

Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit

MICHAEL BORGOLTE

Die bedeutendsten Fragen der Geschichte lassen sich bekanntlich nicht rein wissenschaftlich klären, sondern in die Antworten mischen sich unvermeidlich Werturteile und Konventionen. Das gilt auch für die Anfänge Europas.¹ Wer die Tradition der Freiheit für das Wichtigste hält, wird bis auf die Siege der Griechen über die Perser von 480/479 vor Christus zurückgehen und mag dafür mit Herodot den Gegensatz von Europa zu Asien als Dreingabe und Weichenstellung akzeptieren.² Salamis und

- 1 Michael Borgolte, Die Anfänge des mittelalterlichen Europa, oder Europas Anfänge im Mittelalter?, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55 (2007), S. 205–219.
- 2 Vgl. etwa Erich Bayer, Die Griechen, in: *Saeculum Weltgeschichte*, Band II, Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 107–195, hier S. 151f.: „Sehr bald erkannten die Menschen die weltgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse von 490 und 480/479, eine Bedeutung, die im übrigen auch die bedeutsamsten neuzeitlichen Darstellungen immer wieder bestätigten. Bereits der erste Historiker der Perserkriege, Herodot von Halikarnassos (etwa 485–425), [...] ordnete sie in einen universalen Zusammenhang ein, als Austrag des uralten Gegensatzes zwischen Asien und Europa, der ihm gestaltendes Prinzip der Geschichte ist [...]. Denn das persische Weltreich zog sich nach 479 vom europäischen Boden gleichsam in sich selbst zurück [...]. Der Freiheitskampf der Griechen aber darf unbestritten als Geburtsstunde Europas gelten.“ Ähnlich, aber gedämpfter im Ton neuerdings Wolfgang Schuller, *Das Erste Europa 1000 v. Chr. – 500 n. Chr.*, Stuttgart 2004 (Handbuch der Geschichte Europas 1), S. 69: „Trotzdem sind die griechischen Perserkriege einschneidende Ereignisse für Europa. Wie immer man sich eine lockere oder drückende persische Herrschaft mit entsprechenden Reaktionen der Griechen vorstellen mag, das Fernhalten dieses orientalischen Großreichs aus Europa war eine welthistorische Tat –

Plataiai waren allerdings nicht das letzte Wort im Konflikt zwischen Okzident und Orient. Was den Persern misslang, die Festsetzung auf Europas Boden, glückte doch den Türken im 14. und 15. Jahrhundert, und der Eroberung des Balkans, Griechenlands und Konstantinopels durch die Osmanen war schon im frühen Mittelalter die Besetzung Spaniens und Siziliens durch arabische und andere Muslime vorausgegangen.³ Erste Manifestationen von Freiheit und Demokratie, so teuer sie uns sind⁴, zum entscheidenden Ausgangspunkt Europas zu machen, würde die Brüche und Richtungsänderungen der weiteren Geschichte wohl zu stark beiseite schieben. Allerdings wird Europa aus vielen Quellen gespeist, deren Wasser nach unterirdischen Läufen unvermutet wieder an die Oberfläche treten.

Die Antike hat ihr kostbares Erbe in den Ländern rund ums Mittelmeer ausgeformt, aber Europas Schwerpunkt selbst liegt doch deutlich weiter im Norden.⁵ Eine eigene Geschichte ist dem Kontinent deshalb meines Erachtens erst seit dem halben Jahrtausend zwischen Konstantin dem Großen und Karl dem Großen zuzuschreiben, mit der Zerstörung des christianisierten Mediterraneums durch die Expansion des Islam im 7. bis 9. Jahrhundert n. Chr. als entscheidender Zäsur.⁶ Seither war Europa vor allem durch drei monotheistische Religionen unterschiedlicher Reichweite geprägt: das Christentum in seiner lateinischen und griechischen Variante, das Judentum und den Islam.⁷

Wer deshalb vom monotheistischen Europa spricht, akzentuiert die Abwendung vom antiken Polytheismus griechischer, römischer oder

auch ohne jetzt einen Gegensatz zwischen Europa und Asien zu behaupten. Die Perserkriege sind jedenfalls schon deshalb für die europäische Geschichte konstitutiv, weil erst durch sie das Theater, die Geschichtsschreibung, ja sogar die voll ausgebildete Demokratie entstanden sind.“

- 3 Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006 (Siedler Geschichte Europas), S. 282ff., 255ff.
- 4 Vgl. Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a.M. 2005, S. 11–39, hier S. 17: „Der [in der Gegenwart] meistgenannte für Europa angeblich charakteristische Wert ist ‚Freiheit‘.“
- 5 Vgl. Michael Borgolte, Die Komposition Europas, in: Enzyklopädie des Mittelalters, im Druck. Hierfür und für alles Folgende sei generell auf die Anm. 3 genannte Darstellung verwiesen. Für das Hochmittelalter spezieller: Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050–1250 n. Chr., Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas 3).
- 6 Borgolte, Die Anfänge des mittelalterlichen Europa, bei Anm. 12–19.
- 7 Abgesehen von der Anm. 3 genannten Darstellung vgl. Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Wert, in: Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas, S. 117–163, bes. S. 144ff.

