

- Applied to the Assimilation of Immigrants. In: Human Relations, Vol. 6, S. 45–55
- Teitelbaum, M. S./Winter, J., 1998: A Question of Numbers, High Migration, Low Fertility, Politics of National Identity, New York
- Therborn, G., 2000: Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance. In: International Sociology, Vol. 15, Nr.2: 151–179
- Treibel, A., 1999: Migration in modernen Gesellschaften: Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. München: Juventa (2. überarbeitete Auflage, Erstauflage 1990)
- Werlen, B., 1988: Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Zelinsky, W./Lee, B. A., 1998: Heterolocalism: An alternative Model of the Sociospatial Behaviour of Migrant Ethnic Communities. In: International Journal of Population Geography, Vol. 4: 281–298

Verf.: Prof. Dr. Ludger Pries, Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl Organisationssoziologie und Mitbestimmungsforschung, Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum 44780 Bochum, ludger.pries@ruhr-uni-bochum.de

Michael Opielka

Culture matters – aber wie? Zur Kritik von Kulturkonzepten

1 Kulturkampf

Folgten wir den grünen Politikern Jürgen Trittin und Christian Ströbele, dann ersetzt künftig der letzte Tag des Ramadan den Pfingstmontag als gesetzlichen Feiertag in Deutschland.¹ Auch das ist eine Antwort auf den von vielen Beobachtern befürchteten »Kulturkampf« in Deutschland, Europa und der Welt (vgl. Huntington, 1997; Senghaas, 2005). Deutschland und Frankreich haben Erfahrung mit Kulturkämpfen. Im 19. Jahrhundert waren der Staat und die katholische Kirche die Kontrahenten. Der gegenwärtigen Runde mangelt es auf Seiten des Islam an institutionalisierten Kombattanten. Dass der Islam in Österreich – dank des Habsburger Integrationsmühens – seit 1918 staatsrechtlich institutionalisiert ist, einschließlich einer Ausbildung muslimischer Religionslehrer für öffentliche Schulen, hat den Kulturkampf dort vermieden – ohne freilich den Fremdenphobie-Populismus nationalliberaler Parteien verhindern zu können. Institutionalisierungsmängel sind nicht der einzige Beitrag zur Unübersichtlichkeit im aktuellen Kulturdiskurs, der seine Spuren auch in der Sozialen Arbeit zieht. Um sie soll es im Folgenden gehen.

Der deutsch-europäische Kulturkampf zwischen den Polen »Multikulti« und »Leitkultur« dient natürlich auch parteipolitisch-wahltaktischen Zielen. Neben genannten Politikern finden sich auch ernsthaftere Politikprofessionelle wie der französische Innen- und Finanzminister

¹ Süddeutsche Zeitung v. 16.11.2004. Ströbeles Vorschlag folgte seiner Wahlkreisphänomenologie (Berlin-Kreuzberg) und unmittelbar dem Mord am holländischen Filmemacher Theo van Gogh durch einen holländischen Islamisten mit psychopathischen Zügen.

Nicolas Sarkozy, der sich mit einem Buch – »*La République, les religions, l'espérance*« (2004) – zu Wort meldete, erschienen in einem katholischen Verlag. Der Gaullist Sarkozy plädiert für eine Lockerung des Laizismus und hält selbst eine staatliche Finanzierung des Moscheen-Baus für erwägenswert, um die Würde der französischen Muslime zu sichern und sie – wie bereits durch die Institutionalisierung eines Islamrates – mit dem Staat der Republik zu versöhnen. Das erinnert an Bismarcks Versuch, durch den Sozialstaat die per Sozialistengesetz (1878) entwürdigte Arbeiterbewegung an Kaiser und Reich zu gewöhnen.²

Die USA haben andere Erfahrungen mit dem Vermeiden von Kulturkämpfen gemacht. Trotz »11.9.« werden »diversity programs« eher noch ausgebaut. Die Politik der »anti-discrimination« wurde auch unter der Bush-Administration nicht angetastet. Nicht, dass es keine Probleme gäbe (Feldman, 2005). Huntington identifiziert in seinem neuesten Buch (2004) die Latinos als neues Subkultur-Problem und befürchtet einen USA-internen Kulturkampf, was nicht nur angesichts religiöser Ähnlichkeiten freilich keine hysterischen Reaktionen auslöste. Die relative Gelassenheit der politischen und akademischen Eliten hat robuste Gründe. Den USA hilft nicht nur eine diffuse politische Patriotismusbeschreibung, wie sie in Deutschland als »Verfassungspatriotismus« von Habermas beschworen oder von Stoiber mit einem Eid von Neubürgern auf das Grundgesetz operationalisiert wurde. Die politische Mehrheitskultur der USA kennt nämlich vier große Kulturintegratoren: den Markt, den Patriotismus einschließlich der Armee, die Gemeinschaft (Bowling together statt alone) und den Pluralismus der Religionen (First Amendment-Zusatz).³

Uns Europäern – und vor allem uns Deutschen – scheint diese Palette weder historisch noch gegenwärtig leicht zur Hand. Wir verweisen gern auf drei andere Kulturintegratoren: unsere Rechtskultur mit der unantastbaren Menschenwürde, auf unsere nach zwei verursachten Weltkriegen errungene Kultur friedlicher Konfliktlösung und auf unser Sozialmodell, den Sozialstaat. Die Differenz zu den USA wird deutlich, wenn wir den Zusammenhang von Rechten und Pflichten reflektieren: während die ersten drei US-Kulturintegratoren – Markt, Patriotismus und Gemeinschaft – auf rights and duties basieren (trotz fehlender Wehrpflicht muss die Armee zumindest bezahlt werden) und nur der Religionspluralismus als Feld purer An- bzw. Grundrechte erscheint, offeriert Europa/Deutschland vor allem Rechte: Menschenwürde, Pazifismus, Sozialstaat. Letzterer wird zwar gerade umgebaut, »Aktivierung« und »Fordern und Fördern« lauten die Parolen – sozusagen eine Amerikanisierung und Ent-Europäisierung des hiesigen Sozialmodells, nicht zuletzt, um eine von Sozialdramatikern wie Hans Werner Sinn kritisierte »Einwanderung in die Sozialsysteme« zu beenden.⁴ Dass damit die »wirklichen« Kulturkampf-Probleme nicht berührt werden, zeigt der Mord an Theo van Gogh in den Niederlanden.

