

Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft
= revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera
d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 8 (2003)

Artikel: Ökumenen, Nischen, Module : Varianten kosmopolitischer Milieus

Autor: Käufeler, Heinz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007398>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

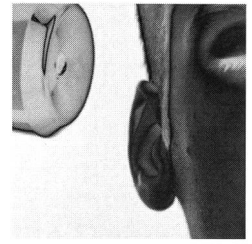
Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ökumenen, Nischen, Module



Varianten kosmopolitischer Milieus

Heinz Käufeler

Sowohl als Eigenschaft von Personen als auch als Qualität von Orten ist «kosmopolitisch» ein Prädikat, das adelt. Binnenorientierte Chauvinisten und Nationalisten aller Zeiten und Orte mögen den Weltbürgern den Verrat am Lokalen explizit zum Vorwurf machen und kosmopolitische Neigungen mit Fichtes berüchtigter Invektive als «Ausländerei» denunzieren, die Vornehmheit der weltbürgerlichen Konfession vermag das nicht zu trüben. Das Ideal einer kosmopolitischen oder weltbürgerlichen Offenheit wird gerne als Antidot angeführt gegen das Gift der kollektiven Egoismen von Völkern, Stämmen und Gruppen anderer Art, die sich durch Grenzziehungen und Abschliessungsprozesse bilden. Ein weltbürgerliches Ideal wird vor allem in der Folge von Kants grossem Weltfriedens-Projekt als Voraussetzung einer globalen und nachhaltigen Pazifizierung propagiert. Im Vergleich zu anderen Bezeichnungen für Phänomene kultureller Entgrenzung – Globalisierung, Verwestlichung, Hybridisierung – hat «kosmopolitisch» weit weniger negative

Konnotationen und wird entsprechend häufig zur Selbstbezeichnung verwendet. Undenkbar im Falle dieser anderen Begriffe wird «Kosmopolitismus» klar als Tugend gewertet (Turner & Rojek 2001: 197ff.) und in Plädoyers oder Manifesten beschworen und eingefordert (Wagner 1999; Derrida 2001). Allerdings eignet dem Begriff gerade wegen seines idealischen Gehalts eine erhebliche Unschärfe.

Die Idee des Weltbürgertums gründet auf einer Vorstellung der Kultur resp. Zivilisation im Singular, deren Gegenpart nicht eine andere Kultur ist, wie im Falle des pluralisierbaren (sog. ethnologischen) Kulturbegriffs, sondern die kulturferne, rohe, naturhafte Seite der Welt. Weltbürger wohnen denn auch bevorzugt in Weltstädten, d.h. in den naturfernsten bewohnbaren Habitaten. Allerdings kommen Weltstädte wie Weltbürger in sehr unterschiedlicher Gestalt vor und die verschiedenen Milieus, in denen Kosmopolitisches identifiziert wird, gestatten den Versuch eines Vergleichs. Vorgängig sollen aber noch einige Dimensionen des Kosmopolitismus beleuchtet werden.



Die Vorstellung, dass die Menschheit in ihrer Gesamtheit als übergeordnete Solidargruppe fungieren sollte, hat sich in den modernen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts als humanitäres Ideal etablieren können und die Fokussierung der Solidarität auf kleinere Teilmengen wie Familien, Sippen, Ethnien, Nationen oder Religionsgemeinschaften grundsätzlich problematisch werden lassen. Auch wenn verschiedene dieser Teilmengen der Menschheit weltweit, in modernen wie in weniger modernen Gesellschaften, nach wie vor wirksame Grundlagen sowohl für Alltagssolidarität und Kooperation als auch für ausseralltägliche soziale Mobilisierungen darstellen, haftet ihnen seit dem späten 20. Jahrhundert eine wesentliche und kategorische Bedenklichkeit an. Das kosmopolitische Ideal, ein seit der Antike wirksames soziales und kulturelles Ferment, ist im Zuge der Ausdehnung der Solidarität ins Globale zu einer dominanten, hegemonialen Idee geworden. Nationale und kosmopolitische Vorstellungen vom Gemeinwohl koexistieren in der Moderne in einem oft unartikulierten Wettstreit. Konkret ist Modernität bisher in nationalen Projekten realisiert worden, aber deren übernationale Vernetzung und ihre prinzipielle, wenn auch eingeschränkte Offenheit war offensichtlich eine entscheidende Bedingung ihres Erfolges. Vielleicht ist die Sicht aus der Schweiz heraus ein wenig verzerrend, weil sich für diese aus ihrer bescheidenen Grösse und dank der besonderen Lage im Schnittbereich der grossen europäischen Kulturräume in der Weltoffenheit Chancen ergeben haben, die von vielen Akteuren auch genutzt werden. Das Aufheben kultureller Grenzen erscheint deshalb so lange nicht als bedrohlich, als die Öffnung sozusagen nach oben erfolgt. Andere Aspekte der modernen Weltoffenheit werden von vielen Schweizern eher als Bedrohung wahrgenommen.

