuel N. Eisenstadt, Hans Joas, Robert N. Bellah

⁵⁵⁵ Assmann, „Jaspers’ Achsenzeit, Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive“.

⁵⁵⁶ Eric Voegelin: *Ordnung der Geschichte. Band 4: Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos, Geschichte*, München: Wilhelm Fink 2002. Vgl. auch ders.: *Was ist Geschichte?*, Berlin: Matthes & Seitz 2015.

⁵⁵⁷ Vgl. Dan Diner: *Zeitschwellen. Gegenwartsfragen an die Geschichte*, München: Pantheon 2010, S. 223–249. Allerdings muss dieser Vergleich zurückgenommen werden, als die beiden Versionen den „8. Mai 1945“ nur als dasselbe Datum, nicht jedoch als dasselbe Ereignis besprechen.

⁵⁵⁸ Jan Assmann weist auf weitere Rezeptionsschritte bei Jean-Pierre Abel Rémusat, bei Hegel und bei Eduard Maximilian Röth hin. Vgl. Assmann, *Achsenzeit*, 2018.

⁵⁵⁹ Vgl. Alfred Weber: *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, München: Piper 1950, S. 23. Vgl. auch ders.: *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus*, Hamburg: Claassen und Gouverts 1946.

⁵⁶⁰ Boy, Torpey, „Inventing the axial age“, S. 259.

oder Marcel Gauchet, Historiker*innen wie Johann P. Arnason oder Björn Witrock (beide in Arnason et al), Kulturwissenschaftler*innen wie Aleida oder Jan Assmann sowie Theolog*innen wie Karen Armstrong. In den meisten Fällen sind damit geschichtsphilosophische, zeitdiagnostische und religionspolitische Anliegen verbunden, die in der Metapher der ‚Achse‘ eine Ordnungsmetapher finden, die Geschichte um die als ‚axial‘ identifizierten Eigenschaften drehen lässt. Einer absoluten Deutung der ‚Achse‘ hat jedoch schon Jaspers selbst vorgebeugt:

„Es ist keine Achse, von der wir Absolutheit und Einzigartigkeit für immer behaupten dürften. Sondern es ist die Achse der bisherigen kurzen Weltgeschichte, das, was im Bewusstsein aller Menschen den Grund ihrer solidarisch anerkannten geschichtlichen Einheit bedeuten könnte. Dann wäre diese reale Achsenzeit die Inkarnation einer idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet.“⁵⁶¹

Trotz dieser Schwächung des Anspruchs verdeutlicht die mathematisch-geometrische Metapher der Achse eine der Geschichte mutmaßlich zugrundeliegende (moralische) Struktur, deren Ziel bei Jaspers in der Solidarität und ‚Einheit‘ der Menschheit deutlich zutage tritt. Die Achsenzeitthese benennt so in der Masse weltgeschichtlicher Unordnung eine „ideale Achse“, durch die eine Ordnung möglich würde.

4.3.2. Zentren und Innovationen

Jaspers schreibt 1949 über das „Wunder“ und die „Charakteristik der Achsenzeit“ zwischen 800 und 200 v.u.Z., dass sich „in dieser Zeit Außerordentliches zusammen[drängt]“:

„In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, darunter Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuteromesias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne dass sie gegenseitig voneinander wussten.“⁵⁶²

Die von Jaspers später als „Vergeistigung“ bezeichnete Neuerung brachte das „mythische Zeitalter“ zu Ende. Es begann, so Jaspers, „der Kampf gegen den Mythos von seiten der Rationalität“, was den Mythos zwar nicht beendet habe,

⁵⁶¹ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 324.

⁵⁶² Ebd., S. 20.

ihn aber als „Glaube der Volksmassen“ in den Hintergrund versetzte.⁵⁶³ Diese Ablösung des Mythos durch den Logos grundiert also die Codierung von Jaspers Achsenzeitthese. Schon hier findet sich also eine Variation der bisher ange-troffenen Separierungsgeschichte der ‚Säkularisierung‘: Zwischen ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ kann und, so Jaspers Apell, muss auch unterschieden werden. Die Achsenzeitthese führt also die im ersten Kapitel eingeführte Arbeit an der Religion weiter, indem sie epistemische Unterscheidungen (hier zwischen Mythos und Logos) religionshistorisch verortet und – wenn nötig – mit der Gegenwart parallelisiert.

Die Neuerungen der Achsenzeit schließen, wie Wolfgang Eßbach bemerkte, eine Gegenwartsdiagnose an, die eine „implizite perspektivische Verlustrechnung“ sichtbar macht: Ein Rückfall in ein neomythisches Zeitalter hat die Gewinne der Achsenzeit zunichte gemacht.⁵⁶⁴ Nur vor diesem Hintergrund – der nicht zuletzt in der Parallelisierung der ‚voraxialen‘, ‚neomythischen‘ Zeit mit der Zeit des Faschismus und des Zweiten Weltkriegs sichtbar wird – bietet sich die Revitalisierung der ‚achsenzeitlichen‘ Werte als geschichtsphilosophischer Horizont an. Mit der Parallelisierung zweier Schwellen werden also Separierungsapelle neu lanciert und, wie im Folgenden noch weiter gezeigt wird, als zeitgenössische Therapie der ‚voraxialen‘ Vermischungen formuliert.

Kennzeichnend für den Philosophen Jaspers ist, dass diese Schwelle in die ‚neue Zeit‘ durch eine bestimmte kulturelle Errungenschaft erreicht und überschritten wurde: die Reflexion. „Zum erstenmal gab es *Philosophen*.“⁵⁶⁵ In der Achsenzeit werden somit die „Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben“⁵⁶⁶. Die narrative Struktur der Schwel-lenerzählung kann somit auf die Formel *neues Wissen für eine neue Zeit* zuge-spitzt werden. Ihre inhaltliche Ausgestaltung finden die verschiedenen achsenzeitlichen Schwel-lenerzählungen in der Codierung von ‚Mythos‘, ‚Logos‘ und ‚Rationalität‘, aber auch in der Kanonisierung⁵⁶⁷ von Philosophien, ‚(Welt-)Religionen‘ und in der ‚Entstehung‘ der Historizität, die alle ihren Ursprung eben-so in der Achsenzeit haben können – je nach Variation. Mit diesem ‚neuen‘ Zu-stand gehe auch das zyklische Zeitverständnis zu Ende, in dem sich „alles wie-derholt“.⁵⁶⁸ Jaspers geht aber nicht den Weg der kulturpessimistischen Ge-schichtsmorphologie eines Oswald Spenglers oder Arnold J. Toynbees, sondern legt einen geschichtsphilosophischen Entwurf vor, der „von Teleologie und

⁵⁶³ Ebd., S. 21.

⁵⁶⁴ Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 554.

⁵⁶⁵ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 22, kursiv im Original.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 20.

⁵⁶⁷ Vgl. unten 3.3.3.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., S. 23.

Morphologie gleichweit entfernt ist“, wie Aleida Assmann bemerkte.⁵⁶⁹ Jaspers formuliert die historische Zäsur, die der Zweite Weltkrieg bedeutete, als Chance zu einem Neuanfang, der zum „ersten Mal die Menschheit als ein Ganzes zum historischen Subjekt macht“⁵⁷⁰. Der Menschheit eine orientierende Vergangenheit und „also ein Identitätsprofil zu geben, war die Aufgabe, die er sich mit seinem Geschichtswerk gestellt hat“⁵⁷¹.

Im Vordergrund steht also die Identitätsstiftung durch temporale Verortung. Dies wird von Aleida Assmann mit dem Unterschied von ‚Historiosophie‘, die auf Universalität abzielt, und ‚Historiographie‘, die ein besonderes Interesse an Andersartigkeit aufbringt, verdeutlicht.⁵⁷² Historiosophie, zu der Assmann auch die Achsenzeitthese zählt, „ist eine spekulative Interpretation der Geschichte“, deren Wesen „nicht Beschreibung, sondern Bewertung“, deren Grunderfahrung diejenige der Universalität sei.⁵⁷³

Diese Unterscheidung bietet eine heuristische Differenzierung der Geschichtsproduktionen an, bei der eine eindeutige Unterscheidbarkeit selten, eine Vermengung von Evaluation und Analyse häufiger zu erwarten ist und als Praxis der Theorie ausgewiesen wird. Eine eindeutige Zuordnung in dieser Unterscheidung erneuerte die Dichotomie von Mythos und Logos, anstatt die in dieser Unterscheidung vollzogene Arbeit an epistemischen Kollektiven zu beobachten, wie es auch die vorliegende Arbeit versucht (vgl. hierzu die Diskussion der Epochenschwelle der Moderne bei Blumenberg 3.2.2.2.).⁵⁷⁴

Die erneute doppelte Verwendung des Mythosbegriffs weist hier auf zwei seiner vielen Ausprägungen hin: ein erster (polemischer) Mythosbegriff, der sich auf den „Mythos als überwundenes Stadium kulturhistorischer Entwicklung“⁵⁷⁵ bezieht sowie ein zweiter Mythosbegriff, der die „großen Entwürfe der Welt-, Geschichts- und Naturdeutung“⁵⁷⁶ beschreibt und Ähnlichkeiten mit Aleida Assmanns Kategorie der Historiosophie aufweist.⁵⁷⁷ Während Jaspers den polemischen Mythosbegriff in kritischer und abgrenzender Weise (zugunsten des Logos) auf die Geschichte selbst bezieht, benennt der zweite Mythosbegriff eine Weise der Geschichtsdarstellung, die – wie oben beschrieben – eine paradigmatische und vorbildliche Geschichte konstruiert, die Orientierung in der Welt

⁵⁶⁹ A. Assmann, „Jaspers’ Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive“, S. 189.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 203.

⁵⁷¹ Ebd., S. 189.

⁵⁷² A. Assmann, „Einheit und Vielfalt in der Geschichte“, S. 330.

⁵⁷³ Ebd., S. 332.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 330.

⁵⁷⁵ Aleida und Jan Assmann, „Mythos“, S. 179.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 181.

⁵⁷⁷ Neben diesen beiden gehen Aleida und Jan Assmann auf weitere Mythosbegriffe ein, darunter etwa Alltags-Mythen, fundierende Mythen oder große Erzählungen. Vgl. ebd., S. 179–200.

anbietet und damit die Arbeit am Mythos fortführt. Im Sinne dieses zweiten Mythosbegriffs wird hier die Konstruktion von fundierenden Geschichtsnarrativen als mythopoetische Tätigkeit begriffen (vgl. insbes. 2.4.).

Aleida Assmann verweist auf die Besonderheit der Jasperschen Zentralperspektive, die ein humanistisches Credo in sich trage, welches als „eine Beschwörungsformel gegen das Trauma der NS-Diktatur zu lesen ist“. Somit leistet das Buch einen „Beitrag zum Wiederaufbau der modernen Welt [...]“. ⁵⁷⁸ Auch wenn Jaspers dabei darauf bedacht war, fremde Kulturen nicht in eurozentrischer Manier unterzuordnen und sich in der Darstellung der Achsenzeit um ihre Gleich- und Nebenordnung bemühte, erscheint dieses humanistische Credo bei näherer Betrachtung gleichwohl als ethno- und eurozentristische Zentralperspektive. Nicht nur wird der imperiale Aspekt in der Verteilung des Prädikats ‚geschichtlich‘ sichtbar, der bisweilen an Hegels geschichtsphilosophischen Standort erinnert, sondern auch in der von Assmann als „tribunalistische Geste“ beschriebenen Argumentation, mit der sich Jaspers als „Richter über die Weltgeschichte“ positioniert. ⁵⁷⁹ Diese rationalistisch-imperiale Geste, mit der Identität im Singular und mit Betonung der kognitiven Dimension festgeschrieben wird, scheint heute zugunsten von auf Mehrschichtigkeit fokussierenden Identitätstheorien aufgegeben worden zu sein. ⁵⁸⁰ Die Kritik an der Jasperschen Zentralperspektive bringt uns also auch „zu Bewusstsein, dass der Enthusiasmus für globale Visionen und universale Therapien gelitten hat“ ⁵⁸¹. Wir werden dennoch sehen, dass dies keineswegs für alle neueren Umgangsweisen mit der Achsenzeitthese gilt, wie auch im Kontext der ‚big history‘ oder der erneuerten Globalgeschichte der Enthusiasmus für globale Visionen jüngst wieder neue Blüten trägt. ⁵⁸²

Temporale Positionierungen wie Jaspers Zentrierungen sind als „operationale Akte der Identifizierung“ ⁵⁸³ Bestandteil einer mythischen Narration, wenn darunter eine fundierende Geschichts-Erzählung verstanden werden soll, die einen Plot von einem Anfangs- zu einem Endpunkt mit dem Ziel der Gruppenkonstitution und Handlungsanleitung entwickelt.

Jaspers schreibt, dass die empirisch zugängliche Universalgeschichte „nur unter der Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte“ zu verstehen sei, womit die

⁵⁷⁸ Vgl. A. Assmann, „Jaspers’ Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive“, S. 189.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 196.

⁵⁸⁰ Vgl. etwa Bayart, *L’illusion identitaire*; Heinrich Wilhelm Schäfer: *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*, Wiesbaden: Springer VS 2015.

