

erschienen in: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde** 98 (2002), pp. 295-315.

1 Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München: Beck 1999, p. 128.

2 Für einen Überbl. über die Frankfurter Forsch. cf. Greverus, Ina-Maria: Menschen und Räume. Vom interpretativen Umgang mit einem kulturökologischen Raumorientierungsmodell. In: Dies. et al. (Hg.): Kulturtexte. 20 Jahre Inst. für Kulturanthropologie u. Europ. Ethnologie. Frankfurt/M.: Inst. f. Kulturanthrop. u. Europ. Ethnologie 1994 (Kulturanthropol. Notizen 46), pp. 87-111; Welz, Gisela: Village as Ecosystem: An Environmental Approach in German Community Studies. In: Anthropol. Journ. on European Cultures 1, no. 2 (1992), pp. 81-102.

3 Dies wurde schon an and. Stelle geleistet; cf. etwa die Darst. in Wiegelmann, Günter: Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Nordwestdeutschland. Münster: Coppenrath 1979 (Beitr. zur Volkskultur in Nordwestdeutschl. 13), den zus.fass. Beitr. v. Hugger, Paul: Volkskundliche Gemeinde- und Stadtteilmforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin: Reimer 1988, pp. 215-234, für die Schweiz den Beitr. von Gyr, Ueli: Land- und Stadtgemeinden als Lebensräume. Zum Problemstand schweizerischer Ortsmonographien. In: Hugger, Paul (Hg.): Hb. d. Schweiz. Volkskultur. Bd. 2. Zürich: Offizin 1992, pp. 687-706. Dazu gehören auch Überleg. v. Lipp, Carola / Kaschuba, Wolfgang: Abriss der Gemeindeforschung. Probleme der Realität und wie sie sich in einer Wissenschaft widerspiegeln. In: Tübinger Korrespondenzbl. 17 (1997), pp. 7-20 und method. Fragen der Gemeindeforsch. bei Matter, Max: Gedanken zur ethnologischen Gemeindeforschung und zu den dafür notwendigen Datenerhebungsverfahren. In: Rheinisches Jb. f. Volkskunde 22 (1978) 2, pp. 283-311.

4 Welz, Gisela: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschr. f. Volkskunde 94 (1998), pp. 177-194, hier p. 181.

5 Wobei es sich für wiss. Verhältnis um eine kurze Mode gehandelt zu haben scheint. Noch 1967 hatte Sigurd Erixon die Gemeindeforsch.

Gemeindeforschungen verfügen innerhalb der Sozialwissenschaften über eine lange, innerhalb der Europäischen Ethnologie immerhin über eine gewisse Tradition. Nach Wolfgang Kaschuba ging man in der Alltagsethnografie der Dorf- und Gemeindeforschung davon aus, »daß sich im begrenzten Ausschnitt einer dörflichen Gesellschaft deren historische Erfahrungen und soziale Ordnungen, kulturelle Verkehrsformen und soziale Gruppierungen sehr präzise beobachten und in ihrem Zusammenwirken als ein überschaubares ›soziales‹ Universum analysieren lassen«.¹ Insbesondere am Frankfurter *Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie* etablierte sich die Gemeindeforschung als ein Schwerpunkt, innerhalb dessen verschiedenste kulturelle Phänomene im Rahmen von Mikrostudien am Beispiel von Gemeinden untersucht wurden. Dies reicht von Fragen der Gestaltung der eigenen Umwelt, über das Wohnen bis hin zu kulturpolitischen Fragestellungen.² Doch will ich hier nicht die Geschichte der Gemeindeforschung innerhalb der Europäischen Ethnologie referieren,³ sondern einigen grundsätzlichen Problemen der Gemeindeforschung nachspüren. Gisela Welz hat einige der Kritikpunkte zusammengefasst:

Gemeindeforschung reproduziert die Gemeinde, den Wohn- und Lebensraum der untersuchten Bevölkerung, als Nexus einer Verknüpfung von Kultur und Identität. Immobilität, geringe Aktionsradien, intensive Binnenkommunikation, konformitätserzeugende Überschaubarkeit werden in der Sozialforschung gerne der kleinen Gemeinde und ihren Bewohnern zugeschrieben.⁴

