



Zeitschrift für Diskursforschung

Journal for Discourse Studies

Herausgegeben von Reiner Keller | Werner Schneider | Willy Viehöver

■ **Katharina Manderscheid / Frank Neubert**

Über die Gegenstände von Diskursforschungen

■ **Reiner Keller**

(Wie) Gibt es Diskurse?

■ **Rainer Diaz-Bone**

Warum Performativität? Perspektiven für eine konventionalistische Methodologie der Foucaultschen Diskursanalyse

■ **Frank Neubert**

»Religion« konstituieren. Über die Rollen von Religionsforschung in europäischen Religionsdiskursen

■ **David Atwood**

Zur Politik des Ursprungs. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit im 20. Jahrhundert

■ **Rolf Parr**

›Arbeit‹ diskursanalytisch in den Blick nehmen.

Inhaltsverzeichnis

Willy Viehöver / Reiner Keller / Werner Schneider

Editorial 2

Themenbeiträge

Katharina Manderscheid / Frank Neubert

Einleitung: Über die Gegenstände von Diskursforschungen 4

Reiner Keller

(Wie) Gibt es Diskurse? 16

Rainer Diaz-Bone

Warum Performativität? Perspektiven für eine konventionalistische
Methodologie der Foucaultschen Diskursanalyse 32

Frank Neubert

»Religion« konstituieren. Über die Rollen von Religionsforschung
in europäischen Religionsdiskursen 50

David Atwood

Zur Politik des Ursprungs. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit
im 20. Jahrhundert 62

Berichte

Rolf Parr

›Arbeit‹ diskursanalytisch in den Blick nehmen. Das Promotionskolleg »Die
Arbeit und ihre Subjekte. Mediale Diskursivierungen von Arbeit seit 1960« 78

Hagen Steinhauer / Jessica Weidenhöffer

Tagungsbericht »Diskurs – Interdisziplinär im Mai 2016« 97

Reviews

Max Makovec

Betzler, L./Glittenberg, M. (2015): Antisemitismus im deutschen Mediendiskurs.
Eine Analyse des Falls Jakob Augstein. 105

Norma Osterberg-Kaufmann

Kajsiu, B. (2014): A Discourse Analysis of Corruption.
Instituting Neoliberalism Against Corruption in Albania, 1998–2005 109

David Atwood

Zur Politik des Ursprungs

Die Religionsgeschichte der Achsenzeit im 20. Jahrhundert

Zusammenfassung: Die »Politik des Ursprungs« bezeichnet die Konstruktion eines Handlungsprinzips, welches seine Legitimation durch ein »Schwellennarrativ« bezieht: eine an einem epochalen Ereignis festgemachte und durch diesen Ursprung legitimierende Sicht auf die »neue Welt«, die »neue Zeit« oder das »neue Paradigma«. Der Beitrag geht der »Politik des Ursprungs« am Beispiel der Konstruktion des Achsenzeitdiskurses nach und situiert diesen in der europäischen Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Reifizierungen der Achsenzeitthese, wie sie verschiedene Autoren seit Alfred Webers und Karl Jaspers' Popularisierung unternommen haben, stellen folglich Aktualisierungen einer neuen Politik dar. Auch wenn der Beitrag die Erzählung der Achsenzeit als mythopoetische Konstruktion der europäischen Religionsgeschichte ausweist, zielt der Beitrag auf die Ausarbeitung eines Analyseinstruments zur allgemeinen Bestimmung von Schwellennarrativen. Dieses verknüpft unter der Bezeichnung der »temporalen Positionierungstechnologien« Ansätze aus der wissenssoziologischen Diskursanalyse, der Narratologie sowie der systematischen Religionswissenschaft.

Schlagwörter: Ursprung, Achsenzeit, Religionsgeschichte, Neuzeit, Schwelle, Zeitregime

Abstract: »Politics of origin« refers to the construction of a certain principle of action, which obtains its specific legitimation through a narrative of thresholds: a perspective regarding the »new world«, »new order« or »new paradigm«, which is linked to a certain epochal event and which derives its legitimation through the emphasis of this origin. The following article debates »politics of origin« by reference to the empirical investigation of the construction of a discourse of »Axial Age« within the European history of religions of the 20th century. Reifications of the thesis of »Axial Age«, like certain authors have tried to do following its popularization by Karl Jaspers and Alfred Weber, can therefore be understood as actualizations of a new politics. Even though the article conceptualizes the narrative of »Axial Age« as a mytho-poetical construction by the histories of religion, it also tries to develop an analytical tool for the general study of threshold-narratives. This analytical tool links approaches and concepts from the Sociology of Knowledge Approach to Discourse, narratology as well as systematic science of religion under the term »temporal technologies of positioning«.

Keywords: origin, axial age, history of religion, modernity, threshold, regime of historicity

Schwellenerzählungen und temporale Positionierungstechnologien

Zeitdiagnosen weisen eine Bauanleitung auf. Ob sie wissenschaftlicher, journalistischer, populärphilosophischer oder anderer Provenienz sind, basieren sie doch gleichermaßen auf einer »Konstruktion, die aus kleinen, bereichsspezifischen Phänomenen gesellschaftliche Globaltransformationen schmiedet« (Osrecki 2011, S. 193). Dies gilt, wie Fran Osrecki und Alexander Bogner (2012) darstellen, für verschiedene Diagnosen wie etwa diejenige der Risikogesellschaft, der Diagnosegesellschaft, der Wissensgesellschaft u.v.m. Die monofaktorielle »pars-pro-toto«-Logik, die ich im Folgenden als *Zentrierung* be-

zeichne, ist indessen nur eine »temporale Positionierungstechnologie«, mit der die Form der Zeitdiagnose narrativ konstruiert wird. Neben der Zentrierung werden im folgenden Beitrag weitere temporale Positionierungstechnologien am Beispiel der religionsgeschichtlichen These der »Achsenzeit« erarbeitet, die ungeachtet ihrer historischen Thematik eine Zeitdiagnose beinhaltet.