Kosmopolitismus ist offensichtlich eine Schlüsselqualität der Moderne, für manche, wie etwa den Religionssoziologen Bryan Turner, ihr entscheidendes Merkmal: «We can define modernization in terms of the emergence of concepts of

internationalism and cosmopolitanism insofar as they break with the limitations, narrowness and provincialism of tradition. Modernization is the triumph of global over local culture» (Turner 1994: 136).

Nur, ganz so unproblematisch ist diese Schlüsselqualität nicht: Wer die Welt zu seinem Lebensraum erklärt, dehnt sich nicht nur aus, er oder sie erhebt sich, triumphiert gleichsam mit dem Grossen und Hohen über das Lokale und Niedere, mit der Weltläufigkeit über die Provinzialität. Im Bekenntnis des Kosmopoliten steckt so einerseits eine nicht ganz geheure expansive Anmassung, andererseits ein Element von Verrat am Lokalen, an der Herkunftswelt, am Spezifischen. Sheldon Pollock setzt kosmopolitisch gegen «vernacular» als «modes of [...] communication directed towards different audiences, whom lay actors know full well to be different. The one is unbound and potentially infinite in extension; the other is practically finite and bounded by other finite audiences» (Pollock 2002: 18). In diesem Sinne ist Kosmopolitismus eine Form der Anrede – nicht unähnlich dem «to whom it may concern» abstrakter Korrespondenz oder dem mit der elektronischen Kommunikation aufgekommenen «dear all». Ein Preis für die Offenheit des Adressatenkreises liegt demnach in der Unpersönlichkeit und Unverbindlichkeit der Kommunikationssituation.

Im Gegensatz zur Welt der grossen Mehrheit von Menschen, deren Leben sich innerhalb klarer Grenzen abspielt, in einem gut erschlossenen Binnenland, ist der Lebensraum des Kosmopoliten weitläufig, weltläufig eben. Die Welt des Kosmopoliten besteht nicht nur aus Vertrautem und Bekanntem, sondern enthält Fremdes und Fremde in erheblichem Masse, ohne dass aus diesem Unvertrauten Verunsicherung und Befremden folgen würde. «Un homme qui n'a point de demeure fixe, ou bien un homme qui n'est étranger nulle part», lautet die Definition im Eintrag *cosmopolitain, ou cosmopolite* in der Enzyklopädie Diderots und D'Alemberts (in Wagner 1999: 92). Nirgendwo fremd sein! Überall heimisch sein!



Nil admirari, sich über nichts wundern, fordert das von Horaz auf den Punkt gebrachte stoische Prinzip, welches beherrigen muss, wer als weltläufig angesehen werden will. Tatsächlich sind Staunen und Verwunderung unverzichtbare Quellen nicht nur ethnologischer, sondern ganz allgemein wissenschaftlicher Neugier und als solche ihrerseits Teil des europäischen Erfolgsrezepts. Globale Inländer – Menschen, die nirgendwo fremd und damit wohl eher nirgendwo als überall wirklich zuhause sind – sind nicht unbedingt gute Ethnologen, auch wenn kosmopolitische Neigungen der einen oder anderen Art zweifellos zu den unverzichtbaren Voraussetzungen jeder Ethnologie gehören. Für Ethnologinnen und Ethnologen ist eine oft als kosmopolitisch bezeichnete Offenheit gegenüber fremden Kulturen einerseits eine Selbstverständlichkeit; wenn solche Offenheit aber die von ihnen untersuchten fremden Gesellschaften transformiert, wird sie zu einer beklagten Auflösungserscheinung. Im Grunde ist Kosmopolitismus für die Ethnologie eine gehörige Provokation. Erst als Ergebnis einer erheblichen kulturellen Entfremdung kann ein kosmopolitisches Leitbild Gewicht gewinnen. Um eine grössere, tendenziell grenzenlose, weitere Welt als eigenen Lebensraum zu definieren, ist eine Distanzierung von der eigenen Herkunftswelt erforderlich. Die Identität, das «Sich-selbst-Sein» eines Menschen als kulturelles Wesen, seine Aufgehobenheit in einer lokalisierbaren Gesellschaft, die die Ethnologie ja voraussetzt, widerspricht ganz grundsätzlich der kosmopolitischen Negation der Differenz.

Von daher erstaunt es nicht, dass die Idee des Kosmopolitischen zuerst bei den Kynikern, den «Hippies des Altertums» (Tönnies 2002: 126), auftaucht, also in der ersten dokumentierten Subkultur beken- nend heimatloser Dissidenten und Loyalitätsverweigerer, die die Vorstellung von der ganzen Welt als ihrem Lebens- raum gegen die Ansprüche Athens oder irgendeiner konkreten Polis entwickelten. Dass ein Bekenntnis zum Kosmopoliti- schen durchaus auch «niedere» Beweg- gründe haben kann, zeigt die Anekdote

um die berühmte Antwort des Kynikers Diogenes auf die Frage nach seiner Herkunft: «Ich bin ein Weltbürger». Das Bekenntnis, ein Bürger der Welt zu sein, mag als Versuch angesehen werden, dem Stigma provinzieller Herkunft zu entge- hen. Es ist dabei unwesentlich, ob der Philosoph sich der Herkunft aus dem vergleichsweise unglamourösen Sinop tatsächlich geschämt hat und deshalb die Welt als attraktivere Identifikationsplatt- form wählte, eine plausible Motivation wäre es allemal.