„barbarischer“ Ausprägung und identifiziert die Geburt Europas mit dem Beginn des Mittelalters.⁸ Die Konsequenzen der Periodisierung könnten überaus belastend sein, wenn das Verdikt gelten soll, das unlängst der Ägyptologe Jan Assmann über die religionsgeschichtliche Zäsur des Monotheismus überhaupt verhängt hat. Assmann hat den Monotheismus als eine Wende bezeichnet, die „entscheidender als alle politischen Veränderungen der Welt“ gewesen sei.⁹ Dabei sei es nicht auf die Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern angekommen, sondern auf „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“¹⁰. Die monotheistische Wende mit ihrer „mosaischen Unterscheidung“ von „wahr und falsch“ habe fatalerweise Juden, Christen, Muslime und Heiden, Rechtgläubige und Häretiker gegeneinander in Stellung gebracht und „sich in einem Unmaß von Gewalt und Blutvergießen manifestiert“¹¹. Die monotheistischen Religionen müssten intolerant sein, während die heidnischen – oder polytheistischen – Religionen Ketzerei und Häresien nicht gekannt hätten.¹² Obgleich Assmann selbst diese Folgerung nicht gezogen hat, stellt sich also die Frage, ob die monotheistische Hinwendung zur Geschichte Europas auch die Geburtsstunde einer spezifisch europäischen Gewalt gewesen ist, die von hier über die ganze Welt verbreitet wurde?¹³

Diesem Schluss kann man ausweichen, wenn der Durchbruch des Monotheismus mit seiner mosaischen Unterscheidung selbst als Variante eines breiteren und grundlegenderen Prozesses in der Weltgeschichte

8 Vgl. – aber mit ganz anderen Akzenten als hier – Jacques Le Goff, Die Geburt Europas im Mittelalter, München 2004; dazu Michael Borgolte, in: Frankfurter Allgemeine vom 24.3.2004, S. L 17. Ferner Michael Borgolte, Das Ende der Gleichgültigkeit. Wie das Abendland aus dem Streit um den einen Gott geboren wurde – und aus der neuen Freiheit, ihn zu suchen, in: Frankfurter Allgemeine vom 12.8.2006, S. 40 (der Untertitel, der von der Redaktion stammt, führt aber in die Irre; korrekt müsste es heißen: „Wie Europa aus dem Streit um den einen Gott geboren wurde“.)

9 Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München–Wien 2003, S. 11.

10 Ebenda, S. 12f.

11 Ebenda, S. 22.

12 Ebenda, S. 26.

13 Über Assmann ist vielfach kritisch diskutiert worden, allerdings mit anderen Akzenten als im folgenden. Assmanns genannter Essay *Die Mosaische Unterscheidung* ist bereits eine Auseinandersetzung mit Kritikern seines Buches *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München–Wien 1998. – Vgl. danach Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand, S. 147; Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006, S. 48–50.

verstanden wird, nämlich der Erfindung der Transzendenz. Solange der Kosmos als Einheit verstanden wurde, durchwaltete ihn eine Vielzahl von göttlichen Wesen, denen verschiedene Funktionen für das Weltganze und die Menschen zugeschrieben wurden und die spezifische Kulte durch verschiedene Gruppen genossen. Bei interkulturellen Begegnungen konnten die Verwandtschaft dieser Götter festgestellt und die je besonderen Panthea ineinander übersetzt werden.¹⁴ Mit der Trennung von Diesseits und Jenseits wurde das Heilige entrückt und die Welt, mit Max Weber gesprochen, „entzaubert“¹⁵, der Einzelne war nicht länger eingebunden in eine kosmische Kultgemeinschaft und musste die entstandene Kluft zwischen Hier und Dort selbst überwinden. Das war die Basis für die Entstehung des Glaubens an den einen Gott, der auch ethische Forderungen an jeden Menschen stellen konnte. Der Monotheismus war aber nicht die einzige transzendenten Religionsform; diese kennt vielmehr auch den Dualismus rivalisierender göttlicher Mächte, die für das Gute und das Böse stehen, wie der Zoroastrismus¹⁶, oder sie kommt gar, wie die Lehre Buddhas, ohne persönliche Gottesvorstellung aus.¹⁷

Mit der Entdeckung der Transzendenz auf sich selbst verwiesen, erfuhr sich der Einzelne als Subjekt, Persönlichkeit oder Individuum, also als je anderer zu seinen Mitlebenden¹⁸, zugleich aber konnte er die dies-

14 Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, S. 32f.

15 Vgl. Wolfgang Schluchter, Religion und Lebensführung, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1988.

16 Vgl. Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 218; Shaul Shaked, Zoroastrian Origins: Indian and Iranian Connections, in: Axial Civilizations and World History, hg. von Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, Björn Wittrock, Leiden–Boston 2005 (Jerusalem Studies in Religion and Culture 4), S. 184–200, hier bes. S. 193f.; Joseph Vogt, Einleitung zum zweiten Band, in: Saeculum Weltgeschichte, Band II, S. 1–20, hier S. 7–10; Mary Boyce, Der Zoroastrismus, in: Ebenda, S. 261–270.

17 Vgl. Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, hg. von Kurt Goldammer, Stuttgart 61999, S. 162–183, hier bes. S. 172, 180–183; dagegen ebenda zum Mahāyāna-Buddhismus S. 186; Art. Buddhismus, in: Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden, Band 5, Leipzig–Mannheim 2006, S. 11–16, hier S. 13; Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, hg. von Shmuel N. Eisenstadt, Teil 3, Frankfurt a.M. 1992, S. 9–150.

18 Vgl. Gedaliahu G. Stroumsa, Die Entstehung des reflexiven Selbst im frühchristlichen Denken, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, S. 298–329; Boyce Der Zoroastrismus, S. 262: „Der wichtigste Beitrag Zoroasters für das religiöse Denken war wohl die Erkenntnis vom Eigenwert des Individuums, das nicht in der Zugehörigkeit zur Gesellschaft aufgeht. Jeder Mensch war ein frei Handelnder und mußte wie die beiden Geister zwischen Gut und Böse wählen. Nach dem Tode wird jeder gerichtet und je nach persönlichem Verdienst in den Himmel, die Hölle oder ein Zwischenstadium eingehen.“ Vgl. aber Wilhelm Halbfass, Mensch und Selbst

seitige Welt als wandelbar erkennen, Utopien entwickeln und soziale Veränderungen bewusst herbeiführen.¹⁹ Natürlich galt dies nicht für alle Menschen im gleichen Maße; die transzendentale Wende brachte aber den Typ des Intellektuellen hervor. Neue kulturelle und soziale Ordnungsmodelle, die diese Denker entwickelten, konnten allmählich zu Leitlinien von regierenden und sekundären Eliten werden.²⁰ Einigkeit

im traditionellen indischen Denken, in: *Kulturen der Achsenzeit II, Teil 2*, Frankfurt a.M. 1992, S. 129–152.