Fest steht, dass Gemeindeforschung in der Europäischen Ethnologie aus der Mode geraten ist.⁵ Manche mögen daher einwenden, der Autor habe vielleicht die rezenten Entwicklungen des Faches verschlafen, wenn er sich angesichts spätmoderner Diskurse von ›Globalisierung‹, ›Enträumlichung‹, ›Entbettung‹ und wie die Begrifflichkeiten alle lauten mögen mit einem überholten Konzept wie jenem der ›Gemeinde‹ auseinandersetzt. Auf diese von mir antizipierten Einwände werde ich in diesem Kapitel einzugehen versuchen und einige Vorschläge unterbreiten, wie eine für die Europäische Ethnologie nutzbringende Gemeindeforschung zu Beginn des 21. Jahrhunderts aussehen könnte.

Für viele⁶ Sozialwissenschaftler ist die Gemeinde heutzutage etwas Anachronistisches. Sie wird als ein Stadium einer Entwicklung gesehen, das überholt ist. In komplexen Gesellschaften hätten kontraktuelle Beziehungen jene Bindungen und Interaktionen ersetzt, die für Gemeinden typisch gewesen seien.⁷ Aber mit solchen voreiligen Schlüssen sollte man vorsichtig sein. Zunächst gilt es, zu klären, was unter ›Gemeinde‹ zu verstehen ist, ob sie in der Alltagswelt der Menschen eine Rolle spielt und für die Disziplin weiterhin ein tragfähiges Konzept darstellt, ehe wir den Veränderungen von Gemeinden nachspüren und die eventuelle Irrelevanz des Konzeptes behaupten können. In dieser Studie wird ›Gemeinde‹⁸ in einem umfassenden Sinn verwendet, wie dies in der Kultur- und Sozialanthropologie üblich geworden ist. ›Gemeinde‹ wird demnach durch zumindest drei Aspekte charakterisiert, die einander einschließen können, aber nicht müssen:

Erstens kann Gemeinde als eine sozialräumliche Einheit verstanden werden, die den Lebensmittelpunkt einer Gruppe von Menschen darstellt.⁹ Diese gemeinsame Lokalität kann darüber hinaus eine politische Einheit sein, also »ein dem Staat untergeordneter öffentlich-rechtl.[icher] Verband zur Wahrung örtl.[icher] Interessen«, wie es in der *Brockhaus Enzyklopädie* heißt.

Zweitens kann ›Gemeinde‹ ein gemeinsames Sozialsystem oder eine gemeinsame Sozialstruktur bezeichnen, die lokal verankert sein kann, aber nicht notwendigerweise muss.

Drittens kann sich das Konzept der Gemeinde auf gemeinsame Interessen zwischen Menschen beziehen.¹⁰

In allen drei Fällen stellt ›Gemeinde‹ ein symbolisches und kontrastives Konstrukt dar, welches durch das gemeinsame Bewusstsein einer Grenze gegenüber anderen sozialen Gruppen bestimmt ist,¹¹ wobei diese Grenzen je nach Perspektive variieren können. Gemeinden existieren dem entsprechend nicht vorwiegend als sozialstrukturelle Systeme und Institutionen, sondern als Bedeutungswelten in den Vorstellungen ihrer Mitglieder.¹² In den meisten Gemeinde-

zu den dringenden Fachaufgaben gezählt (cf. Gyr 1992, p. 691), aber nach einem kurzen Boom in den 1970er und zu Beginn der 1980er Jahren sind die entspr. Forsch. wieder zurückgegangen.

6 Schon König, René: Neuere Strömungen in der Gemeindeforschung. In: Ders. (Hg.): Hb. der empirischen Sozialforschung. Bd. 4: Komplexe Forschungsansätze. Stuttgart: Enke 1974, pp. 117-141, hier p. 119, hat die Frage aufgeworfen, »ob der Gegenstand der lokalen Gemeinde im Rahmen der fortgeschrittenen Industriegesellschaften überhaupt noch von Bedeutung sei«.