Der »Spiegel« (40/2003: 82 ff.) sah schon 2003 einen »Kulturkampf« im Gange, der die »Grundwerte der bürgerlichen Demokratie in Frage« stellt. Der Konflikt zwischen religiösem »Glau-

2 Generell erscheinen konservative Politiker aufgrund ihres selbstverständlichen Etatismus weniger verunsichert durch kulturkämpferische Rhetoriken. So fordert beispielsweise der bayerische CSU-Innenminister Beckstein »gründlichere Prüfungsgespräche mit muslimischen Einreisewilligen« und positioniert sich dezidiert: »Wer als Islamisten-Sympathisant aufgefallen ist, wer etwa dafür demonstriert hat, dass alle Israelis ins Meer gejagt werden müssen, der würde dann nicht mehr nach Deutschland hereingelassen« (in: Welt am Sonntag v. 17.7.2005). Wenn selbst die konservative Presse diese Vorschläge als »Gesinnungstests für Zuwanderer« (ebd.) kategorisiert, wird die Gemengelage unübersichtlich. Becksteins Einwanderungsverbot gegenüber antisemitisch argumentierenden Antizionisten mag Liberale stören, Erinnerungskompetente vielleicht nicht.

3 Das sind die vier Ebenen gesellschaftlicher Integration und dementsprechend die vier Subsystemebenen moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften (im Anschluss v.a. an Talcott Parsons: Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Legitimation, vgl. Opielka, 2004).

4 Zu einer nüchternen und zugleich die Wert-Dimension berücksichtigenden Analyse der sozialpolitischen Entwicklung vgl. Opielka, 2004a.

ben« und kultureller »Würde« sei vor allem ein politischer, »eine der größten Herausforderungen der deutschen Rechtskultur«. Da empfiehlt sich soziologische Klarheit. Shmuel N. Eisenstadt sieht hinter solchen Prozessen »die wachsende Bedeutung der religiösen Komponente für die Neubestimmung der kollektiven Identität in vielen gegenwärtigen Gesellschaften« (Eisenstadt, 2000: 238). Für ihn sind die Konfrontationen »zwischen den pluralistischen und totalistischen Programmen der Moderne« (ebd.: 242) keineswegs auf den Westen beschränkt, sondern notwendiger Bestandteil der Moderne weltweit. Kern des Konflikts ist »die Autonomie und Souveränität der Vernunft und des Individuums« (ebd.: 243). Für diese Deutung sprechen die Daten der letzten Welle des World Values Survey, mit denen Pippa Norris und Ronald Inglehart die Huntington-These eines »Clash of Civilizations« untersuchen. Huntington hebt an erster Stelle die Religion als Hauptunterscheidungsmerkmal von Kulturen hervor (vgl. Huntington, 1997: 61). Doch die Analyse von Norris und Inglehart führt zu durchaus überraschenden Ergebnissen, die Huntingtons pauschale Kulturkampf-These differenzieren. Religion hat demnach zwar einen wesentlichen Einfluss auf die Wertebildung. Im Verhältnis von Islam und christlich-jüdisch geprägtem Westen finden sich allerdings hinsichtlich der politischen Werte der Demokratie erhebliche Übereinstimmungen. Die entscheidende Differenz zwischen dem Westen und dem Islam betrifft die Werte der Geschlechtergleichheit und der sexuellen Freiheit: »The cultural gulf separating Islam from the West involves Eros far more than Demos« (Norris/Inglehart, 2003: 6).

2 Kulturarbeit

Ist in dieser Gemengelage die Soziale Arbeit auf der Höhe der Zeit? Welcher Begriff von »Kultur« zirkuliert in ihrem akademischen Milieu? Drei operative Stränge lassen sich unterscheiden: zum einen die »Interkulturelle Arbeit« (Apitzsch, 1997), einer der Begriffe, die die Arbeit mit Migranten bezeichnen (Hamburger, 1999; 2001); zweitens die »Kulturarbeit« oder auch »Kulturpädagogik«, die sich – meist implizit – an die Mehrheitskultur richtet (Thole, 2001; Treptow, 1999), und schließlich die eher der politischen Bildung zuzurechnende »antirassistische Bildung« (z.B. Leiprecht, 2002).

Der erste interkulturelle Strang sieht schon aufgrund seiner Feldnähe die Kulturprobleme eher. Franz Hamburgers recht repräsentative Position schillert dabei: »So wie der farbenblinde Liberalismus die Relevanz von kulturellen Identifikationen unterschätzt, so tut es der Multikulturalismus mit dem Konfliktpotential der ethnischen Mobilisierung« (1999: 33 ff./5) Das ist wahr. Doch stimmt auch der gleich folgende Satz? »Der Fortschritt des Interkulturalismus besteht zweifellos darin, dass er die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Migranten richtet, sondern auch die Einheimischen in die Veränderungspädagogik einbezieht, dass diese ihren Anspruch, der Staat in Deutschland sei nur ein Staat der Deutschen, aufgeben.« Hamburger kritisiert – noch vor Veröffentlichung der PISA-Ergebnisse, die dies leider bekräftigen –, dass »die Ausländerpolitik in Deutschland gescheitert ist« (2001: 1218). Seine Analyse lautet, dass die »Konzentration auf Kultur« die »Struktur« übersieht: »Die Fixierung auf Interkulturalität in Konzepten der Pädagogik und Sozialarbeit bringt die Gefahr mit sich, dass die strukturelle Dimension aus dem Blick gerät und eine soziale Benachteiligung in Termini der Kulturdifferenz interpretiert wird« (ebd.). Das ist allgemein gesagt sicher richtig, genauso wie eine »Ethnisierung« der zweiten und dritten Generation (vgl. Badawi u. a., 2003) exkludierende Folgen hat. Doch lassen sich die Probleme ohne »Konzentration auf Kultur« wirklich lösen? Führt dies nicht zwangsläufig zu einem Konzept des »Neo-Assimilationismus« (Alba/Nee, 2004), der die Integration (von Migranten) als einen generationalen Prozess, orientiert an Inklusionsmechanismen wie Bildung, Erwerbsarbeit oder (bikulturelle) Familie nur erhofft? Wäre nicht die Dialektik von Kultur und Struktur genauer zu reflektieren?

Der zweite Strang, die »Kulturarbeit« und »Kulturpädagogik«, konzentriert sich zwar auf Kultur – doch eine offensive Auseinandersetzung mit den Herkunfts- und Sub-Kulturen der Migranten scheint erst in jüngster Zeit zu erfolgen. In der einschlägigen akademischen Literatur – beispielsweise in Handbuchartikeln von Thole (2001) oder Treptow (1999) – finden wir merkwürdigerweise noch keine Hinweise auf einen entsprechenden Handlungsbedarf.