- 19 Shmuel N. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in: *Die kulturellen Werte Europas*, S. 40–68, hier S. 41f.: „Aus den Vorstellungen von einer Kluft zwischen dem Transzendenten und dem Profanen erwuchs das Bestreben, die profane Welt – die menschliche Persönlichkeit, die soziopolitische und die wirtschaftliche Ordnung – nach Maßgabe der transzendenten Vision zu gestalten, die in Religion, Metaphysik und / oder Ethik formulierten Prinzipien einer höheren Ordnung in dieser Welt zu verwirklichen [...]. Möglichkeiten und Optionen taten sich auf, etwa in Entwürfen der politischen Ordnung oder der kollektiven Identität. Damit konnte man Institutionen immer weniger als ‚natürlich gegeben‘ begreifen, und es wurde zunehmend möglich, sogar auf prinzipieller Ebene über Alternativen zu streiten. – Diese Sichtweise erzeugte eine starke Neigung, das weltliche Leben, etwa die soziale Ordnung, die Persönlichkeit sowie die kulturellen Tätigkeiten, neu zu gestalten. Zum anderen weckte sie ein Bewußtsein davon, daß es eine Welt jenseits der unmittelbaren Grenzen der jeweiligen Gesellschaft gebe, eine Welt gleichsam, die der Gestaltung offenstehe“; Ders., *Allgemeine Einleitung: Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit*, in: *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, hg. von ders., Teil 1, Frankfurt a.M. 1987, S. 10–40, hier S. 27.
- 20 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 40f., 44: „Diese neuen Eliten besaßen einen von Kultur zu Kultur verschieden hohen Grad an Autonomie. Es waren Intellektuelle oder Kulturträger (deutsch im Original), wie die altisraelitischen Propheten und Priester und später die jüdischen Weisen, die griechischen Philosophen und Sophisten, die chinesischen Literaten, die hinduistischen Brahmanen, die Mitglieder der buddhistischen Sanghas und die islamischen Ulema“; Ders., *Transcendental vision, center formation and the role of intellectuals*, in: Ders., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Part I, Leiden–Boston 2003, S. 249–264; Yehuda Elkana, *Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland*, in: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil 1, S. 52–88; Christian Meier, *Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen*, Ebenda, S. 89–127; Sally C. Humphreys, *Die Dynamik des griechischen Durchbruchs: Der Dialog zwischen Philosophie und Religion*, Ebenda, S. 128–160; Glen W. Bowersock, *Urheber konkurrierender transzendentaler Visionen in der Spätantike*, in: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil 2, Frankfurt a.M. 1987, S. 81–91; Tu Wei-ming, *Struktur und Funktion des konfuzianischen Intellektuellen im alten China*, Ebenda, S. 183–203; Edward Shils, *Einige Bemerkungen über den Platz des Intellektuellen in Max Webers Soziologie*, unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus, Ebenda, S. 283–315. Israel Knohl, *Axial Transformations within*

über das Gefüge des Weltganzen wie im „Kosmotheismus“ wurde freilich nie mehr erzielt, sodass sich von den herrschenden Lehren, religiös gesprochen den Orthodoxien, immer zugleich heterodoxe oder schismatische Strömungen und Gruppen absonderten.²¹

Der Durchbruch der Transzendenz-Vorstellung mit ihren geistigen, religiösen und gesellschaftlichen Implikationen vollzog sich lange vor dem Mittelalter und weithin auch außerhalb von Europa.²² Der Philosoph Karl Jaspers datierte sie in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und sprach von der „Achsenzeit“²³ Zudem beobachtete

Ancient Israelite Priesthood, in: Axial Civilizations and World History, S. 201–224.

- 21 Eisenstadt, Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, S. 46: „Aber die kennzeichnende Eigenart von Achsenkulturen war die in ihnen angelegte Möglichkeit von Dissens und Heterodoxie und damit von Wandel, wozu es kam, wenn sich die Abweichler an Kämpfen um Macht, Ressourcen und ideologische Ausrichtung beteiligten. Betont werden sollte in diesem Zusammenhang, dass die Heterodoxien oder Sekten mit ihren oft universalistischen, Veränderung fordernden kosmologischen und institutionellen Visionen zu den wichtigsten Anregern von Wandel gehörten. Demnach gilt für Achsenkulturen, daß die konkreten institutionellen Konstellationen nicht nur zwischen verschiedenen von ihnen, sondern auch innerhalb ein und derselben beträchtlich variieren konnten. Das bedeutet, daß hier die Schwankungsbreite und Wandelbarkeit viel größer war als in nicht-axialen Kulturen“; Shmuel N. Eisenstadt, The Jewish Historical Experience: Heterodox Tendencies and Political Dynamics in a De-territorialized Axial Civilization, in: Axial Civilizations and World History, S. 225–251; Ira M. Lapidus, Islamisches Sektierertum und das Rekonstruktions- und Umgestaltungspotential der islamischen Kultur, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, S. 161–188; Heinz Bechert, Orthodoxy and Legitimation im Kontext des Früh- und des Théravāda-Buddhismus, Ebenda, S. 18–36; David Shulman, Die Dynamik der Sektenbildung im mittelalterlichen Südindien, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 2, S. 102–128; Guy Alitto, Orthodoxy in der chinesischen Kultur, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 1, S. 126–174; vgl. Takeshi Ishida, Die Orthodoxy des japanischen Reichs, Ebenda, S. 279–292; Irene Pieper, Michael Schimmelpennig, Joachim von Soosten (Hg.), Häresien. Religionshermeneutische Studien zur Konstruktion von Norm und Abweichung, München 2003.
- 22 Peter Wagner, Palomar's Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency, in: Axial Civilizations and World History, S. 87–106, S. 101.
- 23 Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1963 (zuerst 1949), S. 19ff. (s. Zitat in folgender Anm.). Nachwirkungen der Lehre in historischer Fachliteratur besonders im zweiten Band der Saeculum Weltgeschichte II von 1966 sowie noch jüngst bei Ernst Pitz, Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270–812, Berlin 2001 (= Europa im Mittelalter 3), bes. S. 539f., 524; dazu Michael Borgolte, Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas, in: Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der inter-

