

## 2 Politische Kultur und die ‚Diversitätsforschung‘

Das grundlegende Ziel dieser Arbeit ist es, die ‚empirische Diversitätsforschung‘ innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur zu etablieren und anschließend theoretisch und empirisch weiter auszuarbeiten. Dazu erfolgt in diesem Kapitel zunächst eine synthetische Bestandsaufnahme des Paradigmas (Kapitel 2.1). Dabei wird die ‚empirische Diversitätsforschung‘ eindeutig innerhalb des Paradigmas identifiziert (Kapitel 2.1.1) und verdeutlicht, inwiefern deren weitere Ausarbeitung relevant ist (Kapitel 2.1.2). Daraufhin wird die ‚Diversitätsforschung‘ insgesamt ausführlicher diskutiert (Kapitel 2.2). Sie wird in eine ‚außerparadigmatische‘ bzw. ‚theoretische‘ Diversitätsforschung einerseits (Kapitel 2.2.1) und in eine ‚innerparadigmatische‘ bzw. ‚empirische‘ Diversitätsforschung andererseits (Kapitel 2.2.2) differenziert. Zur Erinnerung: Mit ersterer sind die vorwiegend *theoretischen* Kontroversen in der Soziologie und in der normativen Politischen Theorie gemeint; letztere bezeichnet die vornehmlich *empirischen* Studien zur Thematik, die innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur vorliegen. Die umfassende Diskussion der Diversitätsforschung dient hauptsächlich der Identifikation des konkreten Forschungsbedarfs bei der Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung, die in Kapitel 3 und 4 stattfindet. Sie mündet in die Spezifikation der Fragestellung (Kapitel 2.2.3), welche die Weiterentwicklung anleitet und deren Beantwortung das zweite Ziel der Arbeit darstellt.

### 2.1 Die empirische Diversitätsforschung und ihr Potenzial

Im Folgenden wird die Ausdifferenzierung des Paradigmas der politischen Kultur in drei Forschungsstränge, die ‚Persistenz‘-, ‚Qualitäts‘- und ‚Diversitätsforschung‘, nachgezeichnet (Kapitel 2.1.1). Sodann wird erläutert, inwiefern die Identifikation und weitere Ausarbeitung des dritten Forschungsstrangs zur Aufwertung des *gesamten* Paradigmas beitragen können (Kapitel 2.1.2.1) und welches Potenzial diese *empirische* Diversitätsforschung zur konzeptuellen Präzisierung und empirischen Fundierung der *theoretischen* Diversitätsforschung birgt (Kapitel 2.1.2.2).

### 2.1.1 Das Paradigma der politischen Kultur: Kern und Ausdifferenzierung

Nach einer knappen Skizze des klassischen Kerns des Paradigmas (2.1.1.1), wird dessen Status quo (2.1.1.2) möglichst systematisch (2.1.1.3) dargestellt.

#### 2.1.1.1 Die klassische politische Kulturforschung nach Almond und Verba

Die klassischen Kernelemente des Paradigmas sind: ein konkretes Erkenntnisinteresse, das aus einer gesellschaftspolitisch relevanten und vor einem speziellen (politik)theoretischen Hintergrund sinnvollen Problemstellung hervorgeht, eine grundlegende Kausalannahme, eine forschungspraktische Fragestellung, eine spezielle Konzeption des Begriffs ‚politische Kultur‘ sowie eine konkrete Methode:<sup>8</sup>

Die Problemstellung, die Almond und Verba zu ihrem in ‚The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations‘ (vgl. 1963) entwickelten Ansatz der politischen Kultur motivierte, war der damals – aus Sicht des, in der Tradition der Aufklärung stehenden, liberalen demokratietheoretischen Denkens – paradox erscheinende empirische Tatbestand, dass der vermeintlich zwangsläufige historische Siegeszug der Demokratie sich weder in Europa noch weltweit manifestiert hatte (vgl. auch im Folgenden: Almond/Verba 1989, Almond 1989: 6ff, 1993: 13ff). Im Gegenteil: Die historische Entwicklung hatte trotz sozioökonomischer Modernisierung antidemokratische Bewegungen wie den Faschismus und den Zusammenbruch mancher demokratischer Systeme (z.B. der Weimarer Republik) mit sich gebracht. Und auch die zukünftige Verbreitung und Stabilisierung der Demokratie schien in der Nachkriegszeit nicht nur in Europa, sondern auch in den durch die Entkolonisierung souverän gewordenen Staaten der ‚Dritten Welt‘ alles andere als gesichert. Somit stellte sich die Frage, was – neben sozioökonomischen und politisch-institutionellen Faktoren – eine Demokratie stabilisierende Wirkung habe. Almond und Verba (vgl. 1989: 12) vermuteten – aufbauend u.a.<sup>9</sup> auf frühere theoretische Überlegungen hinsichtlich der Frage, inwiefern soziologische, psychologische und anthropologi-

8 Dadurch unterscheidet sich das Paradigma, das von ‚kulturalistischen‘ Kritikern oft mit der Einstellungsforschung gleichgesetzt wird (vgl. z.B. Schuppert 2008: 13ff), relativ deutlich von anderen Varianten politischer Kulturforschung (vgl. dazu überblicksartig z.B. Schwellung 2001). Diese Arbeit konzentriert sich auf die politische Kulturforschung in der Tradition von Almond und Verba. Mit der Bezeichnung ‚politische Kulturforschung‘ ist im Folgenden deshalb das ‚Paradigma der politischen Kultur‘ (vgl. Fuchs 2007) gemeint. Dies ist allein einer notwendigen Fokussierung der Arbeit geschuldet und ist nicht als Urteil über die Legitimität der einen oder anderen Art, politische Kulturforschung zu betreiben, zu verstehen.

9 Zu den (weiteren) Einflussfaktoren auf die Entstehung des Paradigmas sei v.a. auf den Artikel „The Intellectual History of the Civic Culture Concept“ von Almond (vgl. 1989) verwiesen.

sche Konzepte den weltweiten systematischen Vergleich politischer Systeme erleichtern könnten (vgl. Almond 1956: 391ff) –, dass ‚politische Kultur‘ eine bedeutende Rolle spielen könnte.

Ihre Kausalannahme, die für das Paradigma der politischen Kultur bis heute grundlegend ist, lautete deshalb, dass eine zentrale Bedingung für die Stabilität<sup>10</sup> eines politischen Systems darin liegt, dass die politische Kultur zur politischen Struktur kongruent ist (vgl. z.B. Almond/Verba 1989: 8, 13, Almond u.a. 2000: 54, Pickel/Pickel 2006: 58, Fuchs 2007: 163, 166, Gabriel 2009: 20f, Westle 2009: 14).

Den Begriff politische Kultur definierten sie dabei als analytisches, (zunächst) nicht als normatives, Konzept und inhaltlich sehr spezifisch als „[p]atterns of orientation to politics“ (Almond 1956: 396) bzw. als „the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation“ (Almond/Verba 1989: 13).<sup>11</sup> Drei Orientierungsarten (kognitive, affektive und evaluative) und vier politische Orientierungsobjekte (das politische System insgesamt, das Selbst als politischer Akteur, die Input- und die Output-Seite des politischen Systems) unterschieden die Autoren zunächst (vgl. Almond/Verba 1989: 14f). Später spezifizierten sie das Konzept, zusammen mit anderen klassischen Vertretern des Paradigmas, weiter.<sup>12</sup>

Über die Operationalisierung der politischen Orientierungen mit Hilfe der damals sich neu entwickelnden und für die Sozialwissenschaften revolutionären Methode der repräsentativen, standardisierten Bevölkerungsumfrage, wurde das

10 Ursprünglich fokussierten die Autoren auf ‚Stabilität‘ als Gegenteil des ‚Zusammenbruchs‘ eines politischen Systems (vgl. z.B. Schuppert 2008: 5); mit der Integration von David Eastons Systemtheorie, deren zentraler Bezugspunkt die Systempersistenz darstellt (vgl. Easton 1965: 475), wurde der Fokus aber bald in Richtung der ‚Persistenz‘ des Systems gelenkt.

11 Gemeint ist hier also nur *eine* mögliche Bedeutung von politischer Kultur: die psychologische (vgl. Almond/Verba 1989: 13). Zur umfangreichen Kritik an diesem aus einer ‚kulturalistischen‘ Perspektive zu ‚engen‘ Begriffsverständnis sei an dieser Stelle auf die Zusammenfassungen von Pickel und Pickel (vgl. 2006: 106ff) und Westle (vgl. 2009a: 29ff) verwiesen.

12 Sie unterschieden v.a. drei neue Bezugsobjekte – ‚system‘, ‚process‘ und ‚policy‘ –, differenzierten entsprechend zwischen drei Ebenen der politischen Kultur – ‚system‘, ‚process‘ und ‚policy culture‘ – und verwiesen auf die Verbundenheit dieser einzelnen Dimensionen der politischen Kultur miteinander (vgl. Pye/Verba 1965, Almond/Powell 1966, 1978, Almond u.a. 2000: 50ff). Dabei stützten sie sich auch auf die Überlegungen Eastons (1965, 1975), der sich ebenfalls mit einer genaueren Bestimmung der, für die Persistenz eines politischen Systems relevanten, politischen Orientierungsart (‚spezifische‘ und ‚diffuse Unterstützung‘) und -objekte (‚pol. Gemeinschaft‘, ‚pol. Regime‘ und ‚pol. Autoritäten‘) befasste (vgl. Almond 1989: 26ff, 1993: 24ff). Dessen Konzepte spielen seitdem in der politischen Kulturforschung eine zentrale Rolle (vgl. z.B. Pickel/ Pickel 2006: 78ff, Fuchs 2007, Gabriel 2009: 25f). Auch Seymour Martin Lipset (1959, 1981) trug mit seiner Konzeptualisierung der für die Systemstabilität ausschlaggebenden ‚Effektivität‘ und ‚Legitimität‘ zur Spezifizierung des klassischen politischen Kulturkonzepts bei (vgl. Pickel/Pickel 2006: 78, 85ff).

Konzept der politischen Kultur schließlich empirisch fassbar gemacht (vgl. z. B. Pye 1991: 498ff).

Ausgehend von der normativen Prämisse, dass die relativ beste Staatsform eine demokratische sei und diese deshalb möglichst weltweit befördert und stabilisiert werden solle (vgl. z.B. Fuchs 2002: 40ff) – der klassische normative Bezugspunkt des Paradigmas ist also die Stabilität *demokratischer* Systeme – befassten sich Almond und Verba zudem *konkret* mit der Frage<sup>13</sup>, welcher Typ einer politischen Kultur zu einer stabilen demokratischen Struktur kongruent sei (vgl. 1989: 8ff, 337f). Ihre Antwort lautete (vgl. Almond/Verba 1989: 29f, 338ff): die ‚Civic Culture‘, d.h. eine Mischung aus drei Idealtypen politischer Kulturen. Hier erhält das zunächst rein analytische Konzept – jedes Land hat eine politische Kultur und diese kann sich jeweils unterschiedlich gestalten – also zusätzlich eine normative Komponente: Manche Typen politischer Kulturen sind demnach besser als andere für eine liberale Demokratie.

Almond und Verba führten also 1956 bzw. 1963 nicht nur das Konzept der politischen Kultur in die zeitgenössische Politikwissenschaft ein (vgl. z.B. Pye 1991). Sie legten mit ihrem gesellschaftspolitischen, theoretischen und normativen Erkenntnisinteresse, ihrer Problem- und Fragestellung, ihrer Kausalannahme, ihrem spezifischen Begriffsverständnis und ihrer Methodik den Grundstein für ein ganzes ‚Forschungsprogramm‘ (vgl. Lakatos 1974).

#### 2.1.1.2 Der Status quo des Paradigmas: ‚chaotische‘ oder ‚geordnete‘ Vielfalt?

Dieses Forschungsprogramm hat enorme Resonanz erfahren (vgl. dazu u.a. Iwand 1985, Bergem 1993) und besteht bis heute fort (vgl. z.B. Pickel/Pickel 2006, Fuchs 2007, Ersson/Lane 2008, Westle/Gabriel 2009, Berg-Schlosser 2010). Und dies, obwohl es von Beginn an mit teils fundamentaler Kritik konfrontiert wurde und weiterhin wird (vgl. dazu zusammenfassend z.B. Pickel/Pickel 2006: 101ff, Fuchs 2007: 172ff oder Westle 2009a: 25ff und bei-

---

13 Diese Frage beinhaltet drei Fragen, die seitdem bedeutend für die politische Kulturforschung sind (vgl. ähnlich auch Westle 2009: 14): erstens die Frage nach dem *normativ-theoretischen Bezugspunkt*, konkret z.B. nach dem wünschenswerten politischen bzw. demokratischen System, zweitens die Frage nach den, im Hinblick auf den Bezugspunkt, *relevanten Aspekten politischer Kultur(en)* und drittens die Frage nach einer *Typologie politischer Kulturen*, und – normativ erweitert – nach dem optimalen Typ politischer Kultur für das wünschenswerte System. Diese Fragen stellten und beantworteten Almond und Verba, wenn auch nicht so explizit (vgl. z.B. zur zweiten Frage Almond 1989: 27 und zur zweiten und dritten Frage Almond/Verba 1989: 13ff).

spielhaft: Laitin 1995 und Jackman/Miller 1996, 1996a). In einem besonderen Fokus steht dabei bis heute das Konzept der politischen Kultur selbst.<sup>14</sup>

Ein für das Paradigma besonders problematischer und deshalb hier auch zu thematisierender Vorwurf lautet diesbezüglich, dass beinahe jeder Autor das Konzept der politischen Kultur nach seinem Gusto definiert (wenn das Konzept überhaupt definiert wird) und dass die einzelnen Arbeiten deshalb gegenwärtig im Grunde nicht mehr aufeinander beziehbar sind, was eine kumulative politische Kulturforschung behindert (vgl. z.B. Kaase 1983: 107, Reisinger 1995: 334ff). Zwar besteht innerhalb des Paradigmas ein Konsens über die grundsätzliche Bedeutung des Begriffs: Die Konzeption von Almond und Verba gilt als Referenzbegriff (vgl. z.B. Reisinger 1995: 334f, Fuchs 2007, Gabriel 2009). Dennoch wird, darauf aufbauend, bis heute sehr viel Energie darauf verwendet, ‚die richtige‘ Bedeutung des Konzepts der politischen Kultur zu bestimmen (vgl. zur Kritik z.B.: Reisinger 1995: 334ff und beispielhaft: Westle 2009a: 44f, Schuppert 2008, Berg-Schlosser 2010). Dies führt dazu, dass viele Autoren sich letztlich vor allem um die Weiterentwicklung des eigenen Ansatzes bemühen (vgl. Westle 2009a: 34) und dass diese Ansätze ohne systematische Verbindung nebeneinander stehen: „One clear difficulty is that political culture has almost as many definitions as authors who employ it“ (Reisinger 1995: 334).

Das Paradigma ist somit derzeit von einer Vielfalt unterschiedlicher Ansätze, die jeder für sich beanspruchen, politische Kulturforschung in der Tradition von Almond und Verba zu betreiben, gekennzeichnet. Dies erschwert nicht nur, wie soeben erwähnt, eine konstruktive Diskussion innerhalb des Paradigmas. Insbesondere auf die Integration und damit die Existenz des Paradigmas kann eine solche, ‚chaotische‘ Vervielfältigung im Endeffekt fatale Auswirkungen haben.

Dabei wird hier, so scheint es, übersehen, dass es müßig ist, über *die* richtige Definition von politischer Kultur zu streiten. Denn ein Konzept ist sinnvoll hauptsächlich in Bezug auf eine konkrete Problem- oder Fragestellung und nicht ‚abstrakt‘ zu definieren (vgl. z.B. Kaase 1983: 108). Deshalb kann es, je nach Bezugspunkt, durchaus auch *mehrere* ‚gültige‘ Typen eines Begriffes geben – sofern diese ein gemeinsames konzeptuelles Grundverständnis beinhalten und

---

14 Diesem wird von außerhalb und innerhalb des Paradigmas u.a. mangelnde Relevanz, Präzision, Operationalisierbarkeit und Tiefenschärfe sowie zu einseitige inhaltliche, auch normative, Fokussierung vorgeworfen (vgl. zusammenfassend z.B. Pickel/Pickel 2006: 111 und Westle 2009a: 29ff und beispielhaft: Patrick 1984 und Reisinger 1995). Insbesondere die in ‚The Civic Culture‘ bestimmten politischen Einstellungsarten und -objekte wurden schnell als problematisch, weil z.B. zu wenig trennscharf und zu vage bestimmt, eingeschätzt (vgl. z.B. Westle 2009a: 33). Zwar wurden diese deshalb u.a. noch von den Autoren selbst weiter spezifiziert (vgl. Pye/Verba 1965, Almond/Powell 1966, 1978, Almond 1989: 26ff, 1993: 24ff, Almond u.a. 2000: 50ff); viele der Vorwürfe konnten dennoch aus Sicht einiger Autoren bis heute nicht wirklich ausgeräumt werden (vgl. z.B. Kaase 1983, 2007, Gabriel 2009: 44, Westle 2009a: 33, 2009b: 50f).

sofern sie in einen *systematischen* Zusammenhang im Rahmen einer Begriffstypologie gestellt werden.<sup>15</sup> Auch *innerhalb* eines Paradigmas kann es verschiedene Begriffstypen geben, wenn man zulässt, dass das Paradigma mehrere Bezugspunkte beinhaltet und es somit auf mehrere theoretische Problemstellungen anwendbar ist.

Dies ist auch ganz im Sinne eines der Gründerväter des Paradigmas – Lucian Pye – der die Ansicht vertrat, dass Vielfalt hinsichtlich relevanter Problemstellungen für das Paradigma eine Bereicherung darstellt – sofern allerdings, das sei dem folgenden Zitat hier explizit hinzugefügt, es sich dabei um ‚systematische‘ und nicht um ‚chaotische‘ Vielfalt handelt:

„[T]he future of political culture studies is indeed bright, especially if we continue to welcome diversity in approaches and content, and if we avoid assertions of orthodoxy. [...] The challenge is to avoid the fads of paradigm change, and to focus on the need to address what are the challenging problems of the times. [...] we should aggressively apply the approach to whatever are the new and urgent problems of society” (Pye 1997: 253).

Vielfalt relevanter Problemstellungen innerhalb des Paradigmas ist aber nicht nur im Sinne eines der Pioniere der politischen Kulturforschung: Im Falle des Paradigmas ist dies bereits Tatsache – und ein Grund für die vielfältige Verwendung des Begriffs der politischen Kultur. Diese gegenwärtige Fülle von Problemstellungen und Begriffstypen innerhalb des Paradigmas wurde bisher jedoch noch kaum systematisiert. Dies geht mit den beschriebenen Gefahren für die Integration und Leistungsfähigkeit des Paradigmas einher.

Deshalb soll im Folgenden versucht werden, den vielschichtigen Status quo des Paradigmas auf *systematische* Art und Weise, d.h. in eindeutigen Bezug auf dessen Kernelemente, die in Kapitel 2.1.1.1 benannt wurden, darzustellen. Für diesen Versuch einer vielschichtigen und dennoch systematischen Darstellung des gegenwärtigen Paradigmas spricht zudem, dass diese im Vergleich zu anderen aktuellen Darstellungen der politischen Kulturforschung umfassender (als z.B. Fuchs 2007, Westle 2009 und Inglehart/Welzel 2005) sowie differenzierter und präziser (als z.B. Ersson/Lane 2008, Gabriel 2009 und Berg-Schlosser 2010) ist. Drittens, und dies ist hier ausschlaggebend, ermöglicht diese Systematisierung überhaupt erst eine eindeutige Verortung der ‚Diversitätsforschung‘ *innerhalb* des Paradigmas und *neben* den anderen dort vorhandenen Forschungssträngen.

15 Davon unberührt bleiben natürlich auch allgemeine wissenschaftliche Gütekriterien (vgl. z.B. Reisingers Kriterienkatalog von 1995).

### 2.1.1.3 Ein Systematisierungsvorschlag für das gegenwärtige Paradigma: Persistenz-, Qualitäts- und Diversitätsforschung

Nach einem zwischenzeitlichen relativen Bedeutungsverlust<sup>16</sup> erlebt das Paradigma seit den 1990er Jahren eine beachtliche ‚Renaissance‘ (vgl. Eckstein 1996, Inglehart 1988, Reisinger 1995, Jackman/Miller 1996). Für diese werden in der Literatur unterschiedliche Gründe angeführt (vgl. z.B. Schwelling 2001, Fuchs 2007: 161f, Ersson/Lane 2008, Berg-Schlosser 2004, 2010): Auf der gesellschaftspolitischen Ebene werden Phänomene wie die Zunahme des ‚islamischen Fundamentalismus‘, die erfolgreiche Modernisierung mancher ‚ostasiatischer‘ Länder und die Demokratisierungsversuche in Zentral- und Osteuropa nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme, die zunehmende kulturelle Diversifizierung nationaler politischer Gemeinschaften sowie die weltweiten kulturellen bzw. kulturell bedingten politischen Wandlungs- und Interaktionsprozesse im Sinne einer kulturellen Globalisierung einerseits und im Sinne einer Bekräftigung politisch-kultureller Identitäten andererseits aufgezählt. Auf der theoretischen Ebene werden vor allem die einflussreichen Werke Ronald Ingleharts (z.B. Inglehart 1997, Inglehart/Baker 2000, Inglehart/Welzel 2005), Robert Putnams (1993) und Samuel P. Huntingtons (1993, 1996) sowie die allgemeine Hinwendung zu kulturellen Themen im Zuge eines ‚cultural turns‘ in der Politikwissenschaft genannt.

All diese Faktoren haben aber nicht nur zu einer Wiederbelebung des Paradigmas insgesamt, sondern auch zu einer Vielfalt von Ansätzen innerhalb dessen beigetragen. Diese Entwicklung wird im Folgenden als *Ausdifferenzierung in drei Forschungsstränge* nachgezeichnet, die jeweils einen unterschiedlich stark modifizierten, aber dennoch gemeinsamen, paradigmatischen Kern aufweisen: in die ‚Persistenz-‘, die ‚Qualitäts-‘ und die ‚Diversitätsforschung‘.<sup>17</sup> Die Grundlage der folgenden systematischen Darstellung der drei aktuellen Forschungsstränge bilden die klassischen Kernelemente des Paradigmas. Insbesondere das jeweils unterschiedliche Erkenntnisinteresse ist das zentrale Kriterium. Ausschlaggebend ist also, was das Konzept der politischen Kultur jeweils

---

16 Als Gründe dafür werden u.a. die relative Popularität des konkurrierenden Rational-Choice-Paradigmas und der Dependenztheorie, eine Hinwendung zur ‚dichten Beschreibung‘ in der Kulturforschung und zu ‚ideologischen Dogmatismen‘ sowie die fundamentale Kritik an Konzept und Methode genannt (vgl. Pye 1991: 502ff).

17 Es versteht sich von selbst, dass dies nur ein *Vorschlag* zur Systematisierung des gegenwärtigen Status quo des Paradigmas ist, der hiermit zur Diskussion gestellt wird. Dieser ist, wie alle Systematisierungen, stark vereinfachend und nicht völlig trennscharf. So lassen sich z.B. einzelne Ansätze bzw. Texte der (illustrativ und nicht erschöpfend) genannten Autoren in mehreren Forschungssträngen verorten, da zwischen diesen inhaltliche Überschneidungen bestehen.



zur Beantwortung welcher gesellschaftspolitisch und demokratietheoretisch relevanten *makrotheoretischen* Problemstellung leisten soll.<sup>18</sup>

### *Die Persistenzforschung*

Die ‚Persistenzforschung‘ innerhalb des Paradigmas ähnelt der klassischen politischen Kulturforschung Almond und Verba am meisten. Denn die Transitionen der ex-kommunistischen Systeme Mittel- und Osteuropas zu mehr oder weniger konsolidierten Demokratien sowie die unterschiedlich erfolgreichen Demokratisierungsprozesse in Lateinamerika, Ostasien und Afrika haben seit den 1990er Jahren die alte Thematik der kulturellen Grundlagen überlebensfähiger Demokratien neu belebt (vgl. z.B. Linz/Stepan 1996, Plassner u.a. 1997, Rose u.a. 1998, Diamond 1994, 1999, Merkel 2000, Welzel 2002, Haerpfer u.a. 2009). Auch heute noch wird so auf der quasi unveränderten normativ-theoretischen Grundlage der liberalen Modernisierungs- und Demokratie(sierungs)theorie die Frage diskutiert, wie es um die Demokratisierung der Welt steht (sowohl im politisch-institutionellen als auch im politisch-kulturellen Bereich) und welcher Typ einer politischen Kultur bzw. welche relevanten Elemente politischer Kulturen die Demokratisierung weltweit befördern und die demokratischen Institutionen persistent machen (können) (vgl. z.B. Welzel 2006, Diamond 2008).

Der Bezugspunkt dieser Arbeiten ist heute aber, anders als in der klassischen politischen Kulturforschung, explizit nicht mehr die Stabilität, sondern die Persistenz demokratischer Systeme (vgl. z.B. Westle 2009b: 42f). Dies geht auf die Arbeiten zentraler Vertreter dieser Forschungsrichtung zurück: Speziell Ronald Inglehart (1971, 1977, 1990, 1997) hat mit seiner Werte(wandel)forschung deutlich gemacht, dass das Überleben eines politischen Systems oft gerade weniger

18 Dies erscheint aus mehreren Gründen sinnvoll: Erstens bewegt sich diese Arbeit mit dem direkten Bezug des Konzepts der politischen Kultur auf eine gesellschaftspolitisch und demokratietheoretisch relevante Problemstellung und mit der theoretischen Verortung des Konzepts auf der makro-Ebene ganz in der Tradition der Gründerväter des Paradigmas (vgl. z.B. Almond/Verba 1989: 1-5, 12f). Zweitens scheint, für diese Arbeit, auf der makrotheoretischen Ebene mehr Innovationspotenzial zu liegen, als auf der mikro-Ebene, auf die bereits viele Autoren fokussieren: So hat z.B. Gabriel zwar erst kürzlich bekräftigt, dass die politische Kulturforschung ‚kaum theoretische Fortschritte‘ zu verzeichnen habe und dass die „dringende Notwendigkeit, weiter an der Beseitigung der konzeptuellen und theoretischen Schwächen zu arbeiten“ (2009: 44) bestehe, seine Vorschläge für theoretische Innovationen aber auf *Einstellungstheoretische* Ansätze begrenzt. Westle (vgl. 2009b: 52) äußert gar eine pauschale ‚Skepsis gegenüber makroanalytischen Potenzialen des Konzepts ‚politische Kultur‘‘. Fuchs (vgl. 2007: 178) dagegen weist darauf hin, dass durch die Konzentration auf die mikro-Ebene das theoretische Potenzial für die Entwicklung des Konzeptes, das sich aus ‚The Civic Culture‘ eigentlich ergibt, unterschätzt wird. Dem schließt sich diese Arbeit an.



auf völliger institutioneller Stabilität, als auf institutionellem Wandel in Reaktion auf die Veränderung politischer Wertvorstellungen in der Bevölkerung beruht.<sup>19</sup>

Dementsprechend wurde die zentrale Kausalannahme dieser Forschungsrichtung (nur) leicht modifiziert: Auch heute wird weiterhin angenommen, dass eine gewisse Kongruenz von politischer Kultur und politischer Struktur notwendig ist, allerdings im Hinblick auf die *Persistenz* und nicht auf die Stabilität des politischen Systems (vgl. Westle 2009b: 41ff, Fuchs 2007: 163). Zudem nehmen diese politischen Kulturforscher heute allgemein eine doppelte Kausalrichtung – von politischer Kultur auf politische Struktur und umgekehrt – an (vgl. Almond 1993: 15).

Mit der Refokussierung der Fragestellung ging bzw. geht konsequenter Weise auch eine Weiterentwicklung des Begriffs der politischen Kultur einher. Dies bedeutet(e) einerseits eine genauere Bestimmung der für den Bezugspunkt ‚Demokratiepersistenz‘ relevanten Elemente der politischen Kultur: Am weitesten elaboriert ist diesbezüglich gegenwärtig wohl das Konzept der demokratischen System-Kultur, das Dieter Fuchs, in konsequenter Spezifikation des ursprünglichen Konzepts der politischen Kultur, auf Basis der Theorie David Eastons entwickelt hat (vgl. 1989, 2002, 2007).<sup>20</sup> Auch Ingleharts frühe Fokus-

---

19 Bereits Easton, der üblicher Weise zu den klassischen politischen Kulturforschern gezählt wird (vgl. z.B. Gabriel 2009: 25), bereitete, wie bereits erwähnt, den Weg für diese konzeptuelle Präzisierung.

20 Denn hier findet sowohl bzgl. der Orientierungsarten als auch hinsichtlich der Orientierungsobjekte eine Fokussierung auf, für die Persistenz eines demokratischen Systems ausschlaggebende, Aspekte der politischen Kultur statt: Fuchs konzentriert sich allein auf politische Unterstützung als relevanten Einstellungstyp und auf drei Ebenen eines demokratischen Systems: dessen Werte, das Regime und die politischen Autoritäten. Die einzelnen Bestandteile dieser demokratischen ‚system culture‘ werden zudem in direkten kausalen Bezug zueinander gesetzt (für eine detaillierte Beschreibung dieses Modells siehe v.a. Fuchs 2007: 164-167). Somit konzeptualisiert Fuchs, in expliziter Anbindung an den theoretisch-normativen Bezugspunkt ‚Demokratiepersistenz‘, auf sehr präzise Weise denjenigen Typ einer ‚politischen Kultur‘, der für die Persistenz eines demokratischen Systems relevant ist. Fuchs war zwar nicht der einzige, der versucht hat, das Konzept der politischen Kultur an diesen Bezugspunkt besser anzupassen. So hat sich etwa auch Bettina Westle um ein Unterstützungskonzept der demokratischen Kultur bemüht (vgl. 1999, 2009). Ihr „Minimalmodell politischer Unterstützung in der Demokratie“ (Westle 2009b: 48f 2009c: 452ff) ist jedoch weniger sparsam (z.B. schließt sie die ‚Urteilsgrundlagen‘ für Unterstützung in ihr Modell mit ein) und fokussiert (z.B. wählt sie politische, nicht demokratische, Gemeinschaft als Bezugsojekt) als das von Fuchs. Auch dürfte es, angesichts ihrer Skepsis gegenüber makrotheoretischen Potenzialen des Konzepts der politischen Kultur (vgl. Westle 2009b: 48, 52), im Grunde wohl doch nicht ihr Ziel sein, politische Kultur makrotheoretisch zu konzeptualisieren. Darüber hinaus hat auch Dirk Berg-Schlosser (vgl. 2010) erst kürzlich einen weiteren makrotheoretischen Konzeptualisierungsversuch unternommen. Diesem fehlt jedoch bereits die grundlegende Unterscheidung zwischen politischer und allgemeiner Kultur und auch sonst ist dieser Vorschlag im Vergleich zu dem von Fuchs und Westle deutlich weniger präzise.

sierung auf Werte bzw. Wertorientierungen als zentrale, dynamische Bestandteile politischer Kulturen (vgl. Gabriel 2009: 31ff), trägt heute in dieser Hinsicht Früchte – insbesondere zusammen mit den Überlegungen von Christian Welzel: Diese Autoren benennen derzeit „self-expression values“ (Inglehart/Welzel 2005), „emancipative values“ (Welzel/Inglehart 2006), bzw. „liberty aspirations“ (Welzel 2006) als für eine weltweite Demokratisierung ausschlaggebenden Aspekt politischer Kulturen (vgl. auch Welzel/Inglehart 2005, 2005a). Nichtsdestotrotz hat bisher keiner dieser beiden Autoren ein theoretisch begründetes, integriertes Konzept der politischen Kultur entwickelt. Zusätzlich zu diesen (makrotheoretischen) Spezifikationen des Konzepts in direkter Anbindung an den normativ-theoretischen Bezugspunkt fand und findet auf der *mikrotheoretischen* Ebene u.a. auch eine Beschäftigung mit den psychologischen Entstehungsmechanismen politischer Einstellungen statt (vgl. v.a. Gabriel 2009: 36ff).<sup>21</sup> Zunehmend werden auch die Heterogenität politischer Kulturen betont und (nationale) Subgruppen als Träger von politischen (Sub)Kulturen analysiert (vgl. z.B. Almond u.a. 2000: 55f). Von diesen Weiterentwicklungen des Konzepts blieb dessen ursprünglicher Kern jedoch unberührt.

Auch wird die Methode der repräsentativen, standardisierten Bevölkerungsumfrage weiterhin verwendet. Allerdings kommen dabei heute immer komplexere statistische Verfahren (z.B. Mehrebenenmodelle) zum Zuge und manch einer schlägt auch eine Ergänzung durch weitere Methoden, etwa aus dem Bereich der politischen Psychologie (z.B. Experimente, Inhalts- und Netzwerkanalysen), vor (vgl. Gabriel 2009: 39).

### *Die Qualitätsforschung*

Die ‚Qualitätsforschung‘ innerhalb der gegenwärtigen politischen Kulturforschung hat sich in den letzten Jahren aus der ‚Persistenzforschung‘ heraus entwickelt. Grund dafür war eine Veränderung sowohl des gesellschaftspolitischen als auch des theoretischen Kontextes der politischen Kulturforschung:

Inzwischen ist Demokratie die weltweit am weitesten verbreitete Staatsform, wenn auch mehr oder weniger konsolidiert (vgl. Bertelsmann Stiftung

---

21 Wobei zu den mikrotheoretischen Konzeptualisierungen durchaus auch selbstkritisch angemerkt wird, dass ‚die Anlehnung der empirischen Sozialforschung an das klassische Konzept der politischen Kultur häufig lediglich als Raster zur Systematisierung der Einstellungsforschung und weniger der Beschreibung oder gar Klassifizierung ganzer politischer Kulturen dient‘ (vgl. Westle 2009b: 40). Anders als z.B. Welzel und Fuchs sind diese Autoren so auch heute noch unschlüssig dahingehend, welche konkreten Einstellungen denn nun relevant sind (vgl. z.B. Westle 2009b: 48, Gabriel 2009: 44).

2009a, Freedom House 2010). Vor allem die ‚westlichen‘ Demokratien, die nach dem zweiten Weltkrieg noch unsichere Demokratisierungskandidaten waren (z.B. die BRD), haben sich als persistent erwiesen. Zusammen mit dem Ende des Ost-West-Konflikts deutet dies, nach Meinung mancher Autoren, darauf hin, dass die Demokratie sich nun doch endgültig als bester politischer Systemtyp durchgesetzt hat (vgl. z.B. Fuchs 2007: 171). Diese Vertreter der politischen Kulturforschung sehen sich somit heute mit einer völlig anderen gesellschaftspolitischen Situation konfrontiert als die Gründerväter des Paradigmas: Die aufklärerische Hoffnung auf einen historischen Siegeszug der Demokratie, die bei Almond und Verba ja gerade erschüttert war, ist zurückgekehrt (vgl. z.B. Diamond 2008, Gabriel 2009: 17), da sich heute die fundamentale Frage nach dem besten *politischen* Systemtyp (Demokratie ja oder nein und wird sich diese historisch gegenüber anderen Alternativen durchsetzen können?) zumindest für die konsolidierten<sup>22</sup> Demokratien vermeintlich gar nicht mehr stellt. Für diese rückt stattdessen die Frage nach dem besten *demokratischen* Systemtyp (welche Art von (liberaler) Demokratie?) in den Mittelpunkt des Interesses. Da es sich bereits um persistente Demokratien handelt, erscheint für sie die Frage nach der Stabilität bzw. Persistenz demokratischer Systeme allgemein weniger interessant, als die Frage nach der Performanz bzw. Qualität unterschiedlicher demokratischer Systemtypen (vgl. Fuchs 2007: 171f).

Analog zu dieser neuen gesellschaftspolitischen Situation, hat sich in der normativen Demokratietheorie eine lebhafte Diskussion entwickelt, die sich bis in die 1990er Jahre hinein v.a. in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte (vgl. dazu z.B. Honneth 1993) bündelte. Im Rahmen dieser Debatte wurde nicht nur allgemein über den besten Demokratietyp diskutiert; die ‚Kommunitaristen‘ äußerten v.a. gravierende Bedenken gegenüber der Funktions- und Leistungsfähigkeit der liberalen Demokratie (vgl. z.B. Taylor 1985, 1985a, 2002, oder zusammenfassend Mulhall/Swift 1992): Diese untergrabe auf Dauer ihre eigenen Grundlagen, indem sie auf die Rechte der Menschen fixiert sei und dabei die Pflichten der Bürger und deren, zur Aufrechterhaltung und zum Funktionieren des demokratischen Gemeinwesens notwendige, Tugenden vernachlässige. Mit ihrem ‚atomistischen‘ Menschenbild, das die soziokulturellen Voraussetzungen der Demokratie vernachlässige, könne die liberale Demokratie weder ihr Überleben noch ihre optimale Funktionsfähigkeit garantieren. Stattdessen fördere sie aktiv den egoistischen Individualismus und den moralischen ‚Verfall‘ und zerstöre so auf Dauer das gegenseitige Vertrauen, die soziale Kohäsion und die Demokratie selbst. Anzeichen für diese Aporien der liberalen Demokratie wur-

---

22 Hinsichtlich nicht konsolidierter Demokratien und anderer Systeme bleibt die Frage der Persistenz und Demokratisierung natürlich relevant, weshalb die Persistenzforschung gleichzeitig fortbesteht!

den insbesondere in den USA ausfindig gemacht. Im Gegensatz zum demokratietheoretischen Entstehungskontext von ‚The Civic Culture‘ ging es in den 1970er bis 90er Jahren in der (normativen) Demokratietheorie also weniger um die Frage, ob Demokratie *an sich* einem anderen Systemtyp vorzuziehen sei und wie das politisch-kulturelle Pendant zu (stabilen) demokratischen Institutionen aussieht bzw. aussehen müsste. Stattdessen wurde jetzt die Frage aufgeworfen, welcher *Typ* einer (liberalen) Demokratie einem anderen vorzuziehen ist und welche politisch-kulturellen Voraussetzungen solche demokratischen Institutionen haben (müssen), die nicht nur persistent, sondern auch (besonders) leistungsfähig sind.

Diese Problemstellung und die kommunitaristische Perspektive hat Robert Putnam mit seinem Werk ‚Making democracy work‘ (1993) und seinem Konzept der ‚civic community‘<sup>23</sup> in die empirische Demokratieforschung eingeführt (vgl. v.a. 1993: 87ff) und wurde so nach einhelliger Meinung auch zu einem bedeutenden theoretischen Impuls für das Paradigma der politischen Kultur (vgl. z.B. Laitin 1995: 171ff, Pye 1997: 251, Pickel/Pickel 2006: 151-271, Fuchs 2007: 171f, Roller 2007, Ersson/Lane 2008). Putnam machte insbesondere mit seiner Annahme, dass das in einer Gesellschaft vorhandene ‚Sozialkapital‘<sup>24</sup> ein zentraler politisch-kultureller Bestimmungsfaktor für die Funktions- und Leistungsfähigkeit demokratischer Institutionen sei, Furore (vgl. z.B. Gabriel 2009: 34ff).<sup>25</sup>

Seitdem gehen einige politische Kulturforscher (s.u.) in direktem Rekurs auf Putnam der Frage nach, welche Typen oder Elemente demokratischer Kulturen die Qualität demokratischer Institutionen fördern (vgl. auch im Folgenden v.a. Fuchs 2007: 170, 172, 178). Der normativ-theoretische Bezugspunkt dieses Forschungsstrangs ist damit nicht mehr die Persistenz, sondern die *Qualität* von Demokratien.

Die grundlegende Kausalannahme, nach der einer persistenten politischen Struktur immer eine gewisse politische Kultur entspricht, wird dabei im Grunde beibehalten, aber auf die Qualität des politischen Systems hin (neu) ausgerichtet. Es werden also solche politischen Kulturen bzw. Elemente politischer Kulturen

23 Putnam (1993: 87ff) nennt „Civic Engagement“, „Political Equality“, „Solidarity, Trust, and Tolerance“ und „Associations: Social Structures of Cooperation“ als dessen zentrale Bestandteile.

24 Sozialkapital definiert Putnam (1993: 167, 171) als „features of social organization, such as trust, norms, and networks“, wobei „social trust“ den beiden Quellen „norms of reciprocity and networks of civic engagement“ entspringt. Hier soll nicht verschwiegen werden, dass an der mangelnden Präzision von Putnams zentralen Konzepten bis heute Kritik geübt wird (vgl. z.B. Laitin 1995, Gabriel 2009).

25 Dieser Gedanke war zwar bei Almond und Verba schon vorhanden (vgl. Pye 1997: 251), jedoch durch den Fokus auf Stabilität und Persistenz demokratischer Systeme etwas aus dem Blick geraten.

gesucht, die nicht (nur) der Persistenz, sondern der Performanz bzw. Qualität von Demokratien zuträglich sind. Für Putnam (vgl. 1993: 9) bedeutet ‚demokratische Performanz‘ die Effektivität und Responsivität demokratischer Institutionen.

