

Kulturpolitik in einer globalisierten Welt

Thomas Krüger

Die Kulturpolitische Gesellschaft ist in gewisser Weise eine tragische Organisationspersönlichkeit. So kommt es mir unter dem Eindruck der gegenwärtigen weltpolitischen Ereignisse (Stand: März 2025) und vor dem Hintergrund einer fast drei Jahrzehnte währenden Kooperationserfahrung vor. In den 1990er Jahren war ich als SPD-MdB als Beisitzer in ihrem Vorstand aktiv (1997–2000), und ab dem Jahr 2001 war ich als Präsident der Bundeszentrale für politische Bildung ein enger und überzeugter Kooperationspartner bei unseren gemeinsamen Kulturpolitischen Bundeskongressen. Es wurden bis zu meinem altersbedingten Ausscheiden aus dem Präsidentenamt im Jahr 2025 zwölf Kongresse, deren Themen sich im Nachhinein lesen wie eine Zeitreise durch das Diskursfeld der deutschen Kultur- und Bildungspolitik. Die KuPoGe hat sich dabei als ein »Trüffelschwein« erwiesen, dem es stets gelang, die Fragen anzusprechen, die an der Zeit waren. Auch das vorliegende Jubiläumsbuch ist ein Beleg dafür, dass sie dies konnte und dabei festhielt an ihrer ganz eigenen Art einer wertebasierten Bodenständigkeit und programmatischen Weltoffenheit. Kaum ein anderes Thema als das der Globalisierung ist geeigneter dafür, dies zu illustrieren und aufzuzeigen, in welchen Widersprüchen sie sich dabei zu bewähren hatte.

Region und Regionalismus

Regionalismus ist der Gegenbegriff zur Globalisierung. Man kann sein Auftreten als Reaktion auf die Zumutungen der (Spät-)Moderne lesen, auf den Wechsel von Öffnungs- und Schließungsprozessen, von denen unten noch ausführlicher die Rede sein wird. Sie sind typisch für liberale Demokratien und in Deutschland verknüpft mit dessen besonderer Geschichte und den daraus entstandenen Mentalitäten. So ist aus der Retrospektive auf die KuPoGe-Geschichte vom heutigen Standpunkt aus leicht nachzuvollziehen, warum schon wenige Jahre nach der Gründung des Verbands (1976) im Jahr 1982 ausgerechnet im Bundesland Bayern eine Tagung zum Thema »Region und Regionalismus« durchgeführt wurde, die die oben gemeinte Widersprüchlichkeit zutage förderte. Kein Geringerer als Hermann Glaser, Nürnbergs damaliger Kulturreferent und Nestor der Neuen Kulturpolitik, machte auf dieser Konferenz den Aufschlag mit einem Vortrag zum

Thema »Provinz«. Skeptiker und Dialektiker, der er stets war, führte er die dunkle Seite des »Provinzialismus« vor, die die deutsche Geschichte deutlich gemacht habe: »Nämlich verspätete Nation, mythische Regression, unheimliches Idyll« (Glaser 1982: 11). Ihm war klar, dass der »abgründige Provinzialismus« und die »ideologische Hinterwelt«, die schon im Nationalsozialismus in der Provinz ihren Ort hatten und mit einer Feindlichkeit gegenüber der »Stadt als Ort offenen aufgeklärten Denkens« korrespondierte, nicht nur eine lange »Vorgeschichte« hatte, sondern als »Nachgeschichte mit jeder neuen Faszisierung« (ebd.: 12) wieder auftreten konnte.