Die Ende des 18. Jahrhunderts auftretende Achsenzeitthese postuliert einen welthistorischen Umbruch zwischen etwa 800 und 200 vor unserer Zeit. In dieser Epoche sollen, je nach Formulierung, die »großen Religionen«, Philosophien, Welt- und Geschichtskonzeptionen entstanden sein, welche die Menschheit als Ganzes bis heute prägen – so das geschichtsphilosophisch-diagnostische Postulat. Dabei möchte ich zweierlei zeigen: einerseits wird die Achsenzeit als philosophische oder soziologische Ordnungsgeschichte des 19. und 20. Jahrhundert ausgewiesen und damit in die europäische Religionsgeschichte (Gladigow 2006) integriert.¹ Das Narrativ der Achsenzeit wird somit als chronopolitische Ordnungsgeschichte der Moderne sichtbar. Dies verweist zudem darauf, wie Religionsgeschichtsschreibung als Ordnungsgeschichte zweiter Ordnung sichtbar wird. Andererseits möchte ich zeigen, wie Zeitdiagnosen hinsichtlich ihrer »formalen Struktur« (Keller 2011, S. 100) analysiert werden können. Dies soll über eine Verbindung von wissenssoziologischer Diskursforschung, Narratologie und Metaphernanalyse (u.a. Maassen/Weingart 2000; Lakoff/Johnson 1980) sowie systematischer Religionswissenschaft erreicht werden. Dabei wird auf narrative Struktur, auf mythopoetische Deutungsmuster und chronopolitische Orientierungsleistungen geachtet: »temporale Positionierungstechnologien« als Formationsregeln chronopolitischer Narrationen verweisen auf die Anlehnungen aus der Diskursforschung. Diese Perspektivierung erlaubt danach zu fragen, wie ein bestimmtes Wissen über Religion in der Geschichte – in diesem Falle der des 20. Jahrhunderts – verortet wird und wie politische Handlungsanleitungen mit bestimmten postulierten Brüchen – Schwellen – begründet werden.

Die Achsenzeitthese beinhaltet eine religionsgeschichtlich argumentierende, aber philosophisch und soziologisch akzentuierte Erzählung, welche nichts weniger als die Antwort auf die Frage nach den »Wurzeln der Moderne« (Metzler 2013, S. 173) zu geben versucht. 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. Durch einen offeneren Mythosbegriff werden Zeitdiagnosen explizit in die noch zu bestimmende Nähe zum Mythos gerückt, was die religionswissenschaftliche Perspektivierung des Beitrags verdeutlicht. Der Fokus auf die Verbindung von politischen Handlungsanweisungen und

1 Burkard Gladigow (2006) hat in einer vielbeachteten Konzeption der »Europäischen Religionsgeschichte« insbesondere auf die seit der Aufklärung offenen Verdrängungs- und Konkurrenzkämpfe von Religion und Wissenschaft hingewiesen, die nicht etwa von einem Verschwinden von Religion, sondern von einem »Funktionswandel« ausgeht.

mythopoetischen Erzählungen macht deutlich, was unter chronopolitischer Orientierungsleistung zu verstehen ist.

Bevor die einzelnen »temporalen Technologien« näher eingeführt werden, soll die Verwendung des Technologiebegriffs geklärt werden. Im Anschluss an den erweiterten Technologiebegriff, der in den Kulturwissenschaften seit einigen Jahren stark gemacht wird, bestimme ich neben den genuin »materiellen« Technologien auch Selbsttechnologien (Foucault 1988) sowie sozialitätsstiftende Verfahren als Technologien, die spezifische Formen von Gemeinschaftsbildung umfassen. Dabei möchte ich mit Sabine Maasen auf der Metaphorizität des Technologiebegriffs bestehen. Maasen macht auf eine Unterscheidung von Aristoteles aufmerksam, der zwischen Technik »als einem Ensemble bestimmter Vermögen (Fertigkeiten), Handlungsschemata und technischen Fixierungen (Produkten)« und Technologie als einer Zusammensetzung von Fertigkeiten (gr. *technè*) und Rationalität (*logos*) differenziert (Maasen 2007, S. 7). Die Fokussierung auf »Technologien« bringt damit die Aufmerksamkeit gegenüber Legitimationsstrategien, Durchsetzungsstrategien und Befähigungsstrategien mit sich. Obwohl in den »governmentality studies« meistens von Techniken gesprochen wird, hält Maasen am Technologiebegriff fest. Dies gründet darin, dass die damit einhergehende Metaphorizität das scheinbar Selbstverständliche von Regierungstechnologien aufhebt und gegenüber der Literalisierung eine Irritation einführt. Wenn im Folgenden nun temporale Positionierungstechnologien untersucht werden, so hat dies als kritischen Impuls die Hervorhebung der jeweils in ein Narrativ miteingebundenen Legitimations- und Durchsetzungsstrategien zum Ziel: die »Politik des Ursprungs«. *Schwellenerzählungen* werden somit als Erzählungen verstanden, welche ein »neues« Weltbild, eine »neue« Orientierung auf ein »ursprungstiftendes« Ereignis beziehen und damit ein neues Konfliktlösungsmuster anbieten, welches eine besondere Dringlichkeit entfaltet, da es auf »der Schwelle« formuliert wird, d.h. im Moment einer (postulierten) gesellschaftspolitischen Krise oder eines Umbruchs.