Bisher hat v.a. Fuchs versucht, Putnams Ansatz systematisch in das Paradigma und in sein Konzept der demokratischen System-Kultur zu integrieren, um auf die inhaltliche Neuausrichtung des Bezugspunktes konzeptuell angemessen zu reagieren (vgl. Fuchs 2007: 169-172, 178): Dazu übernimmt er Putnams Konzeption der Qualität demokratischer Institutionen, löst aber aus dem komplexen Konzept der ‚civic community‘ bzw. des ‚Sozialkapitals‘ allein die Einstellungsdimension heraus. Damit ergänzt er dann sein demokratisches Kulturkonzept um eine weitere Komponente: ‚Civic norms and values‘ wie etwa ‚soziales Vertrauen‘, ‚politische Toleranz‘ und ‚generalisierte Reziprozität‘, die der Kooperation der Bürger zu Grunde liegen.<sup>26</sup> Deutlich mehr Autoren befass(t)en sich darüber hinaus im Rahmen der sogenannten Sozialkapitalforschung mit der immer differenzierteren Konzeptualisierung und v.a. mit der empirischen Erfassung einzelner Komponenten des Sozialkapital-Konzepts nach Putnam (vgl. Westle/Gabriel 2008, Gabriel 2009: 34-36). Speziell auf die sozialen Einflussfaktoren demokratischer politischer Einstellungen wird hier fokussiert; von der oben genannten makrotheoretischen Problemstellung der ‚Qualitätsforschung‘ und der Kernbedeutung politischer Kultur haben sich diese Autoren somit allerdings ein Stück weit entfernt.

Festhalten lässt sich, dass dieser zweite Forschungsstrang innerhalb des Paradigmas derzeit als besonders zukunftssträchtig und innovativ gilt (vgl. z.B. Laitin 1995: 171ff, Fuchs 2007: 171f) und mit der neuen Problem- und Fragestellung und dem neuen normativ-theoretischen Bezugspunkt ‚Demokratiequalität‘ auch eine Weiterentwicklung bzw. Anpassung des Konzepts der politischen Kultur notwendig wurde. Dieses ist allerdings, wie gezeigt, noch in der Entwicklung begriffen. Auch hier wird unverändert die Methode der repräsentativen, standardisierten Bevölkerungsumfrage verwendet.

---

26 Auch Gabriel (vgl. 2009: 35) hält, im Anschluss an Putnam, politische Wertorientierungen und Verhaltensnormen für relevante Aspekte politischer Kulturen im Hinblick auf demokratische Qualität: Als Beispiele nennt er das Gefühl der Verantwortung für die Gesellschaft und die Mitbürger, die Einsicht, dass das gesellschaftliche Zusammenleben ohne das Einhalten politischer Regeln wie die Beteiligung an Wahlen, das Zahlen von Steuern oder das Befolgen von Gesetzen nicht funktioniert und die Einsicht, dass die Bürger auch die Pflicht haben, sich am politischen Leben zu beteiligen. Diese seien bisher in der politischen Kulturforschung vernachlässigt worden. Anders als Fuchs aber begründet er diese Auswahl nicht weiter und integriert diese einzelnen Einstellungen auch nicht systematisch in ein übergreifendes Konzept der politischen Kultur. Das Gleiche gilt für Inglehart und Welzel und deren ‚emancipative values‘, denen sie für die weltweite Demokratisierung nicht nur im quantitativen, sondern auch im qualitativen Sinn, Bedeutung zuschreiben, ohne jedoch ein in sich konsistentes und theoretisch begründetes Konzept der demokratischen Kultur vorzulegen (vgl. z.B. Welzel/Inglehart 2006: 15).

### *Die Diversitätsforschung*

Der dritte aktuelle Forschungsstrang innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur, die ‚Diversitätsforschung‘, hat sich erst im Laufe des letzten Jahrzehnts aus einer wiederum ganz anderen, besonders aktuellen und brisanten gesellschaftspolitischen und theoretischen Thematik heraus entwickelt, die seit den 1990er Jahren unter Labels wie ‚Kampf der Kulturen‘ (Huntington 1998), ‚kulturelle Globalisierung‘ (Wagner 2002), ‚global mélange‘ (Nederveen Pieterse 2004), ‚moralischer Relativismus‘ (Lukes 2008) oder ‚Multikulturalismus‘ (Kymlicka 1995) in der Öffentlichkeit, aber auch in unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie den Internationalen Beziehungen, der (Kultur)Soziologie und der normativen Politischen Theorie enorme Aufmerksamkeit erhält: Die Thematik der politik-praktisch und politik- bzw. demokratietheoretisch folgenreichen kulturellen (Un)Ähnlichkeiten (vgl. dazu z.B. Hummel 1996, Greven 1998, Arjomand 2001, Murden 2008, Berg-Schlosser 2010: 46ff, Dallmayr 2010).

Den gesellschaftspolitischen Ausgangspunkt für diese Arbeiten bildet die Tatsache, dass sowohl auf der nationalen als auch auf der globalen Ebene kulturelle, v.a. weltanschauliche, Differenzen zwischen politischen Gemeinschaften offensichtlich nicht nur bestehen bleiben, sondern darüber hinaus folgenreich für die Bedeutung und Rechtfertigung von Politik sind und dabei teilweise für gravierende politische Konflikte sorgen (vgl. z.B. Almond u.a. 2000: 55, 62): Von dieser politisch hochbrisanten Rolle kultureller Gemeinsamkeiten und Unterschiede zeugen sowohl die lebhaften und teils polemisch geführten öffentlichen Debatten um einen angemessenen Umgang mit den politischen Forderungen von Angehörigen bzw. im Namen kultureller Minderheiten innerhalb kulturell diverser Staaten wie z.B. Kanada, den USA, Australien und Europa (vgl. z.B. Chervel/Seeliger 2007) als auch das Auseinanderbrechen ganzer Staaten u.a. in Folge einer Re-Ethnisierung bzw. Re-Nationalisierung in manchen Weltregionen (z.B. Ex-Jugoslawien) und nicht zuletzt die politischen Verwerfungen, die im Namen religiöser Fundamentalismen spätestens seit dem 11. September 2001 die (Welt)Öffentlichkeit dominieren (vgl. z.B. Barber 2001, 2004).

Insbesondere in der normativen Politischen Theorie erhält ‚Kultur‘ spätestens seit dem „multiculturalist turn“ (Parvin 2009: 351) in den 1990er Jahren geballte Aufmerksamkeit – sowohl als geltungstheoretisch folgenreicher Kontext als auch als substantiell folgenreicher Gegenstand normativen politik- bzw. demokratietheoretischen<sup>27</sup> Denkens (vgl. z.B. Lukes 1991, Taylor 1993, Habermas 1992, Rawls 1993, Walzer 1983, Kymlicka 1995, Huntington 1996, Dall-

---

27 Die Politische Theorie versteht sich heute v.a. als *Demokratietheorie* (vgl. Lembcke u.a. 2012: 11).

mayr 1997, 2004, 2010 und zusammenfassend z.B. Joppke/Lukes 1999, Laden/Owen 2007, Lukes 2008, Schubert 2012).

Zusammengefasst ergibt sich folgende gesellschaftspolitisch und demokratietheoretisch relevante Problemstellung: Entgegen der universalistischen, modernisierungstheoretischen Hoffnung auf die historische Herausbildung einer einheitlichen, liberal-demokratischen Weltkultur (und infolgedessen einer weltweiten Etablierung persistenter und leistungsfähiger Demokratien) – die sowohl die Vertreter der klassischen politischen Kulturforschung (vgl. Almond/Verba 1989: 1ff) als auch die der Persistenz- und Qualitätsforschung (vgl. Gabriel 2009: 17, Welzel u.a. 2003) teilen – scheinen politisch-kulturelle Unterschiede zwischen und innerhalb von Staaten nicht nur von unerwartet dauerhafter und profunder Natur zu sein und sich sogar teilweise eher zu verstärken, als abzuschwächen.<sup>28</sup> Diese Differenzen scheinen darüber hinaus politisch äußerst folgenreich zu sein: (Politische) Kulturen sind Grundlage der bedeutungsvollen Wahrnehmung, Konzeptualisierung, Rechtfertigung und legitimen Geltung von Politik (vgl. z.B. Walzer 1983, Rawls 1995), und zwar sowohl von grundlegenden Institutionen als auch von allgemein verbindlichen Entscheidungen, die innerhalb der jeweiligen politischen Grundstruktur getroffen werden müssen. Weltweite politisch-kulturelle Diversität erschwert nicht nur die Demokratisierungschancen nach einem konkreten, einheitlichen, liberal-demokratischen Vorbild (dies ist das normative Ziel, dass die gegenwärtige Persistenz- und Qualitätsforschung beinhaltet), sondern sie wirft ganz grundsätzlich die Frage auf, wie vor einem solchen kulturell diversen Hintergrund politische (Grundsatz)Entscheidungen, die nun einmal – um überhaupt politisch (und ggf. demokratisch) zu sein – auch *allgemein gleich begriffen* und als verbindlich akzeptiert, also *für legitim befunden*, werden müssen, zu treffen sind. Die Vielfalt solchermaßen politisch relevanter Kulturen kann einerseits als belebende Bereicherung des politischen Diskurses und der politischen Realität wahrgenommen werden. Andererseits birgt sie auch die Gefahr, potenziell verheerende Konflikte unterschiedlicher Art zwischen (Stichwort ‚Kampf der Kulturen‘) und innerhalb (Stichwort ‚Multikulturalismus‘) von politischen Gemeinschaften weltweit zu befeuern und politische Integration zu beeinträchtigen. Wie genau diese politisch vermeintlich folgenreiche kulturelle Diversität bzw. dieses ‚Muster‘ politisch folgenreicher Kultur(en) überhaupt theoretisch und empirisch angemessen zu erfassen sind, bleibt dabei jedoch höchst umstritten (siehe Kapitel 2.2.1).

---

28 Diese Entwicklung betrifft zudem nicht nur politische Gemeinschaften, die ‚deckungsgleich‘ mit einem Demos (und damit der ‚klassische Träger‘ einer politischen Kultur im Sinne der politischen Kulturforschung) sind, sondern auch solche, die aus mehreren Demoi bestehen (z.B. ‚Kulturkreise‘ im Sinne Huntingtons) oder sich innerhalb eines Demos befinden (z.B. ‚nationale Minderheit‘ oder ‚ethnische Gruppen‘ im Sinne Kymlickas).



Diese Problemstellung hat erst im letzten Jahrzehnt – v.a. über die Rezeption von Samuel P. Huntingtons (1993, 1996) Thesen und die soziologische Diskussion um ‚kulturelle Globalisierung‘ – Einzug in die politische Kulturforschung gehalten (vgl. Westle 2009: 26, Berg-Schlosser 2010). So wird zunehmend, wenngleich bisher noch zögerlich und wenig explizit, auch von relevanten Vertretern des Paradigmas (vgl. z.B. Inglehart/Baker 2000, Lane/Ersson 2005, Inglehart/Welzel 2005, Klingemann/Fuchs 2005, Fuchs/Klingemann 2008) folgender Frage nachgegangen: Wenn kulturelle Unterschiede, die für die bedeutungsvolle Konzeptualisierung und legitime Geltung von Politik folgenreich sind, *doch* weiterhin bestehen, *welche konkreten* Unterschiede (und Gemeinsamkeiten) dieser Art gibt es denn dann überhaupt derzeit weltweit?<sup>29</sup>

Entsprechend dieser neuartigen Problem- und Fragestellung ergeben sich für diesen aktuellen Forschungsstrang innerhalb des Paradigmas auch ein anderer theoretischer Bezugspunkt und eine etwas modifizierte Kausalannahme: Hier geht es nicht darum – wie in der klassischen politischen Kulturforschung und in der Persistenz- und Qualitätsforschung –, die Stabilität, Verbreitung, Persistenz oder Qualität von (liberalen oder kommunitaristischen) Demokratien mit einem konkreten Typ oder Aspekt politischer bzw. demokratischer Kultur zu erklären (und zu befördern). Stattdessen soll hier die vergleichende empirische Erfassung politischer Kulturen Aufschluss über die *Rolle kultureller Kontexte als Bedeutungs- und Rechtfertigungskontexte von ‚Politik‘, speziell von Demokratie*, geben. Auch wenn die Kausalannahme des Paradigmas hier dem neuen Bezugspunkt angepasst wird, indem die beiden zentralen Konzepte ‚demokratische Kultur‘ und ‚demokratische Struktur‘ von ihrem Fokus auf Demokratie etwas gelöst werden und es hier nun auch allgemeiner um die substantielle Unterschiedlichkeit von politischen Kulturen und Politik weltweit und um die Frage, welche basalen (Un)Ähnlichkeiten diesbezüglich zu finden sind, geht, so bleibt im Grunde doch der klassische Kern der Kausalannahme erhalten, nach der politische Kultur (also das Muster der Orientierungen der Bürger bzgl. politischen Objekten) politisch folgenreich ist (vgl. z.B. Gabriel 2009: 34). Hier stehen lediglich weniger die *Unterstützung* konkreter (liberal)demokratischer Systeme (wie in der Persistenzforschung) oder das gegenseitige *Vertrauen* und das *Engagement* für das gemeinsame Gut der Selbstregierung (wie in der Qualitätsforschung) im Vordergrund. Vielmehr geht es um die *bedeutungsvollen Wahrnehmungen und*

29 Um nur ein eindrückliches Beispiel für die zunehmende Relevanz dieser Problemstellung innerhalb des Paradigmas vorweg zu nehmen: Inglehart hat, um dieser neuen Problemlage Rechnung zu tragen, ‚seine‘ Modernisierungstheorie um diese kulturalistische Perspektive ergänzt und zusammen mit Welzel kürzlich eine ‚revised theory of modernization‘ (vgl. 2005: 15ff) zum Ausgangspunkt seiner empirischen Analysen gemacht. Diese räumt kulturellen Faktoren zusätzlich zu einer, die Politik weltweit homogenisierenden (d.h. demokratie(sierungs)fördernden), auch eine Wirkung ein, die die politische Konvergenz hemmt (Genauerer dazu später).

*normativen Vorstellungen der Bürger von Politik (und speziell von Demokratie), welche ganz unterschiedliche Konzeptualisierungen und Rechtfertigungen von Politik bzw. Demokratie, was die politische Gemeinschaft sowie die politischen Strukturen, Prozesse und Inhalte angeht, nach sich ziehen können.*

Der politische Kulturbegriff wurde innerhalb des Paradigmas bisher jedoch noch kaum an diesen neuen Bezugspunkt angepasst (siehe Kapitel 3.1). Auch die Methode der repräsentativen standardisierten Bevölkerungsumfrage wird hier weiterhin verwendet. Insgesamt ist festzuhalten, dass dieser dritte Forschungsstrang der jüngste und bisher am wenigsten systematisch entwickelte innerhalb des Paradigmas ist.

Die hiermit erfolgte systematische Darstellung des Status quo des Paradigmas der politischen Kultur wird der Übersicht halber abschließend in Tabelle 1 zusammenfassend veranschaulicht:

*Tabelle 1: Überblick über den Status quo des Paradigmas*

Kernelemente	Paradigma der politischen Kultur			
	<i>klassische politische Kulturforschung</i>	<i>aktuelle Forschungsstränge</i>		
		Persistenzforschung	Qualitätsforschung	Diversitätsforschung
<i>(politik) theoretischer Hintergrund</i>	<i>System-, Modernisierungs- und Kulturtheorien, v.a. aber: (normative) Demokratietheorie</i>			
	liberale Demokratietheorie		kommunitaristische Demokratietheorie	multikulturalistische Demokratietheorie
<i>Erkenntnisinteresse</i>	<i>Was beeinflusst Zustand und Entwicklung politischer und speziell demokratischer Systeme weltweit?</i>			
<i>gesellschafts-politische(r) Ausgangspunkt</i>	unerwartete (In) Stabilität mancher demokratischer Systeme (z.B. Weimarer Republik, USA, GB) zu Beginn des 20. Jhd.	unterschiedlich erfolgreiche Demokratisierungsprozesse weltweit (v.a. in Mittel- und Osteuropa, Asien, Lateinamerika), v.a. seit 1989/90	weltweit unterschiedliche Leistungsfähigkeit persistenter Demokratien	unerwartetes Fortdauern und Wiedererstarben kultureller Diversität weltweit mit Folgen v.a. bzgl. der Bedeutung und legitimen Geltung von Politik, speziell von Demokratie
	Warum brachen (trotz gleichen Modernisierungsgrades) manche demokratischen Systeme zusammen und andere nicht?	Warum sind manche Demokratisierungsprozesse weltweit erfolgreich und manche nicht?	Warum sind manche persistenten Demokratien leistungsfähiger als andere?	Warum bestehen (trotz Globalisierung) bzgl. der Bedeutung und legitimen Geltung von Politik (v.a. von Demokratie) weiterhin und zunehmend grundlegende Differenzen?
<i>(normativer) Bezugspunkt</i>	Stabilität von Politik, v.a. Demokratie	Quantität und Persistenz (d.h. Transformation und Konsolidierung) von Demokratien	Qualität von Demokratien	Bedeutung und legitime Geltung von Politik, v.a. von Demokratie(n)

<i>Kausal- annahme</i>	<i>Politische bzw. demokratische Kulturen sind folgenreich für politische bzw. demokratische Systeme.</i>			
	d.h. (In)Stabilität von politischen und demokratischen Systemen aufgrund (un)passender politischer Kultur *	d.h. (Miss)Erfolg von Verbreitung und Verankerung der Demokratie u.a. auf- grund (un)passender politischer Kultur **	d.h. (mangelnde) Leistungsfähigkeit von Demokratien u.a. aufgrund (un)passender politischer Kultur ***	d.h. (un)gleiche Bedeutung und legitime Geltung von Politik, v.a. von Demokra- tie(n), weltweit u.a. aufgrund der (Un)Ähnlichkeit politi- scher Kulturen ****
<i>forschungs- praktische Fragestellung</i>	<i>Wie ist diese ‚politisch bzw. demokratisch folgenreiche Kultur‘ genau zu fassen?</i>			
	Wie (mit welcher politischen Kultur) lässt sich die Stabili- tät von politischen Systemen, v.a. von Demokratien, erhöhen? *****	Wie (mit welcher politi- schen Kultur) lässt sich die weltweite Verbreitung und Persistenz von Demokratien erhöhen?	Wie (mit welcher demokratischen Kultur) lässt sich nicht nur die Persistenz, sondern auch die Qualität von Demokratien verbessern?	Wie (mit welchen (Un)Ähnlichkeiten zwi- schen politischen Kultu- ren) sind Unterschiede und Gemeinsamkeiten bzgl. der Bedeutung und Legi- timität von Politik und v.a. von Demokratie(n) welt- weit zu erklären?
<i>Begriff der politischen Kultur</i>	<i>konzeptuell: als Aggregat subjektiver Orientierungen von Bürgern gegenüber politischen Objekten</i>			
	politische, v.a. demokratische, Kultur	demokratische (Persistenz)Kultur	demokratische (Qualitäts)Kultur	politische (Diversitäts)Kultur
<i>Methode</i>	<i>methodisch: über repräsentative und standardisierte Bevölkerungsumfragen</i>			

Quelle: eigene Darstellung.

Anmerkungen:

\* Dies veranschaulichen folgende Zitate: „Political cultures may or may not be congruent with the structures of the political system.” (Almond/Verba 1989: 20) und: „Wenn die politische Kultur und die politische Struktur zueinander passen, dann ist ein politisches System stabil“ (Gabriel 2009: 21).

\*\* Oder wie Fuchs (2007: 163) festhält: „A crucial factor for the persistence of a democratic regime is a political culture that is in congruence with the regime structure. Formulating this causal-analytically, democratic culture is a determinant for the persistence of a democratic regime”.

\*\*\* Denn: „The civic norms and values underlying the cooperation of the citizens [and being a component of democratic culture] are significant determinants for the functioning of a democracy“ (Fuchs 2007: 172).

\*\*\*\* Nach Berg-Schlosser (2010: 49): „[T]he cultural ‚frames‘ in each society which shape individual orientations, but which also may be a source of certain stereotypes and prejudices, can be examined more closely and made more prominent in both their potentially more ‚positive‘ and negative functions. Inter-ethnic, religious, and overall inter-cultural conflicts may then be better understood and, possibly, regulated and accommodated by appropriate political institutions and, if necessary, interventions. Our culturally extremely rich and increasingly interacting and interdependent world, thus is still full of challenges for a meaningful analysis of political culture.”

\*\*\*\*\* In den Worten Almond und Verba (1989: 337f): „Is there a democratic political culture – a pattern of political attitudes that fosters democratic stability, that in some way ‚fits‘ the democratic political system?“.

Diese Synopse verdeutlicht einerseits, inwiefern diese Forschungsstränge die Kernelemente des Paradigmas, welche in der linken Spalte der Tabelle aufgelistet sind, *teilen*. Diese Gemeinsamkeiten sind in der Tabelle in den Zeilen *quer* durch die Forschungsstränge eingetragen und kursiv hervorgehoben. Gleichzeitig veranschaulicht diese Synopse aber auch, inwiefern die Forschungsstränge jeweils *unterschiedliche* Schwerpunkte setzen und eine Ausdifferenzierung des Paradigmas bewirken. Die jeweils spezifische Ausgestaltung der Kernelemente ist in den weiteren Spalten der Tabelle enthalten.

All diese ‚Forschungsstränge‘ *teilen* die Kernelemente des Paradigmas: Vor einem allgemeinen system-, modernisierungs- und kulturtheoretischen Hintergrund ist diesen Strängen insbesondere die inhaltliche Verortung in der normativen Demokratietheorie gemein. Zusammen mit der für diese Forscher ebenfalls wichtigen Beobachtung konkreter gesellschaftspolitischer Entwicklungen ergibt sich daraus das besondere und ebenfalls geteilte Erkenntnisinteresse an den Einflussfaktoren für Zustand und Entwicklung politischer, v.a. demokratischer, Systeme weltweit. Die Vertreter des Paradigmas teilen diesbezüglich die Kausalannahme, nach der politische bzw. demokratische Kulturen wichtige Einflussfaktoren darstellen. Die sich daraus ergebende forschungspraktische Fragestellung lautet grundsätzlich: Wie ist ‚politisch bzw. demokratisch folgenreiche Kultur‘ genau, d.h. konzeptuell und empirisch, zu fassen? Die gemeinsame Antwort darauf lautet, was das Konzept betrifft: als Aggregat subjektiver Orientierungen von Bürgern gegenüber politischen Objekten bzw. in den berühmten Worten der Gründerväter: „the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation“ (Almond/Verba 1989: 13). Die methodologische Frage wird von den Vertretern des Paradigmas wie folgt beantwortet: über repräsentative und standardisierte Bevölkerungsumfragen.

Die *Ausdifferenzierung* des Paradigmas in verschiedene Forschungsstränge findet bzw. fand auf Grundlage dieses gemeinsamen Kerns statt. Letzterer wurde in den aktuellen Analysen, sowohl durch unterschiedliche demokratietheoretische Impulse als auch gesellschaftspolitische Entwicklungen inspiriert und mit Blick auf sich daraus ergebende leicht unterschiedliche Problemstellungen und normative Bezugspunkte verschiedenartig konkretisiert. Dies wurde in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben und ist in der Tabelle in Stichworten zusammengefasst. Zur konzeptuell passenden empirischen Bearbeitung der jeweiligen inhaltlichen Fragestellungen, waren zudem eine inhaltliche Spezifizierung der allgemeinen Kausalannahme, der forschungspraktischen Fragestellung und der Begrifflichkeit vonnöten. Letzteres geschah jedoch selten explizit, weshalb v.a. auch die Bezeichnungen ‚Persistenz‘-, ‚Qualitäts‘- und ‚Diversitätskultur‘ hier erstmals erwähnt wurden (diese drei Begriffstypen werden in Kapitel 3.1

weiter erläutert). Insbesondere das ‚Diversitätskonzept‘ politischer Kultur wurde bisher, und im Gegensatz zu den Konzepten, die für die Persistenz- und Qualitätsforschung spezifiziert wurden (vgl. v.a. Fuchs 2007), höchstens ansatzweise inhaltlich konkretisiert (vgl. v.a. Lane/Ersson 2008, Fuchs/Klingemann 2002, 2008). Auch dies wird noch diskutiert (in Kapitel 3.1).

Für diese Systematisierung spricht erstens, dass es sich hierbei um eine Darstellung des gegenwärtigen Paradigmas in direktem Bezug auf dessen Kernelemente handelt, die umfassender, differenzierter und präziser ist, als die bisher vorliegenden und, zweitens, dass sie mit den meisten aktuellen Darstellungen des gegenwärtigen Paradigmas kompatibel ist.<sup>30</sup> Drittens, und hier entscheidend, wird erst dadurch die eindeutige Benennung und Verortung der ‚Diversitätsforschung‘ innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur ermöglicht. Viertens stellt diese systematische und differenzierte Darstellung des aktuellen Paradigmas auch einen ersten Schritt in Richtung der Beendigung der oben genannten Diskussion um ‚das richtige‘ Verständnis von politischer Kultur und um ‚die richtige‘ Variante politischer Kulturforschung dar. Akzeptiert man nämlich die Tatsache, dass die Bedeutung des Konzepts politische Kultur je nach theoretischem Bezugspunkt bzw. Problemstellung variiert und deshalb zwangsläufig in der Literatur, in der das Konzept auf unterschiedliche Fragestellungen angewendet wird, unterschiedlich definiert wird, so stellt diese Bedeutungsvielfalt im Grunde kein *Problem*, sondern gerade die *Attraktivität* dieses Konzepts dar. ‚Politische Kultur‘ kann dann, je nach *Begriffstyp*, für mehrere relevante Problemstellungen und vor dem Hintergrund unterschiedlicher theoretischer Quellen sinnvoll für verschiedene empirische Analysen verwendet werden und dadurch kann

30 So unterscheiden nicht nur Svante Ersson und Jan-Erik Lane grob drei „current issues in political culture theory“ (2008: 436), die den drei hier genannten sehr ähnlich sind: Werte(wandel) weltweit, v.a. Wertorientierungen bzgl. ‚gender und sexuality‘ (Inglehart), Sozialkapital (Putnam) und ‚Kampf der Kulturen‘ (Huntington); auch Dirk Berg-Schlosser (vgl. 2010: 44ff) benennt diese drei Forschungsstränge als ‚bedeutende Entwicklungen‘ innerhalb der gegenwärtigen politischen Kulturforschung, bezeichnet sie allerdings als ‚global cultural modernization (Inglehart)‘, ‚historical depth and persistence of cultures‘ (Putnam) und ‚cultural conflict on a global scale‘ (Huntington). Auch Susanne und Gert Pickel (vgl. 2006: 133ff) und Oscar W. Gabriel (vgl. 2009: 30ff) erwähnen die Wertewandel- und die Sozialkapitalforschung in Tradition von Inglehart bzw. Putnam, wobei Gabriel diese noch um die politische Psychologie ergänzt. Inglehart und Welzel (vgl. 2005: 247ff) unterscheiden ebenfalls zwischen drei Ansätzen der politischen Kulturforschung, die deutliche Ähnlichkeiten mit den hier genannten drei Forschungssträngen aufweisen: Sie unterscheiden den ‚legitimacy‘ bzw. ‚system-support approach‘ (Easton) vom ‚communitarian‘ bzw. ‚social capital approach‘ (Putnam) und vom eigenen ‚human development‘ bzw. ‚emancipative approach‘. Schließlich verweisen andere Autoren, auch wenn sie selbst keine explizite Differenzierung von Forschungssträngen vornehmen, zumindest auch auf die Weiterentwicklung des Paradigmas hin zu weiteren Fragestellungen, insbesondere nach der Persistenz (vgl. z.B. Westle 2009: 42) und nach der Qualität demokratischer Systeme (vgl. z.B. Fuchs 2007: 178, Kaase 2007: 390).

das Paradigma insgesamt nur an Bedeutung gewinnen. Die *parallele* Bearbeitung sowohl traditionell für das Paradigma relevanter als auch aktueller brisanter Fragestellungen wird so innerhalb des Paradigmas möglich – im Rahmen der Persistenz-, der Qualitäts- und Diversitätsforschung. Wichtige Voraussetzung für diese Konzeption des Paradigmas der politischen Kultur, die hier vorgeschlagen wird, ist selbstverständlich erstens, dass es eine integrierte Darstellung dieser Vielfalt des Paradigmas gibt (dazu soll hiermit ein Angebot vorgelegt worden sein) und zweitens, dass die Autoren ihre Analysen dann auch klar in dem jeweiligen Forschungsstrang verorten und insbesondere ihren theoretischen Bezugspunkt, ihre Fragestellung und ihr Begriffsverständnis klar benennen. Eine Begriffstypologie, die dazu notwendig ist, jedoch gegenwärtig nicht im Fokus der politischen Kulturforscher zu stehen scheint (vgl. Westle 2009a: 35), wird dazu im Theorieteil der Arbeit vorgeschlagen.<sup>31</sup>

### 2.1.2 Das doppelte Potenzial der empirischen Diversitätsforschung

Wie bereits bekannt, stellt die Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung das primäre Ziel dieser Arbeit dar. Im Folgenden werden deshalb die Persistenz- und Qualitätsforschung innerhalb des Paradigmas beiseitegelassen und die Arbeit allein auf den *dritten* Forschungsstrang fokussiert. Denn hier liegt besonders viel Innovationspotenzial sowohl für das *Paradigma insgesamt* (Kapitel 2.1.2.1) als auch für die *theoretischen Kontroversen* zur Thematik (Kapitel 2.1.2.2). Dieses doppelte Potenzial der jetzt klar im Paradigma verorteten empirischen Diversitätsforschung wird nun aufgezeigt.

#### 2.1.2.1 Ein Beitrag zur Weiterentwicklung des Paradigmas insgesamt

In der Literatur werden derzeit mehrere Möglichkeiten, das Paradigma der politischen Kultur weiterzuentwickeln, genannt: So gilt es z.B. als Innovation, wenn ein Thema oder ein Konzept, das in der normativen Politischen Theorie kontrovers debattiert wird, in die politische Kulturforschung eingeführt und dadurch eine systematischere Verbindung von normativer und empirischer Forschung vorbereitet wird, so wie das mit Putnam im Rahmen der Qualitätsforschung geschehen ist (vgl. Fuchs 2007: 171f, Gabriel 2009: 34). Darüber, dass die

---

31 An dieser Stelle sei erwähnt, dass in dieser Arbeit sämtliche Ausführungen zum Paradigma *insgesamt* immer nur unter dem Blickwinkel der möglichst präzisen und systematischen Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas, bei der zentrale Kritikpunkte am Paradigma aufgegriffen und soweit möglich vermieden werden sollen, stattfinden.

Thematik, mit der sich die Diversitätsforschung befasst, nicht nur von gesellschaftspolitischer und theoretischer Relevanz ist, sondern dass sie auch noch einen gewissen Forschungsbedarf für das Paradigma birgt, herrscht in der Literatur relativ große Einigkeit (vgl. Fuchs/Klingemann 2008, Ersson/Lane 2008):

„[D]er politisch-kulturelle Globus [weist] nach wie vor erhebliche weiße Flecken oder bestenfalls nur sehr grob markierte Merkmale auf. Dies gilt insbesondere für die vielfältigen ‚nicht-westlichen‘ Kulturen. [...Bei] der Untersuchung von politisch-kulturellen Kontinuitäten und Veränderungen, von weltweiter Vielfalt und möglichen Gemeinsamkeiten [...] wird d]ie Politische-Kultur-Forschung [...] in Zukunft einen Beitrag leisten!“ (Berg-Schlosser 2004: 24)

Mit der Rezeption der Arbeiten Huntingtons wurde diese Thematik, wie gerade illustriert, auch bereits durch einige Vertreter des Paradigmas aufgegriffen und die ‚Diversitätsforschung‘ innerhalb des Paradigmas begründet. Allerdings wurde dabei die Verbindung zwischen den theoretischen Kontroversen und der empirischen politischen Kulturforschung, im Vergleich zu den anderen beiden Forschungssträngen, noch nicht systematisch vollzogen (das wird in Kapitel 2.2 weiter verdeutlicht). Eine *systematische Integration dieser relevanten Thematik und der entsprechenden theoretischen Positionen*, wie sie etwa Fuchs für die Qualitätsforschung und die kommunitaristische Perspektive vorgelegt hat (vgl. 2007: 178), steht hinsichtlich des dritten Forschungsstrangs also noch aus.

Eine weitere Innovation kann, zweitens, darin bestehen, eine *konzeptuelle Differenzierung bzw. Spezifizierung* vorzunehmen, die differenziertere empirische Analysen innerhalb des Paradigmas ermöglicht (vgl. Fuchs 2007: 179). Auch daran wird in den anderen beiden Forschungssträngen bereits seit Langem gearbeitet, während im Rahmen der Diversitätsforschung erst noch eine grundsätzliche Konzeptualisierung (inkl. Differenzierung und Spezifizierung) im Hinblick auf diese neue Thematik zu leisten ist (siehe ebenfalls Kapitel 2.2).

Von einer solchen systematischen (Weiter)Entwicklung des dritten Forschungsstrangs kann das *Paradigma insgesamt* nur profitieren: Denn erstens wird so das *analytische Potenzial des ursprünglichen Konzepts der politischen Kultur von Almond und Verba*, das aufgrund des zusätzlichen normativen Fokus’ auf die weltweite Verbreitung und Stabilisierung der (liberalen) Demokratie und der damit einhergehenden Spezifizierung des allgemeinen Konzepts der politischen Kultur auf einen besonderen Typ einer (liberalen) demokratischen Kultur (vorschnell in den Hintergrund gedrängt worden war, *wieder aufgegriffen und für eine aktuelle und relevante Problemstellung nutzbar gemacht*. Gemeint ist damit, dass die politischen Kulturforscher, die sich – im Rahmen der Persistenz- und der Qualitätsforschung – in die Tradition von Almond und Verba stellen, im Namen der ‚politischen‘ Kulturforschung wie oben dargestellt im



Grunde hauptsächlich ‚demokratische‘ Kulturforschung‘ (vgl. Pickel/Pickel 2006: 274) betreiben und dabei das grundsätzlich vorhandene analytische Potenzial des Konzepts *politische* Kultur bisher unterausgeschöpft bleibt. Die allgemeine und ideengeschichtlich tief verankerte (vgl. Pye 1968: 219, Almond 1989) Fragestellung von Almond und Verba nach dem Einfluss von politischer Kultur auf politische Systeme wurde schließlich noch von diesen Autoren selbst auf die Frage nach der Rolle konkreter Typen politischer Kultur für *demokratische* Systeme bzw. nach den demokratiekompatiblen und -förderlichen Aspekten politischer Kultur fokussiert. Da der normativ-theoretische Fokus fast von Beginn an also auf der weltweiten Verbreitung *eines* Typs politischer Kulturen lag, wurde das deskriptive Analysepotenzial des Ansatzes im Hinblick auf einen (normativ weniger fokussierten) *allgemeinen* Vergleich substantiell unterschiedlicher Typen politischer Kulturen von Beginn an vernachlässigt.<sup>32</sup> Dies soll hier nicht kritisiert, sondern lediglich erwähnt werden, um erstens verständlich zu machen, dass sich der dritte Forschungsstrang innerhalb des Paradigmas erst so spät ausdifferenziert hat, weil das dominante Erkenntnisinteresse ein anderes war. Zudem – und das ist hier entscheidend – soll damit aufgezeigt werden, welche Innovationskraft die noch weiter zu entwickelnde empirische Diversitätsforschung birgt, indem dort dieses analytische Potenzial des Ansatzes der politischen Kultur zur Geltung kommen kann. Im Rahmen des gesamten Paradigmas können dann sowohl ‚demokratische‘ als auch ‚politische‘ Kulturforschung betrieben werden und der Ansatz, ganz im Sinne Pyes (s.o.), auf unterschiedliche relevante und aktuelle Problemstellungen angewendet werden. Diese Formulierung ‚positiver Heuristiken‘, d.h. die Veränderung des widerlegbaren ‚Schutzgürtels‘ des paradigmatischen Kerns, um effektiver neuartige Phänomene vorherzusagen (vgl. Lakatos, zitiert nach Chalmers 1999: 109, 113), die weitere Artikulation der Theorie und deren dadurch ermöglichte Konfrontation mit neuen empirischen Befunden (vgl. Kuhn, zitiert nach Rose 2004: 170), stellt dann einen Beitrag zur Weiterentwicklung des Paradigmas *insgesamt* dar.

---

32 Hans-Dieter Klingemann und Fuchs machen dies für den engen Fokus auf die Persistenz *liberaler* Demokratien deutlich, indem sie darauf hinweisen, dass „political culture research can contribute to the discussion of *different* normative models of democracy and, in doing so, move beyond its dominant focus on the persistence of *democracy in general*“ (Klingemann/Fuchs 2009: 181, Herv. durch d. Verf.). Dieser Gedankengang wird hier unterstrichen und noch ein Stück weiter verfolgt, indem zudem in Frage gestellt wird, dass das Paradigma der *politischen* Kultur überhaupt auf *demokratische* Kultur und Systeme fokussiert bleiben muss und darüber hinaus nicht *auch* für die Analyse *anderer* politischer Systeme (und damit verbundener anderer Fragestellungen) dienlich sein kann. Dem steht auch Fuchs grundsätzlich nicht ablehnend gegenüber: „One of the considerations refers to the broadening of the scope of the paradigm to countries that have either autocratic regimes or are regimes in the democratization process“ (2007: 179).

Dazu soll, zweitens, auch eine umfassende Konzeptualisierung des Begriffs politische Kultur, die mit diesem Bestreben einhergehen muss, beitragen: So soll nicht nur ein für die spezifische Problemstellung der Diversitätsforschung angemessener Begriffstyp der politischen Kultur präzisiert werden. Dieses, für die Bearbeitung der Zielsetzung dieser Arbeit ausschlaggebende, konkrete Konzept soll zudem in eine *Typologie des Begriffs der politischen Kultur* eingebettet werden, um so der weiterhin als problematisch wahrgenommenen vielfältigen Verwendungsweise des Konzepts, auch innerhalb des Paradigmas, eine gemeinsame Basis zu verschaffen und so hoffentlich zu der immer wieder angemahnten konzeptuellen Weiterentwicklung des Paradigmas insgesamt (vgl. z.B. Johnson 2003, Kaase 2007, Gabriel 2009) beitragen zu können. Die für die unterschiedlichen Forschungsstränge innerhalb des Paradigmas mit ihren unterschiedlichen Problemstellungen und Bezugspunkten notwendigen unterschiedlichen konkreten Begriffstypen von politischer Kultur können so integriert werden und gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Wichtig ist hier freilich, noch einmal zu präzisieren, dass sich diese Arbeit damit nicht in die Reihe der nicht enden wollenden Versuche (vgl. z.B. Schuppert 2008, Berg-Schlosser 2010) einer neuen, besseren, Bestimmung des Konzepts der politischen Kultur *insgesamt* einreihen möchte. Es geht stattdessen um eine bisher so nicht vorhandene Systematisierung unterschiedlicher, de facto verwendeter, auch nicht immer trennscharfer, Typen des Begriffs ‚politische Kultur‘, die zuallererst lediglich die systematische Verortung des für die *Diversitätsforschung* relevanten Begriffstyps ermöglichen soll. *Darüber hinaus* mag diese Typologie dann auch zur Strukturierung und Integration der Vielfalt unterschiedlicher Definitionen innerhalb des Paradigmas *allgemein* beitragen, sofern sie als dafür nützlich anerkannt werden sollte. Dies steht jedoch bei der Entwicklung dieser Typologie nicht im Vordergrund. In jedem Fall scheint dieses Vorgehen innovativer zu sein, als lediglich noch eine weitere neue ‚allgemeine‘ Definition des Konzepts selbst vorzulegen und unverbunden neben die bereits bestehenden Begriffe innerhalb des Paradigmas zu stellen.