Die Distanzierung von der Herkunftskultur nach oben, also in eine kosmo- politische Identifikation, kann auch die Folge einer Stigmatisierung dieser Her- kunftskultur oder einer erzwungenen Entwurzelung sein. Der jüdische Kosmo- politismus im 19. Jahrhundert kann als Resultat einer erzwungenen Abkehr von der Tradition betrachtet werden. Die Emanzipation der Juden in der Folge der Französischen Revolution ersetzte die Forderung nach Konversion durch die- jenige der Assimilation und Integration in eine zunehmend religionsneutrale Moderne. Diese konnte eine nationale oder sogar nationalistische Gestalt haben, aber auch eine internationalistische oder kosmopolitische. Die erzwungene Ent- wurzelung und die weltweite Streuung der Diaspora verliehen dem kosmopo- litischen Ideal in diesem Fall eine hohe Anziehungskraft. Die Rolle von Juden, insbesondere assimilierter und säku- larisierter, bei der Entstehung der Mo- derne war ganz erheblich. In diesem Fall wird auch deutlich, dass die kosmopo- litische Entgrenzung eine Option unter anderen darstellt. Kommunalistische Ab- schliessung in der Orthodoxie oder in Sekten, die ethno-nationalistische Option des Zionismus, aber auch eine weitge- hende Assimilation an eine spezifische Wirtsgesellschaft wie die russische, französische, deutsche (vor 1933) oder US-amerikanische waren Alternativen zu kosmopolitischer Öffnung resp. spezifisch nationalen Färbungen eines modernen jüdischen Kosmopolitismus.



Ökumenen

Manche betrachten universalistische Zivilisationen und ihre Ökumenen bereits als kosmopolitisch (Die Irritation des Wortes «Ökumene» im Plural verweist auf das Grundproblem: eigentlich dürfte es davon ja nur eine geben). In der Masse, in der sie herkunftsindifferente, kulturübergreifende Institutionen ausbilden, kann eine solche Zuordnung vertreten werden. In der Antike, im Abendland, in der Welt des Islam, aber auch in Süd- und Ostasien, waren grosse Teile der Welt in Ökumenen integriert. Gewisse Fähigkeiten und Fertigkeiten vorausgesetzt, konnten sich die Bewohner dieser Zivilisationen weiträumig bewegen und zurechtfinden, verfügten über Weltsprachen wie die griechische resp. byzantinische *Koine*, das römische Latein, das Arabische, durch die sie problemlos mit Fremden kommunizieren konnten und mit deren Literaturen, Mythologien und Denkstilen komplexe kulturelle Bestände zugänglich wurden. Dennoch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Weltläufigkeit selbst der Eliten historischer Ökumenen, welche Grenzen anerkannten, und derjenigen der Bewohner der Moderne, deren globale Ökumene einem kategorischen Singular verpflichtet ist und die entsprechend alle Grenzen als permeabel betrachtet.

Peter Coulmas, der ein leidenschaftliches und materialreiches Werk über die kosmopolitische «Menschheitssehnsucht» vorgelegt hat, identifiziert als Quellen des Kosmopolitismus in der Antike neben dem kynisch-stoischen Strang des kultur- und politrelativistischen Rasonierens den politischen Vektor Alexanders, das hellenistische Weltreich, vielleicht die erste realisierte Ökumene und eine der wenigen je versuchten Synthesen von «Orient» und «Okzident».

Die historischen Ökumenen entgrenzten zwar, setzten aber ihrerseits Grenzen. Besonders deutlich werden diese in der mediterranen Konstellation der antagonistischen, rivalisierenden christlichen und muslimischen Ökumenen der letzten

eineinhalb Jahrtausende: «Binnen-Kosmopolitismus» charakterisiert zutreffend die Verhältnisse in der lateinisch-abendländischen Welt wie im arabo-islamischen Morgenland. In seltenen und flüchtigen Momenten wurden diese Abgrenzungen in einer noch kosmopolitischeren, nämlich trans-ökumenischen Öffnung weitgehend aufgehoben, etwa in der Blütezeit Andalusiens. Üblicherweise war aber die Mobilität und Offenheit an die starke Voraussetzung der Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft gebunden. Überläufer, Konvertiten, Renegaten, die diese Voraussetzung erfüllten und gleichzeitig durch ihre Herkunft einer anderen Welt verbunden waren, konnten zwischen Ökumenen vermitteln, falls nicht ein Zweifel an der Aufrichtigkeit ihrer Konversion sie in eine demonstrative Orthodoxie nötigte.