⁵⁸¹ A. Assmann, „Jaspers’ Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive“, S. 195.

⁵⁸² Vgl. etwa Ian Hesketh: „The Story of Big History“, *History of the Present*, 4/2, 2014, S. 171–202.

⁵⁸³ Bayart, *L’illusion identitaire*, S. 98.

‚Zentralperspektive‘ deutlich wird:⁵⁸⁴ Mit dem Schema der Achsenzeit soll „die größte Weite und die entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte“ gesucht werden.⁵⁸⁵ Darin steckt „eine Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation“, worin Jaspers ein „Mittel gegen die Irrungen der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit“ sieht.⁵⁸⁶ Das fundierende Moment ist somit ein universalistisches – die Gruppenkonstitution zielt auf die ‚GesamtMenschheit‘ – während die Handlungsanleitung ein Mittel gegen exklusive Wahrheitsansprüche bereitzustellen versucht.

Jaspers arbeitet hier offensichtlich handlungsanleitend und evaluierend, was von ihm in einer prägnanten Formel explizit gemacht wird: Die Achsenzeit sei als eine „Glaubenthese“ zu verstehen: „Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubenthese, dass die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe.“⁵⁸⁷ Insofern ist die These von Hans Joas, wonach Jaspers Geschichtsphilosophie eine „religiöse Dimension“ aufweise,⁵⁸⁸ von Jaspers selbst schon vorausgenommen worden. Jaspers stellt die Geschichtsphilosophie zudem in die Genealogie der christlichen Heilsgeschichte (worin später in gewisser Weise auch Karl Löwith mit ihm übereinstimmt, vgl. 3.2.2.2.), wobei er aber einen ‚dritten Weg‘ zwischen dem „relativistischen Historizismus und einem abstrakten Universalismus“ anstrebte, so Joas.⁵⁸⁹

Anhand dieser religions-kategorisierenden Zuordnungen in der Schwellenerzählung der Achse sollen im Folgenden Technologien der temporalen Positionierung als Formen historischer Sinnbildung im modernen Religionsdiskurs analysiert werden.

4.3.3. *Dynamisierungen*

Ein Hauptmerkmal von Schwellenerzählungen im Allgemeinen wie auch der Achsenzeit im Speziellen ist die *Innovation* (vgl. 1.4.2.4.). Als eine ‚außerordentliche‘ Neuerung wird, wie wir gesehen haben, das Innovationspotential der Achsenzeit als derart umfassend beschrieben, dass damit die erste ‚geschichtliche‘ und ‚universelle‘ Neuerung überhaupt einhergehe. Die Innovation erfasst hier also zum einen das narrative Moment der Vorgeschichte, das im Fall der Achsenzeit zur ‚Urgeschichte‘ wird und zum Zeitpunkt der Erscheinung von Jaspers Buch erneut überwunden werden soll (indem die Einheit der Menschheit in der grenzenlosen Kommunikation angestrebt wird), zum anderen das Moment der Neuheit, die sie historisch bedeute. Damit wird Innovation als ein

⁵⁸⁴ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 18.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 18.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 41.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 17.

⁵⁸⁸ Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 23.

⁵⁸⁹ Ebd.

‚Urdiskursen‘ und Schwellenerzählungen inhärentes Moment sichtbar, da mit der ‚ersten Schwelle‘ die Genealogie an ihren Anfang kommt. Die ‚Ur-Schwelle‘ ist erreicht.

Diese genealogische Bewegung muss jedoch nicht zwingend zu einem Anfang der Menschheitsgeschichte vorstoßen, wie sie es in der Achsenzeitthese tut. Sie kann als Innovation(-srhetorik) auch im Rahmen einer wissenschaftlichen Disziplingeschichte auftreten und von da aus die Erzählung des Entdeckungskontextes fundieren, der zufolge etwa in einer wissenschaftlichen Disziplin ein neues Paradigma konstatiert oder als solches angekündigt wird (vgl. 1.3.). Damit wird die Anschlussfähigkeit der hier vorgeschlagenen Analyse von Schwellenerzählungen deutlich: Nicht nur in der Religionsgeschichte oder der klassischen Mythologie werden ‚Schwellen‘ festgeschrieben und konstruiert, auch in der Wissenschaft, in der Politik oder in der individuellen Religiosität wird Ordnung über Schwellenerzählungen hergestellt (vgl. 1.3.). Die Anwendbarkeit von temporalen Positionierungstechnologien muss sich folglich an einer heterogeneren Quellenbasis beweisen, damit ihre Aussagekraft hinsichtlich der Dynamik von Wissensbeständen überprüft werden kann.

Dynamisierungen werden, wie bereits erwähnt, besonders durch Momente der Kontinuierung sowie der Diskontinuierung ermöglicht. *Kontinuierungen* als narrative Bezugnahmen auf temporal auseinanderliegende Ereignisse oder Inhalte können hier mit Jaspers Bezugnahme auf die Reflexivität oder die „grenzenlose Kommunikation“ konkretisiert werden, deren Entstehung er in der Achsenzeit sieht und gleichzeitig als ‚Therapie‘ für die Gegenwart formuliert. Die Betonung einer *Diskontinuität*, aufgrund derer eine geschichtsphilosophische Disposition wie die Achsenzeit als ‚Schwellennarrativ‘ gefasst wird, wird dabei „zugleich als Instrument und Gegenstand der Untersuchung“ sichtbar.⁵⁹⁰ Durch diese Zäsursetzung wird zum einen sichergestellt, dass die Innovation ‚authentisch‘ ist. Zum anderen markiert sie die ‚liminale Phase‘ in der Erzählung, aufgrund derer die Unterscheidbarkeit von Vorher und Nachher überhaupt erst möglich erscheint. Karl Jaspers beschreibt die Achsenzeit nicht zuletzt als eine Diskontinuität, die überhaupt erst Historizität ermögliche.⁵⁹¹

4.3.4. Jaspers' *Glaubensthese als Therapie und Kanon der Moderne*

Nicht zufällig hat Jaspers die Achsenzeitthese nach den globalen Verheerungen des Zweiten Weltkriegs „zum Boden unseres universalen Geschichtsbildes“ gemacht, denn das hieße „etwas gewinnen, was *der ganzen Menschheit*, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, *gemeinsam* ist“.⁵⁹² Mit der Achsenzeit wird

⁵⁹⁰ Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 18.

⁵⁹¹ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 23.

⁵⁹² Ebd., S. 40; kursiv im Original.

uns somit eine Epochenschwelle von universaler Wirkung beschrieben, in der „das eigene Bewusstsein dem fremden sich verbindend“ annähert.⁵⁹³ Diese erzählerische Bewegung kann – wie oben eingeführt – als Zentrierung bezeichnet werden, wobei damit nicht die (inhaltliche) Universalisierungstendenz, sondern die (formale) Zuspitzung und Adressierung der Erzählung gemeint ist, um deren Zentrum sich die weiteren Motive drehen. Zentralisierende Geschichtserzählungen können genauso auch Gruppen oder Partikularitäten⁵⁹⁴ wie eine Nation, ein Volk oder einen ‚Stamm‘ betreffen. Das Zentrum fokussiert jeweils die Geschichte, vergleichbar mit der ‚pars-pro-toto‘-Technologie, die Osrecki als stilbildend für Zeitdiagnosen herausgestellt hat.⁵⁹⁵ Jaspers‘ Achsenzeitthese stellt Transzendenz, Reflexivität und „grenzenlose Kommunikation“ ins Zentrum der geschichtlichen Veränderungen.

Die Achsenzeitthese verknüpft also „eine Behauptung über die Universalität des menschlichen Geistes mit der Annahme eines synchronen Auftretens derselben“⁵⁹⁶. Damit liegt eine Doppelung vor, welche dem Modell der Zeitschwelle in formaler Hinsicht zugrunde zu liegen scheint: die enge Verbindung der Erzählung einer Schwelle welthistorischen Ausmaßes mit einer zweiten, zeitgenössischen und bei Jaspers impliziten Schwelle – derjenigen des Autors/der Autorin. Für den Fall der Achsenzeit heißt dies: Die Zäsur des Zweiten Weltkriegs kann mit der Zäsur der Achsenzeit ‚behandelt‘ und ‚therapiert‘ werden. Die zweifache Zäsurierung und ihre Verbindung stellt ein analytisches Merkmal von Schwellenerzählungen im Sinne einer mythopoetischen Figur dar und wird als eine *temporale Parallelisierung ungleichzeitiger Schwellen* bezeichnet.

Dass Zeitdiagnose und Geschichtsphilosophie nicht ohne bewertende Momente auskommen, ist offensichtlich. Um auf Jaspers Behauptung einer Achsenzeit zurückzukommen: Mit ihr betrat Jaspers von Anfang an normativen Boden, was er keineswegs leugnete, sondern mit dem hermeneutischen Prozess des Verstehens erklärte: „Verstehen aber ist seinem Wesen nach immer zugleich Werten.“⁵⁹⁷ Es stellt sich somit die Frage, worin nun die Wertung besteht, die Jaspers seiner Geschichtsphilosophie zugrunde legt. Jaspers beschwört eine der Achsenzeit zugesprochene „universale Kommunikation“, womit wiederum der Kern seines Gegenprogramms zu Nationalsozialismus und Faschismus erwähnt ist, die geradezu ein Scheitern einer universalen Kommunikation bedeuteten.

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ Wolfgang Eßbach stellt heraus, wie das Begriffspaar partikularuniversalistisch auf dem „paulinischen Modell“ ruht und beschreibt deshalb insbesondere die Nationalreligionen als partikularistisch. Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 556.

⁵⁹⁵ Osrecki, *Diagnosegesellschaft*, S. 193.

⁵⁹⁶ Stefan Breuer: „Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts“, *Saeculum*, 45, 1994, S. 1–33, S. 1.

⁵⁹⁷ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 29.

Jede Erzählung spannt zwischen Anfang- und Endpunkt einen Plot, der die zeitliche Ausrichtung der Geschichte selbst bestimmt. Im Fall geschichtsproduktiver Erzählungen – besonders wenn eschatologische Motive vorhanden sind⁵⁹⁸ – ist die Ausrichtung häufig auf die Zukunft gerichtet, wobei die empirische Basis der Vergangenheit die Materialien für diese Bewertung darstellt. Die Bewertung der Richtung ermöglicht es jedoch, deren Akzentuierung genauer zu analysieren. Spenglers *Untergang des Abendlandes* (1918/1922) steht etwa für eine Geschichtsphilosophie, deren positive Ausrichtung auf die Vergangenheit gerichtet ist, während die Zukunft ausschließlich negativ im Untergang gipfelt. Jaspers Achsenzeit steht demgegenüber für eine positive Bewertung der ‚neuen Zeit‘ im Gegensatz zur ‚voraxialen‘, reflexionslosen Zeit, gespiegelt mit einer selben Wertigkeit der NS-Zeit sowie der „Stunde Null“ – auf diese Metaphorik konzentriert sich das dritte und letzte Kapitel.

Die Analyse der bei Jaspers beobachtbaren temporalen Positionierungen und die Ordnung der Achsenzeit werden also wieder mit der Arbeit an der Religion kombiniert. Die Frage nach der Periodisierung der Religionsgeschichte lässt sich hier mit der Reflexion über Prozesse der Kanonisierung verbinden: Handelt es sich bei der These der Achsenzeit auch um einen Kanonisierungsprozess?

Kanonisierung bezeichnet ein „äußerst erklärungsbedürftiges Faktum“, wie Aleida und Jan Assmann in ihrer Einführung zu *Kanon und Zensur*⁵⁹⁹ festhalten. Gleichwohl lässt es sich heuristisch zwischen den Institutionen „Zensur“, „Textpflege“ sowie „Sinnpflege“ verorten⁶⁰⁰ und als „Selbstthematization einer Kultur oder eines Teilsystems“⁶⁰¹ beschreiben. Auch wenn sich nun die Frage nach der Aktualität gegenwärtiger Kanonisierungsprozesse nicht generell beantworten lässt, so kann doch im Hinblick auf Karl Jaspers ‚Glaubensthese‘ spezifiziert werden, dass die Zusammenführung bestimmter ‚religiöser und philosophischer Traditionen‘ in seinem Buch über die Idee der Achsenzeit sehr wohl als Kanonisierung verstanden werden kann: Der ‚glaubensthetische‘ Aspekt der Selbstthematization wird schon von Jaspers selbst offen dargelegt, während die Auswahl der ‚axialen‘ Kulturen und Religionen insbesondere zwischen den Institutionen Zensur (in diachroner und synchroner Weise) und „Sinnpflege“ (Reflexion, Historizität, „grenzenlose Kommunikation“) ausgehandelt wird.

⁵⁹⁸ Auf die eschatologische Dimension in Narrativen der Zeitenwende hat insbesondere der Historiker Richard Koebner zwischen 1941 und 1943 hingewiesen (Koebner, *Idee der Zeitenwende*, S. 147–193).

⁵⁹⁹ Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München: Wilhelm Fink 1987.

⁶⁰⁰ Aleida und Jan Assmann: „I. Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien“, in ebd., S. 7–28.

⁶⁰¹ Alois Hahn: „Kanonisierungsstile“, in ebd., S. 29.

