



Bernhard Gißibl, Isabella Löhr (Hg.)

BESSERE WELTEN

Kosmopolitismus in den Geschichtswissenschaften

campus

Bessere Welten

Bernhard Gißibl, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz. *Isabella Löhr*, Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig.

Bernhard Gißibl, Isabella Löhr (Hg.)

Bessere Welten

Kosmopolitismus in den Geschichtswissenschaften

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Europainstituts der Universität Basel und des
Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte Mainz.



IEG

Leibniz-Institut für
Europäische Geschichte



EUROPAINSTITUT
Institute for European Global Studies

ISBN 978-3-593-50613-5 Print

ISBN 978-3-593-43486-5 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Filmstill aus dem Dokumentarfilm »Utopia in Four Movements«
(Sam Green / Dave Cerf, USA 2010) © <http://utopiainfourmovements.com/photos>

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Die Geschichtswissenschaften vor der kosmopolitischen Herausforderung.....	9
<i>Isabella Löhr und Bernhard Gießbl</i>	

I. Kosmopolitismus als Konflikt: Grenzziehung, Inklusion, Exklusion

Zwischen Selbstverständnis und Stigma: zur ambivalenten Beziehungsgeschichte von Kosmopolitismus und Judentum	47
<i>Miriam Thulin</i>	

Von der Offenheit der Geschichte: Der Umgang mit Staatenlosigkeit und die weltbürgerliche Idee.....	71
<i>Miriam Rürup</i>	

Farbiger Kosmopolitismus? – Die Asiatisch-Afrikanische Konferenz von Bandung (1955).....	103
<i>Jürgen Dinkel</i>	

II. Der Umgang mit dem Anderen: Kosmopolitismus als Haltung und Kompetenz

Kosmopolitische Praktiken? Katholische Frauenkongregationen im 20. Jahrhundert	133
<i>Katharina Stornig</i>	

»une institution cosmopolite«? Rituelle Grenzziehungen im freimaurerischen Internationalismus um 1900	167
<i>Joachim Berger</i>	

Kosmopolitisches Freidenkertum? Ideen und Praktiken der Internationalen Freidenkerkonföderation von 1880 bis 1914	193
<i>Daniel Laqua</i>	

III. Cosmobilities

Verbriefte Identität, regulierte Mobilität: Pässe als kosmopolitische Dokumente	225
<i>Andreas Fahrmeir</i>	

Seltsam, weiblich, aus bescheidenem Haus: Gabriela Mistral und die Herausforderungen eines kosmopolitischen Lebens	253
<i>Corinne Pernet und Isabella Löhr</i>	

Imperial, atlantisch, europäisch, kosmopolitisch? Globales Bewusstsein in Duala im frühen 19. Jahrhundert	281
<i>Stefanie Michels</i>	

IV. Kosmopolitismus als Governance

Kosmopolitismus als Governance: Das Beispiel des Osmanischen Reiches	317
<i>Nora Lafi</i>	

Die internationalen Netzwerke des Aga Khan Development Network: Möglichkeiten und Grenzen eines muslimischen Kosmopolitismus	343
<i>Soumen Mukherjee</i>	

Kosmopolitische Geschichtsschreibung und die Kosmopolitik des UNESCO Weltkultur- und Naturerbes	373
<i>Andrea Rehling</i>	

Autorinnen und Autoren	402
------------------------------	-----

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Beiträge gehen zurück auf einen Workshop, der im Herbst 2013 nach dem heuristischen Mehrwert von Kosmopolitismus für die Geschichtswissenschaften fragte. Was hat es eigentlich genau mit diesem »neuen« Kosmopolitismus auf sich, der in so vielen geistes- und sozialwissenschaftlichen Nachbardisziplinen Konjunktur hat? Ist es sinnvoll, den Begriff in den Geschichtswissenschaften wieder zu aktivieren? Oder wäre dies gleichbedeutend damit, eine Disziplin, die sich anschickt, eurozentristische Perspektiven zu überwinden, zurück in eines der ältesten Konzepte europäischer Geistesgeschichte zu drängen? Wie könnte eine zeitgemäße Verwendung von Kosmopolitismus insbesondere für die Globalgeschichte aussehen? Diese Fragen waren Gegenstand des Workshops, der gemeinsam vom Europainstitut der Universität Basel und dem Leibniz-Institut für europäische Geschichte (IEG) in Mainz ausgerichtet wurde.

Wir danken den Autorinnen und Autoren dieses Bandes für ihre Bereitschaft, sich auf die Frage nach dem analytischen Mehrwert von Kosmopolitismus für ihre eigenen Forschungen so neugierig und bereitwillig eingelassen zu haben. Für uns bedeutete dies eine Fülle an kontroversen und produktiven Diskussionen, in denen wir eine Menge von den Autoren und Autorinnen gelernt und gemeinsam unser Verständnis von Kosmopolitismus geschärft haben. Diese intellektuellen Auseinandersetzungen wurden möglich dank der großzügigen Unterstützung durch das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz und das Europainstitut der Universität Basel. Unser besonderer Dank gilt daher Madeleine Herren und Johannes Paulmann, den Direktoren der beiden Institute, die uns in unserem Vorhaben bekräftigten und mit Rat und Tat zur Seite standen.

Danken möchten wir an dieser Stelle auch Malte Fuhrmann, Richard Hölzl, Fabian Klose, Cornelia Knab, Carolin Kosuch, Daniel Maul und Amalia Ribi Forclaz, die uns in Mainz durch Vorträge, Diskussionsbeiträge oder als Panel Chairs halfen, Thema und Probleme zu präzisieren.

Magdalena Nowicka brachte uns mit ihrer Keynote Lecture die sozialwissenschaftliche Perspektive nahe; der jüngst verstorbene Rupert Neudeck gewährte uns in seinem Abendvortrag Einblicke in den gelebten Kosmopolitismus eines humanitären Aktivisten. Die Fertigstellung des Manuskripts profitierte von der umfangreichen Unterstützung durch Manuel Dinkel und Corinna Schattauer und dem prüfenden Blick der Lektoren Joe Paul Kroll im IEG und Jürgen Hotz beim Campus Verlag. Für kritische Lektüre und wertvolle Hinweise zur Einleitung danken wir Gregor Feindt, Dietmar Müller und Klaus Oschema.

»But if you believe you are a citizen of the world, you are a citizen of nowhere. You don't understand what citizenship means«. Diese im Oktober 2016 von der britischen Premierministerin Theresa May gebrauchte Formulierung zeigt, dass die Politik der Gegenwart unsere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem neuen Kosmopolitismus eingeholt hat. Was 2013 für uns in erster Linie eine fachwissenschaftliche Diskussion war, hat sich seit der rapiden Zunahme von Flüchtlingen in Europa 2014/2015 und den seitdem heftig tobenden politischen Auseinandersetzungen innerhalb der Europäischen Union sowie in den einzelnen Mitgliedsstaaten in eine handfeste politische Krise gewandelt, die eine Zäsur in der europäischen Nachkriegspolitik bedeuten könnte. Der Zugang zu Rechten unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit sowie Gastfreundschaft als zentraler kosmopolitischer Wert sind innerhalb wie außerhalb Europas heftig umkämpft. Kulturelle Vielfalt als Realität und gesellschaftliche Orientierung sieht sich konfrontiert mit der Forderung nach eindeutigen Identitäten. Zur Disposition steht ein offener Umgang mit Differenz und dem Anderen.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir unseren Band auch als eine kritische Reflexion über die Frage, mit welchen Themen, Konzepten und Perspektiven die Geschichtswissenschaften im frühen 21. Jahrhundert historisches Orientierungswissen für gegenwärtige Debatten bereitstellen können. Dies kann, so unsere Überzeugung, nur über eine historisch-kritische Analyse der unterschiedlichen Normen, Werte und Bezugshorizonte funktionieren, in denen sich unsere Gegenwart abspielt.

Mainz und Leipzig, im Oktober 2016
Bernhard Gißibl und Isabella Löhr

Die Geschichtswissenschaften vor der kosmopolitischen Herausforderung

Isabella Löhr und Bernhard Gissibl

»Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!« – Weltbürger aller Länder, noch ein Versuch! Mit dieser Abwandlung des berühmten Schlusssatzes des Kommunistischen Manifests adressierte der französische Philosoph Jacques Derrida im März 1996 einen Kongress der Fluchtstädte, der sich beim Euro-parat in Straßburg versammelt hatte.¹ Derridas Aufruf für eine neue Internationale der Kosmopoliten ist vor dem Hintergrund der aktuellen, sogenannten Flüchtlingskrise in Europa auch 20 Jahre nach seinem Erscheinen politisch relevant.² Denn der französische Philosoph forderte damals nicht weniger als eine Neuausrichtung der europäischen Asyl- und Migrationspolitik nach den Grundsätzen kosmopolitischer Gastfreundschaft. Bemerkenswert daran ist, dass sich Derrida explizit den Begriff der Gastfreundschaft aus Immanuel Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 zu eigen machte, die er über das von Kant vorgesehene bloße Besuchsrecht hinaus zu einem dauerhaften Gastrecht erweitert wissen wollte. Einer der wichtigsten Denker der Postmoderne, der sein intellektuelles Leben daran gesetzt hatte, die philosophischen und epistemologischen Grundlagen der europäischen Aufklärung zu dekonstruieren, bezog sich also zustimmend auf den »Geist der Aufklärung«³ und artikulierte politische Reformforderungen mit Hilfe eines ihrer Kernbegriffe. Offenbar unterschied Derrida zwischen der

1 Die dem Kongress schriftlich übermittelten Ausführungen Jacques Derridas erschienen zunächst 1997 unter dem Titel *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* in den Editions Galilée Paris. Eine englische Übersetzung folgte 2001: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London 2001. Die Zitate sind entnommen der deutschen Übersetzung *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung!*, Berlin 2003.

2 Derridas politisches Engagement dürfte wesentlich auch in seiner postkolonialen Biographie begründet sein. Geboren 1930 als Kind jüdischer Eltern in einem Vorort von Algier hatte er in seiner Kindheit und Jugend selbst die vielfältigen Rassismen und Ausgrenzungen einer kolonialen Gesellschaftsordnung erlebt. Vgl. dazu Scheepers, *Derrida*, S. 29.

3 Derrida, *Weltbürger aller Länder*, S. 18.

theoretischen Dekonstruktion philosophischer Weltanschauungen einerseits und dem öffentlichen politischen Diskurs mit dem Ziel der Gewährleistung konkreter Rechte andererseits.

Derridas Vorschlag einer Reform der europäischen Asylpolitik gehört in eine Reihe von Interventionen prominenter Denker, die sich seit 1989/90 mit Rekurs auf die Begrifflichkeit des Kosmopolitismus um die normative Ausgestaltung der gegenwärtigen Welt- und Gesellschaftsordnung bemühen. Diese Debatten, die seit den späten 1990er Jahren als »Neuer Kosmopolitismus«⁴ geläufig sind, nahmen ihren Ausgang in den akademischen Welten Europas und der Vereinigten Staaten. Seit gut zwei Jahrzehnten sind daran Wissenschaftlerinnen, Wissenschaftler und öffentliche Intellektuelle jeder weltanschaulichen Couleur sowie aus allen Kontinenten und Disziplinen beteiligt – mit Ausnahme der Geschichtswissenschaften, die sich bisher auffallend schweigsam verhalten. Intellektuelle, die ihre kosmopolitischen Entwürfe explizit in den Denkkontext der europäischen Aufklärung stellen wie Kwame Anthony Appiah, Daniele Archibugi, Ulrich Beck, Charles Beitz, Seyla Benhabib, Gerard Delanty, Jürgen Habermas, David Held, Martha Nussbaum, Thomas W. Pogge oder jüngst Timothy Garton Ash finden sich ebenso wie postkoloniale oder dekonstruktivistische Kritiker dieser europäischen Tradition wie Etienne Balibar, Homi K. Bhabha, Paul Gilroy, David Harvey, Bruno Latour, Walter D. Mignolo, Rahul Rao oder Gayatri Chakravorty Spivak. Das Themenspektrum des neuen Kosmopolitismus ist breit; ebenso seine geographische Reichweite sowie Adressaten und Kontexte. Was die Appelle dieser *public intellectuals* eint, ist die Verquickung von politischer und akademischer Diskussion, das Kreisen um Fragen sozialer und globaler Gerechtigkeit sowie die normative Ausgestaltung des »Zusammengeworfenseins«⁵ in einer globalisierten und ungerechten Welt.