Vielleicht liegt das an einer impliziten Übereinkunft, die im dritten Strang explizit wird. So heißt es bei Leiprecht programmatisch: »Kritisch gegenüber Kulturalisierungen« und gleich in den ersten Sätzen: »Bei antirassistischen Ansätzen steht die ›Frage nach der Kultur‹ nicht im Vordergrund. Allerdings scheinen solche Fragen im Alltagsbewusstsein von Pädagog(innen) recht verbreitet zu sein, und zwar in einer kontraproduktiven Weise« (Leiprecht, 2002: 181). Er unterscheidet vier Ansätze interkulturellen Lernens: »Kulturalismus«, die Vorstellung von Kultur als Differenz, einen »speziellen Pluralismus«, bei dem auch die Diversität innerhalb ethnischer Minderheitsgruppen beachtet wird, einen »allgemeinen Pluralismus« und schließlich einen Ansatz der »Beseitigung von Benachteiligung«. Pädagogen neigen – so die Beobachtungen in einem niederländischen Modellprojekt – zum »allgemeinen Pluralismus«: »Angehörige der Mehrheitsgesellschaft und Angehörige von Gruppen eingewanderter Minderheiten unterscheiden sich in der Wahrscheinlichkeit, vorherrschenden Alltagsrassismen und struktureller Benachteiligung ausgesetzt zu sein. Eine Sensibilisierung für *diese* Differenz (und zwar im Gegensatz zur Konstruktion *kultureller* Differenzen) wäre zweifellos (...) zu berücksichtigen« (ebd.: 189). Man ist geneigt, diesen Schluss – der gewiss Richtiges beinhaltet – vor allem als Opferthese zu deuten. Die sozialpädagogisch-sozialarbeiterische Übereinkunft liegt in einem Verzicht auf die Kulturperspektive und ihre Reduktion auf soziale Ungleichheit.

Vermutlich steht dahinter ein Theorieproblem. Ein Hinweis findet sich in Treptows Stichwort »Kultur« im »Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik«. Dort wird die »Soziale Arbeit« zum »Bestandteil des kulturellen Systems« (2001: 1113) erhoben – unklar bleibt freilich, was das »kulturelle System« ist. Zwar gelten etwas später »Kulturtheorien« nur noch als »Hintergrunds- und Hilfstheorien der Sozialen Arbeit« (ebd.: 1115), aber das erhöht eher die Unklarheit. Was aber ist »Kultur« und wo wird sie systemisch? Die theoretische Frage ist praktisch folgenreich. Zunehmend gewinnt auch in der Sozialen Arbeit eine Deutung Raum, wonach internationale ethnische Netzwerke neue transnationale Sozialräume konstituieren und damit die Kohärenz nationalstaatlicher Kulturräume und ethnischer Zugehörigkeiten transzendieren. Kulturelle Identität sei so nur noch als ambivalente, »hybride Identität« zu denken, auf die sich das Sozial- und Bildungswesen einzustellen habe (z.B. Mecheril, 2003). Das Konzept des Transnationalismus ist freilich umstritten, aus methodologischen Gründen, wegen der Überschätzung des Phänomens in der Literatur und einer fehlenden Differenzierung zwischen grenzüberschreitenden Aktivitäten multinationaler Firmen und denjenigen privater Akteure (Portes, 2001). Vor allem scheint der Kulturbegriff klärungsbedürftig, der den Annahmen gewandelter kultureller Identitäten zugrunde liegt.

3 Kulturtheorie

In seinem voluminösen Buch »Die Transformation der Kulturtheorien« untersuchte Andreas Reckwitz den »cultural turn«, der die Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten erfasste, und unterschied dabei vier Kulturbegriffe: den normativen, den totalitätsorientierten, den differenzierungstheoretischen und den bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff (vgl. Reckwitz, 2000: 64 ff.). Es wäre reizvoll, alle vier Kulturbegriffe auf ihre Relevanz für die Soziale Arbeit und die Sozialpolitik zu befragen. Dafür ist hier nicht der Raum. Eine Konzentration auf eine differenzierungstheoretische Analyse liegt nahe. Dafür spricht ein sachlicher Grund.

Nur sie erlaubt, so die hoffentlich nachvollziehbare These, eine zugleich gesellschaftstheoretische Perspektive.

Die klassische differenzierungstheoretische Antwort auf die Suche nach »Kultur« hat Talcott Parsons in seiner AGIL-Theorie formuliert. Ohne auf die komplexe Theoriekonstruktion im Einzelnen einzugehen: Das Kultursystem ist innerhalb des allgemeinen Handlungssystems dasjenige der Strukturhaltung (»latent pattern maintenance«) dienende L-Niveau des Handlungssystems – das sich in die vier Teilsysteme Verhaltenssystem, Persönlichkeitssystem, soziales System (= Gesellschaft) und Kultursystem ausdifferenziert. Eine Variante des Parsonsschen Systemmodells hat Richard Münch entwickelt (Münch 1986). Auffällig (und nicht unproblematisch) ist bei Parsons – und mehr noch bei Münch –, dass die jeweils verwendeten Kategorien vor allem für die Beschreibung des Systems Gesellschaft zwischen Institutionalisierungen und Handlungstypen oszillieren (dazu Opielka, 2004).

Gleichwohl hat diese Perspektive die Sozialwissenschaften erheblich beeinflusst. Zum einen gilt dies für die politische Kulturforschung, beispielsweise bei Dirk Berg-Schlosser (2004: 12 ff.). Zum anderen gilt dies für die neuere, an Niklas Luhmann anschließende soziologische Kulturtheorie (vgl. Burkart/Runkel, 2004). Für Luhmann ist Kultur – anders als Organismus, Persönlichkeit (genauer: psychisches System) und Gesellschaft – allerdings kein System, sondern nur ein »Themenvorrat« für Kommunikationen: »Wir nennen diesen Themenvorrat *Kultur* und, wenn er eigens für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird, *Semantik*. (...) Kultur ist kein notwendig normativer Sinngehalt, wohl aber eine Festlegung (Reduktion), die es ermöglicht, in themenbezogener Kommunikation passende und nichtpassende Beiträge oder auch korrekten bzw. inkorrekten Themengebrauch zu unterscheiden« (Luhmann, 1987: 224 f.). Man kann Luhmanns Kulturbegriff zustimmen (wie Baecker, 2004) oder seine Verengung bedauern (wie Hahn, 2004). Der Bezug zum Parsonsschen Systembegriff ist jeweils klar.

Für die Soziale Arbeit und Sozialpolitik nützlich erscheint eine Weiterentwicklung der Parsonsschen AGIL-Theorie, die in »Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons« (Opielka, 2004) vorgelegt wurde. Darin wird versucht, die Subsysteme des Systems Gesellschaft – basierend auf einer reflexionstheoretischen Konstruktionslogik – kohärenter zu definieren (Abbildung 1). Es handelt sich um ein analytisches Schema funktionaler Bezüge in einer ausdifferenzierten modernen Gesellschaft, um eine idealtypische »Landkarte«. Die Abbildung zeigt nur die interne logische Stufung des Gemeinschafts- und des Legitimationssystems. Obgleich natürlich alle sozialen Subsysteme kulturelle Elemente besitzen und kulturelle Funktionen erfüllen (z.B.: Wirtschafts-/Betriebskultur, Politische/Parteienkultur), werden in der soziologischen Tradition vor allem das Gemeinschafts- und das Legitimationssystem mit Kultur identifiziert.