4.4. Aktualisierungen der Achsenzeit als Arbeiten am Mythos

Die Rezeptionsgeschichte der Achsenzeitthese hört jedoch nicht mit Jaspers auf, sondern fängt gerade erst an – daran anschließende Forschungsprojekte, Sammelbände und Konferenzen zum Thema der Achsenzeit erscheinen seit den 1950er Jahren. Im Folgenden soll diese anhand einiger Beispiele aufgenommen und expliziert werden sowie nach den Aktualisierungen von Jaspers Zentralperspektive gefragt werden.

4.4.1. Empirisierungen

Die Achsenzeit wurde nicht nur von Karl Jaspers und Alfred Weber als geschichtsphilosophisches Motiv verwendet. Andere Autoren, die sich später auch im Rahmen empirischer Studien mit dieser welthistorischen Gleichzeitigkeit beschäftigten, fokussierten auf andere Zentren.⁶⁰² Der Historiker und Geschichtsphilosoph Arnold Toynbee etwa erweitert die Achsenzeit um die Periode vom 10. Jahrhundert v.u.Z. bis zum 13. Jahrhundert n.u.Z. und setzt an ihr Ende das für ihn relevante Resultat der Universalgeschichte, nämlich die Koexistenz der vier Hochreligionen (Mahayana-Buddhismus, Hinduismus, Christentum und Islam).⁶⁰³ Eßbach kritisiert in diesem Zusammenhang richtigerweise die seit Jaspers offensichtliche Konzentration der Achsenzeitdebatte auf einen reduktionistischen Religionsbegriff, der besonders „auf einzelne religiöse Virtuosen fixiert ist, auf eine verstreute begnadete religiöse Elite“⁶⁰⁴.

Auch wenn Toynbee dabei in Zentrierung, Ausrichtung und Bewertung von Jaspers abwich, erkannte er doch das Problem Jaspers als stichhaltig an und übernahm, wie Eric Voegelin schreibt, „das Phänomen paralleler Seinsprünge in den großen Zivilisationen“⁶⁰⁵. Neben der damit angesprochenen temporalen Parallelisierung teilen Toynbee und Jaspers auch dieselbe Diskontinuität sowie das Innovationsmoment, unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Zentrierung ihrer jeweiligen Achsenzeiterzählung: Während Toynbee auf die ‚Weltreligionen‘⁶⁰⁶ fokussiert, sieht Jaspers in Reflexion, Historizität und „grenzenloser Kommunikation“ die zentralen Erneuerungen der Achsenzeit.

⁶⁰² Ein Überblick findet sich etwa bei Björn Wittrock: „The Meaning of the Axial Age“, in: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Hrsg.): *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill 2005, S. 51–85.

⁶⁰³ Vgl. Arnold J. Toynbee: *A Study of History*, Band VII, London: Oxford University Press 1954, S. 420–426.

⁶⁰⁴ Eßbach *Religionssoziologie 1*, S. 558.

⁶⁰⁵ Voegelin, *Ordnung der Geschichte*, S. 39.

⁶⁰⁶ Die Kritik am Begriff der Weltreligionen wurde maßgeblich von Tomoko Masuzawa formuliert. Vgl. Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press 2005.

Die Rezeption der Jasperschen Achsenzeit weist im 20. Jahrhundert eine zunehmende Ausrichtung auf die empirische Mikrohistorie auf, um so u.a. die Kritik an der Uniformität oder der ‚Zentralperspektive‘ der Achsenzeitthese aufzunehmen. Während Jaspers lange vorgeworfen wurde, eine Erklärung für jene Phänomene vorzulegen, die „eher mystifiziert als erhellt“⁶⁰⁷ und dabei eine Synchronie bemüht, welche die historische Forschung auf einen Zeitraum vom 14. vor- bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert ausgedehnt und ihr somit deutlich an epochaler Signifikanz genommen hatte, wurde die Achsenzeitthese dennoch immer wieder zum Ausgangspunkt empirischer Forschung genommen – und keineswegs nur in ereignismystischer Absicht.⁶⁰⁸

4.4.2. *Dilemmata der Kulturgeschichte*

Mit einem ähnlichen Fokus erschienen 1987 und 1992 insgesamt fünf von Shmuel N. Eisenstadt herausgegebene Sammelwerke über die *Kulturen der Achsenzeit*.⁶⁰⁹ Eisenstadt stellte einleitend die Grundfragen der Achsenzeitforschung vor und unterschied fünf Hauptprobleme: Neben der Beschäftigung mit den strukturell-historischen Bedingungen der Achsenzeit-Zivilisationen und der Frage nach den großen kulturellen Unterschieden, etwa im Hinblick auf transzendente Durchbrüche, befasste sich die erste Generation der Historiograph*innen der Achsenzeit⁶¹⁰ besonders mit der Transformation symbolischer Strukturen. Eisenstadt betont, dass es „sich insbesondere um die Transformation des mythischen Denkens, des Rituals und des Denkens zweiter Ordnung“ handelt.⁶¹¹ Diese Transformationen stehen schon in den Entwürfen von Karl Jaspers und Alfred Weber im Zentrum, werden bei Eisenstadt jedoch stärker auf eine empirische, d.h. historisch-kritische Quellenstudie bezogen. Die Zentren der achsenzeitlichen Schwellenerzählung bleiben also dieselben, sollen jedoch nicht mehr – wie bei Jaspers – als „Glaubensthese“ stehen bleiben, sondern empirisch gesättigte Kulturgeschichten präsentieren. Die Autor*innen waren deshalb auch bereit, Abstriche bezüglich der Eindeutigkeit der Schwelle

⁶⁰⁷ Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck 2007, S. 290.

⁶⁰⁸ 1975 führte Benjamin Schwartz eine Konferenz durch, die sich der Achsenzeit widmete und anschließend in einen Band der Zeitschrift *Daedalus* mündete. Der Schwerpunkt des Bandes lag auf der empirischen Forschung, wobei auch die grundsätzliche Frage nach einem Durchbruch in der Geschichte gestellt wurde. Vgl. Benjamin Schwartz: „The Age of Transcendence“, *Daedalus*, 102/2, 1975, S. 1–7.

⁶⁰⁹ Vgl. Shmuel N. Eisenstadt: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil I (1987, 2 Bände) und Teil II (1992, 3 Bände), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987–1992.

⁶¹⁰ Ausgangspunkt der von Eisenstadt herausgegebenen Bände war eine im Januar 1983 in Bad Homburg stattfindende Konferenz.

⁶¹¹ Shmuel N. Eisenstadt: „Vorwort“, in ders. (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 7–10, S. 8.

hinzunehmen.⁶¹² Als Resultat ist die Ereignismystik hinsichtlich des Bruchs der Achsenzeit in den nachfolgenden Darstellungen weniger ausgeprägt als noch bei Karl Jaspers.

Die verschiedenen historischen Detailstudien fokussieren auf unterschiedliche Kulturen der Achsenzeit von China, Indien bis Griechenland und variieren damit in der Lokalisierung, ohne aber die temporale Parallelisierung der Achsenzeit zu verlassen. Rezensenten sahen dabei neben der schon vorhandenen philosophischen und soziologischen Dimensionierung insbesondere „eine genauere Profilierung des Durchbruchs selbst“ und wirkten damit auf eine Pluralisierung der Zentralperspektive hin.⁶¹³ Breuer gibt einen Überblick über die verschiedenen Zentrierungen, die im Anschluss an Jaspers identifiziert wurden. Der Durchbruch der Achsenzeit

„erscheint nun als Gewinn einer ganz formal gefassten ‚Transzendenz‘ (B. Schwartz), als Beseitigung der Homologie von jenseitiger und diesseitiger Welt (S. N. Eisenstadt), als Zerstörung des ‚ontologischen Kontinuums‘ (B. Uffenheimer), das für die magisch-mythische Welt mit ihren Prinzipien der ‚Konsubstantialität‘ und ‚Konduration‘ (E. Voegelin) charakteristisch gewesen sei“.⁶¹⁴

Variationen der Achsenzeitthese sind u.a. in der Zentrierung der jeweiligen Historiographie zu finden: während etwa Arnaldo Momigliano die ‚Kritik‘ (1971) und Björn Wittrock (2005) – ähnlich wie Jaspers – eine steigende ‚Reflexivität‘ der Menschheit als neue Errungenschaft der Achsenzeit hervorheben, stellt für andere Autor*innen die ‚Desakralisierung der politischen Herrschaft‘ oder eine neue historische Dynamisierung (Eisenstadt 1987) das ‚axiale‘ Moment dar.

Eisenstadt selbst konzidierte eine von einer „geistigen Elite neuer Art“ bewerkstelligte Neuordnung der „Welt nach einer transzendentalen Vision“,⁶¹⁵ womit die Epoche der Achsenzeit von der Homologie von weltlicher und transzendentaler Ordnung wegführte. Die Folgen dieser Separierung äußern sich in einer Umstrukturierung der Gesellschaft, etwa der Institutionalisierung „geistlicher“ Hierarchien und Elitestrukturen, das Austarieren mit und gegen die politische Ordnung, und schließlich – hier kommt das von Karl Jaspers betonte Zentrum ins Bild – im „Anwachsen der Reflexivität“⁶¹⁶.

⁶¹² Vgl. etwa Jan Assmann: „Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur“, in Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, Teil 3, Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 245–280.

⁶¹³ Breuer „Kulturen der Achsenzeit“, S. 1.

⁶¹⁴ Ebd.

⁶¹⁵ Eisenstadt, „Vorwort“, S. 10.

⁶¹⁶ Shmuel N. Eisenstadt: „Allgemeine Einleitung: Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit“, in ders. (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 10–40, S. 21.

Dieses Trennungsnarrativ der Achsenzeit ist aber nicht zuletzt auch ein moderner oder ‚neuzeitlicher‘ Diskurs, wenn dabei die wachsenden Unterschiede von weltlicher und transzendentaler Ordnung als Anwachsen der Reflexivität thematisiert werden (vgl. 2.2.2.).

Wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit immer wieder gezeigt wird, verläuft der moderne Religionsdiskurs genau entlang dieser ‚achsenzeitlichen‘ Trennung von – damit etablierter und unterschiedener – ‚Religion‘ und ‚Politik‘. Die Achsenzeitthese lässt sich somit auch als Ursprungserzählung der Moderne lesen.

Auch das jüngste Buch zur Achsenzeit, welches von Eisenstadt, Arnason und Wittrock herausgegeben wurde, versammelt einerseits Mikrostudien, welche auf Differenzierungen und Kontextualisierung achten: „*The common denominator [...] is an attempt to develop a much more differential and contextualized analysis of the relation between non-axial civilizations, axial civilizations and world history.*“⁶¹⁷ Andererseits heben Eisenstadt, Arnason und Wittrock auch 2005 ein Zentrum der Achsenzeit hervor, welches in Reflexivität, Historizität und Agentialität als axiale Vokalisierungsinstanzen gefunden wird.⁶¹⁸

Das Hauptmerkmal empirischer Achsenzeitforschung ist dabei der Wille zur Abschwächung oder zumindest zur Pluralisierung von Zentrierung, Dynamisierung und Ausrichtung, was sich in einer eher ereignis skeptischen Tonlage äußert. Die Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie⁶¹⁹ gefährdeten jedoch nicht die temporalen Parallelisierungen, auch wenn nun keine ‚Glaubensthese‘ mehr daraus abgeleitet wird, sondern eine historische Periode im Rahmen von Detailstudien erforscht wird. Die Abschwächung hat also die von Philosoph*innen und Soziolog*innen geäußerte „Zentralperspektive“ der Geschichte nicht abgelöst, sondern – wo möglich – historisch untermauert oder aber revidiert und weitergeführt. Die Empirisierung der ‚Achsenzeit‘ steht also vor dem Dilemma der in der Tendenz ereignis skeptischen Historiographie und der eher ereignismystischen Metapher der Schwelle der Achsenzeit. Vor diesem Hintergrund liefert die Erzählung der fragwürdigen Signifikanz der ‚Achse‘ und ihrer ‚Gleichzeitigkeiten‘ nach wie vor die Legitimation für weitere historische Forschungsfragen.

⁶¹⁷ Shmuel N. Eisenstadt: „Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered“, in: Shmuel N. Eisenstadt, Johann P. Arnason, Björn Wittrock (Hrsg.): *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill 2005, S. 531.

⁶¹⁸ Vgl. Wittrock, „The Meaning of the Axial Age“, S. 52.

⁶¹⁹ Vgl. Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.

4.4.3. *Reflexion, Religion und Politik, oder: die Doppelcodierung des Religionsdiskurses*

Eine Aktualisierung der Achsenzeitthese findet sich auch in der von Robert N. Bellah ausformulierten Evolutionstheorie der Religion. Wenn der Soziologe und Parsons-Schüler Bellah in seinem 2011 erschienenen „Bildungsroman“⁶²⁰ *Religion in Human Evolution* die Achsenzeit als eine von vier auf die menschliche Kognition zielenden Epochen beschreibt, gewinnt diese dadurch ein Alleinstellungsmerkmal, als Bellah ihr einerseits die Errungenschaft der Reflektion oder der Kritik zuschreibt, andererseits die Unterscheidung von Religion und Politik zum zweiten Zentrum der universalen Religionsgeschichte macht. Damit werden diese beiden Codierungen im Folgenden in ihrem Zusammenhang dargestellt.