Während der neue Kosmopolitismus in den Geistes- und Sozialwissenschaften teils begeistert aufgegriffen wurde, fanden die Debatten in den Geschichtswissenschaften erstaunlicherweise bislang kaum Resonanz. Insbesondere transnationale und Globalgeschichte, die sich innerhalb des Faches prominent mit grenzüberschreitenden Beziehungen bzw. globalen Ordnungsentwürfen beschäftigen, haben das Begriffsfeld des Kosmopolitischen bisher weitgehend gemieden und auch nicht die Potenziale ausgelotet, die

4 Dazu Wilson, »A New Cosmopolitanism«; Hollinger, »Not Universalists«; Fine, »Taking the ›Ism‹ out of Cosmopolitanism«; Köhler, *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*.

5 Zum Begriff der *throwntogetherness* und der damit verbundenen Konstitution von Orten als Auseinandersetzung mit Vielfalt siehe Massey, *For Space*, S. 140–142, 149–162.

diese transdisziplinäre Diskussion für die historische Analyse birgt. Hier setzt unser Buch an. Die versammelten Beiträge erproben den heuristischen Wert eines viel diskutierten intellektuellen und wissenschaftlichen Paradigmas für die Geschichtswissenschaften. Anhand von Beispielen aus der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts fragen die Aufsätze nach dem Kosmopolitischen in so verschiedenen Kontexten wie katholischen Missionen, im UNESCO-Welterbe, im Rahmen des transkontinentalen humanitären Engagements des ismailitischen Aga Khan-Netzwerkes und in so konfliktreichen Zusammenhängen wie den jüdischen Erfahrungen in der europäischen Moderne. Sie analysieren Kosmopolitismus als Haltung und Kompetenz, untersuchen Governance-Konstellationen und fragen nach den Bedingungen und Grenzen kosmopolitischer Mobilität. Die Beiträge arbeiten empirisch heraus, dass Inhalte, Reichweite und Materialisierungen von Kosmopolitismen immer zeit- und raumspezifisch sind.

Der Band plädiert für eine kritisch-reflektierte Aktivierung von Kosmopolitismus als Analyseperspektive, die das konzeptionelle Instrumentarium von transnationaler und Globalgeschichte ergänzen kann. Die hier vorgeschlagene Perspektive nimmt das Spannungsfeld von Differenz und Gleichheit jenseits seiner räumlichen Ausprägungen in den Blick. Sie interessiert sich insbesondere für Momente der Grenzziehung und -überschreitung und fragt nach dem sich in diesen Situationen offenbarenden Umgang mit Diversität, Differenz und dem Anderen. Soziale Interaktionen interessieren also vor allem hinsichtlich ihrer »Welthaltigkeit«, das heißt der in ihnen eingelassenen universalen Kontexte und Bezugsrahmen. Gefragt wird nach den damit verbundenen Prozessen der Inklusion und Exklusion, der Öffnung und Schließung sowie nach der Aushandlung individueller und kollektiver Zugehörigkeiten und Rechte. Eine so verstandene kosmopolitische Perspektive operiert nicht im Rahmen eines räumlichen, sondern eines moralischen Imperativs, der »Menschheit« in den konkreten Ausprägungen interpersonaler Beziehungen und der herausfordernden Präsenz des Anderen untersucht.

Im Folgenden stellen wir dieses Forschungsprogramm en détail vor. Da die hier versammelten Autorinnen und Autoren ihre historischen Fallbeispiele im Kontext einer transdisziplinären Diskussion entwickeln, folgt zunächst ein Überblick über den neuen Kosmopolitismus in den verschiedenen Disziplinen. Anschließend problematisieren wir das Schweigen der Geschichtswissenschaften innerhalb dieser Debatte und plädieren für eine kosmopolitische Perspektive, die das Postulat einer konzeptionellen »Pro-

vinzialisierung Europas« als Herausforderung annimmt. Im letzten Abschnitt skizzieren wir den konkreten Mehrwert einer kosmopolitischen Erweiterung des konzeptionellen Instrumentariums von transnationaler und Globalgeschichte und diskutieren den Beitrag, den eine »kosmopolitisierte« Geschichtswissenschaft in den transdisziplinären Dialog einbringen kann.

Der neue Kosmopolitismus in den Sozial- und Geisteswissenschaften

Der neue Kosmopolitismus hat in den verschiedensten Disziplinen intensive Diskussionen ausgelöst.⁶ Um das Potenzial dieser transdisziplinären Diskussionen für die Geschichtswissenschaften herauszuarbeiten, skizzieren wir in diesem Abschnitt die intellektuellen Auseinandersetzungen in Politikwissenschaften und politischer Philosophie, in den Sozialwissenschaften, den Postcolonial Studies, in der Anthropologie sowie in den Medien- und Kommunikationswissenschaften. In diesen Disziplinen, und damit gewissermaßen an den Rändern der Geschichtswissenschaften, wird Kosmopolitismus als Konzept gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Erfordernissen angepasst und als post-eurozentrisches Paradigma »entprovinzialisiert«. Dieser neue Kosmopolitismus, so unsere These, bringt einen Erkenntnisgewinn für die Geschichtswissenschaften und hier insbesondere für die Globalgeschichte: zum einen neue Verständnisse des Kosmopolitischen und zum anderen neue Themen für die historische Forschung.

In der politischen Philosophie und der internationalen politischen Theorie manifestierte sich der neue Kosmopolitismus unter anderem in Diskussionen über globale (Verteilungs-)Gerechtigkeit und die soziale sowie politisch-geographische *Reichweite* der Gültigkeit ethischer Gerechtigkeitsgrundsätze.⁷ Wem gegenüber müssen Individuen, Gesellschaften und Staaten ihr Handeln und dessen Konsequenzen legitimieren? Welche Pflichten haben sie gegenüber anderen und wem schulden sie Gerechtigkeit? Diese Debatten bilden zeitlich die tiefste Wurzel des neuen Kosmopolitismus. Sie

6 Orientierende Überblicke liefern Delanty, *Routledge Handbook*; Rovisco/Nowicka, *The Ashgate Research Companion*; Nowicka/Rovisco, *Cosmopolitanism in Practice*.

7 Als Einführung in die wichtigsten Positionen: Broszies/Hahn, »Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte«; Beitz, *Political Theory*; zuletzt Benhabib, *Kosmopolitismus ohne Illusionen*; Beck, *Eine Theorie der globalen Verantwortung*.

entspannen sich als Antwort auf John Rawls' einflussreiche Theorie der Gerechtigkeit von 1971, die Gerechtigkeitspflichten in erster Linie innerhalb nationalstaatlich organisierter Kollektive als verbindlich annahm. Das Ende der Systemkonkurrenz nach 1989/90 und nicht zuletzt auch das 200-jährige Jubiläum der Kant'schen Friedensschrift im Jahr 1995 verliehen der philosophischen Diskussion um das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus sowie um die Vereinbarkeit von Nationalstaat und Kosmopolitismus zusätzlichen Schwung. Anders als Rawls vertraten beispielsweise Charles Beitz, Thomas W. Pogge oder Seyla Benhabib einen moralisch-universalistischen Ansatz, der jedem Individuum moralische Relevanz beimisst und entsprechend Gerechtigkeitsverpflichtungen gegenüber jedem einzelnen einfordert.

Die Diskussion um die Reichweite kollektiver sowie individueller Rechte und Verpflichtungen wurde mit besonderer Vehemenz in den USA geführt.⁸ Ihre Aneignung in der politischen Philosophie anderer Weltregionen führte zu einer kulturellen Ausdifferenzierung und machte sichtbar, dass das problematische Verhältnis von Kosmopolitismus, Individuum und (National-)Staat spezifisch für den transatlantischen Raum ist. Andernorts folgte das Nachdenken über Pflichten gegenüber dem Anderen ganz anderen Parametern. Intellektuelle mit afrikanischen Hintergrund diskutieren zum Beispiel seit einigen Jahren unter dem Schlagwort Afropolitismus über die moralische und kulturelle Position Afrikas in der Welt. Der kamerunische Intellektuelle Achille Mbembe versteht unter Afropolitanismus eine für die afrikanische Erfahrung charakteristische, transkontinentale »Zirkulation der Welten«. Als Konsequenz dieser Zirkulation bezeichne Afropolitanismus eine spezifische »kulturelle, historische und ästhetische Empfindsamkeit«, das Wissen um die »Verfugung des Hier mit dem Anderswo, das Wissen um die Gegenwart des Anderswo im Hier«.⁹

In den Sozialwissenschaften lag seit 1990 ein deutlicher Akzent auf Forschungen zur *institutionellen* Ausgestaltung einer gerechten Weltordnung. Besonders Soziologen begannen über Formen zukünftiger Weltregierung nachzudenken, was unter anderem Entwürfe kosmopolitischer Governance und mögliche Reformen des UN-Systems beinhaltete.¹⁰ Auch Organisation und Reform der Europäischen Union dienten als prominente Bezugspunkte

8 Insbesondere Nussbaum, *For Love of Country*.

9 Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 334.

10 Archibugi/Held, *Cosmopolitan Democracy*; Held, *Democracy and the Global Order*; Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens*.

für Modelle einer kosmopolitischen Demokratie. Darüber hinaus erweitern einige soziologische Beiträge die Analyse kosmopolitischer Prozesse um konzeptionelle Überlegungen mit dem Ziel, die Grundlagen des Faches neu zu denken. Insbesondere der deutsche Soziologe Ulrich Beck verband die Diskussion über eine kosmopolitische Neugestaltung Europas eng mit einer Reform des methodischen Instrumentariums seiner Disziplin. Diese, so diagnostizierte Beck, sei unter anderem deshalb unfähig, Europa kosmopolitisch zu denken, weil ihre Analysen methodisch dem nationalstaatlichen Container verhaftet seien. Ein »kosmopolitischer Blick« sowie ein »methodologischer Kosmopolitismus« seien daher notwendig, um grenzüberschreitende Interaktion und die alltägliche Präsenz des kulturell und sozial Anderen wahrnehmen und kognitiv verarbeiten zu können.¹¹

Seit den 1990er Jahren waren es neben Ulrich Beck, Jürgen Habermas und Daniele Archibugi vor allem britische Soziologen – David Held, Gerard Delanty, Chris Rumford –, die sich für eine kosmopolitische Ausgestaltung Europas stark machten. Zentrale Themen waren dabei die Relativierung der Rolle der Nationalstaaten innerhalb der Europäischen Union durch die Stärkung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten ober- und unterhalb der nationalen Ebene, aber auch das Spannungsverhältnis zwischen der Ermöglichung von Freizügigkeit nach innen und zunehmender Abschottung an den Außengrenzen Europas.¹² Diese Konzentration auf Europa brachte die Diskussionen um den neuen Kosmopolitismus deutlich voran. Sie bedeutete nämlich eine Abkehr von einem universalistischen Verständnis von Welt und Menschheit hin zur Analyse einer konkreten sozio-politischen Formation. Damit verbunden war allerdings eine Vermischung von wissenschaftlicher Analyse mit politischen Handlungsanweisungen, die idealistische Züge trug und durchaus problematisch werden konnte, sobald eine durch und durch positive Lesart von Kosmopolitismus Ungleichheiten und Machtasymmetrien ausblendete oder diese verschleierte. Viele der kosmopolitischen Analysen und Entwürfe in den Sozialwissenschaften waren nämlich beseelt vom Wunsch einer zukünftigen politisch-moralischen Führungsrolle Europas in der Welt. Das politische Projekt der Europäischen Union wurde so zum Laboratorium einer kosmopolitischen Demokratie, deren Umsetzung als weltpolitische Zukunftsaufgabe Europas nach dem Ende des Kalten Krieges verstanden wurde. Wenige gingen allerdings so weit wie Beck,

¹¹ Beck, *Der kosmopolitische Blick*.