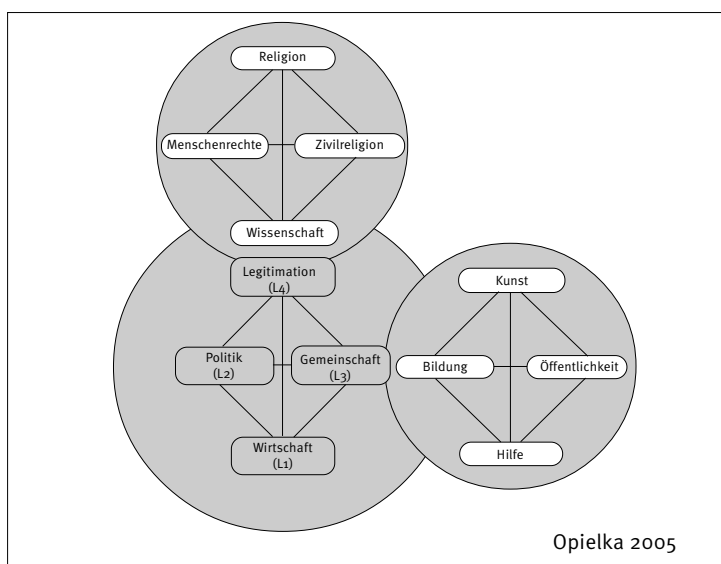
Zweierlei wird deutlich: Erstens beinhalten sowohl das Gemeinschafts- wie das Legitimationssystem im engeren Sinn »kulturelle« Funktionen. In dieser Betrachtung wird das Gemeinschaftssystem durch kommunikative, das Legitimationssystem durch metakommunikative Operationen konstituiert.⁵ Das Kunstsystem – als metakommunikative Institutionalisierung der kommunikativen Relationen – wird dabei zum »Kern« der Kultur im engeren Sinn. In ihm wird das Medium der Kommunikation – Sprache (Literatur), sonstige Zeichen (bildende Kunst), Laute (Musik) ff. – selbst Thema und seine Reflexion systembildend.⁶

Zum zweiten sind Unschärfen unvermeidlich und zwar nicht nur aufgrund der in der Realität typischen »mixes« zwischen Subsystemen – mit Parsons lassen sich »Interpenetrationen«, mit Luhmann »strukturelle Kopplungen« beobachten. Die womöglich erheblichere Unschärfe re-

5 Die Operationstypen für das Wirtschaftssystem sind letztlich das adaptive, für das politische System das strategische Handeln (vgl. Opielka, 2004).

6 Das bedeutet keine Beschränkung auf die »Hoch«-Kultur der Eliten.

Abb. 1: Viergliederung der Subsysteme der modernen Gesellschaft –
Fokus: »soziologische« Kultursysteme (Gemeinschafts- und Legitimationssystem)



suliert daraus, dass die Beobachtung gehaltvoller Ausdifferenzierung von Subsystemen ihre Besetzung durch reale Handlungen und Institutionen erfordert.⁷ Es spricht einiges dafür, die Feinzeilerung von Subsystemen zurückhaltend zu praktizieren, für die Parsons und in Deutschland Richard Münch oft (»russische Puppen«) kritisiert wurden.⁸ Was in Abbildung 1 nicht sichtbar wird, ist das »Kultursystem« wie es von Parsons gefasst wird, nämlich als gesellschafts-externes Symbolsystem. Auf die damit verbundenen Probleme und Chancen wird noch eingegangen.

In Abbildung 2 versuche ich nun, die aus dieser systematischen Perspektive möglichen Zuordnungen auf vier verschiedene Kulturbegriffe und ihre disziplinäre Bearbeitung zu beziehen. Natürlich ist diese Darstellung stark vereinfachend. Sie kann gleichwohl zur analytischen Klärung beitragen und dabei helfen, den Ausschluss von Religion aus den bisherigen Diskursen der Kulturwissenschaften, auch der neueren »cultural studies«, und der Kulturosoziologie zu rekonstruieren (Opielka, 2005).

7 Dass diese beispielsweise bei dem hier als »Zivilreligion« bezeichneten »gemeinschaftlichen« Subsystem des Legitimationssystems – noch? – kaum möglich erscheint, könnte nahe legen, hier zunächst auf eine Markierung zu verzichten. Vielleicht sollte dieses Subsystem des Legitimationssystems statt als »Zivilreligion« auch als (nicht-religiöse) »Ethik« gefasst werden (so der Vorschlag bei Schluchter, 1980: 134).

8 Das Subsystem »Hilfe« wird häufig deshalb nicht als »kulturell« markiert, weil die darin zu fassenden Funktionen und Institutionen – beispielsweise Soziale Arbeit, verwandtschaftliche, nachbarschaftliche und voluntaristische Netzwerke – nicht in den Blick der Kulturwissenschaften geraten. Dass sie eine Kulturbedeutung innehaben, hat freilich schon Max Weber betont, wenngleich nicht ausgeführt.

Abb. 2: Kulturbegriffe

Kulturbegriff	weit	mittel	eng	extern
Bezugssystem	soziales System/ Gesellschaft	Legitimation/ Gemeinschaft	Kunst/ Gemeinschaft	Kultursystem (Symbolsystem)
wissenschaftliche Disziplin	Anthropology/ Ethnologie	»Soziologie«	Cultural Studies/ »Kultursoziologie«	Parsons

Beginnen wir mit dem »weiten« Kulturbegriff. Er ist für die Ethnologie (vgl. Kohl, 2000), auch in ihrer Fassung als »Europäische Ethnologie« (Kaschuba, 1999) kennzeichnend, explizit für die angelsächsische und französischsprachige Cultural Anthropology, Social Anthropology sowie Anthropologie sociale (vgl. Kuper, 1999). Die leitende Differenz ist hier Natur – Kultur, praktisch alle Artefakte gelten einer anthropologischen Perspektive als kulturell. Clifford Geertz entwickelte in diesem Sinn einen semiotischen Kulturbegriff (Geertz, 1987: 9 ff.), dessen Texte durch »dichte Beschreibungen« hermeneutisch gelesen werden können. Der weite Kulturbegriff gilt auch manchen Soziologen als hilfreich, die sich den aus den Literaturwissenschaften entstanden »cultural studies« verbunden fühlen (dazu Hörning/Winter, 1999; kritisch: Böhme u.a., 2002: 11 ff.). Ein systemisch spezifischer, differenzierungstheoretischer Kulturbegriff erscheint dabei vermeidbar. Damit wird er freilich auch tendenziell beliebig. Für die Soziologie erscheint es wenig hilfreich, wenn ihr gesamter Gegenstandsbereich zur »Kultur« erklärt wird.