Ein detaillierterer Blick auf Bellahs Analysen lohnt sich deswegen, weil er aus soziologischer Perspektive die kognitive Entwicklung der Menschheit nicht zuletzt mit der Achsenzeit beginnen lässt.⁶²¹ Die Achsenzeit ist auch Bellah zufolge durch „große Veränderungen in verschiedenen Gesellschaften der Alten Welt“ gekennzeichnet.⁶²² Diese Veränderungen unterscheiden die Gesellschaften der Achsenzeit von den ‚Stammes‘- (*tribal*⁶²³) und den archaischen Gesellschaften, wobei letztere besonders durch eine kosmologische Homologie geprägt seien: „*Both tribal and archaic religions are ‚cosmological‘, in that supernatural, nature, and society were all fused in a single cosmos.*“⁶²⁴ Neben der Art der Rituale war also insbesondere die ungebrochene „Homologie zwischen der soziopolitischen Realität und der religiösen Realität“ das zentrale Element der voraxialen Welt.⁶²⁵ Schon hier wird deutlich, dass es sich beim Unterschied zwischen der ‚soziopolitischen‘ und der ‚religiösen‘ Realität nicht nur um eine religionsgeschichtliche Periodisierung handelt, sondern ebenso um eine zentrale Klassifikation der Moderne, welche in der Achsenzeit aufgebrochen sei.

Was im nächsten Kapitel an der Metapher der ‚Stunde Null‘ und im vorherigen zum ‚Ende‘ an verschiedenen Kulminationspunkten des Säkularisierungsdiskurses gezeigt wird, ist auch an Bellahs Variante der Achsenzeit sichtbar: die

⁶²⁰ Dies ist eine Bezeichnung von Jeffrey C. Alexander: „The Promise and Contradictions of Axiality“, *Sociologica* 1, 2013, S. 1–6, hier S. 1.

⁶²¹ Noch jüngerem Datums ist der gemeinsam mit Hans Joas herausgegebene Sammelband *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, London: Harvard University Press 2012.

⁶²² Robert N. Bellah: „What is Axial about the Axial Age?“, *European Journal of Sociology*, Vol. 46/1, April 2005, S. 69–89, S. 69 (Übers. jeweils durch DA).

⁶²³ Bellah verweist explizit darauf, dass er den Begriff ‚tribal‘ in Analogie zum von ihm früher verwendeten Begriff ‚primitive‘ verwendet, da letzterer „mögliche pejorative Implikationen“ beinhalte. Vgl. ebd., S. 69.

⁶²⁴ Ebd., S. 70.

⁶²⁵ Ebd., S. 69 f.

Frage nach der Trennung von ‚Politik‘/‚Recht‘ auf der einen und ‚Religion‘ auf der anderen Seite.

In archaischen und Stammesgesellschaften sei diese Trennung noch nicht etabliert gewesen: „[...] *king and god emerged together in archaic society and continued their close association throughout its history.*“⁶²⁶ Diese Konzeption der Homologie zwischen „König und Gott“ wurde in der Achsenzeit grundsätzlich verändert, was Bellah mit einschlägigen Beispielen ‚aus der Achsenzeit‘ illustriert, welche alle u.a. die folgende Frage neu beantworten: „wer ist der wahre König, derjenige, der die göttliche Justiz wirklich darstellt“⁶²⁷. Er beschreibt, wie Platon die Athener darauf hinweist, nicht auf Achilles, sondern auf Sokrates als idealen König zu blicken. Ähnliches habe sich in China abgespielt, wo Mengzi den Konfuzius als vorbildlichen und „ungekrönten König“ gepriesen habe. Ebenso in Indien, wo Buddha – ein Fürstensohn – die Herrschaft ausschlug und stattdessen das Leben eines Asketen wählte. In Israel hätte zwar das Haus David zuweilen einen „quasi-göttlichen Status“ innegehabt, sei jedoch auch als Sünder oder sogar als Feind Gottes porträtiert worden. Auch das Christentum habe sich der achsenzeitlichen Transformation auf seine eigene Weise bedient, genauso wie Mohammed – mit der Nennung von letzterem wird die angegebene Zeitperiode massiv, nämlich um gut 1000 Jahre überschritten.⁶²⁸ Auch Bellahs Achsenzeittheorie arbeitet also an zentraler Stelle mit der Trennung von ‚Religion‘ und ‚Politik‘.

Bellahs Achsenzeitnarrativ beinhaltet also das Ursprungsnarrativ einer zentralen modernen Klassifikation: die Unterscheidung zwischen der Religion und der Politik oder dem Rechtsstaat, welche in transformierter Form auch der Säkularisierungsthese zugrunde liegt.

Temporal positioniert sich Bellah also dahingehend, dass er die Unterscheidung zwischen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ zum zentralen Drehmoment seiner religionssoziologischen Schwellenerzählung macht. Neben dieser Zentrierung sichert sich Bellah jedoch gegenüber einer simplizistischen Periodisierungsweise ab und dynamisiert seine Geschichte nicht als einfaches Ablösungsschema, sondern als wiederholbaren Bruch. Im Verlauf der Achsenzeit würden die voraxialen Eigenschaften also nicht einfach verschwinden, sondern parallel zu den axialen Ordnungsstrukturen weiter existieren.

Die Zentrierung auf die Codierung religiös/politisch wird aber noch durch eine zweite Erneuerung ergänzt, die vermutlich von Arnaldo Momigliano eingeführt, von Bellah aber auch aufgenommen wurde: die Entstehung der Kritik.

⁶²⁶ Ebd., S. 71.

⁶²⁷ Ebd., Übersetzung von DA. Wie im Kapitel zur ‚Stunde Null‘ näher ausgeführt wird, trifft die (aufgehobene) Unterscheidung der „göttlichen Justiz“ die bei Agamben sichtbare Religionsdefinition, welche Religion als das im Säkularisierungsdiskurs eingeschlossene Ausgeschlossene bezeichnet (vgl. 4.2.3.).

⁶²⁸ Ebd.

Indem Momigliano die allen Achsenzivilisationen gemeinsame Errungenschaft der Schriftlichkeit betont und diese in Verbindung stellt zur „tiefen Spannung zwischen politischer und religiöser Macht“, führt ihn dies zum Schluss: „*We are in the age of criticism.*“⁶²⁹ Dabei treffen sich Momigliano und Eisenstadt in diesem Punkt, der Reflexion und Kritik als Zentrum der ‚Revolution der Achsenzeit‘ benennt.⁶³⁰ Die Kritik, deren Ursprung für Bellah – ähnlich wie für Jaspers – in der Achsenzeit liegt, macht Bellah an den (möglicherweise zeitgenössischen⁶³¹) Platon und Buddha, aber auch am Ramayana fest und arbeitet damit gleichzeitig auch am Kanon einer universellen ‚Wertegemeinschaft‘ mit.⁶³² Auch hier wird sichtbar, wie die Achsenzeittheorie eine große Syntheseleistung entfaltet, welche mit einer Schwellenerzählung ein geradezu globales epistemisches Kollektiv entstehen lässt, welches Kritik und Reflexivität zu zentralen Errungenschaften erhoben hat und mit der Metapher der ‚Achse‘ die eigentliche Epoche zum Rückgrat der Menschheitsgeschichte erkürt und die ‚relevanten‘ Bezüge versammelt – kanonisiert. Der autobiographische Aspekt dieser Theorie ist nie zu übersehen.

Die Legitimationskrise, die Habermas als Situation beschreibt, in der Menschen den Glauben an das System verlieren⁶³³, komme – wenn es auch schon in „archaischen Staaten“ eine „generelle Unzufriedenheit“ gegeben habe – in der Achsenzeit mit „besonderer Schärfe“ auf. Insgesamt teilen Bellah und Habermas viele Thesen zur Achsenzeit. Habermas deutet die Achsenzeit als „kognitiven Schub“, in Folge derer stärker zwischen Recht und Gewalt, zwischen Religion und Philosophie differenziert wurde.⁶³⁴ Bellah nimmt in *Religion in Human Evolution* explizit Bezug auf Habermas Überlegungen zur Legitimationskrise in der Moderne.⁶³⁵ Gleichzeitig kombinieren die „Achsenzeit-Utopien“ Sozialkritik und Religionskritik, wobei dies für Bellah die Spezifik der achsenzeitlichen Form der Kritik zu kennzeichnen scheint: „*In each axial case, what I am calling social criticism is combined with religious criticism, and the form and content of the axial symbolization take shape in the process of criticism.*“⁶³⁶ Die Frage nach den Kategorien, der eine Religionswissenschaftsgeschichte (vgl. 1.1.) nachgehen muss, lautet offensichtlich: wie kommt die Unterscheidung von Sozialkritik

⁶²⁹ Arnaldo Momigliano: *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, S. 8–9.

⁶³⁰ Eisenstadt, „Allgemeine Einleitung“, S. 21–23.

⁶³¹ Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge/London: Harvard University Press 2011, S. 582.

⁶³² Ebd., S. 576 f.

⁶³³ Bellah verweist zwar auf Habermas, nicht jedoch auf eine bestimmte Schrift von ihm. Er bezieht sich vermutlich auf Jürgen Habermas: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, allenfalls auch auf *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

⁶³⁴ Vgl. Jürgen Habermas: *Zeit der Übergänge*, S. 185. Vgl. Assmann, *Achsenzeit*, S. 217–227.

⁶³⁵ Bellah, *Religion in Human Evolution*. S. 574.

⁶³⁶ Ebd., S. 577.

und Religionskritik zustande, welche die spezifisch achsenzeitliche Kritik, welcher wir bis heute – so Bellahs diagnostische Formel – noch nicht immer gerecht werden,⁶³⁷ zu kennzeichnen scheint? Um diese Frage zu beantworten, muss die zentrale Eigenschaft der Kritik näher beleuchtet werden.

Bellah fragt, „was die Achsenzeit axial macht“⁶³⁸. Gegen die von Eric Weil hervorgehobene Gefahr, dass jeder Forscher seine eigenen Annahmen in die Achsenzeit hineininterpretiert, sieht Bellah die Struktur (*framework*) der Evolution der menschlichen Kultur und Erkenntnis als mögliche Ausgangslage einer Achsenzeitforschung.

Im Rückgriff auf das Evolutionsschema der menschlichen Kognition von Merlin Donald interpretiert Bellah den Unterschied zwischen voraxialen und axialen Kulturen als kognitive Erneuerung in der Menschheitsgeschichte: die menschliche Evolution hätte der Reihe nach zuerst eine episodische, eine mimetische und eine mythische Gedächtniskultur durchschritten. In der mythischen Kultur (*mythic culture*) basiere das Verständnis des Lebens auf der Verwendung von Metaphern und Narrationen. Mit der Achsenzeit sei jedoch, darin folgt Bellah dem Psychologen und Neuroanthropologen Donald, die theoretische Kultur (*theoretic culture*) dazugekommen, welche sich nun „in Dialog mit der mythischen Kultur“ befinde.⁶³⁹ Der Durchbruch der Achsenzeit sei nicht homogen gewesen, doch käme in allen „vier Weltgegenden“ – Griechenland, Israel, China und Indien – die Fähigkeit des Denkens zweiter Ordnung zum Tragen.⁶⁴⁰

Während Donald selbst diese Unterscheidung nicht auf die Achsenzeit im Allgemeinen bezieht, sondern auf das antike Griechenland beschränkt, vergrößert Bellah den historischen Bezugsrahmen auf die Achsenzeit mit einem Verweis auf den Wissenschaftshistoriker Yehuda Elkana.⁶⁴¹ Elkana und Bellah weisen darauf hin, dass es Theorie auch schon vor der Achsenzeit gegeben habe, dass jedoch die Theorie zweiter Ordnung neu dazugekommen sei. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit ist also auch die (Ursprungs-)Geschichte der Theorie zweiter Ordnung, folgt man Elkana und Bellah.

Bellah präzisiert, dass es sich um „*second-order thinking about cosmology* [handelt], *which for societies just emerging from the archaic age meant thinking about the religio-political premises of society itself*“⁶⁴². Es geht also nicht nur um den Übergang von mythischer zu analytischer Denkweise, sondern gleichzeitig auch um die Frage nach der „religio-politischen“ Voraussetzung der Gesellschaft, die damit einherzugehen scheint. Damit wird in der Konvergenz der Unterscheidung

⁶³⁷ Bellah, „What is Axial about the Axial Age?“, S. 88.

⁶³⁸ Ebd., S. 77.

⁶³⁹ Ebd., S. 78.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., S. 88.

⁶⁴¹ Vgl. Elkana, „Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland“.