Die Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas scheint somit *für das Paradigma insgesamt* in mehrfacher Hinsicht zuträglich zu sein: Durch die konzeptuelle Präzisierung der empirischen Diversitätsforschung zusammen mit einer umfassenderen Anbindung an die aktuelle theoretische Diversitätsforschung kann das *Paradigma systematisch an einen weiteren relevanten und aktuellen Problembereich innerhalb der normativen Demokratietheorie anschlussfähig und zu dessen differenzierter Bearbeitung nutzbar gemacht werden*. In Rückbesinnung auf das makrotheoretische und deskriptiv-analytische Potenzial, das der klassische Ansatz der politischen Kultur nach Almond und Verba birgt, kann dabei, ergänzend zu den beiden anderen aktuel-

len Forschungssträngen, insbesondere das *Konzept der politischen Kultur mit Hilfe einer Begriffstypologie differenziert und dadurch nicht nur auf eine weitere aktuelle Problemstellung anwendbar gemacht, sondern dabei auch noch klar innerhalb des Paradigmas*, und neben den anderen dort de facto verwendeten Begriffstypen, *verortet* werden. Einen innovativen Beitrag zum Paradigma *insgesamt* kann die Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas somit zwar auch – wie noch präzisiert wird – auf der methodischen und empirischen, aber primär, und ganz im Sinne der Gründerväter, auf der theoretischen Ebene erbringen:

„Political culture now seems to be returning to center stage [...] In the decade ahead there will be several major problems in foreign affairs which, as in the 1940s and 50s, would seem to call for cultural interpretations [...] there is certain to be increased interest in the significance of cultural differences. The need today [...] to appreciate cultural differences [...] is somewhat comparable to the need in the 1950s for a similar understanding of foreign cultures [...]. The question for the future is whether it will be possible to capture the intellectual power behind the culture [...] idea [...] If further generations of scholars are to get the full benefits of the approach, it may be necessary for them to go back and actually read the pioneering works. They will find much that [...] may be very stimulating, especially at a time when much of current research seems to be rather anemic with respect to theoretical ideas. The pendulum appears to be swinging [...] toward a search for the elegance of bold theory” (Pye 1991: 507).

Worin ein Beitrag der *empirischen* Diversitätsforschung zu den theoretischen Kontroversen um ‘politisch folgenreiche Kultur(en) in der Welt’, also zur *theoretischen* Diversitätsforschung, liegen kann, wird im Folgenden erläutert.

### 2.1.2.2 Ein Beitrag zur theoretischen Diversitätsforschung

Ein möglicher Beitrag der empirischen Diversitätsforschung zu den theoretischen Kontroversen, die in Kapitel 2.2.1 noch ausführlich dargestellt werden, gründet im Kern des Paradigmas selbst. Aus den oben dargestellten Kernelementen des Paradigmas insgesamt und der empirischen Diversitätsforschung im Besonderen ergeben sich nicht nur folgende *drei Prämissen* für diese Arbeit. Diese stellen zugleich auch das *Potenzial* dar, welches zukünftige Analysen im Rahmen der noch weiter zu entwickelnden Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas für die weitere *konzeptuelle Präzisierung* und *empirische Fundierung der theoretischen* Diversitätsforschung bergen: Erstens wird hier der *Begriff ‘politische Kultur’*, in Übereinstimmung mit dem Paradigma, als Orientierungsmuster der Bürger eines Landes zu Politik und damit als *analytisches* und

nicht als *normatives* Konzept (im Sinne etwa einer normativ ausgezeichneten Verhandlungskultur, etc.) definiert.<sup>33</sup> Diese, dem Paradigma eigene, grundsätzliche Konzeptualisierung von ‚politisch folgenreicher Kultur‘ stellt angesichts der definitorischen Vagheit, von der die theoretischen Kontroversen gekennzeichnet sind (wie in Kapitel 2.2.1 noch ausführlich dargelegt wird), bereits eine beträchtliche begriffliche Präzisierung dar. Eine dennoch notwendige weitere inhaltliche Spezifizierung dieses Konzepts in Bezug auf die Problemstellung und den theoretischen Bezugspunkt der Diversitätsforschung sowie die Verortung dieses speziellen politischen Kulturbegriffstyps in einer allgemeinen Typologie erfolgt zudem im Theorieteil dieser Arbeit (Kapitel 3.1). Bereits an dieser Stelle soll jedoch betont werden, dass der politische Kulturbegriff dabei, in direkter Anbindung an den Bezugspunkt der Diversitätsforschung, *zwischen* einem engen, *demokratischen*, Kulturbegriff einerseits und einem weiten, *allgemeinen*, Kulturbegriff andererseits angesiedelt wird: Einerseits wird in dieser Arbeit also der Bezugspunkt der Orientierungen, im Vergleich zu dem oben vorgestellten gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs, zunächst wieder erweitert auf *politische statt demokratische Objekte und auf Politik allgemein*. Bezugspunkt von politischer Kultur sind also in dieser Arbeit nicht ‚nur‘<sup>34</sup> das demokratische, sondern das gesamte politische System, verstanden als Politik in allen Dimensionen dieses Begriffs. Hier wird somit zum ursprünglich von den Gründervätern des Paradigmas eingeführten Begriffsverständnis<sup>35</sup> zurückgeschritten, um die begriffliche Anschlussfähigkeit an die diversitätstheoretische Thematik zu verbessern. Dass dies keinen Rückfall bedeutet für das Paradigma in Zeiten, in denen dieses ‚weite‘ Begriffsverständnis als ‚catch-all-notion‘ (Berg-

33 Dieses Begriffsverständnis basiert auf den Definitionen zentraler Vertreter des Paradigmas. Einige Beispiele sind: „political culture is the set of subjective orientations to politics in a national population, or a sub-set of a national population“ (Almond 1993: 15), „aggregate distribution within a population of [...] ‘orientations’ or ‘values’ towards or about politics“ (Johnson 2003: 97). Politische Kulturbegriffe, die in einer stärker qualitativ orientierten politischen Kulturforschung häufig Verwendung finden – z.B. politische Verhaltensweisen, Rituale, Symbole – sind hier somit *nicht* gemeint.

34 Entsprechend dem Fokus der theoretischen und empirischen Diversitätsforschung, wird dabei durchaus zwar *besonderes*, nur eben nicht *alleiniges* Augenmerk auf ‚Demokratie‘ gelegt.

35 Hier sei beispielhaft auf die erste Definition des Begriffs durch Gabriel Almond: „Patterns of orientation to politics“ (Almond 1956: 396, Herv. durch d. Verf.) und auf die bekannteste Definition aus ‚The Civic Culture‘ verwiesen: „orientations towards specifically *political objects*“ (Almond/Verba 1963: 13, Herv. durch d. Verf.). Auch die später vorgenommene Differenzierung des Konzepts in ‚system culture‘, ‚process culture‘ und ‚policy culture‘ (vgl. Almond/Powell 1978) beinhaltet immer noch diese breite Definition des Konzepts: Auch wenn manche Autoren (vgl. z.B. Fuchs 2007: 164) dann auf ‚system culture‘ fokussieren, weil diese Dimension des Konzepts für den normativen Fokus der Persistenzforschung als besonders relevant betrachtet wird – letztere bleibt *eine* Dimension des grundsätzlich und ursprünglich umfassender definierten Konzepts.

Schlosser 1980) oder ‚rubric‘ (Reisinger 1995) kritisiert wurde, wird in Kapitel 3.1 deutlich. Denn dort wird der Begriff dann wieder spezifiziert, nur eben auf eine andere – der hier maßgeblichen diversitätstheoretischen Problemstellung angemessene – Art und Weise. Andererseits wird in dieser Arbeit auch klar *zwischen allgemeiner Kultur und politischer Kultur unterschieden*. Dies ist zwar in der politischen Kulturforschung gegenwärtig ebenfalls meist nicht der Fall, wie im folgenden Kapitel noch aufgezeigt wird. Erstens ist aber auch dies im Einklang mit den Gründervätern des Paradigmas.<sup>36</sup> Und zweitens ist dies zweckmäßig im Hinblick auf das Ziel, einen präzisen und differenzierten Beitrag zur Diversitätsforschung, die sich bisher, wie noch gezeigt wird, teilweise durch einen pauschalen und vagen Umgang mit Konzepten und Ergebnissen auszeichnet, zu leisten. Bereits die Pioniere der politischen Kulturforschung hatten sich von einer solchen konzeptuellen Unterscheidung einen Zugewinn an Präzision und Differenzierung in der Diskussion um die Beziehung von Kultur, politischer Kultur und Politik erhofft:

„[T]he *political* culture is not the same thing as the *general* culture, although it is related to it. [...] It is a differentiated part of the culture and has a certain autonomy. Indeed, it is the failure to give proper weight to [...] the [...] autonomy of *political* culture, that has been responsible for the exaggerations and over-simplifications of the ‚national-character‘ literature of recent years“ (Almond 1956: 396, Herv. durch d. Verf.) und “[T]he term [political culture] is more explicitly political and hence more restrictive than such concepts as public opinion and national character [...] the political sphere constitutes a distinct subculture [...] There are] two distinct stages of socialization; the first is the induction into the general culture, while the second is the [...] socialization to political life” (Pye 1968: 218f).

Zweitens werden politische Kulturen in diesem Paradigma grundsätzlich (und neben anderen) als relevante Einflussfaktoren auf Politik bzw. politische Systeme (d.h. auf politische Gemeinschaften, Strukturen, Prozesse und Inhalte) konzeptualisiert. Diese Kausalannahme zählt, wie bereits erläutert wurde, ebenfalls zu den Kernelementen des Paradigmas und stellt somit eine weitere Prämisse dar, die in dieser Arbeit nicht weiter begründet bzw. empirisch überprüft, son-

---

36 „[P]olitical culture is not the same thing as the general culture“ (Almond 1956: 396), „We employ the term of ‚political culture‘ for two reasons. First, if we are to ascertain the relationships between political and nonpolitical attitudes [...], we have to separate the former from the latter [...] the term ‚political culture‘ thus refers to the specifically political orientations – attitudes toward the political system and its various parts, and attitudes toward the role of the self in the system. [...] It is a set of orientations toward a special set of social objects and processes.“ (Almond/Verba 1989: 12) und: „Toleranz, Fähigkeit zur Werteteilung mit anderen, Wertpluralismus, Vertrauen in die menschliche Umgebung, Freiheit von Angst sind keine spezifisch politischen Einstellungen und Gefühle“ (vgl. Almond/Verba 1989: 9f).

dem im Einklang mit dem Paradigma vorausgesetzt wird.<sup>37</sup> Allerdings wird diese Annahme verständlich, wenn man – wie dies innerhalb des Paradigmas getan wird – den politischen Orientierungen eine gewisse, das weitere politische Denken, Urteilen und Handeln prägende, Funktion zuschreibt. Dies verdeutlichen die folgenden, fast identischen, Zitate von Pye und Karl Rohe besonders anschaulich:

„Political culture is the set of attitudes, beliefs, and sentiments which give order and meaning to a political process and which provide the underlying assumptions and rules that govern behavior in the political system. It encompasses both the political ideals and the operating norms of a polity” (Pye 1968: 218) und „sollen unter politischer Kultur die für eine soziale Gruppe maßgebenden Grundannahmen über die politische Welt und damit verknüpfte operative Ideen verstanden werden [...] Politische Kultur manifestiert sich mithin einerseits als ‚Weltbild‘ [...] das das politische Denken, andererseits als ‚ungeschriebene Verfassung‘, die das öffentliche Reden und Handeln der Gruppenmitglieder konditioniert. [...] verkürzt formuliert, geht es um die für ein gesellschaftliches Kollektiv maßgebenden grundlegenden Vorstellungen darüber, was Politik eigentlich ist, sein kann und sein soll. Diese Grundannahmen stellen so etwas wie Maßstäbe dar, anhand derer Politik wahrgenommen, interpretiert und beurteilt wird.“ (Rohe 1996: 1).

Aus der gerade eingeführten begrifflichen Differenzierung zwischen allgemeiner, politischer und demokratischer Kultur und aus dieser Begründung für den postulierten Effekt von politischer Kultur auf das politische System lässt sich

37 Dies geschieht im Bewusstsein dessen, dass immer wieder kritisiert wird, dass es sich bei dieser Annahme um eine Hypothese handle, die weder theoretisch präzise formuliert und begründet noch empirisch belegt bzw. sogar eher widerlegt sei (vgl. z.B. Muller/Seligson 1994, Reisinger 1995, Jackman/Miller 1998, Seligson 2002, Hadenius/Teorell 2005). Mit dieser Kritik kann sich hier nicht im Detail auseinandergesetzt werden. Dies haben bereits andere getan und dabei auch erste empirische Befunde vorgelegt, die diese Annahme stützen (vgl. v.a. Welzel 2006a, Welzel/Inglehart 2006a, Welzel/Klingemann 2007, 2008). Natürlich wird auch in dieser Arbeit angenommen, dass es sich bei politischer Kultur um *einen* Faktor unter vielen und zudem um eine in gewissem Maße reziproke Beziehung zwischen politischer Kultur und politischem System handelt. Weder also wird von einer unidirektionalen oder gar deterministischen Kausalbeziehung noch von Monokausalität ausgegangen, sondern lediglich davon, dass es einen gewissen Einfluss von politischer Kultur auf Politik gibt. Darin unterscheidet sich diese Arbeit weder von den anderen im Paradigma noch von den rein theoretisch arbeitenden Autoren, die sich zum Beziehungsverhältnis von ‚(politischer) Kultur und Politik‘ geäußert haben (vgl. z.B. Huntington 1996), allerdings gar nicht erst in Erwägung ziehen, für diese Annahme systematische empirische Belege anzuführen, eventuell gerade weil diese Annahme für so viele Autoren eine gewisse grundlegende intuitive Plausibilität zu haben scheint, wie etwa folgendes Zitat veranschaulicht: „it is culture that enables us to be political. This means that culture is not contextual to politics; it is essential. All political science, therefore, deals with culture” (Thompson u.a. 2006: 319f). Zudem ist völlig klar, dass der für diese Arbeit relevante Typ des Konzepts der politischen Kultur noch zu präzisieren ist.

darüber hinaus an dieser Stelle eine *Erweiterung* dieser Kausalannahme ableiten, die mit Blick auf die konzeptuelle Präzisierung der theoretischen Diversitätsforschung ebenfalls fruchtbar sein kann: *Allgemeine* Kultur wird lediglich als *mittelbarer* – d.h. durch *politische* Kultur vermittelter – Einflussfaktor auf Politik konzeptualisiert; politische Kultur dagegen als *direkter*. Damit wird nicht bestritten, dass allgemeine Kultur eine bedeutende Rolle für Politik spielen kann, was manche Autoren an dieser Konzeptualisierung evtl. kritisieren würden (vgl. z.B. Lane/Ersson 2005: 33). Hier wird lediglich angenommen, dass allgemeine Kultur, sei sie definiert als Religion, Sprache, Ethnie, Zivilisation, Tradition oder als Einstellungen zu *allgemeinen* Objekten (wie etwa zur Religion, zur Gesellschaft, dem Leben, der Wirtschaft, etc.), ihren Einfluss auf politisches Handeln und auf das politische System *hauptsächlich vermittelt über politische Kultur* ausübt. Zur Begründung sei hier beispielhaft angeführt, dass plausibler Weise eine, etwa aus der christlichen Norm der Nächstenliebe abgeleitete, *allgemein* solidarische Orientierung gegenüber den Mitbürgern erst dann *politisch* folgenreich wird, wenn daraus eine konkrete Konzeption des *politisch* Wünschenswerten (z.B. die politische Gemeinschaft der Deutschen als Solidargemeinschaft) und konkrete politische Maßnahmen (z.B. die Einführung eines Solidaritätsbeitrags in der BRD) abgeleitet werden. Zudem lässt sich diese kausalanalytische Ergänzung aus den bereits erwähnten Worten der Gründerväter zur Unterscheidung von allgemeiner und politischer Kultur und aus der Kausalannahme, mit der letzterer direkte politische Wirkung zugeschrieben wird, ableiten. Inwiefern diese Annahme de facto zutrifft, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht auch noch *empirisch* getestet werden. Dies ist auch nicht von entscheidender Bedeutung. Diese Spezifikation der grundlegenden Kausalannahme des Paradigmas soll hier lediglich eingeführt werden, um bereits vorhandene konzeptuelle Elemente explizit zu machen und um damit zweitens von Beginn an zu mehr Differenzierung und Präzision innerhalb der empirischen Diversitätsforschung beizutragen, als dies dort und auch in der *theoretischen* Diversitätsforschung bisher der Fall ist. In den theoretischen Kontroversen wird bisher schließlich zwischen allgemeiner, politischer und politisch irgendwie folgenreicher Kultur meist überhaupt nicht weiter unterschieden. Hier kann das Paradigma schon aufgrund des relativ eindeutig definierten Konzepts politischer Kultur einen Beitrag zur konzeptuellen Präzision leisten – die gerade erfolgte Ergänzung der Kausalbeziehung ‚politische Kultur-politisches System‘ um das Konzept der *allgemeinen* Kultur, das hier als weniger direkt politisch folgenreich konzeptualisiert wird, als *politische* Kultur, trägt da nur *noch* ein Quäntchen zur konzeptuellen Präzision bei.

Drittens besteht innerhalb des Paradigmas, und somit auch in der empirischen Diversitätsforschung, Konsens darüber, dass dieses Konzept der politi-



schen Kultur auch *empirisch* erfassbar sein muss und dass dies *methodologisch* mit Hilfe des umfangreichen Instrumentariums der repräsentativen, standardisierten Umfrageforschung zu erfolgen hat.<sup>38</sup> Mit dieser empirisch-methodologischen Ausrichtung ist die innerparadigmatische Diversitätsforschung besonders gut geeignet, zur Schließung der *empirischen Lücke* der *theoretischen* Diversitätsforschung beizutragen.

Basierend auf dem axiomatischen Kern des Paradigmas birgt die noch weiter zu entwickelnde empirische Diversitätsforschung somit in mehrfacher Hinsicht Potenzial für die *konzeptuelle Präzisierung und empirische Fundierung der theoretischen Diversitätsforschung*: Sie enthält einen konkreten und in einer *Kausalannahme* klar konzeptuell verankerten *Begriff* der ‚politisch folgenreichen Kultur‘: politische Kultur, definiert als Orientierungsmuster der Bürger bzgl. politischen Objekten. Dieser unterscheidet sich prinzipiell von allgemeiner und von demokratischer Kultur und ist für konkrete Fragestellungen innerhalb der Diversitätsforschung weiter spezifizierbar, wie Kapitel 3.1 zeigen wird. Zudem ist dieses Konzept im Rahmen der empirischen Diversitätsforschung mit Hilfe standardisierter Methoden prinzipiell weltweit *empirisch erfassbar*.

### 2.1.3 Zusammenfassung: Die empirische Diversitätsforschung und ihr Potenzial

In diesem Kapitel wurde die empirische Diversitätsforschung im Paradigma der politischen Kultur und in Bezug auf dessen Prämissen situiert. Auch diese Arbeit, deren erste und grundlegende Zielsetzung in der eindeutigen Identifikation und weiteren Ausarbeitung dieses dritten Forschungsstrangs besteht, wurde damit klar in der empirisch orientierten politischen Kulturforschung in der Tradition von Almond und Verba verortet. Zweitens wurde das innovative Potenzial der empirischen Diversitätsforschung mit Blick auf das Paradigma insgesamt sowie auf die theoretische Diversitätsforschung aufgezeigt. Damit wurde die doppelte Relevanz der grundlegenden Zielsetzung dieser Arbeit verdeutlicht. Der konkrete Forschungsbedarf, den diese mit sich bringt, muss im Folgenden noch durch die genauere Analyse der gegenwärtigen theoretischen und empirischen Diversitätsforschung herausgearbeitet und in Form einer präzisen inhaltlichen Fragestellung spezifiziert werden.

---

38 Das Paradigma unterscheidet sich hiermit von (eher) historisch-qualitativ vorgehenden politischen Kulturstudien (vgl. z.B. Bergem 1993, 2009). Auf Vor- und Nachteile, die mit dieser methodologischen Entscheidung verbunden sind, wird in Kapitel 4.1 eingegangen.

## 2.2 Zur Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung

Die folgende Bestandsaufnahme der ‚Diversitätsforschung‘ geht über die bisher noch überschaubare Anzahl der thematisch einschlägigen Arbeiten *innerhalb* des Paradigmas hinaus, ist also relativ umfangreich. Dies ist in mehrfacher Hinsicht gerechtfertigt: Die systematische Diskussion der *theoretischen* Diversitätsforschung *außerhalb* des Paradigmas (Kapitel 2.2.1) stellt eine notwendige Vorarbeit für die weitere Ausarbeitung der *empirischen* Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas dar. Denn erstens sind einige der *theoretischen Defizite* der empirischen Studien vor diesem Hintergrund überhaupt erst identifizierbar.<sup>39</sup> Und zweitens wird dadurch eine grundlegende *Strukturierung* des Forschungsstands vorgenommen. Erst diese aber ermöglicht die gezielte Aufbereitung der Literatur für die weitere Spezifikation des theoretisch relevanten Konzepts sowie konkreter Vermutungen bzgl. der empirischen Analyse, welche dann in Kapitel 3 erfolgt. Nur durch die genauere Analyse der *empirischen* Studien können anschließend (Kapitel 2.2.2) die konkreten Schwachstellen der aktuellen Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas benannt werden, die es dann zu bearbeiten gilt. Erst auf dieser Grundlage kann also die Fragestellung spezifiziert werden (Kapitel 2.2.3), die die theoretische und empirische Weiterentwicklung der *innerparadigmatischen* Diversitätsforschung inhaltlich anleitet und deren Beantwortung die zweite Zielsetzung dieser Arbeit darstellt.

### 2.2.1 Die außerparadigmatische Diversitätsforschung: theoretische Impulse

Zwei Debatten konstituieren den für die Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas relevanten<sup>40</sup> Ausschnitt der ‚*außerparadigmatischen*‘ Diversitätsforschung: Zum einen ist das die (kultur)soziologische Kontroverse um ‚kulturelle Globalisierung‘, ‚Kulturkreise‘ und ‚kulturelle Hybridität‘ (Kapitel 2.2.1.1). Diese hat den theoretischen Impuls für die Entwicklung der *innerparadigmatischen* Diversitätsforschung gegeben, wurde dabei jedoch bisher nur selektiv verarbeitet. Zweitens sind dies die Debatten, die in der *normativen Politischen Theorie* um die Bedeutung ‚moralischer Universalien‘, ‚kultureller Kontexte‘ und ‚politischer Transkulturalität‘ geführt werden (Kapitel 2.2.1.2). Denn diese weisen große Ähnlichkeiten mit der soziologischen Kontroverse auf und bergen zudem besonderes Potenzial für die weitere *politiktheoretische* Präzisierung der

39 Zum Beispiel wird nur so erkennbar, wie selektiv die empirische Diversitätsforschung bisher an die theoretischen Kontroversen angeschlossen ist, insbesondere an die *politiktheoretische*.

40 Selbstverständlich wird die Thematik auch in anderen (Sub)Disziplinen wie etwa der ‚cultural anthropology‘ diskutiert. Eine Rezeption dieser Debatten ist hier jedoch nicht notwendig.

Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas der *politischen* Kultur, wurden dort bisher jedoch noch kaum rezipiert. Dies wird im Folgenden erläutert.

#### 2.2.1.1 Die (kultur)soziologische Debatte um ‚kulturelle Globalisierung‘, den ‚Kampf der Kulturen‘ und ‚kulturelle Hybridität‘

In den letzten beiden Dekaden ist – vornehmlich in der (Kultur)Soziologie und vereinzelt auch in den Internationalen Beziehungen – eine virulente *Debatte um die angemessene Konzeptualisierung von Struktur und Dynamik der kulturellen ‚(Post)Moderne‘* entbrannt (vgl. überblicksartig z.B. Leggewie 1999, Wagner 2002, Berger 2002, Nederveen Pieterse 2004, Reckwitz 2005, Schwinn 2006, Katzenstein 2010). Im Rahmen dieser Kontroversen wird kulturellen Faktoren, wie auch immer sie jeweils definiert werden (s.u.), eine wichtige Rolle für gesellschaftliche Belange allgemein, aber auch für Politik weltweit zugeschrieben (vgl. z.B. Robertson 1992, Bonacker 2007):

„Globale Modelle [damit ist hier ‚Weltkultur‘ gemeint; die Verf.] definieren und legitimieren die Ziele lokalen Handelns, sie prägen die Strukturen und Programme von Nationalstaaten und anderen nationalen und lokalen Akteuren, und dies in fast allen rationalisierten gesellschaftlichen Bereichen – in Wirtschaft, Politik, Erziehung, Gesundheitswesen, Wissenschaft, ja sogar in Familie und Religion“ (Meyer u.a. 2005: 85) und „In dieser neuen Welt ist [...] Weltpolitik die Politik von Kulturkreisen. Die Rivalität der Supermächte wird abgelöst vom Konflikt der Kulturen. Weltpolitik wird heute nach Maßgabe von Kulturen und Kulturkreisen umgestaltet“ (Huntington 1998: 24).

In dieser Diskussion standen sich bis vor ein paar Jahren hauptsächlich *zwei* theoretische Positionen – weltweite kulturelle Konvergenz und Homogenität vs. Divergenz und Heterogenität bzw. Einheit vs. Vielfalt – gegenüber (vgl. Schwinn 2009: 454).

#### *Von der ‚kulturellen Globalisierung‘ zum ‚Kampf der Kulturen‘*

Lange Zeit wurde die *universalistische* Annahme weithin geteilt (vgl. z.B. Ritzer 1983, Fukuyama 1989, 1992, Boli 2005, Meyer 2005, 2007), nach der ‚Modernisierung‘ weltweit und quasi automatisch die zunehmende Bedeutungslosigkeit kultureller, v.a. religiöser, Partikularismen für politische und gesellschaftliche Belange nach sich zieht und dabei eine weltweite kulturelle und infolgedessen auch politische Konvergenz zu einer einheitlichen ‚rational-

modernen' und ‚liberal-demokratischen' ‚Weltkultur' nach US-amerikanischem bzw. ‚westlichem' Vorbild bewirkt. Beispielsweise, so die Vertreter dieser Position, setze sich die normative Vorstellung, dass das Individuum der wertvollste, schützenswerteste und ‚heiligste' Akteur sei und dass die Menschenrechte universelle Geltung haben, auf Dauer weltweit durch (vgl. Boli 2005: 388ff). Denn Nationalstaaten und andere Akteure passten sich zunehmend diesen „globalen Modellen“, „unhinterfragbaren Rahmenannahmen“ bzw. diesem weltkulturellen „Drehbuch“ an (Meyer u.a. 2005: 85, 92, 94). (Politische) Konflikte würden so auf Dauer unwahrscheinlicher (vgl. Imbusch 2005 oder Bonacker 2007: 200).

Insbesondere seit den 1990er Jahren wurde diese These jedoch zunehmend durch die Beobachtung relativiert, dass weltweit kulturelle *Unterschiede* weiterhin in vieler Hinsicht – gesellschaftlich im Allgemeinen und politisch im Besonderen – bedeutungsvoll zu bleiben scheinen bzw. sogar wieder an Bedeutung gewinnen. Deshalb sei gegenwärtig eher von einer weltweiten kulturellen Heterogenität und gar Divergenz zu sprechen (vgl. z.B. Castells 1997, Harrison 2006). Diese könne darüber hinaus ernsthafte politische Konsequenzen, bis hin zum ‚Kampf der Kulturen', nach sich ziehen (vgl. v.a. Huntington 1993, 1996).

Samuel P. Huntington, der prominenteste Vertreter dieser zweiten Position, ist erstens bei Weitem derjenige Autor, der diese Kontroverse am stärksten befeuert und insbesondere auch außerhalb der Sozialwissenschaften bekannt gemacht hat, und zweitens hat er, deutlicher als andere Teilnehmer dieser Kontroverse, die *politischen* Folgen weltweiter kultureller Pluralisierung und Vielfalt im Blick (vgl. z.B. Katzenstein 2010a: 3f, 7). Deshalb stellten seine Thesen schließlich auch den entscheidenden Impuls für die Entwicklung der Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas der politischen Kultur dar (dazu im Kapitel 2.2.2 noch mehr). Aus diesem Grund muss sein Ansatz an dieser Stelle etwas ausführlicher diskutiert werden.

Huntington setzte sich in seinem Artikel „The Clash of Civilizations?“ (1993) und in seinem Buch „The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“ (1996, dt. 1998) vehement für eine ‚(multi)kulturalistische Perspektive' zur Interpretation der internationalen Politik ein. Er kritisierte die universalistische Position scharf als „Ideologie des Westens“ (Huntington 1998: 92) und forderte, „auf Universalismus zu verzichten“ (Huntington 1998: 526) und stattdessen zu akzeptieren, dass die gegenwärtige Welt ‚multikulturell' sei (vgl. Huntington 1998: 20ff, 525):

„In der Welt nach dem Kalten Krieg ist Weltpolitik zum ersten Mal in der Geschichte [...] multikulturell geworden [...] In der Welt nach dem Kalten Krieg sind die wichtigsten Unterscheidungen zwischen Völkern nicht mehr ideologischer, politischer oder ökonomischer Art. Sie sind kultureller Art“ (Huntington 1998: 20f).

Kulturelle Unterschiede definierte Huntington hauptsächlich als religiöse, sprachliche und identitäre, aber auch als historische, institutionelle und allgemein weltanschauliche Unterschiede (vgl. 1993: 24f, 1998: 54, 81).<sup>41</sup>

Mit der These, dass diese globale kulturelle Vielfalt die zentrale Ursache zukünftiger politischer Konflikte weltweit sei (vgl. Huntington 1993: 22), machte er weithin Furore: Nicht zuletzt Ereignisse wie die Anschläge im Namen des ‚islamistischen Terrorismus‘, etwa am 11. September 2001, erschienen schließlich als eindrucksvolle empirische Bestätigung von Huntingtons Behauptung, nach der die internationalen Beziehungen nach 1990 vor allem vom ‚Kampf der Kulturen‘ bestimmt werden: „In der herausziehenden Ära sind Kämpfe zwischen Kulturen die größte Gefahr für den Weltfrieden“ (Huntington 1998: 531).

Für seine These führte Huntington einige Gründe an (vgl. 1993: 25ff, 1998: 103ff, 193ff), die sich zu zwei Annahmen zusammenfassen lassen. Die erste betrifft die *Relevanz* und die zweite die *Salienz* politisch folgenreicher weltweiter kultureller Vielfalt: Erstens seien kulturelle Unterschiede sehr viel tiefer sitzender, dauerhafter, exklusiver diskriminierend, schwerer wandelbar, weniger einfach vereinbar und somit per se konfliktträchtiger als Unterschiede politischer, ökonomischer oder ideologischer Art (Relevanz). Dies liegt nach Huntington v.a. an ihrem weltanschaulich-religiösen und identitären Charakter. Insbesondere generierten diese kulturellen Unterschiede bedeutende ökonomische und politische Differenzen, z.B. im Hinblick auf Menschenrechte, Immigration oder Umweltfragen. Diese besonders stark ausgeprägte Konflikthaftigkeit kultureller Unterschiede weltweit sei historisch belegt. Zweitens würden diese weltweiten konfliktträchtigen kulturellen Unterschiede im 21. Jahrhundert besonders in den Fokus geraten (Salienz). Denn durch zunehmende globale Interaktion im Zuge der Modernisierung würden das Bewusstsein der Existenz sowie die Konstruktion dieser kulturell-identitären Unterschiede verstärkt. Die Rolle ‚des Westens‘, der durch sein kulturell dominantes Auftreten die ‚nicht-westlichen‘ Staaten mit der Frage nach der eigenen Identität konfrontiere, verstärke diese Tendenz zusätzlich. Auch die Rückkehr der Religion, die eine Basis für *übernationale* Identifikation darstelle, und die gleichzeitige Abnahme der Relevanz nationaler und lokaler Identitäten befördere die zunehmende Wahrnehmung und konfliktive Wirkung weltweiter kultureller Vielfalt.

Die fundamentale politische Rolle, die Huntington also kulturellen, v.a. (religiös-)weltanschaulichen, sprachlichen und identitären, Unterschieden zwischen Ländern bzw. Ländergruppen weltweit zuerkannte, bewegte ihn dazu, eine neue, ‚kulturelle‘ Weltkarte zu entwerfen (vgl. z.B. 1993a: 187). Denn eine

---

41 Auf die begriffliche Ungenauigkeit des Autors und die vielen weiteren Bedeutungen, die er mit diesem Begriff verbindet, wird später noch eingegangen.

Gruppierung der Staaten dieser Welt, welche gleichwohl weiterhin die wichtigsten Akteure auf der internationalen Ebene blieben, müsste demnach heute nicht mehr nach dem jeweiligen *politischen* oder *ökonomischen* System oder nach dem ökonomischen Entwicklungsniveau erfolgen, sondern nach der *politisch so folgenreichen Kultur* (vgl. Huntington 1993: 22f).

Das Ergebnis dieser deskriptiven, umfassenden Bestandsaufnahme des globalen Musters politisch folgenreicher Kulturen ist eine Einteilung der Welt in sieben bzw. acht ‚Kulturkreise‘, zu denen er die Länder in einer „moralische[n] Landkarte der Welt“ (Ostendorf 2006: 124) gruppiert (vgl. Huntington 1993: 22, 25, 1998: 57ff): den ‚westlichen‘, ‚konfuzianischen‘ bzw. ‚sinischen‘, ‚japanischen‘, ‚islamischen‘, ‚hinduistischen‘, ‚slawisch-orthodoxen‘, ‚lateinamerikanischen‘ und – mit einem Fragezeichen versehen – den ‚afrikanischen‘.

Die Unterschiede zwischen diesen Kulturkreisen, so Huntingtons weitere Annahme, markieren die ‚Bruchlinien‘ (vgl. 1993: 25, 29ff, 1998: 24, 331ff) der zentralen zukünftigen politischen Konflikte (vgl. 1993: 22, 25).<sup>42</sup> Die bedeutendste Axe weltweiter politischer Konflikte sieht Huntington in ‚the West against the rest‘ (vgl. 1993: 41). Denn insbesondere ‚die westlichen‘ Wertvorstellungen unterscheiden sich seiner Ansicht nach fundamental von denen, die in anderen Kulturkreisen vorherrschen:

„Western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy, free markets, the separation of church and state, often have little resonance in Islamic, Confucian, Japanese, Hindu, Buddhist or Orthodox cultures“ (Huntington 1993: 40).

Da ‚westliche‘ Werte, wie v.a. der der Demokratie, in anderen Kulturkreisen kaum bedeutend seien, würden Versuche, diese zu befördern, als Affront bzw. Imperialismus wahrgenommen. Die Idee selbst, dass es so etwas wie eine ‚universelle Zivilisation bzw. Kultur‘ gäbe, ist, so Huntington (vgl. 1993: 40, 1998: 92f), eine Idee ‚des Westens‘.

---

42 Beispielhaft führt Huntington die ‚kulturelle Spaltung‘ Europas zwischen ‚Western Christianity‘ und ‚Orthodox Christianity‘ und Islam bzw. genauer: die östliche Grenze der westlichen Christenheit im Jahre 1500 an (vgl. 1993: 29ff). Diese trenne protestantische bzw. katholische Länder von orthodoxen oder muslimischen (Religion), historisch ähnlich geprägte europäische (Feudalismus, Renaissance, Reformation, Aufklärung, frz. Revolution, indust. Revolution) von ottomanischen oder zaristischen (Geschichte), ökonomisch besser entwickelte von schlechter entwickelten (Wirtschaft) und demokratischere von kaum demokratischen (politisches System), was Huntington zu folgender Aussage führt: „The Velvet Curtain of culture has replaced the Iron Curtain of ideology as the most significant dividing line in Europe“ (1993: 31). Des Weiteren nennt er u.a. die ‚Bruchlinien‘ zwischen ‚westlichen‘ und ‚islamischen‘, ‚islamischen‘ und ‚orthodoxen‘, ‚islamischen‘ und ‚afrikanischen‘ und ‚hinduistischen‘ und innerhalb ‚asiatischer‘ Kulturen (vgl. 1993: 31ff).

Huntington bezweckte ursprünglich ‚nur‘ eine neue (kulturalistische) Perspektive zur Analyse der internationalen Politik nach dem Kalten Krieg (vgl. 1993a). Seine Thesen wurden jedoch nicht nur sofort innerhalb der Internationalen Beziehungen (vgl. Ajami 1993, Mahbubani 1993, Bartley 1993, Binyan 1993, Kirkpatrick 1993), sondern schnell auch in anderen sozialwissenschaftlichen (s.u.) und sogar in gesellschaftspolitischen Diskussionen (vgl. z.B. Assheuer 2006) rezipiert, so dass sein Bild vom ‚Kampf der Kulturen‘ heute bereits als ein politischer ‚Mythos‘, der die Weltsicht unzähliger Menschen prägt, charakterisiert wird (vgl. Bottici/Challand 2010). Seine Thesen wurden dabei insgesamt sehr unterschiedlich aufgenommen und kontrovers, bisweilen auch polemisch-provokativ (vgl. z.B. Müller 1998), diskutiert.<sup>43</sup>

Gerade aufgrund der enormen Wirkungskraft von Huntingtons Thesen – nicht zuletzt mit Blick auf die Diversitätsforschung im Rahmen des Paradigmas der politischen Kultur – muss hier besonders kritisch angemerkt werden, dass Huntingtons Werk von einer *begrifflichen und konzeptuellen Unschärfe* gekennzeichnet ist: So ist bereits seine Definition von ‚Kultur‘ bzw. von ‚Kulturkreis‘ wenig präzise und eindeutig; denn Huntington zählt mehrere unterschiedliche Aspekte auf, die er mit Kultur assoziiert – v.a. Religion und Sprache, aber auch Sitten, Geschichte, Institutionen – ohne diese in einen systematischen Bezug zu setzen oder selbst weiter zu spezifizieren (vgl. z.B. 1993: 24f, 1998: 54, 81). An anderen Stellen definiert er Kultur z.B. als „basic values and beliefs“ (Huntington 1993: 40), als „die gesamte Lebensweise eines Volkes“ (Huntington 1998: 51) oder über „Blut und Überzeugung, Glaube und Familie“ (Huntington 1998: 194). Der Begriff ‚Kulturkreis‘ bleibt ähnlich vage:

„Ein Kulturkreis ist demnach die höchste kulturelle Gruppierung von Menschen und die allgemeinste Ebene kultureller Identität des Menschen unterhalb der Ebene, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. Sie definiert sich sowohl durch gemeinsame objektive Elemente wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen als auch durch die subjektive Identifikation der Menschen mit ihr.“

43 Seine religiös-kulturalistische Perspektive und seine pessimistische Prognose fanden teilweise Zustimmung (vgl. z.B. Tibi 2001, Blankley 2005). Das Gros der Autoren (vgl. z.B. Senghaas 1998, Müller 1999, Breidenbach/Zukrigl 2000, Riesebrodt 2000, Çağlar 2002, Sen 2006, Trojanow/Hoskoté 2007) sprach sich jedoch dezidiert *gegen* Huntingtons Einteilung der Welt in deutlich voneinander getrennte, relativ homogene Kulturkreise und gegen seine Prognose zwangsläufiger politischer Konflikte allein aufgrund von v.a. religiösen Unterschieden aus (vgl. Jackson 2010: 179f). Diese Autoren verwiesen v.a. auf die weltweite *Durchmischung* von kulturellen Elementen, auf die Komplexität und Dynamik menschlicher Identitäten sowie auf die Möglichkeit (und Notwendigkeit), kulturelle Diversität als Bereicherung und nicht nur als Gefahr zu interpretieren. Huntingtons Thesen spielen in den Augen der schärfsten Kritiker letztlich nur Fundamentalisten jeglicher Herkunft in die Arme, die eindeutige kulturelle Differenzen erst konstruieren bzw. deren Bedeutung überhöhen, um dadurch politische Konflikte zu schüren.



(Huntington 1998: 54) und „Die philosophischen Voraussetzungen, Grundwerte, sozialen Beziehungen, Sitten und allgemeinen Weltanschauungen differieren von Kulturkreis zu Kulturkreis erheblich.“ (Huntington 1998: 25).

Auch zwischen allgemeiner und politischer Kultur unterscheidet Huntington nicht explizit.<sup>44</sup> Die unterschiedlichen ‚kulturellen‘ Definitionselemente finden zudem bei der Bestimmung der konkreten Kulturkreise keine systematische Verwendung.<sup>45</sup>

Schließlich zeichnen sich Huntingtons Arbeiten insgesamt durch eine *wenig systematische empirische Fundierung* seiner Thesen aus. Dies wurde von mehreren Autoren auf den Punkt gebracht – zum Beispiel wie folgt:

„Nirgends macht Huntington den Versuch, für seine Feststellung der substantiellen Unterschiede der Grundwerte *empirische Daten* heranzuziehen. Gleichheit und Freiheit, Individuum und Kollektiv, Gesellschaft und Politik werden gewiß in unterschiedlichen Gesellschaften verschieden bewertet, aber decken sich die Bruchlinien solcher Differenz mit den religiös bestimmten Zivilisationen? Sind die Differenzen in der Wertschätzung dieser Normen nachrangig? Gibt es nicht auch Konsens zwischen den Kulturen, die Kooperation stiften?“ (Çağlar 2002a: 308, Herv. i.O.) und „Anstelle des Bemühens um die Falsifikation der eigenen Hypothesen [folgt Huntington] weitgehend der bewährten Praxis von Rechtsanwälten: [Diese] sammeln die zugunsten des eigenen Klienten sprechenden Beweismaterialien und sehen über die unangenehme Gegen-Empirie großzügig hinweg.“ (Müller 1998: 262).