Glaser war deshalb aber kein Provinz- und Heimatverächter. Er sah zwar die Gefahr des Abgleitens des aktuellen Provinzialismus in »antizivilisatorische und antiaufklärerische Romantik« in der damaligen Ökologiebewegung, war aber auch davon überzeugt, dass man nicht »regressiv zurück« muss, »wenn man sich im Grünen einrichtet« (ebd.: 16). Die »ökologische Nische«, versinnbildlicht durch den »Topos Garten«, war für ihn ein Charakteristikum einer »Gleichgewichtsgesellschaft«, die in sozialökologischen Gesellschaftskonzepten auch heute noch eine große Rolle spielt. Damals war solches Denken prominent. In der »linken« Regionalismusbewegung in Westdeutschland war Heimat seinerzeit im Sinne von Ernst Bloch eine Hoffnungsprojektion und die Region ein Ort des lokalen Widerstands, der Identitätsfindung und alternativer Lebensformen¹. Brokdorf, Wyhl und das Wendland sind markante Beispiel dafür. Regionale Kultur war als Thema nicht nur in den Kulturwissenschaften, sondern auch in der Neuen Kulturpolitik angesagt, auch wenn es sich dabei um »Märchen und Mythen, Mundarten und Lieder, Sprüche und Trachten, Rätsel und Riesen, Sitten und Bräuche, Symbole und Ornamente« handelte (Schilling 1982: 26). Aus heutiger Sicht ist auch eine andere Lesart denkbar, die mit der Grundthese dieses Buches in Verbindung steht.² So kann der Bedeutungsgewinn der Begriffe »Heimat«, »Alltag« und »Lebenswelt« in den Gründungsjahren der KuPoGe auch auf jene »Authentizitätsrevolution« zurückgeführt werden, die sich nach dem Kulturosoziologen Andreas Reckwitz in den 1970er Jahren im Zusammenhang mit dem Übergang von der Industriemoderne zur Spätmoderne ereignet hat. Mit ihr war eine »Kulturalisierung« und »Affektintensivierung« verbunden (Reckwitz 2017: 103f.). Heimat, Alltag und Lebenswelt sind kulturelle Begriffe mit hoher affektiver Aufladung.

Glokalisierung

Wurden die Begriffe »Region und Regionalismus« schon in den 1980er Jahren im Zusammenhang mit der internationalen Entwicklung des Industriekapitalismus und den damit verbundenen Vereinheitlichungstendenzen und innergesellschaftlichen Kolonisierungen der Lebenswelten (Jürgen Habermas) diskutiert, so verstärkte sich diese Tendenz nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus, dem Erstarken des Neoliberalismus und dem Siegeszug der Globalisierung in den 1990er Jahren. Immer mehr galt es, Grenzen zu überwinden, um der Wirtschaft freien Lauf zu lassen und den Austausch der

1 Siehe dazu auch den Beitrag von Hermann Voesgen in diesem Buch.

2 Siehe dazu die Einleitung zu diesem Buch.

Waren zu fördern. »Entgrenzung« war jedoch nicht nur ein wirtschaftlicher und politischer Prozess, sondern als kultureller Begriff gleichsam die Leitphilosophie dieser postmodernen Zeit, die in alle Bereiche des Lebens eindrang und dem Kulturbereich neue Perspektiven eröffnete. In der KuPoGe wurde das Stichwort Globalisierung zuerst im neuen Grundsatzprogramm von 1998 mit Blick auf die angenommene »Gleichzeitigkeit von Globalisierung und Regionalität« aufgenommen, die im damaligen Diskurs als »Glokalisierung« bezeichnet wurde.³ Kritisiert wurden im Programm die kulturelle Vielfalt einschränkende »Tendenzen universeller Austauschbarkeit bzw. Beliebigkeit und Uniformität«. Gleichzeitig würden lokale und regionale Kulturen an Bedeutung gewinnen, die bisweilen verbunden seien »mit einer Abschottung und Abwehr anderer kultureller Traditionen« (KuPoGe 1998: 4).

Als Auftrag für die Kulturpolitik wurde daraus abgeleitet, »das Bewußtsein von der ›einen Welt‹ durch die Begegnung der Kulturen und die Förderung des Austausches insbesondere der Kulturformen, die im Prozeß der Globalisierung vernachlässigt werden, zu stärken« (ebd.). Anders als noch zu Beginn der 1990er Jahre wurde das Thema damit als interkulturelle Aufgabe interpretiert, die in der Programmatik der KuPoGe in den 1990er Jahren ohnehin mehr Aufmerksamkeit bekommen hatte.⁴ Die KuPoGe-Publikation »Kulturelle Globalisierung und regionale Identität« (Hanika/Wagner 2004) bestätigt diese Entwicklung. Sie hatte innerverbandlich offenbar zunächst keine nachhaltige Wirkung. Diese setzte erst ein, als immer deutlicher wurde, dass das »Ende der Geschichte« (Francis Fukuyama) sich nicht ereignen würde, sondern sich unter dem Vorzeichen ökonomischer und geopolitischer (Macht-)Interessen eine Re-Nationalisierung ankündigte, die der westlich-kapitalistischen Globalisierung der Märkte Grenzen aufzeigte. Hinzu kam die neue Wahrnehmung der Migrationsbewegung und deren notwendige Regulierung, die dem postmodernen Leitbild der Entgrenzung diametral entgegenstand.