¹² Zum Beispiel Beck/Grande, *Das kosmopolitische Europa*; Delanty/Rumford, *Rethinking Europe*; Robertson/Krossa, *European Cosmopolitanism*.

der 2005 die politische Umgestaltung Europas zu einem gutartigen »kosmopolitischen Empire« vorschlug. Er imaginierte Europa als kooperative Struktur nach Innen und Außen, deren Zivilisierungsmission in der Verkündigung des »europäischen Wunders« friedlicher Konfliktbewältigung bestehen sollte – als expliziter Gegenentwurf zum US-amerikanischen *evil empire* und seinem weltweiten Feldzug gegen den islamistischen Terror nach den Anschlägen vom 11. September 2001.¹³

Die Postcolonial Studies begegneten dem neuen Kosmopolitismus mit großer Skepsis.¹⁴ In ihren Augen ist der vermeintlich neue kein neuer, sondern der »alte« europäische Kosmopolitismus. Dieser hatte bereits europäische Expansion und asymmetrische Machtstrukturen legitimiert und diene auch in seiner vermeintlichen Neukonfiguration – Homi K. Bhabha spricht idealtypisch von einem »globalen Kosmopolitismus« – nur als ethisches Feigenblatt für die Perpetuierung der Hegemonie des westlichen Kapitalismus unter marktliberalen Vorzeichen.¹⁵ Gleichwohl taucht der Begriff bei führenden postkolonialen Theoretikern wie eben Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Walter Mignolo, Rahul Rao oder Gayatri Chakravorty Spivak nicht nur als neoliberales Schreckgespenst auf. Kosmopolitismus wird ernsthaft und konstruktiv diskutiert mit dem Ziel, westliche Begriffsverständnisse durch emanzipatorisch-subversive Anliegen zu dezentrieren. In einer wenig rezipierten Passage seines Klassikers *The Location of Culture* stellt Bhabha beispielsweise dem globalen Kosmopolitismus sein Ideal eines *vernacular cosmopolitanism* entgegen: Ein Kosmopolitismus der Flüchtlingsunterkünfte und Minderheiten, der geprägt ist, in den Worten Etienne Balibars, vom Anspruch auf ein »Recht auf Unterschiedlichkeit in Gleichheit«.¹⁶ Differenz und der Umgang mit dem Anderen ist hier zentral, steht politisch aber unter den Vorzeichen einer radikalen Kritik an wirtschaftlichen Machtasymmetrien und kulturellen Essentialismen. Wie Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A. Beckenridge und Dipesh Chakrabarty im Jahr 2000 in einem manifestartigen Aufsatz *Cosmopolitanisms* formulierten, erscheinen Andersheit und Differenz nicht als Optionen.¹⁷ Als Folge der mit dem Kolonialismus ge-

13 Beck, »Das kosmopolitische Empire«, S. 11.

14 Neben den verschiedenen Arbeiten von Walter D. Mignolo auch Rao, »Postcolonial Cosmopolitanism«; Gilroy, »Postcolonialism and Cosmopolitanism«; »Cosmopolitanism, Globalisation and Diaspora«.

15 Bhabha, »Vernacular Cosmopolitanism«, S. xiv.

16 Zitiert nach: Bhabha, »Vernacular Cosmopolitanism«, S. xvi–xvii.

17 Pollock/Bhabha/Beckenridge/Chakrabarty, »Cosmopolitanisms«.

waltsam über die Welt gebrachten westlichen Moderne sind sie zugleich alltäglich und existentiell. In dieser Lesart steht ein kulturelles Verständnis von Kosmopolitismus als Wertschätzung von Vielfalt im Verdacht einer Re-Essentialisierung von Kulturen. Die Betonung des Individuums als entscheidender Instanz in moralischen und rechtlichen Kosmopolitismus-Entwürfen wiederum beruht auf einem westlichen Individualismus, der mit anderen, auf Gruppenidentitäten basierenden Emanzipationsbewegungen in Konflikt stehen kann. Wenngleich Kosmopolitismus also im Verdacht steht, einer liberalen Fetischisierung des Individuums nach westlicher Prägung Vorschub zu leisten, birgt aber genau dieser Individualismus auch ein strategisches Potenzial zur Artikulation von Rechten. Das postkoloniale Projekt beschränkt sich damit nicht nur auf die Dekolonisierung und subversive Analyse von Kultur und den epistemischen Registern westlicher Welt-erfassung. Mit dem Kosmopolitismus verfügt es auch über eine Sprache zur Einforderung konkreter Rechte – grenzüberschreitend *und* innerhalb der Gesellschaften des globalen Südens. Die postkoloniale Aneignung des Begriffes bedeutet so das politische Unternehmen, Kosmopolitismus in einen Kampfbegriff für die eigene Sache zu verwandeln.

Die Geschichtswissenschaften können aus der postkolonialen Rezeption des neuen Kosmopolitismus zwei Aspekte für die eigene Forschung ziehen. Erstens verschieben die postkolonialen Denker den Blick von Zukunftsentwürfen für politische Gemeinwesen auf die faktische Präsenz und Unhintergebarkeit von Differenz und daraus resultierender Formen von Ungleichheit. Ihr analytischer Schwerpunkt liegt auf der sozialen Wirkung von Ungleichheit und Machtasymmetrien. Kosmopolitismus beschreibt damit nicht nur normative oder institutionelle Dimensionen, sondern die permanente und konfliktreiche Verschiebung der Grenzen von Inklusion und Exklusion, die Individuen und Gruppen jeder sozialen, politischen, kulturellen oder religiösen Couleur gleichermaßen betrifft oder betreffen kann. Das heißt, ein postkolonial sensibilisierter Kosmopolitismus untersucht die Qualität von Beziehungen auf lokaler, regionaler oder globaler Ebene, stellt die Produktion und Markierung von Differenz ins Zentrum und untersucht konkrete Praktiken von Emanzipation und Teilhabe. Damit geht zweitens eine konzeptionelle Erweiterung einher: Neben die empirische Analyse kosmopolitischer Phänomene oder Prozesse tritt Kosmopolitismus als Untersuchungsperspektive. Diese arbeitet rivalisierende Vorstellungen und Praktiken von Grenzziehungen, Teilhabe und Ausschluss heraus und analysiert soziales

Handeln auf die darin eingelassenen universalen Ansprüche und Bezugsrahmen. Aus einem aufgeklärten Kosmopolitismus europäischer Prägung werden so polyzentrische, sich überlagernde und konfligierende kosmopolitische Praktiken, die immer zeit- und raumspezifisch sind.

Die postkoloniale Kritik am Kosmopolitismus erwies sich besonders für Ethnologie und Anthropologie als relevant. Deren Selbstverständnis als Experten für kulturelle Diversität und Fremdverstehen war im Zuge der Kritik an der kolonialen Komplizenschaft und dem statisch-homogenen Kulturverständnis des Faches seit den 1970er Jahren in eine tiefe Legitimationskrise geraten. Die Rezeption des neuen Kosmopolitismus traf in der Anthropologie auf ein nunmehr postkolonial dynamisiertes Kulturverständnis, das dem Fach die Rolle eines wichtigen transdisziplinären Korrektivs verlieh. Zudem rezipierten Anthropologen den Postkolonialismus nicht nur als subversive Kulturtheorie. Sie wiesen auf die rechtlichen Dimensionen zivilgesellschaftlicher Mobilisierung im globalen Süden hin und zeigten, dass für tansanische Maasai-Aktivist:innen, mexikanische Zapatist:innen oder für lateinamerikanische Nichtregierungsorganisationen, die sich für indigene Landrechte einsetzten, der Bezug auf universale Rechtsdiskurse ein zentrales Vehikel für Partizipationsforderungen war.¹⁸

Diese Studien bieten wichtige Anknüpfungspunkte für eine geschichtswissenschaftliche Analyse der Weltbezüglichkeit historischer Akteure, die das Postulat der Provinzialisierung europäischer Geschichte und Historiographie ernst nehmen will. Zum einen sind zentrale Elemente des Kosmopolitischen – Bürgerschaft, soziale und politische Rechte, Gleichheit, Anerkennung und ein offener Umgang mit Differenz – keine Privilegien des Westens und müssen gerade deswegen aus den politischen, sozialen und ökonomischen Kontexten und Erfahrungen nicht-westlicher Gesellschaften verstanden werden. Zum anderen betonen anthropologische Analysen die unbedingte Situiertheit kosmopolitischer Praktiken und Erfahrungen, indem sie diese mithilfe von Kompositbegriffen wie *rooted cosmopolitanism* genauer qualifizieren.¹⁹ Drittens arbeiten diese Studien heraus, dass jedes Handeln und Sprechen, das sich irgendwie auf soziale Strukturen und Gemeinschaftsbildung bezieht, implizit immer auf rechtliche, soziale oder politische Universalismen zurückgreift. Damit machen sie deutlich, dass Normen und

18 Hodgson, »The Indigenous Rights Movement«; Brysk, *Indian Rights and International Relations*; mit vergleichender Perspektive zu Osteuropa auch Dahlmann, *Land und Freiheit*.

19 Werbner, *Anthropology*; Glick Schiller/Irving, *Whose Cosmopolitanism?*

Werte mit universalem Anspruch kein Privileg intellektueller Eliten oder der westlichen Welt sind.

Wichtige Impulse für die transdisziplinäre Kosmopolitismus-Forschung liefern Anthropologie und Ethnologie schließlich durch ihre Aufmerksamkeit für Mobilitäten im Rahmen einer »multi-sited ethnography«.²⁰ An die Stelle der Analyse vermeintlich statischer und tief verwurzelter Kulturen traten Phänomene kultureller Hybridisierung, Diasporakulturen, Migration und andere Formen sozialer Mobilität.²¹ In den Blick gerieten dadurch ganz unterschiedliche soziale Mobilitäten, die auf ihren Umgang mit und ihre Offenheit gegenüber Andersartigkeit und Vielfalt hin befragt wurden. Anfänglich standen die Mobilitätspraktiken privilegierter westlicher Eliten im Fokus – Manager, Auslandskorrespondenten oder Missionsschwester.²² Dies wurde bald um Studien ergänzt, die überraschende Kosmopolitismen vermeintlich immobiler Berufe beispielsweise von einheimischen Reiseführern herausarbeiteten, oder die die Mehrsprachigkeit, die Vertrautheit mit diversen kulturellen Codes sowie die grenzüberschreitenden sozialen Netzwerke pakistanischer Ölfeldarbeiter im Persischen Golf sichtbar machten. Letzteres wurde von Pnina Werbner als Beispiel eines Kosmopolitismus der Arbeiterklasse interpretiert.²³ Kosmopolitische Erfahrungen und Haltungen, so zeigen diese Studien, beruhen nicht notwendig auf Mobilität, Freiwilligkeit oder sozialem Status, sondern sind bedingt durch soziale Disposition und politisch-ökonomische Kontexte. Dem Verdikt der wurzellosen Bindungslosigkeit des Kosmopoliten stellen sie die Ausbildung multipler Zugehörigkeiten als definierendes Moment kosmopolitischer Haltungen und Erfahrungen entgegen.²⁴

In den Medien- und Kommunikationswissenschaften wird mit der Begrifflichkeit des Kosmopolitismus schließlich die Frage nach der medialen *Repräsentation* des fernen Anderen aufgeworfen. Am Anfang standen auch hier Formen sozialer und professioneller Mobilität, konkret die Unter-

20 Marcus, »Ethnography in/of the World System«.

21 Grundlegend zu den Reisekulturen Clifford, *Routes*; weiterhin Glick Schiller/Salazar, »Regimes of Mobility across the Globe«.

22 Hannerz, *Transnational Connections*; Hüwelmeier, »Katholische Schwestern als Akteure«; kritisch dazu Calhoun, »The Class Consciousness of Frequent Travellers«.

23 Werbner, »Global Pathways«; Salazar, »Tourism and Cosmopolitanism«; anregend auch Bojadžijev/Liebelt, »Migration als soziale Bewegung«.