Der Universalismus der christlichen Ökumene war durch die paulinische Öffnung der christlichen Gemeinden für Nichtjuden programmatischer und gezielter, während der islamische Universalismus sich gegen die arabo-zentrische Tendenz des ursprünglichen Entwurfes durchzusetzen hatte, wobei das heilsgeschichtliche Gewicht der arabischen Sprache und der arabischen Stammesgesellschaft nie zur Disposition stand. Die islamische Ökumene war deswegen immer «ethnozentrischer» als die christlichen, was sich auch daran zeigt, dass sich letztere plural, in lateinischer, griechischer, koptischer Gestalt und schliesslich auch in nicht-ökumenischem, ethno-nationalem Rahmen, z.B. armenischem, syrischem, georgischem u.a., entwickeln konnte. Nationalkirchen und «ethnische Konfessionen» dieser Art kommen in der islamischen Welt nicht vor. Selbst die iranische Zwölferschia, die eine Art nationale Denomination zu sein scheint, ist prinzipiell um nichts weniger arabo-zentrisch und (binnen-) kosmopolitisch als andere Varianten des Islams, da diese Qualitäten heilsgeschichtlich begründet sind.

Längere Koexistenz konnte christliche Minderheiten in der islamischen Welt durchaus heimisch und integriert machen. Salomon Schweigger, der als Mitglied der



österreichischen Gesandtschaft 1578-81 in Konstantinopel weilte, berichtet von einer Delegation «kaukasischer Georgianer»: «Sie zogen in der Stadt hin und wider als wären sie viel Jahr Burger darin gewesen, fragten nach niemand, achteten und verwunderten sich keines Dings, wie wir pflegen zu tun, wenn wir zu frembden Volk kommen und ihre Gebräuch und Sitten mit Verwunderung sehen und darauf Achtung geben» (Schweigger 1986: 88). Im Gegensatz zu den Österreichern erscheinen die «Georgianer» in der osmanischen Kapitale als Männer von Welt, als echte Kosmopoliten, die die Rolle fremder Gesandter würdiger zu verkörpern verstehen als die verblüfften und neugierigen Österreicher.

In der Weltläufigkeit der kaukasischen Fürsten wird aber noch ein anderes Element vormoderner Kosmopolitismen sichtbar: die Selbstsicherheit, mit der sich Eliten in fremden Welten bewegen können, indem sie den aristokratischen Status der kulturellen Differenz überordnen. Die meisten Aristokraten würden ihre Kinder wohl eher mit fremden Standesgenossen verheiratet haben als mit Volksgenossen niederen Standes. Gerade in der Blütezeit des kosmopolitischen Ideals in Europa im 18. Jahrhundert war das Weltbürgertum ein ausgesprochen elitäres Projekt. Institutionen wie die Freimaurerei, die Kosmopolitismus förderten und einforderten, halfen zwar zuweilen ständische und nationale Schranken zu überwinden und ermöglichten eine gewisse Mobilität, führten aber schliesslich zu einer Neukonstitution der Eliten.

Der «Internationalismus» der sozialistischen Bewegungen hat seit dem späten 19. Jahrhundert versucht, dieses Grenzen überwindende Prinzip zu demokratisieren und in den Dienst der Massen zu stellen, aber mit eher bescheidenem Erfolg. Der sozialistische Internationalismus, der auch heftig gegen den elitären «bourgeois» Kosmopolitismus polemisierte – «The most scathing baroque epithet of Stalinist times was that of "rootless cosmopolitanism" or the even more ringing "passportless cosmopolitan"» (Backer

1987: 269) –, erwies sich im Ernstfall von 1914 als substanzlose anti-nationalistische Rhetorik und endete schliesslich im Kalten Krieg als Papiertiger in einer phantasmagorischen Gegenwart. Die Internationale des real existierenden Sozialismus war ein windschiefes Konstrukt aus Herrschafts- und Solidarbindungen, welches zwar bei den entsprechenden Gruppierungen weltweit Resonanzen erzeugte, dem aber wegen seiner Abgrenzung gegenüber dem ebenso real existierenden bürgerlichen Internationalismus etwas entschieden Provinzielles anhaftete. Der sozialistische Internationalismus sowjetischer Prägung begründete *de facto* eine Ökumene, resp. einen «Block».

Etwas komplizierter waren die chinesischen Verhältnisse: Im vorrevolutionären China war eine Elite herangewachsen, die sich als kosmopolitisch verstand, wobei Kosmopolitismus eine Chiffre für Vertrautheit mit westlicher Kultur war und etwa durch die Übersetzung weniger bekannter europäischer Autoren oder durch die Betonung der Unterschiede zwischen dem deutschen und dem österreichischen Drama demonstriert wurde. Nach der Revolution wurde diesem elitären und «dekadenten» Habitus ein «proletarischer Kosmopolitismus» entgegen gestellt, der Elemente des sozialistischen Internationalismus mit *tiersmondistischen* Motiven verband (Levenson 1971). Als zentrales Problem erwies sich im chinesischen Fall aber die Suche nach einem Verhältnis zum eigenen Traditionsstrang zwischen dem überkommenen Sinozentrismus, dessen Unangemessenheit im 20. Jahrhundert unübersehbar wurde, und der radikalen Traditionsfeindlichkeit, die in der Kulturrevolution grosses Unheil anrichtete.