Jaspers, wie schon andere vor ihm, dass sich axiale Durchbrüche etwa zur gleichen Zeit, aber unabhängig voneinander in China und Indien sowie in Iran, Palästina und Griechenland ereignet haben.²⁴ Allerdings gebe es keine direkte Linie zwischen Achsenzeit und Moderne. Im Gegen teil sei die Achsenzeit gescheitert. Dem Zeitalter sei seine schöpferische Kraft bald verloren gegangen; in den verschiedenen Kulturbereichen seien an ihre Stelle „die Fixierung von Lehrmeinungen und die Nivellierung“ getreten, der politische Abschluss habe in neuen, durch Eroberung zustande gekommenen Reichsbildungen bestanden – in China, Indien und auch im hellenistischen Reich bzw. im Imperium Romanum –, die ihrerseits aus den alten Hochkulturen ihre Vorbilder nahmen.²⁵

Als in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in den USA die Diskussion um die Achsenzeit wieder aufgenommen wurde, traten Phi-

nationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung, hg. von Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut, München 2003 (Mittelalterstudien 1), S. 313–323, hier S. 318f.; Ders., Wie Europa seine Vielfalt fand, S. 118–121.

- 24 Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 19f.: „Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. Diese Zeit sei in Kürze die ‚Achsenzeit‘ genannt [...]. In dieser Zeit drängte sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie [...], 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 gegen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterogenes, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles was durch diese Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.“ – Über die Genealogie dieses Denkens s. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, S. 167, Anm. 3: Bereits im achtzehnten Jahrhundert habe der Iranist Anquetil Duperron auf die Gleichzeitigkeit und Gleichgerichtetheit religiöser Wandlungsprozesse von China bis Griechenland im ersten Jahrtausend v. Chr. hingewiesen und von einer „grande révolution du genre humain“ gesprochen. Im zwanzigsten Jahrhundert sei der Gedanke einer nahezu weltweiten geistigen Wende schon vor Jaspers von Alfred Weber (Kultursoziologie, Amsterdam 1925) und nach Jaspers vor allem von Eric Voegelin (Order and History, 5 Bände, Baton Rouge–London 1956–1987) aufgegriffen worden. Bekannt sind die für Jaspers maßgeblichen Beobachtungen des Geschichtsphilosophen und klassischen Philologen Ernst von Lasaulx, Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gründeten Philosophie der Geschichte, München 1856, Neuausgabe Wien–Leipzig 2003.
- 25 Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 42, 24, 26.

losophen und Historiker hinter Sozial- und Religionswissenschaftlern zurück.²⁶ Ein Kreis um die Soziologen Shmuel N. Eisenstadt (Jerusalem) und Johann P. Arnason (Melbourne)²⁷ konzentrierte sich dabei, in gewisser Analogie zu Max Weber, auf die Erklärung der Moderne, die Eisenstadt aufgrund der verschiedenen achsenzeitlichen Wurzeln allerdings als „multiple Modernen“ deutet.²⁸ In der aktuellen Debatte stehen häufig nicht mehr die achsenzeitlichen Durchbrüche selbst im Mittelpunkt, sondern die Typologie axialer Kulturen. Damit versucht man, die Wiederentdeckung axialer Eigenschaften in der Geschichte einzufangen. Gelegentlich ist auch von sekundären Durchbrüchen die Rede, zu denen etwa das Christentum im Verhältnis zur Religion Israels, der Buddhismus in Relation zum Hinduismus zählten²⁹, oder man dehnt die Achsenzeit von 500 v. Chr. bis zum Aufstieg des Islam, das heißt bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert, aus.³⁰ Oft werden zum Kontrast auch nichtaxiale Kulturen, wie in Mesopotamien, Altagypten oder Japan, behandelt³¹; kaum Beachtung fand hingegen das vorchristliche römische Reich, das ebenfalls nicht auf axialen Ideen gegründet war.³²

26 Zuletzt Karen Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006 (gleichzeitig New York 2006).

27 Vgl. die in Anm. 16, 17–19 und 20f. zitierten Sammelbände.

28 *Multiple Modernities*, hg. von Shmuel N. Eisenstadt, 2002, New Brunswick–London 2005; Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; Ders., *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 64ff.; Peter Wagner, *Palomar's Questions*.

29 Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock, *General Introduction*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 1–18, hier S. 3; Shmuel N. Eisenstadt, *Die (théravāda-)buddhistische Geschichtserfahrung*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 9–17; Ders., *Die indische (hinduistische) Geschichtserfahrung*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 2, S. 9–16, hier S. 9.

30 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 40: „Unter Achsenkulturen verstehen wir jene Kulturen, die sich während der Zeit von 500 v. Chr. bis zum Aufstieg des Islams herausbildeten. In dieser Zeit entstanden neue ontologische Visionen, Vorstellungen von einer Spannung zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung, und dies in vielen Teilen der Welt: im alten Israel, im Judentum des Zweiten Tempels und im Christentum; im alten Griechenland; nur teilweise im zarathustrischen Iran; im frühen kaiserlichen China; in Hinduismus und Buddhismus; und, schon nach der eigentlichen Achsenzeit, im Islam.“

31 Zu Japan zuletzt: Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 60ff., zum alten Nahen Osten, Ägypten und Mesopotamien: Jan Assmann, *Axial „Breakthroughs“ and Semantic „Relocations“ in Ancient Egypt and Israel*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 133–156; Ders., *Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 245–280. Für das Zweistromland modifizierend: Piotr Michalowski, *Mesopotamian Vistas on Axial Transformations*, in: *Axial Civilizations*, S. 157–181; fer-