24 Historische Umsetzungen dieser Überlegungen liefern Herren/Löhr, *Lives Beyond Borders*; Panter, *Mobility and Biography*.

suchung der für die Vermittlung von Informationen und Weltbildern elementaren Gruppe der Auslandskorrespondenten und ihrer verschiedenen Berichterstattungswelten. Im Anschluss daran wurde die Frage nach kosmopolitischen Praktiken und Haltungen der Akteure und nach den potenziell kosmopolitisierenden Effekten der vermittelten Informationen auch an andere Formen journalistischer Grenzüberschreitung gestellt.²⁵ Im Kern handelt es sich beim neuen Kosmopolitismus jedoch um ein Problem der Medienethik:²⁶ Welche Rolle und welche Verpflichtungen haben (Massen-) Medien in einer globalisierten Welt? Problematisiert werden die Medialität sozialer Fernbeziehungen, die Ethik grenzüberschreitender Repräsentationen und die zentrale Rolle von Medien als Erscheinungsraum des fernen Anderen. In einem Schlüsseltext entwarf der britische Medienwissenschaftler Roger Silverstone die *Kosmopolis* als *Mediapolis* und damit als einen von Medien geschaffenen kosmopolitischen Imaginationsraum mit kaum zu überschätzender Verantwortung für den gesellschaftlichen Umgang mit Differenz.²⁷

Inwieweit können die Geschichtswissenschaften von diesen teils mit großer Emphase ausgerufenen kosmopolitischen Wenden in den sozial- und geisteswissenschaftlichen Nachbardisziplinen profitieren? Einerseits gewinnen sie ein erweitertes Verständnis von Kosmopolitismus als *empirische* Prozesse und Phänomene und andererseits können sie Kosmopolitismus als heuristisches Werkzeug *konzeptionell* fruchtbar machen. Insbesondere die Postcolonial Studies sowie Anthropologie und Ethnologie brachten neue Themen von unmittelbarer gesellschaftspolitischer Relevanz auf: Es geht um rechtliche und politische Aspekte von Gesellschafts- und Weltordnungsentwürfen, um Differenz und Mobilität als Herausforderung für die geographische und soziale Verfasstheit von Gesellschaften und um die Frage nach den Repräsentationen des Anderen – alles Themen der Geschichtswissenschaften. Zudem impliziert die Pluralisierung hin zu einer Vielzahl räumlich und zeitlich spezifischer sowie durchaus konfliktbeladener Kosmopolitismen eine konzeptionelle Erweiterung. Kosmopolitismus ist nicht nur Gegenstand der Analyse, sondern auch eine Untersuchungsperspektive, wenn es darum geht, warum und wie bestimmte Erfahrungen und

25 Hannerz, *Foreign News*; Schoon, »A Cosmopolitan«.

26 Zum Kosmopolitismus als »ethisch-moralischer Wende« in den Medien- und Kommunikationswissenschaften Corpus Ong, »The Cosmopolitan Continuum«, S. 449.

27 Silverstone, *Media and Morality*; weiterhin Robertson, *Mediated Cosmopolitanism*; Chouliaraki, *The Spectatorship of Suffering*.

Praktiken die Herstellung oder Verschiebung von Differenzkriterien sowie die Markierung von Andersheit prägten, beförderten oder behinderten. Vor allem aber bedeutet der neue Kosmopolitismus eine Abkehr vom alten Kosmopolitismus: Er ist nicht länger universale Utopie oder Ideal, sondern situierte Praxis; er ist nicht euro-, sondern polyzentrisch; nicht Räume, sondern Differenz und die Qualität von Beziehungen stehen im Vordergrund. Ein so verstandener neuer Kosmopolitismus bedeutet eine Herausforderung und viel mehr noch eine Chance für die Geschichtswissenschaften.

Die Geschichtswissenschaften und der Kosmopolitismus: eine Leerstelle?

In die geschichtswissenschaftliche Forschung ist der neue Kosmopolitismus zwar graduell eingesickert.²⁸ Zu den konzeptionellen Debatten hat das Fach bislang allerdings geschwiegen und den Begriff auch nicht als Paradigma übernommen.²⁹ Das ist schon deshalb problematisch, weil die anderen Disziplinen mit historischen Diagnosen und Narrativen operieren, die einer kritischen Intervention der Geschichtswissenschaften bedürfen.³⁰ Das betrifft lineare geistes- und ideengeschichtliche Genealogien eines vermeintlich europäischen Kosmopolitismus von den Stoikern über Kant bis in die Gegenwart oder fragwürdige historische Entwicklungsmodelle. Ulrichs Becks These von der Ablösung einer ersten, nationalstaatlichen Moderne durch die zweite Moderne einer kosmopolitisierten Gegenwart beruht beispielsweise auf problematischen Zäsuren und Traditionslinien, die den Widerspruch der Geschichtswissenschaften herausfordern.

Über das Schweigen im interdisziplinären Gespräch hinaus ist die Zurückhaltung des Faches insofern bemerkenswert, als Teile der Disziplin seit

28 Aus einer Vielzahl von Einzelstudien z.B. Fuhrmann, »Meeresanrainer – Weltenbürger?«; Clark, *Moscow*; Moyn, »The Universal Declaration«; Alavi, *Muslim Cosmopolitanism*.

29 Ausnahmen sind: Herren, »A Typology of Transboundary Lives«; Sluga/Horne, »Cosmopolitanism« und die weiteren Beiträge in diesem Themenheft; Sträth, »World History and Cosmopolitanism«.

30 Diese Traditionslinien werden von Befürwortern wie Gegnern eines vermeintlich europäischen Kosmopolitismus gleichermaßen gezogen. Beide verkennen dadurch aber die Verwerfungen, die Widersprüche, die Hybridität und die Pluralität von Kosmopolitismen europäischer Provenienz. Zur historischen Differenzierung siehe Kleingeld, »Six Varieties of Cosmopolitanism«.

den 1990er Jahren Gegenstände und Konzepte aufgebracht haben, die sich ohne weiteres als »kosmopolitische Anliegen« verstehen lassen. Bei allen Differenzen hinsichtlich der Konzeption der Untersuchungseinheiten, der geographischen Reichweite oder dem Verhältnis von Strukturen und historischer *agency* teilen historischer Vergleich, Kulturtransfer, *histoire croisée*, transnationale und transkulturelle Geschichte, Imperienforschung und Kolonialgeschichte sowie Globalisierungs-, Global- und Weltgeschichte das Interesse an grenzüberschreitenden Interaktionen. Sie alle beschäftigt die Frage, wie diese Interaktionen über teils große Distanzen hinweg funktionierten, welcher Art sie waren und welche Bedeutung die damit verknüpften sozialen und kulturellen Grenzüberschreitungen für Selbst- und Fremdbilder sowie für die Konstitution der modernen Welt hatten. Die Geschichtswissenschaften, so unsere These, haben sich in ihren Gegenständen und Fragestellungen also durchaus kosmopolitisiert. Dies wird von prominenten Vertretern des Faches auch bestätigt. Jürgen Osterhammel spricht beispielsweise von der Ausbildung »kosmopolitischer Aufmerksamkeitsstrukturen« als Grundlage einer transkulturell vergleichenden Geschichtswissenschaft, Sebastian Conrad attestiert der Globalgeschichte eine »kosmopolitische Absicht« und Patrick O'Brien bezeichnet in der ersten Ausgabe des *Journal of Global History* eine kosmopolitische Perspektive sogar als Voraussetzung für eine neue Globalgeschichte.³¹ Allerdings verlief diese Kosmopolitisierung ohne die analytische Aktivierung des Begriffsfeldes des Kosmopolitischen.

Ein Grund für die Zurückhaltung der globalhistorischen Forschung liegt sicherlich in der problematischen Begriffsgeschichte. Seit dem späten 19. Jahrhundert wurde Kosmopolitismus in verschiedenen politischen Kontexten als Ausgrenzungsbegriff zur Stigmatisierung vermeintlicher nationaler Unzuverlässigkeit verwendet. Die weitgehende Gleichsetzung von Kosmopolitismus mit Antisemitismus im Nationalsozialismus und Stalinismus hat dem Begriff zudem ein schweres erinnerungspolitisches Erbe aufgebürdet, das, wie *Mirjam Thulin* in diesem Band feststellt, in einer für Juden »lebensgefährlichen Beziehungsgeschichte zwischen Kosmopolitismus und Judentum« mündete. Die Jewish Studies tun sich daher bis heute schwer, den Begriff positiv auf die jüdische Diaspora anzuwenden.³²

31 Osterhammel, »Aufstieg und Fall«, S. 343; Conrad, *Globalgeschichte*, S. 25; O'Brien, »Historiographical Traditions«, S. 3.

32 Miller/Urry, »The End of Jewishness?«; Gelbin/Gilman, *Jewish Culture*; Sznajder, *Gedächtnisraum Europa*.

Vor allem aber hat sich die Ablösung vom nationalgeschichtlichen Paradigma insbesondere in der Globalgeschichte unter anderen konzeptionellen Vorzeichen vollzogen. Im Zentrum standen Globalisierung und Raum, wodurch Austausch und Interaktionen über regionale und kulturelle Grenzen hinweg in den Blick kamen, weniger aber die normativen Dimensionen von Globalität. Einerseits wurde die neue Globalgeschichte lange als Geschichte der Globalisierung geschrieben. Bruce Mazlish, einer ihrer profiliertesten Theoretiker, bezeichnete Globalisierungsgeschichte sogar als »the heart and the novelty of global history«.³³ Die Geschichte der Globalisierung beschäftigte sich mit der vermeintlichen Verdichtung von Raum und Zeit und konzipierte Globalisierung als Zunahme von Beziehungen über Regionen und Kontinente hinweg. Obwohl die seit der Jahrtausendwende lauter werdende Kritik an diesem Fokus die »Positionalität und Perspektivität« von Forschungsdesigns stark macht,³⁴ bleiben die normativen Dimensionen von Verdichtung und vermeintlicher Beschleunigung weltweiter Beziehungen, die für eine kosmopolitische Perspektive zentral sind, nach wie vor relativ unterbelichtet. Da es lange ausreichend schien, die Existenz grenzüberschreitender Verbindungen nachzuweisen, ihre Relevanz zu postulieren und Interaktionen in Verbundenheit aufzulösen, gerieten Antagonismen und Brüche, die chronische Präsenz von Ungleichheit sowie kulturelle Differenzen im Nahbereich tendenziell gar nicht ins Blickfeld.

Andererseits entstand die Globalgeschichte in ihren verschiedenen Ausprägungen in den 1990er Jahren aus der Einsicht heraus, dass die bipolare Weltordnung den Raum als historische Kategorie in den Hintergrund gedrängt hatte.³⁵ Die Globalgeschichte und andere Formen der transnationalen Geschichte bedeuteten den Versuch, den Raum als historische Bedingung und historisches Agens wieder ins Bewusstsein zu bringen und analytisch produktiv zu machen.³⁶ Dies resultierte in einer Vielzahl historischer Konzeptionen von Welt und Globalität, die sich zumeist in der Feststellung überschneiden, dass globale Geschichte relational und eine Geschichte der sozialen und kulturellen Grenzüberschreitungen ist. Im Zentrum stand die Überwindung von Raum und die Konsequenzen dieser Grenzüber-

33 Mazlish, »Comparing Global History to World History«.

34 Barth/Gänger/Petersson, »Globalisierung und Globalgeschichte«, S. 11.

35 Osterhammel, »Die Wiederkehr des Raumes«.

36 Middell/Naumann, »Global History and the Spatial Turn«.

schreitungen für die Verfasstheit sozialer Gemeinschaften in lokalen, nationalen oder transnationalen Handlungszusammenhängen.³⁷

Die besondere Aufmerksamkeit für den Raum und die Rolle von Distanz für die Ausgestaltung sozialer Beziehungen litt allerdings von Beginn an einer konzeptionellen Schiefelage, nämlich der von Dipesh Chakrabarty prominent formulierten Kritik am europäischen Erbe der Geschichtswissenschaften, das über die Universalisierung von fachlichen und professionellen Standards das Denken und Sprechen über Geschichte gar nicht anders ermöglicht als in den Fahrwassern europäischer Geistesgeschichte:

»Concepts such as citizenship, the state, civil society, public sphere, human rights, equality before the law, the individual distinction between public and private, the idea of the subject, democracy, popular sovereignty, social justice, scientific rationality, and so on all bear the burden of European thought and history. One simply cannot think of political modernity without these and other related concepts that found a climatic form in the course of the European enlightenment and the nineteenth century.«³⁸

Es ist daher wenig verwunderlich, wenn Kosmopolitismus einer post-eurozentrischen Globalgeschichte suspekt erscheint: Wird damit nicht die Alterität nicht-europäischer Erfahrung durch einen Leitbegriff der europäischen Aufklärung epistemisch kolonisiert? Chakrabartys viel zitierte These von der »Provinzialisierung Europas« zielt aber gerade nicht auf die Marginalisierung europäischer Konzepte und Begriffe, sondern auf ihre Beibehaltung, auf eine kontextsensible Auseinandersetzung und auf ihre Erneuerung »from and for the margins«.³⁹ Er argumentiert, dass Bürgerrechte, Staatsbürgerschaft oder soziale Gerechtigkeit wirkmächtige Kategorien und damit elementar sind für das Ziel, politische Emanzipation und Teilhabe in außer-europäischen Gesellschaften sowie im globalen Wettbewerb herzustellen. Wenn die Globalgeschichte das Begriffsfeld des Kosmopolitischen bisher vermieden hat, kommt dies also keiner Provinzialisierung eines universalistischen Aufklärungsdenkens gleich. Vielmehr wird damit Chakrabartys zentrale Forderung missachtet, die Provinzialisierung zentraler Begriffe praktisch umzusetzen.