Nischen

Kosmopolitische Milieus gedeihen zuweilen in spezifischen Nischen. Hafenstädte bildeten in der durch den Seeverkehr zusammen gehaltenen Welt der



werdenden Moderne oft organische kosmopolitische Legierungen. Das als «levantinisch» bezeichnete kulturelle und soziale Amalgam aus griechischen, jüdischen, armenischen, europäischen und muslimischen Elementen, entstand als Resultat des westeuropäischen Ausgreifens ins östliche Mittelmeer in Hafenstädten wie Alexandria, Beirut, Smyrna, Galata, Saloniki. Die hybride levantinische Welt war sowohl Keimzelle der bürgerlichen Gesellschaft in der Region wie auch eine Hilfskonstruktion des westeuropäischen Imperialismus, verflochten mit der Welt des Westens über Handelshäuser, Missionsschulen und Freimaurerlogen. Für Nationalisten aller Nationen in der grösseren Levante war «Levantine» eine Invektive, mit der illoyale und «bastardisierte» Überläufer geschmäht wurden. So schrieb z.B. Ziya Gökalp, der Pionier der türkischen Sozialwissenschaften sowie des türkischen Nationalismus: «There is in our country a class, the so-called Levantines or Cosmopolitans, who try to adopt the aesthetic, moral, philosophical tastes and entire customs, ceremonies and behavior of the West rather than its scientific methods and industrial techniques. That is, they erroneously try to imitate the cultures of other nations under the name of civilization» (Parla 1985: 30). Deswegen haftete dem Prädikat «levantinisch» in den Zeiten nationalistischer Hegemonie etwas Zweifelhafte und Fragwürdiges an. In Eric Amblers (1972) zwielichtigem Arthur Abdel Simpson ist dieses Dubiose am «Levantine» literarische Gestalt geworden. Heute evoziert «levantinisch» zuweilen Nostalgie nach der untergegangenen vor-nationalistischen Welt des östlichen Mittelmeers. So schreibt der Autor eines *Levantine Project* auf der Website der tunesischen Juden: «We deliberately call it "Levantine" in favor of the Levantine spirit. Although this term was used pejoratively by the founding fathers of Israel, it is indicative of the kind of pluralistic, cooperative society which Israel might aspire to become, as a country integral to the Middle East mosaic»¹.

Während hier ein spezifischer «Geist»

beschworen wird, ist für andere «levantinisch» eine geographische Kategorie, eng gefasst, die eigentliche Ostküste des Mittelmeers von Antakya bis Gaza, im weiteren Sinn die grössere ostmediterrane Region.

Ein im kalifornischen Santa Barbara ansässiges *Levantine Cultural Centre* versucht das kosmopolitische Erbe der Region in Erinnerung zu rufen und wendet sich vor allem an «[f]irst-generation Americans of Middle East/West Asian or Mediterranean descent, or those who came here at a young age and who embrace the arts as a way to bridge differences and share similarities», sowie «[t]he older immigrant generation whose first language is still very much Arabic, Farsi, Turkish, Hebrew, Greek, Armenian, Assyrian, Kurdish or other Levantine language; and who have great oral histories to reveal about life before coming to the Americas»².

Nostalgie verklärt diese verschwundene, untergegangene Welt und blendet die grundlegenden Asymmetrien und Herrschaftsbeziehungen aus. Die Levantiner werden zuweilen der Klasse zugeordnet, die in der marxistischen Literatur als «Komprador-Bourgeoisie» bezeichnet wird, d.h. einer Bourgeoisie im Dienste ausländischen Kapitals. Auch wenn diese Zuordnung die Eigenständigkeit der Levantiner unterschätzt (Kasaba 1988), erschienen diese in den Augen mancher als ausbeuterische und parasitäre Kollaborateure. Ähnlich wie die Koexistenz der ethno-religiösen Millet im Osmanischen Reich basierte die levantinische Legierung auf einer klaren Hierarchie. Die levantinische Welt war ein Ergebnis des Vordringens europäischer Schiffe, europäischer Neugier und europäischer Interessen in den Nahen Osten. Europäer brauchten Übersetzer, Vermittler und Agenten und rekrutierten solche zunächst vor allem unter den lokalen Christen. Mitglieder dieser Minderheiten hatten die besten Chancen von den Fremden zu lernen und zu profitieren, und daraus ergab sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine einflussreiche und vermögende Schicht von Mittlern. Manche Europäer missbilligten

² <http://levantinecenter.org/pages/levantine.htm>

¹ http://www.harissa.com/D_Communautes/USA/thelevantineproject.htm



allerdings den von ihnen selber ausgelösten Kulturwandel bei den einheimischen Mittler-Eliten und kontrastierten gemäss einem beliebten kolonialzeitlichen Topos die Levantiner unvorteilhaft mit den «echten Orientalen». Der «ästhetische Geograph» Ewald Banse erledigt die Levantiner mit folgendem vernichtenden Urteil: «Sie hängen zwischen den Völkern, entwurzelt und skrupellos geworden. [...] Fromm bis zum Stumpfsinn, gerissen wie ein Armenier der Diaspora, pendelnd zwischen Lackstiefeleganz und Geschäftskundigkeit [...] haben sie höhere Interessen, so ist es das Roulette» (Banse 1916: 14).