Schon für Jaspers sowie für frühere Denker in der Zeit der Aufklärung war die Feststellung wichtig, dass sich mit der achsenzeitlichen Einsicht in das Gefüge des Seins den Menschen unverbundener Kulturen doch Möglichkeiten zu universaler Verständigung eröffneten.³³ Statt auf diese Beziehungen hat sich die neuere Forschung aber auf die je besonderen axialen Kulturen konzentriert. Nur für die Entstehung des Islam bzw. die römische Spätantike wurde bisher auf enge Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen axialen Kulturen aufmerksam gemacht. Die Religion Mohammeds ist in Arabien tatsächlich im Spannungsfeld von Judentum, Christentum, Hellenismus und Zoroastrismus entstanden und wurde später in Indien durch den Hinduismus beeinflusst.³⁴ Andererseits war das Christentum im römischen Kaiserreich im Widerstreit mit dem Neuplatonismus, dem Judentum und anderen monotheistischen Religionen, sowie – nicht zu vergessen – der dualistischen Religion des Manichäismus aufgestiegen.³⁵ Die weitere, also mittelalterliche Geschichte, wird von der bisherigen Forschung wiederum in segmentierten Kulturen wahrgenommen und allenfalls vergleichend, nicht aber in ihren Interdependenzen untersucht. So erscheint das westliche Europa als römische Christenheit neben dem Kaiserreich von Byzanz am östlichen Mittelmeer sowie der islamischen Welt außerhalb des Kontinents; das europäi-

-
- ner: Peter B. Machinist, Über die Selbstbewußtheit in Mesopotamien, in: Kulturen der Achsenzeit I, S. 258–291, sowie Hayim Tadmor, Monarchie und Eliten in Assyrien und Babylonien: Die Frage der Verantwortlichkeit, Ebenda, S. 292–323.
- 32 Johan P. Arnason, The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate, in: Axial Civilizations and World History (wie Anm. 16), S.19–49, hier S. 36: “The Roman Empire is a particularly complex case: During its most expansionistic phase, the imperial project as such was not grounded in any systematic elaboration of axial ideas; the rationalizing and stabilizing turn taken when the Empire shed its republican form owed something to more intensive contact with Hellenistic offshoots of the Greek Axial Age; and when a structural crisis led to a radical reinterpretation (the Christian Empire), the decisive contribution came from an axial tradition outside the Empire’s original cultural context.“; Vgl. Eisenstadt, Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, S. 51.
- 33 Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 27, 41.
- 34 Nehemia Levtzion, Islamisierungsmuster: Die Begegnung des Islam mit „Achsenzeitreligionen“, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, S. 226–241.
- 35 Bowersock, Urheber konkurrierender transzendentaler Visionen, S. 287ff.; Peter Brown, Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996; Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 35ff.; Christoph Marksches, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006; Klaus Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006.

sche Judentum bleibt ganz unbeachtet.³⁶ Vom Mittelalter selbst weiß man kaum etwas. Behauptet wird lediglich eine „erste europäische Revolution“ bald nach dem Jahr 1000, das angeblich einzige axiale Ereignis zwischen dem Durchbruch der Spätantike und den neuzeitlichen beziehungsweise modernen Umbrüchen der Renaissance, der Reformation und der Französischen Revolution.³⁷

Auf die Dominanz sozialwissenschaftlicher Fragestellungen im interkulturellen Vergleich ist es wohl zurückzuführen, dass die geschichtlichen Zeiten bisher recht ungleichmäßig bearbeitet wurden. Befangen in traditionellen historischen Ordnungsvorstellungen, ließen sich Soziologen und Experten für je besondere Kulturen deshalb eine Erkenntnis entgehen, die im Sinne ihres Ansatzes äußerst fruchtbar zu sein verspricht: Dass nämlich das mittelalterliche Europa trotz der Prävalenz der römischen Kirche von verschiedenen axialen Kulturen geprägt war, zu denen neben dem lateinischen und dem orthodoxen Christentum, dem Islam und dem Judentum auch die Religion des Dualismus in ihren verschiedenen Ausprägungen gehörte.³⁸ Bei der weitgehenden Verdrängung des „Heidentums“ oder „Polytheismus“ kann man geradezu von einer axialkulturellen Überdetermination des mittelalterlichen Europa sprechen. Was aber noch wichtiger ist: Wenn es zutrifft, dass alle axialen Kulturen im Durchbruch der Transzendenz gründen und deshalb eine gemeinsame Geisteshaltung und ähnliche Lebensformen entwickelt haben, die sie von nichtaxialen Kulturen unterscheiden, dann liegt eben darin auch der Grund, dass sich lateinische und griechische Christen, Juden, Muslime und Dualisten, Orthodoxe und Häretiker in Europa seit dem Mittelalter verständigen konnten.³⁹ Obwohl mit der Transzendenz die Erfindung der Einzelmeinung und der Dissens unaufhebbar verbunden waren, und diese über die Rivalität hinaus zu mörderischem Ver-

36 Vgl. Wagner, Palomar's Questions, S. 100–103; Eisenstadt, Comparative Civilizations and Multiple Modernities I, S. 329ff.; Ders., Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, S. 45, 54ff., 59.

37 Arnason, Eisenstadt, Wittrock, General Introduction, S. 9; Wagner, Palomar's Questions, S. 101f., unter Bezug auf Robert I. Moore, Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter, München 2001, kritisch dazu Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 353; vgl. Ders., Einheit, Reform, Revolution. Das Hochmittelalter im Urteil der Modernen, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 248 (1996), S. 225–258. Das Problem der Revolution in vormodernen Zeiten bedarf einer neuen kritischen Würdigung, wenn nicht eine einzige Moderne, sondern eine Vielfalt von Modernitäten aus der Serie älterer Umbrüche hervorgegangen sein soll.

38 Zur dualistischen Religion im mittelalterlichen Europa s. Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 218ff.

39 Vgl. Ders., Das Ende der Gleichgültigkeit.

nichtungswillen führen konnten, bildete der axiale Durchbruch eben doch auch eine Basis, auf der man zum Gespräch gelangen musste, weil das Verhältnis von Diesseits und Jenseits niemandem gleichgültig sein konnte.