Kosmopolitismus als analytischer Begriff für die historische Forschung bedeutet also, die Provinzialisierung eines Kernbegriffs europäischer Welt-erfassung aktiv zu betreiben. Europäische Genealogien kosmopolitischer

37 Kritisch dazu Herren/Rüesch/Sibille, *Transcultural History*.

38 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 4.

39 Ebd., S. 16.

Ideen und Praktiken sind damit nur noch eine spezifische Ausprägung unter einer Vielzahl von Kosmopolitismen. Auf diese Weise kann Kosmopolitismus als Perspektive *und* als Gegenstand der Analyse fruchtbar gemacht werden. Wir können alternative Formen des Umgangs mit Differenz identifizieren und fragen, in welchen lokalen Konstellationen Kosmopolitismen empirisch in Erscheinung treten; und wir können untersuchen, welche Rolle Ungleichheit und Machtasymmetrien im Umgang mit Andersartigkeit spielen und wie Kosmopolitismus als Haltung, Kompetenz oder subalterne Handlungsmacht in diesen Konstellationen in Erscheinung tritt. Schließlich kann die Rede vom »europäischen Kosmopolitismus« mehrfach aufgelöst werden: zugunsten einer nuancierten Betrachtung räumlich und zeitlich konkreter und durchaus widersprüchlicher Kosmopolitismen sowie zugunsten der Frage nach den konkreten Verbindungen und Verflechtungen zwischen kosmopolitischen Haltungen und Praktiken innerhalb Europas sowie zwischen Europa und der außereuropäischen Welt.

Encore un effort!

Worin besteht nun der konkrete Mehrwert einer kosmopolitischen Erweiterung des konzeptionellen Instrumentariums der Globalgeschichte? Letztere stellt, wie oben beschrieben, Interaktionen und die räumliche Dimension in den Vordergrund. Eine kosmopolitische Perspektive betont dagegen das konfliktbeladene Aushandeln von Zugehörigkeiten, Ansprüchen und Rechten, die Begegnung mit dem Anderen sowie die normative Reflexion dieser Begegnungen samt der daraus entstandenen oder verweigerten Verpflichtungen in einer prinzipiell von Ungleichheiten und Machtasymmetrien geprägten Welt. Interaktionen über kulturelle und soziale Grenzen hinweg, wie sie für die verschiedenen Ausprägungen von Verflechtungsgeschichte elementar sind, bleiben damit zentral; sie erhalten aber eine andere Stoßrichtung. Es geht nicht nur um das Diagnostizieren, ob historische Akteure multiple Zugehörigkeiten ausbildeten und als Mediatoren oder Übersetzer kulturelle Vielfalt gestalteten, ob sie transnationale Solidaritäten aufbauten oder sich in komplexen Situationen bewegten. Die Begrifflichkeit des Kosmopolitischen stellt auf die Qualität von Interaktionen ab.⁴⁰ Das heißt, eine

40 Gerstenberger/Glasman, *Techniken der Globalisierung*; Epple/Erhardt, *Die Welt beobachten*; Wenzlhuemer, »Conceptualizing Connections«.

kosmopolitische Perspektive konzentriert sich auf Umgangsweisen mit Differenz und normativ aufgeladene Haltungen zum Anderen. Das beinhaltet die Funktionen von Werten wie Toleranz, Offenheit und Weltläufigkeit in konkreten historischen Situationen, die Bedeutung universaler Bezüge und Identifikationen im Sprechen und Handeln der historischen Akteure und soziale Prozesse der Öffnung und Schließung anhand von Themen wie Staatsbürgerschaft, sozialer Teilhabe und sozialer Gerechtigkeit. Analytisch bedeutet dies eine Konkretisierung globalgeschichtlicher Anliegen: Anstatt Raum, Distanz und den vielgestaltigen Praktiken zu ihrer Überwindung wird Differenz im Sinne der unauflösbaren Gegenwart des Anderen problematisiert, gegenüber dem man sich verhalten muss – ob im Nahbereich, in Fernbeziehungen, in Situationen translokaler Sesshaftigkeit oder grenzüberschreitender Mobilität.

Wesentlich für die hier vorgeschlagene kosmopolitische Perspektive ist also die Herausforderung durch Differenz in einer asymmetrisch strukturierten Welt. Jeder historischen Handlung sind Werte und Normen eingeschrieben, die »konfliktreiche Vorstellungen von und Ansprüche auf Universalismus« enthalten.⁴¹ Konkrete Projekte, Bezüge, Identifikationen und Indienstnahmen von »Menschheit« sind damit Teil einer kosmopolitischen Perspektive.⁴² Wichtig ist dabei die Einsicht, dass diese Menschheit nicht in einem abstrakten Anderswo lokalisiert ist, sondern sich in kollektiven und individuellen Akteuren manifestiert und damit in konkreten interpersonalen und strukturellen Bezügen. Etablierte Themen wie Toleranz, Weltläufigkeit und Wertschätzung für andere Gruppen, Gesellschaften oder Kulturen verschwinden damit nicht von der Forschungsagenda. Sie werden allerdings kritisch auf die in ihnen eingelassenen Inklusionen, Exklusionen und kulturellen Essentialisierungen hin untersucht.⁴³

Wie lässt sich dieses Programm in der historischen Forschung konkret umsetzen? Unser Band versammelt zwölf Studien zur europäischen und außereuropäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie jeweils exemplarisch den heuristischen Wert von Kosmopolitismus für die Analyse ihrer Gegenstände überprüfen. Das den einzelnen Aufsätzen zugrunde liegende Verständnis von Kosmopolitismus ist breit und spiegelt die Vielfalt der eingangs skizzierten transdisziplinären Auseinandersetzungen: Kosmopolitismus begegnet als Ideal und Haltung,

41 Bojadzijeve/Liebelt, »Migration als soziale Bewegung«, S. 330.

42 Dazu Klose/Thulin, *Humanity*.

43 Römhild, »Diversität?!«.

als spezifische Art des Handelns, als inklusive Praxis im Sinne des Herstellens von Gemeinsamkeiten, als Vehikel für politische und rechtliche Emanzipation und als Frage nach dem normativen Stellenwert von Alterität und Differenz. In einigen Beiträgen taucht das Begriffsfeld in den Quellen auf, in anderen wird es als analytische Perspektive an den Untersuchungsgegenstand herangetragen. In allen Fällen legt das Begriffsfeld des Kosmopolitischen die historische Bedingtheit und die Grenzen universaler Bezugsrahmen offen.

Kosmopolitismus als Konflikt: Grenzziehung, Inklusion, Exklusion

Die Partialität kosmopolitischer Visionen von Gemeinschaft und Welt, ihre orientierende, Differenzen überwölbende Funktion in Krisen- und Umbruchsituationen, aber auch die drastischen, existenziellen Konsequenzen von politisch intendierter Exklusion thematisieren die Beiträge von *Miriam Thulin*, *Miriam Rürup* und *Jürgen Dinkel*. Alle drei machen deutlich, dass Kosmopolitismus als das negativ konnotierte Andere nationaler Gemeinschaften, als weltbürgerliche Konzepte oder in Form eines Wertigkeiten und Differenz neu markierenden ›farbigen‹ Kosmopolitismus ein Konjunkturen unterworfenen Phänomen ist. Dieses trat besonders in Umbruchs- und Krisensituationen sowie nach großen Zäsuren auf und diente einer jeweils genau umrissenen Gemeinschaft zur Reorientierung und dem Versuch, die eigene Stellung politisch, sozial, rechtlich oder kulturell in Abgrenzung zu anderen (nationalstaatlich organisierten) Gruppen neu zu definieren.

Miriam Thulin eröffnet den Band mit einer grundsätzlichen Reflexion auf die Möglichkeiten, Komplexitäten und Grenzen des Begriffsfeldes des Kosmopolitischen. Dies macht sie anhand des historisch folgenreichsten Beispiels, wie nationale Zugehörigkeit und Kosmopolitismus als diskursive Gegensätze konstruiert und tödlicher Ausgrenzung Vorschub leisteten. Thulin untersucht die ambivalente – und in den europäischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts dann fatale – Beziehungsgeschichte von Kosmopolitismus und Judentum. Anhand aschkenasischer Juden in Kontinentaleuropa und sephardischer Juden in west- und südeuropäischen Hafenstädten der Frühen Neuzeit analysiert sie kosmopolitische Zuschreibungen in der aktuellen Historiographie. Diese nennt Mobilität durch Handels-, Familien-, Gemeinde- und Gelehrtennetzwerke, flexible Anpassungsfähigkeit an verschiedene kulturelle Kontexte sowie Sprachenvielfalt als wesentliche

Merkmale. Anhand jüdischer Autoren des 19. Jahrhunderts zeigt Thulin, wie eng Kosmopolitismus als Analyse- und Quellenbegriff miteinander verknüpft sind, da dieser historiographische Kosmopolitismus-Begriff nämlich im Kontext von Diaspora und jüdischer Mission seit dem 18. Jahrhundert fester Bestandteil der Selbstidentifikationen europäischer Juden wurde. Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erfuhr die Verknüpfung von Kosmopolitismus und Judentum dann eine negative Wendung und geriet angesichts antisemitischer Verschärfung zum stigmatisierenden Feindbild. Nationalistische Agitatoren im nationalsozialistischen Deutschland und später in der Sowjetunion deuteten Mobilität und multiple Zugehörigkeiten um zu Wurzellosigkeit und nationaler Unzuverlässigkeit. Thulin argumentiert, dass »Berührungängste« und eine »eingehende Reflexion« der Verwendung des Kosmopolitismus-Begriffes vor dem Hintergrund dieser jüdischen Erfahrung in der europäischen Moderne angebracht sind. Ihr Kapitel zeigt, dass die im Zuge aktueller Diskussionen eingeforderte Sensibilität für die normativ aufgeladenen Kontexte des neuen Kosmopolitismus unbedingt eine historische Dimension benötigt.