Ein »enger« Kulturbegriff wiederum scheint für die zeitgenössische Kultursoziologie typisch. Hans-Peter Müller sieht in der Abwendung von der älteren Kultursoziologie (Durkheim/Weber/Simmel) und deren Einbeziehung von Religion einen säkularen Modernisierungsakt. Religionssoziologie sei eben nur noch etwas für »Spezialisten« (Müller, 1994: 56 f.). Zwar seien »Ideen und Weltbilder« (ebd.: 63) der Gegenstand der Kultursoziologie, Religion freilich nicht. Das mag zurecht verwundern. Aber es passt in den antireligiösen Affekt der modernen Soziologie. So hat sich Pierre Bourdieu, wie ein von Franz Schultheis und anderen edierter Band belegt, durchaus mit dem »religiösen Feld« beschäftigt (Bourdieu, 2000). Doch Religion interessiert ihn, in einer eher einseitigen Rezeption Webers, praktisch nur unter herrschaftssoziologischer Perspektive. Die Herausgeber sehen das freilich nicht kritisch, erscheint ihnen Religion vornehmlich als »Urheimat kollektiver Verkennung, der sozialen Verzauberung *par excellence*« (ebd.: 8). Ansonsten findet man beispielsweise in Gerhard Schulzes »Kultursoziologie der Gegenwart« (Schulze, 2000) nicht einmal eine Reflexion auf Religion, ebenso wenig in Dirk Baeckers »Wozu Kultur?«, der sich auf »Kunst und Moral« (Baecker, 2003: 188) beschränkt.⁹

Einen gleich »externen« Kulturbegriff wiederum formulierte Talcott Parsons. Das Kultursystem wird bei ihm zum Symbolsystem, außerhalb des sozialen Systems Gesellschaft. Parsons Analyse des (inner-gesellschaftlichen) »Treuhandsystems« – er selbst verwendet in seinen letzten Arbeiten auch den Begriff Legitimationssystem (Parsons, 1978) – soll damit nicht abgewertet werden. Harald Wenzel hat die Aktualität des Parsonsschen Pluralismusprogramms betont: »Wertbindungen sind das Medium um selektiv die generalisierte Bereitschaft für die Implementierung von Werten zu mobilisieren. Das dafür zuständige Treuhändersystem sorgt für die Integrität der Gesellschaft – analog zum Nutzen in der Wirtschaft. Das bedeutet nun nicht mehr die Erhaltung einer starren kulturellen Identität der Gesellschaft; Integrität ist vielmehr

⁹ Auf dem letzten Soziologentag, der sich dem Thema »Kultur« widmete, kam das Thema Religion gleichfalls nicht vor (vgl. Haller u.a., 1988). Die Ausgrenzung von Religion aus dem kultursoziologischen Diskurs kritisierte Hans Joas (1997) gründlich (vgl. auch Opielka, 2005).

ein Eigenwert, um Revisionen im ›Selbstverständnis‹ der Gesellschaft bewerten zu können. Das impliziert die Implementierung von neuen Werten; die Werterfahrungsbasis der Gesellschaft ist keine Nullsumme. Analog zum Koordinationsstandard der Zahlungsfähigkeit im Wirtschaftssystem achtet das Treuhändersystem auf Musterkonsistenz in der kontinuierlichen Umarbeitung der gesellschaftlichen Wertebasis« (Wenzel, 2002: 437). Das »Erbe des Wertekonsensus« (a.a.O.) traten für Parsons die symbolischen Kommunikationsmedien Wertbindungen (*value commitments*) und Einfluss (*influence*) an, die Medien der beiden komplexeren Subsysteme der Gesellschaft: des Treuhändersystems und der gesellschaftlichen Gemeinschaft.¹⁰ Doch Religion kommt bei Parsons im sozialen System nicht vor, weder als Subsystem noch als Institutionalisierung, ein gravierender Mangel.

Zudem führt die Konstruktion eines gesellschaftsexternen Kultursystems zu erheblichen Theorieproblemen, auf die Michael Schmid aufmerksam machte (vgl. Schmid, 1992). Er kritisierte mit einigen guten Gründen Parsons' Konzept eines Kultursystems als Handlungssystem und machte auf vielfache Vagheiten und Inkonsistenzen bei Parsons aufmerksam. Die Kulturtheorie von Margaret Archer (1996) vermeidet zwar die esoterische Aufladung des Kultursystems bei Parsons, das geistigen Phänomen fast Wesenhaftigkeit zugesteht, verzichtet aber auf eine differenzierte Theorie der Wechselbeziehung von Kultur und Gesellschaft. Mir erscheint die entscheidende Schwäche in Parsons' Kulturkonzept eher, dass die kulturellen Subsysteme *innerhalb* des Gesellschaftssystems so blass sind: Religion (und im Übrigen auch Kunst) sind nicht nur Symbolsysteme, sondern zunächst – und nicht wie bei Parsons erst in zweiter Linie – sozial (wie alle sozialen Handlungssysteme, nämlich institutionalisiert), natürlich mit gesellschaftsexternen Referenzen. Dennoch: das Parsonssche Konzept eines gesellschaftsexternen Kultursystems – dessen historische Genese in einer Art Burgfrieden zwischen Anthropologie und Soziologie lag (vgl. Kroeber/Parsons, 1958) – birgt analytisches Potential (dazu Schluchter, 1980; Smelser, 1992). Auch Parsons waren die damit verbundenen Theorieprobleme durchaus klar (vgl. Parsons, 1972).

Die kritische Sichtung der bislang gängigen Kulturbegriffe legt einen »mittleren« – gesellschaftlichen – Kulturbegriff nahe, der sowohl das Gemeinschafts- wie das Legitimationssystem einschließt. Damit kommt auch die Religion wieder in den Blick der Kultursoziologie, durchaus im Sinne von Joachim Matthes, der dies zudem als eine Voraussetzung für einen »nicht-zentristischen«, nicht-westliche Religionstraditionen adäquat beobachtenden soziologischen Blick betrachtet (Matthes, 1993). Methodisch folgt das von Jeffrey C. Alexander vorgelegte Programm einer »Strukturellen Hermeneutik« (Alexander, 2003: 11 ff.) dem hier angedeuteten mittleren Weg.

Zusammenfassen lässt sich der Reduktionismusvorwurf gegen einen Großteil der kursierenden Kulturbegriffe etwa folgendermaßen: Der Reduktionismus im ethnologisch-anthropologischen Kulturbegriff und teils im denjenigen der »cultural studies« besteht darin, dass sämtliche gesellschaftlichen Phänomene auf Kultur reduziert werden. Im kultursoziologischen Ansatz wird Kultur so eng definiert, dass Religion gar nicht mehr wie selbstverständlich thematisiert werden kann. Bei Parsons erscheint Kultur fast kulturphilosophisch lediglich als dem sozialen System externes Symbolsystem. Erst wenn Kultur in Gesellschaft gefasst wird, sind beispielsweise religiöse Sozialisationen in der säkularisierten Gesellschaft für die Sozialwissenschaften, aber auch für die Soziale Arbeit verstehbar.

10 Mir scheinen allerdings als symbolisch generalisiertes (»formalisiertes«) Medium des Gemeinschaftssystems »Sprache« (als konkrete Sprache) und als Medium des Legitimationssystems »Ritual« plausibler (vgl. Opielka, 2004: 174 ff.).

