

Universalgeschichte – ein Editorial

Axel T. Paul

Das *Saeculum* hat zwar kein Jubiläum zu feiern, aber die seit geraumer Zeit geführten Debatten über Welt- und Globalgeschichte einerseits sowie die seit gut zwei Jahren betriebene Erweiterung und Verjüngung des Herausgeberkreises andererseits waren uns gleichwohl Anlass genug, noch und wieder einmal – und gewiss nicht abschließend – nach einer Orts- und Aufgabenbestimmung des im Titel geführten Begriffs Universalgeschichte zu fragen. Wie der gegenüber früheren Ausgaben leicht modifizierte, fast könnte man sagen, nur sprachlich aktualisierte Klappentext dieses Heftes anzeigt, halten die Herausgeberinnen und Herausgeber nach wie vor an der Möglichkeit und dem Sinn von Universalgeschichte fest. Ein *streng* programmatischer Anspruch, der präjudizierte, was und vor allem was nicht unter Universalgeschichte zu verstehen sei und damit den Weg in diese Zeitschrift finden kann, ist damit freilich nicht verbunden. Wie in der Vergangenheit bleibt das *Saeculum* offen für historische und historisierende Beiträge aus dem Spektrum von der Ur- und Frühgeschichte bis zur Gegenwart, unter dem Gesichtspunkt ihrer Historizität offen für im Grunde alle Themen und Gegenstände einschließlich der natürlichen Umwelt. Das impliziert, dass zeitlich wie räumlich nicht mit Europa und seiner Geschichte befasste Studien gleichberechtigt neben „europäisierenden“ Arbeiten stehen. Untersuchungen über Hochkulturen sind ebenso möglich und willkommen wie solche über einfache Gesellschaften. Was über diese scheinbar an Beliebigkeit rührende Offenheit hinaus gleichwohl den universalgeschichtlichen Standpunkt des Jahrbuchs ausmacht oder idealerweise ausmachen sollte, sind zum einen das besondere Augenmerk, das die Beiträge auf zeitlich oder räumlich weitgreifende, einen lokalen oder regionalen Rahmen sprengende Ver- und Entflechtungsvorgänge legen, zum anderen ein gegenstandsbezogener Vergleich von Strukturen und vor allem Entwicklungssequenzen in zeitlich, räumlich und damit sachlich getrennten Kontexten.

Durch diese bewusst *schwache* oder besser vielleicht relativierende und relationierende universalgeschichtliche Programmatik unterscheidet und unterscheidet sich das *Saeculum* seit seiner Gründung im Jahre 1950 von einer älteren, wenn nicht heilsgeschichtlich, so doch geschichtsphilosophisch imprägnierten, gleichermaßen offen wie naiv eurozentrischen Universalgeschichte des späten 19. Jahrhunderts. Man muss kein Marxist sein, um in diesen universalgeschichtlichen Entwürfen einen ideologischen Ausdruck des europäischen Imperialismus zu erkennen. Die globale europäische Dominanz, die um 1900 ihren Höhepunkt erreichte, deren Vorlauf jedoch mindestens bis ins 15. Jahrhundert zurückreicht, war so etwas wie das Siegel auf die Suprematie des europäischen Geistes. Nicht

nur für Hegel und seine geschichtsphilosophischen Vorläufer und Mitstreiter, sondern auch für einen Historiker wie Ranke lief die Weltgeschichte in all ihrer Vielfalt selbstverständlich darauf zu, durch Europäer realiter zusammengefasst und als solche dargestellt zu werden. Diese Form von Universalgeschichte, die, wenn auch mit empirischem Material, nicht zuletzt mit einem wachsenden Wissen über außereuropäische Kulturen angereichert, im Kern optimistische, von der Vorbildlichkeit und Führerschaft Europas überzeugte Geschichtsphilosophie geblieben war, ging, wie Europa selbst, im Ersten Weltkrieg zu Schanden.