Die Grenzziehungen zwischen dem Nationalen und alternativen Formen von Zugehörigkeiten sind Thema bei *Miriam Rürup*, die den Umgang mit Staatenlosigkeit nach 1945 problematisiert. Sie bestimmt die ersten Nachkriegsjahre bis zur Verabschiedung der Konvention über die Rechtsstellung von Staatenlosen von 1954 als Phase einer krisenhaften Neuorientierung, in der verschiedene Varianten von Weltbürgertum und kosmopolitischer Utopien durchgespielt wurden. Das besondere Moment liegt in der Komplexität und Kontingenz der zu diesem Zeitpunkt virulenten weltbürgerlichen Konzepte: Obwohl am Ende Menschen- und Bürgerrechte an Staatsangehörigkeit gebunden blieben und Staatenlosigkeit nur über die Annahme einer neuen Staatsbürgerschaft überwunden werden konnte, zeigt Rürup, dass dieses Primat des Nationalstaatlichen trotzdem Spuren der politisch-philosophischen und gesellschaftlichen Experimente mit anderen Zugehörigkeitsformen trug. Zum einen entfalteten Entwürfe von Zugehörigkeit jenseits des Staates eine diskursive Wirkungsmacht. Dies geschah über Film, Literatur und öffentlichkeitswirksame Organisationen, die Weltpässe entwarfen oder die Vereinten Nationen zu einer tatsächlichen Weltregierung ausbauen wollten. Vor allem aber spielte die politische und philosophische Theorie eine ausschlaggebende Rolle. Hannah Arendts bekanntes Diktum vom »Recht, Rechte zu haben« bildete eine wichtige Referenz für die formalrechtliche Eingrenzung von Zugehörigkeit auf Staatsbürgerschaft. Denn der

Zusammenhang, den sie zwischen Nationalstaaten, universalen Rechten und der Schutzbedürftigkeit des Einzelnen herstellte, wurde als Plädoyer für staatsbürgerliche anstelle weltbürgerlicher Rechte genommen mit dem Argument, nur der Staat könne als Garant für Menschenrechte und universale Werte auftreten. Die in den Folgejahrzehnten durchaus problematische Bindung des Anspruchs auf Staatsangehörigkeit und individuellen Schutz an staatliche Souveränität entstand so in den ersten Nachkriegsjahren aus der Erfahrung von Staatenlosigkeit heraus und, so Rürups These, bedeutete weniger den Versuch die Institution der Staatsbürgerschaft zu stärken als vielmehr die garantierten Rechte des Einzelnen als Mensch durchzusetzen.

Geht es bei Rürup um neue Entwürfe für die europäischen Nachkriegsgesellschaften, beschäftigt sich *Jürgen Dinkel* mit einem nur kurze Zeit später einsetzenden und (mit Ausnahme Lateinamerikas) beinahe alle außereuropäischen Regionen betreffenden Umbruch. Dinkel analysiert am Beispiel der Asiatisch-Afrikanischen Konferenz von Bandung 1955 den Moment, in dem sich Vertreter der zeitgenössisch so bezeichneten »farbigen Welt« (zumindest zeitweise) solidarisierten und ihren Anspruch auf weltpolitische Teilhabe und Überwindung der kolonialen Unterdrückung artikulierten. Der Beitrag zeigt, wie über das Vehikel der Hautfarbe Kommunikation und Mobilitäten kanalisiert, Unterschiede überbrückt, aber auch strategische Grenzziehungen vorgenommen wurden. Entwickelt wurde dabei eine gemeinsame Sprache, über die sich politische Handlungsmacht organisieren ließ. Dieser »farbige« Kosmopolitismus war notwendigerweise partiell. Er beinhaltete die konflikthafte Neuordnung von Zugehörigkeit und Ausschluss bei gleichzeitiger Referenz auf übergeordnete Normen und Werte. »Farbiger« Kosmopolitismus war keine friedliche Utopie, sondern konflikthafte Praxis: Die Überwindung von Unterdrückung und das Ziel globaler Gerechtigkeit sollten auf der Basis einer Weltdeutung erreicht werden, in der unterschiedliche Unabhängigkeitskämpfe sich in einem übergeordneten Konflikt zwischen imperialen Mächten und unterdrückten Bevölkerungen aufhoben. Dinkel verwendet den »farbigen« Kosmopolitismus als Analysebegriff, der es ihm erlaubt, Weltansichten, normativ aufgeladene Handlungsräume und konkrete Handlungen miteinander zu verkoppeln. Der Mehrwert einer historisch reflektierten Verwendung der Begrifflichkeit des Kosmopolitischen zeigt sich dabei in der Aufmerksamkeit für politische Integration über die kulturelle Aufwertung des Eigenen gegenüber dem (hier imperialen) Anderen. Es geht um die strategische Betonung oder Überblendung von geteilten Werten oder Differenzen. Kosmopolitismus tritt so als dynamischer Denkstil und Sprache auf,

die Individuen als strategisch nutzbares Register für das Erreichen eigener Interessen dienten.

Der Umgang mit dem Anderen: Kosmopolitismus als Haltung und Kompetenz

Die Beiträge der folgenden Sektion thematisieren Kosmopolitismus als teils intentionale, teils erzwungene Offenheit gegenüber Differenz und als Kompetenz in grenzüberschreitenden Begegnungen. Gleichzeitig legen *Daniel Laqua*, *Katharina Stornig* und *Joachim Berger* empirische Analysen des komplexen Verhältnisses von Kosmopolitismus und nationalen Identifikationen bzw. grenzüberschreitender Vergesellschaftungs- und Mobilisierungsprozesse seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vor. Sie zeigen, wie kosmopolitische Haltungen internationalistisch überformt wurden und wie diese Internationalismen neue Kommunikations- und Begegnungsräume öffneten, in denen kosmopolitische Erfahrungen gemacht und Kompetenzen eingeübt werden konnten. Alle Beiträge betonen die Einbettung kosmopolitischer Entwürfe in asymmetrische Machtkonstellationen und arbeiten ihre Intersektionalität mit anderen Differenzkategorien heraus: Geschlecht, »Rasse«, Stand bzw. Klasse und geopolitische Positionalität wirkten sich je nach Kontext limitierend oder begünstigend auf kosmopolitische Konzepte aus. Dasselbe gilt für Religion, die in den Aufsätzen von Laqua, Stornig und Berger besondere Aufmerksamkeit genießt. Der Einschätzung, die europäischen Kosmopolitismen der Aufklärung seien im Kern ein säkulares Phänomen gewesen, stellen sie ein differenzierteres Bild entgegen. Religion und insbesondere das Christentum dienten nicht nur der Abgrenzung und Profilierung von sich auf Vernunft und Gewissensfreiheit berufenden Kosmopolitismen, wie Laqua zeigt. Stornig und Berger argumentieren, dass kosmopolitische Haltungen umfangreich auf religiöse Begründungen und Symbole zurückgriffen und Organisationsformen wie die Mission so zu Laboratorien der Einübung von Offenheit und eines zivilisierten Umgangs mit Andersartigkeit werden konnten.

In diesem Sinn eröffnet *Katharina Stornig* die Sektion mit der Frage nach Kosmopolitisierungsprozessen in der 1889 gegründeten katholischen Missionskongregation der Dienerinnen des Heiligen Geistes. Im Vordergrund steht nicht die Mission, sondern die Kongregation als transnationaler und

transkultureller Erfahrungsraum. Stornig identifiziert transkontinentale Mobilität zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten und transnationale Kommunikation als Grundelemente einer prinzipiell kosmopolitischen Disposition der Missionsschwestern. Diese resultierten allerdings keineswegs selbstverständlich in einem Prozess innerer Kosmopolitisierung. Auf Nationalität basierende Konflikte besonders während der Weltkriege erschwerten das Zusammenleben in einer sich nur langsam internationalisierenden Gemeinschaft. Erst seit den 1960er Jahren wurde interkulturelle Kompetenz explizit thematisiert und eingeübt. Stornigs Analyse betont die Bedeutung von Krisen und Konflikten für kosmopolitische Orientierungen und Praktiken. Gleichzeitig ließen sich Differenzen immer wieder über Amtshierarchie und den Bezug auf ein übergeordnetes »himmlisches Vaterland« sublimieren. Der Beitrag zeigt, dass universale Orientierungen historisch eben nicht zwangsläufig »global« waren. Die Überwindung und Bearbeitung von Differenz in konkreten geographischen und sozialen Kontexten konnte ohne Widerspruch mit der Verfestigung von Differenzen in anderen Kontexten einhergehen. Stornigs Analyse ist daher ein Plädoyer, die Intersektionalität kosmopolitischer Orientierungen mit verschiedenen Differenzkategorien und die daraus resultierenden Fragmentierungen und empirischen Beschränkungen ins Zentrum einer kosmopolitischen Perspektive zu stellen.

Joachim Berger widmet sich mit dem Internationalismus des Freimaurertums um 1900 einer sich selbst als kosmopolitisch verstehenden Vereinigung, deren verschiedene nationale Logen sich allesamt einer universalen Humanität und jegliche Unterschiede überwölbenden »Brüderlichkeit« verpflichtet sahen. Diesem »kosmopolitischen Imperativ« spürt Berger in einer für die Freimaurerei konstitutiven Quellengattung nach, nämlich den Ritualtexten der verschiedenen Logen, die die jeweilige weltanschauliche und religiöse Ausprägung spiegelten. Bergers Vergleich zeigt, wie sehr die Initiationsrituale der Freimaurerei in religiösen Begründungen, Traditionen und Symbolen verankert waren. Mit zunehmender Nationalisierung der einzelnen Logen veränderten sich allerdings die Rituale. Anfang der 1930er Jahre verschwand beispielsweise die Verpflichtung auf universale Loyalitäten jenseits von Familie und Volk aus den deutschen Ritualtexten. Bergers Analyse zeigt vor allem, dass die Rhetorik maximal inklusiver Menschheitsliebe sich allenfalls rudimentär in konkreten Handlungsanweisungen niederschlug. Auch blieb die universale Mission der Freimaurerei erstaunlich frei von räumlicher Konkretisierung. Der imperiale Internationalismus des späten

19. Jahrhunderts schuf zwar die Möglichkeit, die imaginierte Weltgemeinschaft in die konkrete Praxis transnationaler Begegnungen zu überführen. Gleichzeitig entstanden durch dieses Ausgreifen nach Übersee jedoch neue Verwerfungen. Die praktischen Erfahrungen mit der Exklusivität einer elitären, weißen, männerbündischen Struktur machten die Rhetorik weltweiter Brüderlichkeit als integrative Utopie umso notwendiger. Imperialer Internationalismus und Kosmopolitismus bedingten sich gegenseitig und standen so in einem paradoxen, wechselseitigen Verhältnis.

Daniel Laqua analysiert mit dem Kosmopolitismus des international organisierten Freidenkertums in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg schließlich eine Religion ablehnende Vereinigung. Der neueren Kosmopolitismus-Debatte entlehnt er dafür vier Dimensionen, die ihm als analytische Sonde dienen: Kosmopolitismus als Erfahrungswelt, als Anerkennung von Differenz und Diversität, als universales Prinzip sowie als kosmopolitische Friedensmission. Bei Laqua figuriert Kosmopolitismus als analytisches Instrument und als Quellenbegriff. Was auf den ersten Blick eine problematische Überlappung von historischer Analyse und historischen Akteuren sein könnte, erweist sich als konzeptionelle Stärke. Denn so können Verlautbarungen von der freidenkerischen Praxis unterschieden werden. Dies ist insbesondere dann aufschlussreich, wenn kosmopolitische Erfahrungswelten sich auf Begegnungen mit fremder Küche anlässlich internationaler Kongresse beschränkten oder wenn imperiale und rassistische Asymmetrien die Internationale der Freidenker in eine eurozentrische Angelegenheit verwandelten. Ähnliches gilt für die Konfrontation zwischen dem Anspruch der Freidenker, weltweit gültige Werte und Ziele und damit ein universelles Anliegen zu vertreten, und ihrem Umgang mit nichtwestlichen Intellektuellen, die ähnliche religionskritische Reforminitiativen vertraten. Versuche einer immer nur partiellen und bisweilen wenig diplomatischen Eingemeindung dieser Stimmen zeigen, dass der freidenkerische Diskurs auf einem westlichen Weltbild fußte, das universalisiert werden sollte. Indem Laqua die freidenkerische Praxis und Ideenwelt außereuropäisch kontextualisiert, arbeitet er ihre Brüche und die Einseitigkeiten im Umgang mit dem Anderen heraus. So gelingt ihm eine De-Zentrierung des freidenkerischen Selbstverständnisses und seiner Programmatik, die das Freidenkertum als partikulares, wenngleich weltweit vernetztes Anliegen sichtbar macht.