⁶⁴² Bellah, „What is Axial about the Axial Age?“, S. 81.

von Mythos/Logos auf der epistemischen sowie der gesellschaftspolitischen Unterscheidung zwischen Religion/Politik auf der anderen Ebene eine Eigenheit des modernen Religionsdiskurses deutlich: die beiden Unterscheidungen bedingen sich gegenseitig und sind – sofern man Bellahs Achsenzeitthese folgt – im selben Zeitraum entstanden.⁶⁴³

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, wie in der *Arbeit an der Religion* eine epistemische Doppelcodierung den Religionsdiskurses durchzieht: ‚Religion‘ wird sowohl im Hinblick auf die Regierungsweise (als konstitutivem Außen von ‚Politik‘ und/oder ‚Recht‘) als auch im Hinblick auf die epistemische Differenzierung von ‚Mythos‘/‚Logos‘ konstituiert. Innerhalb dieser Trias wird die diachrone Ordnung der ‚Religion‘ in der Gesellschaft etabliert. Dabei ist nicht gemeint, dass Religion kategorial immer der Politik und dem Logos gegenübergestellt wird, sondern dass zwischen Separierungen und Amalgamierungen als sich gegenseitig bedingende Ensembles eine Ordnung der ‚Religion‘ in Geschichte und Gesellschaft überhaupt erst konstituiert wird.

Religion ist eben kein autonomes, geschlossenes Funktionssystem der Gesellschaft, sondern ein prekärer Bereich gesellschaftlicher Kommunikation, eine Kommunikation darüber, was innerhalb der ‚säkularen‘ politischen Ordnung (meint: Staat und Politik) ausgeschlossen, bestimmt, begrenzt und reguliert wird. Viele mit dem Begriff der Säkularisierung in Verbindung gebrachten Prozesse wie der Gesellschaftsvertrag, das Toleranzprinzip oder die Menschenrechte haben zu einer Immanentisierung der Fundierung dieses Prinzips geführt. Allerdings bleibt damit, wie Helmut Willke festhält, die Frage nach dem „Schlussstein“ offen.⁶⁴⁴ Willke beschreibt die Frage nach der Säkularität als Frage nach der Einheit stiftenden Letztbegründung: „die Rückführung aller dieser Bestandteile auf eine unverrückbare letzte Legitimationsgrundlage“.⁶⁴⁵ Letztlich ist aber gerade dies die Problematik moderner Gesellschaften, dass sie von Einheit auf Differenz umgestellt haben und damit Letztbegründungen prekär geworden sind, wie „auch die Rolle von Politik und Staat in den überkommenen Formeln nicht mehr angemessen definiert werden kann.“⁶⁴⁶ Deutlich wird hier jedoch, dass Bellah eine für moderne Gesellschaften charakteristische Unterscheidung in die Religionsgeschichte der Achsenzeit projiziert.

⁶⁴³ Bellah setzt sich mit verschiedenen weiteren Zentrierungsvorschlägen der Achsenzeitthese auseinander und kritisiert etwa die von Elkana vorgebrachte These, wonach in der Achsenzeit ‚Transzendenz‘ entstanden sei. Er variiert und nuanciert etwa auch die ‚Epoche‘ der „mythischen Kultur“ (Donald) hinsichtlich ihrer Eindeutigkeit und relativiert (mit Eric Weil) die Reichweite eines Durchbruchs („breakthrough“). Vgl. ebd., S. 83–87.

⁶⁴⁴ Hellmut Willke: *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 25.

⁶⁴⁵ Ebd.

⁶⁴⁶ Ebd., S. 26.

Während Bellah darauf verweist, dass der Durchbruch eigentlich nur ein Elitphänomen darstellt,⁶⁴⁷ betont Eric Weil demgegenüber, dass es sich sowohl bei Jaspers als auch bei Elkana und auf jeden Fall bei Bellah um eine Autobiographie von Philosophen handelt. Die Unterscheidung des analytisch-theoretischen vom mythischen Denken geht in diesem Fall wieder mit der juristischen Unterscheidung von Religion und Politik/Recht einher. Diese Doppelcodierung zeigt also eine doppelte Zentrierung der Achsenzeit, deren Erneuerungen (die Ergänzung des mythischen mit dem analytischen Denken sowie die Unterscheidung von Religion und Politik) zwei Unterscheidungen begründen, deren Tragweite sowohl den ‚säkularen‘ Rechtsstaat wie auch die Wissenschaft betreffen. Diesen Unterscheidungen kann sich somit auch eine religionswissenschaftliche Arbeit nicht entziehen, sie kann jedoch die Verstrebung dieser beiden Unterscheidungen mitdenken und dabei die Begründung eines analytischen Denkens mit der eines säkularen Staates (verstanden als Operationalisierung der Religion/Politik-Unterscheidung als Grundlage einer Gouvernamentalität der Religion) als verschränkt untersuchen.

Dabei eröffnet dieser Zugang einen Beitrag zu einer *Gouvernamentalitätsgeschichte der Religion in der Moderne*. In der Analyse der politischen Schwellenerzählung der ‚Stunde Null‘ wird diese näher ausgeführt (vgl. 5.1.). Hier genügt es, auf das Geflecht von Regieren und Macht-Wissen-Komplexe hinzuweisen.

Bellah begeht jedoch nicht den Schnellschuss einer simplen historischen Zentralperspektive, sondern verweist – mit Weil – auf die Tatsache, dass „*any talk of an axial age is culturally autobiographical – the axial age is axial because of what it has meant to us*“⁶⁴⁸. Bellah fällt also keineswegs hinter den von Jaspers vorgebrachten Hinweis zurück, demzufolge jede Achsenzeitthese eine ‚Glaubensthese‘ ist. Aber auch Bellah nimmt die Achsenzeit als Anlass zur Formulierung eines Therapievorschlages für die heutige Zeit: „*It is hard to say that we today, particularly today, are living up to the insights of the great axial prophets and sages.*“ Jeffrey Alexander hat Bellah für diese Geschichtsauffassung kritisiert, die auf einem Mangel besteht, der auf voraxiale Bestände in der Moderne verweist und damit die „dunkle Seite der Modernität“ thematisiert.⁶⁴⁹ In Bellahs Religionsgeschichte kommt eine Geschichtsauffassung zum Tragen, der zufolge nichts verloren ist: „*The insights, however, at least the ones we know of, survived.*“⁶⁵⁰ Eine solche, aus diskursanalytischer Perspektive tautologische Formel kann also nicht davon ablenken, dass auch bei Bellah eine Zentrierung der Geschichte mit inbegriffen ist – auch wenn er deutlich hervorhebt, dass es sich dabei nicht

⁶⁴⁷ Vgl. Bellah, „What is Axial about the Axial Age?“, S. 83, 88.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 89.

⁶⁴⁹ Jeffrey C. Alexander, „The Promise and Contradictions of Axiality“, S. 6. Vgl. auch ders.: „Barbarism and Modernity: Eisenstadt’s Regrets“, in ders.: *The Dark Side of Modernity*, Cambridge: polity 2013, S. 54–61.

⁶⁵⁰ Bellah, „What is Axial about the Axial Age?“, S. 89.

nur um eine triumphalistische, sondern auch um eine sich sorgende Geste handelt – , wie auch die lokale Parallelisierung nach wie vor die Grundlage der Achsenzeitthese begründet.

Während mit Bellah die Doppelcodierung der Achsenzeittheorie systematisiert werden konnte und dabei mit der ‚Haupterrungenschaft‘ der Kritik die kognitive Seite als Element des modernen Religionsdiskurses herausgestellt wurde, konzentriert sich das nächste aus Frankreich stammende Beispiel aus der Achsenzeitforschung stärker auf die Unterscheidung von Individuum und Kollektiv.

4.4.4. *Achsenzeit als Ausgang aus der Religion*

Der französische Historiker und Philosoph Marcel Gauchet, ein erklärter Gegner der von ihm als antihumanistisch bezeichneten Zeitgenossen Michel Foucault, Jacques Derrida und Jacques Lacan, veröffentlichte 1985 eine umfassende und breit rezipierte Analyse der Religions- und Politikgeschichte unter dem Titel *Le désenchantement du Monde*. Seine These nahm zwar die Webersche Entzauberung auf, hatte jedoch eine klar zu unterscheidende Schlagseite. Es handelt sich dabei um eine Wertung, die einen Verlust der Religion konstatierte und sie dem – später negativ bewerteten – Individualismus anlastete. Für Gauchet bezeichnet ‚Religion‘ das Verhältnis des Menschen zu seiner Gesellschaft, was auf die französische und nicht zuletzt über die Linie von Rousseau und Durkheim geprägte französische Sozialtheorie verweist. Gauchet beschreibt die Religionsgeschichte in einer ungewohnten Reihung, in dem er die Heteronomie an den Anfang der Geschichte setzte – in Abgrenzung zur aufklärerischen Philosophie des Fortschritts: die vollkommenste Religion sei am Beginn der Geschichte zu finden, dort wo die Heteronomie maximal sei, während schon der Monotheismus ein ‚weniger‘ an Religion darstellte und die heutige Zeit schließlich aus der Religion heraus gefunden hätte.⁶⁵¹

Die zentralen Momente der Individualisierung und des Religions- und Gemeinschaftsverlusts seien schließlich – damit finden wir uns wieder mit der Technologie der temporalen Parallelisierungen konfrontiert – auf den Bruch der Achsenzeit zurückzuführen. Die Achsenzeit begründe nämlich nicht nur eine andere religiöse Orientierung durch eine weitreichende Transformation der Gesellschaft und der Staatlichkeit, sondern erneuere die Welt insbesondere durch das „Prinzip der Individualität“, das Gauchet an Religionsstiftern wie Lao-Tse, Zarathustra, den israelitischen Propheten und Buddha „in die Ge-

⁶⁵¹ Vgl. Céline Couchouren-Gurung: „Marcel Gauchet, Un monde désenchanté?“, *Archives de sciences sociales des religions*, 136, 2006. URL: <https://assr.revues.org/3947> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

schichte einbrechen sieht“.⁶⁵² Damit wird das Zentrum der Achsenzeit als (negativ bewertetes) sichtbar: Geschichte läuft auf die Zunahme der Individualität hinaus.

Neben diesem ersten Zentrum verändere sich in der Achsenzeit aber auch der Realitätsbezug und die Art und Weise des Denkens.⁶⁵³ Ähnlich wie bei Bellah verbindet auch Gauchet die Auflösung oder eher den Aufbruch des voraxialen homologischen Kosmos mit der Unterscheidung von Vernunft und Mythos.⁶⁵⁴ Gauchet weist diese zwei Denkweisen jedoch, anders als Bellah, nicht als evolutionäre Stufen der Kognition aus, sondern beschreibt sie als zwei Weisen, wie Denken institutionell organisiert werde.⁶⁵⁵

„Il n'a pas d'un côté une pensée à l'état sauvage, fonctionnant sur un mode spontané, et de l'autre côté une pensée domestiquée, peu à peu ployée aux exigences de l'action efficace. Il y a deux grandes organisations du cadre de pensée dont les modalités et les règles relèvent également et de part en part de l'institution, dépendantes qu'elles sont en dernier ressort du type de lien rapportant la société à son fondement.“⁶⁵⁶

Diese beiden institutionalisierten Formen des Denkens, welche in gewisser Form auch an die Unterscheidung einer *mentalité logique* und *prélogique* bei Lévy-Bruhl erinnern,⁶⁵⁷ würden sich jedoch, so Gauchet weiter, „auf ein absolutes Prinzip außerhalb von ihnen“ beziehen: „D'un registre à l'autre, on passe par une transformation directe qui est celle, interne, des conditions générales de représentation de la réalité, telle que déterminée elle-même par l'évolution du rapport humain/divin.“⁶⁵⁸ Gauchet bindet also die Erzeugung von Wissen, welche sowohl im mythisch-religiösen als auch im rationalen (*raison*) Register stattfinden kann, an die dem jeweiligen Register zugrundeliegende „Ökonomie, welche wie kaum sonst etwas an der kollektiven Organisation hängt“⁶⁵⁹. Damit wird wie schon angesprochen eine für französische Sozialtheorien charakteristische kollektive Begründung von Wissen sichtbar.

Gauchet bestimmt die Achsenzeit als historische Zäsur, als „Metamorphose der Alterität“⁶⁶⁰, wobei die damit einhergehenden epistemischen sowie sozial-

⁶⁵² Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard 1985, S. 44.

⁶⁵³ Vgl. ebd., S. 43.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 73–76.

⁶⁵⁵ Die These, der zufolge zwischen einer im angelsächsischen Raum dominierenden ‚Religion der Kognition‘ und einer im französischen Kontext dominanten ‚Religion der Kollektivität‘ zu unterscheiden ist, wird von Gripenstrog, Johannsen, Mohn und Atwood für die frühe Phase der Religionswissenschaft reklamiert (in Vorbereitung).

⁶⁵⁶ Gauchet, *Le désenchantement*, S. 74.

⁶⁵⁷ Vgl. Lucien Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, Paris: Flammarion 2010. Vgl. auch Atwood, „Die Religion der Anderen“.

⁶⁵⁸ Gauchet, *Le désenchantement*, S. 75.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 76. Übers. jeweils von DA.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 46.

politischen Unterscheidungen nicht als historische Epochen, sondern als unterschiedliche Regelwerke von Institutionen zu beschreiben seien.