Parallelen und Achsen

Auch wenn Karl Jaspers in der Erstausgabe von 1949 keine explizite Bemerkung zum gerade zu Ende gegangenen Zweiten Weltkrieg macht,² gibt es deutliche Hinweise, dass »Vom Ursprung und Sinn der Geschichte« (Jaspers 1949) als Gegenentwurf zu einem totalitären Geschichtsbild zu lesen ist. Jaspers Geschichtsentwurf stellt zudem auch ein Beispiel für eine philosophische Zeitdiagnose dar, welche in ihrer narrativen Gestaltung verschiedene mythopoetische Erzähltechnologien aufweist. Er 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: der

2 Jaspers hat eine explizite Auseinandersetzung mit dem Zweiten Weltkrieg in »Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage« (1946) formuliert.

Transformation der Achsenzeit. Die Menschheit wird dabei in eine historische Genealogie gestellt, deren gemeinsamer Ursprung eben die Achsenzeit sei. Damit wird einerseits konkretisiert, was eine »Politik des Ursprungs« ist: 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. Zum anderen ist damit auch die erste »temporale Positionierungstechnologie« angesprochen: die *Parallelisierung*.³ Damit ist gemeint, dass zwei historisch entfernte (jeweils postulierte) Epochenbrüche inhaltlich aufeinander bezogen werden. Im Fall der Achsenzeit wird die als universalgeschichtlich bestimmte Umbruchsphase der Achsenzeit mit der Gegenwart in Beziehung gesetzt. Dies wird deutlich, wenn Jaspers die in der Achsenzeit sichtbare »Einheit [...] zum Ziel des Menschen« erklärt (Jaspers 1949, S. 325). Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs soll durch die Idee der Einheit der Menschheit, die in der Achsenzeit konsolidiert worden sei, »therapiert« werden. Damit wird also eine inhaltliche Parallele zwischen dem zeitgenössischen Ort von Autor und Leser sowie der »ursprünglichen« Zeit der Achsenzeit geschaffen.

Parallelisierungen können jedoch sowohl lokal als auch temporal ausgerichtet sein. *Temporale* Parallelisierungen bezeichnen dabei die zeitliche Struktur der Erzählung selbst: Eine – meistens 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«. Genau genommen gibt es also zwei temporale Parallelisierungen, die an der Achsenzeitthese illustriert werden können und je die eine Seite der Schwelle bezeichnen: das Chaos des Zweiten Weltkriegs wird mit dem vor-historischen, ursprünglichen Chaos vor der Achsenzeit parallelisiert und die Achsenzeit selbst mit der darauf zu folgenden notwendigen Reform.

Jaspers, aber auch anderen Autoren zufolge steht die Achsenzeit aber 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. Diese hier als *lokale*, d.h. geographische oder räumliche Parallellisierung bezeichnete scheinbare Gleichzeitigkeit stellt das Hauptmerkmal der spezifisch achsenzeitlichen Mythopoetik dar und wurde vermutlich erstmals von Abraham-Hyacinthe Anquetil-Dupuerron als eine zeitliche Korrelation räumlich unterschiedlicher Ähnlichkeiten in den drei Hauptkulturen der Alten Welt (China, Indien, Vorderasien/Okzident) beschrieben (Metzler 2013). Nachdem Anquetil-Dupuerron 1777 Kenntnis von der Gleichzeitigkeit Zarathustras, Lao-Tse, Konfuzius, Buddhas, der israelitischen Propheten und griechischen Philosophen erhielt, urteilte er über diese »revolutionäre Umbruchsphase« folgendermaßen:

3 Jaspers selbst spricht von einem »Parallelismus« (1949, S. 33). Hier soll jedoch die Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit und nicht auf die Objektivierung des Tatbestandes gelenkt werden.

»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.« (zitiert nach Metzler 2009, S. 169)

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 2011⁴) oder etwa den Übergang von mythischer zu logischer Weltsicht (Jaspers 1949). Immer wurde damit jedoch eine »Zentralperspektive« an die Geschichte gelegt (A. Assmann 1989). Die »Konstruktion paralleler Heilsgeschichten« (Voegelin 2002, S. 37) führt so zu einem geschichtsphilosophischen 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 der brutalsten Massaker französischer Truppen an der algerischen Zivilbevölkerung in Sétif erzählt werden. 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 Jaspers oder Alfred Weber wird diese auffällige Gleichzeitigkeit nur von wenigen Autoren aufgenommen, etwa von Victor von Strauss (1856) und Ernst von Lasaulx (1870), die Jaspers beide zitiert. 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 (vgl. Weber 1950, S. 23). Die Achsenzeitthese war also keine »Erfindung« Jaspers, sondern ein bisweilen diskutiertes Phänomen der globalen Religionsgeschichte und somit Teil des Reservoirs geschichtsphilosophischer Deutungen. Deren Hervorhebung als weltgeschichtliche Struktur schlechthin wurde aber maßgeblich von Jaspers geprägt und seither immer wieder bemüht. Die neuesten Auseinandersetzungen mit der Achsenzeitthese finden sich etwa bei Soziologen wie Shmuel N. Eisenstadt, Hans Joas, Robert N. Bellah, Kulturwissenschaftlern wie Jan Assmann oder Theologinnen wie Karen Armstrong.