Die Geschichtsphilosophie selbst – so man sich überhaupt noch getraute, der Geschichte irgendeinen Sinn abzugewinnen – entwarf, anstatt den Fortschritt zu preisen und eine glorreiche Zukunft anzukündigen, europäische Untergangsszenarien und zyklische Geschichtsmodelle. Zwar hat es im 20. Jahrhundert – genauer gesagt vor 1989 – neben Spengler und Toynbee den einen oder anderen geschichtsphilosophischen Versuch gegeben, aber selbst Jaspers handelt weniger, wie der Titel seines Buches von 1949 lautet, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, als dass er die bleibende, gewissermaßen weltstiftende Bedeutung einer Jahrtausende zurückliegenden, vermeintlichen Achsenzeit herauspräpariert. Das große oder eigentliche Thema der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist jedoch *der Mensch*. Zumindest lässt sich sagen, dass auf dem Felde der Philosophie die Anthropologie an die Stelle der Geschichte tritt. Nicht die Entfaltung eines Sinns, das Erreichen eines Ziels in der Zeit, sondern die Ergründung des zeitlosen Wesens und gegebenenfalls auch die Wahrung der Möglichkeiten des Menschen sind zentrale Gegenstände der Reflexion. Die Philosophie stellt ihren Modus um von Aktivismus auf Kontemplation. Gleichzeitig öffnet sie sich stärker als bisher den empirischen, positiven Wissenschaften, nicht zuletzt den Spielarten der, mit Kant gesprochen, „physiologischen“ und „pragmatischen“ Anthropologie, d. h. den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über das Lebewesen Mensch einerseits und den ethnographischen Beschreibungen und ethnologischen Erkundungen der soziokulturellen Vielfalt menschlicher Lebensformen andererseits.

Während die Biologie, auch wenn man nicht erst seit Darwin um die Historizität der Natur selbst wusste, vorrangig mit der Erklärung von Regelkreisläufen und Gleichgewichtszuständen befasst war, kann und muss die radikal ahistorische Orientierung der Hauptströmungen der Ethnologie des 20. Jahrhunderts – des britischen Funktionalismus, des deutsch-amerikanischen Kulturrelativismus und des französischen Strukturalismus – auch als Reue für die evolutionistischen Sünden ihrer Anfänge verstanden werden. Nicht anders als die geschichtsphilosophischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts waren die großen ethnologischen Synthesen eines Morgan oder Tylor durch und durch eurozentrisch oder vielmehr eurofinal. Sie unterstellten eine unilineare, teleologisch auf die europäische Zivilisation ausgerichtete und an dieser zu messende Entwicklung. Dafür, dass sich im Laufe des 20. Jahrhunderts demgegenüber die genannten Strömungen

durchsetzten, gab es durchaus sachliche und wissenschaftliche Gründe. Die kulturelle Mannigfaltigkeit auf unserem Globus, das scheinbar ungeordnete Neben- und Nacheinander von hoch und wenig entwickelten Kulturen, die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (Bloch), ließ sich schlicht nicht auf *ein* Entwicklungsschema reduzieren. Ebenso aber spielten wissenschafts- und kulturpolitische und damit nicht-wissenschaftliche Gründe eine Rolle für den besagten Schwenk: Zumindest in seinen Anfängen war der Funktionalismus eine Antwort auf kolonialpolitische Erfordernisse; um die Kolonien „angemessen“ zu verwalten, musste man die indigenen, unterworfenen Gesellschaften allererst begreifen. Der US-Kulturrelativismus – in Gestalt seines vom Historismus beeinflussten Gründervaters Franz Boas ein deutscher Import – spiegelte und adelte hingegen die Multikulturalität der USA. Und für den Strukturalismus waren es einerseits die Verluste an menschlichem Kulturerbe, welche das Vordringen Europas in die nicht-europäische Welt mit sich brachte, andererseits die im Zweiten Weltkrieg zerschlagenen Emanzipationshoffnungen der Linken, welche die in der Ethnologie längst eingeleitete Abkehr zunächst von evolutionistischen und später von historischen Erklärungen überhaupt vollendeten. Erschütterte der Erste Weltkrieg vor allem die bürgerliche Zuversicht, zur rechten Zeit am rechten Ort zu leben, so zerschellte die Aussicht auf eine sozialistische Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft für viele erst im anschließenden „europäischen Bürgerkrieg“.