Das europäische, imperialistische Angebot zur Kollaboration wurde hier wie in anderen halb- oder vollkolonialen Verhältnissen als Emanzipationsangebot wahrgenommen, von einzelnen als eine sozialen Aufstieg ermöglichende Zivilgesellschaft, von Kollektiven als Emanzipation der Gemeinschaft: Unauflösbar verbunden mit der levantinischen Ära ist das nationale Erwachen der nichtmuslimischen Minderheiten im östlichen Mittelmeer mit seinen bekannten verheerenden Konsequenzen. So gesehen erscheint der levantinische Kosmopolitismus als flüchtige Erscheinung im Übergang vom vor-modernen Reich zur nationalstaatlichen Ordnung, die in dieser Weltgegend nicht selten die extreme Form der Ethnokratie annahm. Der levantinische Kosmopolitismus ist Teil der imperialistischen Periode der europäischen Expansion gewesen. Er geriet deshalb ins Visier der antiimperialistischen Polemik, und in der nachfolgenden Phase der Nationenbildung war kaum mehr Platz für die hybriden und flexiblen Levantiner. Die Verlegung der türkischen Hauptstadt von Istanbul ins anatolische Ankara war ein Votum gegen das levantinische Gemenge der alten Hauptstadt zwischen den Kontinenten. Die «Westorientierung» der kemalistischen Republik war kein Bekenntnis zum Kosmopolitismus, im Gegenteil: die Grundlagen waren stramm nationalistisch und unitarisch, die Republik bot wenig Raum für zweifelhafte Nischen. Auch die

anderen Nationalstaaten in der Region, die in der Folge gebildet wurden, folgten diesem Muster und die Restbestände der levantinischen Gemeinschaften lösten sich durch Emigration und Assimilation an die entstehenden Nationen auf.

Module

Zu den fundamentalen Ambiguitäten der Moderne gehört, dass sie ein universalistisches und kulturneutrales Projekt in globalen Dimensionen ist, selber aber durchaus lokale und kulturspezifische Wurzeln hat. Ein griechisch-römischer und ein jüdisch-christlicher Traditionsstrang, die im westlichen Europa der frühen Neuzeit eine offene und dynamische Synthese ausgebildet haben, werden üblicherweise als Quellen des «Westens» identifiziert, der seinerseits die Moderne hervorgebracht hat. Aufklärung und Säkularisierung, zentrale Stränge dieser ursprünglichen Modernisierung, förderten das kosmopolitische Ideal und begründeten einen Universalismus, der denjenigen der historischen Ökumenen in entscheidenden Bereichen modifizierte. Das 18. Jahrhundert, die Epoche der *Lumières*, gilt vielen als «das kosmopolitische Jahrhundert» schlechthin (Coulmas 1990: 334), in der Rückschau wohl auch, weil die verhängnisvollen Ideen von Volk, Rasse und Nation erst in der Folgezeit auf Resonanz stiessen. Pluralismus und kultureller Relativismus wurden als unbeabsichtigte Konsequenzen der Aufklärung zu umstrittenen, aber nichtsdestoweniger zentralen Qualitäten der modernen Epoche. Kosmopolitische Gestalt gewann die Moderne durch die Präsenz von «Fremdem» im Westen: auch wenn die europäischen im Vergleich mit anderen komplexen vormodernen Gesellschaften für fremde Menschen kaum Nischen anboten, kannten sie bei der Aneignung fremder Dinge – vor allem ausserhalb ihrer europäischen Ursprungsregion, in externalisierten Nischen wie



der levantinischen Welt und in den kolonialen Einwanderungs-Gesellschaften – kaum Schranken und Skrupel. Koloniale Milieus erscheinen aus postkolonialer Perspektive zuweilen kosmopolitischer als ihre nationalen Nachfolger.

Mit der mehr oder weniger erfolgreichen Modernisierung einiger aussereuropäischer Gesellschaften ist schliesslich die «westliche» Prägung des Projekts zunehmend in den Hintergrund gerückt. Die Moderne hat sich in diesem Prozess von ihrer spezifischen kulturellen Verankerung weitgehend gelöst und ihre «abendländischen» Qualitäten zurückgenommen. Wie die moderne Mathematik einen sprachunabhängigen Code entwickelt hat, versuchen eine Reihe von Schlüsselinstitutionen der Moderne sich eine Gestalt zu geben, die keiner spezifischen kulturellen Tradition verpflichtet ist, aber nach Möglichkeit mit allen kompatibel ist. Dies entspricht dem Prinzip, das Ernest Gellner «das Modulare» nennt.