In den meisten Fällen sind damit geschichtsphilosophische und zeitdiagnostische religionspolitische Anliegen verbunden, die in der Metapher der »Achse« eine Ordnungs-

4 Robert N. Bellah verwendet die Achsenzeitthese in »Religion in Human Evolution« (2011) zum einen dazu, die Metareflexion als eine in dieser Epoche entstandene universelle Fähigkeit darzustellen, zum anderen, um die soziologische Grundthese sozialer Bedingtheit von Ideen umzukehren. Zur Kritik an diesem Zugang vgl. etwa Alexander (2013 a, b).

metapher 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.« (Jaspers 1949, S. 324)

Trotz dieser Schwächung des Anspruchs verdeutlicht die mathematisch-geometrische Metapher der Achse eine der Geschichte zugrundeliegende (ethische) Struktur, deren Ziel in der Solidarität und Einheit der Menschheit deutlich zu Tage tritt. Um diese Anliegen sowie die verwendeten »temporalen Positionierungstechnologien« genauer analysieren zu können, wird die Achsenzeitthese eingehender beschrieben.

Mythoepoesie am Beispiel der Achsenzeit

Jaspers schreibt 1949 über das »Wunder« oder 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 Deuterojesaias, – 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.« (Jaspers 1949, S. 20)

Die von Jaspers als »Vergeistigung« bezeichnete Neuerung brachte das »mythische Zeitalter« zu Ende (Jaspers 1949, S. 21). Es begann »der Kampf gegen den Mythos von Seiten der Rationalität«, was den Mythos zwar nicht beendete, ihn aber zum »Glauben der Volksmassen« machte (ebd.). Die Ablösung des Mythos durch die Entdeckung oder Erfindung der Transzendenz grundiert – verstanden als Abstand zwischen Gott/Göttlichkeit und Welt – die Geschichtsphilosophie Jaspers'. Diese Neuerung der Achsenzeit schließt, wie Wolfgang Essbach bemerkte, eine Gegenwartsdiagnose an, die eine »implizite perspektivische Verlustrechnung« sichtbar macht: ein Rückfall in ein neomythisches Zeitalter macht die Gewinne der Achsenzeit zunichte (Essbach 2014, S. 554).

Kennzeichnend für den Philosophen Jaspers ist, dass diese Schwelle in die »neue Zeit« durch eine bestimmte neue Errungenschaft erreicht und überschritten wurde: die Refle-

xion. »Zum erstenmal gab es *Philosophen*« (Jaspers 1949, S. 22, kursiv im Original). 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« (ebd., S. 20). Die Schwellenerzählung als narrative Struktur kann somit auf die Formel *neues Wissen für eine neue Zeit* zugespitzt werden.

Mit diesem neuen Zustand gehe auch das zyklische Zeitverständnis zu Ende, in dem sich »alles wiederholt« (ebd., S. 23). Jaspers geht aber nicht den Weg der kulturpessimistischen Geschichtsmorphologie eines Spenglers oder Toynbees, sondern legt einen geschichtsphilosophischen Entwurf vor, der »von Teleologie und Morphologie gleichweit entfernt ist« (A. Assmann 1989, S. 189). Er 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« (ebd., S. 203). Der Menschheit eine orientierende Vergangenheit und »also ein Identitätsprofil zu geben, war die Aufgabe, die er sich mit seinem Geschichtswerk gestellt hat« (ebd., S. 189). Im Vordergrund steht also die Identitätsstiftung durch temporale Verortung. Dies wird von Aleida Assmann an anderer Stelle mit dem Unterschied von Historiosophie, die auf Universalität abzielt, und Historiographie, die ein besonderes Interesse an Andersartigkeit aufbringt, verdeutlicht (A. Assmann 1992, S. 330). Historiosophie, zu der Assmann auch die Achsenzeitstheorie zählt, »ist eine spekulative Interpretation der Geschichte«, deren Wesen »nicht Beschreibung, sondern Bewertung« ist (ebd., S. 332). Dieser Anspruch ist es, der die Geschichte vom Kampf des »Logos gegen den Mythos« wiederum selbst als Mythos lesen lässt. Die 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« bezieht (Assmann/Assmann 1998, S. 179) sowie ein zweiter Mythosbegriff, der die »großen Entwürfe der Welt-, Geschichts- und Naturdeutung« beschreibt (ebd., S. 181) und Ähnlichkeiten mit Aleida Assmanns Kategorie der Historiosophie aufweist.⁵ 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 Identität und Orientierung in der Welt anbietet und damit die »Arbeit am Mythos« fortführt (Blumenberg 1979). Im Sinne dieses zweiten Mythosbegriffs wird hier die Konstruktion von fundierenden Geschichtsnarrativen als mythopoetische Tätigkeit begriffen.

Aleida Assmann verweist auf die Besonderheit der jasperschen Zentralperspektive, die ein humanistisches Credo in sich trägt, welches als »eine Beschwörungsformel gegen das Trauma der NS-Diktatur zu lesen ist«. Somit leistet das Buch einen »Beitrag zum Wiederaufbau der modernen Welt [...]« (A. Assmann 1989, S. 189). Auch wenn Jaspers darauf bedacht war, fremde Kulturen nicht in eurozentristischer Manier unterzuordnen und

5 Neben diesen beiden gehen Aleida und Jan Assmann auf weitere Mythosbegriffe ein, darunter etwa Alltags-Mythen, fundierende Mythen oder große Erzählungen (Assmann/Assmann 1998, S. 179–200).