Mag sich auch in der Spätantike der Aufstieg des Christentums im Reich vollzogen haben, so wurde das Mittelalter für Europas Geschichte doch viel wichtiger. Denn erst jetzt wurde nach dem griechischen und römischen prinzipiell auch der „barbarische“ Polytheismus überwunden, wenngleich mit dem subkutanen Fortleben heidnischer Elemente zu rechnen ist. Erst im mittelalterlichen Europa hat sich das achsenzeitliche Denken in Gestalt der drei monotheistischen Religionen, des Dualismus oder der Heterodoxie zur Geltung gebracht und wurde die Basis für jene intensiven Wechselbeziehungen der Kulturen geschaffen, die für die historische Dynamik Europas entscheidend gewesen sein dürfte.

Mehrere axiale Kulturen legten den Grund für die pluralistische Struktur Europas seit dem Mittelalter⁴⁰, ihre gemeinsame transzendentale Basis ließ sie aber nicht auseinander fallen, sondern zwang sie zu gegenseitigen Beziehungen, sei es im Streit, sei es im Dialog. Es fragt sich, ob Europa nicht sogar im Ganzen als achsenzeitliche Kultur gekennzeichnet werden kann, wie es der Sozialwissenschaftler und Philosoph Hans Joas kürzlich angedeutet hat.⁴¹ Um dies zu klären, müsste allerdings das mittelalterliche Europa erst entschlossen in den Focus der Achsenzeitforschungen gerückt werden. In Studien über die Beziehungen der in Europa angesiedelten Axialkulturen sowie durch Vergleiche der einzelnen Formationen untereinander sowie mit externen, asiatischen Kulturen könnte man sich einer Aussage über die allgemeine axiale Qualität des Kontinents jenseits aller Besonderheiten annähern. Wenigstens für die großen politischen Strukturen lassen sich schon jetzt einige Anhaltspunkte gewinnen.

Nach der Analyse von Shmuel Eisenstadt haben die Achsenkulturen verschiedene staatliche Formen hervorgebracht: „Es konnten voll ausgebildete – untereinander ganz verschiedene – Imperien sein (etwa das Chinesische, das Byzantinische oder das Osmanische Reich); ziemlich zerbrechliche Königsherrschaften oder Stammesbünde (wie im alten Israel); Kombinationen aus Stammesbünden und Stadtstaaten (wie im alten Griechenland); die komplexe, dezentralisierte Welt der hinduisti-

40 Vgl. Ders., Europa entdeckt seine Vielfalt; Ders., Wie Europa seine Vielfalt fand.

41 Joas, Die kulturellen Werte Europas, S. 19: „Hat Europa überhaupt eine kulturelle Identität? In welchem Sinn kann man von Europa als einer Wertegemeinschaft sprechen? [...] Der erste Schritt besteht in der Kennzeichnung Europas als einer ‚achsenzeitlichen‘ Kultur.“

schen Kultur; oder die imperial-feudalen Gebilde Europas“⁴², womit Eisenstadt offenbar das lateinische Europa meint. Unter diesen Staatsbildungen schenkte der Autor den Imperien besonders Beachtung. Zwar habe es auch in prä-axialen Kulturen wie unter Dschingis-Khan die Vorstellung eines Weltkönigtums gegeben: „Aber nur mit der Institutionalisierung von Achsenkulturen entwickelte sich“, wie er schreibt, „eine besondere Art von Expansion, die ideengeleitet und reflektiert war.“⁴³ Auf diese beiden Aspekte, die herrschaftliche Ordnung und Reichsbildung sowie die ideologisch motivierte Ausdehnung, möchte ich mich im Folgenden konzentrieren.⁴⁴

Beim Übergang von der Antike zum Mittelalter wurde Europa durch eine Reihe von Invasionen hervorgebracht. Vom römischen Mittelmeereich blieb das Rumpfimperium von Byzanz im Osten zwar bestehen, doch traten sonst kleinere Staaten unter der Führung barbarischer Herren an seine Stelle. Aus einer dieser Reichsbildungen sollte im frühen 9. Jahrhundert im Westen ein neues Imperium hervorgehen, das wie Konstantinopel den Anschluss beim alten Kaisertum suchte. Für das mittelalterliche Europa war deshalb das Nebeneinander zweier römischer Reiche und zahlreicher Partikularstaaten charakteristisch. Die so genannte Völkerwanderung war mit den Vorstößen, Ansiedlungen und Herrschaftsbildungen der Germanen und Slawen, zu denen etwas später auch die Araber und Berber von Süden hinzukamen, bis zur Zeit Karls des Großen aber noch nicht beendet. Von Osten drangen die Ungarn, von Norden die Wikinger und Waräger in die scheinbar konsolidierte Ordnung des Kontinents vor, und aus den Tiefen Asiens zogen während des ganzen Mittelalters berittene Krieger nomadischer Stämme und Völker heran: Seldschuken, Petschenegen, Kumanen, Mongolen, Türken usw.⁴⁵ Unter den Germanen hatten einige der frühen Eindringlinge bei der Begegnung mit der römischen Provinzialbevölkerung wohl das Christentum angenommen, ansonsten aber konvertierten sie und die Slawen, die Ungarn und die Bulgaren auf europäischem Boden zu dieser monotheistischen Religion.⁴⁶ Die Araber und Berber waren hingegen überhaupt erst durch den Islam zum Vordringen nach Europa veranlasst worden; analog zu den christlich gewordenen Völkern konnten sich die zum Islam

42 Eisenstadt, Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, S. 45. Genau genommen spricht Eisenstadt an dieser Stelle (in der deutschen Übersetzung) von „Gesellschaften“, nicht von „staatlichen Formen“ der Achsenkulturen.

43 Ebenda, S. 48.

44 Zum Folgenden sei grundsätzlich verwiesen auf die Anm. 3 und 5 zitierten Arbeiten des Verfassers.

45 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, bes. S. 179ff.

46 Ebenda, S. 110f., 115 (Goten bzw. „Ostgermanen“), 119f. (Franken), 157ff. (Slawen, Bulgaren, Ungarn) u.a.

übergetretenen Mongolen und Türken in Europa etablieren.⁴⁷ Demgegenüber vermochte sich kein Aggressor von außen innerhalb Europas festzusetzen, der nicht entweder christlich oder muslimisch geworden war.⁴⁸ Man kann also tatsächlich von einer axialen Kultur Europas sprechen, die den Gegensatz von Christentum und Islam überwölbte; sie entstand seit der ersten Einwanderungswelle.