Der Unterschied zu Bellah liegt darin, dass auch dann, wenn beide die Achsenzeit als gleichermaßen autobiographische und realhistorische Zäsur beschreiben und die Codierungen von Religion/Politik sowie Mythos/Logos anschließen, letztere gleichwohl unterschiedlich eingerahmt wird: Das Prinzip der Individualisierung, welches Gauchet als Zentrum der Achsenzeit beschreibt, führe in eine ‚entzauberte‘ Welt (wie der Titel benennt) und schließlich in eine Moderne, die den Ausgang aus der Religion gefunden habe.⁶⁶¹ Während Bellah den kognitiven ‚Fortschritt‘ der Reflexion als Zentrum der Achsenzeit beschreibt, nimmt Gauchet diese weitere Entwicklung in der Moderne in problematisierender Weise auf und stellt sie der gesellschaftsstabilisierenden Funktion der (voraxialen) ‚Religion‘ im Sinne einer Individualisierungskritik entgegen. Die „Unsicherheit der Gegenwart“ lässt sich jedoch nicht einfach durch eine Re-Konversion umkehren, denn die Konvertiten seien „nicht fähig, auf die Vernünfte (*raisons*) zu verzichten, die für ihre Konversion maßgeblich war“.⁶⁶² Auch hier wird Religionsgeschichte also mit der Doppelcodierung beobachtet, welche zwischen der Trias Religion-/Politik/Gesellschaft und Wissen/Rationalität eine Ordnung in den Diskurs der Religion bringt.

4.4.5. *Achsenzeit als Therapie der spirituellen Krise*

Während bei Gauchet und Bellah zwei Zeitdiagnostiker sichtbar wurden, welche Religionsgeschichte betreiben, um aus der gewonnenen Einsicht einen Therapievorschlagn zu formulieren, der sich systematisch mit Religion auseinandersetzt, aber nicht mit Religionen im Plural sowie mit ihrem Umgang in der Gegenwart beschäftigt, rücken die letzten beiden illustrierenden Kapitel wieder näher an Jaspers und die von ihm hervorgehobene „grenzenlose Kommunikation“ heran. Die britische Theologin und Religionshistorikerin Karen Armstrong schlug eine Perspektive vor, welche die Achsenzeit als Therapie für das gegenwärtige ‚religiöse‘ Zusammenleben versteht. Armstrong untersucht die Achsenzeit von unterschiedlichen, aber häufig auf Jaspers zurückgehenden Gesichtspunkten her und stellt dabei nicht nur die verschiedenen Religionsgründer nebeneinander, sondern betreibt auf der Folie der achsenzeitlichen Religionsgeschichte eine Zeitdiagnostik, die sich selbst als Zeitenwende gleichzeitig relativiert und hervorhebt:

„Perhaps every generation believes that it has reached a turning point of history, but our problems seem particularly intractable and our future increasingly uncertain. Many of our difficulties mask a deeper spiritual crisis. [...] Unless there is some kind of

⁶⁶¹ Couchouron-Gurung, „Marcel Gauchet, Un monde désenchanté?“, S. 3.

⁶⁶² Gauchet, *Le désenchantement*, S. 300.

spiritual revolution that can keep abreast of our technological genius, it is unlikely that we will save our planet. A purely rational education will not suffice. We have found to our cost that a great university can exist in the same vicinity as a concentration camp. Auschwitz, Rwanda, Bosnia, and the destruction of the World Trade Center were all dark epiphanies that revealed what can happen when the sense of the sacred inviolability of every single human being has been lost“.⁶⁶³

Die aktuelle Zeitenwende ist Armstrong zufolge von einer besonderen Unsicherheit geprägt und verweise auf eine „tiefe spirituelle Krise“, die sich ihr zufolge am „religiösen Fundamentalismus“ zeige. Spiritualität wird hier in direktem Bezug zur Gegenwartskrise gesetzt, in der auch eine „rationale Erziehung“ nicht mehr genüge. Armstrong beschreibt eine Gegenwart, in der die „heilige Unantastbarkeit jedes einzelnen Menschen“ nicht mehr beachtet werde. Armstrong verwendet hier offensichtlich eine ‚religiöse‘ – korrekt ist: eine ‚spirituelle‘ Sprache in ihrer Gegenwartsdiagnose, die neben einer Teleologie der ‚spirituellen Revolution‘ die Religionisierung des Individuums als Rechtsträger beinhaltet.⁶⁶⁴

Diese explizit religiöse Beschreibung der Gegenwart als „spirituelle Krise“ wird jedoch ausdrücklich mit einer bestimmten Phrasierung der Geschichte in Zusammenhang gebracht: der Achsenzeit. Armstrong postuliert, dass aus deren Geschichte heraus die Therapie der Gegenwart erwächst: *„In our current predicament, I believe that we can find inspiration in the period that the German philosopher Karl Jaspers called the Axial Age because it was pivotal to the spiritual development of humanity.“*⁶⁶⁵ Das Zentrum der Achsenzeit ist also zunächst in der „spirituellen“ Erneuerung zu finden. Armstrong präzisiert jedoch:

„The Axial Age was one of the most seminal periods of intellectual, psychological, philosophical, and religious change in recorded history; there would be nothing comparable until the Great Western Transformation, which created our own scientific and technological modernity.“⁶⁶⁶

Wiederum finden wir Positionierungstechnologien wie (temporale und lokale) Parallelisierung (die Achsenzeit sei nur mit der Great Western Transformation vergleichbar), Zentrierung (die ‚Weisen‘ – die „Propheten, Mystiker, Philosophen und Dichter der Achsenzeit“ sollten uns eine Inspiration sein⁶⁶⁷) und auch bei Armstrong mündet der Begriff der Achsenzeit in eine ‚Glaubensthese‘, auch wenn sie dies nur über den Begriff der Spiritualität explizit macht. Die Formel für die Therapierung der Gegenwart ist also wieder, auch fast sechzig

⁶⁶³ Karen Armstrong: *The Great Transformation. The Beginning of Our Religious Traditions*, New York: Knopf 2006, S. xi. Hervorh. durch DA.

⁶⁶⁴ Ebd. An dieser Stelle könnte nach verschiedenen Religionisierungen des Menschenrechtsdiskurses etwa anhand des Begriffs der ‚Menschenwürde‘ gefragt werden.

⁶⁶⁵ Ebd., S. xii.

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Ebd. Armstrong betont an dieser Stelle, dass *„we never surpassed the insights of the Axial Age“*.

Jahre nach Jaspers Veröffentlichung, in der universalen Schwelle der Achsenzeit zu finden.

Die Beliebtheit der Achsenzeitthese für religionshistorische und gegenwartsdiagnostische Therapievorschläge liegt nicht zuletzt auch darin, dass sie eine hohe Syntheseleistung anbietet, was für die auf Universalismus nicht verzichtende Zeitdiagnostik zentral ist. Stefan Breuer bezeichnet den Begriff der Achsenzeit im angelsächsischen Wissenschaftsraum inzwischen gar als so gut verankert, „dass Wortbildungen wie De-axialisation und Re-axialisation nichts Ungewöhnliches mehr sind“⁶⁶⁸. Dies illustriert, wie die hier für die moderne Religionsgeschichte in Anschlag gebrachten Metaphern als Orientierungsmetaphern auch in anderen Kontexten und Erzählungen Verwendung finden.

Hans Joas ist darin zuzustimmen, wenn er schreibt, dass die Achsenzeit ein konstitutives Moment gegenwärtiger Orientierungsarbeit in der Geschichte ist und sogar eine „mythische Struktur“ aufweist.⁶⁶⁹ Anstatt aber bei der These der ‚Mythopoesie‘ der Achsenzeit als geschichtskonstitutiver Erzählung zu verbleiben, wird die in dieser Mythopoesie ausgehandelte Arbeit an der Religion in den Fokus genommen. Dies resultiert etwa in der Beobachtung der Doppelcodierung von Religion und Rationalität sowie Religion und Politik oder Recht als Signum des modernen Religionsdiskurses.

Letzteres meint die Konvergenz dieser zwei Unterscheidungen in der Doppelcodierung, welche am Ende dieses Kapitels als spezifische Signatur der Moderne interpretiert wird. Gerade in dieser Unterscheidung besteht aber die Weiterführung der Arbeit an der Religion. Joas lässt die Achsenzeit einerseits – zentrierend – auf Transzendenz hinauslaufen,⁶⁷⁰ und parallelisiert andererseits den (gegenwärtigen) Achsenzeitdiskurs selbst als religiösen Diskurs, der eine Auseinandersetzung der Intellektuellen mit Transzendenz darstellt. Er findet also die ‚religiöse Sprache‘ dort, wo der Achsenzeitdiskurs „eine Serie von höchst komplexen Versuchen von Intellektuellen darstellt, sich im Hinblick auf ‚Transzendenz‘, ihrer historischen Rolle und realisierbaren Formen ihrer Artikulation in der Gegenwart zu positionieren“⁶⁷¹. Joas führt nicht näher aus, was er unter Transzendenz versteht. Dennoch wird eine Unterscheidung deutlich, die zwischen einer jenseitigen Transzendenz und einer diesseitigen Immanenz verlaufe.⁶⁷² Diese brächte eine „Sehnsucht nach letztinstanzlichen Unterscheidungen“ zur Sprache. Die Unterschiede zwischen der Religionstheorie von Hans Joas und der hier im Anschluss an Giorgio Agamben und Niklas Luh-

⁶⁶⁸ Breuer, „Kulturen der Achsenzeit“, S. 1.

⁶⁶⁹ Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 24.

⁶⁷⁰ Hans Joas: „The Axial Age Debate as Religious Discourse“, in: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hrsg.): *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge/London: Belknap/Harvard University Press, S. 9–29, S. 21 ff.

⁶⁷¹ Ebd., S. 9. übers. von DA.

⁶⁷² Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 6.

mann formulierten Religionstheorie (Vgl. 1.4.3. und 2.2.1.) liegen somit in der Rahmung dieser Unterscheidung. Anders als die von Joas und Bellah stark gemachte Unterscheidung versucht diese Arbeit, die Codierung von Transzendenz und Immanenz als Handhabarmachung des Unbeobachtbaren und des Ununterscheidbaren zu begreifen und die Setzung dieser Unterscheidung als Vorbedingung einer Justiziabilität und schließlich Regierbarkeit der Religion zu beobachten.

Mit dem doppelten Fokus auf die temporalen Positionierungstechnologien sowie auf die Unterscheidungen in der Arbeit an der Religion kann eine Mythopoetik historiographischer Religionsdiagnosen gelingen, die einen Aufschluss über Schwellen- und Ursprungserzählungen anbietet und gleichzeitig die zentralisierten Codierungen des gegenwärtigen Religionsdiskurses sichtbar zu machen verhilft. Eine diskurshistorische Perspektive auf temporale Positionierungen im Religionsdiskurs kann also dazu beitragen, den Achsenzeitdiskurs in eine Analyse chronopolitischer Ordnungsmuster zu überführen.

In einem letzten Schritt wird nun nach den ‚blinden Flecken‘ in der ‚universalen‘ „Glaubensthese“ der Achsenzeit gesucht und so die schon mehrfach angesprochene Kritik am Eurozentrismus der Achsenzeitthese aufgenommen.

4.4.6. *Versuch einer Provinzialisierung, oder: Afrikas Absenz in der Achse*

Bisher wurde die Geschichte der Achsenzeit als *geschichtskonstitutive Erzählung* insbesondere Europas und Asiens beobachtet, wobei alle bisher besprochenen Autor*innen westliche Wissenschaftler und Philosophen waren.

Vor diesem Hintergrund kann eine spät nachgereichte Kritik am Eurozentrismus diesen nie ganz überwinden. Es bleibt somit ein kleiner, in der Tendenz dezentralisierender Versuch, der die Beschäftigung ‚westlicher‘ Wissenschaftler*innen und Intellektueller mit der Religionsgeschichte im Fokus und dabei an keiner Stelle eine ‚subalterne‘ oder ‚postkoloniale‘ Perspektive miteinbezogen hat. Denn so viel sei vorausgeschickt: Einige Subalterne können nicht nur nicht sprechen,⁶⁷³ sie existieren im Fall der Achsenzeit sogar nur als Füllkörper, der von den ‚Achsenreligionen‘ historisiert oder modernisiert werden kann.

Der letzte materialfokussierte Schritt geht vor diesem Hintergrund dem Kontinent und der Metapher ‚Afrika‘ – stellvertretend für nichtsprechende Subalterne im heute „globaler Süden“ genannten Teil der Erde – und seiner Abwesenheit in der Achsenzeit nach.

⁶⁷³ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?“ in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press 1988, S. 66–111.