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. Es wird nicht nur der imperiale Aspekt in der Verteilung des Prädikats »geschichtlich« sichtbar, der bisweilen sogar an Hegels geschichtsphilosophischen Standort erinnert, sondern auch der von Assmann als »tribunalistische Geste« beschriebene Standpunkt, in dem sich Jaspers als »Richter über die Weltgeschichte« positioniert (Jaspers 1949, S. 196). Diese rationalistisch-imperiale Geste, mit der Identität im Singular und mit Betonung der kognitiven Dimension festgeschrieben wird, scheint heute zugunsten auf Mehrschichtigkeit fokussierenden Identitätstheorien aufgegeben worden zu sein. Die Kritik an der jasperschen Zentralperspektive bringt uns aber auch »zu Bewusstsein, dass der Enthusiasmus für globale Visionen und universale Therapien gelitten hat« (A. Assmann 1989, S. 195). 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 (Hesketh 2014).

Temporale Positionierungen als »operationale Akte der Identifizierung« (Bayart 1996, S. 98) sind immer 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 behauptet, dass die empirisch zugängliche Universalgeschichte »nur unter der Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte« zu verstehen sei (Jaspers 1949, S. 18), womit die Bedeutung der Zentralperspektive deutlich wird. Mit dem Schema der Achsenzeit soll »die größte Weite und die entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte« gesucht werden (ebd.). Dies ermögliche eine grenzenlose Kommunikation, womit Jaspers ein »Mittel gegen die Irrungen der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit« sieht (ebd., S. 41). Das fundierende Moment ist somit ein universalistisches – die Gruppenkonstitution zielt auf die Gesamtmenschheit –, während die Handlungsanleitung ein Mittel gegen exklusive Wahrheitsansprüche bereitzustellen versucht. Dass Jaspers hier handlungsleitend, wertend und moralisierend vorgeht ist offensichtlich und wird von ihm selbst ausdrücklich so gesagt. Die Achsenzeit sei als eine »Glaubensthese« zu verstehen: »Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, dass die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe« (ebd., S. 17). Insofern ist die These von Hans Joas, wonach Jaspers' Geschichtsphilosophie eine »religiöse Dimension« aufweise (Joas 2012, S. 23), von Jaspers selbst schon vorausgenommen worden. Jaspers stellte die Geschichtsphilosophie dementsprechend auch in die Genealogie der christlichen Heilsgeschichte, wobei er aber einen »dritten Weg« zwischen dem »relativistischen Historizismus und einem abstrakten Universalismus« anstrebt (ebd.). Abseits dieser kategorisierenden Zuordnungen sollen jedoch im Folgenden Technologien und Strategien der Positionierung innerhalb von Zeit und Welt als Formen historischer Sinnbildung analysiert werden. Mit dem Begriff der »Positionierungstechnologien« werden Formationsregeln von Schwellennarrativen mit dem Ziel in den Blick gebracht, die Analyse von Zeitdiagnosen von der Frage nach der Position (»wo stehe ich in der Zeit?«) in die Frage nach der Positionierung (»wie stehe ich in der Zeit?«) zu wenden.

Temporale Positionierungstechnologien: Innovation, Dynamik und Zentrierung

Ein Hauptmerkmal von Schwellennarrativen im Allgemeinen wie auch der Achsenzeit im Speziellen ist die Innovation. Als eine »außerordentliche« Neuerung wird, wie wir gesehen haben, das *Innovationpotential* der Achsenzeit als derart umfassend beschrieben, dass damit die erste geschichtliche und universelle Neuerung überhaupt einhergehe. Innovation umfasst 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 der Neuheit, die sie historisch bedeute.

Damit wird Innovation als ein Urdiskurs und Schwellenerzählungen inhärentes Moment sichtbar, da mit der »ersten Schwelle« die Genealogie an ihr Ende kommt. Die Ur-Schwelle ist erreicht. Diese genealogische Bewegung muss jedoch nicht zwingend zum Anfang der Menschheitsgeschichte vorstoßen, wie sie es in der Achsenzeitthese tut. Sie kann als Innovation(-srhetorik) auch im Rahmen einer wissenschaftlichen Disziplin-geschichte 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 (Rubin 2011, S. 135). 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 (etwa in der Behauptung eines neuen Paradigmas), in der Politik (in der Ankündigung von Revolutionen) oder in der individuellen Religiosität (am Beispiel der Konversionserzählung) wird Ordnung über Schwellenerzählungen hergestellt. Die Anwendbarkeit von temporalen Positionierungstechnologien muss sich folglich an einer heterogeneren Quellenbasis beweisen, damit ihre Aussagekraft hinsichtlich der Dynamik von Wissensbeständen überprüft werden kann.

Die narrativen Crescendi und Decrescendi, die erzählerischen Höhen und Tiefen sollen hier als *Dynamisierungstechnologien* bezeichnet werden, welche die einzelnen Ereignisse – etwa die Achsenzeit – umrahmen. Dynamisierungen werden besonders durch Momente der Kontinuierung sowie der Diskontinuierung ermöglicht. *Kontinuierungen* sind narrative Bezugnahmen auf temporal auseinanderliegende Ereignisse oder Inhalte. Konkretisiert werden kann dies etwa mit Jaspers' Bezugnahme auf die Reflexivität oder die universelle Kommunikation, deren Entstehung er in der Achsenzeit sieht und gleichzeitig als 'Therapie« für die Gegenwart formuliert. Die *Diskontinuität*, aufgrund derer eine geschichtsphilosophische Disposition wie die Achsenzeit als »Schwellennarrativ« gefasst wird, stellt eine der grundlegendsten Positionierungstechnologien von Schwellenerzählungen dar. Diskontinuität wird dabei »zugleich als Instrument und Gegenstand der Untersuchung« sichtbar (Foucault 2013, S. 18). Durch Diskontinuierung 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 (Jaspers 1949, S. 23).