Die allermeisten Eindringlinge hatten zweifellos keine Idee von Weltherrschaft. Die Mongolen gaben sie in dem Moment auf, als sie in Osteuropa und Vorderasien sesshaft wurden, Staaten bildeten und den Islam annahmen.⁴⁹ Byzanz fühlte sich hingegen als Rom selbst und deshalb in antiker Tradition zu universaler Herrschaft berufen; abgesehen von bemerkenswerten Ansätzen im sechsten und im 10./11. Jahrhundert, das alte Mittelmeerreich wiederherzustellen, ist seine politische Geschichte aber im Ganzen durch ständige Defensive, territoriale Verluste und feudale Zersplitterung geprägt, die sich über die gut tausend Jahre des Reiches hinzogen.⁵⁰ Das westliche Kaiserreich musste sich die antiken Ideen in Renaissances aneignen, doch erschöpfte sich der politische Universalismus hier im Wesentlichen in Rhetorik. Nur die dauernde Verbindung eines nordalpinen Partikularkönigtums mit der, oft allerdings nur nominellen, Herrschaft über (Ober-)Italien und die Stadt Rom selbst wurde der antiken Reichsidee einigermaßen gerecht.⁵¹

Trotzdem lässt sich für Eisenstadts These, dass sich in Axialkulturen bei den großen Reichen eine besondere, ideengeleitete Form der Expansion zeige, manches anführen, und dies gründete in der Verbindung von politischer Herrschaft und Religion. Was die Christen betrifft, so war der Kaiser in der Spätantike zwar mit dem Imperium identifiziert worden, doch hatte man daraus eine Beschränkung abgeleitet und so gut wie keine Mission jenseits der Grenzen betrieben. In Byzanz, also im mittelalterlichen oströmischen Reich, gewann aber der Kaiser eine herausragende Rolle bei der Verbreitung des Glaubens; er galt als „der erste und vornehmste Missionar des Christentums“⁵². Die Grenzen des Imperiums

47 Ebenda, S. 193ff., 281–284 (Mongolen), 253f., 287ff. (Türken).

48 Ebenda, S. 24ff., 136f., 143ff., 476ff. (A Awaren, Wikinger/Waräger/Normannen) u.a.

49 Wie Anm. 47.

50 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 311ff., 333ff., 360ff.; Ders., Europa entdeckt seine Vielfalt (wie Anm. 5), S. 27ff.; Ders., Das Reich im mittelalterlichen Europa, in: Matthias Puhle, Claus-Peter Hasse (Hg.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters, Dresden 2006, S. 465–475.

51 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 343ff., 367ff.; Ders. Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 27ff.; Ders., Das Reich im mittelalterlichen Europa.

52 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 321, 156; Zitat: Hans-Georg Beck, Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen

deckten sich, wie man glaubte, mit den Grenzen der Christenheit, so dass jede Ausbreitung des christlichen Raums einen wenigstens potentiellen Zuwachs für das Römische Reich bedeutete. Natürlich zog der Kaiser nicht selbst als Glaubensbote in barbarische Länder, aber er hat sich doch in eindrucksvoller Weise am Werk der Christianisierung beteiligt. Zwischen dem sechsten und dem 11. Jahrhundert sind nämlich wiederholt ganze Völkerschaften konvertiert, indem sich ihr Fürst durch den Patriarchen taufen ließ und der Kaiser bei diesem sakralen Akt die Patenschaft übernahm. Dies geschah in der Regel in der Reichshauptstadt selbst. Bei seiner Heimkehr führte der neu bekehrte Fürst griechische Mönche zur Mission mit sich, die die Bekehrungsarbeit im Barbarenlande verrichteten; damit gerieten die fremden Völker und Länder auch in politische Abhängigkeit vom Reich und mussten dessen Grenzen gegen andere Barbaren verteidigen. In Europa gelang Byzanz und der Orthodoxie mit der Konversion der Rus im Jahr 988 eine bedeutende Ausdehnung der Reichskirche über die Grenzen des antiken Imperiums hinaus.⁵³ Hier wie auch anderswo bedeutete das allerdings keine Erweiterung der Reichsherrschaft, also keine politische Expansion, zumal die Initiative zur Bekehrung von den „Russen“ selbst ausgegangen war. Auch sonst wäre es ganz verfehlt, die christliche Mission ausschließlich auf den Kaiser zurückzuführen und mit einer tatsächlichen Erweiterung des Reiches in Verbindung zu bringen. Schon die Goten im donauländischen Dakien waren im 4. Jahrhundert von Provinzialrömern aus Kleinasien bekehrt worden⁵⁴, und im frühen Mittelalter sollten griechische Mönche oder Bischöfe im östlichen Europa mit slawischen und anderen „Barbaren“-Fürsten in eigener Berufung bei der Verchristlichung der Völker zusammenarbeiten.⁵⁵ In Verbindung mit der Mission hat sich das mittelalterliche römische Reich des Ostens also nicht ausgedehnt, es konnte dadurch aber dann doch, unterstützt durch die Reichskirche, seine Souveränität über benachbarte und abgespaltene Herrschaften lange Jahrhunderte zur Geltung bringen.

Nicht viel anders war es im lateinischen Westen. Zwar hat ein Herrscher wie Karl der Große mit der gewaltsamen Bekehrung der Sachsen seine Macht erweitert⁵⁶, aber in den folgenden Jahrhunderten kam dem Kaiser keineswegs eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung des

Reich, in: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto 1967, S. 649–674, hier S. 654.

53 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 170ff., 322f.