4 Kultur in Gesellschaft

Was bringt diese Perspektive für die Soziale Arbeit? Im Zentrum der Überlegungen stand eine Kritik der Konzepte von Interkulturalität, wie sie in der Sozialen Arbeit in Deutschland geläufig sind. Überfällig ist eine gesellschaftstheoretische und nicht nur alltagsweltliche Debatte über Kultur. Sie wird natürlich hoffnungsvolle Utopien einer Plurikulturalität in globalem Kontext beleben können. Was die differenzierungstheoretische Perspektive lehrt, ist die Zentralität von Pluralismus.

Die rigide Variante in Bezug auf Religion finden wir im französischen Laizismus, der sich die Religion wie den Beelzebub vom Halse halten will – was unterdessen vorsichtig und trotz Kopftuchverbot an Schulen relativiert wird. Die liberale Variante finden wir in der radikalen Religionsfreiheit der USA. Religion ist nicht nur für Huntington und Parsons sozusagen die logisch komplexeste Dimension der gesellschaftlichen Kultur. Doch sie ist nur eine von vielen Dimensionen. Pluralismus in allen kulturellen Dimensionen ist in einer »Weltgesellschaft« ohnehin unvermeidlich. Die spannende Frage lautet, ob er auch *innerhalb* der noch auf länger hin nationalstaatlich – oder in Staatenbünden – verfassten Gesellschaften möglich ist (dazu Joas/Wiegandt, 2005).

Die Bedingungen für Pluralismus sind komplex. Die Idee der »multikulturellen« Gesellschaft entspricht einem kulturellen Liberalismus, der die Kulturdimension zugunsten von Markt- oder politischer Freiheit gering schätzt. Die Idee einer »plurikulturellen« Gesellschaft entspricht noch keinem ganz klaren politischen Lager oder Theorem. Eine starke Begründung dafür wäre das Hegelsche Konzept der »Anerkennung«, wie es heute beispielsweise von Axel Honneth (vgl. Fraser/Honneth, 2003; Honneth, 2004) vertreten wird. Eine vielleicht anspruchsärmere Begründung wäre das Konzept der »Wertschätzung«, wozu nicht zuletzt die Sozialpädagogik, kulturell belehrt, einiges beitragen könnte. Die Studie »Orientalism« von Edward Said (1978), eine Kritik fehlender Wertschätzung der westlichen Kultur gegenüber den – teils ja erheblich traditionsreicheren – »orientalischen«, östlichen Kulturen und Religionen, hatte deswegen so immense Wirkung (vgl. Turner, 2004), weil die westlichen Prinzipien tatsächlich »die Welt durchdringen«, wie John W. Meyer (2005) in »Weltkultur« eindrücklich rekonstruierte.

Wie schwierig Pluralismus im Konkreten ist, soll am Beispiel einer Untersuchung der Verschränkung von religiöser und sozialpädagogischer (beruflicher) Identität illustriert werden, einem Fallbeispiel zum Verhältnis von Religion und Therapie: »Frau A. (eine Sozialpädagogin, Anm. MO) sucht in der Religion die Auseinandersetzung mit der eigenen Person, die Bearbeitung existentieller Fragestellungen und letztlich wohl auch die Bearbeitung biographischer Probleme. Dieses Anliegen kann die Religion jedoch in der von ihr erwarteten Form (analog einem therapeutischen Prozess) nicht befriedigend bearbeiten, da dies nicht ihrer Handlungslogik entspricht. Religion verkündet eine auf Transzendenz und ein Absolutes ausgerichtete Botschaft und hat das Anliegen der Vergemeinschaftung der an diese Botschaft Glaubenden. Im Glauben an diese Botschaft und in der Vergemeinschaftung existiert zum einen die Hoffnung auf Erlösung und zum anderen generiert sich dadurch Sinn. Allerdings wird dieser dem Individuum über den Glauben an die verkündete Botschaft zur Verfügung gestellt und nicht in einer gemeinsamen Bearbeitung mit dem Individuum mit und für dieses generiert« (Könemann, 2002: 317). Diese Passage – entnommen einer gründlichen Studie über das Verhältnis von religiöser und berufsbiographischer Identitätsentwicklung, die zur Hälfte Mitarbeiter der Sozialen Arbeit als Interviewpartner wählte – zeigt die Dilemmata einer reduktionistischen, logisch unterkomplexen Konzeptualisierung des Verhältnisses Religion und Kultur.

Judith Könemann bezieht sich auf Oevermanns Religionssoziologie und insbesondere auf seine Methode der »objektiven Hermeneutik«. Die zitierte Passage macht die Grenzen einer

rein sequenzanalytischen Perspektive und der damit verbundenen Hoffnung, das Feld ganz für sich sprechen zu lassen, offensichtlich. Das zeigt sich auch im Versuch des Übertrags auf nicht-christliche Religionssozialisierungen. Hierzu liegen aus der neueren Forschung zur »Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft« unterdessen zahlreiche Beispiele vor, insbesondere von muslimischen Sozialisierungen in westlichen Gesellschaften (vgl. Knoblauch, 2003). Ulrich Oevermanns »Strukturmodell der Religiosität« schließt auf eine für unser Thema eigentümliche Weise an Sigmund Freud und Parsons (der selbst wiederum die Psychoanalyse in seine Sozialisierungstheorie integrierte), für ihn bedeutet Säkularisierung »nicht das Ende von Religiosität, aber in the long run das Ende von Religion« (Oevermann, 2003: 340). Das gelingt ihm, indem er die Inhalte des Religiösen von einem religiösen Bedürfnis unterscheidet, das »für das universelle Problem der nicht still stellbaren Bewährungsdynamik einen verbindlichen Bewährungsmythos« (ebd.: 341) benötige. Die nur anthropologische Begründung von Religion und die – darin Max Weber noch übertreibende – Verkürzung von Religion auf Ethik bei Oevermann wurde zurecht kritisiert (vgl. Wohlrab-Sahr, 2003). Vielleicht noch tiefer liegt aber das kulturtheoretische Problem, das weiter oben verhandelt wurde: Wenn man sich Kultur ohne Religion vorstellen will, dann geht das natürlich zwischen zwei Buchdeckel. Es ist die mindestens zwei Jahrhunderte alte Kontroverse zwischen »Glauben und Wissen«, zwischen einer die Religion ein- oder diese systematisch ausschließenden Konzeption von Wissenschaft. Hegel hat zugunsten der ersten Variante – vor allem gegen Kant – das Notwendige gesagt (vgl. Hegel, 1999; dazu vorsichtig: Habermas, 2001, aktualisierend: Opielka, 2005a). Anders formuliert: Oevermann und mit ihm der sozialwissenschaftliche Atheismus der Gegenwart reduzieren Kultur um Religion auf – polemisch formuliert – ästhetische und sonstige Gefühle. Das ist zu knapp und erschwert am Ende eine Praxis, die wirklich die Leute verstehen will, die den Atheismus – aus welchen Gründen auch immer – nicht schätzen.