Bei aller Spannung, die prinzipiell zwischen Anthropologie und Geschichte besteht – geht es dieser um das Studium des Wandels, so jener um die Analyse des Beständigen –, kommen die universalgeschichtlichen Projekte der Nachkriegszeit *und* die (Kultur- und Sozial-)Anthropologie des 20. Jahrhunderts darin überein, alle menschlichen Kulturen und deren Hervorbringungen prinzipiell gleichberechtigt zum Thema zu haben, d. h. die europäische Entwicklung oder die europäische Kultur nicht zu privilegieren oder gar zu verabsolutieren, und die universalistische Perspektive gleichwohl dadurch zu wahren, dass entweder kulturell divergente Lösungen desselben Problems verglichen oder aber einzelne Gegenstände in ihrer transkulturellen Verflechtung analysiert werden. Sowohl die moderne („pragmatische“) Anthropologie als auch die „neue“ Universalgeschichte nehmen eine totalisierende *Perspektive* ein, freilich nicht, um wie noch in den Universalgeschichten oder den evolutionistischen Arbeiten des 19. Jahrhunderts eine zwangsläufige oder wenigstens zielgerichtete Entwicklung zu postulieren, sondern um ein Phänomen in seiner Multidimensionalität zu erschließen oder aber Gesichtspunkte zu gewinnen, unter denen ein Vergleich überhaupt sinnvoll und durchführbar ist. Man darf die Engführung von Anthropologie und Geschichte freilich nicht überstrapazieren. Der konzeptionelle Gegensatz, das je unterschiedlich gelagerte Erkenntnisinteresse, bleibt bestehen. Auch die Reichweite und die Ebenen der Analysen können häufig disziplinar zugeordnet werden: zeitlich und räumlich weit ausgreifende Studien tendenziell der Universalgeschichte; dichte, gegenstandsnahe Beschreibungen und akribische Unter-

suchungen einzelner Kulturen eher der Anthropologie. Zudem ist heute selbstredend längst nicht alle Geschichte Universalgeschichte, sind die Gegensätze zwischen den einzelnen anthropologischen Schulen Legion. Was beide (Groß-) Disziplinen gleichwohl verbindet, ist der Weg, den sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts beschritten haben, ist die Wendung ihres Universalismus vom „Sachlichen“ ins Methodische. Dies gilt für die zeitgenössische Global- bzw. Globalisierungsgeschichte nicht minder als für die historische Anthropologie. Die neue Universalgeschichte – das Neue der eigentlich älteren Universalgeschichte – und die „gereifte“ Anthropologie waren mithin nicht weniger Kinder ihrer Zeit als ihre Vorläufer, d. h. der schon im Ersten und erst recht im Zweiten Weltkrieg erfahrbaren Verflechtung des Weltgeschehens zu einem Zusammenhang als auch der gleichzeitigen Dezentrierung Europas.

Der Optimismus war freilich auch und gerade nach 1945 nicht allen geistes- bzw. sozialwissenschaftlichen Disziplinen abhanden gekommen. Bis zur Mitte des Jahrhunderts hatten zwar viele der nicht orthodoxen, „westlichen“ Marxisten ihre Hoffnungen auf eine andere Gesellschafts- und Weltordnung weitgehend fahren lassen, die liberale soziologische Modernisierungstheorie jedoch eroberte erst nach dem Zweiten Weltkrieg die sozialwissenschaftlichen Institute zunächst jenseits und dann diesseits des Atlantiks. Das kurze 20. Jahrhundert war eben nicht nur das des europäischen Bürgerkriegs, sondern auch das des Aufstiegs der USA zur Supermacht und, engstens damit verbunden, des American Way of Life zum Inbegriff von Modernität. Für die Modernisierungstheorie war es selbstverständlich, dass die Entwicklung unterentwickelter Gesellschaften sich schon aus normativen, wenn nicht aus entwicklungslogischen Gründen am Beispiel der USA orientieren würde. Bekanntlich waren bereits die soziologischen Klassiker der ersten Generation, Comte oder Spencer, bekennende Evolutionisten gewesen. Unter der Feder späterer (europäischer) Autoren, etwa bei Weber oder Simmel und selbst bei Durkheim, verwandelte sich der fortschrittsgewisse Evolutionismus dann zwar in Theorien einer normativ ambivalenten Moderne. Bei Parsons und selbst seinen pragmatistischen Gegenspielern konnte sich ein evolutionärer Fortschrittsoptimismus allerdings noch einmal behaupten.