7 In diese Richtung geht schon die Argumentation von Stein 1960. Auch Lipp/ Kaschuba 1977, p. 9, haben den Begr. »Gemeinde« bereits in den 1970er Jahren in Frage gestellt: »Vor der Beschäftigung mit Phänomenen des »Lebens in der Gemeinde« steht somit bei allen gesellschaftlichen Siedlungseinheiten immer die Frage nach der Gültigkeit des »Begriffs« als Definitionsrahmen; beschreibt er überhaupt noch die wesentlichen strukturellen Grundlagen gesellschaftlicher Existenz?«

8 »Gemeinde« wird von mir synonym mit dem engl. Begr. »community« benutzt. Im engl. »community« schwingt die Doppelbed. von Gemeinde und Gemeinschaft stärker mit als in der Verwendung des Begr. »Gemeinde« in vielen dt.spr. Arb. zum Thema.

9 So sieht z.B. Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt/M., New York: Campus 1986, p. 58, die Gemeinde als eine sozialräumliche Einheit, die durch eine »Spannung zwischen Enge und Weite« charakterisiert wird.

10 Cf. Bulmer, Martin: App. B: The Study of Coal-Mining Settlements and Theories of »Community«. In: Ders. (Hg.): Mining and Social Change. Durham County in the Twentieth Century. London: Croom Helm 1978, pp. 297-301, hier p. 297; Rapport, Nigel: Community. In: Barnard, Alan/ Spencer, Jonathan (Hg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York: Routledge 1996, pp. 114-117, hier p. 114.

11 Cohen, Anthony B.: The Symbolic Construction of Community. London: Tavistock 1985, p. 98.

12 Cf. Rapport 1996, p. 115.

13 Ich möchte noch einmal expl. darauf hinw., dass hier unter dem Begr. der »Gemeinde« jener der »Gemeinschaft« jeweils mitgemeint ist. Diese Doppelbed. ist für die wiss. Konzeption von Gemeinde unerlässlich.

studien werden allerdings Gemeinden bzw. Gemeinschaften immer an eine spezifische Lokalität wie Stadt, Dorf oder zumindest Ortsteil geknüpft.

Ein grundsätzliches Dilemma durchzieht fast alle Gemeindeforschungen. Es handelt sich um das Ideal von »Gemeinde«,¹³ das häufig explizit, meist jedoch implizit in den Arbeiten zum Ausdruck kommt und nach Meinung von Eugene Kamenka als Ideologie funktioniert.¹⁴ Um dies zu verstehen, muss man auf das ursprüngliche Konzept von Gemeinschaft zurückblicken, welches Ferdinand Tönnies 1887 in die wissenschaftliche Diskussion gebracht hat. Dabei handelt es sich um ein romantisches, rückwärts gerichtetes Konzept, welches die »positiven« Aspekte der Gemeinschaft vorindustrieller Prägung den »negativen« Folgen der Industrialisierung gegenüberstellt, die sich im Bild der Gesellschaft bündeln. Seit damals, so schreibt Norbert Elias, »blieb die Verwendung des Begriffes Gemeinde bis zu einem gewissen Grad mit der Hoffnung und dem Wunsch verbunden, noch einmal die geschlosseneren, wärmeren und harmonischeren Formen von Verbindungen zwischen Menschen wiederzubeleben, die vage früheren Zeiten zugeschrieben werden.«¹⁵ So erhielt die Gemeinde, wie Colin Bell und Howard Newby schreiben, für viele Intellektuelle einen herausragenden Status und stand dafür, wovon eine Gesellschaft bestehen sollte. »Gemeinde« wurde gleichgesetzt mit »gutem Leben«, und jeder hat den Wunsch, in *irgendeiner* Form von Gemeinde zu leben.¹⁶ Aus dieser Einstellung resultierte eine Vermischung von empirischen Beschreibungen, was »Gemeinde« *ist*, und normativer Festschreibung, was sie *sein sollte*¹⁷; sie ist sowohl ein sozialwissenschaftliches als auch ein moralisches Konzept.¹⁸

Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür liefern die Forschungen von Robert Redfield und Oscar Lewis, die beide den mexikanischen Ort Tepoztlan untersucht hatten. Während Redfield entsprechend seinem Konzept von der »kleinen Gemeinde« – bzw. in Begriffen des folk-urban Kontinuums von der »folk community«¹⁹ – diesem Ort positive Eigenschaften wie Ganzheitlichkeit, Homogenität und Solidarität zugeschrieben hatte, fand Lewis 17 Jahre später Armut, Auseinandersetzungen und Misstrauen. Nach Norbert Elias zweifelte Redfield die Ergebnisse von Lewis' Untersuchungen nicht einmal an, sondern gestand ein, seine Einsichten seien seinem Glauben geschuldet, dass das Leben in kleinen Gemeinden besser sei. Dies zeigt für Elias, wie »außerwissenschaftlicher« Glaube, der als leitende Matrix soziologischer oder anthropologischer Arbeit dient, einen Forscher für jene Fakten unzugänglich macht, die seinem Modell widersprechen.²⁰

Dieses hier skizzierte Dilemma zeichnet viele Gemeindestudien aus dem Umkreis der Europäischen Ethnologie aus, wie Ueli Gyr festgestellt hat. Dabei sei Gemeinschaft häufig als ein traditionelles Gesellschaftsideal verstanden und dort vorausgesetzt worden, »wo sie gar nicht vorhanden war – ein Bezugsrahmen für die Annahme traditionsgeleiteter Einheiten, in denen soziales Gefälle, Desintegration und v.a. gesellschaftliche Binnenkonflikte kein Thema waren«.²¹ Dem gleichen Problem unterliegen jene Studien, die den positiven Zuschreibungen die negativen Charakterisierungen entgegenhalten. Martin Bulmer warf die Frage auf, ob die große Nähe innerhalb von Gemeinden zur machtvollen Kontrolle über alle Mitglieder führen kann.²² Um diese Positionen überwinden zu können, unterbreitete Hermann Bausinger den Vorschlag einer Perspektivenverlagerung, wobei er sich eines Begriffes der Dramaturgie bedient und von der »Einheit des Orts« spricht.

Während der Ausdruck »dörfliche Einheit« unwillkürlich die Assoziation der Einigkeit weckt und damit der Vorstellung des in allen Teilen abgestimmten, geschlossenen Organismus nahekommt, steckt die Bezeichnung »Einheit des Orts« zunächst lediglich einen Raum ab, in dem sich das Geschehen vollzieht. Dieses Geschehen umfaßt sehr verschiedene Charaktere, sehr verschiedene Handlungen und sehr verschiedene Motive des Handelns, er schließt Konflikte und Spannungen ein.²³

Die hier skizzierten normativen Vorstellungen zeitigten zudem als Folge Thesen des Niedergangs von Gemeinden. Implizit sei dies schon in den Studien der *Chicago School* geschehen, argumentieren Warwick und Littlejohn, explizit in der Arbeit von Maurice Stein, der eine Auswahl verschiedener Gemeindestudien herangezogen und die Hypothese aufgestellt hat, »daß Urbanisierung, Industrialisierung und Bürokratisierung das Bewußtsein von Gemeinden erodiert hätten.«²⁴

14 Kamenka, Eugene: Introduction. In: Ders. (Hg.): Community as a Social Ideal. London: Arnold 1982, pp. VII-IX, hier p. VII.

15 Cf. Elias 1974, p. XIII. Alle Übers. aus engl. Texten stammen vom Verf.

16 Cf. Bell, Colin/ Newby, Howard: The Sociology of Community. A Selection of Readings. London: Frank Cass & Co. 1974 sowie Dies.: Introduction. In: Ibid., p. XLIII f.