In einer eindrücklichen Studie zu den kulturellen Implikationen des religiösen Pluralismus in den USA betonte Robert Wuthnow: »American identity is an odd mixture of religious particularism and cultural pluralism« (Wuthnow, 2005: xi), die Fiktion eines auf Christen- und Judentum beschränkten Religionspluralismus (»god's own country«) ist empirisch überkommen. Es ist die Verschränkung des Religiösen mit dem Kulturellen, die sozialwissenschaftliche Theorie und Praxis ganz neu fordert. Das vor allem europäisch-säkulare Bild einer sauberen Trennung von Religion und anderen Kulturphänomenen (wie Therapie) ist ein Artefakt und – mehr noch – es empfiehlt sich für die sozialen Professionellen dringend, ein differenziertes Bild des Kulturellen unter Einschluss des Religiösen zu gewinnen (als Beispiel: Scales u.a., 2002). Ein praktischer und notwendiger Schritt dazu hin ist die in den letzten Jahren zunehmende Erkenntnis, dass die Reflexion von Werten nicht einfach als »Ethikboom« abgetan werden, sondern eine eigenständige Handlungsdimension zeitgemäßer pädagogischer und anderer Sozialprofessionen sein muss und einschlägige Kompetenzen erfordert (z.B. Breit/Schiele, 2000). Dafür ist es nützlich, wenn ein nicht-reduktionistischer Kulturbegriff Einzug in den wissenschaftlichen, akademisch-lehrenden und praktischen Diskurs auch der Sozialen Arbeit hält.

Vor annähernd 200 Jahren hielt Johann Gottlieb Fichte seine berühmten »Reden an die deutsche Nation«. Ein Jahr zuvor, 1806, hatte sich mit der Niederlage gegen die Franzosen bei Jena und Auerstedt der Rahmen des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation aufgelöst. Ohne nun eine vereinfachende Parallele zu europäischer Staatsbildung und Globalisierung zu ziehen, erscheinen gleichwohl einige der Fichteschen Gedanken hilfreich für eine Klärung der Frage, warum und wie »culture matters«. »Wir wollen durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesamtheit bilden« (Fichte, 1997: 559). Die Reden wurden von rechten Nationalisten wie Linken instrumentalisiert, was ihre Bedeutung nicht mindert. Für Fichte stand, ganz demokratischer Aufklärer (er nannte sich einen »Jakobiner«) und idealistischer Philosoph (im me-

thodischen Sinn), die Erziehung zur Freiheit im Zentrum, zur Sittlichkeit und schließlich zu »wahrer Religion« (ebd.: 582).¹¹ Begründet in einer symbolischen Sprachtheorie entwickelte er eine Theorie der Sprachnation (mit nur historisch, aufgrund der Besetzung Berlins durch die Franzosen, verständlichen wie falschen Angriffen auf die französische »Willensnation«). Fichte ist überzeugt, dass der Pluralismus der Nationen das Dasein des Göttlichen in der Geschichte bildet (ebd.: 987). Gegen die negative Utopie eine »Universal-Monarchie« mit Kultureinebnung, die er bei Napoleon befürchtete, setzte er eine Humanitätsidee, wonach »das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an Einzelheit im Großen, und Ganzen, an Völkern, dazustellen« sei (ebd.: 755). Die Verknüpfung von Sprachphilosophie, politischer Philosophie und Sozial- oder Volkspädagogik bei Fichte erinnert daran, dass eine selbstbewusste und sich je ihres Selbst bewusste Kultur die Voraussetzung für eine gelingende Begegnung mit anderen Kulturen bleibt.

11 Das ist eine wichtige Pointe, verlor doch Fichte im berühmten »Atheismusstreit« 1798/99 seine Professur an der Universität Jena, weil ihm aufgrund eines Aufsatzes im von ihm mitherausgegebenen »Philosophischen Journal« der Vorwurf des Atheismus gemacht wurde (vgl. Röhr, 1987).

Literatur

- Alba, R./Nee, V., 2004: Assimilation und Einwanderung in den USA, in: Bade, Klaus J./Bommes, Michael (Hrsg.), *Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereiche. IMIS-Beiträge, Heft 23*, Osnabrück, IMIS: 21–40
- Alexander, J. C., 2003: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford u.a.
- Apitzsch, U., 1997: Interkulturelle Arbeit: Migranten, Einwanderungsgesellschaft, interkulturelle Pädagogik, in: Krüger, H.-H./Rauschenbach, T. (Hrsg.), *Einführung in die Arbeitsfelder der Erziehungswissenschaft, 2. Aufl.*, Opladen, 251–267
- Archer, M., 1996: *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, 2. Aufl., Cambridge
- Badawia, T./Hamburger, F. u. a. (Hrsg.), 2003: *Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung*, Frankfurt
- Baecker, D., 2003: *Wozu Kultur?*, 3. Aufl., Berlin
- Baecker, D., 2004: Kulturelle Orientierung, in: Burkart, G./Runkel, G. (Hrsg.) *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt, 58–90
- Berg-Schlosser, D., 2004: *Erforschung der Politischen Kultur – Begriffe, Kontroversen, Forschungsstand*, in: Breit, G. (Hrsg.), *Politische Kultur in Deutschland. Eine Einführung*, 2. Aufl., Schwalbach/Ts., 8–29
- Böhme, H./Matussek, P./Müller, L., 2002: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, 2. Aufl., Reinbek
- Bourdieu, P., 2000: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz
- Breit, G./Schiele, S. (Hrsg.) *Werte in der politischen Bildung*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Burkart, G./Runkel, G. (Hrsg.), 2004: *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt
- Eisenstadt, S. N., 2000: *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist
- Feldman, N., 2005: *Divided by God. America's church-state problem – and what we should do about it*, New York
- Fichte, J. G., 1997 (1808): *Reden an die deutsche Nation*, in: ders., *Schriften zur angewandten Philosophie. Werke II*, Frankfurt
- Fraser, N./Honneth, A., 2003: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt
- Geertz, C., 1987: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J., 2001: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt
- Hahn, A., 2004: *Ist Kultur ein Medium?*, in: Burkart/Runkel 2004
- Haller, M./Hoffmann-Nowotny, H.-J./Zapf, W. (Hrsg.), 1989: *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988*, Frankfurt/New York
- Hamburger, F., 1999: *Von der Gastarbeiterbetreuung zur Reflexiven Interkulturalität*, in: *iza – Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, 3–4: 33ff. (Internetausgabe: www.tik-iaf-berlin.de)