Anstatt mit diesem jedoch zugleich das evolutionäre Denken überhaupt aufzugeben, setzte sich in den historisch interessierten und arbeitenden Sozialwissenschaften die im Grunde schlichte Einsicht durch, dass mit der in der Tat problematischen Behauptung eines *Fortschritts zum Besseren* nicht automatisch die Kategorie einer irgendwie *gerichteten Entwicklung* zur Disposition steht. Was die neueren Varianten sozialwissenschaftlicher Evolutionstheorie daher auszeichnet, ist nicht der Verzicht auf die Behauptung evolutionärer Niveaus und eines sich in diesen Niveaus kristallisierenden Richtungsinns „der Geschichte“, wohl aber die Annahme einer notwendigen, sich stets aufstufenden Entwicklung. Aktuelle Theorien der Weltkultur oder der Weltgesellschaft etwa behaupten nicht, dass mit der Globalisierung von zuerst in Europa oder dem Westen zur Entfal-

tung gelangten Institutionen (wie der „rationalen“ Bürokratie) oder gesellschaftlichen Strukturprinzipien (wie der funktionalen Differenzierung) dem Westen ein irgend gearteter Primat zukomme, wohl aber dass derartige evolutionäre Errungenschaften kaum vergessen oder aufgegeben werden können. Richtig allerdings bleibt, dass eine moderne Gesellschaft jenseits des abendländischen Modells in diesem Theorierahmen nur schwer vorstellbar scheint.

Darin überschneiden diese Theorien sich bemerkenswerterweise nicht nur mit ihren postmodernen, relativistischen Gegenentwürfen, welche sich die Zukunft als Rekombination von Fragmenten des schon Vergangenen ausmalen. Sie berühren sich ebenso mit der neohegelianischen Geschichtsphilosophie eines Fukuyama, für den die Marktwirtschaft und die liberale Demokratie wenn schon nicht das Ziel, so doch den logischen End- oder Ruhepunkt der historischen Entwicklung darstellen. Über Fukuyama (und auch über Spenglers Wiedergänger, Fukuyamas Lehrer und Gegenspieler Huntington) hat man sich ausgiebig echauffiert und lustig gemacht. Man verkenne jedoch nicht, dass dieser nirgends behauptet, dass um Marktwirtschaft und liberale Demokratie nicht auch und immer wieder gerungen werden müsse, dass die Geschichte als Ereignisgeschichte also mitnichten zu Ende sei. (Im Grunde behauptet auch Huntington nichts anderes. Er befürchtet indes, dass selbst der Westen Gefahr laufe, die einmal erkämpfte, offenbar nicht von allen – er würde sagen: nicht von allen „Zivilisationen“ – gewollte, gesellschaftlich aber immerhin mögliche Freiheit zu verspielen.) Ähnlich, wenn auch empirienäher erforscht die Globalgeschichte, als Spezialgeschichte der neueren Universalgeschichte, wie Europa ab 1500 zum dominanten Kontinent aufsteigen konnte und wie die heutige insbesondere wirtschaftliche und technische Globalisierung ihre europäischen Erfinder zu provinzialisieren, wenn nicht zu marginalisieren im Begriffe steht. Sie räumt mithin ein, dass „gute“ Universalgeschichte nicht immer und ausschließlich eine Frage des Gesichtspunkts oder des besonderen Erkenntnisinteresses ist, sondern ebenso für einen realgeschichtlichen Zeitraum steht. Offener, liberaler, relativistischer als der Neohegelianismus ist sie darin, sich über eine Ortsbestimmung der Gegenwart hinaus den Möglichkeitsspielraum der Zukunft nicht begrifflich vorstellen zu wollen.