54 Ebenda, S. 110ff.

55 Ebenda, S. 156ff.

56 Ebenda, S. 132ff.

Christentums zu.⁵⁷ Neben den Kaisern fühlten sich auch die übrigen christlichen Könige und Fürsten zur Mission verpflichtet, und ihnen zur Seite traten hierbei einfache Grundherren und Mönche.⁵⁸ Schon bei der Konversion der Iren lassen sich keinerlei herrscherliche Initiativen erkennen⁵⁹, und bei den Angelsachsen wirkte, um ein anderes Beispiel zu nehmen, ein einheimischer König mit dem Papst zusammen.⁶⁰ Das Haupt der römischen Kirche selbst hat im Übrigen nur selten die Initiative zur Verbreitung des Glaubens ergriffen.⁶¹

Für das christliche Europa in seinen beiden Kirchenorganisationen war es also im Mittelalter typisch, dass universale Mächte, die Kaiser und auch die Päpste, zwar im Sinne Eisenstadts die besondere ideengeleitete Form der Expansion wohl kannten, ihnen die Umsetzung religiöser Ansprüche in politische Herrschaft aber nur sehr begrenzt gelang; stattdessen betätigten sich in gleicher Weise und auf dem gleichen Feld auch partikulare Kräfte, die mit den universalen Gewalten in Wechselwirkung wenn nicht in Konkurrenz standen.

Bemerkenswerter Weise lässt sich Ähnliches auch von den Formen muslimischer Herrschaft in Europa sagen. Die ungeschiedene politisch-religiöse Ordnungsvorstellung des Islam zielte darauf ab, die *umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen, auf die ganze Welt auszudehnen und diese zum Gebiet des Islam zu machen.⁶² Zweifellos hat diese Idee schon der frühen arabischen Expansion ihre ungeheure Dynamik verliehen, nachdem Mohammed selbst in der Tradition seiner Heimatstadt Mekka vielleicht nur an die Einigung der Araber selbst gedacht hatte. Hinter dem religiösen Impuls trat gewiss auch die Anregung durch die orientalische Weltherrschaftsidee zurück, die die erfolgreichen Krieger bei der Unterwerfung des Perseerreiches aufgenommen haben werden. Andererseits setzte sich die Sippen- und Stammesstruktur der Araber in der politischen Gestaltung der unterworfenen Länder in Asien, Afrika und dann auch Europa rasch wieder durch; dazu kamen ethnische Gegensätze unter den Muslimen selbst, so zwischen Arabern und Berbern. Zwar galt der Kalif als geistlich-politisches Oberhaupt der ganzen weltweiten Gemeinde, aber seine Statthalter verselbständigten sich als Emire und Sultane, ja nahmen selbst den Kalifentitel an und übten faktisch, manchmal auch in expliziter Absage an Damaskus oder Bagdad eigene Herrschaften aus. Wo die Muslime auf Christen trafen, begnügten sie sich häufig

57 Ebenda, S. 137ff.

58 Ebenda, S. 300ff.

59 Ebenda, S. 113ff.

60 Ebenda, S. 127ff.

61 Vgl. ebenda, S. 301, 429ff.

62 Ebenda, S. 54ff., 242–247, 308–311.

mit der politischen Führung, nahmen Steuern und Tribute, verzichteten aber auf die Bekehrung der Ungläubigen. Trotzdem hat die religiöse Idee, die ganze Welt zum Gehorsam gegen Allah zu führen, immer wieder neue politische Impulse freigesetzt, so beim Aufstieg der Fatimiden in Nordafrika oder bei der nach Spanien hinüberreichenden Herrschaftsbildung der Almoraviden und Almohaden.⁶³ Im frühen und hohen Mittelalter konnten die Muslime in Europa allerdings nur Partikularreiche schaffen, die – wie auf der Iberischen Halbinsel im 11. Jahrhundert – gar zu Stadtherrschäften verkümmerten.⁶⁴ Die Zersplitterungen dürften mehr noch als die klimatischen Verhältnisse entscheidend dafür gewesen sein, dass der Islam über Spanien und Unteritalien oder auch das Wolgagebiet hinaus nicht weiter nach Europa vorgedrungen ist. Nur die Türken, die selbst in der Tradition ihrer älteren Großreiche in Asien standen, haben im späten Mittelalter bei ihrer Eroberung Kleinasiens, des Balkans und Konstantinopels ein muslimisches Imperium gebildet⁶⁵; die osmanischen Sultane konnten sich die Idee des römischen Kaisertums aneignen, aber erst als sie 1517 auch Kairo erobert hatten, galten sie als Verteidiger der heiligen Stätten Mekka und Medina und als „Schützer des Islam“.⁶⁶ Süleyman der Prächtige, der sich „Höchster Kalif“ nannte, bestritt sogar Karl V. den Titel eines Kaisers, da es in der Welt nur einen Kaiser geben könne.⁶⁷

Im mittelalterlichen Europa war dem religiös grundierten Universalismus des Islam eine politische Realisierung allerdings nie gelungen. Mit den lateinischen und griechischen Christen teilten die europäischen Muslime der Zeit die Erfahrung partikularer Wirklichkeiten einer weltweiten Einheitsidee. Aus dieser gemeinsamen axialkulturellen Basis sind aber nur im Bereich des europäischen Christentums die modernen Nationalstaaten hervorgegangen, während die Reichsbildung der Osmanen lange einer gleichartigen Entwicklung bei den Türken im Wege gestanden hat.⁶⁸ Es fragt sich, ob eine Rückbesinnung auf die vorosmanische Staatlichkeit des europäischen Islam eine Verständigung mit den europäischen Nationalstaaten auf christlicher Grundlage heute und morgen erleichtern könnte.

63 Ebenda, 266, 277; Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 167–170.

64 Ebenda, S. 149, 168; Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 274.

65 Ebenda, S. 247f., 281ff., bes. S. 287ff.

66 Ebenda, S. 294.

67 Ebenda, S. 297.

68 Vgl. Bassam Tibi, Einladung in die islamische Geschichte, Darmstadt 2001, bes. S. 54ff.; Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, München 2005, bes. S. 286ff.; Michael Borgolte, Türkei ante portas. Osman, Osman, gib uns deine Regionen zurück: Mit dem Beitritt zur Europäischen Union wäre die im frühen Mittelalter begonnene Westwanderung abgeschlossen, in: Frankfurter Allgemeine v. 21.2.2004, S. 39.