---

44 Folgende Unterschiede zwischen Kulturkreisen zählt er u.a. auf: „The people of different civilizations have different views on the relations between God and man, the individual and the group [beides wird in dieser Arbeit zur *allgemeinen* Kultur gezählt; die Verf.], the citizen and the state [dies dagegen zählt hier zur *politischen* Kultur; die Verf.], parents and children, husband and wife, as well as differing views of the relative importance of rights and responsibilities, liberty and authority, equality and hierarchy“ (Huntington 1993: 25).

45 So verwendet Huntington zur Differenzierung zwischen den Kulturkreisen zwar hauptsächlich das Kriterium Religion (vgl. 1993a: 192, 1998: 61, v.a. beim ‚konfuzianischen‘ bzw. ‚sini-schen‘, ‚hinduistischen‘ und ‚islamischen‘ Kulturkreis), das nach ihm auch das wichtigste Kriterium zur Bestimmung von Kulturkreisen ist (vgl. Huntington 1998: 52), bestimmt jedoch trotzdem – in Bezug auf andere Kriterien wie den allgemeinen Sprachgebrauch (vgl. 1998: 60), die ‚kulturelle‘ Besonderheit, politische und wirtschaftliche Unterschiede (vgl. 1998: 59, 99ff) sowie geographische Aspekte (vgl. 1998: 61) – auch einen ‚westlichen‘, einen ‚latein-amerikanischen‘, ‚japanischen‘ und einen ‚afrikanischen‘ Kulturkreis. Andere Religionen, die allgemein zu den Weltreligionen gezählt werden, wie etwa der Buddhismus, das Judentum und auch der Taoismus (vgl. z.B. Wehr 2002, Hutter 2005), konstituieren dagegen keinen eigenen Kulturkreis. Auch angeblich ebenso relevante Elemente wie etwa die Identifikation mit dem Kulturkreis (vgl. Huntington 1998: 54) spielen bei seiner Bestimmung der konkreten Kulturkreise (außer beim ‚lateinamerikanischen‘ und als Spekulation beim ‚afrikanischen‘, vgl. 1998: 59, 61) keine explizite Rolle.

Darüber hinaus müssen laut Katzenstein (vgl. 2010a: 8) die bisher vorhandenen empirischen Befunde als Widerlegung der zentralen These des Autors vom Kampf *zwischen* ‚Kulturkreisen‘ interpretiert werden.

Trotz dieser Defizite stellte Huntingtons Werk den zentralen theoretischen Impuls für die Entstehung der innerparadigmatischen Diversitätsforschung dar (siehe Kapitel 2.2.2). Weitere Ansätze, die die gegenwärtige kulturelle *Vielfalt* in der Welt betonen, wurden dagegen nicht (so explizit und ausführlich) berücksichtigt. Die (kultur)soziologische Debatte ist inzwischen allerdings umfangreicher und differenzierter. Dies soll, zusammen mit den gegenwärtigen konzeptuellen und empirischen Schwächen der Debatte, im Folgenden noch verdeutlicht werden, bevor die *politiktheoretische* Kontroverse diskutiert wird. Vor diesem Hintergrund kann dann bestimmt werden, wo der aktuelle Forschungsbedarf bei der Weiterentwicklung der innerparadigmatischen Diversitätsforschung liegt.

### *‚Kulturelle Hybridität‘ und die Suche nach einer mittleren Position*

Von der Warte der ‚postmodernen‘ Teilnehmer an der Debatte wurde – v.a. mit Blick auf Huntington (und die Vertreter der Position 2), aber auch in Bezug auf eine seitens der Universalisten (Position 1) zu homogen begriffene ‚Weltkultur‘ – die Kritik des ‚Kulturessentialismus‘ (vgl. Reckwitz 2005: 103ff) formuliert: Huntington gilt diesen Autoren als prototypischer Vertreter dieser Perspektive, die ‚Kulturen‘ als klar und unüberbrückbar durch ‚objektive‘ Merkmale voneinander getrennte, in sich homogene, monolithische Blöcke mit Akteursqualität begreift und teils mit dem düsteren Szenario des weltweiten ‚Kampfes der Kulturen‘ verbindet (vgl. z.B. Hall/Jackson 2007a, Katzenstein 2010a: 6ff).<sup>46</sup> Dieser stellen die Autoren eine Konzeption entgegen, die auf die soziale *Konstruiertheit* von kulturellen Identitäten bzw. ‚Kulturen‘, auf deren interne *Heterogenität*, *Kontingenz* und *Dynamik* sowie auf die – im Grunde friedliche und produktive – weltweite *Wechselwirkung* und *Durchmischung* kultureller Elemente aufmerksam macht (vgl. z.B. Breidenbach/Zukrigl 2000, Reckwitz 2005, Bonacker/Reckwitz 2007). Sie betonen:

„[T]he old accounts of a world neatly compartmentalized in civilizations, religions, nations, states, and their forms of allegiance and belonging no longer fit. We have long entered the post-cubist phase of identity.“ (Nederveen Pieterse 2010: 1).

<sup>46</sup> Aussagen wie folgende liefern auch plausible Gründe für diese Kritik: „Kulturen sind die ultimativen menschlichen Stämme, und der Kampf der Kulturen ist ein Stammeskonflikt im Weltmaßstab“ (Huntington 1998: 331).

So hat sich in der (kultur)soziologischen Diskussion neben der *universalistischen* und der *pluralistisch bis relativistischen* in der Zwischenzeit eine *dritte* Position etabliert (vgl. z.B. Leggewie 1999, Berger 2002, Nederveen Pieterse 2004: 42). Diese wird mit Labels wie ‚Hybridisierung‘ (vgl. Nederveen Pieterse 1994), ‚Kreolisierung‘ (vgl. Hannerz 1987, 1992, 1996) und ‚Glokalisierung‘ (Robertson 1998) der kulturellen Moderne bezeichnet. Auch diese Position, mit der manche Autoren für sich reklamieren, eine neue ‚Welle‘ der Analyse der Weltkulturen darzustellen (vgl. z.B. Hall 2007), ist jedoch nicht unproblematisch – insbesondere deren Brauchbarkeit für analytische Zwecke ist fraglich.<sup>47</sup>

Für den Moment lässt sich deshalb festhalten, dass in dieser Debatte nach einer Position gesucht wird, *die die drei unterschiedlichen Positionen zusammen* zu denken vermag (vgl. z.B. Berger 2002, Eisenstadt 2007, Schwinn 2009: 454, Katzenstein 2010a). Selbst prominente Vertreter der ersten Position resümieren: „over the long term, homogenization has the upper hand, but distinctiveness is not about to disappear any time soon.” (Boli 2005: 398). Besonders die Ansätze von Shmuel N. Eisenstadt und Peter J. Katzenstein verdienen hier Erwähnung, da ersterer die Diskussion nach Huntington besonders stark prägt (vgl. Koenig 2006: 576, Schwinn 2009) und zweiterer einen der wenigen aktuellen Versuche darstellt, die bisher eher soziologische Kontroverse auch im Bereich der *Politikwissenschaft* zu befördern (vgl. Katzenstein 2010a: 3f).

Eisenstadt konzeptualisiert ‚die Moderne‘ einerseits als aus dem ‚westlichen Kulturkreis‘ hervorgehend und sich weltweit als ein „neue[r]“<sup>48</sup> Typus der

47 Diese Perspektive besteht, so lässt sich kritisieren, bisher vornehmlich aus einer Kritik am ‚Essentialismus‘, den die Autoren den anderen beiden und v.a. der zweiten Position unterstellen (vgl. z.B. Nederveen Pieterse 2004, Jackson 2010). Um diesen selbst zu vermeiden, fokussieren diese Autoren auf den Entstehungsprozess kultureller Identitäten und betrachten ‚Kulturen‘ v.a. als relativ ephemere soziale Konstruktionen, d.h. als Kategorien, die nicht vom Forscher näher zu bestimmen sind, sondern von den Akteuren selbst. Sie enthalten sich somit meist ganz bewusst konkreter Definitionen. Deshalb wird diesen Autoren vorgeworfen, Gefahr zu laufen, konkrete kulturelle Unterschiede, die von den betroffenen Akteuren durchaus *de facto* als relevant und dauerhaft wahrgenommen werden, ebenso theoretisch zu negieren, wie ‚die Essentialisten‘ diese vermeintlich überbewerten (vgl. z.B. Katzenstein 2010a: 11f). Auch lässt sich kritisieren, dass diese Perspektive deshalb mit einem Verlust konzeptueller und methodologischer Klarheit einhergeht, der sie im Endeffekt für analytische Studien unbrauchbar macht. Denn auch die Betonung der immerwährenden Dynamik und Veränderbarkeit sozialer Grenzen kann den Forscher schließlich nicht von der Aufgabe entbinden, diese für seine Analyse zentralen begrifflichen Kategorien (zumindest als *Ausgangspunkt* seiner Untersuchungen) zu definieren. Das sowieso bereits in dieser Diskussion bestehende Problem der konzeptuellen Vagheit wird mit dieser Perspektive eher verschärft als geklärt.

48 ‚Neu‘ im Vergleich zu den vormodernen ‚Achszeit-Kulturen‘. Diesen Begriff verwendet Eisenstadt, um Kulturkreise zu kennzeichnen, die seines Erachtens zusammen mit den Weltreligionen in der von Karl Jaspers so bezeichneten ‚Achszeit‘ (zwischen 800 und 200 vor Christus) entstanden sind (vgl. z.B. Koenig 2006, Eisenstadt 2007, Katzenstein 2010a). Aus einer die-

Zivilisation“ (Eisenstadt 2007: 24) mit einem ‚spezifischen kulturellen Programm‘ ausbreitend (ähnlich der ersten Position). Gleichzeitig verweist er jedoch (ähnlich der zweiten Position) mit Nachdruck auf die „Vielfalt der Moderne“ (Eisenstadt 2000) sowie auf die interne Heterogenität von Kulturkreisen und Interaktions- und Rückkopplungseffekte zwischen diesen (ähnlich der dritten Position): Laut Eisenstadt (vgl. 2007: 20ff) verkennen die Vertreter der ersten und zweiten Position, dass der kulturelle Kern der Moderne selbst Antinomien und Spannungen beinhaltet, die ganz unterschiedliche (ideologische) Interpretationen und (strukturelle) Ausgestaltungen dieses kulturell-politischen Programms<sup>49</sup> ermöglichen, und zwar nicht nur *zwischen* den Kulturkreisen, sondern auch *innerhalb* dieser. So haben laut Eisenstadt (vgl. 2007: 37ff) die ‚nicht-westlichen‘ (vor)axialen Kulturen Elemente der sich weltweit ausbreitenden ‚westlichen Moderne‘ aufgenommen, dabei jedoch vor dem Hintergrund ihrer eigenen weltanschaulichen Tradition und interner Deutungskämpfe zu jeweils unterschiedlichen Varianten der Moderne ausgestaltet – Varianten, die auch weiterhin, ebenso wie die ‚westliche(n) Variante(n) der Moderne‘, Wandlungsprozessen unterliegen. Die „Moderne [ist somit] als eine Geschichte der Formierung und Neukonstitution multipler, sich wandelnder und oft strittiger und miteinander konfligierender ‚Modernen‘ im Plural (*multiple modernities*) zu lesen“ (Eisenstadt 2007: 20, Herv. i. O.).

Schöpfend aus den Ansätzen von Eisenstadt, Randall Collins und Norbert Elias behauptet Katzenstein: „Pluralism and plurality are the concepts that best encapsulate contemporary civilizational politics“ (2010a: 36). Gemeint ist damit die *Gleichzeitigkeit* einer ‚pluralen‘ modernen Weltkultur (‚civilization‘ im Singular, erste Position), bestehend aus einem gemeinsamen zivilisatorischen Kern, und vielen unterschiedlichen Kulturkreisen (‚civilizations‘ im Plural, zweite Position), welche selbst wiederum ‚pluralistisch‘, d.h. intern heterogen und dynamisch seien (dritte Position). Katzenstein (vgl. 2010a: 6-14) hält

---

ser Achsenzeit-Kulturen, aus der christlich-europäischen, ist nach Eisenstadt dann ein neuer ‚moderner‘ Typ Zivilisation (im Singular) entstanden, der weltweit unterschiedliche Varianten, d.h. moderne Zivilisationen bzw. Kulturkreise (Zivilisation im Plural), generiert hat, die jeweils stark von ihrem unterschiedlichen weltanschaulichen Erbe aus der (vor)axialen Zeit geprägt sind.

- 49 Dieses ist im Kern gekennzeichnet von einer „beispiellose[n] ‚Öffnung‘ und Ungewissheit“ (Eisenstadt 2007: 24) mit der gleichzeitig das Bestreben, diese Ungewissheit zu überwinden, einhergeht und es enthält „mehrere ideologische wie institutionelle Prämissen“ (Eisenstadt 2007: 26): Erstens die „tiefgreifende Reflexivität gegenüber ontologischen Voraussetzungen und gesellschaftlichen Herrschaftsansprüchen [...] Zweitens wird die gesellschaftliche Ordnung als durch zielgerichtetes menschliches Handeln veränderbar interpretiert. Drittens schließlich werden Kosmos, Mensch und Gesellschaft einer ‚Naturalisierung‘ unterzogen, die sie von jeder externen Verankerung entbindet“ (Eisenstadt 2007: 26f). Als zentrale Ziele enthält dieses Programm die menschliche Emanzipation bzw. mehr individuelle Autonomie und die Entfaltung der Vernunft inkl. mehr Kontrolle über die Natur (vgl. Eisenstadt 2007: 30, Katzenstein 2010a: 17).

Huntington zu Gute, die weltweite kulturelle Vielfalt gegenüber der ersten Position hervorgehoben zu haben, übernimmt allerdings die Kritik der Postmodernen an Huntingtons ‚Kulturessentialismus‘, ohne jedoch wiederum selbst deren *begrifflichem* Relativismus verfallen zu wollen. Stattdessen betont er, dass kulturelle Unterschiede durchaus auch de facto von den betroffenen Akteuren für relevant und real gehalten werden können und dass empirische Studien dies auch zeigen und dass deshalb ein „conceptual middle ground“ (Katzenstein 2010a: 12), d.h. eine Position *zwischen* der Reifizierung kultureller Unterschiede einerseits und einer Negation und Überbetonung der sozialen Volatilität solcher Unterschiede andererseits zu bevorzugen sei.

Diese beiden aktuellen Ansätze verdeutlichen exemplarisch<sup>50</sup>, dass in der Diskussion zunehmend Einsicht in die Notwendigkeit besteht, einen *differenzierteren Ansatz* zu entwickeln, um die deskriptive (und normative) Einseitigkeit der drei beschriebenen Positionen zu überwinden.

Auch die Annahme, dass die globale „Konfiguration neuer kultureller Vernetzungen und Verknüpfungen“ (Dürschmidt 2006: 528) prinzipiell auch *politische Vielfalt* und, ggf. gewaltsame, *Konflikthaftigkeit* mit sich bringt, wird inzwischen weithin geteilt (vgl. z.B. Leggewie 1999: 5, Eisenstadt 2005, 2007, Imbusch 2005, Bonacker 2007, Reckwitz 2007). Auch von Vertretern der ersten Position:

„Dynamik, die aus den zahllosen Widersprüchen und Konflikten innerhalb der Weltkultur selbst entspringt [...] es gibt auch Widersprüche innerhalb der allgemein anerkannten Kulturgüter selbst: zwischen Gleichheit und Freiheit, zwischen Fortschritt und Gerechtigkeit, zwischen Standardisierung und Diversität, zwischen Effizienz und Individualität. Viele Konflikte drehen sich daher um Gegensatzpaare wie das zwischen zu viel staatlicher Regulierung [...] und zu wenig staatlicher Regulierung [...] Diese Gegensätze werden in unterschiedlichen Varianten der weltkulturellen Modelle auf unterschiedliche Weise miteinander in Einklang gebracht“ (Meyer u.a. 2005: 127f).<sup>51</sup>

50 Beispielsweise hat jüngst auch Nederveen Pieterse ein Konzept entworfen, das er „global multicultural“ (2010: 4) nennt und das die drei Perspektiven (implizit) in Form von drei unterschiedlichen ‚Ebenen‘ der ‚globalen Multikultur‘ verbindet: Der Ebene der „cultures“ (damit meint er die „local software“, also Zivilisationen, Nationen, etc., d.h. kulturelle Vielfalt im Sinne der zweiten Position), der Ebene der „deep culture“ (d.h. die „human software“, also den weltweit geteilten kulturellen Kern im Sinne der ersten Position) und der Ebene der „transnational culture“, die er mit dem Schlagwort „global cultural supermarket“ als dritte Position erkennen lässt.

51 Ganz ähnlich hebt auch Fukuyama, nur wenige Jahre nach der Veröffentlichung seiner berühmten These vom ‚Ende der Geschichte‘ (1989, 1992) und dem alternativlosen Triumph des Modells der liberalen Demokratie, hervor: „The chief issue is quickly becoming one of culture“ (1996: 322) und bezeichnet damit Kultur, und im Besonderen die ‚asiatische‘ (d.h. den ‚paternalistischen asiatischen Autoritarismus‘), als die größte zukünftige Herausforderung für die liberale Demokratie.

Insbesondere gingen damit Konflikte über die *inhaltliche Gestaltung und Bedeutung* sowie *Rechtfertigung und legitime Geltung* von Politik einher (vgl. Huntington 1993: 29, Bonacker 2007, Eisenstadt 2005, 2007: 40). So lasse sich beobachten, dass der Gegenstand politischer Auseinandersetzungen zunehmend *immaterielle Güter* seien, v.a. die politische Konstruktion und Anerkennung kulturell (unterschiedlich) begründeter Identitäten (vgl. Huntington 1993: 29, Leggewie 1999: 5, Bonacker 2007, Jackson 2010: 188). Sieht man einmal von der Frage ab, ob die gegenwärtige kulturelle Konfiguration überhaupt zwangsläufig mit politischen *Konflikten*<sup>52</sup> einhergeht und welcher Art und wie problematisch diese im Hinblick auf was sind: Einigkeit besteht jedenfalls darin, dass die Analyse der *aktuellen globalen kulturellen Landschaft in ihrer Einheit, Vielfalt bzw. Hybridität*, und im Hinblick gerade auch auf mögliche *politische Folgen*, *grundsätzlich relevant* ist (vgl. z.B. Nederveen Pieterse 2004: 44, Katzenstein 2010a: 7).

### *Schwachstellen der (kultur)soziologischen Debatte*

Nichtsdestotrotz bleibt die Frage, *wie genau* diese aktuelle Weltkarte politisch folgenreicher Kultur(en) zu konzeptualisieren ist, weiterhin sowohl umstritten (vgl. Jackson 2010: 176) als auch untertheoretisiert und –präzisiert. Dies hat erst kürzlich Thomas Schwinn treffend zusammengefasst: Er identifiziert weiterhin einen *besonderen Bedarf an einer theoretisch konsistenten Ausarbeitung der Gleichzeitigkeit von weltweiter Vielfalt und Einheit* und zwar nicht nur in der Soziologie, sondern auch in einigen anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, u.a. in der vergleichenden Demokratieforschung (vgl. Schwinn 2009: 454f). Denn die Modernisierungstheorien bzw. ‚*Weltsystemansätze*‘, d.h. Position 1, könnten

52 Schließlich liegt die Wahrscheinlichkeit gewaltsamer politischer Konflikte sicher zu einem großen Teil weniger im Vorhandensein kultureller Unterschiede selbst, als vielmehr in deren Konstruktion und Politisierung im Dienste anderer Interessen (vgl. z.B. Hasenclever/De Juan 2007, Joas 2010). Zudem konnotieren gerade ‚postmodern‘ orientierte Autoren (vgl. z.B. Koenig 2006: 578, Bonacker 2007: 203ff) die ‚Konflikthaftigkeit der Moderne‘ nicht negativ, sondern weisen darauf hin, dass nicht nur weltanschaulicher Pluralismus zu inhaltlichen Spannungen führt, sondern dass einzelne Weltanschauungen selbst bereits interne Antinomien aufweisen, die zu *Interpretationskonflikten* führen. Dies jedoch sei nicht per se problematisch, sondern lediglich der Kontingenz des menschlichen Daseins geschuldet. Als problematisch seien dagegen eher hegemoniale Bemühungen um das Abstellen solcher Spannungen durch Homogenisierung einzuschätzen. Auf diese Diskussion über die konkreten, ggf. konfliktbehafteten, politischen Folgen kultureller Diversität kann in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden. Wie noch verdeutlicht wird, ist zunächst eine definitorische und empirische Vorarbeit bzgl. des Begriffs der politischen Kultur selbst notwendig, bevor die *konkreten politischen Folgen* politisch-kultureller (Un)Ähnlichkeiten sinnvoll analysiert werden können.

Vielfalt nur in Bezug auf einen einheitlichen Standard der Moderne konzeptualisieren, während die ‚Variantenforschung‘, d.h. Position 2, die Vielfalt nicht zu systematisieren in der Lage sei, da ihnen klare und übergreifende Kriterien dazu fehlten. Speziell mangle es an Aussagen zur *konkreten Gestalt* der kulturellen Varianten: „Mehr als Hinweisen ist der vorhandenen Literatur dazu kaum zu entnehmen“ (Schwinn 2009: 457). Bei den ‚postmodernen‘ Versuchen der konzeptuellen Erfassung des globalen kulturellen Musters mit Begriffen wie ‚Hybridisierung‘, d.h. Position 3, wiederum handle es sich lediglich um ‚Metaphern‘ bzw. um ‚Neologismen‘, die eine Theorie, die *sowohl* ‚global aus- und übergreifende Tendenzen‘ *als auch* ‚kontextspezifische Strukturbildungen‘ konsistent erfasst, nicht ersetzen könnten (vgl. Schwinn 2009: 454). Selbst der Ansatz von Eisenstadt, der immerhin „ein vielversprechendes Forschungsprogramm“ (Schwinn 2009: 470) darstelle, sei noch weiter auszuarbeiten.<sup>53</sup> Auch gegenüber Katzenstein lassen sich, Schwinn an dieser Stelle ergänzend, ganz ähnliche Kritikpunkte formulieren.<sup>54</sup>

Über diese von Schwinn genannten Aspekte hinaus ist an dieser Debatte erstens kritisch anzumerken, dass bereits das *grundlegende Konzept der ‚politisch folgenreichen Kultur(en)‘ sehr uneinheitlich definiert und verwendet* und dadurch nicht nur die Bestimmung von ‚Kulturkreisen‘ erschwert, sondern auch so manche Debatte über kulturelle Einheit und Vielfalt weltweit einfach anei-

53 Insbesondere die Fragen, wie historisch so tief verankerte Kulturen, v.a. deren religiös-traditioneller Kern, tatsächlich ihre Wirkung entfalten und was die adäquaten Analyseeinheiten sind, blieben offen (vgl. Schwinn 2009: 470f). Dem lässt sich hinzufügen, dass Eisenstadt die Verbreitungsmechanismen des kulturellen Kerns der Moderne nicht weiter konkretisiert und Kulturkreise letztlich doch „als mehr oder weniger abgeschlossene[...] Einheiten“ (Koenig 2006: 578) konzeptualisiert.

54 Auch bei Katzensteins Vorschlag bleibt letztlich der gemeinsame Kern der ‚global civilization of modernity‘ relativ vage bestimmt als „individualism, diversity, ecumenicism, and a loose sense of shared moral values“ (Katzenstein 2010a: 2) bzw. als „one overarching civilization of modernity or ecumene that is infused by some common secular values and overlapping religious beliefs“ (Katzenstein 2010a: 10). Das Gleiche gilt insbesondere für die Differenzierungskriterien (‚multiple Akteure‘, ‚Traditionen‘ und ‚Praktiken‘ bzw. ‚Prozesse‘) für die sechs ‚civilizations‘ (‚Amerika‘, ‚Europa‘, ‚China‘, ‚Japan‘, ‚Indien‘ und ‚Islam‘), welche er (ohne Begründung) unterscheidet und die dann (bewusst) eher eklektische als systematische Verwendung finden (vgl. Katzenstein 2010a: 37). Damit besteht hier letztlich doch die Gefahr, im Namen von Anti-Essentialismus, Pluralismus und Dynamik in eine postmoderne Perspektive ‚abzudriften‘, die systematischen analytischen Erkenntnisgewinn letztlich unmöglich macht. Dies legen auch so manches Statement – z.B. „the normal pattern is hybridization“ (Katzenstein 2010a: 10) – und insbesondere sein Schlusswort nahe: „This [...] captures nicely the messy co-occurrence of sameness and difference that civilizational analysis illuminates as *the* defining trait of a world of plural and pluralist civilizations“ (Katzenstein 2010a: 38, Herv. i. O.). Ganz ähnlich verhält es sich mit dem oben erwähnten Ansatz von Nederveen Pieterse (2010: 12), der von „confetti culture“ und „[g]lobal multicultural [as... a] kaleidoscope of changing times“ spricht.



inander vorbei<sup>55</sup> geführt wird. Huntington etwa konzeptualisiert Kulturen, wie bereits erwähnt, als relativ homogene und konkrete Gruppen, die über ‚objektive‘ Gemeinsamkeiten wie Sprache und Religion aber auch über ‚subjektive‘ Merkmale wie kollektive Identitäten definiert sind. Andere Autoren begreifen Kulturen dagegen als generalisierte Weltanschauungen, Werte und Normen, die von konkreten, territorial eng verbundenen, Gruppen gerade unabhängig sind (vgl. ähnlich Nederveen Pieterse 1994: 176ff). Dementsprechend wird etwa das Konzept der ‚Weltkultur‘ von Meyer als ‚globale kognitive und ontologische Modelle der Realität‘ bzw. als ‚unhinterfragbare funktionalistische Rahmenannahmen über Akteure und Handlungen und vermutete Kausalbeziehungen‘, die ‚gut ausgearbeitet, klar formuliert, stark rationalisiert, weit verbreitet, universal im Geltungsanspruch, leicht verfügbar und moralisch zwingend sind‘ (vgl. 2005: 90ff), definiert. Boli wiederum umschreibt dieses Konzept als ‚generelle Modelle, Theorien, Konzeptionen‘ und ‚globale Prinzipien für die Produktion von Identität, Handel und Fortschritt‘ bzw. als ‚globale moralische Ordnung‘ mit ‚universellem Geltungsanspruch‘ (vgl. 2005: 383ff) und konstatiert schließlich einfach:

„[W]orld culture is [...] all that is presented ‚as if it were globally valid.‘ I use ‚valid‘ as a catch-all term to include meaningful, comprehensible, applicable, authentic,

55 So weist etwa Huntington selbst auf Bedeutungsdifferenzen in der Diskussion hin: Die konvergierenden Tendenzen, die die Universalisten feststellen und mit ‚Weltkultur‘ oder ‚universaler Kultur‘ bezeichnen, betreffen laut Huntington letztlich nur eine Elite: Er nennt diese „Davos-Kultur“ (Huntington 1998: 78), da diese Denkmodelle nur bei den Eliten und denen, die dazugehören wollen, weltweit wirklich anerkannt seien. Somit weist er auf die definitorischen Unterschiede zwischen universellem *Anspruch* und universeller *Geltung* weltanschaulicher Modelle hin. Auch die Gewohnheit, die weltweite Ausbreitung westlicher Populärkultur und Konsummuster als Indikator ‚universeller Kultur‘ zu deuten, pariert er mit der These, dass die Tatsache, dass Menschen weltweit Burger essen, kein Ausdruck einer einheitlichen Kultur sei, da die Menschen diese Handlungen weiterhin vor ihrem eigenen kulturellen Hintergrund interpretierten (vgl. Huntington 1998: 80): „Die Quintessenz der westlichen Kultur ist die Magna Charta, nicht der Big Mac. Die Tatsache, daß Nichtwestler in diesen beißen, sagt nichts darüber aus, ob sie jene akzeptieren“ (Huntington 1998: 79). Das wirklich wichtige an Kultur – Sprache und Religion – jedoch würde weiterhin weltweit divergieren, insbesondere gäbe es keinerlei Tendenzen der Herausbildung einer identitätsstiftenden *Weltreligion* oder *Weltsprache* (vgl. Huntington 1998: 81ff). Er weist also auch auf die definitorischen Unterschiede zwischen dem Konsum von Produkten und Marken sowie Lebensstilen einerseits und Sprache und Religion andererseits hin. Schließlich bestreitet er nicht, dass es eine Art weltweiten minimalen sittlichen Konsens darüber, was gut und falsch sei, gebe, bezweifelt jedoch, dass die Befassung damit zur weiteren Erhellung der Geschichte beitrage und bemängelt, dass der Begriff der Kultur – wenn er zur Benennung dieser minimalen menschlichen Gemeinsamkeit verwendet wird – nicht mehr, wie bisher, zur Bezeichnung der, weiterhin bestehenden und letztlich relevanteren, *Unterschiede* zwischen menschlichen Gruppierungen verwendet werden könne (vgl. Huntington 1998: 76f).

desirable, useful, enjoyable, and so on, depending on the kind of cultural element involved and the context in which it is embedded“ (Boli 2005: 386).

In wieder anderen Beiträgen wird ‚Kultur‘ nicht nur mit Denk-, sondern auch direkt mit Verhaltensweisen wie „wissensabhängige[n] soziale[n] Praktiken“ (Reckwitz 2005: 93), Essgewohnheiten (z.B. Fast food-Konsum), mit Konzerten und Marken (z.B. mit McDonald’s und Nike) oder mit Musik, Literatur und allgemeinen Lebensstilen assoziiert (vgl. z.B. Wagner 2002, Ritzer 1983, Nederveen Pieterse 1994).

Da überrascht es kaum, dass, zweitens, die *Wirkung* dieses diffus verwendeten Kultur-Konzepts *auf Ökonomie und v.a. Politik theoretisch wenig präzise ausgearbeitet* ist: So „vermisst man [hier z.B. in Bezug auf Eisenstadt; die Verf.] eine konzeptionelle Vorstellung davon, wie Jahrhunderte bzw. -tausende zurückliegende Entwicklungen und kulturelle Bestände heutige Verhältnisse prägen sollen“ (Schwinn 2009: 469). Und weshalb muss man, wie etwa Huntington (vgl. 1998: 291), von der bloßen Existenz und einer erhöhten Salienz unterschiedlicher, ‚kulturell‘ begründeter, Identitäten direkt auf die ‚gefährlichsten Konflikte der Zukunft‘ schließen? Wie *genau* muss man sich diesen Einfluss von Kultur auf Politik vorstellen?<sup>56</sup> Werden hier ‚Kultur‘ und ‚Politik‘ (von ‚politischer Kultur‘ ganz zu schweigen) überhaupt als getrennte Konzepte betrachtet und wenn ja, in welchem Bezugsverhältnis stehen diese?<sup>57</sup>

Darüber hinaus lässt sich, drittens, ein grundsätzlicher *Mangel an systematischer empirischer Fundierung* der vielfältigen theoretischen Postulate beklagen. Stattdessen werden jeweils zur Argumentation passende Beispiele und Befunde zur Untermauerung der Thesen aufgeführt oder es werden historisch und empirisch selektiv illustrierte Fallstudien vorgelegt (vgl. z.B. Boli 2005,

56 Warum soll die fehlende ‚kulturelle Verwandtschaft zwischen Gesellschaften‘ (vgl. Huntington 1998: 334) *zwangsläufig* politische Konflikte befördern und die „kulturelle Identität [eines Staates ...] seinen Platz in der Weltpolitik, seine Freunde und seine Feinde“ (Huntington 1998: 194) definieren?

57 Speziell Huntington lässt daran Zweifel aufkommen, dass ‚Kultur‘, ‚politische Kultur‘ und ‚Politik‘ für ihn klar unterschiedliche Konzepte sind. Zwar erwähnt er mehrfach, dass Religion und Sprache für ihn die wichtigsten Elemente von Kultur und Kulturkreisen sind (vgl. z.B. Huntington 1998: 81, 99), allerdings zählt er, beispielsweise bei der Bestimmung der Kernelemente des ‚westlichen Kulturkreises‘ neben allgemeinen kulturellen Elementen (Religion, Sprache und Philosophie) auch typisch politische bzw. politisch-kulturelle Elemente wie Repräsentativorgane, Rechtsstaatlichkeit, Individualismus und die Trennung von Staat und Kirche auf (vgl. Huntington 1998: 99ff). Darüber hinaus betont er explizit, dass nur die *Kombination* dieser ‚Konzepte, Praktiken und Institutionen‘ den ‚Wesenskern‘ der westlichen Kultur ausmache (vgl. Huntington 1998: 103) und dass Kulturen „die gesamte Lebensweise eines Volkes“ (Huntington 1998: 53) bezeichnen. Nur allerdings, um an anderer Stelle wieder zu fragen: „Werden politische [...] Orientierungen nun stets mit kulturellen und zivilisationalen Orientierungen zusammenfallen? Selbstverständlich nicht.“ (Huntington 1998: 197).

Meyer u.a. 2005, Koenig 2006: 577f). Eine systematische empirische Erfassung der theoretisch diskutierten Postulate wäre aufgrund des großen Abstraktionsgrads und der soeben beschriebenen definitorischen und konzeptuellen Vagheit der Ansätze bisher auch schwierig.

Schließlich liegt, viertens, der *Fokus dieser*, hauptsächlich soziologischen, *Kontroverse nicht* auf den *politischen* Folgen weltweiter kultureller Einheit und Vielfalt, sondern es werden relativ allgemein deren soziale und speziell auch ökonomische Konsequenzen in den Blick genommen (vgl. z.B. Fukuyama 1997, Boli 2005, Schwinn 2009). Und dies, obgleich durchaus festgehalten wird, dass „politische [...] Prozesse stärker normativ [d.h. hier kulturell, die Verf.] geprägt“ (Schwinn 2009: 465) sind, als z.B. ökonomische. Lediglich Eisenstadt (vgl. 1981, 2005, 2007: 34, 40) und Katzenstein (vgl. 2010a: 7) heben neben Huntington die *politischen* Folgen kultureller Vielfalt besonders hervor. Eisenstadt etwa betont, dass bereits die Kontingenz und die Widersprüche innerhalb des kulturellen Programms der Moderne selbst zu permanenten Interpretations- und Legitimationskämpfen bzgl. der ‚richtigen‘ politischen Ordnung und Identität mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen, die jedoch alle aus dem Programm der Moderne selbst ableitbar sind und dass darüber hinaus diese politische Konflikthaftigkeit und Vielfalt durch die Existenz verschiedener Varianten des kulturellen Programms in den modernen Kulturkreisen noch verstärkt wird (vgl. Bonacker 2007, Eisenstadt 2007: 30ff, 40, Katzenstein 2010a: 16). Letztlich bleibt allerdings relativ unbestimmt, wie genau er sich die Wirkung von kultureller auf politische Vielfalt vorstellt. So spricht er z.B. von ‚kontinuierlichen Interaktionen zwischen konkreten kulturellen Orientierungen, spezifischen Strukturen und historischen Kontexten‘ (vgl. Eisenstadt 1981: 177).

Speziell vor dem Hintergrund dieses letzten Kritikpunkts erscheint eine Kontroverse besonders interessant, die sich jüngst innerhalb der normativen Politischen Theorie etabliert hat: die Auseinandersetzung um ‚moralischen Universalismus‘ und ‚Relativismus‘ (vgl. Lukes 2008) bzw. die ‚Multikulturalismus‘-Kontroverse (vgl. Schubert 2012), die in den 1990er Jahren aus der ‚Liberalismus-Kommunitarismus‘-Debatte (vgl. Mulhall/Swift 1992) hervorgegangen ist. Denn darin findet sich letztlich die gleiche Thematik wieder: Auch hier geht es um ‚politisch folgenreiche kulturelle Einheit bzw. Vielfalt‘ – und zwar sowohl *weltweit* als auch *innerhalb* von Nationalstaaten. Und auch hier lassen sich eine ‚universalistische‘ und eine ‚pluralistisch‘ bis ‚relativistische‘ Position 1 und 2 unterscheiden und Elemente einer ‚postmodernen‘ Perspektive (Position 3) finden. Zudem sind auch hier ähnliche Probleme bei der Integration der drei Positionen, bei der konzeptuellen Präzision und bei der empirischen Fundierung zu identifizieren. Im Gegensatz zur soziologischen Debatte liegt hier jedoch der Fokus auf den *politischen* (sowohl *politiktheoretischen* als auch *-praktischen*)

Konsequenzen kultureller Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Zudem werden hier *politisch*-kulturelle Aspekte (im Rahmen der Konzepte ‚politische Kultur‘ und ‚politische Denktraditionen‘) deutlich stärker berücksichtigt. Angesichts dieses politiktheoretischen Fokus‘ und aufgrund der Parallelen, die diese Kontroverse mit der gerade diskutierten Debatte ansonsten aufweist, ist es besonders erstaunlich, dass diese bisher in der Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas der politischen Kultur nicht ausführlicher aufgegriffen wurde (siehe Kapitel 2.2.2). Gerade aufgrund deren *politiktheoretischen* Gehalts, der für die konzeptuelle Präzision der *innerparadigmatischen* Diversitätsforschung von besonderer Bedeutung ist (siehe dazu dann Kapitel 2.2.2 und 3.1), kann diese Kontroverse in dieser Arbeit aber nicht unberücksichtigt bleiben.<sup>58</sup>

### 2.2.1.2 Die politiktheoretische Debatte um ‚moralische Universalien‘, ‚kulturelle Kontexte‘ und ‚Transkulturalität‘

Die bereits im Rahmen der soziologischen Debatte konstatierte Tatsache, dass ‚die Welt zunehmend als globalisiert wahrgenommen‘ wird (vgl. Robertson 1992, Meyer 2007: 263), steht auch im Zusammenhang mit der Entstehung *dieser* Kontroverse. Denn dadurch rücken soziokulturelle Unterschiede in den Fokus selbst derjenigen (normativer) politischer Theoretiker, die nicht in ‚multikulturellen‘ Gesellschaften leben. Die Annahme, dass kulturelle Kontexte sich weltweit und innerhalb von Staaten unterschiedlich auf die Konzeptualisierung und Rechtfertigung politischer Prinzipien und Institutionen durch (normative) Theoretiker einerseits und auf die Bedeutung und auf die legitime Geltung von Politik in den Augen der betroffenen Bürger andererseits auswirken, liegt damit nahe. So überrascht es nicht, dass die Thematik der politischen Folgen weltweiter (und nationaler) kultureller Diversität in den 1990er Jahren auch in der normativen Politischen Theorie bzw. Demokratietheorie großen Widerhall gefunden hat (vgl. z.B. Dallmayr 1997, 2004, 2010, Joppke/Lukes 1999, Laden/Owen 2007).

---

58 Im Folgenden liegt dabei der Fokus auch hier auf denjenigen Elementen der Diskussion, die die *internationale* Ebene betreffen. Auf denjenigen Teil der Kontroverse, der sich vornehmlich den demokratiepraktischen und -theoretischen Implikationen kultureller Diversität auf der *nationalen* Ebene widmet, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da dieser Aspekt für die bisherige Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas sowie für die konkrete empirische Analyse, die im Rahmen dieser Arbeit zur Weiterentwicklung dieses Forschungsstrangs durchgeführt wird, theoretisch (relativ) folgenlos ist. Dem wäre also in Zukunft weiter nachzugehen.

*Von ‚moralischen Universalien‘ zu ‚kulturellen Kontexten‘*

In der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte (vgl. Mulhall/Swift 1992, Honneth 1993), die die normative Politische Theorie bis zu den 1990er Jahren dominierte (vgl. Schaal 2002: 520f), wurde die Theorie von John Rawls (vgl. 1971) in mehrfacher Hinsicht fundamental kritisiert. *Ein* zentraler Vorwurf der ‚Kommunitaristen‘<sup>59</sup> stellt auch den Kern der Kontroverse um moralischen Universalismus und Relativismus dar:

Der Ansatz Rawls’ und der damit begründete gegenwärtige Liberalismus beinhaltet demnach einen ‚ethnozentrischen Universalismus‘ (vgl. Hollis 1999). Denn er erhebe den Anspruch, ‚Produkt der universellen Vernunft selbst‘ (vgl. Parel 2003: 11, 14) zu sein. Damit aber berücksichtige er die soziokulturelle Kontextbedingtheit politik- bzw. demokratietheoretischen Denkens nicht (hinreichend). Denn die Gerechtigkeitsprinzipien, die Rawls als *die* richtigen Prinzipien zur moralischen Grundlegung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft von freien Bürgern, die in fairer Kooperation verbunden sind, anpreise, könnten keinen Anspruch auf universelle, d.h. Raum und Zeit transzendierende, legitime Geltung erheben. Zwar würden sie vermeintlich losgelöst von soziokulturellen Partikularismen bestimmt und somit den Anschein legitimer universeller Geltung erwecken.<sup>60</sup> Dies jedoch sei angesichts der Kontextbedingtheit des moralischen Denkens (auch einzelner politischer Philosophen) gar nicht möglich (vgl. z.B. Walzer 1998: 29f). Deshalb sei diese Konzeption letztlich doch nur der, als solcher nicht erkannte, Ausdruck der einseitig soziokulturell geprägten moralischen Präferenzen des Theoretikers selbst:

„Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum unvereinbar. Außerdem ist der westliche Liberalismus [...] ein organisch aus dem Christentum hervorgegangenes Ideengebäude [...] All dies bedeutet, daß der Liberalismus vollständige kulturelle Neutralität nicht beanspruchen kann und nicht beanspruchen sollte. Auch der Liberalismus ist eine kämpferische Weltdeutung.“ (Taylor 1993: 57).