Nun bedürften allerdings auch und gerade „neue“ Universalhistoriker allgemeiner, selbstverständlich aus dem geschichtlichen Material heraus entwickelter Kategorien oder Idealtypen, um parallele, gerichtete oder zyklische, konvergente oder divergente Geschichtsverläufe und transkulturelle Übersetzungsprozesse überhaupt fassen zu können. Sie sind und bleiben auf sozialwissenschaftliche – und seien es „selbstgemachte“ – Begriffe und Modelle angewiesen. Die wissenschaftstheoretischen und materialen Arbeiten Max Webers sind in dieser Hinsicht bis heute unabgeholten.

Doch damit nicht genug. So wenig wie die sozio-kulturelle Evolution ist die Geschichte ein bloßes Konstrukt. Zwar wissen wir heute, dass es keine ge-

schichtslosen Völker gibt, wohl aber unterschiedliche Haltungen, die eine Kultur zu ihrer Historizität einnehmen kann. Es gibt so etwas wie „heiße“ Kulturen mit und „kalte“ Kulturen ohne Geschichte, d. h. solche mit und solche ohne Affirmation von Wandel und Innovation. Sicherlich gibt es weitere (sowie differenziertere Varianten von) Geschichts- oder Zeitverhältnisse(n), über die aufzuklären Anthropologie und Universalgeschichte berufen und prädisponiert sind, ebenso wie darüber, wann und warum Gesellschaften von „Geschichtsverleugnung“ auf eine mehr oder minder offensive Historisierung ihrer Existenz um(zu)schalten (gezwungen sind). Gleichwohl darf diese „Wahl“, die Kulturen in Hinblick auf ihr Verhältnis zur Geschichte treffen (konnten), nicht darüber hinwegtäuschen, dass die sich in den ersten Steinwerkzeugen ankündigende und dann in Höhlenmalerei, Kultgegenständen und Gräbern dokumentierte Entstehung von Kultur als einer von den Menschen selbst geschaffenen Lebensform – gewissermaßen der Eintritt in die Geschichte selbst – eine evolutionäre Schwelle darstellt, mehr noch, einen evolutionären Bruch, einen Point of no Return, hinter den die Menschheit nicht mehr zurück kann.

Andere, spätere Schwellen sind auf jeden Fall die neolithische und die industrielle Revolution, die anfangs gleichfalls nur einen Bruchteil der Menschheit erfassen, sich in der Folge jedoch nicht zufällig, sondern aufgrund der gesteigerten Selbstbehauptungschancen der über die jeweiligen Sozial-Technologien verfügenden Gesellschaften durchsetzen. Es ist keineswegs ausgemacht, dass wir gegenwärtig nicht erneut vor einer evolutionären Schwelle stehen, die im Rückblick geprägt gewesen sein könnte vielleicht von den kommunikationstechnischen und Datenverarbeitungsmöglichkeiten des Computers, vielleicht von der technologischen Modifikation unseres genetischen Erbes. Welche langfristigen, universalgeschichtlichen, eventuell gar evolutionären oder auch nur ephemeren Deutungseffekte diese Innovationen haben werden, ist nicht absehbar. Möglicherweise aber, ja, sehr wahrscheinlich sogar eröffnen sie (oder andere Innovationen und Ereignisse) zumindest neue Spielräume, welche die Geschichte über ihr vermutlich wieder einmal voreilig verkündetes Ende hinaus dynamisieren. All das ist Spekulation und nicht Geschäft der Universalgeschichte – noch nicht. Wer jedoch glaubt, dass sich mit der relativistischen Wende der Universalgeschichte der Bedarf nach totalisierenden Deutungen – also Geschichtsphilosophie – oder auch nur die Thematisierung und Konzeptionalisierung der sozio-kulturellen Evolution erledigt hätten, sitzt einem den eigenen Relativismus verabsolutierenden Vorurteil auf.