Afrikas Platz in der Kulturgeschichte der Achsenzeit ist marginal: Wenige Artikel beschäftigen sich mit dem Kontinent und seiner Frühgeschichte⁶⁷⁴ und die meisten Nennungen innerhalb des Achsenzeitdiskurses beziehen sich auf die Voraxialität Afrikas wie auch der Amerikas. Während Altägypten durchaus Erwähnung findet, steht diese Kultur kaum je in einer Tradierungslinie, die nach Süden führt. Die Frage nach Ägypten als Teil der Kulturgeschichte Afrikas wird bis heute als ‚Mythos‘ abgelehnt, wobei in diesem Fall kein theoretischer Mythosbegriff verwendet wird, sondern ein polemischer, der damit eine Disqualifizierung als falscher Geschichte meint.⁶⁷⁵ Afrika wie auch Amerika scheinen also in der Zivilisationsgeschichte der Achsenzeit keine Rolle zu spielen, sie finden keinen Eingang in den Kanon der Achsenzeitkulturen und sind folglich als Zivilisationsträger fraglich. Auch bei den weiteren Forschungen zur Achsenzeit wird Afrika negiert, während Europa oder der ‚Westen‘ besprochen und mit Eigenschaften versehen wird, die diese als ‚Resultat‘ der Achsenzeit deutlich machen, sowohl was die Entsakralisierung der Herrschaft als auch die Rationalität der Kritik angeht.⁶⁷⁶ Dies geschieht mit einer Leichtigkeit, die den kolonialen Fleck auf der imaginären Landkarte umso heller leuchten lässt.

Im neusten Sammelband zur Achsenzeit von Robert Bellah und Hans Joas findet sich zumindest ein Artikel, der sich dem ‚Fall Afrikas‘ annimmt. Ann Swidler geht in ihrem Beitrag der Frage nach, inwiefern es in Afrika ‚axiale‘ Religionen gibt und stellt fest, dass ‚Afrika‘ die Achsenreligionen durch Mission aufgenommen hat und damit zu den axialen Zivilisationen dazu gekommen ist. James Cox hat beobachtet, dass Swidler ‚axiale Religionen‘ mit der Kategorie der ‚Weltreligionen‘ gleichsetzt.⁶⁷⁷ Der Auswahl und Charakterisierung dessen, was eine ‚axiale‘ Religion ist, geht also ein religionskategorisierender Kanonisierungsprozess voraus, der nicht nur festschreibt, was eine Religion und was eine ‚axiale‘ Religion ist, sondern der diese Auswahl auch in der Geschichte der Metapher kanonisiert und gefestigt annimmt. ‚Afrika‘ steht im Folgenden als Metapher für Regionen der Welt, die gerade dadurch ‚subaltern‘ sind, dass sie in diesem Fall nicht zu den axialen Kulturen gehört haben, wie sie von Anquetil-Duperron über Weber zu Karl Jaspers kanonisiert und bis heute weiterverwendet werden.

Wie genau ‚voraxiale‘ und ‚axiale‘ Religionen definiert sind, wird bei Swidler nicht deutlich, auch wenn sie sich stark an Eisenstadt anlehnt. Neben Cox Kri-

⁶⁷⁴ Einzig die altägyptischen Reiche werden verschiedentlich als Teil der Achsenzeit thematisiert. Vgl. Assmann, „Große Texte ohne eine große Tradition“, S. 245–280.

⁶⁷⁵ Dies wird etwa an der Debatte der ägyptologischen Studien von Cheikh Anta Diop sichtbar. Vgl. Atwood, „Discourse on Primal Religion“, S. 459–460.

⁶⁷⁶ Vgl. Shmuel N. Eisenstadt: „Aspekte der westlichen Kultur“ in ders.: *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3. Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 245–384.

⁶⁷⁷ Vgl. James L. Cox (Erfurt, IAHR-Konferenz), <http://www.iahr2015.org/iahr/3212.html> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

tik ließe sich jedoch auch noch nach der Bedingung von Schriftlichkeit für die Aufnahme in den Kanon der achsenzeitlichen Religionskulturen fragen. Eine vollständige Analyse der Kategorisierung aller ‚nicht-achsenzeitlichen‘ Kulturen kann hier jedoch nicht geleistet werden. Was sich jedoch beantworten lässt, ist die Frage, wie diese voraxialen Kulturen ‚axial‘ wurden. Damit stehen wir der dichotomisch aktualisierten⁶⁷⁸ Frage gegenüber, die sich Kolonisatoren wie Missionare gestellt haben:

„Africans do manifest one fundamental element of the Axial – an enormous longing, a reaching out to grasp ‚the universal‘, the global symbols of a higher, transcendent reality (a longing that would be quite unfamiliar, I think, to the Japanese). This ‚transcendent‘ reality’s presence also, however, suggests the fundamental problem about conceptualizing the social ‚occasions‘ of axialness.“⁶⁷⁹

Abgesehen von den Essenzialisierungen wird hier in geradezu missiologischer Absicht eine „Sehnsucht“ nach dem Universellen, der „transzendenten Realität“ beobachtet, die gleichwohl ein Anzeichen der ‚Axialität‘ sei und somit der ‚Axialisierung‘ Afrikas Türen öffnet – so ließe sich die Argumentation weiterführen.⁶⁸⁰ Swidler stellt andernorts die These auf, dass die „Achsenreligionen“ Christentum und Islam am meisten der Modernisierung förderlich seien:

„they directly counter the power of traditional kin obligations (and the overwhelming dangers of witchcraft), while the purportedly modern and secular NGOs practice a ritualized version of modernity, even as they are penetrated by the norms and practices of the kin-based chieftaincy system and its related system of patron-client ties.“⁶⁸¹

Swidler beschreibt ein religiöses Feld mit drei Hauptanbietern: die „traditionellen Chieftaincy“ (*chieftaincy*), die „NGO Kosmologie“ oder „Ideologie“, welche die „globalisierte Modernität“ repräsentieren würden sowie die Kirchen und Moscheen. Diese drei Anbieter würden sich stark hinsichtlich ihrer Ausrichtung, Werte und Vermittlungsweise unterscheiden. Die „traditionellen Strukturen“ bewahren, so Swidler, „Klan, Verwandtschaft und Dorf“ *„with obligations of unequal interdependence undergirded by the prestige of chiefs [...] the ever-present danger of witchcraft, connections to ancestors, and such rituals as funerals and initiations“* und seien deswegen hierarchisch und auf Zwang beruhend.⁶⁸² Die Achsenreligionen seien demgegenüber davon geprägt, dass sie

⁶⁷⁸ Vgl. Atwood, „Religion der Anderen“, S. 378.

⁶⁷⁹ Ann Swidler: „Where Do Axial Commitments Reside? Problems in Thinking about the African Case“, in Robert N. Bellah, Hans Joas (Hrsg.): *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge: Massachusetts, 2012, S. 222–247, S. 237.

⁶⁸⁰ Inwiefern hier missionarische und koloniale Dichotomien aktualisiert wurden, konnte hier nur angedeutet werden. Vgl. Atwood, „Religion der Anderen“.

⁶⁸¹ Ann Swidler: „African affirmations: The religion of modernity and the modernity of religion“, *International Sociology*, 28 (6), 2013, S. 680–696, S. 680.

⁶⁸² Ebd., S. 681.

„envision the religious community as voluntarily chosen and horizontal, with the sacred located in transcendent community as voluntarily chosen and horizontal, with the sacred located in transcendent symbols that bind a community of equals together (even though such communities may be quite hierarchical, with pastors or sheikhs exercising local authority and claiming special access to the sacred [...]“⁶⁸³.

Modernisierung käme in Malawi, wo Swidler Teile ihrer Feldforschungen unternommen hatte, nicht von den „traditionellen Strukturen“ her, sondern „es ist in den Kirchen, besonders den evangelikalen und pentekostalen Kirchen, in denen die Grundlagen einer möglichen Säkularisierung gelegt werden“.⁶⁸⁴

Anders als die Kirchen beschreibt Swidler jedoch die NGOs nicht als Agenten der Modernisierung, sondern kritisiert deren Praxis und schließt: „*The way modernity and rationalization truly take hold is not through the consciously modernizing work of NGOs and their gospel of secularism.*“⁶⁸⁵ Die Kritik an den NGOs verläuft also in einer amalgamierten Sprache, im Zwischenbereich von Moderne, Säkularität/-ismus und dem Bereich der Religion: „das Evangelium des Säkularismus“ ist nicht die „wahre“ (*truly*) Form, in der „Modernität und Rationalisierung“ sich etablieren. NGO-Kritik tritt hier also in der Gestalt der Religionskritik auf, während dem die Kategorie der ‚Achsenreligion‘ lediglich noch als Schablone einer Relationierung dient. Während verschiedene Episteme und Kollektive unterschieden werden (NGOs, Kirchen, *chieftaincies*), schreibt die Metapher der Achse einen bestimmten Denkstil in der begrifflichen Nähe von ‚Rationalität‘ und ‚Modernisierung‘ fest.

Zu problematisieren ist an Swidlers Argumentation nicht in erster Linie die ‚Religionisierung‘ von NGOs. Diese dem ‚religiösen Markt‘ und seinen Vertretern funktionalistisch einer Weltanschauung zuzuordnen und/oder ‚als‘ religiös-weltanschaulichen Anbieter zu interpretieren, ist in der Religionssoziologie kein unüblicher Schritt: eine Amalgamierung oder Religionisierung eines Akteurs aus der Perspektive einer Religionskritik an den NGOs. Damit wird also lediglich aus funktionalistischer Perspektive die Arbeit an der Religion weitergeführt.

Demgegenüber kämpften die ‚Achsenreligionen‘ – „besonders die Pfingstkirchen“ – für eine „autonomere, rationalisiertere Persönlichkeit“: „*The Axial religions, and especially the Pentecostal churches, devoting their ritual power to a fierce war on demons, witchcraft, and other threats to the integrity of the self, fight for a more autonomous, rationalized personhood.*“⁶⁸⁶ Vor dem Hintergrund ihres Hauptforschungsinteresses – der AIDS-Thematik in Afrika und ‚afrikanischen Antworten‘ darauf – wird in der Betonung der Rationalisierung der Persönlichkeit („*rationalized personhood*“), für die sich die Pfingstkirchen Swidler zufolge

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 688. Übers. von DA.

⁶⁸⁵ Ebd.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 682.

engagierten, die Erklärung dafür sichtbar, wieso Swidler mit den Pfingstkirchen eine religiöse Bewegung des 20. und 21. Jahrhunderts als ‚Achsenreligion‘ beschreibt. Wiederum wird im Zentrum der Idee der Achsenzeit eine Form der ‚Rationalisierung‘ in der Religionsgeschichte sichtbar. Es handelt sich auch bei Swidler nicht nur um eine Analogie zum Begriff der ‚Weltreligionen‘, sondern um die erneute Ausführung eines schon in der bisherigen Rezeptionsgeschichte der Achsenzeit eingeübtes Zentrum, der Rationalisierung.

Damit wird die neokoloniale Rahmung der Achsenzeitgeschichte Afrikas deutlich, die – vermutlich ungewollt – in der Manier klassischer ‚Zivilisierungsprogramme‘ außerkontinentale, in diesem Fall ‚axiale‘ Religionen zum Therapeuten macht. Der Subalterne – in diesem Fall ‚Afrika‘ – wird von den Achsenreligionen erfasst.⁶⁸⁷ Swidlers afrikabezogene Achsenzeitthematizierungen sind somit ein schlechtes Beispiel für die Frage nach der postkolonialen Integration Afrikas in eine (axiale) Weltgeschichtsschreibung. ‚Afrika‘ kann, so ihre These, nur von exogenen Quellen ‚modernisiert‘ werden – endogen stehe eine paternalistische und dividualisierende Gesellschaft jeglicher Modernisierung entgegen. Aber nicht alles, was von außen kommt, ist auch gut, dafür steht schließlich die „NGO-Ideologie“.

Nach dieser notwendigerweise selektiven Durchsicht über die Achsenzeitforschung fällt auf, dass Afrika als einer der ‚weißen‘ Flecken auf der Karte der Achsenzeit stehenbleibt.⁶⁸⁸ Die Suche nach afrikanischen Achsenkulturen wurde offensichtlich vernachlässigt, obschon es auch hierfür Ansätze gäbe.⁶⁸⁹ Eine solche Aufgabe hätte – unter Berücksichtigung der autobiographischen und ‚glaubensthetischen‘ Seite der Achsenzeitthese – nicht schon zu Beginn als ideologisch abgelehnt werden müssen. Dies gilt umso mehr, als die Achsenzeit „eines der wichtigsten Arbeitsfelder der gegenwärtigen Forschung auf dem Gebiet der historischen Sozialwissenschaft“ darstellt.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ Das Bild des ‚passiven‘ Afrikas nimmt in der kolonialen und postkolonialen Bibliothek einen besonderen Rang ein, kann aber hier nicht näher ausgeführt werden. Dies müsste jedoch in einer detaillierteren Analyse des die Metapher der ‚Stunde Null‘ umrahmenden Diskurses stärker gemacht werden. Vgl. etwa Achille Mbembe: *Sortir de la grande nuit. Essai sur l’Afrique décolonisée*, Paris: La Découverte, 2010.

⁶⁸⁸ Die einzig genuin ‚afrikanische‘ Zivilisation, die zur Debatte steht, ist wie erwähnt die von Jan Assmann beschriebene „Zwischenzeit“ zwischen dem Alten Reich und dem ersten Zwischenreich, die aber, so Assmann, „eine vorreflexive Kultur“ sei und somit als Gegenbeispiel dient. Vgl. Assmann, Große Texte ohne eine große Tradition, S. 245–280.