Der Sinn von Grenzen⁵

Die Politik der Öffnung war nicht mehr alternativlos. Diese Irritation hatte Folgen für den kulturpolitischen Diskurs, auch in der KuPoGe, wurden damit doch zentrale Essentials ihrer Programmatik in Frage gestellt. Sie reagierte darauf gemeinsam mit der Bundeszentrale für politische Bildung mit dem 9. Kulturpolitischen Bundeskongress »Welt.Macht.Kultur. Kulturpolitik in Zeiten der Globalisierung« im Jahr 2017, der auf die Folgen der Globalisierung für die Kultur und Kulturpolitik einging, aber auch schon

3 Der Begriff »Glokalisierung« stammt von Roland Robertson (vgl. Wagner 2004: 179). Er versucht, die vor allem in den 1990er Jahren wahrgenommene Entwicklung zu fassen, dass Kommunikation, Produktion, Distribution, Mobilität etc. immer globaler werden, das konkrete Leben aber immer noch lokal verankert ist. Der neue Bezug zur Welt kommt auch in der Formel »Global denken, lokal handeln« zum Ausdruck.

4 Siehe dazu die Beiträge von Winkler und Kolland in diesem Buch.

5 Bei den folgenden Abschnitten handelt es sich um eine bearbeitete und gekürzte Fassung meines Aufsatzes »Verlernen. Entgrenzen. Verändern. Notizen über demokratische Selbstverständigungen«, den ich im Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/18 veröffentlicht habe (Institut für Kulturpolitik der KuPoGe 2018).

die Widersprüche einer eurozentristischen Sicht auf die Welt thematisierte und die postkolonialistische Kritik streifte, die in den Folgejahren immer stärker werden sollte. Ein wichtiges Thema des Kongresses war der Sinn von Grenzen, vor allem mit Blick auf die internationalen kulturellen Beziehungen und den grenzüberschreitenden Kulturdialog. Obwohl »Innen und außen [...] obsoleete Begriffe« sind und es nach Auffassung der »versiertesten Kulturpolitiker« auch sein sollen, wie Sonja Zekri am 22. Mai 2017 in einem Beitrag zur Auswärtigen Kulturpolitik in der Süddeutschen Zeitung schrieb (Zekri 2017), sind die westlichen Gesellschaften nun in eine Phase des Wieder-Hochziehens von Zäunen eingetreten. Protektionismus, Schutz von »Kulturgut« – vorwiegend dem eigenen – oder Bau von Mauern können bestenfalls als dumm und kurzfristig interpretiert werden. In Wirklichkeit bestehen sie auf globaler Ungleichheit, Ausbeutung und Rassismus.

Es geht bei Grenzen aber nicht nur um territoriale Abgrenzungen oder physische Abschottungen. Folgt man den Studien von Wolfgang Merkel am Wissenschaftszentrum Berlin (WZB), haben wir es schon seit längerem mit weltumspannenden *sozialen* Grenzbeziehungen zu tun. Dazu gehört nach seiner Analyse die Grenze zwischen globalen Eliten, die geteilte kosmopolitische Werte vertreten, und denen, die dabei nicht mitgehen wollen oder können. Grenzen verlaufen demnach also auch zwischen globalen sozialen Aggregaten, die im jeweiligen Inneren Wertvorstellungen, Habitus, soziale Positionierungen, Ziele und Interessen teilen. Grenzen stehen oft in Verbindung mit dem Gedanken der Abwehr, aber auch mit dem der Einhegung. Der Wiener Philosoph Konrad Paul Liessmann erinnert mit seinem Buch »Lob der Grenze« daran, dass die Menschen- und Bürgerrechte, die der Westen für sich reklamiert, in der Regel auf Grenzziehungen beruhen, auf deren Basis auch konstruktive Ausdehnungen von Freiheiten *innerhalb* der Grenzen möglich sind, aber womöglich nicht universell (Liessmann 2012). Die Gewaltenteilung, wie sie von Montesquieu im »Geist der Gesetze« 1748 entwickelt wurde, beruht auf dem Gedanken der Abgrenzung von Zuständigkeiten. Andere Beispiele, bei denen es um Grenzen zum Schutz von Freiheiten geht, betreffen die Autonomie der Kunst, die Freiheit der Meinung oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit, die das Individuum, den Menschen, als intakte Einheit bestätigt. Neue Begrenzungen und Entgrenzungen sind in vielerlei Hinsicht ein Signum unserer spätmodernen Zeit und bieten viel Stoff für kulturelle Konflikte.