Was Gellner als «modulare» Qualität bezeichnet, ist die prinzipielle Offenheit, die Lernbereitschaft, die Bereitschaft zur Interaktion mit Fremden, die für alle Teilnehmer und «Benutzer» moderner Gesellschaften selbstverständlich ist. Diese Modularität hat etwas zur Folge, was mit Geertz'schen Begriffen als «dünne Kultur» bezeichnet werden könnte. Die Moderne trägt «dichte Kultur» resp. «dichte Moral» (Walzer 1994) nur bedingt und muss im Zweifelsfall den Zweifel zulassen. Von daher die nicht unbegründeten Bedenken, dass sich kulturelle Entgrenzung in der Moderne in Gestalt einer Verflachung ereignet, als eine Art globales «dumping down», wofür die Chiffre «McWorld» steht, die befürchtete flächendeckende Verbreitung des «entsetzlich nachahmbaren» (Steiner 1999: 108) modernen amerikanischen Lebensentwurfes. Die Modularität, das Baukastenprinzip, ist ein zentrales Strukturmerkmal der Moderne. Wirtschaft, Politik, Rechtsordnungen und Bildungssysteme moderner Gesellschaften sind abstrakte, modifizierbare Einrichtungen mit weitgehend transparenten Regeln. Ihr Personal ist substituierbar.

Aller Krisenanfälligkeit und der Dynamik permanenter Innovation zum Trotz, sind diese Ordnungen deshalb vergleichsweise zuverlässig und berechenbar.

«Der modulare Mensch ist fähig, sich zu erfolgreich funktionierenden Vereinigungen und Institutionen zusammenzuschliessen ohne dass diese total, vielstränig und ritualgeschützt sind. [...] Er kann sich in befristeten ad hoc-Vereinigungen mit präzise bestimmtem Ziel zusammenschliessen. Er kann eine solche Vereinigung verlassen, wenn er mit ihrer Politik nicht länger übereinstimmt, ohne dass er sich damit einer Anklage wegen Verrats aussetzt» (Gellner 1995: 109).

Die Modularität der Moderne entstand zuerst allerdings, wie Gellner zu Recht hervorhebt, weniger in einer kosmopolitischen, als vielmehr in nationaler Gestalt: «Der modulare Mensch ist ein Nationalist» (ibid: 113); wenn das Wort Globalisierung etwas Neuartiges bezeichnet, dann wohl die Ausdehnung der modernen Modularität in ein weltumspannendes System. Die Vereinigungen und Institutionen der politischen und der ökonomischen Sphäre operieren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und noch deutlicher seit 1989 im Weltmassstab. Dass das kosmopolitische Ideal in diesem Zusammenhang wieder aktiviert wird, ist kein Wunder; eher erstaunt, wie verhalten dies bisher erfolgt ist. Möglich ist, dass die oben angesprochenen problematischen Aspekte von Entgrenzungsprozessen und Verschmelzungsidealen heute weniger leicht auszublenzen sind. Vielleicht ist das flache Profil des zeitgenössischen Kosmopolitismus auch eine Konsequenz seiner Selbstverständlichkeit. Wenn denn heute Gesellschaft nur noch als «Weltgesellschaft» vorkommt, wie mit Niklas Luhmann ein erheblicher Teil der Sozialwissenschaft anzunehmen bereit ist, ist Kosmopolitismus nicht bloss angemessen, sondern unumgänglich. Allerdings ist die Rede von der Weltgesellschaft zwar höchst suggestiv und angesichts der aufdringlichen Präsenz globalisierender Kräfte naheliegend, aber gleichwohl verzerrend und letztlich wohl auch ethno-



zentrisch. Konvergenz, Homogenisierung oder Isomorphisierung sind zwar fraglos Vektoren der Modernisierung, aber diese Begriffe beschreiben den Prozess nicht umfassend. Gegenkräfte und -trends lassen sich identifizieren und es ist die fundamentale Ambivalenz der Entwicklung, die die Moderne charakterisiert. «Think global, act local» klingt plausibel und suggestiv, auch wenn die Inkongruenz von Denk- und Handlungssphären spezifische Schwierigkeiten einer solchen «Glokalisierung» erahnen lässt. Ungelöst ist dabei zudem die Rolle der Ebenen, die zwischen dem Lokalen und dem Globalen angesiedelt sind, also die regionalen und nationalen, und schliesslich auch die der Huntington'schen «Zivilisationen». Die nationalstaatlichen Solidar- und Identitätsgemeinschaften haben sich zum Leidwesen aller dezidierten Kosmopoliten dabei als erstaunlich resistent erwiesen und es muss weiterhin mit ihnen gerechnet werden. Sie können mit den Erfordernissen der globalen Modularität arrangiert werden.