Cosmobilities

Die Verbindung von Kosmopolitismus und Mobilität ist ein zentraler Topos innerhalb des neuen Kosmopolitismus. Mobilität umfasst hier zumeist beides, den Transfer von Wissen, Bildern, Informationen oder Gegenständen, die ihren Rezipienten eine spezifische Vorstellung von Welt und den Anderen vermitteln, und die physische Bewegung von Menschen im Raum. Es geht um die subjektive Erfahrung von Vielfalt und Differenz und um eine sich daraus entwickelnde Bereitschaft und Praxis der (inklusiven) Auseinandersetzung mit Alterität. Wie oben gezeigt, haben postkoloniale und anthropologische bzw. ethnologische Studien einen zu affirmativen Umgang mit Differenz kritisiert. Zum einen können darin eingeschriebene Prozesse einer konflikthaften Verschiebung von Gleichheit, Anerkennung und Ausschluss leicht übersehen werden. Zum anderen ist Mobilität weniger ausschlaggebend für kosmopolitische Erfahrungen oder Haltungen als die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Kontexte individueller oder kollektiver Lebensläufe. Die Beiträge in dieser Sektion bekräftigen diese kritische Perspektive: Sie zeigen, dass Mobilität eine Voraussetzung, aber keine *conditio sine qua non* für einen kosmopolitischen Lebenswandel ist. Sie argumentieren, dass mobilen Praktiken ein subversives Potential eigen ist, das gängige politische, soziale oder kulturelle Hierarchien infrage stellen kann. Dies ist immer dann der Fall, wenn Mobilität zu einem reflektierten Umgang mit Vielfalt führt, der es den Akteuren erlaubt, sich die herrschenden Regeln zu eigen zu machen und so die Grenzen von Zugehörigkeit samt der dazugehörigen Deutungshoheit partiell oder zumindest vorübergehend zu verschieben. Diese Überlegungen kombinieren die Beiträge mit einer kritischen Reflexion der blinden Flecken historiographischer Narrative, denen sie alternative, kosmopolitisch informierte Perspektiven gegenüberstellen.

Andreas Fahrmeir eröffnet die Sektion mit Überlegungen zum kosmopolitischen Gehalt von Pässen. Was auf den ersten Blick mit einem klaren »nein« beantwortet werden könnte, erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine komplexe Gemengelage, in der die Migrationsforschung selbst auf dem Prüfstand steht. Fahrmeir erklärt die relative Abwesenheit kosmopolitischer Themen und Perspektiven in der Migrationsforschung mit einem Fokus auf Staatlichkeit, der bis heute Staatsbürgerschaft, Migrationskontrolle, administrative Praktiken der Identitätszuschreibung und damit das Sesshafte bevorzugt. Der Pass als Ermöglichung eines praktischen Kosmopolitismus durch Mobilität ist kein Thema der historischen Pass- und Migrationsforschung.

Dem stellt Fahrmeir die Fragilität und den hybriden Charakter von Pässen gegenüber, die weit weniger restriktiv und im internationalen Verkehr verlässlich sind, als oftmals angenommen. Fahrmeir begegnet der in der Forschung strittigen Frage, ob Mobilität als Indikator für Kosmopolitismus gelten kann, mit Überlegungen zur Funktion von Pässen. Er liest Pässe als Seismographen, die Konjunkturen und Krisen kosmopolitischer Lebensmodelle im Sinne eines häufigen Grenzüberschreitens, mehrfacher Zugehörigkeiten und affirmativer Haltungen zu Diversität anzeigen. Pässe werden damit zu Indikatoren, die je nach Zeit und Raum das Spannungsverhältnis zwischen administrativen Vorstellungen von Individuum, Gesellschaft und Mobilität, einer staatszentrierten internationalen Ordnung und dem individuellen bzw. kollektiven Umgang mit kultureller Diversität abbilden. Schließlich kann der Umgang mit Pässen dauerhafte Verschiebungen anzeigen, die sich in einer (gewissen) sozialen Akzeptanz von Kosmopolitismus im Sinne gesellschaftlicher Praktiken manifestieren, die mobile Lebensführungen und die Präsenz des kulturell Anderen in nationale und internationale Ordnungen politisch integrieren.

Daran anknüpfend argumentieren *Corinne Pernet* und *Isabella Löhr* anhand der chilenischen Schriftstellerin Gabriela Mistral, dass es einer historischen Analyse von Kosmopolitismen nicht um grenzüberschreitende Mobilität per se gehen kann, sondern um das Potential mobiler Biographien, Selbst- und Fremdzuschreibungen im Kontext kultureller Ungleichheit zu hinterfragen. Mistrals Leben zwischen Lateinamerika und Europa, in literarischen und journalistischen Kreisen, als internationale Beamtin und im diplomatischen Dienst zeichnete sich durch ein hohes Maß an Mobilität aus. Das kosmopolitische Moment ihrer Biographie lag aber weniger hier, sondern in ihrer Fähigkeit, die Rolle vom kulturell Anderen, der sie zeit ihres Lebens nicht entkam, sowie die damit verknüpften Normen, Werte und sozio-kulturellen Erwartungshaltungen zu unterwandern. Dieses subversive Moment bestand bei Mistral darin, dass das Pendeln zwischen verschiedenen Regionen, sozialen Zugehörigkeiten und kulturellen Erwartungen ihr eine subalterne Handlungsfähigkeit verschaffte, die ihre bemerkenswerte Karriere erklären kann. Trotzdem blieb ihr Werdegang fest in kulturellen Asymmetrien verankert, die sie nicht auflösen, sondern nur anders markieren konnte. Bei all dem zeigen die Autorinnen, dass Mobilität über soziale, kulturelle und räumliche Grenzen hinweg und die damit verknüpften Erfahrungen von Differenz zumindest in der Moderne nicht ohne Staatlichkeit denkbar sind. Denn wenngleich Mistral ein ambivalentes Verhältnis zum chilenischen

Staat hatte, suchte sie immer wieder seine Nähe, weil die staatliche Zugehörigkeit ihr die finanzielle und bisweilen politische Absicherung verschaffte, die ihre instabilen Lebenslagen überhaupt erst ermöglichten.

Geht es bei Pernet und Löhr um Kosmopolitismus als analytisches Instrument, um konfliktreiche Positionierungen mobiler Akteure im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdzuschreibungen und kulturellen Ungleichheiten zu untersuchen, benutzt *Stefanie Michels* die analytische Verbindung von Kosmopolitismus und Mobilität für eine konzeptionelle Infragestellung historiographischer Narrative. Sie untersucht das Selbstverständnis der Duala aus Kamerun, die sich seit dem 17. Jahrhundert eine bedeutende Stellung als (Sklaven-)Händler im atlantischen System erarbeitet hatten, vor der formalen Kolonisation Ende des 19. Jahrhunderts. In akteurszentrierter Perspektive stellt Michels die Duala als weltläufige Kosmopoliten mit einem globalen Bewusstsein vor. Dieses macht sie an ihrer durch Reisen und Handelskontakten geschulten Kompetenz fest, den europäischen Handelspartnern im Hinblick auf Macht, Ressourcen, Status, Repräsentation und Know-How auf Augenhöhe zu begegnen. Damit hinterfragt Michels gängige Narrative in der globalhistorischen und postkolonialen Forschung, die Akteuren wie den Duala zumeist eine marginale Rolle zuweisen, weil die für das 19. Jahrhundert geläufige Annahme einer »Europäisierung der Welt« nichteuropäischen Akteuren nur eine beschränkte Handlungsfähigkeit zugesteht. Indem Michels die Duala als Kosmopoliten beschreibt, dreht sie diese Annahmen um: Erstens gewinnen die Duala eine *agency*, die ihnen historiographisch abgesprochen worden war. Zweitens verwandelt Michels das Konzept des Kosmopolitismus in eine Art Gegen-Konzept: Durch seine (überraschende) Anwendung auf eine Akteursgruppe, die Gegenstand eben jener zivilisierungsmissionarischen Ideen war, die dem aufklärerischen Verständnis von Kosmopolitismus seit dem 18. Jahrhundert eingeschrieben sind, benutzt sie Kosmopolitismus als eine Art Detektor für Eurozentrismen in einer weiterhin westlich dominierten historischen Forschung. Mobilität spielt dabei eine wesentliche Rolle, weil sie konstitutiv für das Selbstverständnis der Duala war und es ihnen ermöglichte, eine Kompetenz im Umgang mit anderen Kulturen zu entwickeln, die afrikanischen Akteuren wegen ihrer vermeintlich passiven Position als »Nicht-Europäer« abgesprochen worden war. Damit, so Michels These, wird eine De-Zentrierung von Kosmopolitismus als Konzept und des Schreibens von Geschichte möglich.

Kosmopolitismus als Governance

Um die politische Steuerung von Zugehörigkeit, Ansprüchen und Rechten geht es in der letzten Sektion dieses Bandes. Kosmopolitismus erscheint hier als soziale und politische Praxis, die auf einen institutionalisierten Umgang mit Differenz setzt. Die Beiträge bringen kosmopolitische Normen und Werte dabei nicht in Opposition zu politischen Systemen wie in vielen ideengeschichtlichen Ansätzen, die eine Lücke zwischen Norm und Praxis attestieren. Charakteristisch ist vielmehr die Verschränkung von politischer Herrschaft mit einem religiösen bzw. moralischen Fluchtpunkt, der elementare Fragen von politischer Teilhabe, *citizenship* und den konkreten Ausformungen von Weltgemeinschaft auf die Tagesordnung setzt. Es geht um die in tatsächlichen Governance-Praktiken eingeschriebenen Vorstellungen von Gemeinschaft, Differenz und Vielfalt sowie um die Techniken, die für das Erreichen dieser spezifischen Visionen von Gemeinschaft im Osmanischen Reich, in der ismailitischen Internationalen oder in der UNESCO in Anschlag gebracht wurden.

Die Beiträge von *Nora Lafi* und *Soumen Mukherjee* thematisieren Kosmopolitismus als politische Praxis zur Regulierung von Gemeinschaftszugehörigkeit an der Schnittstelle zwischen Religion und *citizenship*. Widmet Lafi sich der Organisation religiöser Diversität in den Städten des alten Osmanischen Reiches, die sie als kosmopolitische Praxis *avant la lettre* bestimmt, analysiert Mukherjee die transnationale Bildungs- und Entwicklungsarbeit des ismailitischen Aga Khan Development Network (AKDN). Er fragt nach der Bedeutung von deren religiöser Ethik für die Verschiebung von Auffassungen und Praktiken von (Staats)Bürgerschaft in den Gesellschaften Südasiens und Ostafrikas, in denen das AKDN tätig ist. Beiden ist ein breites Verständnis von Religion gemeinsam, das die Organisation religiöser Gruppen als Teil gesamtgesellschaftlicher Prozesse betrachtet und die Verzahnung von religiösen Gemeinschaften und politischer Macht untersucht.

Soumen Mukherjee geht es um die Frage, inwieweit die Verbreitung eines religiös-kulturell verwurzelten Verständnisses von Gemeinschaft in über dreißig Ländern ein kosmopolitisches Verständnis von (Staats)Bürgerschaft evozieren kann, das eine bis dato nationalstaatlich definierte Praxis von Gemeinschaft und sozialer Gerechtigkeit herausfordert. Mukherjee verwendet den Begriff der *cosmopolitan citizenship* als Nexus zwischen der universalistischen Vision des ismailitischen Imamats und den ethisch-moralischen

»Lücken« einer nationalstaatlichen Organisation bürgerlicher Rechte. Anhand des AKDN, der prominentesten und explizit nichtkonfessionell ausgerichteten Organisation innerhalb des Imamats, zeigt Mukherjee, wie deren Bildungs- und Entwicklungsarbeit dem Narrativ einer globalen ismailitischen Ökumene Vorschub leistet. Für Mukherjee bedeutet das AKDN den Anfang einer deterritorialisierten und postnationalen Form von Gemeinschaft. Durch ihr transnationales Engagement in vormalig staatlich dominierten Sphären wie Bildung bewirkt das AKDN eine Verschiebung zwischen Religiösem und Säkularem. In der Folge wird ein national definiertes Gemeinschaftsverständnis schrittweise von einer religiösen Ethik abgelöst, die den Dienst an der Gemeinschaft zentral setzt und damit politische Grenzen relativiert. Im Vergleich zu einem Ansatz, der die transnationale Reichweite betonen und annehmen würde, dass globale Integrationsprozesse der Ausbreitung der sozio-religiösen Inhalte vorrangig wären, kann der von Mukherjee gewählte kosmopolitische Ansatz soziale Entwicklungen über die sie steuernden Normen und Werte erklären. Damit rückt die Frage nach der Wirkmächtigkeit religiöser Identifikationen für die politische Re-Konfiguration von (staatlicher) Gemeinschaft ins Zentrum der Analyse.