Die kulturelle Natur der Konflikte

Die zurzeit dominierenden Konflikte sind kultureller Natur, aber sie sind keine Kulturkämpfe im Huntington'schen Sinne. Andreas Reckwitz arbeitet in seinen jüngsten Publikationen u.a. die These auf, dass wir es in der globalen Spätmoderne mit einem Widerstreit zweier »konträr aufgebauten Regime der Kulturalisierung des Sozialen« zu tun haben (Reckwitz 2017b). Sie stehen für entgegengesetzte Auffassungen darüber, »was Kultur überhaupt bedeutet«. Diese Regime, genannt »Hyperkultur« versus »Kulturessenzialismus«, repräsentieren nach seiner Auffassung eine global zu beobachtende »Öffnung« versus »Schließung von Lebensformen«, die beim Regionalismus in ähnlicher Weise ein Thema war (siehe oben). Das Regime der Hyperkultur bezeichnet Lebensstile,

die auf kulturellen Märkten um die Nachfrage von Menschen wetteifern, die auf der Suche nach Selbstverwirklichung sind. Das alternative Regime des Kulturessenzialismus »richtet sich auf Kollektive«, auf »*imagined communities*«, und »baut sie als moralische Identitätsgemeinschaften auf«. Die Sphäre der Kultur versteht sich im Rahmen der Analyse als eine Sphäre, in der Dinge und Menschen, Handlungsweisen und Orte mit Werten versehen und mit Bedeutung aufgeladen werden. Die verbreitete Annahme, die westlichen Gesellschaften seien insbesondere durch einen Prozess der sukzessiven Rationalisierung charakterisiert, muss angesichts der starken Kulturalisierungstendenzen relativiert werden. War ein zentrales Merkmal der klassischen Moderne, in der Rationalisierungsprozesse wesentlich waren, die Affektreduzierung, haben wir es nun nach Beobachtung von Reckwitz in der Spätmoderne – wie oben schon angedeutet – mit einer breiten »Intensivierung von Affekten« zu tun. »Die Rationalisierung profanisiert die Dinge, die Kulturalisierung sakralisiert sie.« (Ebd.)

In der Spätmoderne seit den 1980er Jahren hätten die Kulturalisierungsprozesse erheblich an Fahrt gewonnen: Die Hyperkultur steht für eine »expansive Ästhetisierung der Lebensstile«, des Berufs, des Essens, des Wohnens, des Reisens, des Körpers und der Beziehungen. Sie wird von einer globalen Mittelklasse getragen, die sie »arbeitend und konsumierend zum Leben erweckt«. Im Regime der Hyperkultur, so Reckwitz, avancieren »Diversität« und »Kosmopolitismus« zu »Leitsemantiken«. Vielfalt sei nicht nur deshalb interessant, weil Pluralismus das Herzstück der Demokratie sei, sondern auch deshalb, weil sie den »Raum der kulturellen Ressourcen« der Kulturindividualisten bereichere. Woher die kulturellen Güter kommen, sei den Lifestyle-Apologeten egal – »entscheidend ist, dass sie zur Ressource subjektiver Selbstentfaltung werden können« (ebd.).

Auch im Rahmen der Strategie des Kulturessenzialismus wird die »sachliche Welt des Zweckrationalen wiederverzaubert«. Sie bezieht sich auf »Bewegungen und Gemeinschaften, die kollektive Identität beanspruchen«, in Kulturen von »Identitären«, in imaginierten Herkunftsgemeinschaften, neuen Nationalismen und fundamentalistischen Religionsgemeinschaften. Sie betreiben laut Reckwitz eine »ausgesprochen aktive, gegen die in der Moderne vorgefundenen Lebenswelten gerichtete Umwertung«. Die Grenze zwischen Innen und Außen sei diesen Gruppierungen sehr wichtig, denn sie markiere die Grenze zwischen wertvoll und wertlos, zwischen eigener und fremder Nation im Nationalismus, zwischen Volk und Eliten im Rechtspopulismus, zwischen eigener Religion und den Ungläubigen im Fundamentalismus. Das Alte werde ausgespielt gegen das Neue, wie es für die Hyperkultur fundamental ist. »Kollektiv und Geschichte tragen hier dazu bei, Kultur [...] zu essenzialisieren« (Reckwitz 2017b). Putin, Le Pen, Erdogan, die Salafisten teilen sich »das gleiche Kulturalisierungsschema« und haben die Hyperkultur als gemeinsamen Gegner. »Westen« und »Osten« sind dabei keine geografischen Begriffe mehr, sondern symbolische.