Nicht zufällig hat Jaspers die Achsenzeitthese nach den globalen Verheerungen des Zweiten Weltkriegs »zum Boden unseres universalen Geschichtsbildes« gemacht, denn das hieß »etwas gewinnen, was *der ganzen Menschheit*, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, *gemeinsam* ist« (ebd., S. 40; kursiv im Original). Mit der Achsenzeit wird uns somit eine Epochenschwelle mit universaler Wirkung beschrieben, in der »das eigene Bewusstsein dem fremden sich verbindend« (ebd., S. 41). 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 Partikularitäten⁶ wie eine Nation, ein Volk oder ein »Stamm« betreffen. Das Zentrum fokussiert jeweils die Geschichte, vergleichbar mit der »pars-pro-toto«-Technologie, die Osrecki als stilbildend für Zeitdiagnosen herausgestellt hat (Osrecki 2011, S. 193). Jaspers Achsenzeitstheorie stellt, Transzendenz, Reflexivität und universelle Kommunikation ins Zentrum der geschichtlichen Veränderungen.

Die Achsenzeitthese verknüpft »eine Behauptung über die Universalität des menschlichen Geistes mit der Annahme eines synchronen Auftretens derselben« (Breuer 1994, S. 1). Damit liegt eine Doppelung vor, welche – diese These drängt sich für das Schwellennarrativ im Allgemeinen auf – dem Modell der Zeiten-Schwelle in formaler Hinsicht zugrunde zu liegen scheint: die Erzählung einer Schwelle welthistorischen Ausmaßes, welche auf einer zweiten (und bei Jaspers impliziten) Schwelle welthistorischen Ausmaßes postuliert wird, was zwischen den beiden Zäsuren eine Verbindung schafft. 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 wie oben eingeführt als eine *temporale Parallelsierung 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« (Jaspers 1949, S. 29). Worin also besteht die Wertung, die Jaspers seiner Geschichtsphilosophie zugrunde legt? Worin findet die Geschichte bei Jaspers ihren Sinn, die – trotz oder gerade nach der großen Katastrophe – sowohl universal als auch zielgerichtet ist? Anders gefragt: Was ist der Plot der Erzählung der Achsenzeit? Jaspers beschwört eine der Achsenzeit zugesprochene »uni-

6 Wolfgang Essbach stellt heraus, wie das Begriffspaar partikular/universalistisch auf dem »paulinischen Modell« ruht und insbesondere die Nationalreligionen als partikularistisch und darum problematisch beschreibt (Essbach 2014, S. 556).

versale Kommunikation«, womit wiederum der Kern seines Gegenprogramms zu Nationalsozialismus und Faschismus erwähnt ist, die geradezu ein Scheitern einer universalen Kommunikation bedeuteten.

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 sind⁷ – 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) etwa steht 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« (Morin 1945; vgl. auch Weizsäcker 2001).

Die hier vorgestellten Positionierungstechnologien stellen eine erste Sammlung dar, deren Bekräftigung, Revidierung und Nuancierung noch aussteht.⁸ Im Folgenden sollen sie anhand einiger Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte der Achsenzeit aufgenommen und expliziert werden.

Aktualisierungen der Achsenzeit als moderner Geschichtsmythos

Die Achsenzeit wurde nicht nur von Jaspers als geschichtsphilosophisches Motiv verwendet. Andere Autoren, die sich auch im Rahmen empirischer Studien mit dieser welt-historischen Gleichzeitigkeit beschäftigten, fokussierten auf andere Plots (vgl. den Überblick bei Wittrock, S. 15–19). 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) (Toynbee 1954, S. 420–426). Essbach kritisiert in diesem Zusammenhang die seit Jaspers offensichtliche Konzentration der Achsenzeits-Debatte auf einen reduktionistischen Religionsbegriff, der besonders »auf einzelne religiöse Virtuosen fixiert ist, auf eine verstreute begnadete religiöse Elite« (Essbach 2014, S. 558). Auch wenn Toynbee dabei in Zentrierung, Ausrichtung und Bewertung von Jaspers abweicht, erkennt er doch das Problem Jaspers' als stichhaltig an und übernimmt, wie Eric Voegelin schreibt, »das Phänomen paralleler Seinsprünge in den großen Zivilisationen« (Voegelin 2002, S. 39). Neben der damit angesprochenen temporalen Parallelisierung tei-

7 Auf die eschatologische Dimension in Narrativen der Zeitenwende hat insbesondere der Historiker Richard Koebner zwischen 1941 und 1943 hingewiesen (Koebner 1990, S. 147–193).

8 Dies wird in einem aktuellen Forschungsprojekt im Rahmen einer Qualifikationsarbeit mit dem Fokus auf den Religionsdiskurs im 20. Jahrhundert untersucht.

len die beiden Autoren auch dieselbe Diskontinuität sowie das Innovationsmoment, unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Zentrierung ihrer jeweiligen Achsenzeitserzählung: während Toynbee auf die »Weltreligionen« fokussiert, sieht Jaspers' in der »grenzenlosen Kommunikation« und der Reflexion die zentralen Erneuerungen der Achsenzeit.⁹