59 Zu diesen werden v.a. Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor und Michael Walzer gezählt (vgl. Mulhall/Swift 1992: vi, Rosa 2009: 66). Diesen konkreten Aspekt haben besonders Walzer (vgl. z.B. 1998: 29f) und Taylor (vgl. 1985, 1985a, 1989, 1993) hervorgehoben.

60 Durch Rawls’ Gedankenkonstruktion der ‚Urposition‘, in der sich die Menschen hypothetisch diese Prinzipien selbst geben und sich dabei unter dem ‚Schleier des Nichtwissen‘ befinden, also nichts über ihre natürlichen, sozialen und *kulturellen* Besonderheiten im Vergleich zu den anderen wissen, um inhaltliche Parteilichkeit bei der Bestimmung der Gerechtigkeitskonzeption auszuschließen. So würden diese Prinzipien zunächst den Anschein von Unparteilichkeit erwecken.

Ein Theoretiker könne sich schließlich ebenso wenig wie ein ‚normaler‘ Bürger von seinem soziokulturellen Kontext lösen (vgl. z.B. Kymlicka 1995: 82ff).

Dieser Vorwurf fußt auf der – ‚pluralistischen‘ und im Extrem ‚relativistischen‘ – Annahme, dass sich die Welt durch soziokulturelle Vielfalt auszeichnet und dass diese unterschiedlichen weltanschaulichen Kontexte folgenreich für politisches Denken allgemein und insbesondere für die *Konzeptualisierung* und die *Rechtfertigung* von politischen Prinzipien und Theorien sowie von politischer Praxis sind (vgl. z.B. Taylor 1993: 57ff, Kymlicka 1995, Parel 2003: 12). Denn diese Kritiker bezweifeln, dass *universell* geteilte Bedeutungen und überzeugende gute Gründe für die Rechtfertigung *einer* speziellen Konzeption von ‚richtiger‘ Politik vorhanden sind. Daraus folgt jedoch, dass die Bedeutung und der legitime Geltungsbereich einer (normativen) politischen Theorie (und politischer Praxis) auf konkrete ‚soziokulturelle Kontexte‘ beschränkt ist. Solche Kontexte begreifen diese Autoren, ganz ähnlich wie Huntington, als mit konkreten, institutionell, historisch und geographisch verankerten, Gruppen verbundene Bedeutungshorizonte, die sich v.a. durch eine gemeinsame Sprache und Weltanschauung, ggf. Religion, auszeichnen.<sup>61</sup> (Normative) politische Theorie ist in dieser Perspektive somit immer potenziell diskriminierend gegenüber denjenigen sozio-kulturellen Kontexten bzw. Gruppen, für die sie Geltung beansprucht, die bei deren Begründung aber nicht berücksichtigt wurden. Politische bzw. demokratische Prinzipien können nur dann sinnvolle Bedeutung und legitime Geltung beanspruchen und erhalten, wenn sie mit den konkreten soziokulturellen Kontexten der politischen Gemeinschaften, für die sie gelten soll, auch übereinstimmen. Ist dieser Kontext, wie auf *Weltebene*<sup>62</sup> offensichtlich, kulturell divers bzw. multi-kulturell, dann gestaltet sich jedoch die Suche nach politischen Prinzipien bzw. Institutionen, die von allen gleichermaßen verstanden und für legitim befunden werden, als schwieriger, als ursprünglich von Rawls (1971) gedacht. Denn wie lassen sich politische, also kollektiv – und in diesem Fall *weltweit* – verbindliche, Prinzipien und Institutionen legitimieren, wenn diese möglicherweise bereits in ihrer *Bedeutung* changieren und wenn v.a. eine *gemeinsam geteilte Legitimationsbasis* fehlt, wenn also *kein gemeinsamer sozio-kultureller Kontext* vorhanden ist?

---

61 Kymlicka z.B. definiert eine ‚gesellschaftliche Kultur‘ als eine Gruppe von Menschen, die sich durch eine gemeinsame Sprache, Geschichte und v.a. gemeinsame Institutionen auszeichnet, die ein konkretes Territorium bewohnt und die ihren Mitgliedern sozial bedeutungsvolle Lebensentwürfe anbietet (vgl. 1995: 76-80).

62 Und selbst diejenigen politischen Prinzipien, die ‚nur‘ *nationale* Gültigkeit einfordern, werden aus Sicht der Vertreter der ‚multikulturalistischen Demokratietheorie‘ dann problematisch, wenn es sich um multikulturelle politische Gemeinschaften handelt.

In dieser Debatte stehen sich somit – wie auch in der soziologischen Kontroverse – v.a. zwei konträre Positionen gegenüber: Eine *universalistische* Position 1 einerseits, nach der manche politischen Prinzipien universelle Gültigkeit beanspruchen können, weil sie in Bezug auf universell gültige Rechtfertigungskriterien (analog zur ‚Weltkultur‘) besser begründet sind, als andere. Und eine *pluralistische* bis *relativistische* Position 2 andererseits, nach der per se keine gemeinsame Bedeutungs- und Legitimationsbasis, sondern eine *Vielfalt* solcher Sinn- und Rechtfertigungskontexte bzw. soziokultureller Gruppen (analog zu ‚Kulturkreisen‘) besteht, da die Bedeutung und Rechtfertigung politischer Prinzipien in Bezug zu Zeit und Raum relativ sind, und nach der deshalb auch der Anspruch politischer Prinzipien auf universelle Gültigkeit zeitlich und geographisch problematisch ist.<sup>63</sup>

Der Herausforderung, die sich aus dieser Kritik am Universalismus für die (normative) politische Theoriebildung und für die Bedeutung und Legitimität von Politik *im Weltmaßstab* ergibt – und die in der obigen Frage zusammengefasst wurde – stellen sich bis heute einige Autoren. Und dies teils auf eine Art und Weise, die für die Weiterentwicklung der *innerparadigmatischen* Diversitätsforschung bedeutsam ist.

### *‚Transkulturalität‘ oder die Suche nach einer mittleren Position*

Die Kritik am Universalismus ist in einer zunehmend als kulturell vielfältig wahrgenommenen Welt nicht so einfach von der Hand zu weisen. Denn dass politische Prinzipien je nach kulturellem Kontext unterschiedliche Bedeutung und v.a. Legitimität haben können, scheint zumindest plausibel.<sup>64</sup> *Weltweit* gleiche Bedeutung und Rechtfertigungskriterien können also zumindest nicht per se *vorausgesetzt* werden.

Die Gegenposition jedoch ist auch problematisch, v.a. in ihrer extremen ‚relativistischen‘ Variante. So wird, wie schon in der soziologischen, auch in dieser Diskussion v.a. Kritik an ‚essentialisierenden‘ und statischen Kulturkonzeptionen der Vertreter dieser zweiten Position geübt (vgl. z.B. Mason 2007,

63 Die zweite Position wurde insbesondere von Taylor (vgl. 1993) und Kymlicka (vgl. 1989, 1995, 2007) mit dem Begriff ‚Multikulturalismus‘ verbunden und zu einer weiteren demokratietheoretischen Strömung konkretisiert. Da letztere dabei, zumindest zunächst, auf die *innerstaatliche* Ebene und den (staats)rechtlichen Umgang mit kultureller Diversität fokussiert, bleibt dieser Ansatz im Folgenden unberücksichtigt (vgl. dazu aber z.B. Schubert 2012).

64 Empirische Hinweise auf die Relevanz weltanschaulicher Kontexte für die Bedeutung und Rechtfertigung politischer Prinzipien finden sich vielfach: Beispielhaft seien hier nur die weltweit unterschiedliche Wahrnehmung und Rechtfertigung (des Verbots) von ‚Ehrenmorden‘ und die Diskussion um die Bedeutung und Legitimität der ‚Menschenrechte‘ erwähnt.



Philipps 2007). Und auch die Schlussfolgerung, dass das Bemühen um weltweit in ihrer Bedeutung und Legitimität geteilte politische Prinzipien aufgrund der Inkommensurabilität völlig verschiedener kultureller Kontexte *gänzlich* aufgegeben werden muss – dass also die Antwort auf die oben formulierte Frage ‚gar nicht‘ lauten muss – erscheint als zu radikal und unbefriedigend. Denn gerade in einer Welt, in der de facto zunehmend interagiert wird, bliebe dann nur noch die Option des Rückzugs und ggf. des ‚Kampfes‘ einander unverständlicher, homogener und undurchlässiger kultureller Gruppen.

Gegenwärtig scheint deshalb vielen Autoren eine der zahlreichen ‚Zwischenpositionen‘ auf diesem Kontinuum besonders erstrebenswert zu sein (vgl. z.B. Lukes 2008: 115ff).<sup>65</sup> Mehrere Ansätze lassen der weltweiten Vielfalt politischer Denk- und Rechtfertigungskontexte in Ausmaß und Gestalt unterschiedlich starke Berücksichtigung zukommen.<sup>66</sup> Im Folgenden soll zunächst die Antwort, die noch Rawls selbst auf diese Problematik gegeben und die sein Spätwerk dominiert hat kurz diskutiert werden, da sie eine interessante begriffliche Differenzierung enthält. Dann wird auf die beiden zentralen Antwort-Strategien, die Steven Lukes (vgl. 2008: 119ff) zuletzt in seiner Bestandsaufnahme dieser Kontroverse benannt hat, eingegangen. Dabei wird sich zeigen, dass speziell das Projekt der ‚comparative political theory‘ (vgl. Dallmayr 2010), das sich einer dieser beiden Strategien zuordnen lässt, hier – auch mit Blick auf die theoretische Weiterentwicklung der innerparadigmatischen Diversitätsforschung – als vielversprechend erscheint.

In Reaktion auf die heftige Kritik hat Rawls letztlich betont, dass weltweite kulturelle Diversität ein ‚Fakt‘ sei und dass dieses „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ (Rawls 1998: 13, 33), d.h. des ‚Pluralismus‘ einander ausschließender, aber vernünftiger umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren‘ (vgl. Rawls 1998: 12), darüber hinaus eine zentrale Herausforderung gegenwärtiger politischer Philosophie darstelle. Denn die Frage, wie *dennoch* eine Gerechtigkeitskonzeption gefunden und gerechtfertigt werden kann, die den ‚überlappenden Konsens‘ aller Bürger auf sich zieht, gleich welcher ‚umfassenden Lehre‘ diese anhängen, und die damit als legitime Grundlage für die institutionelle Verwirklichung der demokratischen Werte von Freiheit und Gleichheit dienen können, ist für Rawls (vgl. 1995: 41) somit zentral. Bei seiner Antwort greift Rawls zu einem konzeptuellen Kniff, der aus der liberalen Denk-

---

65 Natürlich gibt es auch hier eine große Spannbreite und Tendenzen in die eine oder andere Richtung. So werden etwa weiterhin stark universalistische Positionen vertreten – z.B. mit der These, dass die relativistische Position selbst eine universalistische sei (vgl. Hollis 1999).

66 Michael Walzer (1994, 1994a) etwa hat die begriffliche Differenzierung in eine ‚dicke‘ (d.h. wenig Abstraktion vom soziokulturellen Kontext) und eine ‚dünne‘ (d.h. viel Abstraktion) Ebene der moralischen Reflexion geprägt.

tradition stammt: Er unterscheidet zwischen ‚allgemeiner‘ und ‚politischer‘ Kultur, d.h. zwischen der ‚Hintergrundkultur einer Zivilgesellschaft‘ einerseits und der ‚öffentlichen politischen Kultur (einer demokratischen Gesellschaft)‘ andererseits (vgl. Rawls 1998: 79).<sup>67</sup> Unter der ‚Hintergrundkultur‘ (vgl. Rawls 1999: 152) versteht er „[u]mfassende Lehren aller Art (religiöse, philosophische und moralische) [...]. Dies [sei...] die Kultur des Sozialen, nicht des Politischen“ (Rawls 1998: 79). Das Politische sieht er also relativ unabhängig vom sozio-kulturell diversen Hintergrund bzw. den ‚umfassenden Lehren‘. *Politische* Kultur umschreibt er dagegen als „eine Tradition des [...] Denkens, deren Inhalt zumindest dem gebildeten [...] Bürger im allgemeinen vertraut und verständlich ist [...] als die] grundlegenden Institutionen der Gesellschaft und die anerkannten Formen ihrer Interpretation [, die ...] als Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze betrachtet [werden]“ (Rawls 1998: 79) bzw. als ‚einen gemeinsamen Bestand impliziter Grundgedanken und Prinzipien wie etwa dem Grundsatz religiöser Toleranz‘ (vgl. Rawls 1995: 42) und als ‚politische Werte‘ (vgl. Rawls 1999: 155).

Die von Rawls entwickelte Gerechtigkeitskonzeption kann also aus seiner Sicht *deshalb* die Unterstützung eines die allgemeine und diverse Hintergrundkultur *übergreifenden* Konsens‘ gewinnen, weil sie, zumindest was die *nationale* Ebene betrifft, einer von den Bürgern *geteilten politischen* Kultur entspringt (vgl. Rawls 1998: 80). Seine politische Gerechtigkeitskonzeption sieht er als eine systematische, vernünftige, ausgewogene und kohärente Kombination der in der politischen Kultur demokratischer Gesellschaften bereits vorhandenen ‚vertrauten intuitiven Gedanken und Prinzipien‘ (vgl. z.B. Rawls 1995: 42ff).

So ‚löst‘ Rawls also das Problem der Vielfalt politischer Legitimationskontexte, das seine (multi)kulturalistischen Kritiker aufgeworfen hatten, wie folgt: Er erkennt zwar das Faktum der kulturellen Pluralität (auch innerhalb von Gesellschaften) an, relativiert aber dessen tatsächliche Bedeutung für die Legitimation politischer Prinzipien und Konzeptionen. Dies, indem er konzeptuell eine zweite, für *direkter* relevant befundene, politische Legitimationsgrundlage einfügt: *politische* Kultur. Letztere konzeptualisiert er dabei zwar nicht als völlig homogen, jedoch als einen klar identifizierbaren Kern politischer Werte und Prinzipien beinhaltend, den die Bürger eines Staates *teilen*, auch wenn sie gleichzeitig unter-

---

67 Kulturelle, also weltanschauliche und religiöse Diversität, ist demnach für die Rechtfertigung *politischer* Prinzipien und Institutionen im Grunde unproblematisch, da es sich bei Ersterem um Aspekte des individuellen guten Lebens (Ethik) und bei Zweiterem um Aspekte des rechten Verhaltens gegenüber anderen (Moral) handelt (siehe dazu auch z.B. Lukes 2008: 119ff, 127f). Kulturelle Fragen des Guten aber sind im liberalen Denken Privatsache, während politisch-kulturelle Fragen des Rechten (Moral) politiktheoretisch und –praktisch relevant sind (vgl. Rawls 1993).

schiedlichen umfassenden (also nicht-politischen) Lehren anhängen. *Politische*, nicht allgemeine, Kulturen sind für Rawls somit die direkte und entscheidende Legitimationsgrundlage politischer Prinzipien und diese konzeptualisiert er, im Gegensatz zum allgemeinen kulturellen Hintergrund (einer Gesellschaft) als zumindest in ausschlaggebend *geringerem* Maße divers.<sup>68</sup>

Was die globale Ebene betrifft, so bestreitet Rawls im Grunde nicht, dass weltweit prinzipiell auch unterschiedliche *politische* Kulturen vorhanden sein können. Schließlich begrenzt er die Reichweite seines ‚politischen Liberalismus‘ auf *demokratische* politische Kulturen. Außerdem betont er, dass die *Wurzeln* der politischen Konzeptionen der Bürger in den umfassenden Lehren religiöser oder auch nicht-religiöser Art, denen sie anhängen, also in ihren sozio-kulturellen Kontexten, liegen (vgl. Rawls 1999: 153).<sup>69</sup> Konsequenter Weise müsste das Faktum des weltanschaulichen Pluralismus‘ damit, zumindest weltweit gesehen, auch einen Pluralismus *politischer* Kulturen nach sich ziehen. Diesen Schritt geht Rawls jedoch nicht. Er gesteht zwar zu, dass allgemeine Weltanschauungen eine bedeutende Rolle für das politische Denken und Urteilen haben und dass sie deshalb auch im öffentlichen Diskurs eine Rolle spielen können und sogar sollen; allerdings nur, wenn dabei die „proviso“ (1999: 152ff), d.h. die Regel, dass nur *politische* Gründe zur öffentlichen Rechtfertigung einer Position verwendet werden dürfen, berücksichtigt wird. Und dies wiederum bedeutet nichts anderes, als den Rekurs auf *gemeinsam* geteilte *politische Werte*:

„[p]ublic reasoning aims for public justification. We appeal to political conceptions of justice, and to ascertainable evidence and facts open to public view, in order to reach conclusions about what we think are the most reasonable political institutions and policies. Public justification is not simply valid reasoning, but argument addressed to others: it proceeds correctly from premises we accept and think others could reasonably accept to conclusions we think they could also reasonably accept. This meets the duty of civility, since in due course the proviso is satisfied. [...] citizens [...] give a public justification [...] in terms of political values“ (Rawls 1999: 155).

68 Schließlich legt er besonderen Wert darauf, dass seine ‚politische Konzeption‘ von ‚Gerechtigkeit als Fairness‘, welche eine konkrete, gemeinsam geteilte, öffentliche ‚politische Kultur‘ (d.h. ‚geteilte grundlegende Ideen‘) voraussetzt, die unabhängig von den allgemeinen ‚philosophischen Lehren‘ ist (vgl. z.B. Rawls 1995: 42ff, 1998: 182), *trotz* des ‚Faktums des vernünftigen Pluralismus‘ (also kultureller Diversität) von einem ‚übergreifenden Konsens, der alle widerstreitenden religiösen und philosophischen Lehren einschließt und in dem diese Lehren die gemeinsame öffentliche Grundlage politischer Ordnung bejahen‘ (vgl. Rawls 1995: 39, 60), getragen wird.

69 Die diversen ‚umfassenden Lehren‘ konzeptualisiert er als Kontexte bzw. Bedingungsfaktoren – „vital social basis, giving them enduring strength and vigor“ (Rawls 1999: 153) – öffentlicher politischer Kulturen – d.h. „society’s reasonable political conceptions“ (Rawls 1999: 153).

Somit hat Rawls schließlich das Problem der Diversität politischer Rechtfertigungskontexte salopp formuliert ‚hinweg definiert‘, indem er erstens *politische* Kultur als zentraler als *allgemeine* Kultur und zweitens *politische Kultur* als (sogar weltweit) relativ *homogen* konzeptualisiert. Die erste Maßnahme, d.h. die Differenzierung von allgemeiner und politischer Kultur, ist aus Sicht der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur überzeugend (siehe Kapitel 2.1.2) und ein sinnvoller Schritt in Richtung der weiteren Präzision des Konzepts ‚politisch relevanter Kultur‘, der in der soziologischen Debatte noch fehlte. Der zweite Schritt jedoch – d.h. die Annahme, dass eine weltweite *Vielfalt allgemeiner* Kultur, jedoch eine relative *Homogenität politischer* Kultur besteht, und dies trotz einer Wirkung von allgemeiner auf politische Kultur – ist in der Form nicht überzeugend. Denn dies wird nur postuliert und nicht weiter begründet oder gar empirisch fundiert. Ob sich weltweit eher von einer Vielfalt oder Einheit politischer Kultur(en), also der für Rawls zentralen Bedeutungs- und Rechtfertigungskontexte politischer Prinzipien, sprechen lässt, ist jedoch eine *empirische* Frage. Rawls lässt sich auf die Suche nach systematisch empirisch fundierten Informationen über die tatsächlichen politisch-kulturellen Möglichkeiten der weltweiten legitimen Geltung (s)einer politischen Theorie aber nicht mehr ein. Dennoch endet er mit zwei zentralen Gedanken, die auch in der gegenwärtigen Debatte eine zentrale Rolle spielen: Erstens nennt er *rationale öffentliche Rechtfertigbarkeit* als zentrales Kriterium zur Legitimierung politischer (Konzeptualisierungs)Ansprüche. Und zweitens *erhofft* er sich, dass es trotz des weltanschaulichen Pluralismus’ de facto einen letztlich *weltweit geteilten substantiellen politischen Wertefundus* gibt, der als politische Verständnis- und Legitimationsgrundlage seiner Theorie dienen kann.

Die beiden Varianten, die es laut Lukes (vgl. 2008: 119ff) derzeit erlauben, moralische Einheit und Vielfalt weltweit zusammen zu denken, verfolgen diese beiden Gedanken expliziter als Rawls – die eine in der Tradition von Kant, die andere in der von Aristoteles.

Die in der ‚kantianischen‘ Tradition stehenden Theoretiker wie v.a. Jürgen Habermas (vgl. 1992) postulieren und konzeptualisieren die, auch von Rawls angemahnte, *öffentliche Rechtfertigung* der politischen Legitimationsansprüche als *realen* politischen Prozess der ‚Deliberation‘ (vgl. Lukes 2008: 121ff). Einzig die *Kriterien* dieses politischen Rechtfertigungsprozesses könne der Theoretiker heute, angesichts der ‚Pluralisierung von Lebenswelten‘ und der kleiner werdenden ‚Überlappung lebensweltlicher Hintergrundüberzeugungen‘ (vgl. Habermas 1992: 42f) noch selbst benennen. Die konkrete *Konzipierung* und *Begründung* der *substantiellen politischen Alternativen* müssten den Betroffenen selbst überlassen werden.

Auch diese Autoren bedienen sich somit eines Kniffs, um sich mit *empirischen* Informationen über *tatsächliche* kulturelle Rechtfertigungskontexte politischer Geltungsansprüche nicht näher befassen zu müssen: Sie geben ‚nur‘ noch die vermeintlich inhaltlich neutralen Prozeduren vor. Dass diese deliberativen Strukturen jedoch selbst nicht nur von einer ‚westlichen‘ Philosophietradition geprägt sind, sondern, um zu ‚funktionieren‘ auch auf einer konkreten kulturellen (säkularen und christlichen) Tradition der Bürger fußen müssen, hat inzwischen Habermas selbst anerkannt (vgl. 2005: 9ff).<sup>70</sup> Ein Kern normativer Substanz, der als universell postuliert, aber nicht empirisch überprüft wird, bleibt somit auch in den hier vorgegebenen Prozeduren enthalten. Gleichzeitig wird aber vor der diffus wahrgenommenen (auch nicht empirisch überprüften) weltweiten kulturellen Pluralität theoretisch ‚eingeknickt‘ und auf weitere substantielle Vorgaben verzichtet, was zu einer extremen Abstraktion und inhaltlichen Leere dieser normativen politischen Theorien führt. Somit entbinden auch diese Autoren sich letztlich zu schnell der Notwendigkeit, die vermutete Einheit und Vielfalt konkreter zu fassen und dazu die *tatsächlichen (politisch-)kulturellen Bedingungen politischer Gestaltung und Rechtfertigung* mit Hilfe *empirischer* Analysen zu eruieren und bei ihrer Theoriebildung zu berücksichtigen.<sup>71</sup>

Die eher der ‚aristotelianischen‘ Tradition verhafteten Autoren dagegen *hoffen* laut Lukes (vgl. 2008: 129ff) nicht nur auf einen weltweit gemeinsamen politisch-kulturellen Kern oder *postulieren* diesen einfach (sei er noch so minimal), sondern *suchen* diese substantiellen Gemeinsamkeiten, die dann für die Interpretation und Geltung ihrer Theorie relevant sind, tatsächlich *empirisch*. Zumindest für diejenigen, die ihr Denken nicht auf den eigenen ‚politischen Kulturkreis‘ beschränken oder diesen durch die Hintertür doch wieder für universell deklarieren möchten, stellt sich die Frage, welche für die Konzeptualisierung und Rechtfertigung von politischen Geltungsansprüchen relevanten (politisch-)kulturellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten sich denn *tatsächlich* gegenwärtig und weltweit *empirisch* finden lassen: „[W]hat counts as justified varies cross-culturally [...] and the limits of that variation look like a highly significant topic for empirical research“ (Lukes 2008: 126).<sup>72</sup> Speziell das Kon-

70 Kritisiert haben dies vorher bereits andere: „[D]ann werden die Probleme offenkundig, in die ein [...] Demokratieverständnis gerät, das sich rein ‚prozeduralistisch‘ zu verstehen versuchte, das aber *de facto* historisch in den westlichen Demokratien auf einer tief sozialisierten Basis eines gemeinsamen normativen Weltverständnisses beruhte“ (Greven 1998a: 33, Herv. i.O.).

71 Selbst Autoren, die sich explizit in der (hegelianischen) Tradition der Kritischen Theorie befinden, welche diese klassische Schwäche rein normativer politischer Theorie durch deren Verbindung mit empirischer Sozialforschung umgehen wollte (vgl. Horkheimer 1937), gestehen eigenständiger, d.h. prinzipiell falsifizierbarer, empirischer Erkenntnis *de facto* einen geringeren Stellenwert zu als den eigenen normativen Setzungen (vgl. z.B. Honneth 2011).

72 Ähnlich auch Michael Zürn (2011: 110): „Letztlich kann also nur ein ‚Überlegungsgeleiche-

zept der ‚Menschenrechte‘ steht im Fokus dieser Autoren: Hier hat sich laut Lukes (vgl. 2008: 129ff) v.a. Martha Nussbaum hervorgetan. Sie hat, zusammen mit Amartya Sen und u.a. in Anlehnung an die Idee der Liste der ‚Grundgüter‘, die Rawls rein theoretisch-abstrakt aufgestellt hat, eine durch umfangreiche inter-kulturelle Diskussionen empirisch fundierte Liste der zentralen ‚human capabilities‘ entwickelt, welche alle Regierungen weltweit respektieren und umsetzen müssten, um ihre Bürger zu einem tatsächlich menschenwürdigen Leben zu befähigen. Insofern betrachte Nussbaum diese Liste auch als Variante eines *interkulturell gerechtfertigten Menschenrechts-Ansatzes*.

Auffällig an diesem Unterfangen ist jedoch, dass hier empirisch auf die *Gemeinsamkeiten*, also auf moralische Universalien (Position 1), fokussiert wird und die *Vielfalt* (v.a. Position 2, aber auch Position 3) unterbelichtet bleibt.

Den bisher diskutierten Ansätzen ist somit doch ein *einseitiger Fokus auf Universalität* gemein. ‚Universalität‘ wird dabei sowohl als *Ziel* – universelle, hier zumindest weltweite, legitime Geltung politischer Prinzipien – als auch als *Prämisse* verstanden. Denn es wird stillschweigend davon ausgegangen, dass für die weltweite Geltung von Prinzipien *gleiche* Geltungsgründe *bereits vorhanden* sein müssen. Und letztere werden deshalb entweder einfach postuliert (wie z.B. bei Rawls oder Habermas) oder empirisch zu finden versucht (wie z.B. bei Nussbaum). Dass ein gemeinsamer Bedeutungs- und Rechtfertigungskontext aber auch das Ergebnis eines gemeinsamen Konstruktionsprozesses sein könnte, wird dabei weniger beachtet. Von der schieren aktuellen Existenz oder Abwesenheit (politisch-)kultureller Gemeinsamkeiten ist somit nicht *zwangsläufig* auf die *zukünftigen* Chancen weltweiter legitimer Geltung konkreter politischer Prinzipien zu schließen. Eine einseitig fokussierte empirische Suche nach schon bestehenden *Gemeinsamkeiten* (und dem direkten Schluss daraus auf die universelle Geltung damit begründbarer Prinzipien) ist also mit Blick auf die Zukunft kurzsichtig: Wenn man belastbare empirische Informationen sowohl über die bereits *bestehenden* als auch über die *Chancen zukünftiger Gemeinsamkeiten* hinsichtlich der Rechtfertigungsgründe für weltweit legitime politische Prinzipien sucht, dann geht das nur über die umfassende empirische Suche *sowohl nach Gemeinsamkeiten als auch nach Unterschieden*.

Die Autoren, die sich derzeit innerhalb der Politischen Theorie am umfassendsten mit der tatsächlichen Erforschung und theoretischen Berücksichtigung solcher politisch-kultureller Gemeinsamkeiten *und* Unterschiede sowie der Wechselwirkungen zwischen diesen weltweit zu befassen scheinen, haben sich in den letzten Jahren unter dem von Fred Dallmayr (vgl. v.a. 1997, 2004, 2010)

---

wicht‘ unter Berücksichtigung von normativen und empirischen Aspekten die Gültigkeit eines Modells globaler Ordnung begründen. Bei einem solchen Versuch gilt es jedenfalls die empirischen Rahmenbedingungen zu berücksichtigen.“

geprägten Label ‚comparative political theory‘ (CPT) in Nordamerika und unter der Bezeichnung ‚transkulturell vergleichende Politische Theorie‘ in Deutschland<sup>73</sup> zusammengefunden. Nach einer kurzen Beschreibung dieses Projekts – das noch wenig bekannt (Lukes z.B. erwähnt es nicht), jedoch inzwischen durchaus etabliert<sup>74</sup> ist (vgl. March 2009: 532) – wird verdeutlicht, inwiefern dieser Ansatz grundsätzlich sowohl die erste, universalistische, als auch die zweite, pluralistisch-relativistische, Perspektive verbindet und dabei sogar Elemente der dritten, ‚hybriden‘, Position mit berücksichtigt. Auch die dabei bestehenden Potenziale mit Blick auf die innerparadigmatische Diversitätsforschung werden daraufhin illustriert, bevor diese Sichtung der politiktheoretischen Kontroverse mit einigen Kritikpunkten abgeschlossen wird.

Dallmayr lancierte 1997 den Appell, die Politische Theorie (als politikwissenschaftliche(n) Forschungsgegenstand und Disziplin), von ihrem Fokus auf den ‚westlichen Kanon‘ zu lösen und um ‚nicht-westliche‘ politische Theorien und Denker zu ergänzen. Über Politik und auch über politische Theorie sollte demnach heute nicht mehr in einem geographisch begrenzten Rahmen und nicht unilateral reflektiert werden, sondern in der ‚globalen Arena‘ in Form eines weltweiten Dialogs politischer Theoretiker vor dem Hintergrund der jeweiligen Tradition politischen Denkens (vgl. Dallmayr 1997: 421f, 2004: 249f). Insbesondere müssten dazu die ‚nicht-westlichen‘ politischen Denktraditionen auch ‚im Westen‘ stärker bekannt gemacht, der ‚westliche Kanon‘ also erweitert werden (vgl. Dallmayr 2010a: ix). Denn die Begrenzung der Politischen Theorie auf das ‚westliche‘ politische Denken und der damit verbundene ethnozentrische Universalismus seien der heutigen Zeit weder geopolitisch noch philosophisch angemessen.<sup>75</sup> Dallmayr betont zudem die Verwobenheit (normativen) politi-

73 In Deutschland besteht seit 2011 und auf Initiative von Holger Zapf und Alexander Weiß eine Themengruppe der DVPW mit diesem Titel, die an das dallmayrsche Projekt anknüpft.

74 Denn inzwischen liegen, zusätzlich zu den von Dallmayr (vgl. 2004: 252f) als besonders relevant für die CPT eingeschätzten Werken von Leo Strauss, Eric Voegelin, Anthony Parel und Ronald C. Keith, Hwa Yol Jung, Charles Taylor sowie Bhikhu Parekh, einige neuere Publikationen vor, insbesondere ein weiteres Sonderheft der Zeitschrift ‚The Review of Politics‘ (2008, 70/1) und ein erster, als Lehrbuch zu dieser Teildisziplin konzipierter, Sammelband (vgl. Dallmayr 2010). Auch gibt es eine von Dallmayr editierte Buchreihe ‚Global Encounters: Studies in Comparative Political Theory‘ bei Lexington Books. Schließlich hat die CPT inzwischen auch den Einzug in Politische Theorie-Lexika geschafft (vgl. z.B. Euben 2010).

75 Die zunehmende weltweite Interaktion, die im Zeitalter der Globalisierung in allen gesellschaftlichen Bereichen und zwischen vormals mehr oder weniger ‚segregierten‘ Kulturkreisen stattfindet, könne vor dem Bereich der Politischen Theorie bzw. Philosophie nicht mehr halt machen (vgl. Dallmayr 1997: 421f). Während in anderen Disziplinen wie der ‚anthropology‘, den ‚cultural studies‘, den ‚postcolonial studies‘ und den ‚religious studies‘ bereits eine Öffnung stattgefunden habe, sei die Politikwissenschaft – mit Ausnahme der ‚comparative politics‘ – bisher rein westlich orientiert (vgl. Dallmayr 2004: 250). Auch die, traditionell für politische Philosophen relevanten, Entwicklungen in der Philosophie seien, neben dem geopoliti-



schen Denkens mit unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten und schließt daraus, dass eine wahrhaft ‚universelle‘ politische Theorie (die also legitimer Weise weltweite Geltung beanspruchen kann) nur unter *tatsächlicher* Berücksichtigung *aller* Rechtfertigungskontexte weltweit zu erzielen sei (vgl. 2004: 253f). Deshalb bemühen sich diese Autoren in einem breiten und interdisziplinären Rahmen um die Generierung umfassender Erkenntnis über die tatsächlichen politischen Bedeutungs- und Rechtfertigungskontexte weltweit (vgl. z.B. Parel/Keith 2003, Dallmayr 2010). Diese werden dabei unterschiedlich, jedoch bisher hauptsächlich als ‚politische Denktraditionen‘ (z.B. als ‚der Konfuzianismus‘) und als das Denken *einzelner*, verstorbener oder noch lebender, politischer Autoren (z.B. des Inders Gandhi) begriffen. ‚Westliches‘ politisches Denken wird dabei meist v.a. von ‚islamischem‘, ‚indischem‘ und ‚ostasiatisch-chinesischem‘ unterschieden (vgl. v.a. Dallmayr 2010) – eine Differenzierung, die enorme Ähnlichkeiten mit den in der soziologischen Debatte vorhandenen Einteilungen in ‚Kulturkreise‘ aufweist, wie in Kapitel 3.2.1 noch deutlich wird. Zudem wird *klassisches* von *aktuellem* Denken unterschieden (vgl. z.B. Dallmayr 2010a: xi).

Die CPT ist bemüht, die drei schon aus der soziologischen Debatte bekannten Positionen zu verbinden und politisch relevante kulturelle Einheit und Vielfalt zusammen zu denken: Die Suche nach bestehenden *Gemeinsamkeiten* im politischen Denken weltweit wird also von diesen Autoren als ebenso wichtig erachtet wie die Suche nach *Unterschieden* (vgl. z.B. Parel 2003: 12). Hierzu wird v.a. auf das Konzept der ‚Äquivalenzen‘ (vgl. Voegelin 1990) rekurriert und damit die Vermutung ausgedrückt, dass kulturübergreifend wenn nicht inhaltlich *identische*, so doch *äquivalente* Konzeptionen von Politik vorliegen. Diese ließen sich dann vergleichen oder aber zur dann wirklich weltweit gültigen Legitimation politischer Prinzipien verwenden – im Sinne einer wirklich ‚universellen‘ normativen politischen Theorie (vgl. Dallmayr 2004: 253f). Schließlich gehen diese Autoren zwar davon aus, dass in unterschiedlichen Weltregionen prinzipiell und bereits seit langem sehr unterschiedlich über Politik gedacht wird (was radikale Universalisten bestreiten würden), behaupten aber auch nicht, dass diese unterschiedlichen politischen Denktraditionen inkommensurabel sind, dass also ein Dialog zwischen diesen politischen Kultur-

---

schen Grund, ein überzeugendes Argument für eine solche inhaltliche und personelle Öffnung der Politischen Theorie (vgl. Dallmayr 2004: 250ff): Insbesondere Heideggers hermeneutisch-phänomenologischer Ansatz und die Hermeneutik Gadammers stellten, zusammen mit Wittgensteins Sprachphilosophie und dem Dekonstruktivismus Derridas, zentrale philosophische Inspirationsquellen für eine interpretative und kontextualistische, dialogisch-lernende Politische Theorie dar, die durch die Beschäftigung mit bisher wenig bekanntem, nicht-westlichem politischem Denken das Urmotiv der Philosophie, das Staunen bzw. die Verwunderung (‚thaumazein‘), innerhalb der gegenwärtigen Politischen Philosophie wiederbeleben könnte.

kreisen ebenso unmöglich wäre, wie ein Vergleich und auch eine begründete Bewertung der unterschiedlichen Produkte dieses politischen Denkens, was radikale Relativisten tun würden (vgl. z.B. Lukes 2008, Dallmayr 1997: 423, 2004: 254, Parel 2003). Auch vertreten sie die Ansicht, dass das ‚westliche‘ politische Denken heute durchaus weltweite Wirkung entfaltet (Position 1), sich also auch politische Denker in anderen Kulturkreisen hauptsächlich mit der in dieser Beziehung de facto universellen, d.h. weltweit verbreiteten und universellen Geltungsanspruch erhebenden, ‚westlichen‘ Theorie auseinandersetzen (vgl. z.B. Parel 2003: 13f, 21). Sie betonen aber gleichzeitig, dass diese Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund der jeweils eigenen politischen Denktraditionen stattfinden (Position 2) *und* (Position 3), dass letztere weder homogen noch statisch und ‚essentiell‘ unterschiedlich, sondern selbst Produkte andauernder transkultureller Lern- und Austauschprozesse seien (vgl. Dallmayr 1997: 423).

Die CPT, die die jüngste und konsequenteste Weiterentwicklung<sup>76</sup> des oben genannten zentralen Kritikpunkts der Kommunitaristen am Universalismus darstellt, ist im Hinblick auf die politiktheoretische Ergänzung und Konkretisierung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur gleich in doppelter Hinsicht interessant: Erstens liegt der Fokus dieser Autoren, genau wie der der anderen Teilnehmer an der politiktheoretischen Debatte, viel konkreter, als das in der soziologischen Debatte der Fall ist, auf den politischen Folgen kultureller Vielfalt: Es geht hier v.a. um die Wirkung kultureller Kontexte auf die *Bedeutung und legitime Geltung von Politik* weltweit, v.a. von politischen *Prinzipien*. Insbesondere der Frage, ob die (liberale) *Demokratie* ‚eine[r] Kultur des Westens‘ (vgl. Greven 1998a) entspringt und/oder eine ‚kulturelle Universalie‘ ist und ob zu anderen ‚Kulturkreisen‘, zum Beispiel dem ‚asiatischen‘, andere Demokratieformen oder gar ganz andere politische Ordnungsmodelle passen (vgl. z.B. Bell 2000, 2006), wird hier gezielt nachgegangen.

Zweitens, und dies ist ein besonderes Merkmal der CPT, das für die empirische Diversitätsforschung besonders wichtig ist: Hier werden *konkrete Erkenntnisse* über die tatsächlichen, vermeintlich für die aktuelle politische Konzeptualisierung und Legitimation so wichtigen, soziokulturellen Kontexte angestrebt und auch vorgelegt. Vor allem zum klassischen und gegenwärtigen politischen Denken im ‚islamischen‘, ‚indischen‘ und ‚(ost)asiatischen Kulturkreis‘ finden sich in der CPT inzwischen einige Informationen (vgl. Parel/Keith 2003, Dallmayr 1999, 2010).

Dies ist in zweierlei Hinsicht theoretisch bedeutsam für die empirische Diversitätsforschung: Einerseits erhält letztere damit einen *konkreteren Begriff*

76 Die CPT wurde u.a. in direktem Bezug auf Kommunitaristen wie Charles Taylor entwickelt (vgl. Dallmayr 2004: 252f).

der ‚politisch folgenreichen Kulturkreise‘: den der ‚*politischen* Kulturkreise‘. Denn dass *politische* Denktraditionen größere Wirkung auf aktuelles politisches Denken entfalten als allgemeine weltanschauliche, z.B. religiöse, Traditionen scheint zumindest intuitiv plausibel (empirisch dazu mehr in Kapitel 4.3.2.2).<sup>77</sup> Und zweitens liegen mit den ersten Erkenntnissen zu den verschiedenen politischen Denktraditionen bzw. politischen Kulturkreisen auch *inhaltliche Informationen vor, aus denen sich konkrete Vermutungen* im Hinblick auf mögliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten bzgl. des *aktuellen* politischen Denkens der Bürger zumindest ableiten lassen. Wie gleich verdeutlicht wird, mussten sich die Vertreter der innerparadigmatischen Diversitätsforschung dabei bisher noch mit *allgemeinen* Aussagen, v.a. Huntingtons, zu den inhaltlichen Unterschieden von allgemeinen Kulturkreisen begnügen (siehe Kapitel 2.2.2).