17 Cf. Miner, D.W./ Greer, Scott: The Concept of Community. Readings With Interpretations. Chicago: Aldine 1969, p. IX.

18 Cf. Bulmer, Martin: Social Structure and Social Change in the 20th Century. In: Bulmer 1978, pp. 15-48, hier p. 41. Um diesem Dilemma zu entgehen, hat Stacey, Margaret: The Myth of Community Studies. In: Brit. Journ. of Sociology 20, no. 2 (1969), pp. 134-147, vorgeschlagen, den Begr. ›Gemeinde‹ durch den der ›Lokalität‹ zu ersetzen u. die wechselseitigen Bez. von soz. Inst. in spezif. Lokalitäten zu untersuchen. Die Problematik dieses Vorschlages liegt jedoch darin, dass Gemeindestudien damit immer an eine Lokalität gebunden wären, was mit einem umfassenderen Konzept von Gemeinde nicht notwendigerweise der Fall ist und jenen nicht an die Lokalität gebundenen Faktoren von Gemeinde nicht gerecht wird.

19 Cf. Redfield, Robert: Die »Folk«-Gesellschaft. In: Müller, Wilhelm E./ Müller, Ernst W. (Hg.): Kulturanthropologie. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1966, pp. 327-355. Bei Redfields Konzept der ›Folk-Gesellschaft‹ handelt es sich um einen Idealtypus von Gesellschaft, der den entgegengesetzten Pol zur Stadtgesellschaft beschreiben soll.

20 Cf. Elias 1974, p. XIV.

21 Gyr 1992, p. 691.

22 Cf. Bulmer 1978, p. 44f.

23 Bausinger 1986, p. 56.

24 Warwick, Dennis/ Littlejohna, Gary: Coal, Capital and Culture. A Sociological Analysis of Mining Communities in West Yorkshire. London, New York: Routledge 1992, p. 5.

25 Arensberg, Conrad M.: Die Gemeinde als Objekt und als Paradigma. In: König 1974, pp. 82-116, hier p. 84.

26 Lynd, Robert S./ Merrel-Lynd, Helen: Middletown. A Study in American Culture. New York: Harcourt, Brace & Co. 1929, p. 7.

27 Dieses Unterfangen war dazu

Befreit man sich von diesen normativen Vorstellungen, dann können Überlegungen angestellt werden, ob trotz vielfältiger Wandlungsprozesse ›Gemeinde‹ als Konzept in Theorie und Praxis weiterhin eine Rolle spielt. Eine wichtige Frage ist dabei, worüber wir bei einer Untersuchung von Gemeinden überhaupt Erkenntnis erzielen. Conrad M. Arensberg hat die Unterscheidung getroffen, ›Gemeinde‹ entweder als Objekt oder als Paradigma zu verstehen. Wird die Gemeinde selbst zum Forschungsobjekt, so Arensberg, dann zielen die Fragen »alle auf die Natur der Gemeinde als Gegenstand eigener Art hin [...]«.

Auf der anderen Seite steht die hiervon deutlich unterschiedene Fragestellung, die die Gemeinde als ein Untersuchungsfeld oder Paradigma betrachtet, innerhalb dessen etwas anderes als die Gemeinde selbst erforscht werden soll.²⁵

Die Gemeinde soll dabei kennzeichnend für ein Ganzes – die Gesellschaft oder die Kultur – sein. Viele klassische Gemeindestudien waren so konzipiert. Robert und Helen Lynds erfolgreiche Untersuchung *Middletown. A Study in American Culture* aus dem Jahr 1929 bspw. zielte nicht auf die Spezifik der untersuchten Stadt Muncie in Indiana, sondern wollte typisches amerikanisches Kleinstadtleben bzw. überhaupt amerikanisches Alltagsleben präsentieren. Sie schreiben, für ihre Auswahl der Gemeinde waren zwei Überlegungen entscheidend:

(1) sollte die Stadt für zeitgenössisches amerikanisches Leben so repräsentativ wie möglich sein, und (2) sollte sie gleichzeitig kompakt und homogen genug sein, um eine so umfassende Studie durchführbar zu machen.²⁶