Strategien der friedlichen Koexistenz sind zwar möglich. Wenn sich aber beide Regime gegenseitig als entgegengesetzte Weisen erkennen, mit Kultur umzugehen, sehen sie sich in ihrer Grundlage bedroht und schalten auf Konflikt. Die Hyperkultur wechselt »in den Modus eines Kampfes zwischen der offenen Gesellschaft und ihren Feinden« (Karl R. Popper). Die Kulturessenzialisten fürchten die Hyperkultur als »expandierendes ›postmodernes‹ System mobiler Valorisationen«. Gemeinsam haben allerdings beide Kulturalisierungsregime den Umstand, und das muss man wirklich betonen, »dass sie

kulturalisieren, dass sie valorisieren und damit das Soziale affektiv [...] aufladen« (Reckwitz 2017b). Eine gemeinsam geteilte Kultur wird dadurch zur Fiktion. Schlimmer noch: Kultur wird zum Medium der Ab- und Ausgrenzung, zum Stoff der jeweiligen Identitätsmarkierungen, die kultureller Ambiguität ablehnend gegenüberstehen. Das Leitmotiv der neuen Kulturpolitik »Kultur für alle« erscheint vor diesem Hintergrund in einem völlig neuen Licht.

Fortsetzung der Aufklärung?

Ist damit die Aufklärung am Ende? Ist sie nicht untrennbar mit dem Prozess der fortschreitenden Rationalisierung verbunden, wie er sich von Descartes bis zur Entwicklung der modernen Wissenschaften und auch der politischen Bildung nachverfolgen lässt? Nein, meint der kamerunische Politikwissenschaftler Achille Mbembe in einem Beitrag in der ZEIT vom Herbst 2017 (Mbembe 2017). Auch er konstatiert, dass wir den Bereich verlassen hätten, in dem Vernunft der entscheidende Parameter gewesen sei. Auch er bewertet die Atmosphäre als affektgesteuert, in der zwischen Fiktionen und Fakten keine klaren Grenzen gezogen werden könnten: »In einer solchen Atmosphäre gibt es keine Verantwortlichkeit, keine Rechenschaftspflicht mehr – und ohne eine solche Rechenschaftspflicht kann es keine Demokratie geben«, fasst er zusammen. Mbembe fordert eine Fortsetzung des Projekts der Aufklärung und benennt dies als »geradezu grundlegend für unsere Überlebensmöglichkeiten«: »Wir können und wir brauchen tatsächlich eine Neubelebung des kritischen Geistes, eine Kritik, die heute wichtiger ist, als sie es je zuvor war, damit wir Vernunft stärken können, die Unterscheidungsgabe«. Und aus diesem Grunde müsse nach seiner Auffassung »das, was von der Aufklärung noch nicht abgegolten ist, [...] umgesetzt werden« (ebd.).

Davon sollten wir uns in den Feldern der Bildung und Kulturpolitik angesprochen fühlen. Fraglich ist, ob wir auf der Basis unserer althergebrachten Konzepte hier noch etwas bewirken können? Faktisch agieren wir in einem Feld, das sich sowohl durch die von Reckwitz konstatierte Affektgeladenheit kennzeichnet als auch durch eine starke Re-Politisierung der Zivilgesellschaft, der Künstler*innen, der Protagonist*innen von Bildung und Kultur, die alle möglichen Richtungen einnimmt. Wo dienen politisches Engagement und Bildung der Aufklärung? Wo bedienen sie den »Cultural War«? Eine Antwortoption dazu hatte Martin Roth im Oktober 2016 geliefert, als er in einem ZEIT-Beitrag die Widerstandsfunktion der Kulturvertreter*innen gegen Nationalismus und xenophobischen Hass adressierte. Er schrieb dort, es gehöre zu den Aufgaben der Nationalmuseen, Nationaltheater und Opernhäuser, »die moralische und ethische Dimension ihrer Arbeit in der Öffentlichkeit zu vertreten« (Roth 2016). Es sind nicht nur die Museumsdirektor*innen, die sich hier angesprochen fühlen sollten, sondern die Vertreter*innen des Kosmopolitismus und der Hyperkultur in kultur- und bildungspolitischer Verantwortung insgesamt. Wie aber könnten intellektueller Widerstand und Einsteigen für die demokratischen Werte aussehen? Wie kann die Demokratie mit neuer Substanz gefüllt werden? Wie sähe ein verantwortungsvolles Engagement im internationalen Feld aus? Die politische Bildung kann hier aus ihrem Feld heraus Impulse geben, muss aber in Zu-

kunft genau wie die anderen Akteure der demokratischen Institutionen klarer als zuvor Position beziehen.