Damit kann die ‚*comparative political theory*‘, wie von Dallmayr angedacht (vgl. 1997: 421f, 2010a: x und ähnlich auch Freedon 2007: 1f), nicht zuletzt auch die ‚*comparative politics*‘, genauer: die empirische politische Kulturforschung, komplettieren.<sup>78</sup> Denn beide, die politische Kulturforschung und die CPT, haben u.a. den weltweiten Vergleich politischen Denkens zum Ziel. Der Unterschied liegt darin, dass erstere primär auf *aktuelle politische Orientierungen* von Bürgern (Massen und teilweise auch Eliten) und letztere vornehmlich auf meist als (relativ kohärente) *politische Theorien* formuliertes politisches Denken einzelner *Gelehrter* (also einzelner Mitglieder von Eliten) oder auf ganze Denktraditionen fokussieren. Auch gehen die einen bisher methodisch eher ‚quantitativ‘ und die anderen eher ‚qualitativ‘ vor. So können sich die Erkenntnisse beider ergänzen: v.a. im Rahmen der *empirischen Diversitätsforschung* können die Befunde der CPT über politische Denktraditionen und das aktuelle Denken von (ggf. einflussreichen) Eliten für die Formulierung von Vermutungen und für die theoretisch angeleitete Interpretation der eigenen Erkenntnisse über aktuelles politisches Denken von Bürgern allgemein verwendet werden (wie dies konkret aussehen könnte, wird in Kapitel 3.2 und 4 dieser Arbeit angedeutet). Das Wissen über die *politisch-kulturellen Kontexte* des *aktuellen politischen Denkens der Bürger* erleichtert dann wiederum das Ver-

77 Auch wenn die Autoren durchaus betonen (vgl. Dallmayr 2010a: xi), dass sich eine klare Trennung von politischer Philosophie und Religion – also von *politischen* und *allgemeinen* Weltanschauungen – in ‚nicht-westlichen‘ Regionen meist nur schwer aufrechterhalten lasse – der Fokus der Autoren liegt bei ihren Analysen dennoch auf dem Denken über *Politik*.

78 Dass diese empirischen Erkenntnisse über politische Rechtfertigungskontexte auch der *normativen Theoriebildung* zu Gute kommen, so wie das Dallmayr geplant (s.o.) und z.B. March explizit vorgeschlagen hat (vgl. 2009: 560ff), ist evident: „While comparative politics can help us think about *institutional* options for emerging democracies, comparative political theory can help us bring to light the *theoretical* resources within various contexts for theorizing about democracy.“ (Ackerly 2005: 548, Herv. durch d. Verf.).

ständnis und die Erklärung ähnlicher bzw. unterschiedlicher politischer *Verhaltensmuster* sowie *Institutionen* weltweit (vgl. z.B. Ackerly 2005: 547f, March 2009: 541). Dies ist mehr, als mit der Rezeption der soziologischen Ansätze innerhalb des Paradigmas bisher möglich war.

Dass dennoch auch die in diesem Kapitel diskutierte *politiktheoretische* Kontroverse (inkl. der CPT) einige zentrale Schwachstellen mit der soziologischen Debatte gemein hat, wird nun abschließend veranschaulicht.

### *Schwachstellen der politiktheoretischen Debatte*

Zunächst lässt sich festhalten, dass der *Begriff* der ‚politisch folgenreichen Kultur‘, wie schon in der soziologischen Diskussion, auch von den Teilnehmern dieser Kontroverse uneinheitlich und teils wenig präzise definiert verwendet wird.<sup>79</sup> Vor allem zwischen allgemeiner und politischer Kultur wird auch hier selten unterschieden. Rawls stellt da zwar eine Ausnahme dar. Dennoch bleibt seine Konzeptualisierung des Bezugsverhältnisses von allgemeiner und politischer Kultur recht vage. Dies gilt auch für die ‚politische Kultur liberaler demokratischer Gesellschaften‘, obwohl diese für die legitime Geltung seiner Theorie letztlich von großer Bedeutung ist.<sup>80</sup> Insbesondere postuliert er ohne empirische Grundlage einfach deren relative Homogenität.

Auch die Vertreter der CPT bemühen sich, sich auf *politische* Denktraditionen zu konzentrieren. Diese Erkenntnisse sind für die Formulierung von Vermutungen im Hinblick auf aktuelles politisches Denken hilfreich. Denn hier geht es konkret um den politisch-kulturellen Kontext aktueller politischer Orientierungen und nicht um den allgemein-kulturellen Kontext, wie in der soziologischen Diskussion (siehe Kapitel 3). Allerdings lässt sich nicht zwangsläufig von diesen politischen Denktraditionen auf die *aktuelle* Bedeutung und Legitimität politischer Prinzipien schließen – dazu bedarf es der Erfassung der aktuellen

79 Wie bereits erwähnt, wird etwa Kymlickas (vgl. 1995: 76-80) Kulturbegriff heute, so wie der von Huntington, meist als ‚essentialisierend‘, ‚homogenisierend‘ oder ‚totalitätsorientiert‘ bezeichnet und abgelehnt (vgl. z.B. Brubaker 2002, Mason 2007). Andere Autoren wie z.B. Seyla Benhabib (2002) formulieren deshalb ihre Ansätze um einen ‚kosmopolitischen‘ Kulturbegriff herum, der ‚multiple‘ und ‚hybride Identitäten‘, Heterogenität und Dynamik von Kulturen denkbar macht, oder versuchen, sich *zwischen* diesen verschiedenen Kulturbegriffen zu situieren (vgl. Phillips 2007). Diese konzeptuelle Grundsatz-Debatte hält, wie auch in der soziologischen Diskussion, weiter an (vgl. z.B. Lukes 2008: 87-114, Schubert 2012).

80 Rawls begnügt sich mit dieser Definition: Die politische Kultur demokratischer Gesellschaften zeichnet sich durch die ‚Idee der Gesellschaft als eines fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation aus‘ sowie durch ‚die Vorstellung der Bürger als freier und gleicher Personen‘ und ‚die Vorstellung einer wohlgeordneten Gesellschaft als einer Gesellschaft, die wirksam von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird‘ (vgl. 1998: 79f).

politischen Orientierungen der Bürger (die dann im Rahmen der empirischen Diversitätsforschung geleistet werden kann, siehe Kapitel 3.1). Zudem ist die konkrete Definition des Analyseobjekts ‚politisches Denken‘ im Rahmen der CPT insgesamt noch sehr uneinheitlich: Die einen befassen sich mit einem konkreten Denker, die anderen mit einzelnen Theorieströmungen und wieder andere versuchen, für einen ganzen ‚(politischen) Kulturkreis‘ zu sprechen oder aktuelle politische Diskurse zu analysieren (s.o.). Dies erschwert die systematische Bestandsaufnahme und Verwendung dieser Ergebnisse zur Formulierung konkreter Vermutungen bzgl. der weltweiten (Un)Ähnlichkeiten im aktuellen politischen Denken der Bürger. Auch können sinnvolle Vergleiche nur zwischen klar bestimmten Analyseeinheiten vollzogen werden (vgl. Freedon 2007: 4). Wo genau die Grenzen von Gedanken, Ideen, Werten, Normen, Argumenten und Traditionen liegen, ist jedoch schwer zu bestimmen (vgl. March 2009: 537). Unterschieden wird in dieser Literatur bisher v.a. zwischen der ‚westlichen‘, der ‚islamischen‘, der ‚indischen‘ und der ‚asiatischen‘ politischen Denktradition und, nachrangig, zwischen dem ‚nicht-muslimisch-afrikanischen‘ und dem ‚lateinamerikanischen‘ politischen Denken. Was genau eine solche politische Denktradition ausmacht, bleibt noch zu klären.<sup>81</sup> Auch die Frage, welcher Autor für welche Denktradition überhaupt besonders repräsentativ ist – natürlich beinhaltet jede Denktradition eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze und dies wirft die Frage auf, welcher Autor und welcher Text für eine solche als repräsentativ gelten kann (vgl. z.B. Lane/Redissi 2009), z.B. weil er besondere sozio-politische Wirkung entfaltet oder diese besonders prägnant und umfassend synthetisiert hat – wird bisher kaum diskutiert (vgl. March 2009: 556f).

Neben diesen begrifflichen Unschärfen lässt sich für die Diskussion insgesamt, was die angestrebte *Vermittlung zwischen der ersten und zweiten Position* betrifft, festhalten, dass zumindest bei den meisten Ansätzen, wie oben beschrieben, ein recht einseitiger Fokus auf moralischen Universalien (Position 1) bestehen bleibt. Entweder wird der, für die Begründung der normativen politischen Theorien mit weltweitem Geltungsanspruch notwendige, gemeinsam geteilte politisch-weltanschauliche Werte-Fundus, einfach doch postuliert – und sei er noch so minimal konzipiert. Oder er wird empirisch aufzufinden versucht. Die Unterschiede werden dagegen theoretisch und empirisch kaum berücksichtigt. Damit wird zum einen die (multi)kulturalistische Kritik am Universalismus

---

81 March (vgl. 2009: 552ff) schlägt z.B. vor, v.a. besonders kohärente, doktrinäre und möglichst autonome Moralsysteme mit inkompatiblen Autoritätsquellen, unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen, Beweissystemen und moralischen Sprachen, also religiöse bzw. religiös eingebettete politische Lehren, zu analysieren.

letztlich doch negiert.<sup>82</sup> Zudem aber mindert mangelnde Kenntnis dieser Unterschiede die Chancen, erstens, andere politische Theorien und Institutionen weltweit zu verstehen und zweitens, die Möglichkeiten und Grenzen eines zukünftigen, aktiv konstruierten und weltweit de facto gemeinsam geteilten, politischen Bedeutungs- und Rechtfertigungskontextes auszuloten.

Die Autoren, die sich unter dem Label ‚CPT‘ gruppieren, scheinen derzeit die einzigen zu sein, die explizit versuchen, sowohl die bestehenden Gemeinsamkeiten (Position 1) als auch die Unterschiede (Position 2) und die Wechselwirkungen (Position 3) politischer Denktraditionen empirisch aufzuarbeiten.

Dabei sind sie jedoch noch weit von einem ‚integrierten‘ Ansatz entfernt. Dies beginnt schon bei der bereits erwähnten offenen Frage, was genau die Analyseeinheit sein soll. Zudem sind – wie schon bei Eisenstadt und Katzenstein – die Kriterien des Vergleichs dieser Analyseeinheiten zu wenig klar bestimmt und die politisch-kulturelle Vielfalt wird somit bisher eher eklektisch und selektiv beschrieben (vgl. March 2009: 550). Denn offen bleibt, ab wann die Unterschiede ausreichend fundamental sind, so dass von wirklicher Pluralität zu sprechen ist (vgl. Lukes 2008: 56-86). March wendet dagegen berechtigter Weise ein: „Meaningful and interesting comparative work is not a zoological cataloguing of diversity“ (2009: 537).<sup>83</sup> Dass auch die Methode, abgesehen von

---

82 Zwar unterscheiden auch Autoren wie Rawls oder Habermas zwischen normativen Aussagen über allgemeine politische Strukturen, die sie selbst für universell (oder doch zumindest für einen gewissen politischen Kulturkreis) akzeptabel halten und solchen, die sich auf Politikinhalt in konkreten Kontexten beziehen und die sie nicht selbst vorgeben möchten: So verorten sie Auseinandersetzungen um kulturelle Partikularismen im Bereich der politischen Praxis. Der Fokus ihrer Bemühungen liegt deshalb ‚nur‘ noch auf dem Entwurf und der Rechtfertigung eines *minimalen* politischen Institutionengefüges, das für die vernünftige Kanalisierung auch weltanschaulich kontroverser Themen dienlich sein soll. Die normativen Bezugspunkte, die auch für eine ‚politische, nicht metaphysische‘ Rechtfertigung einer *minimalen* politischen Struktur dennoch notwendig sind, behauptet z.B. Rawls (vgl. 1995, 1998) ‚der politischen Kultur liberaler Demokratien‘ zu entnehmen. Gerade die Existenz eines solchen inhaltlichen Konsens‘ wird jedoch von Multikulturalisten wie Taylor bestritten. Selbst wenn abstrakte Prinzipien, wie z.B. das der Freiheit, *interkulturelle Zustimmung* finden würden, so variiere die konkrete *Bedeutung* dieser allgemeinen Prinzipien doch von einem soziokulturellen Kontext zum anderen und der Konsens sei damit letztlich substanzlos (vgl. Taylor 2009).

83 Das Fehlen klarer Kriterien lässt sich erstens auf die Tatsache zurückführen, dass die Vertreter der CPT bisher kaum weiter darauf eingehen, was genau die *politiktheoretische Relevanz* der vergleichenden Befassung mit unterschiedlichen politischen Theorien weltweit darstellen könnte (vgl. auch im Folgenden March 2009). Wie schon bei den Teilnehmern der soziologischen Debatte handelt es sich auch hier meist um ein Feststellen von Unterschieden (und Gemeinsamkeiten) als Selbstzweck bzw. oft auch zum normativen Zweck der Rehabilitierung ‚nicht-westlicher‘ politischer Theorien oder allein zur Kritik an Universalitätsvorstellungen in der ‚westlichen‘ Politischen Theorie. Wie March festhält, geht es den meisten Autoren zwar durchaus auch darum, dass Unterschiede zwischen politischen Denktraditionen Ursache bedeutender moralischer Konflikte sind. Meist wird dies jedoch nicht weiter konkretisiert und

der ‚qualitativen‘ Vorgehensweise, nicht einheitlich ist, ist im Hinblick auf die systematische Verwendbarkeit der Ergebnisse nicht unproblematisch.

Bei dem recht vagen Konzept und dem weiterhin relativ einseitigen Fokus auf moralischen Universalien (Position 1) überrascht es wenig, dass, wie bereits erwähnt, *systematische empirische Erkenntnisse* zu möglicherweise vorhandenen unterschiedlichen Bedeutungs- und Legitimationskontexten politischen Denkens bisher noch kaum vorliegen (vgl. z.B. Lukes 2008: 77ff, 136). Vor allem zu den ‚außerwestlichen‘ politischen Kulturzonen sind empirische Informationen noch rar, wenngleich die CPT diese als einzige explizit anstrebt, und in Bezug auf aktuelles politisches Denken der Bürger nur partiell aussagekräftig. Denn die CPT konzentriert sich bisher hauptsächlich auf politische Denktraditionen, deren gegenwärtige Wirkung nicht zwangsläufig angenommen werden kann.<sup>84</sup> Dennoch werden die ersten grundlegenden Erkenntnisse der CPT zu unterschiedlichen *politischen* Denktraditionen in dieser Arbeit (Kapitel 3.2) Verwendung finden, da sie für die konkrete Frage, die hier bearbeitet wird, mindestens so aufschlussreich sind, wie die Erkenntnisse zu *allgemeinen* Kulturkreisen aus der soziologischen Kontroverse.

Im Folgenden werden die hiermit nun weit ausführlicher, als dies in der Einleitung dieser Arbeit möglich war, offen gelegten konzeptuellen und empirischen *Schwachstellen* der *außerparadigmatischen* Diversitätsforschung, d.h. der soziologischen und politiktheoretischen Kontroverse, zusammengefasst. Auch wird dabei das (*politik*)*theoretische Potenzial* nochmals verdeutlicht, welches diese Kontroversen im Hinblick auf die Weiterentwicklung der *empirischen* Diversitätsforschung bergen. Dies wird auch bei der Identifikation der konzeptuellen Probleme, die diese empirischen Studien derzeit noch aufweisen (in Kapitel 2.2.2), behilflich sein.

---

die Autoren beschränken sich stattdessen auf die (normativ) selektive Bestandsaufnahme und wenig kritische Einschätzung einzelner politischer Theorien und Autoren. March insistiert jedoch, dass für einen sinnvollen, d.h. in eindeutigen und systematischem Bezug zu diesen ‚politischen Werte-Konflikten‘ stehenden, Vergleich zu klären wäre, *welche dieser Konflikte* überhaupt *warum* besonders relevant sind – er fordert, dass es sich dabei um besonders verzwickte Fragen handeln müsse, die zudem von allgemeinem Belang sein oder die Herausforderung einer dominanten Position implizieren sollten – und um *welchen Aspekt des politischen Denkens* – z.B. um eine konkrete Konzeption wie ‚Demokratie‘, ‚Legitimität‘ oder ‚Rechte‘ oder um eine konkrete Frage bzw. ein Problem, z.B. die politische Rolle der Frau, religiöse Toleranz, etc. – es dabei genau geht. Dieser eindeutige politiktheoretische Bezug der Vergleiche politischer Denktraditionen sei derzeit jedoch noch kaum ausgearbeitet.

84 Angesichts dessen erscheint die umstandslose Einschränkung der Reichweite z.B. der Rawls'schen Theorie auf *einen* ‚demokratischen Kulturkreis‘ etwas voreilig, weil empirisch unbegründet. Darüber, ob sich politische Kultur(kreise)en weltweit heute überhaupt von anderen theoretisch bedeutsam unterscheiden und wenn ja, inwiefern, können nur weitere empirische Analysen Auskunft geben.



### 2.2.1.3 Offene Fragen in der Diversitätsforschung außerhalb des Paradigmas

Gegenwärtig steht die Frage nach den politischen Folgen kultureller (Un)Ähnlichkeit im Fokus mehrerer sozialwissenschaftlicher Kontroversen. Hier wurden die (kultur)soziologische und die politiktheoretische Debatte dargestellt und diskutiert. Denn erstere gab den zentralen theoretischen Impuls zur Entwicklung der Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas und die zweite enthält wichtiges *politiktheoretisches* Material zu deren theoretischer Weiterentwicklung, sowohl was die Präzisierung des Konzepts politische Kultur betrifft als auch was die Formulierung von Vermutungen bzgl. der (Un)Ähnlichkeiten der Länder(gruppen) weltweit diesbezüglich angeht.

Deutlich wurden dabei die Parallelen, aber auch die Unterschiede dieser beiden Debatten: Beide Kontroversen teilen das *Interesse an einer, v.a. theoretischen, deskriptiven Bestandsaufnahme der globalen kulturellen Landschaft*. Auch ist ihnen die Annahme gemein, dass die kulturellen (Un)Ähnlichkeiten weltweit gesellschaftlich, ökonomisch und v.a. *politisch folgenreich* sind. Huntingtons Versuch der Erstellung einer politisch relevanten kulturellen Weltkarte stellt deshalb nach einhelliger Meinung dessen eigentliche Leistung dar, unabhängig davon, wie man zu deren konkreter Konzeption stehen mag (vgl. z.B. Nederveen Pieterse 2004: 44, Katzenstein 2010a: 7, Dallmayr 2010a: ix f).

In beiden Kontroversen stehen sich zudem vor allem eine *universalistische* und eine *pluralistisch bis relativistische* Position gegenüber, die hier Position 1 und 2 genannt werden. Die Vertreter der ersten Position (z.B. Meyer 2009, Nussbaum 2000) betonen die (politisch-)kulturellen Gemeinsamkeiten weltweit (Stichworte: ‚Weltkultur‘, ‚moralische Universalien‘) und postulieren, dass daraus politische Gemeinsamkeiten (z.B. demokratische Systeme) weltweit folgen. Die Vertreter der zweiten Position (v.a. Huntington 1993, 1996, Taylor 1993) unterstreichen dagegen die kulturellen Unterschiede bzw. ‚Partikularismen‘ verschiedener sub-, inter-, trans- bzw. nationaler Gruppen (Stichworte: ‚Kulturkreise‘, ‚soziokulturelle Kontexte‘) und beschreiben bzw. prognostizieren, dass daraus einerseits gegenseitige Befruchtung, aber andererseits auch politische Konflikte folgen können (v.a. was die inhaltliche Gestaltung und Legitimation von politischer Theorie und Praxis betrifft). Diese beiden werden zudem aus Sicht einer dritten ‚*postmodernen*‘ Position 3 kritisiert. Deren Vertreter (z.B. Hannerz 1987, 1992, 1996, Nederveen Pieterse 2004, 2010, Hall/Jackson 2007) wiederum heben die weltweiten transkulturellen Wechselwirkungen hervor und wenden sich gegen allzu homogenisierende Definitionen von Kultur sowie gegen dramatische Konfliktszenarien. Sie sprechen mit Blick auf die globale Konfiguration politisch folgenreicher Kultur(en) deshalb lieber von ‚Hybridität‘ bzw. ‚global mélange‘.

Die drei theoretischen Positionen werden der Übersicht halber und da sie auch im weiteren Verlauf der Arbeit relevant sind, in Tabelle 2 noch einmal zusammenfassend dargestellt:

**Tabelle 2:** Die drei zentralen Positionen in der Diversitätsforschung

eine gemeinsame Frage:			
Wie gestaltet sich derzeit und zukünftig das globale Muster von Kultur(en), die v.a. für die Bedeutung und Legitimation von Politik, v.a. Demokratie, folgenreich sind?			
drei unterschiedliche Positionen:			
Bezeichnung:	zentrale Aussage in Bezug auf die Frage:	Fokus auf:	typische Vertreter:
<i>Position 1:</i> kulturelle Globalisierung bzw. Einheit	Es gibt bereits (politisch-)kulturelle Universalien bzw. es findet eine weltweite Konvergenz statt und so wird eine homogene Weltkultur entstehen.  <i>Politische Konsequenz:</i> weltweite Standardisierung der nationalen und lokalen Politik, v.a. globale Demokratisierung	kulturellen Gemeinsamkeiten	z.B. Meyer 2007, Nussbaum 2000
<i>Position 2:</i> kulturelle Pluralisierung bzw. Vielfalt	Es gibt fundamentale (politisch-)kulturelle Differenzen (z.B. separate Kulturkreise) und in Zukunft wird es eher zu einer weltweiten Divergenz als zu einer Konvergenz kommen.  <i>Politische Konsequenz:</i> Gefahr von Konflikten bzgl. konkreter Konzeptionen von Politik, v.a. bzgl. weltweiter Bedeutung und Legitimität von ‚(liberaler) Demokratie‘ und ‚Menschenrechten‘	kulturellen Unterschieden	z.B. Huntington 1996, Taylor 1993, Kymlicka 2007
<i>Position 3:</i> kulturelle Kreolisierung bzw. Hybridität	Nur von ‚kulturellen Universalien‘ oder von in sich ‚homogenen und inkommensurablen Kulturkreisen‘ zu sprechen ‚ist zu kurz gedacht: Weltweit findet eine kreative, teils vermachtete, Durchmischung kultureller Elemente statt. Das globale kulturelle Muster ist ein temporäres, hybrides und kontingentes Ergebnis dynamischer sozialer Konstruktionsprozesse.  <i>Politische Konsequenz:</i> Die dauerhaften transkulturellen Lern- und Austauschprozesse machen die weltweite Verständigung über Bedeutung und Legitimation von politischen Inhalten prinzipiell möglich – entscheidend ist, <i>wie</i> diese Konstruktionsprozesse politischer Bedeutung und Legitimität auf globaler und lokaler Ebene stattfinden: einseitig kulturell dominiert (z.B. als erzwungene Anpassung an die ‚liberale Demokratie‘ nach ‚westlichem‘ Vorbild) oder als einvernehmliche kulturelle Neuschöpfung (z.B. ‚islamische Demokratien‘ <i>neben</i> ‚liberalen westlichen Demokratien‘).	transkulturellen Wechselwirkungen	z.B. Nederveen Pieterse 1994, 2004, 2010, Hall/Jackson 2007

Quelle: eigene Zusammenstellung.

Zuletzt vermehren sich in beiden Diskussionen zudem die Versuche (z.B. von Eisenstadt 2000, 2007, Katzenstein 2010a, Dallmayr 2010), einen Ansatz zu entwickeln, *der mit Blick auf die drei Positionen ausgewogen ist*, d.h. keine der drei von vorne herein bevorzugt.

Insbesondere die, v.a. von Huntington vertretene, zweite Position in der (kultur)soziologischen Debatte stellte den entscheidenden (und bisher quasi einzigen) theoretischen Impuls zur Entwicklung der *empirischen* Diversitätsforschung dar. Die *politiktheoretische* Debatte fand dort bisher höchstens stichwortartige Erwähnung (dies wird im folgenden Kapitel noch deutlich). Letztere beinhaltet jedoch, im Gegensatz zur soziologischen Kontroverse, einen deutlichen politiktheoretischen Fokus, der ihre Rezeption innerhalb der empirischen Diversitätsforschung nachdrücklich nahe legt: erstens die zumindest ansatzweise erfolgte konzeptuelle Differenzierung zwischen allgemeiner und politischer Kultur, zweitens die eindeutigere Benennung von und Konzentration auf die politischen Folgen<sup>85</sup> solcher (politisch-)kultureller Faktoren und drittens erste inhaltliche Erkenntnisse bzgl. konkreter politischer Denktraditionen bzw. politischer Kulturkreise.

In beiden Diskussionen bleiben allerdings einige Probleme bestehen: Auch wenn diese Debatten eine Art gemeinsamen Bedeutungskern im Hinblick auf das zentrale Konzept der politisch relevanten Kultur teilen, so variiert dennoch die Bedeutung der *Begriffe* ‚Kultur‘, ‚politische Kultur‘ und damit in Verbindung gesetzter Konzepte wie ‚Ethnie‘, ‚Zivilisation‘, ‚Kulturkreis‘, ‚Religion‘, ‚Sprache‘, ‚Moral‘, ‚Werte‘ oder ‚Einstellungen‘ selbst innerhalb einzelner Werke beträchtlich. Insbesondere wird kaum zwischen den Begriffen ‚Kultur‘ und ‚politische Kultur‘ differenziert und diese werden auch nicht in ein näher bestimmtes *Bezugsverhältnis* gestellt.<sup>86</sup> Beides jedoch erscheint für eine differenzierte theoretische (und empirische) Bearbeitung dieser Thematik als unabdingbar.<sup>87</sup> Auch der

85 Nämlich die Wirkung von (politischen) Weltansichten auf die *inhaltliche Bedeutung und Gestaltung sowie die Rechtfertigung und legitime Geltung* von Politikoptionen und zwar unabhängig davon, ob diese in politischen Theorien oder im politischen Diskurs enthalten oder gar bereits institutionalisiert sind.

86 Zu den wenigen Ausnahmen zählt neben Rawls z.B. Fukuyama: „what happens on the level of ideology will depend on developments at the level [...] of [culture]. [...] *Ideology*. This is the level of normative beliefs about the rightness or wrongness of democratic institutions and their supporting market structures” (Fukuyama 1996: 320, Herv. durch d. Verf.) und “*Culture*. This deepest level includes phenomena such as family structure, religion, moral values, ethnic consciousness” (Fukuyama 1996: 321, Herv. durch d. Verf.).

87 So hat z.B. Bettina Westle erst kürzlich darauf hingewiesen, dass es gerade angesichts der Debatten um den Kampf der Kulturen und Multikulturalismus sowie um Kulturrelativismus und –universalismus sinnvoll ist, zwischen Kultur und politischer Kultur konzeptuell zu unterscheiden (vgl. 2009: 33). Dies entspricht auch einer Prämisse dieser Arbeit (siehe Kapitel 2.1.2.2).

Bezugspunkt ‚Politik‘ wird uneinheitlich verwendet und im Allgemeinen wird relativ pauschal von ‚kultureller Vielfalt‘ auf ‚politische Konflikte‘ geschlossen.

Zudem lässt sich in beiden Diskussionen ein frappierender *Mangel an systematischer empirischer Fundierung* der deskriptiven Thesen erkennen. Diese Debatten sind vornehmlich durch *drei unterschiedliche theoretische Positionen gekennzeichnet, die bisher kaum systematisch empirisch überprüft* wurden. Stattdessen werden die Debatten nicht selten recht polemisch geführt (erinnert sei hier an die Diskussion um Huntingtons Thesen). Dieser zweite Kritikpunkt ist angesichts dessen, dass es sich hier um explizit *theoretische* Kontroversen handelt, weniger problematisch als die Tatsache, dass empirische Befunde erst auf der Basis einer, bisher ebenfalls noch nicht vorhandenen, präzisen und differenzierten Konzeptualisierung generierbar sind.

So bleiben gegenwärtig viele unterschiedliche *Fragen* offen: Welche politischen Folgen haben (politisch)-kulturelle (Un)Ähnlichkeiten tatsächlich zwischen und innerhalb von Staaten weltweit und als wie problematisch müssen diese warum eingeschätzt werden? Was ist überhaupt unter ‚Kultur‘, ‚politisch folgenreicher‘ bzw. ‚politischer Kultur‘ zu verstehen? Welche all dieser, als ‚kulturell‘ und ‚politisch folgenreich‘ bezeichneten Aspekte sind zu berücksichtigen: v.a. religiöse oder allgemeine weltanschauliche, sprachliche oder eher ethnische, normative oder affektive, zivilisatorische, symbolische, historische oder identitäre Aspekte oder etwa politische Werte oder Einstellungen? Und wie ist das Bezugsverhältnis dieser ‚kulturellen‘ Elemente untereinander zu konzeptualisieren? Welche sind vermutlich und tatsächlich bedeutsamer, auch als andere mögliche nicht-kulturelle Einflussfaktoren, für politische (Un)Ähnlichkeiten und ggf. Konflikte? Welche der oben skizzierten theoretischen Positionen hinsichtlich des politisch-kulturellen Musters lassen sich weltweit zwischen oder innerhalb von Staaten empirisch widerlegen bzw. vorläufig bestätigen?

Solche grundlegenden konzeptuellen, deskriptiven und explikativen, theoretisch zu präzisierenden und empirisch zu überprüfenden Fragen stellen sich nach der Befassung mit diesen Kontroversen. Eine *begriffliche Grundlagenarbeit* erscheint hier somit als *unabdingbar*, da ohne einen präzisen und konsistent verwendeten Begriff, der zudem in einem eindeutigen konzeptuellen Bezugsverhältnis zu anderen Begriffen steht, theoretische Vermutungen (und erst recht empirische Befunde) keine konkrete Aussagekraft beinhalten.

Nichtsdestotrotz nehmen, wie bereits mehrfach erwähnt, einige Vertreter der *empirisch* orientierten politischen Kulturforschung zunehmend von diesen theoretischen Kontroversen Notiz. Diese empirischen Studien wurden in Kapitel 2.1.2 als ‚empirische Diversitätsforschung‘ bezeichnet. Dort wurde auch erläutert, inwiefern die Herausbildung dieses dritten Forschungsstrangs innerhalb des Paradigmas sowohl für das Paradigma *insgesamt* als auch für die gerade disku-

tierte *theoretische* Diversitätsforschung *außerhalb* des Paradigmas von großem Interesse ist. Was zur vollen Entfaltung dieses doppelten Potenzials der empirischen Diversitätsforschung allerdings erst noch konkret zu leisten ist, wird nun verdeutlicht und in Form einer präzisen Frage konkretisiert, die die weitere Ausarbeitung dieses dritten Forschungsstrangs im Rest der Arbeit anleitet.

### 2.2.2 *Die innerparadigmatische Diversitätsforschung: erste empirische Befunde*

So umfangreich die im vorherigen Kapitel diskutierte *theoretische* Diversitätsforschung ist, so überschaubar ist die Literatur *innerhalb* des Paradigmas der politischen Kultur zu diesem Thema (noch). Dies wurde bereits in Kapitel 2.1.1.3 angedeutet. Gleichwohl gibt es auch im Paradigma der politischen Kultur bereits einige empirische Studien, die sich mehr oder weniger explizit auf diese theoretischen Kontroversen beziehen und deshalb im Folgenden diskutiert werden müssen. Zunächst werden *einzelne Teilbefunde* zur Thematik besprochen (Kapitel 2.2.2.1). Diese Analysen nehmen alle in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Ausmaß Bezug auf die gerade diskutierten Kontroversen. Zwar beschränken sie sich dabei entweder auf einen Teilaspekt der Thematik (z.B. auf das kausale Verhältnis von Kultur und Politik) oder auf einzelne konkrete Elemente politischer, genauer: demokratischer, Kulturen oder auf eine Weltregion bzw. einen ‚Kulturkreis‘ (z.B. auf ‚die politische Kultur Ostasiens‘). Dennoch bieten sie, wie gleich erläutert wird, einige erste interessante konzeptuelle Ideen und empirische Informationen zur Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas. Anschließend wird auf das Werk *Ronald Ingleharts* und seiner Kollegen fokussiert (Kapitel 2.2.2.2). Denn dieses ist bisher das einzige, das eine empirische Bestandsaufnahme des gesamten globalen Musters politischer Kultur(en) im Rahmen des Paradigmas der politischen Kultur enthält und dabei direkt auf die außerparadigmatische Diversitätsforschung Bezug nimmt (wenn auch nicht unter dieser Bezeichnung, die ja erst in dieser Arbeit eingeführt wurde). Dass auch die *empirische* Diversitätsforschung derzeit noch einige *offene Fragen* beinhaltet, denen es nachzugehen gilt, wird der dritte Abschnitt dieses Kapitels zusammenfassend verdeutlichen (Kapitel 2.2.2.3).

#### 2.2.2.1 Teilbefunde zu(r) globalen politischen Kultur(en)

Der *Einfluss von (politischer) Kultur auf Politik weltweit* war Gegenstand einer umfassenden empirischen Analyse von Jan-Erik Lane und Svante Ersson. Die Autoren nehmen in ihrem Buch ‚Culture and Politics. A Comparative Ap-

proach’ (2005) direkt Bezug auf die oben diskutierten theoretischen Kontroversen, insbesondere auf die Multikulturalismus-Debatte in der Politischen Theorie. In ihrer (partiell weltweit) vergleichenden theoretischen und empirischen Analyse gehen sie der Frage nach, inwiefern ‚Kultur‘ denn tatsächlich für ‚Politik‘ (und andere soziale und ökonomische ‚outcomes‘) bedeutsam ist (vgl. Lane/Ersson 2005: 1). ‚Kultur‘ begreifen sie dabei v.a. als bestehend aus ‚Ethnizität‘, ‚Religion‘, ‚historischem Erbe‘ und ‚Werten‘ (vgl. Lane/Ersson 2005: 10). Diese vier ‚Kultur‘-Komponenten werden mit Hilfe Länder übergreifender Regressionsanalysen jeweils auf ihre Bedeutsamkeit v.a. für politische Entscheidungen (‚outputs‘) und Ergebnisse (‚outcomes‘) auf der makro-, der regionalen und der mikro-Ebene untersucht (vgl. z.B. Lane/Ersson 2005: 7ff). Die Autoren kommen zum Ergebnis, dass kulturelle Vielfalt für politische Vielfalt zwar grundlegend von Bedeutung ist, dieser Einfluss jedoch allgemein überschätzt wird, da kulturelle Faktoren nicht als relevanter gelten können als soziale und institutionelle Ursachen (vgl. Lane/Ersson 2005: 306ff).

Eine ausführlichere Darstellung und Kritik dieses Buches ist an dieser Stelle nicht relevant, dafür sei z.B. auf die Besprechung von Robbert Maseland (2007) verwiesen. Stattdessen gilt es hier zu überprüfen, inwiefern diese Analyse zur Beantwortung der nach der Diskussion der *außerparadigmatischen* Kontroversen noch offenen Fragen beiträgt. Das Fazit ist geteilt: Einerseits werden hier empirische Befunde zur Frage der politischen Relevanz von (politisch)-kultureller Diversität geliefert. Diese werden zudem an die theoretischen Kontroversen, sowohl um Multikulturalismus als auch um (kulturelle) Globalisierung, explizit und auch konzeptionell angebunden. Hier finden z.B. einige kulturelle Elemente – v.a. Religion, Sprache und Ethnizität – Berücksichtigung, die in den Kontroversen *außerhalb* des Paradigmas zwar eine zentrale Rolle spielen, in den empirischen Studien *innerhalb* des Paradigmas (aufgrund von dessen ursprünglich anderer theoretischer Ausrichtung) allerdings bisher wenig Beachtung gefunden hatten. Darüber hinaus beinhaltet diese Analyse den empirischen Befund, dass (politisch)-kulturelle Faktoren, neben anderen, zumindest in gewissem Maße und auch weltweit für Politik bedeutsam zu sein scheinen. Andererseits bleiben auch in diesem Werk einige Fragen ungelöst und bereits bekannte Probleme bestehen. Hier gilt es v.a. die enorme konzeptuelle Unschärfe zu nennen, die sich auch durch dieses Werk zieht. Sie beginnt bereits bei dem für diese Analyse zentralen Konzept ‚Kultur‘, das nicht eindeutig definiert wird.<sup>88</sup>

---

88 So definieren Lane und Ersson z.B. einmal: „culture may be seen as comprising ethnicity, religion, historical legacy and universal values“ (2005: 2) und kurz darauf: “[c]ulture is the identity of one kind of social group – in other words, the communities” (2005: 3) sowie später: “‘Culture’ is best defined as a way of life [...] established on the basis of ethnicity, religion and values” (2005: 313).

Dass dadurch nicht nur eine angemessene Operationalisierung, sondern auch eine eindeutige Interpretation der Ergebnisse quasi unmöglich wird, liegt auf der Hand. Eine präzise Definition der relevanten Konzepte ist eine Bedingung sine qua non für die theoretische Aussagekraft der empirischen Befunde und diese wird hier nicht erfüllt. Des Weiteren wurden weder die Begriffe ‚Kultur‘ und ‚politische Kultur‘ explizit differenziert noch das theoretisch denkbare Bezugsverhältnis von ‚Kultur‘, ‚politischer Kultur‘ und ‚Politik‘ ausgiebiger als bereits erwähnt thematisiert. Teilt man aber die dieser Arbeit zu Grunde liegende Prämisse (die im Grunde auch den Autoren selbst gar nicht so abstrus erscheint, vgl. Ersson/Lane 2008: 422), dass ‚allgemeine Kultur‘ wohl hauptsächlich vermittelt über ‚politische Kultur‘ politische Relevanz entfaltet, so muss die in der hier diskutierten Analyse untersuchte Beziehung von ‚Kultur‘ und ‚Politik‘ als zu wenig differenziert erscheinen. Und schließlich bleibt auch die konkrete theoretische Relevanz und inhaltliche Bestimmung der ‚politischen outcomes‘ im Ungefähren: Zwar besteht das zentrale Anliegen der Autoren darin, zu testen, inwiefern „culture matters in politics“ (Lane/Ersson 2005: 1), jedoch bleibt unklar, woran die Bedeutung von ‚Kultur‘ für ‚Politik‘ theoretisch, also über das „causal modelling“ (Lane/Ersson 2005: 5) und die Berechnung von Korrelationen und Regressionsanalysen hinaus, festgemacht werden soll. Zur inhaltlichen Bestimmung ihres Bezugspunkts ‚Politik‘ erwähnen die Autoren zwar u.a. Institutionen, Demokratie, Parteiensystem, Korruption, ‚policy-making‘ und ‚policy output‘ (vgl. Lane/Ersson 2005: 5f, 39ff). Diese Auswahl bleibt jedoch selektiv, eklektisch und theoretisch oberflächlich begründet.<sup>89</sup> Insgesamt, so lässt sich resümieren, setzt das Bestreben, diese Kausalbeziehung empirisch zu erfassen, zunächst einmal eine – auch mit diesem Werk noch nicht vorliegende – präzise und differenzierte, konzeptuelle und empirische, *deskriptive Erfassung* politischer Kultur(en) weltweit voraus. Nur auf dieser Grundlage kann eine *Kausalanalyse* überhaupt Sinn machen.

Zum Stand dieser *systematischen empirischen Erfassung politischer Kultur(en) weltweit* lässt sich festhalten, dass zumindest die Datenlage inzwischen relativ zufriedenstellend ist (vgl. Gabriel 2009: 40ff, Smith 2010). *Nicht* demokratisch verfasste Staaten sind in den international vergleichenden Studien bisher jedoch noch relativ selten vertreten (s.u.), da die politische Kulturforschung

---

89 Zwar merken sie am Ende des Buches selbst an, das „the statement ‚culture matters‘ is incomplete, as one needs to specify *which* culture impacts on *what* outcome“ (Lane/Ersson 2005: 305, Herv. durch d. Verf.). Bei der Spezifikation der politischen ‚outcomes‘ allerdings ziehen sie selbst in diesem Buch die Postulierung und ad hoc-Begründung einzelner ‚Variablen‘ dem mühsamen Weg in die politiktheoretischen Debatten und der systematischen Ableitung theoretisch relevanter Konstrukte daraus vor (vgl. Lane/Ersson 2005: 39ff).



bisher, d.h. im Rahmen der Persistenz- und Qualitätsforschung, v.a. auf Demokratien fokussiert:

„[W]hile formal institutions of representative democracy are in place, their likely persistence is subject of dispute. This is true for both the old and the newly established democratic regimes“ (Klingemann 1999: 32).