Wollten die Lynds zunächst »nur« religiöse Vorstellungen und Praktiken untersuchen, so erkannten sie bald, dass dieses Phänomen nicht isoliert betrachtet werden kann und die vielfältigen Beziehungen zu anderen sozialen Institutionen berücksichtigt werden müssen. Ohne reformistische Zwischentöne und ohne Dramatisierung, so Colin Bell und Howard Newby, wurde dem alltäglichen Amerika ein Spiegel vorgehalten.²⁷ *Middletown* diente über Jahrzehnte hinweg als Vorbild für andere Gemeindestudien und rief eine Reihe von ähnlichen Arbeiten auf den Plan.

Sollte mit *Middletown* die amerikanische Kultur paradigmatisch erforscht werden, so verfolgte Lloyd Warner ein noch umfassenderes Ziel. Er wollte verschiedene Gesellschaften auf der Welt miteinander vergleichen und zugleich anthropologische Techniken, die für die Untersuchung einfacher Gesellschaften entworfen worden waren, auf moderne Gesellschaften anwenden. Sein Ziel war eine Taxonomie aller Gesellschaften. Gemeinsam mit seinem Mitarbeiterstab untersuchte er in den 1930er Jahren den Ort Newburyport in Massachusetts nach allen Regeln der damaligen Anthropologie. Beeinflusst von Malinowski und Radcliff-Brown wählte Warner einen strukturfunktionalistischen Ansatz und verstand die Stadt als eine Art Organismus, in dem jeder Teil bestimmte Funktionen innehat. Die ganze Studie bestand schließlich aus fünf Bänden, die Lloyd Warner dann für eine Publikation auf einen Band zusammenkürzte.²⁸ In seinem Programm stand Yankee City für die amerikanische Gesellschaft – sie war »ein mikroskopisches Ganzes, das die gesamte amerikanische Community« repräsentiert.²⁹ Auch in einer der bekanntesten britischen Studien über Bergbaugemeinden heißt es, »Yorkshire könnte als Mikrokosmos von England bezeichnet werden.«³⁰

Diese Betrachtungsweise der Gemeinde als paradigmatisch für größere Zusammenhänge wie Regionen, Staaten oder nationale Kulturen findet sich in vielen Gemeindestudien wieder, erfuhr aber spätestens seit den 1960er Jahren heftige Kritik. So sprach sich Norbert Elias gegen atomistische Traditionen aus, die die ganze Gesellschaft in kleine Teile zerlegen und damit wiederum das Ganze erklären wollen.³¹ Clifford Geertz meinte, diese Vorgehensweise habe der Sache der Anthropologie besonders geschadet. Das »mikroskopische« Modell (»Jonesville-ist-die-USA«), das die Welt in einem Sandkorn sieht, sei ein offensichtlicher Trugschluss.

Die Vorstellung, man könne das Wesen nationaler Gesellschaften, Zivilisationen, großer Religionen oder ähnliches in zusammengefaßter und vereinfachter Form in sogenannten »typischen« Kleinstädten und Dörfern antreffen, ist schierer Unsinn.³² Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung. Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke ...), sie untersuchen in Dörfern.«³³

noch überaus erfolgreich, ersch. doch allein 1929 6 Aufl. Cf. Bell, Colin/ Newby, Howard: Community Studies. An Introduction to the Sociology of Local Community. London: Allen & Unwin 1971, p. 84.

28 Warner, Lloyd: Yankee City. New Haven: Yale UP 1963.

29 Bell/ Newby 1974a, pp. XLV.

30 Diese Studie wurde von den brit. Sozialanthropologen Meyer Fortes u. Max Gluckman wesentl. beeinflusst. Cf. Dennis, Norman/ Henriques, Fernando/ Slaughter, Clifford: Coal is our Life. An Analysis of a Yorkshire Mining Community. London et al.: Tavistock 1969, p. 6.

31 Elias 1974, p. XXXIIff.

32 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beitr. zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, p. 31.