- Hamburger, F., 2001: Migration, in: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.) Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik (2.völlig überarb. Aufl.), Neuwied, 1211–1222
- Hegel, G.W.F., 1999 (1802): Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: ders., Hauptwerke in 6 Bänden. Band 1, Hamburg, 315–414
- Hörning, K.H./Winter, R. (Hrsg.), 1999: Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt
- Hoffmann, M.L./Korta, T.F./Niekisch, S. (Hrsg.), 2004: Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie, Frankfurt
- Honneth, A., 2004: Anerkennung als Ideologie, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 1, Jg. 1: 51–70
- Huntington, S. P., 1997: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, 5. Aufl., München/Wien
- Huntington, S. P., 2004: Who are We? Die Krise der amerikanischen Identität, Hamburg: Europa Verlag
- Joas, H., 1997: Die Entstehung der Werte, Frankfurt
- Kaschuba, W., 1999: Einführung in die Europäische Ethnologie, München
- Knoblauch, H., 2003: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn u.a.
- Könemann, J., 2002: »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich«. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen
- Kohl, K.-H., 2000: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, 2. Aufl., München
- Kroeber, A. L./Parsons, T., 1958: The Concepts of Culture and Social System, in: American Sociological Review, Vol. 23, 4: 582–583
- Kuper, A., 1999: Culture. The Anthropologists' Account, Cambridge, Ms./London
- Leiprecht, R., 2002: Kritisch gegenüber Kulturalisierungen. Zentrale Aspekte antirassistischer Bildung, in: Butterwegge, C./Hentges, G. (Hrsg.) Politische Bildung und Globalisierung, Opladen, 181–193
- Luhmann, N., 1987: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt
- Matthes, J., 1993: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hrsg.), Religion und Kultur. Sonderheft der KZfSS, Opladen, 16–30
- Mayer, J.W., 2005: Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt
- Mecheril, P., 2003: Prekäre Verhältnisse. Über nationethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit, Münster
- Müller, H.-P., 1994: Kultur und soziale Ungleichheit. Von der klassischen zur neueren Kultursoziologie, in: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hrsg.), Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, Frankfurt/New York, 55–74
- Münch, R., 1986: Die Kultur der Moderne. 2 Bände, Frankfurt
- Norris, P./Inglehart, R., 2003: Islamic Culture and Democracy: Testing the »Clash of Civilizations« Thesis, in: Inglehart, R. (ed.), Human Values and Social Change. Findings from the Values Surveys, Leiden/Boston, 5–33
- Oevermann, U., 2003: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter den Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins, in: Gärtner, C./Pollack, D./Wohlrab-Sahr, M. (Hrsg.) Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen, 339–387
- Opielka, M., 2004: Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Opielka, M., 2004a: Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven, Reinbek
- Opielka, M., 2005: Religion vs. Kultur. Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten, Bielefeld
- Opielka, M., 2005a: Glauben und Wissen in der Politik. Zu einigen Folgen Hegels in der politischen Soziologie moderner Wohlfahrtsstaaten, in: Arndt, A./Bal, K./Ottmann, H. (Hrsg.) Hegel-Jahrbuch 2005. Glauben und Wissen – Dritter Teil, Berlin, 39–47
- Parsons, T., 1972: Culture and Social System Revisited, in: Social Science Quarterly, Vol. 53, 2: 253–266
- Parsons, T., 1978: Action Theory and the Human Condition, New York/London
- Portes, A., 2001: Introduction: the debates and significance of immigrant transnationalism, in: Global Networks, Vol. 1, 3: 181–193
- Reckwitz, A., 2000: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist
- Röhr, W. (Hrsg.), 1987: Appellation an das Publikum ... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer Jena 1798/99, Leipzig
- Said, E. W., 1978: Orientalism, New York
- Sarkozy, N., 2004: La République, les religions, l'espérance, Paris
- Scales, T. L. u.a. (eds.) 2002: Spirituality and Religion in Social Work Practice. Decision Cases With Teaching Notes, Alexandria, Va.: Council on Social Work Education
- Schluchter, W., 1980: Gesellschaft und Kultur. Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung, in: ders. (Hrsg.), Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften, Frankfurt, 106–149
- Schmid, M., 1992: The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture, in: Münch, R./Smelser, N. J. (Hrsg.), Theory of Culture, Berkeley, 88–120
- Schulze, G., 2000: Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, 8. Aufl., Frankfurt/New York
- Senghaas, D., 2005: Die Wirklichkeit der Kulturkämpfe, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt, 444–468

- Smelser, N.J., 1992: Culture: Coherent or Incoherent, in: Münch, R./Smelser, N.J. (Hrsg.) Theory of culture, Berkley, 3–28
- Thole, W., 2001: Kulturarbeit, in: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.) Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik (2.völlig überarb. Aufl.), Neuwied, 49–61
- Treptow, R., 1999: Kulturarbeit und Kulturelle Bildung, in: Chassé, K.A./von Wensierski, H.-J. (Hrsg.), Praxisfelder der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, Weinheim/München, 49–61
- Treptow, R., 2001: Kulturtheorie, in: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.) Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik (2.völlig überarb. Aufl.), Neuwied, 1110–1118
- Turner, B., 2004: Edward W. Said: Overcoming Orientalism, in: Theory, Culture & Society, 1, Vol. 21: 173–177
- Wenzel, H., 2002: Jenseits des Wertekonsensus. Die revolutionäre Transformation des Paradigmas sozialer Ordnung im Spätwerk von Talcott Parsons, in: Berliner Journal für Soziologie, 4: 425–443
- Wohlrab-Sahr, M., 2003: Religiöse Indifferenz und die Entmythologisierung des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Oevermanns »Strukturmodell von Religiosität« in: Gärtner, C./Pollack, D./Wohlrab-Sahr, M. (Hrsg.) Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen, 389–399
- Wuthnow, R., 2005: America and the Challenges of Religious Diversity, Princeton/Oxford

*Verf.: Prof. Dr. Michael Opielka, Fachhochschule Jena,
Fachbereich Sozialwesen, Carl-Zeiss-Promenade 2,
D-07745 Jena
E-Mail: michael.opielka@fh-jena.de*

Wolfgang Nieke

Anerkennung von Diversität als Alternative zwischen Multikulturalismus und Neo-Assimilationismus?

In den Staaten Europas, vor allem auch in Deutschland, ist gegenwärtig ein Umschwung der öffentlichen Meinung zu der Frage zu konstatieren, wie mit der gewollten und ungewollten Zuwanderung umgegangen werden soll. Das hat gravierende Konsequenzen für die gesellschaftlichen Teilsysteme der Bildung und Sozialen Arbeit in ihrer Ausrichtung auf die Aufgabe, die Zuwanderer bei ihrem Bemühen, sich in der sprachlich, kulturell und sozial unvertrauten sozialen Umwelt zurechtzufinden.

Da die Diskurse hierzu sehr heterogen sind und in verschiedenen Öffentlichkeiten thematisiert und ausgetragen werden, kann hier nur ein grober Überblick ohne Berücksichtigung der genauen Argumentstruktur der zahlreichen, oft nicht stark, aber im Detail doch deutlich voneinander differierenden Autoren gegeben werden. Das mag sich damit rechtfertigen, dass aus dem Durchgang durch diese Diskurslandschaft ein möglicher Ausweg aus dem gegenwärtig