Für die Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas sind diese Studien mit globalem Fokus somit zunächst höchstens insofern von Bedeutung, als sie eine eindeutig universalistische Position vertreten.<sup>90</sup> Die zentrale empirische Frage, die diese Autoren umtreibt, ist somit, inwiefern die ‚westliche‘ Konzeption der ‚liberalen Demokratie‘ weltweit faktische Unterstützung erfährt (vgl. z.B. Klingemann 1999: 32, Chu u.a. 2008: 1ff). Aus den bisher vorliegenden empirischen Befunden lässt sich schlussfolgern, dass die grundlegende und abstrakte Befürwortung der Demokratie als Ideal einen weltweiten Minimalkonsens darzustellen scheint, abgesehen davon aber die politischen Orientierungen der Bürger von Land zu Land beträchtlich variieren (vgl. z.B. Klingemann 1999: 42ff, Dalton u.a. 2007: 142, Gabriel 2009: 41ff). Dieser Befund scheint also die Annahme dieser Autoren, dass das (‚westliche‘) politische Ideal der ‚Demokratie‘ *weltweit*, also ‚universell‘, als wünschenswertes Modell von Politik betrachtet wird (bzw. wegen seiner normativen Überlegenheit irgendwann zwangsläufig werden muss), grundlegend zu bestätigen. Diese Schlussfolgerung wurde jedoch in jüngster Zeit vermehrt angezweifelt, auch von den betreffenden Autoren selbst: Die Ergebnisse seien, ebenso wie das Konzept und dessen Messung, zu abstrakt und pauschal und sie verdeckten die Tatsache, dass die Befragten weltweit vor ihrem jeweils unterschiedlichen kulturellen Hintergrund sicher nicht das Gleiche unter ‚Demokratie‘ verstünden wie ‚westliche‘ Forscher und Befragte (vgl. z.B. Kaina 2009: 153ff, Diamond 2010). Diese Zweifel öffneten somit auch in diesen Analysen jüngst die Tür zur Diversitätsthematik. Denn zwar verweisen Kritiker, v.a. Methodologen, bereits seit Längerem auf die Schwierigkeiten, die bei der inter-kulturellen politischen Kulturforschung auf-

90 Vor einem modernisierungstheoretischen und liberal-demokratietheoretischen Hintergrund widmen sich diese Autoren der Thematik der demokratischen Transformation und Konsolidierung politischer Systeme nach liberalem westlichem Vorbild, die im Zuge der ‚dritten Welle der Demokratisierung‘ (vgl. Huntington 1991) nun *weltweit* vermutet bzw. erhofft wird. Politische Kultur wird dabei als *liberal-demokratische* Kultur verstanden und letzterer wird eine der demokratischen Transformation und Konsolidierung weltweit zuträgliche Wirkung zugeschrieben. Als besonders relevant gelten die *evaluativen* Orientierungen der Bürger bzgl. der ‚liberalen Demokratie‘, kondensiert v.a. im Konzept der ‚Unterstützung‘ von Demokratie als ideale und als reale Staatsform (siehe Kapitel 3.1.1.2).

treten (vgl. z.B. Greven 1998a, Harkness u.a. 2003, 2010, Heath u.a. 2005).<sup>91</sup> Ob die Befragten weltweit mit den Konzepten (z.B. mit dem der Demokratie) und den konkreten Frageformulierungen (z.B. nach der Bedeutung von Gott für ihr Leben) auch tatsächlich eine, vor ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund sinnvolle, Bedeutung verbinden und ob diese auch tatsächlich der ‚westlichen‘ Bedeutung entspricht, wurde bisher jedoch selten überprüft. Dies allerdings hat sich jetzt geändert. Seit Kurzem werden verstärkt Bemühungen unternommen, nicht nur die *Zustimmung* zu vorgegebenen Konzepten, sondern auch die (möglicherweise) unterschiedlichen *Bedeutungen* von ‚Demokratie‘ *weltweit*<sup>92</sup> so gut wie möglich zu erfassen (vgl. Miller u.a. 1997, Bratton u.a. 2005, Dalton u.a. 2007, Chu u.a. 2008, Bratton 2010, Braizat 2010, Chu/Huang 2010, Diamond 2010, Shi/Lu 2010, Park u.a. 2010). Auch wenn diese Studien aufgrund ihres inhaltlichen Bezugspunkts (weltweite Demokratisierung durch entsprechende liberal-demokratische Kultur) im Grunde v.a. der Persistenzforschung innerhalb des Paradigmas zuzurechnen sind. Sie interessieren sich zunehmend auch für eventuell kulturell bedingte unterschiedliche Konzeptualisierungen von Politik weltweit und nehmen dabei immer öfter direkt Bezug auf die kulturpluralistische Position 2 (vgl. z.B. Tessler/Gao 2005: 85, Shi/Lu 2010). Zwar geschieht dies meist nur im Sinne einer kurzen Erwähnung letzterer, die dann oft in Bezug auf die weltweite Wahrnehmung und Bewertung von ‚Demokratie‘ als (zumindest partiell) widerlegt dargestellt wird (vgl. z.B. Bratton u.a. 2005: 65f, Dalton/Shin 2006: 6f, 16f, Chu u.a. 2008: 31ff, Braizat 2010: 137). Dennoch erhalten diese Studien damit auch eine gewisse Relevanz für die Diversitätsforschung. (Nur) die jüngsten Erkenntnisse zu möglicherweise (un)ähnlichen *Bedeutungen* und zur geäußerten ‚*Wünschbarkeit*‘ von *Demokratie* weltweit, die sie beinhalten, finden deshalb in der vorliegenden Arbeit weitere Berücksichtigung.<sup>93</sup>

91 Diese betreffen insbesondere die inter-kulturelle Äquivalenz der gewählten Konzepte und Indikatoren, die ‚westlichen‘ Theorietraditionen entspringen und deshalb (möglicherweise) nicht mit den gleichen Bedeutungen assoziiert werden (siehe Kapitel 4.1.1).

92 In diesen Studien werden auch vermehrt nicht-demokratisch verfasste Staaten berücksichtigt. Schließlich erscheinen gerade diese für die diversitätstheoretische Problematik als besonders interessant. Denn hier geht es ja gerade um die, möglicherweise, *grundsätzlich unterschiedlichen* Konzeptionen von Politik (v.a. Demokratie) *weltweit*. Zwar sind diese Studien noch explizit und dominant vor dem theoretischen Hintergrund der Persistenzforschung formuliert (vgl. z.B. Bratton u.a. 2005, Dalton/Shin 2006, Chu u.a. 2008). Dennoch ist dies ein weiterer Beleg dafür, dass die diversitätstheoretische Thematik innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur, zumindest implizit, an Bedeutung gewinnt.

93 *Nicht* berücksichtigt werden dagegen weitere Aspekte (etwa Vertrauen in politische Institutionen), die in diesen Studien mit politischer Kultur assoziiert werden und entsprechende Befunde. Im Kapitel 3.1.1.2, in dem verschiedene, für die jeweiligen Forschungsstränge besonders relevante, *Typen* des Konzepts unterschieden werden, wird dies noch deutlicher.

Mit diesen Studien liegen also inzwischen mehrere empirische Analysen zu einzelnen *Teilausschnitten der globalen politisch-kulturellen Landschaft* bzw. ‚Kulturkreisen‘ vor, v.a. zum sogenannten ‚westlichen‘ (vgl. z.B. Fuchs/Klingemann 2002, 2008), ‚asiatischen‘ (vgl. z.B. Klingemann/Fuchs 2005, Inoguchi u.a. 2005, Dalton/Shin 2006, Chu u.a. 2008, Shin/Tusalem 2009, Shi/Lu 2010, Chu/Huang 2010), ‚afrikanischen‘ (vgl. z.B. Bratton u.a. 2005, Bratton 2010) und ‚arabischen‘ bzw. ‚islamischen‘ (vgl. z.B. Tessler/Gao 2005, Fattah 2006, Cavatorta 2009, Braizat 2010), aber auch zu anderen wie etwa dem ‚lateinamerikanischen‘ (vgl. überblicksweise z.B. Haerpfner u.a. 2009: 268ff). Diese sind allerdings, wie beschrieben, bisher noch kaum an die *theoretische* Diversitätsforschung angebunden und stattdessen noch klar von der Fragestellung der hier so genannten Persistenzforschung geprägt.

Einige wenige dieser Analysen befassen sich jedoch expliziter und ausführlicher mit der Diversitätsthematik als das Gros der soeben genannten Studien. Auch fokussieren diese nicht *ausschließlich* auf das Konzept der Demokratie (vgl. z.B. Dalton/Ong 2006). Dies gilt insbesondere für Fuchs und Klingemann und ihre Analyse-Trilogie zur Thematik (vgl. Fuchs/Klingemann 2002: 27ff, 2008: 247f, Klingemann/Fuchs 2005: 105ff). Denn sie binden ihre Studien direkt an die Diversitätsthematik und (partiell) an die oben diskutierten theoretischen Kontroversen an. Dabei verwenden sie zudem ein Konzept der politischen Kultur, das inhaltlich sehr viel eindeutiger als das von Inglehart u.a. (dazu gleich mehr) auf die *politische* Dimension dieser Thematik fokussiert. Darüber hinaus liefern sie auch noch erste empirische Befunde bzgl. der jeweils analysierten Weltregion(en). Allerdings erfassen sie jeweils nur einen *Teilausschnitt*, d.h. maximal zwei ‚Kulturkreise‘, des *globalen* politisch-kulturellen Musters und werden deshalb an dieser Stelle nicht detaillierter besprochen. Ausführlichere Erwähnung erfahren sie jedoch im Theorieteil der Arbeit, wenn es um die inhaltliche Bestimmung der Dimensionen des für die Diversitätsthematik relevanten politischen Kulturkonzept-Typs und um die Generierung von Vermutungen hinsichtlich der globalen Struktur politischer Kulturen geht. Zudem weisen diese Analysen zwei Schwächen auf, die im Folgenden auch Inglehart u.a. angelastet werden und deshalb bereits hier nicht verschwiegen werden sollen, da sie somit für die gegenwärtige empirische Diversitätsforschung insgesamt repräsentativ sind (wenngleich diese bei Inglehart schwerer wiegen, da sie im weit umfassenderen Rahmen seiner Publikationen zum Thema leichter hätten vermieden werden können, als in den vom Umfang her begrenzten Analysen dieser Autoren): Erstens findet in diesen kurzen Studien die Anbindung an die *theoretische* Diversitätsforschung trotz allem nur relativ selektiv und knapp statt (vgl. z.B. Klingemann/Fuchs 2005: 105ff). Zweitens weist das *Konzept* der politischen Kultur auch hier deutliche Unschärfen auf und auch die weitere Spezifikation

des Konzepts im Hinblick auf den neuen theoretischen Bezugspunkt der Diversitätsforschung bleibt noch zu optimieren (siehe dazu ausführlicher Kapitel 3.1.2.1).<sup>94</sup> So verdeutlichen auch diese Studien, wie schon die von Lane und Ersson, mit Nachdruck die Relevanz einer zunächst einmal grundlegenden, konzeptuellen Vorarbeit nicht nur für kausalanalytische, sondern auch für theoretisch aussagekräftige deskriptive empirische Studien zur Diversitätsthematik.

Um die theoretische und empirische Erfassung der *gesamten globalen (politisch)-kulturellen Landschaft* haben sich bisher am umfassendsten die ‚big three‘ der sozialwissenschaftlichen Kultur- bzw. Werteforschung (vgl. Ester u.a. 2006: 10ff) bemüht: Shalom Schwartz (1994, 1999, 2004, 2006), Geert Hofstede (Hofstede 2001, Hofstede/McCrae 2004) und vor allem Inglehart und Kollegen (v.a. in Inglehart/Baker 2000 und Inglehart/Welzel 2005). Gemeinsam ist den drei, dass sie sich in den letzten Jahren der systematischen theoretischen und empirischen Erfassung möglichst *aller* nationalen Kulturen *weltweit* verschrieben haben (vgl. Schwartz 2006: 138). So ist zwischen den dreien und um deren Ansätze herum (vgl. z.B. Vinken u.a. 2004) eine Diskussion über die Bestimmung universeller Dimensionen von ‚Kultur‘ entfacht, anhand derer sich alle Länder weltweit vergleichen lassen sollen. Alle drei schlagen unterschiedlich viele Dimensionen<sup>95</sup> vor, die sie jeweils als grundlegende Dimensionen der durchschnittlichen Wertorientierungen der Bürger von Ländern bzw. als ‚dimensions of national culture‘ (Hofstede u.a. 2008: 2) bezeichnen. Auf dieser

---

94 Der relative Mangel an konzeptueller Präzision zeigt sich z.B. darin, dass die Autoren in ihren Studien das zentrale Konzept wahlweise ‚Kultur‘, ‚politische bzw. nationale Kultur‘, ‚politische Wertorientierungen‘, ‚kollektive Identität‘, ‚politische bzw. demokratische Gemeinschaft‘ (Fuchs/Klingemann 2002: 20, 2008: 249ff), ‚politische Gemeinschaftsorientierungen‘ (Klingemann/Fuchs 2005: 108) oder ‚demokratische Kultur‘ bzw. ‚demokratische Gemeinschaft‘ (Klingemann/Fuchs 2009: 184) nennen. Zu den Dimensionen dieses Konstruktes zählen sie zudem, je nach analysiertem ‚Kulturkreis‘, auch ‚Religion‘ (vgl. Fuchs/Klingemann 2008) und ‚Respekt für soziale und familiäre Autorität‘ (vgl. Klingemann/Fuchs 2005). Diese Dimensionen lassen sich allerdings nicht direkt aus dem Begriff der ‚Demokratie‘ ableiten, der als Kriterium für die Bestimmung der anderen Dimensionen des Konstruktes fungiert (vgl. Fuchs/Klingemann 2008: 252), wenngleich an anderer Stelle wiederum ‚politische Kultur‘ als Dimension von Demokratie konzeptualisiert wird (vgl. Fuchs/Klingemann 2002: 22).

95 Schwartz nennt drei Dimensionen – ‚autonomy vs embeddedness‘, ‚egalitarianism vs hierarchy‘, ‚harmony vs mastery‘ –, welche Antworten auf die fundamentalen Fragen, mit denen sich jede menschliche Gesellschaft konfrontiert sehe, darstellen sollen (vgl. Schwartz 2006: 140ff). Hofstede nannte bisher fünf Dimensionen – ‚power distance‘, ‚uncertainty avoidance‘, ‚individualism vs collectivism‘, ‚masculinity vs femininity‘, ‚long term orientation vs short term orientation‘ (vgl. Hofstede 2001: 79-372) –, hat diese jedoch in seinem aktuellsten Fragebogen Values Survey Module (VSM) 08 erneut um 2 Dimensionen erweitert: ‚indulgence vs restraint‘, ‚monumentalism vs self-effacement‘ (vgl. Hofstede u.a. 2008: 2). Inglehart beschränkt sich auf zwei Dimensionen: ‚traditional vs secular-rational values‘ und ‚survival vs self-expression values‘ (vgl. Inglehart 2006).

konzeptuellen Grundlage erstellen sie empirisch ‚kulturelle Weltkarten‘, bei deren Interpretation sich zumindest Schwartz (z.B. 2004) und Inglehart (z.B. 2006) auf die oben skizzierte soziologische Kontroverse, v.a. auf Huntingtons ‚Kulturkreise‘ (Position 2), aber auch auf die These von ‚Modernisierung, kultureller Globalisierung und Demokratisierung‘ (Position 1) beziehen.<sup>96</sup>

Allerdings interessieren sich die Sozialpsychologen Schwartz und Hofstede nicht speziell für *politische* Kulturen: Sie analysieren *allgemeine* Wertorientierungen bzw. ‚work values‘ und keine *politischen* (vgl. Schwartz 2006: 138). Auch ihre Dimensionen der nationalen Kultur leiten sie deshalb nicht aus *politiktheoretischen*, sondern aus anthropologischen Vermutungen über die fundamentalen Herausforderungen menschlicher Gesellschaften ab (vgl. z.B. Schwartz 2006: 140, Hofstede 2001: 29). Damit bewegen sie sich, was die konzeptuelle Ebene betrifft, *nicht* innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur.<sup>97</sup> Zudem hatten sich Schwartz und Hofstede zunächst primär für Wertorientierungen von Individuen, nicht aber von *nationalen* Kollektiven, interessiert und die Operationalisierungen<sup>98</sup> ihrer Wertedimensionen spiegeln dieses andere Erkenntnisinteresse wider. Auch die jeweilige Datenbasis war bisher nicht re-

96 Hofstedes Fokus liegt stärker auf der *separaten* Analyse seiner fünf Dimensionen. Während Schwartz und Inglehart ihre ‚Weltkarten‘ jeweils explizit auf der Grundlage *all* ihrer Dimensionen erstellen und interpretieren, begnügt sich Hofstede mit mehreren Länder-Plots, deren Grundlage jeweils zwei andere seiner insgesamt fünf Dimensionen darstellen (vgl. z.B. Hofstede 2001: 152, 217, 249, 294, 334). Bei der Interpretation greift er einerseits auf ad hoc-Annahmen und andererseits auf seine Einteilung der Länder in 12 unterschiedliche Cluster als Resultat einer Clusteranalyse der Länder auf Basis derer Werte bzgl. vier Dimensionen, die er selbst als ‚leicht willkürlich‘ bezeichnet (vgl. Hofstede 2001: 62ff), zurück.

97 Zwar wird der politische Kulturbegriff auch innerhalb des Paradigmas *de facto* teils erweitert auf prinzipiell *alle möglichen denkbaren gesellschaftlichen Einstellungsobjekte* verwendet (vgl. Greiffenhagen/Greiffenhagen 2002: 387). Diese Praxis widerspricht jedoch dem eigentlichen konzeptuellen Kern des Paradigmas, wie in Kapitel 2.1.1 bereits festgehalten wurde.

98 Dies zeigt sich deutlich bei der sog. Schwartz-Skala, die als leicht modifizierte Version des Schwartz’schen Portrait Values Questionnaire (PVQ) in den European Social Survey (ESS) aufgenommen wurde, und in der den Befragten Persönlichkeitsportraits vorgestellt werden. Ein typisches Item ist z.B. „It is important to him to be rich. He wants to have a lot of money and expensive things“ (vgl. ESS 2008). Die Befragten sollen daraufhin auf einer 6-er Skala einschätzen, wie ähnlich diese beschriebene Person ihnen selbst jeweils ist. Damit sollen zwar universelle, aber eben *individuelle, also auf einzelne Personen bezogene*, Wertedimensionen erfasst werden. Auch Hofstedes Fragebogen Values Survey Module (VSM) erfasste bisher ausschließlich individuelle Einstellungen zu individuellen Objekten wie etwa der idealen beruflichen Tätigkeit oder die Bedeutung von Sparsamkeit und Ausdauer im Privatleben (vgl. VSM 1994). Seit Kurzem ist zwar ein überarbeitetes VSM 2008 öffentlich zugänglich. Auch dieses jedoch ist weiterhin stark fokussiert auf individuelle und private Ziele bzw. Charaktermerkmale wie individuelle Selbstgenügsamkeit oder auf Einstellungen zu Arbeit und Unternehmensstruktur. Auch dies entspricht der ursprünglichen Zielsetzung, individuelle Ziele und Wertvorstellungen, v.a. bzgl. Arbeit, zu erfassen.

präsentativ für nationale Bevölkerungen.<sup>99</sup> Aus diesen Gründen erscheinen die Arbeiten von Hofstede und Schwartz für diese Analyse, die sich im Rahmen des Paradigmas mit *politischen* Kulturen befassen soll, als weniger ertragreich als Ingleharts Werk und werden deshalb hier nicht weiter diskutiert.

Ronald Inglehart dagegen ist einer der bedeutendsten Vertreter der *politischen* Kulturforschung (vgl. Newman 2002, Rössel 2006). Er spricht nicht nur explizit von „political culture“ (Inglehart/Welzel 2005: 11), sondern unterstreicht zudem die *politischen Folgen* des Wandels solcher politischer Kulturen.<sup>100</sup> ‚Politische Kultur‘ ist für ihn also eindeutig eine politisch relevante Variable. Zudem ist das empirische Erfassen und theoretische Interpretieren des weltweiten Musters politischer Kulturen zentraler Bestandteil seiner jüngsten Arbeiten mit Kollegen (vgl. v.a. Inglehart/Baker 2000, Inglehart/Welzel 2005). Anders als Schwartz und Hofstede bindet er diese empirischen Analysen darüber hinaus sehr explizit an die oben diskutierte Kontroverse um Huntingtons ‚Kulturkreise‘ und um ‚Modernisierung, kulturelle Globalisierung und Demokratisierung‘ an (vgl. Inglehart/Baker 2000: 20-23, Inglehart/Welzel 2005: 15-76). Damit hat er die Thematik der Diversitätsforschung bisher am umfassendsten in das Paradigma der politischen Kultur eingeführt (wenn auch ohne sie so zu nennen und nicht als eigenen ‚Forschungsstrang‘). All dies macht Ingleharts Werk zum derzeit wichtigsten Beitrag zur *empirischen* Diversitätsforschung und rechtfertigt eine ausführlichere Darstellung und Kritik derjenigen Teile seines Werkes, die die Diversitätsthematik betreffen.

#### 2.2.2.2 Eine empirisch fundierte Weltkarte politisch folgenreicher Kultur(en)

Im Jahr 2000 hat Inglehart, zusammen mit Wayne E. Baker, die Diversitätsthematik aufgegriffen und in das Paradigma eingeführt. In ihrem Aufsatz nehmen die Autoren nämlich eindeutig auf die oben diskutierte soziologische Debatte Bezug und *ergänzen* dabei ihre eigene, grundsätzlich universalistische, Position um die von Huntington (vgl. Inglehart/Baker 2000). In seinem Buch

---

99 Sie ist im Falle Hofstedes quasi gänzlich beschränkt auf die Mitarbeiter der weltweiten Filialen des Unternehmens IBM (vgl. Hofstede 2001: 41ff) bzw. im Falle Schwartz' v.a. auf Lehrer und Studenten (vgl. 1999: 34). Inzwischen ist zumindest die Schwartz-Skala aber teilweise in den ESS integriert.

100 Im Fokus steht dabei die ‚weltweite Demokratisierung‘ (s.u.). Darüber hinaus trägt der gegenwärtige politisch-kulturelle Wandel laut Inglehart zu einer größeren politischen Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen und zur Entstehung neuer Formen von Politik, z.B. politischer Beteiligung, und neuen politischen Themen, wie z.B. Umweltschutz, bei (vgl. z.B. Inglehart/Norris 2003: 29ff, Inglehart/Welzel 2005: 49ff, 115ff).

mit Christian Welzel modifiziert Inglehart<sup>101</sup> seine Modernisierungstheorie dann zu einer ‚revidierten Modernisierungstheorie‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 15ff), indem er der Position 1 (Einheit) die Position 2 (Vielfalt) hinzufügt.<sup>102</sup>

Das grundlegende Anliegen Ingleharts ist der empirische Nachweis eines, primär durch ‚sozioökonomische Modernisierung‘ verursachten (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 22), weltweiten ‚(politischen) Kulturwandels‘, der wiederum weltweite ‚Demokratisierung‘ nach sich ziehen soll. Diese Konzeptualisierung veranschaulicht die folgende Abbildung.

*Abbildung 2:* Das grundlegende Kausalmodell von Inglehart/Welzel

sozioökonomische Modernisierung → (politischer) Kulturwandel → Demokratisierung

Quelle: eigene Darstellung nach Welzel u.a. 2003: 346, Inglehart/Welzel 2005: 3, 134, 223, 2009: 38.

Der kulturelle Wandel erfolgt laut Inglehart und Welzel (vgl. 2005: 25ff) auf zwei (politischen bzw. politisch folgenreichen) Wertedimensionen: auf der ‚traditional vs. secular-rational values‘- und auf der ‚survival vs. self-expression values‘-Dimension. Die erste Dimension soll den Wandel der dominanten Wertorientierungen von Agrargesellschaften, in denen die weltlichen und religiösen Autoritäten eine zentrale Rolle spielen, zu denen von Industriegesellschaften, in denen die religiösen Autoritäten, nicht jedoch die weltlichen, an Gewicht verlieren, d.h. also die Säkularisierung von Autorität, erfassen. Die zweite Dimension spiegele dagegen die Emanzipation von *jeglicher* Autorität, also den Wandel von der Industriegesellschaft, in der das materiell-physische Überleben noch nicht gesichert sei und deshalb die weltlichen Autoritäten noch eine zentrale Bedeutung hätten, zu einer post-industriellen Gesellschaft, in der schließlich keine religiöse oder weltliche Autorität sich noch behaupten könne, da das

101 Im Folgenden wird, aus rein stilistischen Gründen, häufig nur von ‚Inglehart‘ gesprochen. Dabei sind selbstverständlich ggf. auch seine jeweiligen Ko-Autoren mit gemeint!

102 Ingleharts frühere Arbeiten waren noch allein auf die Frage des durch ‚Modernisierung‘ bedingten Wandels ‚politischer Kulturen‘ bzw. ‚(politischer) Wertorientierungen‘ fokussiert und damit von einer rein modernisierungstheoretischen Position gekennzeichnet, die er seitdem empirisch – zunächst nur für die westlichen Industriestaaten (vgl. Inglehart 1971, 1977, 1990), dann zunehmend auch weltweit (vgl. Inglehart 1997, Inglehart/Baker 2000, Inglehart/Norris 2003, Inglehart/Welzel 2005) – zu belegen versucht. Diese hat er insbesondere seit seiner Kooperation mit Christian Welzel (vgl. Welzel 2002, 2004, 2006, Welzel u.a. 2003, Welzel/Inglehart 2005, 2005a, 2006, 2008, Inglehart/Welzel 2005, 2009) um die Frage, welche Rolle (politische bzw. demokratische) Kultur wiederum für die (weltweite) Demokratisierung spielt, ergänzt. Die Rolle, die politisch-kultureller Diversität zukommt, hat Inglehart erst mit Baker (2000) explizit aufgegriffen und seitdem, v.a. mit Welzel (2005), weiter theoretisch und empirisch verarbeitet.



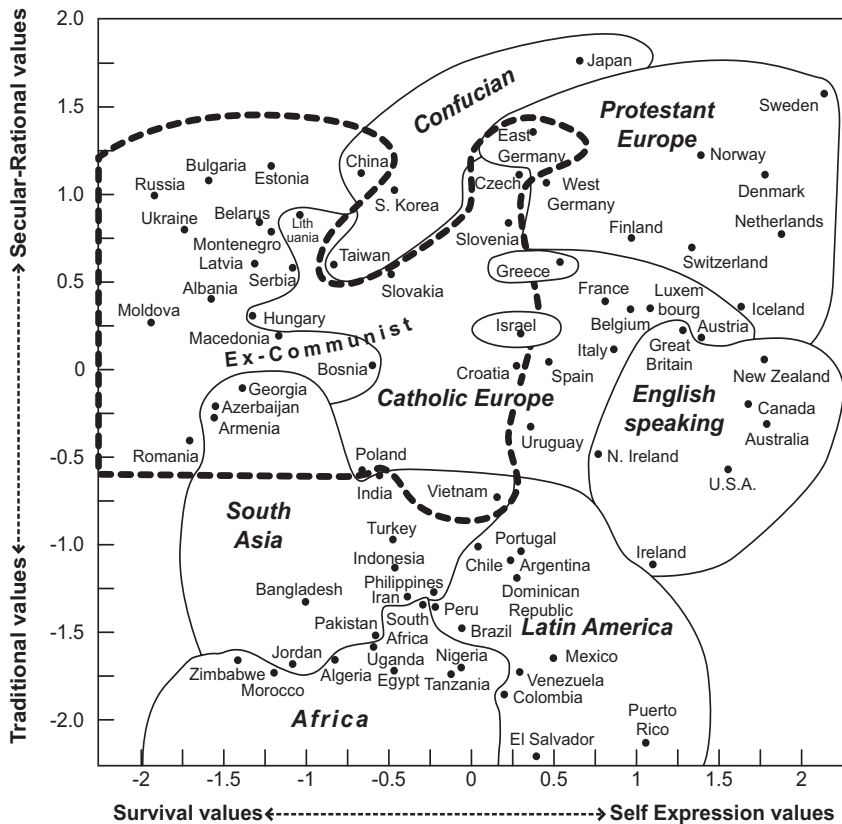
Überleben der Menschen gesichert sei und diese deshalb nach postmateriellen ‚Selbstentfaltungswerten‘ strebten, wider.<sup>103</sup> Insbesondere letztere, so Inglehart (vgl. z.B. 2006), tragen wiederum auf Dauer zur weltweiten Demokratisierung bei, womit die Zunahme erstens der demokratischen Transitionen weltweit und zweitens der Effektivität bereits bestehender Demokratien gemeint ist.

Dieses grundsätzlich modernisierungstheoretische Gedankengebäude ‚öffnet‘ Inglehart nun in seiner ‚revised theory of modernization‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 15ff) *zusätzlich* für die zweite, kulturpluralistische, präziser hier: kulturellrelativistische, Position. Dies geschieht konkret, indem die genannten Annahmen um die These ergänzt werden, dass unterschiedliche ‚kulturelle Traditionen‘ trotz sozioökonomischer Modernisierung fortbestehen bzw. gar wieder erstarken (vgl. z.B. Inglehart/Baker 2000: 21) und dass sie darüber hinaus die Effekte der Modernisierung auf (politischen) Kulturwandel und Demokratisierung verzögern (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 18ff, 48ff). ‚Kulturelle Traditionen‘ werden dabei u.a. als ‚traditionelle Werte‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 19), ‚das gesamte historische, religiöse bzw. koloniale Erbe einer Gesellschaft‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 64) und ‚ethnische Traditionen‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2009: 38) begriffen. Man beachte die Parallelen zur *außerparadigmatischen* Begrifflichkeit, v.a. Huntingtons, und der, der wenigen *innerparadigmatischen* Diversitätsforscher (v.a. Lanes und Erssons). Die modernisierungshemmenden Effekte dieser ‚kulturellen Traditionen‘, so Inglehart, lassen sich sogar *visuell* identifizieren: Wenn man Länder gemäß ihrer Positionen auf den beiden oben dargestellten (politisch-)kulturellen Dimensionen graphisch verorte, dann ergäben sich Ländergruppen bzw. ‚cultural zones‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 61) in der so erstellten Weltkarte politisch folgenreicher Kultur(en) (siehe Abbildung 3). Denn diese politischen Kulturen seien nicht nur von sozioökonomischen Faktoren, sondern auch von ‚kulturellen Traditionen‘ beeinflusst (vgl. z.B. Inglehart/Welzel 2009: 41). Zur Identifikation dieses Einflusses verwenden die Autoren Huntingtons ‚Kulturkreis‘-Konzeption, die sie leicht modifizieren – v.a. werden der ‚westliche Kulturkreis‘ aufgesplittet und ein ‚ex-kommunistischer Kulturkreis‘ hinzugefügt – und in ihre Weltkarte einzeichnen (vgl. Inglehart/Baker 2000: 28 ff, Inglehart/Welzel 2005: 61ff).

---

103 In Anlehnung an Rössel (2006: 555) könnte man diese beiden Dimensionen deshalb auch als ‚Säkularisierungs-‘ und ‚Individualisierungs-Dimension‘ bezeichnen.

Abbildung 3: Ingleharts Weltkarte politisch folgenreicher Kultur(en)



Quelle: Inglehart 2006:122 (identisch mit Inglehart/Welzel 2005: 63).

Somit bleibt festzuhalten, dass Inglehart die diversitätstheoretische Thematik bisher am umfassendsten aufgegriffen und in das Paradigma der politischen Kultur eingeführt hat, indem er explizit auf die soziologische Kontroverse Bezug nimmt und, indem er versucht, die erste mit der zweiten Position (v.a. Huntington) in einem empirisch überprüfbareren theoretischen Rahmen (d.h. der ‚revised modernization theory‘) zu verbinden. Und drittens, indem er erste empirische Erkenntnisse zur (möglichst) *gesamten* globalen Struktur politisch folgenreicher Kulturen durch die visuell erfassbare Aufbereitung der Daten in Form einer (politisch-)kulturellen Weltkarte liefert.

Gegenüber diesen, für die Diversitätsforschung relevanten, Aspekten von Ingleharts Arbeiten lassen sich jedoch mehrere bedeutende Kritikpunkte vorbringen – diese betreffen v.a. die theoretische (1), aber auch die methodologische (2) und empirische (3) Ebene dieser Studien:

Zu (1) Erstens bleibt die *theoretische Basis* von Ingleharts Analysen, wie schon der Titel der Theorie erkennen lässt, grundsätzlich die *universalistische* Position 1 aus der *soziologischen* Diskussion. Für die Behandlung der Diversitätsthematik in diesen Analysen ist dies folgenreich: Die Erstellung der „kulturellen Weltkarte“ (vgl. Inglehart 2004) ist somit eher ein ‚diversitätstheoretisches Nebenprodukt‘ des allgemeinen modernisierungstheoretischen Anliegens und hat keinen zentralen Stellenwert innerhalb des Werkes. Weil das eigentliche Ziel der Analyse also gar nicht die gleichmäßige empirische Überprüfung der Plausibilität der drei verschiedenen Antworten auf die diversitätstheoretische Frage nach dem globalen Muster politischer Kulturen war, hat die zweite Position (Vielfalt) nur ergänzenden Status – und die dritte Position (Hybridität) fehlt ganz. Eine empirische Berücksichtigung dieser drei Positionen bei der Erfassung der globalen Konfiguration politischer Kulturen steht somit weiterhin aus.

Zudem beeinflussen diese inhaltliche Stoßrichtung, d.h. der Fokus auf Position 1, und diese selektive Rezeption der theoretischen Diversitätsforschung durch den Fokus auf die *soziologische* Debatte a) die *Konzeption politischer Kultur*, b) die Bestimmung der *Dimensionen* dieses Konzepts, c) dessen *Operationalisierung* und damit d) auch die *Ergebnisse bzw. deren Interpretation*:

Zu a) Auch Inglehart verwendet das Konzept der ‚politisch folgenreichen Kultur‘ auf frappierend *unpräzise*<sup>104</sup> und *theoretisch einseitige Art und Weise*. Die Bedeutung des Konzepts changiert, je nach Verwendung innerhalb des oben veranschaulichten Kausalmodells, zwischen Orientierungen der Bürger bzgl. *allgemeiner* Themen einerseits (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 50) und demokratischen, speziell *liberal-demokratischen*<sup>105</sup>, Orientierungen andererseits. Einmal wird der Bedeutungsgehalt von politischer Kultur also modernisierungstheoretisch bestimmt und einmal demokratietheoretisch. Der eine Begriff wird ver-

104 So finden sich z.B. die folgenden unterschiedlichen Bezeichnungen für diesen zentralen Begriff, der nicht nur mit (allgemeiner) Kultur meist synonym verwendet wird: „a society’s worldview“ (Inglehart/Welzel 2005: 5), „a society’s prevailing value orientations“ (ebd.), „people’s worldviews“ (ebd.), „mass beliefs and values, which exist only within individuals“ (ebd.: 10), „individual-level attitudes“ (ebd.), „political culture“ (ebd.: 11), „basic values“ (ebd.: 258), „value orientations [...] cultural norms“ (ebd.: 33), „a society’s culture“ (ebd.: 66), „democratic values“ (ebd.: 149), „self-expression values“ (ebd.: 27, 134, 149), „historical cultural heritage“ (ebd.: 46), „cultural tradition“ (ebd.: 48), „democratic political culture“ (Inglehart 2006: 132) und „spiritual concerns“ (Inglehart/Baker 2000: 49).

105 Schließlich seien ‚Selbstentfaltungswerte‘ die zentralen Werte einer liberal-demokratischen politischen Kultur (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 149ff, 245ff).

wendet, wenn es darum geht, politische Kultur als von sozioökonomischer Modernisierung beeinflusst zu konzeptualisieren, der andere hingegen, wenn politische Kultur als Einflussfaktor auf Demokratisierung analysiert werden soll. *Diversitätstheoretische* Gehalte, die v.a. in der *politiktheoretischen* Kontroverse relevant sind, etwa die mögliche politische Bedeutung von Religion und Sprache, finden zwar mit den Bezeichnungen ‚historisches kulturelles Erbe‘ bzw. ‚kulturelle Traditionen‘ Erwähnung, jedoch keine präzisere Berücksichtigung. Sie sind also für die Bestimmung des Konzepts der politischen Kultur selbst und der ausschließlich darauf basierenden politisch-kulturellen Weltkarte folgenlos.

Zu b) Inglehart unternimmt nämlich keine speziell *politiktheoretischen* Überlegungen zur Bestimmung der *Dimensionen* politischer Kultur, sondern leitet diese – und das auch noch eher *ex post*<sup>106</sup> – aus modernisierungstheoretischen Überlegungen ab (s.o.). In keiner Weise wird etwa die in den diversitätstheoretischen Debatten aufgeworfene These, dass die zentralen modernisierungstheoretischen Konzepte ‚Individualismus‘, ‚Liberalismus‘, und ‚Demokratie‘ typisch ‚westliche‘ bzw. US-amerikanische Konzepte seien (vgl. z.B. Greven 1998), bei der Bestimmung dieser Dimensionen berücksichtigt. Auch fehlen nicht nur eindeutig *politische* Orientierungen, sondern erst recht eine *begründete Auswahl politisch im Sinne der Diversitätsforschung* (also v.a. für die Bedeutung und legitime Geltung von Politik) *relevanter politischer Orientierungen*.

Zu c) So lässt sich schließlich auch *kein direkter inhaltlicher Bezug der Mehrheit der zur Messung verwendeten 10 items*<sup>107</sup> zu politischen Objekten erkennen (vgl. z.B. Inglehart/Welzel 2005: 49, 51). Ein Großteil des konzeptuellen Materials, das inzwischen in der Diversitätsforschung außerhalb des Paradigmas vorliegt – v.a. in der *politiktheoretischen* Kontroverse – bleibt somit sowohl bei der grundlegenden inhaltlichen Bestimmung des *Konzepts* der politischen Kultur als auch bei der Spezifikation von dessen *Dimensionen* und bei deren *Operationalisierung* weitgehend unberücksichtigt.

Zu d) Bei der *Interpretation der ‚kulturellen Weltkarte‘* spielen Huntingtons Thesen (also Position 2) zwar eine gewisse Rolle (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 61ff). Letztlich werden diese theoretischen Elemente jedoch nur ‚*ex post*‘ verwendet. Denn eine *vorherige Diskussion der Kulturkreise und eine Formulierung von Vermutungen* über das zu erwartende Muster bzw. die Konfiguration der Länder – gar auf der Basis der Rezeption weiterer ‚Kulturkreis‘-

106 Die oben dargestellte theoretische Einbettung der beiden Dimensionen findet sich in der Form zwar bei Inglehart (s.o.), er hat die beiden Dimensionen jedoch ursprünglich (vgl. Inglehart 1997) primär ‚induktiv‘, d.h. auf der Basis einer Faktorenanalyse mit einer Vielzahl von im WVS-Datensatz enthaltenen Variablen, ‚entwickelt‘ (vgl. dazu Rössel 2006: 547 oder auch Schwartz 2006: 142 und v.a. Inglehart 2006: 118ff).

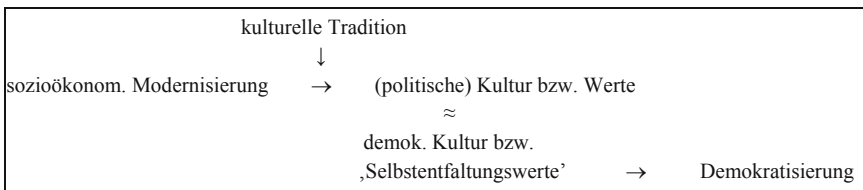
107 Ausnahmen sind die beiden items zu Nationalstolz und zu politischen Petitionen.