33 Ibid., p. 32.

34 Stoklund 1979, p. 33.

35 Ich meine dies im Sinne v. Ulf Hannerz' Feststellung, ihn interessiere nicht die Stadt als Ort von Untersuchung, sondern ihm sei an einer Stadtforsch. gelegen, »wo der Fokus auf der Urbanität liegt«. Cf. Hannerz, Ulf: Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology. New York: Columbia UP 1980, p. 3f.

36 Cf. Bell/ Newby 1974a, p. XLIX.

37 Arensberg 1974, p. 87.

38 Ibid., p. 88.

39 Interessanterweise sieht Häußermann, Hartmut: Das Erkenntnisinteresse von Gemeindestudien. Zur De- und Rethematisierung lokaler und regionaler Kultur. In: Derlien, Hans-Ulrich et al. (Hg.): Systemrationalität und Partialinteresse. Baden-Baden: Nomos 1994, pp. 223-245, hier p. 236 u. p. 243, die Chance, Gemeindestudien zur Analyse regionaler Kultur zu verwenden.

40 Cf. Arensberg 1974, p. 91f.

41 Norbert Elias sah es als ein großes Problem an, Gemeinden isoliert – und ohne Bezug zur Außenwelt – zu untersuchen. Cf. Elias, Norbert: Towards a Theory of Communities. In: Bell, Colin/ Newby, Howard: The Sociology of Community. A Selection of Readings. London: Frank Cass & Co. 1974, pp. IX-XLI, hier p. XXXIV.

42 Dies bedeutet keineswegs, dass es nicht innerhalb von Gemeinden noch einmal spezifische Grenzen und Abgrenzungen geben kann.

Diese Position sieht Gemeindeforschung als eine Methode, wie es Bjarne Stoklund – ähnlich wie Clifford Geertz – für die Europäische Ethnologie ausgedrückt hat. Sein Anliegen ist ausschließlich »das Gemeindestudium als spezifisch ethnologische Methode zu beleuchten. Es geht also nicht um das Studium von kleinen Gemeinden, sondern um das Studium in den kleinen Gemeinden. Oder anders gesagt: Gemeinde als Mittel, nicht als Objekt«.34 Diese Ausrichtung grenzt sich ganz klar gegen zwei Positionen ab. Einerseits wird das bereits genannte mikroskopische Modell verworfen, nach dem eine Gemeinde für eine gesamte Kultur oder Gesellschaft steht. Zum anderen wird der Gemeinde als Forschungsgegenstand eigener Art die Forschungsrelevanz abgesprochen. Allerdings ist auch diese Perspektive im Lichte neuerer theoretischer Ansätze nicht unproblematisch. Ich werde später noch zeigen, dass Europäische Ethnologen in Gemeinden spezifische Probleme untersuchen, die nichts mit deren Natur zu tun haben. Darüber hinaus gibt es aber kulturelle Spezifika von einzelnen Gemeinden, die diese selbst als interessant erscheinen lassen. Schließlich sollte nicht vergessen werden, dass das Konstrukt ›Gemeinde‹ Strukturelemente aufweist, die den Fokus einer Richtung von Gemeindeforschung ausmachen.35