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« (A. Assmann 1989) der Achsenzeitthese aufzunehmen. Während Jaspers lange vorgeworfen wurde, eine Erklärung für jene Phänomene abzugeben, die »eher mystifiziert als erhellt« (J. Assmann 2007, S. 290) 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 immer wieder versucht, die Achsenzeit als Ausgangspunkt empirischer Forschung zu begreifen. 1975 widmete die Zeitschrift »Daedalus« ein ganzes Heft dem Begriff der Achsenzeit, wobei der Schwerpunkt auf der empirischen Forschung lag, aber auch die grundsätzliche Frage nach einem Durchbruch in der Geschichte stellte (Weil 1975). Mit einem ähnlichen Fokus erschienen 1987 und 1992 zwei von Shmuel N. Eisenstadt herausgegebene Sammelwerke über die »Kulturen der Achsenzeit« vor (Eisenstadt 1987–1992). 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« (Breuer 1994, S. 1) und wirkten damit auf eine Pluralisierung der Zentralperspektive hin. 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.« (Breuer 1994, S. 1)

Profilierungen und Variationen 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 gesteigerte Reflexionsfähigkeit der Menschheit als neue Errungenschaft der Achsenzeit hervorheben, stellt für andere Autoren die Desakralisierung der politischen Herrschaft oder eine neue historische Dynamisierung (Eisenstadt 1987) das axiale Moment dar. Auch ein jüngerer Beitrag zur Achsenzeit, welcher von Eisenstadt, Arnason und Wittrock herausgegeben wurde, versammelt einerseits Mikrostudien, welche auf Differenzierungen und Kontextualisierung achten: »The com-

9 Die Kritik am Begriff der Weltreligionen wurde maßgeblich von Tomoko Masuzawa (2005) formuliert.

mon 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« (Eisenstadt 2005, S. 531). Andererseits heben Eisenstadt, Arnason und Wittrock auch 2005 ein Zentrum der Achsenzeit hervor, welches in Reflexivität, Historizität und Agentialität als axiale Vokalisierungsinstanzen gefunden wird (Wittrock 2005, S. 52).¹⁰

Das Hauptmerkmal empirischer Forschung ist dabei der Wille zur Abschwächung oder zumindest zur Pluralisierung von Zentrierung, Dynamisierung und Ausrichtung, wobei besonders letztere als Erzählmomente der Geschichtsphilosophie in Misskredit gerieten (vgl. Marquard 1982). Die Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie gefährdeten jedoch nicht die temporalen Parallelisierungen, die weiterhin einen legitimen Forschungsgegenstand darstellen, auch wenn nun keine »Glaubensthese« daraus abgeleitet wird, sondern eine historische Periode im Rahmen von Detailstudien erforscht wird. Die Abschwächung hat also die von Philosophen und Soziologen geäußerte Zentralperspektive der Geschichte nicht abgelöst, sondern – wo möglich – historisch untermauert oder aber revidiert. Gleichwohl liefert diese mythopoetische Erzählung der Kuriosität und fragwürdiger Signifikanz der »Achse« nach wie vor die Legitimation für weitere historische Forschungsfragen.

Die Achsenzeitthese ermöglicht zudem auch heute noch eindeutige zeitdiagnostische Entwürfe, wie Karen Armstrong 2006 mit »The Great Transformation« demonstrierte. Die Theologin und Religionshistorikerin untersuchte die Achsenzeit von unterschiedlichen, aber häufig auf Jaspers zurückgehenden Gesichtspunkten her. Sie stellt jedoch 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 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.« (Armstrong 2006, S. 276)

Die aktuelle Zeitenwende sei, so Armstrong, von einer besonderen Unsicherheit geprägt und verweise auf eine »tiefe spirituelle Krise«. Spiritualität wird hier in direktem Bezug zur Gegenwartskrise gesetzt, in der auch eine »rationale Erziehung« nicht mehr genüge. Karen Armstrong zieht hier also aus der Religionsgeschichte der Achsenzeit die Lehren für eine Gegenwart, in der die »Heiligkeit des Menschen« nicht mehr beachtet werde. Ge-

10 Ähnliche Tendenzen finden sich im jüngsten Beitrag zur Achsenzeit, herausgegeben von Robert N. Bellah und Hans Joas (2012).

meint ist nicht der Verlust an Religiosität, wie es das Säkularisierungsnarrativ beschreibt, sondern »the sacred inviolability of every single human being« (Armstrong 2006, S. xi.). Jedoch steht hier nicht die religiös inspirierte Religionshistoriographie im Fokus, sondern die damit in Zusammenhang gebrachte Phrasierung der Zeit auf eine kumulierende Zeitwende: die Achsenzeit. Armstrong scheint zu postulieren, dass aus deren Geschichte heraus die Heilung der Gegenwart erwächst. Die Formel für die Gegenwart ist somit in der universalen Schwelle der Achsenzeit zu finden, die eine Therapie durch Rückbesinnung auf die sogenannten achsenzeitlichen Werte einfordert. Wiederum finden wir Technologien wie (temporale und lokale) Parallelisierung, Zentrierung, Innovation und Dynamisierung und auch bei Armstrong mündet der Begriff der Achsenzeit in eine »Glaubenthese«, auch wenn sie dies – anders als Jaspers – selbst nicht explizit macht. Die Achsenzeitthese bildet also bis heute ein Erklärungsmodell, als sie auch für die gegenwärtige Zeitdiagnostik aufgrund ihrer hohen Synchronisierungsleistung eine hohe Syntheseleistung garantiert. 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« (Breuer 1994, S. 1). Dies zeigt, dass die Mythopoetik von Zeitdiagnosen nicht nur die von den Autoren erwünschten Orientierungsleistungen aufweist, sondern auch im Sprachgebrauch aufgeht, wo der Begriff als Orientierungshilfe auch in anderen Kontexten und Erzählungen Verwendung findet.