⁶⁸⁹ Diese hätten etwa die Aussage des Propheten Mani zum Anlass nehmen können, der Aksum (die Hauptstadt eines am Horn von Afrika entstandenen Reiches etwa im 4. Jahrhundert v.u.Z.) mit Rom, China und Persien zu den vier bedeutendsten Mächten der Welt zählt. Oder die ägyptologische Perspektive hätte, wie es Cheikh Anta Diop (durchaus politisch motiviert) angedeutet hat, in ihrer Wirkung auf die subsaharischen Zivilisationen untersucht werden können. Diese Arbeit liegt jedoch methodisch auf einer anderen Ebene als die hier unternommene und kann hier nur angesprochen werden.

⁶⁹⁰ Vgl. Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 5.

Auf der einen Seite ist also ein erster und äußerst flüchtiger Versuch zur Dekolonisierung der Achsenzeitthese misslungen. Ihre Provinzialisierung auf der anderen Seite, um einen Begriff von Dipesh Chakrabarty aufzunehmen,⁶⁹¹ konnte jedoch im gleichen Zuge weitergetrieben werden, als der Aspekt der ‚Glaubensthese‘ nicht nur auf den mythopoetischen Charakter der Achsenzeitgeschichte hinweist, sondern diese Seite präzisiert: In den unterschiedlichen „Zentralperspektiven“ – den Zentrierungen des jeweiligen achsenzeitlichen Geschichtsmodells – werden Unterscheidungen sichtbar, welche die Arbeit an der Religion präzisieren. Die bisher schon entwickelten Codierungen von Geschichte und Mythos sowie Religion und Politik oder Recht wurden in der Analyse der Achsenzeit als miteinander verstrebt gezeigt: die Doppelcodierungen in der Trias von Religion, Wissen und Regierung (Politik und Recht) führen auf methodischer Ebene zu einer *Religionswissenschaftsgeschichte*, die den Blick auf die Gründung unterschiedlicher epistemischer Kollektive freilegt. Je nach Thematisierung dieses Kollektivs fällt der Therapieversuch verschieden aus, während er in den kulturhistorischen Detailstudien häufig fast gänzlich wegfällt und lediglich in der Aufrechterhaltung des Kanons ‚Achsenzeit‘ weiterhin mitwirkt.

4.5. *Geschichtsschreibung, Kanonisierung und die Therapie der Moderne*

Die hauptsächlich europäisch-amerikanische Geschichte der Achsenzeit lässt sich anhand der bisherigen Rezeptionsgeschichte nur schwer provinzialisieren. Auch wenn ihr Kanon außereuropäische Religionen und Philosophien in Asien berücksichtigt – und Jaspers gerade die christozentrische Geschichtsphilosophie überwinden wollte – so bleibt der autobiographische und westlich-akademische Aspekt dieser These unübersehbar, der sich in der „Privilegierung [...] der eurasischen Ökumene“ äußert.⁶⁹² Sie bleibt eine Selbstthematisierung der Moderne über die Parallele der Achsenzeit. Das Narrativ der Achsenzeit wird also in seiner historiosophischen Nuancierung als politischer Mythos der Moderne ausgewiesen, der in der Nachfolge Jaspers eine pluralistische Konzeption der Geschichte anbietet, die Einheit in der Diversität betont. Diese auf Universalisierung angelegte Einheit bleibt gleichwohl eine selektive, deren Kontingenz an der Ausrichtung an Zentren wie ‚Rationalisierung‘ oder der Trennung von Religion und Politik sichtbar wird.

Damit geht keine pauschale Verurteilung der empirisch-historisch-soziologischen Erforschung der Achsenzeit selbst einher, wenn auch ihre Narrativität

⁶⁹¹ Vgl. Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: PUP 2008.

⁶⁹² Vgl. Boy, Torpey, „Inventing the axial age“, S. 259.

der Empirisierung immer als beigelegt und damit auch die Historiographie der Achsenzeit in der ereignismystischen Form als mythopoetisch beschrieben wird.

Die Geschichte der Achsenzeitmetapher bleibt also als europäisch-amerikanisches Unterfangen sichtbar. Die Achsenzeit umfasst eine nicht mehr christozentrische, sondern universelle Wende der Menschheitsgeschichte und schreibt deren Geschichte als Kanonisierung der ‚achsenzeitlichen Revolution‘ bestimmter zentraler Werte fest. Damit wird ein ‚universalgeschichtlicher‘ Ursprung bezeichnet, mit dem gleichzeitig die gegenwärtig diagnostizierte ‚Krise‘ therapiert werden soll.

Die Analyse der in dieser Ordnungsgeschichte verwendeten temporalen Positionierungstechnologien macht deutlich, wie religionsgeschichtliche Schwelenerzählungen erzählt werden, welche Parallelen gesetzt und welche inhaltlichen Zentren definiert werden. Die genaue Beobachtung dieser Zentren ermöglicht eine Analyse der Codierungen, die sich in mehrfacher Weise an ‚Religion‘ gekoppelt zeigten. Unter ‚Doppelcodierung‘ wird die doppelte Unterscheidungspraxis von ‚Religion‘ verstanden, die sich sowohl gegenüber der Regierungsmaschine und ihren Selbstthematisierungen (etwa als ‚säkular‘ und getrennt von Religion) als auch gegenüber dem Wissbaren (wie es vom Logos oder von der Wissenschaft epistemisch ‚getrennt‘ wird) positioniert.

Die Idee der Achsenzeit wurde im Durchgang dieses Kapitels als ‚Glaubensthese‘ und Autobiographie von Philosoph*innen und Historiker*innen, Kulturwissenschaftler*innen und Religionssoziolog*innen beschrieben, welche die Achsenzeit als „tiefsten Einschnitt der Geschichte“⁶⁹³ mit dem Ziel beschreiben, „zu einem genetischen Verständnis unserer eigenen Lebens-, Handlungs- und Empfindungsweise zu gelangen“⁶⁹⁴.

Die Arbeit an der Religionsgeschichte der Achsenzeit fand ihre scheuen Ursprünge in der Aufklärung bei Anquetil-Duperron und wird in der Zwischenkriegs- (Weber) und Nachkriegszeit (Jaspers) aufgenommen, um damit verschiedene Diagnosen und Therapieansätze ‚für die Menschheit‘ zu formulieren.

Dabei blieb die Zentralperspektive (A. Assmann) einer achsenzeitlichen Perspektive bestehen. Auch in der Analyse der hier vorgestellten Nachfolgerinnen und Nachfolger, in der die glaubensthetische Dimension nicht selten zugunsten einer kulturhistorischen Empirisierung zurücktrat, blieb die Begrenztheit der ‚axialen‘ Kulturen als euroasiatische Kanonisierungsgeschichte sichtbar.

Ungeachtet dessen, ob die Achsenzeitthese empirisch gesättigt oder geschichtsphilosophisch akzentuiert ist, wird sie als Kanonisierungsprozess einer

⁶⁹³ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 19.

⁶⁹⁴ Vgl. Weil, „What is a Breakthrough in History?“, S. 21–36. Hier in deutscher Übersetzung zitiert nach Elkana, „Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland“, S. 59 f.

tendenziell universalistischen Periodisierungsstrategie sichtbar. Die Achsenzeit dient als Beispiel für eine Metapher, die in einem bestimmten Zeitgeist Anklang fand, jedoch weit darüber hinaus bis heute verwendet wird, um in der Unordnung der Geschichte eine Ordnung über einen Ursprung zu stiften.

Die im ersten Kapitel an zentralen Momenten auftretende Frage nach dem Bruch oder der Kontinuität zwischen Eschatologie und der Idee der Zeitwende (etwa 3.4.1.) schien in bisherigen Analysen der Idee der Achsenzeit wenig thematisiert. Liegt dies an der Auswahl der Quellen? In jedem Fall, doch dabei wird zweierlei vergessen. Einerseits wird die Frage nach dem epistemischen Bruch zwischen Eschatologie und ihren ‚aufklärerischen‘ Transformationen auch hier aufgegriffen, allerdings nur von Karl Jaspers mit Rückgriff auf die ‚religiöse‘ Semantik der „Glaubensthese“. (Eine Glaubensthese, die ‚Reflexion‘ zur Errungenschaft einer welthistorischen Zäsur machte.)

Die Arbeit an der Religion in der Schwellenerzählung der Achsenzeit wurde also als Arbeit an der Geschichte der ‚Religionen‘ der Achsenzeit deutlich, die wiederum – besonders in ihren geschichtsphilosophischen Anfängen bei Karl Jaspers – nicht nur eine ereignismystische, sondern auch eine ‚glaubensthetische‘ Dimension aufweist. Dabei hat auch Jaspers die epistemische Trennung zwischen ‚glaubensthetischer‘ und historischer Perspektive aufgeweicht („Erkennen heißt werten“). Er spricht also über die Achsenzeit nicht nur in einer philosophischen oder wissenschaftlichen Episteme, sondern stellt sie als eine These dar, von der her eine Trennung von materialer Geschichtsschreibung und Glauben nicht mehr möglich ist.

Somit wird auch in der Achsenzeitgeschichte die Arbeit an der Religion als doppelte Praxis von Separierung und Amalgamierung sichtbar, in der Religion von – in diesem Falle: Philosophie – unterschieden wird. Damit ermöglicht diese religionshistorische Schwellenerzählung die Konstitution epistemisch-ethischer ‚Kollektive‘, mit der die Unterscheidung von Religion (und seinem jeweiligen konstitutiven Außen) plausibilisiert, erinnert und stabilisiert wird. Seit der Achsenzeit gibt es also, folgt man etwa Jaspers oder Bellah, „Philosophen“, Menschen, deren Art und Weise zu Sprechen nicht mehr diejenige der Priester sein soll – und sie nach Vollzug dieser Unterscheidung auch nicht mehr ist. Die Schwellenerzählung erzählt also im Fall der Achsenzeit nicht zuletzt die Ursprungsgeschichte der Philosophie.

4.6. Von der Achse als Metapher zum Rhizom als analytischem Modell

Zuletzt ist in methodologischer Hinsicht jedoch noch eine Gegenüberstellung anzusprechen: das analytische Modell der temporalen Positionierungstechnologien (vgl. 1.4.2.) steht dem Modell der Achse diametral gegenüber, insofern die ‚Achse‘ eine gemeinsame ‚Wurzel‘ der Menschheit darstellt. Auf diese begrifflichen Gegensätze weisen Deleuze und Guattari in ihrer Schrift über das Rhizom

als besondere Form der Schrift, des Buches, hin: „[E]in Rhizom ist keinem strukturalen oder generativen Modell verpflichtet. Es kennt keine genetischen Achsen oder Tiefenstrukturen. Eine genetische Achse gleicht einer objektiven Achseneinheit, auf der sich aufeinanderfolgende Stadien organisieren [...]“.⁶⁹⁵ Deleuze und Guattari unterscheiden hier verschiedene Typen des Buches, etwa das durch die binäre Codierung geprägte „Wurzelbuch“ oder den Typ ‚Rhizom‘, welcher seine „maschinelle Verknüpfung“ offenlegt und „unaufhörlich semiotische Kettenteile, Machtorganisationen, Ereignisse in Kunst, Wissenschaft und gesellschaftlichen Kämpfen“ verknüpft.⁶⁹⁶

Mit den temporalen Positionierungstechnologien wird gerade auf diese „maschinelle Verknüpfung“ geachtet. Dabei steht das Modell der Achse (hier in der Version der Achsenzeit) dem rhizomischen Modell gegenüber: Die Behauptung einer „genetischen Achse“ als einer „objektiven Achseneinheit, auf der sich aufeinanderfolgende Stadien organisieren“ betrifft das Narrativ der Achsenzeit sowohl für Jaspers Schwellenerzählung als auch für die nachfolgenden Rezeptionen in der kultur- und religionshistoriographischen Fortführung.⁶⁹⁷

Die Übernahme von Begriffen aus der Objektebene (der Achsenzeitthese) auf die Analyseebene (‚Achse‘ als Gegenmodell zum Rhizom) ist problematisch, insofern dabei Begriffsverschiebungen schnell übersehen werden. Dem ist aber gerade wegen der Durchlässigkeit und dem doppelten Vorkommen der dieser Arbeit eigenen Thematiken auf Objekt- und Metaebene kaum zu entgehen.

Dieses doppelte Vorkommen meint etwa die Reflektion über die Bedingungen und gleichzeitig die Produktion von Geschichte, die hier sowohl auf der Meta- als auch auf der Objektebene erscheinen. Obwohl sich diese Arbeit nicht auf eine empirisch-historiographische Diskussion der Achsenzeit einlässt, sondern diese als Politik des Ursprungs hinsichtlich ihrer temporalen Positionierung und der damit begründeten Therapievorschlüsse untersucht, bleibt das Problem der Durchlässigkeit bestehen: Meta- und Objektebene sind zwar nicht identisch mit den verwendeten Quellen, jedoch bleibt die Kluft vorhanden, insofern als die Analyse einer Politik des Ursprungs und die erkenntnistheoretische Begründung eines derartigen Vorgehens wiederum dieselbe methodologische Durchlässigkeit schafft.

⁶⁹⁵ Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Rhizom*, Berlin: Merve 1977, S. 20.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 12.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 20.