Acht Jahre später

»Wir erleben eine Zeitenwende«, so beginnen die Herausgeber des Jahrbuches für Kulturpolitik 2017/18 zum Thema »Welt.Kultur.Politik. Kulturpolitik in Zeiten der Globalisierung« ihre Einleitung (vgl. Blumenreich et al. 2018: 11). Sie konnten ja nicht wissen, dass diese Formulierung fünf Jahre später eine so grundlegend andere Bedeutung bekommen würde. War das Jahrbuch mit seinen vielen Aufsätzen noch geprägt von der Überzeugung, dass eine friedliche »Weltinnenpolitik« gelingen kann, zwingen der Überfall Russlands auf die Ukraine, die vielen weiteren Kriege weltweit und das Wiederaufkommen des Ost-West-Konflikts zum Umdenken. In ihrer Kongresserklärung »Plädoyer für eine kulturelle Weltinnenpolitik« hatte die Kulturpolitische Gesellschaft schon auf die Gefahr der »kulturellen Konflikte oder gar Kulturchauvinismen« hingewiesen und die Befürchtung geäußert, das »globale demokratische Projekt« könne dadurch gefährdet sein (KuPoGe 2018: 397). Aber wie groß die Gefahr tatsächlich werden würde, haben wir nicht geahnt. Die damals noch vorhandene Hoffnung, Kultureinrichtungen könnten einen »Beitrag zur globalen Verständigung und zur Neuverhandlung von kulturellen Werten und kultureller Identität leisten« (ebd.: 398), mutet aus heutiger Sicht naiv an.

Waren wir so blind? Ich denke nicht. Denn die Analysen waren in vielerlei Hinsicht zutreffend und sind es heute noch. Wir kennen die Feinde der Demokratie und wissen, dass es gerade jetzt darum geht, die zivile Seite der Kultur zu stärken und in den Modus der Skepsis umzuschalten, wenn Vernunft und Aufklärung in Misskredit gebracht werden, so gut die Argumente auch immer sein mögen. Die Kulturpolitische Gesellschaft war in dieser Frage stets klar und verlässlich und wird es auch weiterhin sein. Sie hat immer Realitätssinn bewiesen, aber den Möglichkeitssinn nicht aus den Augen verloren. »Unter den Waffen schweigen die Musen«, sagt ein altes Sprichwort. Auf Kultur- und Bildungspolitik umgewendet könnte es lauten: Der Diskurs hat keine Divisionen. So ist es wohl. Dennoch darf dies niemals ein Grund sein, ihn nicht weiterzuführen.

Literatur

- Blumenreich, Ulrike; Sabine Dengel; Wolfgang Hippe; Norbert Sievers (2018): »Einleitung«, in: Institut für Kulturpolitik der KuPoGe (Hg.), S. 11–20
- Glaser, Hermann (1982): »Provinz: Braun – grün – rosa – schwatz«? In: Kulturpolitische Gesellschaft e.V. (Hg.) (1982), S. 11–24
- Institut für Kulturpolitik der Kulturpolitischen Gesellschaft (Hg.) (2018): *Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/18*, Thema: Welt.Kultur.Politik. Kulturpolitik in Zeiten der Globalisierung, Bielefeld: transcript Verlag
- Kulturpolitische Gesellschaft e.V. (1998): *Programm und Satzung*, Bonn: Kulturpolitische Gesellschaft

- Kulturpolitische Gesellschaft e.V. (Hg.) (1982): *Region und Regionalismus*, Hagen: Kulturpolitische Gesellschaft (Dokumentation 18)
- Hanika, Karin; Bernd Wagner (Hg.) (2004): *Kulturelle Globalisierung und regionale Identität. Beiträge zum kulturpolitischen Diskurs.*, Bonn/Essen: Kulturpolitische Gesellschaft e.V./ Klartext Verlag (Edition Umbruch 17)
- Liessmann, Konrad Paul (2012): *Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft*, Wien: Hanser