Konzeptionen von anderen Autoren neben Huntington – findet nicht statt. Zudem werden die *huntingtonischen* ‚Kulturkreise‘ unter dem Eindruck der Ergebnisse *ad hoc* modifiziert (vgl. z.B. Inglehart/Baker 2000: 28ff). Dabei wird relativ lapidar angemerkt, dass es sich um das jeweilige ‚kulturelle Erbe‘ der Ländergruppen handle und dass die Ländergruppen (die ja empirisch allein durch die Werte der Länder hinsichtlich der beiden politischen Kultur-Dimensionen entstanden sind) diese reflektieren würden: Die zweidimensionale politisch-kulturelle Weltkarte beinhalte somit noch viele andere Dimensionen wie ‚Religion‘, ‚kolonialen Einfluss‘, ‚Einfluss kommunistischer Herrschaft‘, die ‚Struktur der Arbeitskraft‘ und das ‚Niveau der ökonomischen Entwicklung‘ (vgl. Inglehart/Welzel 2005: 65f). Insbesondere das ‚kommunistische Erbe‘ stellt dabei, anders als bei Huntington, einen eigenen ‚Kulturkreis‘ dar. Dies ungeachtet der Tatsache, dass es sich dabei weder um eine Religion noch um eine Sprache (die Kernelemente von ‚Kultur‘ bzw. ‚Kulturkreis‘ nach Huntington, s.o.), sondern wohl am ehesten um eine ‚politische Ideologie‘ oder ‚politische Denktradition‘ handelt. Wenn aber das Kriterium ‚politische Denktradition‘ bzw. ‚dominante politische Ideologie im 20. Jahrhundert‘ tatsächlich systematische Berücksichtigung bei der Benennung von ‚Kulturkreisen‘ finden sollte (sowohl konzeptuell als auch bei der Interpretation der Ergebnisse), so müsste zumindest auch noch *eine* weitere Ausprägung dieses spezifischen Merkmals von Kultur Erwähnung finden: das ‚liberale Erbe‘. Schließlich wird bei der Interpretation der Weltkarte auch *ein wichtiger Schritt übersprungen bzw. mit einem zweiten vermischt*: Diese Karte basiert empirisch ausschließlich auf den zwei Werten, die die Länder jeweils auf den beiden modernisierungstheoretischen Dimensionen des inglehartschen Konzepts ‚politisch folgenreicher Kultur‘ aufweisen. Die relativen Positionen der Länder im zweidimensionalen Raum sind somit empirisch vornehmlich über diese Informationen bestimmt. Eine inhaltliche Interpretation müsste also zuerst auf dieses Ergebnis eingehen (das Konzept der ‚kulturellen Tradition‘ wurde schließlich empirisch nicht erfasst). Das globale Muster politischer Kulturen könnte sich, mit Blick auf die theoretische Diversitätsforschung, gemäß Position 1, 2 oder 3 eher als homogene politische ‚Weltkultur‘, als Pluralität im Sinne klar erkennbarer Gruppen (‚politische Kulturkreise‘) oder als wenig eindeutige politisch-kulturelle ‚mélange‘ gestalten. *Warum* dies so ist, also eine *Erklärung* dieses deskriptiven Befunds, kann eigentlich erst in einem zweiten Schritt erfolgen. Und hier stellt die These von der Bedeutung ‚kultureller Traditionen‘ in Form der huntingtonschen ‚Kulturkreise‘ auch nur *eine* von vielen denkbaren Interpretationsmöglichkeiten dar, die dann wenigstens systematisch überprüft werden müssten. Eine eigentlich zunächst rein *deskriptiv* durchzuführende Identifikation von – allein durch ihre relative (Un)Ähnlichkeit hinsichtlich der vorher inhaltlich aus theoretischen Überlegungen spezifizierten

Dimensionen gekennzeichneten – ‚*politischen* Kulturkreisen‘ findet hier somit *nicht* statt. Sie wird stattdessen durch eine Erläuterung möglicher *Gründe* solcher Ähnlichkeiten und Unterschiede – anhand der These, dass ‚kulturell-historische Traditionen‘, neben ‚sozioökonomischer Modernisierung‘, das aktuelle globale Muster politischer Kulturen beeinflussen – ersetzt. Durch diese Vorgehensweise zur Erstellung der Konfiguration politischer Kulturen und zur Identifizierung von ‚politischen Kulturkreisen‘ werden nicht nur Deskription und Explikation vermischt. Auch (mindestens) zwei unterschiedliche Kulturbegriffe – der bereits unpräzise Begriff politischer Kultur und die historisch-geographisch-linguistisch-religiös-ideologische Sammelkategorie ‚kulturelle Tradition‘ bzw. ‚Kulturkreis‘ – werden konfundiert. Dies zeigt, wie wenig systematisch und präzise die (*politik*)/theoretische Diversitätsforschung in den modernisierungstheoretischen Ansatz von Inglehart u.a. und die dadurch geleiteten Analysen integriert ist.

Wenn man versuchen wollte, den zentralen Kern von Ingleharts und Welzels ‚revised modernization theory‘ zu visualisieren, so könnte man zu dem in Abbildung 4 dargestellten Ergebnis kommen. Dieses veranschaulicht, in welcher vielfältiger Rolle ‚Kultur‘ in diesen Analysen bisher auftaucht und welcher einseitiger Stellenwert ‚kulturellen Traditionen‘ – und damit Position 2 – in diesem Modell gegenüber der modernisierungstheoretischen Annahme zukommt.

*Abbildung 4:* Das Kausalmodell von Inglehart und Welzel – begrifflich differenziert



Quelle: eigene Darstellung nach Inglehart/Welzel 2005.

Ein Ansatz, der Einheit und Vielfalt wirklich konzeptuell gleichberechtigt und zur gleichmäßigen empirischen Falsifikation aller drei Positionen (Einheit, Vielfalt und Hybridität) geeignet ist, ist dies nicht. So bleibt der konsequente Schritt zur *konzeptuell* präzisen empirischen Bearbeitung der Diversitätsthematik innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur noch zu gehen.

Zu (2) Auf der *methodischen* Ebene lässt sich zudem eine weitere kritische Anmerkungen anführen: Die empirische ‚Weltkarte‘ der politischen Kulturen wird auf Basis einer vorangegangenen Faktorenanalyse (FA) erstellt und visualisiert (vgl. z.B. Inglehart/Welzel 2005: 62f). Eine andere Methode, die ‚mul-

tidimensionale Skalierung' (MDS), die extra zur empirischen Erstellung und *Visualisierung* einer solchen *Konfiguration* von Objekten – auch auf der Basis von *mehr als zwei* theoretisch relevanten *inhaltlichen* Dimensionen – konzipiert wurde, wäre für diesen Zweck besser geeignet (siehe Kapitel 4.1.3).

Zu (3) Schließlich verwenden Inglehart und Welzel (vgl. 2005) die Daten der 4. Welle des World Values Surveys (WVS), die bis 2001 erhoben wurden. Inzwischen stehen aber *aktuellere Daten* der 5. Befragungswelle des WVS (Zeitraum: 2005-2008) zur Verfügung. Diese lassen, mit neuen Länderdaten und interessanten neuen Indikatoren, Befunde erwarten, die die vorliegenden Ergebnisse ergänzen und aktualisieren können.

Soll die Tür zu einer diversitäts*theoretisch* aussagekräftigen, *methodisch* optimalen und systematischen *empirischen* Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur, die v.a. mit Ingelharths jüngsten Analysen geöffnet wurde, konsequent durchschritten werden, ist somit noch Einiges zu leisten. Dies wird im folgenden Kapitel noch einmal zusammengefasst, bevor dieser Forschungsbedarf in einer präzisen Forschungsfrage konkretisiert und im zweiten und dritten Teil der Arbeit theoretisch, methodisch und empirisch so weit möglich zu bearbeiten versucht wird.

### 2.2.2.3 Offene Fragen in der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas

Die Diskussion der empirischen Analysen hat gezeigt, dass einzelne Aspekte und Positionen aus der *theoretischen* Diversitätsforschung zunehmend innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur aufgegriffen und auf unterschiedliche Art und Weise *empirisch* bearbeitet werden. Diese Analysen nehmen alle mehr oder weniger deutlich Bezug auf mindestens eine der in Kapitel 2.2.1 diskutierten Kontroversen und liefern erste empirische Befunde zu einigen der dort noch offen gebliebenen Fragen: Dies gilt für die empirische Analyse des Einflusses ‚kultureller‘ Faktoren (Religion, Ethnie, historisches Erbe, Werte) auf Politik weltweit (vgl. Lane/Ersson 2005), für den Vergleich der normativen Demokratie-Orientierungen der Bürger weltweit, welcher in jüngster Zeit durch die Bemühung um die Erfassung unterschiedlicher *Bedeutungen* von Demokratie ergänzt wurde (vgl. z.B. Bratton u.a. 2005), und für den Versuch der Erfassung und des Vergleichs einzelner ‚politischer Kulturkreise‘ (vgl. v.a. Fuchs/Klingemann 2002, 2008, Klingemann/Fuchs 2005). Ganz besonders trifft dies auf das Werk Ingleharts und seiner Kollegen (vgl. v.a. Inglehart/Baker 2000 und Inglehart/Welzel 2005) und die darin enthaltene Weltkarte politisch relevanter Kultur(en) zu. Auch wenn das Erstellen



‚kultureller Weltkarten‘ nicht unproblematisch ist.<sup>108</sup> Nicht nur Huntington (vgl. 1998: 29ff) betont also inzwischen, dass man in der heutigen Welt, die v.a. nach dem Ende des Ost-West-Konflikts wieder als komplexer wahrgenommen wird, eine vereinfachende ‚Landkarte der Realität‘ benötigt, die ‚zentrale Fakten auf einem hohen Abstraktionsgrad umfasst‘ (vgl. Huntington 1993a: 186f), um überhaupt ‚ernsthaft über die Welt nachdenken und darin effizient handeln zu können‘ (vgl. z.B. auch Müller 1999: 15ff).<sup>109</sup> Auch innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur gilt die theoretische und empirische Bestandsaufnahme der globalen Konfiguration politischer Kultur(en) gegenwärtig als relevant. So hat sich speziell durch die Arbeiten Ingleharts u.a. für das Paradigma der politischen Kultur ein neuer thematischer Bezugspunkt ergeben und neben der Persistenz- und der Qualitätsforschung ein dritter interessanter Forschungsstrang herausgebildet: die empirische Diversitätsforschung. Diese könnte dem Paradigma insgesamt einen weiteren, mit dem durch Putnam generierten vergleichbaren (vgl. Laitin 1995), theoretischen Impuls verschaffen.

Bei der Diskussion dieser Arbeiten wurde allerdings ebenfalls deutlich, wie selektiv die Kontroversen *außerhalb* des Paradigmas bisher *innerhalb* des Paradigmas verarbeitet wurden. So sind diesen Studien – die, trotz des jüngst erwachten Interesses an diversitätstheoretischen Fragestellungen, von ihrer grundsätzlichen Ausrichtung her weiterhin der Persistenzforschung innerhalb des Paradigmas verhaftet sind – bisher auch einige Defizite gemein, die einen Beitrag zur *weiteren* Ausarbeitung dieses jungen Forschungsstrangs dringend nahe legen: Erstens ist der *Begriff der politischen Kultur* in Bezug auf *politiktheoretische* Aspekte, die im Rahmen der *Diversitätsforschung* relevant sind, und nicht bzgl. allgemeiner sozial- oder modernisierungstheoretischer Ansätze, *inhaltlich zu präzisieren und weiter zu spezifizieren*. Auch dessen *Operationalisierung* ist inhaltlich daran zu orientieren:

---

108 Schließlich besteht dabei die Gefahr der Oberflächlichkeit, der Verzerrung und der Selektivität. Auch werden solche Stereotypisierungen oft nicht mit der gebotenen normativen Vorsicht verwendet: Zu erinnern ist hier beispielsweise an die ‚Nationalcharakterforschung‘. Dass solche holzschnittartigen Zuschnitte der Welt auch zum Missbrauch durch politische Akteure einladen, liegt ebenfalls auf der Hand: Gerade der Begriff der ‚Kulturkreise‘ ist etwa im deutschen politischen Diskurs bereits relativ eindeutig konnotiert (vgl. Zeit online 2010).

109 Davon, dass Welt(regionen)karten unterschiedlicher Art gegenwärtig weithin Anklang finden, zeugen Publikationen wie der ‚Atlas der Globalisierung‘ (Bauer u.a. 2009), die wissenschaftlichen Projekte „Atlas of european values“ (<http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/>), und „Worldmapper“ (<http://www.worldmapper.org>) und nicht zuletzt natürlich der Einzug von Huntingtons Buch in die Bestsellerlisten (vgl. Huntington 2006). Koenig (vgl. 2006: 573) hält deshalb treffend fest, dass es ein menschliches Bedürfnis nach Ordnung zu geben scheint, auch wenn der Mensch jede Ordnung wiederum als kontingent und ambivalent erfährt.

„Entscheidende Voraussetzung für fruchtbare empirische Analysen ist [aber] die Überführung der theoretischen Konzepte in angemessene Forschungsdesigns und in gültige Messungen auf der Grundlage der Operationalisierung dieser Konzepte [...] die Operationalisierung der Indikatoren zwingen den Wissenschaftler mehr als alle anderen Phasen des Forschungsprozesses dazu, Farbe darüber zu bekennen, was er denn nun eigentlich theoretisch vorgedacht hat“ (Kaase 1983: 162).

Dies ist eine unumgängliche Voraussetzung für eine diversitätstheoretisch aussagekräftige deskriptive Erfassung der Konfiguration politischer Kulturen, die bisher noch nicht erfüllt ist. Die inhaltliche Bestimmung und Messung politisch folgenreicher Kulturen weltweit, v.a. durch Inglehart, erscheint als unnötig apolitisch und als unangemessen einseitig modernisierungstheoretisch, sofern man das Interesse an einem systematischen und expliziten empirischen Beitrag zur Diversitätsforschung ernst nehmen möchte. Sie muss deshalb auf der Basis einer *Rezeption auch der politiktheoretischen Debatten und aller drei theoretischen Positionen erfolgen*. Des Weiteren gilt es, auf dieser theoretischen Grundlage<sup>110</sup>, die politisch folgenreiche kulturelle Einheit, Vielfalt bzw. Hybridität weltweit *mit den angemessenen aktuell verfügbaren Methoden möglichst umfassend empirisch zu erfassen*. Bei der Erstellung dieser ‚Weltkarte der politischen Kultur(en)‘ liegt es deshalb nahe, sich der dafür geeigneten Methode – also einer MDS – zu bedienen. Schließlich erscheint schon allein vor dem Hintergrund eines ‚kumulativen‘ Wissenschaftsverständnisses eine Ergänzung dieser empirischen Analysen auf der Grundlage der *neuesten vorhandenen Daten* aus der 5. Welle des WVS als sinnvoll.

Auch nach der Diskussion der *innerparadigmatischen* Diversitätsforschung bestehen somit mehrere interessante offene Fragen fort.<sup>111</sup> Da eine Verfolgung *all* dieser offenen Fragen im Rahmen dieser Arbeit selbstverständlich nicht zu leisten ist, wird im Folgenden auf *eine* konkrete Forschungsfrage, die zumindest die rudimentäre theoretische und empirische Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas ermöglicht, fokussiert.

---

110 Denn „[s]olange Unklarheit über die [relevanten] Eigenschaften der politischen Kultur [...] besteht, lassen sich empirische Befunde nicht eindeutig interpretieren“ (Gabriel 2009: 40).

111 Zusätzlich zu den gerade aufgezählten Defiziten der empirischen Diversitätsforschung könnte man beispielsweise, in Ergänzung der Arbeiten von Lane und Ersson, der Frage nach den politischen *Folgen* von kultureller Diversität weltweit oder auch innerhalb multikultureller Staaten nachgehen. Auch eine *vertiefte Analyse einzelner politisch-kultureller (Welt)Regionen* wäre interessant. Insbesondere die *intra-nationale* Struktur politischer Kulturen gilt zudem bis heute speziell vor dem Hintergrund der Multikulturalismus-Debatte als ein relevantes, jedoch kaum beachtetes Untersuchungsobjekt (vgl. Ersson/Lane 2008: 424).

### 2.2.3 Spezifikation der konkreten Fragestellung

Zunächst ist noch einmal festzuhalten, dass diese Arbeit allein auf die theoretische und empirische *Deskription* des globalen Musters politischer Kultur(en) beschränkt wird. Denn für die Bearbeitung *kausalanalytischer* Fragen ist zunächst die konzeptuell präzise und empirisch konsequente Erfassung des Begriffs selbst notwendig.

Bei der *Konzeptualisierung* geht es dann, wie bereits bei der Benennung der Prämissen dieser Arbeit angedeutet (siehe Kapitel 2.1.2.2), insbesondere auch darum, den Begriff der ‚allgemeinen Kultur‘ von dem der ‚politischen Kultur‘ zu differenzieren. Diese Arbeit basiert auf der Prämisse, dass diese beiden Konzepte nicht vermischt werden sollten und dass politische Kultur einen direkteren Einfluss auf Politik hat, als allgemeine Kultur. ‚Politisch folgenreiche Kultur‘ wird somit hier als ‚*politische Kultur*‘ im Sinne des Paradigmas der politischen Kultur begriffen. Dieses Konzept muss jedoch noch weiter, d.h. in Bezug auf die diversitätstheoretischen Debatten, spezifiziert werden (siehe Kapitel 3.1.2).

Mit der Wahl dieses Konzepts wird im Folgenden auch die klassische Annahme des Paradigmas übernommen, dass v.a. die *Bevölkerungen von Ländern* als Träger politischer Kulturen interessieren. Wie ursprünglich von Almond und Verba definiert, wird ‚politische Kultur‘ hier also v.a. als „the particular distribution of patterns of orientation toward political objects *among the members of the nation*“ (Almond/Verba 1989: 13, Herv. durch d. Verf.) verwendet. Diese Beschränkung gilt für diese Arbeit, allerdings nicht darüber hinaus. Das bedeutet, dass z.B. für eine mögliche zukünftige Analyse politischer Kultur(en) *innerhalb* von Staaten v.a. sub-nationale Gruppen als Träger von politischen (Sub)Kulturen gelten würden. In dieser Arbeit jedoch wird die Analyseeinheit auf nationale Bevölkerungen beschränkt (siehe auch Kapitel 4.1).

Darüber hinaus kann im Rahmen dieser Arbeit keine theoretische und empirische Erfassung *sowohl* der inter- *als auch* der intra-nationalen Muster politischer Kultur(en) geleistet werden. Da der bisherige Fokus der Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas auf der internationalen Ebene liegt, wird diese Analyse auf die Erfassung des *globalen Musters* politischer Kultur(en) beschränkt. Die Analyse einzelner *intra-nationaler* Muster muss hier also beiseitegelassen werden, auch wenn zumindest Konflikte über allgemeine Kultur, also über Sprache, Religion und Geschichte, v.a. ein *innerstaatliches* Problem zu sein scheinen (vgl. Bertelsmann Stiftung 2009: 89). Dazu fehlen jedoch die empirischen Möglichkeiten (die bei einer Sekundäranalyse immer relativ beschränkt sind). Für die vertiefte Analyse *einzelner Weltregionen* mangelt es hier zudem an Expertise.

Die konzeptuelle und empirische Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur wird somit wie folgt

begrenzt: Erstens liegt der Fokus auf *deskriptiven, nicht auf kausalanalytischen Fragen*. Zudem wird *politische* Kultur von *allgemeiner* Kultur unterschieden und auf erstere fokussiert. Die zentrale Analyseeinheit stellen *nationale* politische Kulturen dar, keine *supra-, trans- oder intranationalen*. Auch konzentriert sich die Analyse auf die *internationale* Ebene und die Erfassung des *globalen Musters* politischer Kulturen.

In Kapitel 2 wurde bisher zunächst die ‚empirische Diversitätsforschung‘ klar innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur verortet. Anschließend wurde der noch bestehende Forschungsbedarf dieses jüngsten der drei Forschungsstränge identifiziert und soeben weiter fokussiert. Auf dieser Basis lässt sich nun die erste und grundlegende Zielsetzung dieser Arbeit, die in der Etablierung und theoretischen und empirischen Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung besteht, um folgende *Forschungsfrage* ergänzen: *Wie lässt sich die gegenwärtige globale Konfiguration politischer Kulturen theoretisch und empirisch ‚sinnvoll‘ erfassen und wie gestaltet sie sich tatsächlich?*

Diese Frage, deren Beantwortung die zweite, inhaltliche, Zielsetzung der Arbeit darstellt, wird die *Weiterentwicklung der innerparadigmatischen Diversitätsforschung*, die im restlichen Teil der Arbeit in Angriff genommen wird, konkret anleiten.

Einige zentrale Begriffe, die diese Fragestellung umfasst und die noch nicht zu Beginn dieses Kapitels erläutert wurden, bedürfen vorher jedoch noch der Klärung: Der Ausdruck ‚*theoretisch und empirisch sinnvoll*‘ verweist auf das allgemeine Ziel der Arbeit, durch die systematische Berücksichtigung der *außerparadigmatischen* Diversitätsforschung zur weiteren theoretischen und empirischen Entwicklung der Diversitätsforschung *innerhalb* des Paradigmas beizutragen. Bei der Erfassung der globalen Konfiguration politischer Kulturen geht es deshalb darum, dass der verwendete, noch zu spezifizierende, *Typ* des Konzepts der politischen Kultur *einerseits* in Bezug auf die außerparadigmatischen Kontroversen über politisch relevante Kultur(en) weltweit inhaltlich aussagekräftig sein, also theoretisch ‚Sinn‘ machen, und dabei *gleichzeitig* die Prämissen des Paradigmas der politischen Kultur respektieren, also auch in dessen Sinn operationalisierbar sein soll. Er soll also ein konzeptuelles Bindeglied zwischen den theoretischen Diskussionen außerhalb des Paradigmas und den empirischen Analysen innerhalb des Paradigmas sein.

Der Begriff der ‚*Konfiguration*‘ wird hier verwendet, um die ‚Struktur‘ bzw. das ‚Muster‘ politischer Kulturen weltweit zu bezeichnen. Denn dieses Konzept beinhaltet die Vorstellung, dass die Bestimmung der Position (und insbesondere der ‚Besonderheit‘!) *eines* Objekts nicht nur *absolut* (bzgl. konkreter Kriterien), sondern immer auch *relativ* (also im Bezug zu konkreten anderen Objekten) erfolgt. In diesem Fall bedeutet das, dass die Position eines Landes

auf einer ‚Weltkarte‘ politischer Kulturen nicht nur von der konkreten Ausgestaltung von dessen politischer Kultur (also vom absoluten Maßstab, der an jedes Land einzeln angelegt wird) abhängt, sondern *auch* von der Anzahl und Art der anderen Länder, die in diese Konfiguration überhaupt mit aufgenommen werden. Eine ‚Konfiguration‘ macht also nicht nur die *absoluten* Werte jedes Landes mit dem Auge erfassbar, sondern sie visualisiert vor allem die *relativen* (Un)Ähnlichkeiten der untersuchten Länder im Bezug *zueinander*. Gemeinsamkeiten und Unterschiede ergeben sich somit vor allem auch durch die Tatsache, dass z.B. 10, 50 oder 198 ganz konkrete Länder in die Analyse mit aufgenommen werden.<sup>112</sup> Dieser Aspekt soll in dieser Arbeit besonders hervorgehoben werden und da der Begriff der ‚Konfiguration‘ diesen Aspekt gut erfasst, soll er hier Verwendung finden.<sup>113</sup> Denn so wird die grundsätzliche *Relativität* dieser (wie jeder) ‚Weltkarte‘ explizit zugestanden. Auch entfällt auf diese Weise die Setzung von ‚Benchmark‘-Ländern und damit eine einseitige theoretische Vorwegnahme des konkreten Musters politischer Kulturen, etwa im Sinne vermutterter ‚politisch-kultureller Universalien‘ (Position 1) oder die inzwischen normativ konnotierte, ‚essentialisierende‘ Rede von ‚Kulturkreisen‘ (Position 2), wie man sie etwa Huntington vorwirft und auch im aktuellen politischen Sprachgebrauch vorfindet (vgl. z.B. Zeit online 2010). Eine einseitige normative Priorisierung einer dieser drei Positionen soll in dieser Arbeit schließlich im Interesse derer gleichmäßigen empirischen Überprüfung, die bisher noch aussteht und differenzierte Aussagen zur Thematik verhindert, vermieden werden. Zu guter Letzt ist diese Begrifflichkeit der Methode, der MDS, entlehnt, die im Folgenden zur empirischen Erfassung des weltweiten politisch-kulturellen Musters dienen wird.

Da in der diversitätstheoretischen Literatur die *möglichen aktuellen und zukünftigen* politischen Konsequenzen kultureller Gemeinsamkeiten und Unterschiede debattiert werden, macht es darüber hinaus Sinn, sich auf die Erfassung des *gegenwärtigen* globalen Musters politischer Kulturen – und nicht etwa auch auf *historische* Zivilisationskonfigurationen wie etwa Eisenstadt – zu kon-

112 Im Idealfall sollten das natürlich alle sein, um von einer echten ‚Weltkarte‘ sprechen zu können. Dies ist jedoch aufgrund der vorhandenen Daten in dieser Arbeit nicht möglich (siehe Kapitel 4.1.2). Umso wichtiger ist es deshalb, dieses verzerrende Element bereits hier explizit zu erwähnen!

113 Auch Katzenstein (vgl. 2010a: 5) verwendet den Begriff ‚configuration‘ (analog zu ‚constellation‘ und ‚complex‘) in ähnlicher Weise, nämlich, um auf die *interne Differenzierung* und *lockere Integration* von ‚civilizations‘ aufmerksam zu machen. Zwar meint er damit die einzelnen ‚Kulturkreise‘ und nicht die *weltweite* Struktur politisch relevanter Kulturen. Dennoch ist die Grundidee dieser Verwendung des Begriffs ähnlich: Letzterer transportiert eine prinzipielle Ergebnisoffenheit und Dynamik in Bezug auf das zu analysierende politisch-kulturelle Muster, sei es nun begrenzt auf einzelne Kulturkreise oder bezogen auf die ganze Welt.

zentrieren. Denn die aktuellen ‚subjektiven‘ politischen Orientierungen von Bürgern können plausibler Weise und im Sinne der Prämissen des Paradigmas der politischen Kultur als potenziell zukünftig folgenreicher angesehen werden, als historisch und ‚objektiv‘ zugeschriebene ‚kulturelle Traditionen‘.

Schließlich wird mit dem Begriff der ‚*tatsächlichen Gestalt*‘ der Konfiguration nichts anderes ausgedrückt als die Frage, welcher der drei theoretischen Positionen über die Beschaffenheit des weltweiten Musters politischer Kultur(en) diese globale Konfiguration denn nun *de facto* am ehesten entspricht, wie also die empirischen Ergebnisse sich vor dem Hintergrund der zentralen theoretischen Positionen 1 (Einheit), 2 (Vielfalt) und 3 (Hybridität) zu einem diversitätstheoretisch aussagekräftigen Befund interpretieren lassen.

Bevor diese Fragestellung bearbeitet wird, soll das Ergebnis der hiermit erfolgten Diskussion des Forschungsstands noch einmal zusammengefasst werden. Abschließend wird noch konkreter benannt, auf welche Art und Weise die Frage beantwortet werden soll.

## 2.3 Zusammenfassung und weitere Vorgehensweise

In Kapitel 2 fand eine ausführliche Diskussion des Forschungsstands statt. Dies war notwendig, um genauer als dies in Kapitel 1 geschehen konnte zu verdeutlichen, worin genau die erste und grundlegende Zielsetzung dieser Arbeit sowie deren Relevanz bestehen. Nur so konnte zudem die empirische Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas eindeutig identifiziert werden (Kapitel 2.1). Auch deren vier zentrale Schwachstellen, welche die weitere theoretische und empirische Ausarbeitung dieses Forschungsstrangs notwendig machen, ließen sich auf diese Weise herausarbeiten und in einer konkreten Fragestellung zusammenfassen (Kapitel 2.2). Letztere strukturiert den Rest dieser Arbeit, denn deren Beantwortung stellt die zweite und inhaltliche Zielsetzung dar. Die Ergebnisse dieses Vorgehens werden nun noch einmal knapp zusammengefasst:

In Kapitel 2.1 wurde zunächst der Status quo des Paradigmas der politischen Kultur dargestellt, um die ‚empirische Diversitätsforschung‘ darin klar verorten zu können (Kapitel 2.1.1). Dies geschah möglichst systematisch, d.h. in eindeutigem Bezug auf dessen Kernelemente. Dabei wurde die These vertreten, dass sich das Paradigma in den letzten Jahren in drei Forschungsstränge ausdifferenziert hat. Diese wurden ‚Persistenz-‘, ‚Qualitäts‘- und ‚Diversitätsforschung‘ genannt. Deren Vertreter, so wurde argumentiert, teilen zwar die Kernelemente des Paradigmas, d.h. u.a. die Definition von ‚politisch folgenreicher Kultur‘ als ‚politische Kultur‘ im Sinne der ‚Orientierungsmuster der Bürger bzgl. Politik‘ sowie die Methode der standardisierten, repräsentativen Bevölkerungsumfrage. Allerdings differiert deren jeweiliges konkretes Erkenntnisinte-

resse aufgrund leicht unterschiedlicher demokratiethoretischer und gesellschaftspolitischer Bezugspunkte etwas: Die ‚Persistenzforscher‘ innerhalb des Paradigmas befassen sich, noch am stärksten der theoretischen Tradition der Gründerväter verhaftet, v.a. mit der Frage nach der (weltweiten) Verbreitung und Persistenz von Demokratien. Die ‚Qualitätsforscher‘ dagegen fokussieren seit dem theoretischen Impuls, den Putnams (vgl. 1993) Verarbeitung des komunitaristischen Ansatzes für das Paradigma dargestellt hat, stärker auf die Qualität bereits etablierter Demokratien. Schließlich, und vor allem durch die Rezeption der multikulturalistischen Position Huntingtons (vgl. 1993, 1996) inspiriert, richtete sich jüngst der Blick weniger Autoren, die hier als ‚Diversitätsforscher‘ bezeichnet werden, auf die Frage nach den Folgen kultureller (Un)Ähnlichkeiten weltweit für die Bedeutung und legitime Geltung von Politik, v.a. von Demokratie.

Nachdem die ‚Diversitätsforschung‘ somit eindeutig innerhalb des Paradigmas verortet war, konnte das doppelte Potenzial dieses jüngsten der drei Forschungsstränge verdeutlicht werden (Kapitel 2.1.2). Erstens wurde argumentiert, dass das *Paradigma insgesamt* nur davon profitieren kann, wenn noch eine weitere brisante Thematik mitsamt der entsprechenden theoretischen Positionen systematisch in das Paradigma integriert und dadurch, sowie durch die Spezifikation eines präziseren Konzepttyps politischer Kultur, der für die Analyse der entsprechenden Fragestellungen aussagekräftiger ist als die bisher dazu verwendeten Begriffe, in deren Rahmen bearbeitbar wird (Kapitel 2.1.2.1). Zweitens sollte die empirische Diversitätsforschung auch zur *konzeptuellen Präzisierung* und *empirischen Fundierung* der *theoretischen* Diversitätsforschung beitragen können (Kapitel 2.1.2.2). Denn in ihrer Eigenschaft als Forschungsstrang des Paradigmas der politischen Kultur teilt sie dessen Prämissen und diese umfassen vor allem zweierlei: ein konkretes Konzept und eine Methode, mit der dieses empirisch erfasst werden kann. ‚Politisch folgenreiche Kultur‘ wird in der empirischen Diversitätsforschung grundsätzlich als ‚politisches Orientierungsmuster der Bürger bzgl. Politik‘ definiert. Zudem wird in dieser Arbeit im Einklang mit dem Paradigma davon ausgegangen, dass ‚allgemeine‘ von ‚politischer‘ sowie von ‚demokratischer Kultur‘ zu unterscheiden ist und dass allgemeine Kultur (also z.B. Religion und Sprache) hauptsächlich, wenngleich nicht ausschließlich, vermittelt über konkrete politische Orientierungen auf Politik wirkt. Dieses Konzept politischer Kultur ist mit der Methode der standardisierten, repräsentativen Umfrageforschung systematisch empirisch erfassbar. Die Identifikation und Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung – also die erste und grundlegende Zielsetzung dieser Arbeit – ist somit gleich in zweifacher Hinsicht relevant.

Worin *genau* die weitere Ausarbeitung dieses dritten Forschungsstrangs innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur jedoch bestehen konnte, galt es



noch zu klären. Dazu musste die Diversitätsforschung selbst detaillierter analysiert werden (Kapitel 2.2).

Zunächst wurden die beiden Kontroversen, die hier als ‚*theoretische* Diversitätsforschung‘ bezeichnet werden, diskutiert (Kapitel 2.2.1). Dies mag überraschen, da der Fokus der Arbeit auf der *empirischen* Diversitätsforschung liegt, war jedoch gleich aus mehreren Gründen notwendig: Erstens wurden so die *konzeptuelle Vagheit und die empirische Lücke*, die diesen Kontroversen in Kapitel 1 einfach unterstellt wurden, *veranschaulicht*. Durch die integrierte Aufarbeitung der beiden Kontroversen konnten, zweitens, nicht nur deren Defizite besser illustriert, sondern auch die *breite Relevanz der Thematik* eindrücklich unterstrichen werden. Drittens ging mit der systematischen Diskussion dieser Kontroversen eine grundlegende *Strukturierung des Forschungsstands* einher, die die Grundlage für die gezielte Aufbereitung der Literatur für die weitere Spezifikation eines theoretisch relevanten Konzepts sowie konkreter Vermutungen bzgl. der empirischen Analyse, welche dann in Kapitel 3 erfolgt, darstellt. Die Identifikation und Nachvollziehbarkeit der drei Positionen bzw. Antworten auf die Frage nach der Gestalt des globalen Musters politischer Kulturen, die sich in beiden Kontroversen identifizieren lassen – die universalistische (Position 1: Einheit), die pluralistische (Position 2: Vielfalt) und die hybride Position 3 – haben in diesem Zusammenhang einen zentralen Stellenwert. In den theoretischen Kontroversen wurden diese Positionen bisher nicht systematisch empirisch fundiert. Hier sollte die *empirische* Diversitätsforschung Abhilfe leisten können. Entscheidend war jedoch, viertens, dass nur vor dem Hintergrund dieser Diskussion überhaupt verdeutlicht werden konnte, wie (politik)theoretisch selektiv und wenig aussagekräftig die empirische Diversitätsforschung derzeit noch ist: Die soziologische Kontroverse hatte zwar den entscheidenden Impuls zur Gründung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas gegeben. Die politiktheoretische Kontroverse jedoch hat dort bisher kaum Berücksichtigung gefunden, obwohl sie wichtige Ähnlichkeiten mit der soziologischen Debatte aufweist (im Hinblick auf die drei Positionen sowie auf die konzeptuelle Vagheit und empirische Lücke). Vor allem aber hält sie politiktheoretisches Material für die weitere konzeptuelle Präzisierung der empirischen Diversitätsforschung bereit. Denn dort werden diejenigen Aspekte politischer Kultur(en), die für die Bedeutung und Legitimation von Politik relevant sein sollen, viel konkreter benannt, als in der soziologischen Debatte. Die Diskussion dieser Kontroversen stellte somit eine *unabdingbare Kontrastfolie für die Kritik an der bisherigen empirischen Diversitätsforschung* dar, da einige der theoretischen Defizite der empirischen Studien vor diesem Hintergrund überhaupt erst identifizierbar sind.

Auf dieser Basis ließen sich bei der Diskussion der empirischen Studien, die hier als ‚*empirische* Diversitätsforschung‘ bezeichnet werden, vier zentrale Schwachstellen identifizieren (Kapitel 2.2.2), die es im Folgenden möglichst zu beheben gilt: Erstens ist das bisher dort, d.h. vor allem in den Arbeiten von Inglehart u.a., verwendete *Konzept* politischer Kultur noch zu wenig aussagekräftig in Bezug auf die Diversitätsthematik und muss deshalb, vor allem in Berücksichtigung der entsprechenden konzeptuellen Elemente in der politiktheoretischen Kontroverse, noch weiter spezifiziert werden. Zweitens sollten zu dessen empirischer Erfassung *aktuellere Daten* aus der neuesten verfügbaren 5. Welle des World Values Surveys verwendet werden, die die bisherigen Ergebnisse ergänzen können. Drittens sind die Daten mit einem *statistischen Verfahren* auszuwerten, das insbesondere für die Erstellung und Visualisierung einer Konfiguration von Objekten besonders gut geeignet ist, jedoch bisher in der empirischen Diversitätsforschung ignoriert wurde: der ‚multidimensionalen Skalierung‘. Schließlich muss *allen drei theoretischen Positionen* (Einheit, Vielfalt und Hybridität) eine gleichmäßige Chance zur empirischen Falsifikation eingeräumt werden, wenn deren relative Überzeugungskraft wirklich systematisch überprüft werden soll. Bisher wurden jedoch nur die ersten beiden Positionen zur Interpretation der bereits vorliegenden empirischen ‚Weltkarte‘ von Inglehart u.a. verwendet.

Dieser Forschungsbedarf wurde schließlich in Form einer, die allgemeine Zielsetzung dieser Arbeit spezifizierenden, *Forschungsfrage* zusammengefasst (Kapitel 2.2.3), welche die theoretische und empirische Umsetzung der Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas in den folgenden Kapiteln der Arbeit konkret anleiten wird: Wie lässt sich die gegenwärtige globale Konfiguration politischer Kulturen theoretisch und empirisch ‚sinnvoll‘ erfassen und wie gestaltet sie sich tatsächlich?

In diesem zweiten Kapitel der Arbeit wurde somit, mit Blick auf den Forschungsstand und die eingangs genannte allgemeine Zielsetzung der Arbeit, dreierlei geleistet: Erstens die systematische Diskussion und Verbindung gleich mehrerer, für die Bearbeitung der Zielsetzung relevanter und bisher unverbundener, Forschungsstände.<sup>114</sup> Zweitens die Herausarbeitung der Möglichkeit, durch die theoretische und empirische Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung einen konkreten Beitrag zu den theoretischen Diskussionen und zum Paradigma insgesamt zu liefern. Drittens die Präzisierung konkreter Schritte zur theoretischen und empirischen Umsetzung eines solchen Beitrags, die in der inhaltlichen Forschungsfrage zusammengefasst wurden.

---

114 Das Paradigma der politischen Kultur, die (kultur)soziologische und die politiktheoretische Kontroverse außerhalb des Paradigmas sowie die empirischen Studien zur ‚Diversitäts‘-Thematik innerhalb dessen wurden so bisher nicht zusammen diskutiert.

Letztere wiederum lässt sich in mehrere *Teil-Fragen* untergliedern, die deren sukzessive Bearbeitung strukturieren. Folgende Fragen werden bei der *theoretischen* Weiterentwicklung der empirischen Diversitätsforschung bearbeitet: Welcher konkrete Begriff der politischen Kultur ist hier überhaupt zweckmäßig – d.h. diversitätstheoretisch relevant und gleichzeitig innerhalb des Paradigmas der politischen Kultur empirisch handhabbar – und wie lässt sich dieser in Bezug auf die anderen politischen Kultur-Begriffe, die gegenwärtig für das Paradigma relevant sind, verorten? Wie wird sich, gemäß der drei unterschiedlichen theoretischen Positionen und aktuellen empirischen Befunde in der Literatur, die globale Konfiguration politischer Kulturen derzeit vermutlich konkret gestalten?

Im *theoretischen* Teil dieser Arbeit (Kapitel 3) muss somit zweierlei erfolgen: Erstens muss, mit direktem Bezug zu den diversitätstheoretischen Kontroversen, ein konkreter *Begriffstyp* von politischer Kultur spezifiziert werden, der für diese inhaltlich relevant und gleichzeitig präzise und empirisch erfassbar ist (Kapitel 3.1.2). Dieser wird im Folgenden das ‚Diversitätskonzept politischer Kultur‘ genannt. Mit der Einführung dieses Begriffs besteht jedoch die Gefahr, weiter zur ‚chaotischen‘, und als für das Paradigma insgesamt problematisch kritisierten, Begriffsvielfalt innerhalb des Paradigmas beizutragen. Deshalb muss dieses Konzept zudem systematisch neben den anderen derzeit im Paradigma häufig verwendeten Begriffen verortet werden. Dies geschieht mit Hilfe einer Typologie zum Begriff der ‚politischen Kultur‘, die dazu zunächst noch zu entwickeln ist (Kapitel 3.1.1). In einem zweiten Schritt sind in eindeutigen Bezug zu den Dimensionen des Konzepts *Vermutungen* zu formulieren, die möglichst gleichmäßig auf allen drei theoretischen Positionen und den entsprechenden empirischen Befunden aus der Literatur basieren (Kapitel 3.2).

Schließlich steht dann noch die *empirische* Weiterentwicklung der Diversitätsforschung innerhalb des Paradigmas an. Dabei sollen folgende Fragen beantwortet werden: Wie lässt sich die Konfiguration methodisch und empirisch erfassen und wie kann das Konzept der politischen Diversitätskultur operationalisiert werden? Wie sieht gegenwärtig eine solche ‚globale Konfiguration politischer Diversitätskulturen‘ de facto, d.h. empirisch, aus und wie lässt sich diese vor dem Hintergrund der Vermutungen interpretieren?

In Kapitel 4 ist somit, nach einigen methodologischen Vorbemerkungen zum *inter-kulturellen Vergleich* (Kapitel 4.1.1), zunächst genauer zu erläutern, auf welcher *Datengrundlage* diese Sekundäranalyse durchgeführt wurde (Kapitel 4.1.2) und warum welche *statistischen Verfahren* zu deren Auswertung (Kapitel 4.1.3) gewählt wurden. Die *empirischen Ergebnisse* werden schließlich in eindeutigen Bezug zu den Subdimensionen des präzisen und differenzierten Konzepts und zu den entsprechenden, vorab formulierten, Vermutungen interpretiert (Kapitel 4.2 und 4.3).

Die globale Konfiguration politischer Kulturen

Eine theoretische und empirische Analyse

Schubert, S.

2012, XIX, 346 S. 43 Abb., 7 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-00250-3