Während das AKDN eine inklusive Vision der Organisation von Gemeinschaft verfolgt, figuriert Kosmopolitismus bei *Nora Lafi* als Herrschaftsinstrument zur Regulierung des Zusammenlebens religiöser und ethnischer Gruppen im Ancien Régime des Osmanischen Reiches. Lafi betont, dass es nicht um eine affirmative Beschreibung von Diversität und Koexistenz geht, sondern um die imperiale Organisation politischer Partizipation. Wesentlich ist hier, dass Differenz in dieser Governance-Struktur festgeschrieben, kategorisiert und in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt wurde. Das Millet-System, mit dem der Status nichtmuslimischer Gruppen geregelt wurde, bedeutete zwar die Festschreibung von Ungleichheit, dies aber in Verbindung mit genau definierten Rechten, Pflichten (zum Beispiel Steuern) und einem Petitionssystem, das lokale Konflikte von Istanbul aus lösen konnte. Der Versuch, mit den Tanzîmât-Reformen diese hierarchisierte Handhabung von Ungleichheit in eine modernisierte Reichsverwaltung zu überführen, die allen osmanischen Untertanen staatsbürgerlich verbrieft Rechte gewähren sollte, beschreibt Lafi als Bruch, der imperiale Interventionen von europäischer Seite beförderte. Denn das »neue«, universal angelegte Verständnis von Bürgerschaft, das auf kosmopolitischen Visionen von Freiheit und Gleichheit europäischer Provenienz basierte, bewirkte im Zu-

sammenspiel mit dem konsularischen Schutzsystem, durch das Vertreter europäischer Mächte Mitglieder religiöser Gemeinschaften dem Zugriff des osmanischen Staates entziehen konnten, ein Auseinanderdriften von osmanischer und ethnisch bzw. religiös definierter Zugehörigkeit. In der Folge entstand ein ethno-nationales Verständnis von Zugehörigkeit, das auf Trennung und Absonderung setzte. Indem Lafi Kosmopolitismus analytisch verwendet, um eine imperiale Herrschaftspraxis zu qualifizieren, kann sie, ähnlich wie *Stefanie Michels*, das aufklärerische Verständnis von Kosmopolitismus als historisch partikular aufzeigen und Konflikte zwischen verschiedenen kosmopolitischen Praktiken offenlegen.

Bei *Andrea Rehling* meint Governance das Zusammenspiel von Akteuren, Regeln, Instrumenten und administrativen Techniken für die Steuerung kultureller Pluralität. Im Zentrum stehen die UNESCO und das 1972 verabschiedeten Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt. Rehling untersucht, wie die UNESCO die Herausforderung meisterte, eine Weltgemeinschaft zu imaginieren und die Regierbarkeit eines über den Globus verteilten Netzes von Welterbestätten praktisch umzusetzen. Diese Welterbestätten waren gleich mehrfach Gegenstand konkurrierender Deutungshoheiten: Sie waren fest in lokale Kontexte und Logiken eingebunden, sie waren Austragungsort für Konflikte um die Verteilung von Ressourcen im Rahmen des Nord-Süd-Konflikts, um ihre Internationalisierung stritten eine Vielzahl nichtstaatlicher Akteure mit je eigenen Agenden und schließlich folgten sie im Latourschen Sinn einer Eigendynamik der Dinge. Um diese komplexe Gemengelage analytisch zu fassen, verbindet Rehling die Vorstellung einer globalen Regierbarkeit mit einer Diskussion über den analytischen Mehrwert einer kosmopolitischen Perspektive. Diese, so Rehling, stellt das Politische ins Zentrum und löst es von einem räumlichen Verständnis von Gesellschaft in Form von Nationalstaat, Territorium oder Kultur. Was hier als Kosmopolitik vorgestellt wird, hat eine empirische und eine konzeptionelle Stoßrichtung: Empirisch referiert es auf die Grenzen der Governance des natürlichen und kulturellen Kosmos, die in den Problemen der historischen Akteure sichtbar werden, der Komplexität ihrer Lebenswelt Herr zu werden. Dies macht Rehling an der Arbeit des Welterbekomitees und den Techniken der Welterbe-Experten fest, das disparate Wissen über die Welterbestätten in eine Form zu gießen, die Einheitlichkeit und Regierbarkeit suggerierte, faktisch aber stark situativ und individuell geprägt war. Konzeptionell geht es darum, dieser Unübersichtlichkeit Rechnung zu tragen, indem die Analyse von normativen Annahmen befreit wird, die

raumgebundene Begriffe und binäre Unterscheidungen wie internationale Organisation und Staat oder Weltgemeinschaft und nationale Gemeinschaft transportieren. Damit verschiebt Rehling den Blick von räumlich verankerten politischen Einheiten auf die Handlungsebenen der Akteure. Kosmopolitik zielt auf die Vielschichtigkeit und Kontingenz von politischem Entscheidungshandeln, auf dessen Konsequenzen für die Verfestigung, Institutionalisierung und Reformulierung von Regeln und damit auf das *un/doing difference* jenseits von Räumen oder Gruppen.

Fazit

Die Fallstudien in diesem Band zeigen, dass die Analyse historisch praktizierter Kosmopolitismen neue Aussagen über Vergemeinschaftung als historischen Prozess erlauben. Sie demonstrieren, dass historische Akteure vor allem in Zeiten von Krisen, Zäsuren oder in Phasen der Neuorientierung ihre Haltung zur Welt und ihr Verhältnis zu anderen Individuen oder Kollektiven überdachten. Dies kann von weltpolitischen Umbrüchen bis zur individuellen Ebene reichen, wo Erfahrungen von Differenz und Alterität zur Ausbildung eines kosmopolitischen Repertoires im Denken und Handeln führt. Aus diesem Grund ist die Beschäftigung mit kosmopolitischen Praktiken, Haltungen oder Konzeptionen von Welt immer eng mit Aussagen über konkrete Imaginationen, die soziale Reichweite und politisch-rechtliche Ausgestaltung von ›Welt‹ verknüpft. Kosmopolitismen können deshalb bisherige Perspektiven auf Prozesse grenzüberschreitender Interaktion erweitern, indem sie Reaktionen auf und Umgangsweisen mit Differenzenerfahrungen als historisches Movens begreifen.

Welche Erkenntnisse birgt eine kosmopolitische Perspektive für die Geschichtswissenschaften? Sie kann die Aufmerksamkeit der Globalgeschichte für die Kategorien Raum, Distanz und Interaktion um normative Dimensionen erweitern. Gleichzeitig wird durch die Analyse widersprüchlicher, konfliktreicher und auf Ausschlüssen beruhender Praktiken die Kontingenz, Bedingtheit und ›Provinzialität‹ von Kosmopolitismen deutlich. Die Untersuchung des normativen Gehalts historischer *agency*, die Profilierung subalternen Handlungsmacht durch die Einforderung von Rechten oder die Analyse gesellschaftlicher Umgangsweisen mit Alterität können so Antworten auf die Frage geben, inwiefern Grenzüberschreitungen von Kosmo-

politisierungen begleitet waren. Eine kosmopolitische Perspektive ist allerdings nicht nur im Rahmen transkontinentaler Interaktionen relevant. Wie der Göttinger Sozialanthropologe Steven Vertovec mit seiner Diagnose, das gegenwärtige Großbritannien sei ein Land der „super-diversity“, gezeigt hat, sind kosmopolitische Konflikte und Integrationsprozesse für jede Gesellschaftsgeschichte der Moderne unmittelbar relevant.

Der Beitrag der historischen Forschung für die transdisziplinäre Beschäftigung mit dem neuen Kosmopolitismus liegt sicherlich in der Kombination von konzeptionellen Überlegungen zum Zuschnitt von Gemeinschaft, Differenz und Alterität mit einer empirisch gesättigten Analyse tatsächlich praktizierter Formen von Kosmopolitismus. Indem die Geschichtswissenschaften Kosmopolitismus als situierte Praxis konkreter historischer Akteure begreifen, bringen sie die Dimension des Zeitlichen ein mit zwei Implikationen für die transdisziplinäre Forschung. Zum einen wird aus Kosmopolitismus eine Vielzahl synchroner und diachroner kosmopolitischer Praktiken. Diese sind immer temporär und standortbezogen; ihr Aufkommen, ihre Transformation oder ihr Verschwinden muss historisch kontextualisiert und erklärt werden. Zum anderen geht mit dieser Verschiebung eine stärkere Konzentration auf die historischen Akteure, ihre Intentionen und Weltorientierungen einher, die es erlaubt, historiographische Postulate eines globalen Zeitalters oder von Globalität selbst zu historisieren. Eine kosmopolitische Perspektive richtet ihre Aufmerksamkeit auf die in Konzeptionen von Globalität eingelassenen universalen Vorstellungen von Gemeinschaftsbildung und Identifikation. Sie nimmt die orientierende Funktion dieser kontingenten Universalismen ernst. Damit verlieren Kategorien wie Globalität oder das Globale ihre Funktion als Chiffren für grenzüberschreitende Interaktionen. Stattdessen lässt sich fragen, wann und unter welchen Bedingungen die darin enthaltenen normativen Vorstellungen von Welt und Gemeinschaft für die historischen Akteure handlungsleitend wurden. Dies macht es möglich, philosophische, politikwissenschaftliche oder soziologische Postulate des Kosmopolitismus als Ideal oder Sollens-Zustand in eine Heuristik für komplexe globale Phänomene zu überführen, die anhand der historiographischen Analyse kosmopolitischer Prozesse und Phänomene zugleich Orientierungswissen für die Gegenwart bereitstellen kann.

Gleichzeitig kann die geschichtswissenschaftliche Forschung in den transdisziplinären Cosmopolitanism Studies ein wichtiges Korrektiv und neue Gesprächspartner finden. Die in der politischen Philosophie und Theorie seit Jahrzehnten geführte Debatte über Bedingungen und Reichweite

globaler Gerechtigkeit wird in der einschlägigen geschichtswissenschaftlichen Literatur oftmals übersehen, obwohl ihre Frage nach den normativen Grundlagen und politisch-rechtlichen Erfordernissen gerechter Institutionen nicht nur ideengeschichtlich relevant ist. Sie stellt auch einen interpretatorischen Bezugsrahmen für konkrete empirische Studien zu *citizenship*, Menschenrechtsaktivismus oder humanitärer Praxis bereit, die beispielsweise auf ihre rechtserzeugenden Implikationen hin befragt werden können. Die kritische sozialwissenschaftliche Migrationsforschung bringt wiederum eine Reihe gesellschaftspolitisch relevanter Themen ins Spiel, sobald Migration als komplexer Prozess der Aushandlung von Bürgerrechten und einer sukzessiven Kosmopolitisierung Europas durch vermeintlich marginale Akteure begriffen wird. Und wie die Beiträge in diesem Band zeigen, haben solche transdisziplinären Impulse Auswirkungen auf die Themen und Perspektiven des Fachs sowie auf eine kritische Reflexion der normativen Implikationen des eigenen Tuns.

Literatur

- Alavi, Seema, *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire*, Cambridge, Mass. 2015.
- Archibugi, Daniele, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton/Oxford 2008.
- Archibugi, Daniele/David Held (Hg.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge 1995.
- Barth, Boris/Stefanie Gänger/Niels P. Petersson, »Einleitung. Globalisierung und Globalgeschichte«, in: dies. (Hg.), *Globalgeschichten*, Frankfurt a.M. 2014.
- Beck, Ulrich, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M. 2004.
- Beck, Ulrich, »Das kosmopolitische Empire. Ein Plädoyer für ein Europa jenseits des Nationalstaats«, *Internationale Politik* H. 7 (2005), S. 6–12.
- Beck, Ulrich/Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt a.M. 2004.
- Beck, Valentin, *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*, Berlin 2016.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ 1979.
- Benhabib, Seyla, *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin 2016.
- Bhabha, Homi K., »Looking Back, Moving Forward: Notes on Vernacular Cosmopolitanism. Vorrede«, in: ders., *The Location of Culture*, Abingdon 2004, S. ix–xxv.
- Bojadžijev, Manuela/Claudia Liebelt, »Cosmopolitics, oder: Migration als soziale Bewegung: Von Bürgerschaft und Kosmopolitismus im globalen Arbeitsmarkt«,