Hans Joas ist insofern zuzustimmen, wenn er schreibt, dass die Achsenzeit ein konstitutives Moment gegenwärtiger Orientierungsarbeit in der Geschichte ist. Gleichwohl sollte eine Analyse von Schwellennarrativen nicht bei dieser allgemeinen Verortung stehen bleiben, sondern die narrativen Technologien in den Blick bringen, mit denen Genealogie, Gegenwartsdeutung und politische Handlungsprinzipien verknüpft werden. Damit kann eine *Mythopoetik wissenschaftlicher Zeitdiagnosen* gelingen, die einen Aufschluss über Schwellen- und Ursprungserzählungen anbietet. Wissenssoziologische Perspektiven können, so mein Argument, im Verbund mit Instrumenten anderer methodologischer Herkunft, dazu beitragen, die »Politik des Ursprungs« in eine Analyse chronopolitischer Ordnungsmuster zu überführen.

Literatur

- Alexander, J. C. (2013a): The Promise and Contradictions of Axiality. In: *Sociologica* 1, S. 1–7.
- Alexander, J. C. (2013b): Barbarism and Modernity: Eisenstadt's Regret. In: Eisenstadt, S. (Hrsg.): *The Dark Side of Modernity*. Cambridge: Polity Press, S. 54–61.
- Armstrong, K. (2006): *The Great Transformation*. New York: Knopf.
- Arnason, J. P./Eisenstadt, S. N./Wittrock, B. (Hrsg.) (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Assmann, A./Assmann, J. (1998): Mythos. In: Cancik, H./Gladigow, B./Kohl, K.-H. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 3. Stuttgart: Kohlhammer, S. 179–200.
- Assmann, A. (1989): Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte. In: Harth, D. (Hrsg.): *Karl Jaspers. Denker zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart: Metzler, S. 187–205.

- Assmann, A. (1992): Jaspers' Achsenzeit und Einheit und Vielfalt in der Geschichte. In: Eisenstadt, S. N. (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3: Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 330–340.
- Assmann, J. (2007): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Bayart, J.-F. (1996): *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Bellah, R. N. (2011): *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Belknap.
- Bellah, R. N./Joas, H. (Hrsg.) (2012): *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge und London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bogner, A. (2012): *Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Blumenberg, H. (2006): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breuer, S. (1994): *Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts*. In: *Saeculum* 45(1), S. 1–33.
- Eisenstadt, S. N. (1987–1992): *Kulturen der Achsenzeit. I/II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Essbach, W. (2014): *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Foucault, M. (2013): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gladigow, B. (2006): *Europäische Religionsgeschichte. Zeitenblicke* 5(1), www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html (Abruf am 5.10.2015).
- Hesketh, I. (2014): *The Story of Big History*. In: *History of the Present* 4(2), S. 171–202.
- Jaspers, K. (1946): *Die Schulfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich: Artemis.
- Jaspers, K. (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Joas, H. (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, H. (2014): *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*. Basel: Schwabe.
- Keller, R. (2011): *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS.
- Koebner, R. (1990): *Die Idee der Zeitwende (1941–1943)*. In: Koebner, R. (Hrsg.): *Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlass*. Gerlingen: Bleicher.
- Lakoff, G./Johnson, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maasen, S. (2007): *Metaphor or More? Die Technologien des Regierens in den Governmentality Studies*. Unpublizierter Vortrag, gehalten in Hamburg am 3. Juni 2007.
- Maasen, S./Weingart, P. (2000): *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*. London und New York: Routledge.
- Marquard, O. (1982): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Masuzawa, T. (2005): *The Inventions of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Metzler, D. (2013): *Achsenzeit als Ereignis und Geschichte*. www2.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/publikation/metzler_ibaes10.pdf (Abruf am 4.10.2015).
- Momigliano, A. (1971): *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morin, E. (1948): *Das Jahr Null. Ein Franzose sieht Deutschland*. Berlin: Volk und Welt.
- Osrecki, F. (2011): *Die Diagnosegesellschaft. Zeitdiagnostik zwischen Soziologie und medialer Popularität*. Bielefeld: transcript.
- Rubin, B. (2011): *Das menschliche Gehirn im Wandel. Zur Entstehung des Forschungsfeldes der adulten Neurogenese*. In: Rubin, A./Egloff, R./Gisler, P. (Hrsg.): *Modell Mensch. Konturierungen des Menschlichen in den Wissenschaften*. Zürich: Chronos, S. 123–141.
- Spengler, O. (1918): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band I*. München: C.H. Beck.

- Toynbee, A. J. (1954): *A Study of History*. Band VII. London: Oxford University Press.
- Voegelin, E. (2002): *Ordnung der Geschichte*. Band 4: *Die Welt der Polis*. Gesellschaft, Mythos, Geschichte. München: Wilhelm Fink.
- von Weizsäcker, R. (2001): *Drei Mal Stunde*. 1949 – 1969 – 1989. Berlin: Siedler.
- Weber, A. (1950): *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. München: R. Piper.
- Weil, E. (1975): *What Is a Breakthrough in History?* In: *Daedalus* 104(2). *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B. C.*, S. 21–36.
- Wittrock, B. (2005): *The Meaning of the Axial Age*. In: Arnason, J. P./Eisenstadt, S. N./ Wittrock, B. (Hrsg.): *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill, S. 51–85.

Anschrift:

David Atwood, MA
Appenzellerstrasse 21
CH-4051 Basel
Schweiz

Assistent Religionswissenschaft
Universität Basel
Heuberg 12
CH-4011 Basel