Die modulare Struktur der entfalteten, globalisierten Moderne schafft eine Welt, die sich zwar als kosmopolitische versteht, letztlich aber der Ökumene des modernen Westens entspricht. Für die Welt der Gegenwart, in der die Kompatibilität mit einer scheinbar kulturneutralen Dynamik eine notwendige Bedingung von Erfolg, wenn nicht gar des Überlebens geworden ist, während jegliche spezifische Kultur, soweit sie nicht dieser Dynamik entgegensteht, als unverbindliche Option nicht bloss Duldung, sondern auch Schutz und Anerkennung einfordern kann, ist kosmopolitisch eine unangemessene, euphemistische Bezeichnung. Der moderne okzidentale Kosmopolitismus mag ausserhalb des Westens durchaus als Okzidentalismus erscheinen. Ähnlich wie die elitäre Dimension der älteren, aristokratischen Varianten wird auch dieser ethnozentrische Aspekt weltbürgerlicher Visionen systematisch unterschlagen. Wenn Kosmopoliten diejenigen sind, die sich sowohl in Paris und Berlin wie auch in New York, Buenos Aires und Singapur zuhause fühlen und «kosmopolitisch» die

Gestalt der pan-okzidentalen Moderne bezeichnet, die sich durchaus etwa gegenüber der islamischen Gegen-Ökumene abgrenzt, müsste vielleicht für die noch zu leistende weiter gehende Entgrenzung eine andere, weniger vorbelastete Bezeichnung gefunden werden.



Bibliographie

- AMBLER Eric
1972. *The Levanter*. London: Fontana.
- BACKER Dorothy
1987. «Rootless». *American Scholar* (New York) 56: 269-274.
- BANSE Ewald
1916. *Die Länder und Völker der Türkei. Eine kleine ästhetische Geographie*. Braunschweig: Westermann.
- COULMAS Peter
1990. *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*. Reinbek: Rowohlt.
- DERRIDA Jacques
2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- GELLNER Ernest
1995. *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- KASABA Resat
1988. «Was there a Compradore Bourgeoisie in Nineteenth Century Western Anatolia?». *Review, a Journal of the Fernand Braudel Center* (Binghamton NY) 11: 215-228.
- LEVENSON Joseph
1971. *Revolution and Cosmopolitanism. The Western Stage and the Chinese Stages*. Berkeley etc.: University of California Press.
- PARLA Taha
1985. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1925*. Leiden: Brill.
- POLLOCK Sheldon
2002. «Cosmopolitan and Vernacular in History», in: Carol A. BRECKENRIDGE, Homi K. BHABHA, Sheldon POLLOCK & Dipesh CHAKRABARTY (eds), *Cosmopolitanism*, p. 15-53. Durham, London: Duke University Press.
- ROBERTSON Roland
1995. «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», in: Mike FEATHERSTONE, Scott LASH & Roland ROBERTSON (eds), *Global Modernities*, p. 24-44. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- SCHWEIGER Salomon
1986. *Zum Hofe des türkischen Sultans*. Hrsg. von Heidi Stein. Leipzig: Edition Leipzig.
- STEINER George
1999. *Errata. Bilanz eines Lebens*. München, Wien: Hanser.
- TÖNNIES, Sibylle
2002. *Cosmopolis Now. Auf dem Weg zum Welt-*

staat. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

- TURNER Bryan S.
1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- TURNER Bryan S. & Chris ROJEK
2001. *Society and Culture. Principles of Scarcity and Solidarity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- WAGNER Gerhard
1999. *Herausforderung Vielfalt. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*. Konstanz: UVK.
- WALZER Michael
1994. *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Elektronische Quellen:

- http://www.harissa.com/D_Communautes/USA/thelevantineproject.htm
<http://levantinecenter.org/pages/levantine.htm>

Abstract

Ecumenes, niches and modules: Variants of cosmopolitan milieux

Cosmopolitanism is a noble attitude, often evoked as an antidote against the perilous antagonisms of ethnic, religious or other identifications. However, for anthropology the virtues of cosmopolitanism have a dubious quality as they require a distancing from the local cultural and social backgrounds which we take for granted. Cosmopolitanism, it is argued, has historically emerged either in «ecumenes», i.e. particular Great Traditions with universalist claims but clearly marked off from other similar universes, or in niche societies like the so-called Levantines, a heterogenous collection of auxiliaries to occidental penetration in the Middle East. Retrospectively, the dissolution of this niche cosmopolitanism in national and subnational communities is



deplored, while the elitist and «comprador» qualities of the Levantine universe tend to fade from sight.

A contemporary cosmopolitanism, by contrast, would have to take its universalist commitments more seriously, and thus have to be based on «thin culture», on a truly «modular» social universe. The difference between this and «ecumene-cosmopolitanism» is not widely recognized, with the problem that pleas for «cosmopolitan virtues» often amount to a call for «them» to become more or less like «us».

Autor

Heinz Käufeler hat in der Türkei geforscht (*Das anatolische Dilemma. Weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei*. Zürich: Chronos, 2002), ist Privatdozent an der Universität Zürich und koordiniert das Graduiertenkolleg aller Ethnologischen Institute der Schweiz.

hck@ethno.unizh.ch