Gemeindeforschung jedoch lediglich als eine Methode innerhalb der Ethnologie oder der Sozialwissenschaften zu begreifen, wirft ebenfalls Probleme auf. Für welchen Gegenstandsbe- reich liefert uns diese Methode Erkenntnisse? Kann überhaupt von einer *Methode* gesprochen werden, wo innerhalb von Gemeindestudien ein ganzes Set von Erhebungstechniken zum Einsatz kommt – und dabei nicht immer die gleichen, und manchmal werden sie auch gar nicht mehr expliziert? Arensberg und Kimball sehen Gemeindestudien als eine unter vielen Beobachtungstechniken, bei der man besonders tief in das Untersuchungsfeld eintaucht.36 Arensberg selbst meinte, »der Vorteil in der Anwendung der Gemeindeforschung ist die damit verbundene intensive Versenkung des Forschers in die innere komplexe Wirklichkeit der Gemeinde.«37 Man müsse in die Gemeinde fahren und längere Zeit dort verweilen. Denn nur durch den Prozess der Feldforschung und der empirischen Beobachtung können Beziehungen zwischen verschiedenen Phänomenen hergestellt werden, die eine Konstruktion von Hypothesen erlauben, die dann ihrerseits wieder in der »Wirklichkeit« überprüft werden müssen. Auf diese Weise würden nach Arensberg die zwei Gebote aller Wissenschaft wahrscheinlich am besten garantiert.38 Aber für welchen Bereich gelten diese Hypothesen, wenn eine Gemeinde nicht fürs Ganze einer Gesellschaft, einer Kultur etc. gesehen wird und andererseits als Untersuchungsgegenstand für sich auch nicht relevant ist. Für die Soziologie – und hier wieder für den lange Zeit quantitativ operierenden Mainstream – meinte Hartmut Häußermann, die Gemeindestudien hätten durch den Ausbau sozialwissenschaftlicher Infrastruktur und die Entwicklung leistungsfähiger Datenverarbeitungstechniken an Bedeutung verloren.39 So erübrigen sich dann Fragen, wofür die ausgewählte Gemeinde eigentlich repräsentativ ist und für welche gesellschaftlichen Bereiche sie als Paradigma gelten kann.40 Anders liegt der Fall innerhalb der ethnologischen Disziplinen, die sich meist keinem quantitativen, sondern vielmehr einem qualitativen Paradigma verpflichtet fühlen, wo Fragen der Repräsentativität und der messtechnischen Validität keine Rolle spielen, sondern Theorie und Empirie in einem fortlaufenden Prozess weiterentwickelt werden. Unabhängig vom methodischen Paradigma bleibt das prinzipielle Problem, für welche Bereiche die Gemeindeforschung Erkenntnisse liefern kann.

Neben den Fragen, ob die Gemeinde nun Objekt oder Paradigma ist, ob über ihre »Natur« überhaupt etwas ausgesagt werden kann oder ob – und in welcher Form – sie nur als Methode dient, muss in der Gemeindeforschung das Verhältnis von innen und außen berücksichtigt werden.41 *Innen* meint dabei die Gemeinde selbst, wie immer diese gestaltet sein mag. *Außen* meint alles, was nicht innerhalb der realen oder symbolischen Abgrenzungen einer Gemeinde selbst liegt.42 Die Debatte über die externen Einflüsse auf lokale Gemeinden ist nicht neu, sondern gehört seit längerer Zeit zu den entscheidenden Fragen der Gemeindeforschung. Daher sind auch viele Kritikpunkte, die heute am Konzept der Gemeindeforschung geübt werden, völlig überzogen, weil sie von einem simplifizierenden Idealtypus ausgehen, den es kaum einmal gegeben hat. Die Behauptung, Gemeindestudien würden bspw. Dörfer oder andere Einheiten als isolierte Entitäten betrachten, ist eine dieser Kritikmythen, die kontinuierlich behauptet, ohne auf ihre Stichhaltigkeit überprüft zu werden.

43 Cf. Bausinger 1986, p. 54f.

44 Boissevain, Jeremy: Introduction. Towards a Social Anthropology of Europe. In: Ders./ Friedl, John (Hg.): Beyond the Community: Social Process in Europe. The Hague: Univ. of Amsterdam 1975, pp. 9-17, hier p. 9.

45 Cole, John W.: Gemeindestudien der Cultural Anthropology in Europa. In: Wiegelmann 1979, pp. 15-31, hier p. 23.

46 Cf. Stoklund 1979, p. 40.

47 Gyr 1992, p. 694f.

48 Zit. nach Stoklund 1979, p. 42.

49 Zit. n. Williamson, Bill: Class, Culture and Community. A Biographical Study of Social Change in Mining. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul 1982, p. 5.

50 Stoklund 1979, p. 39.

51 Geertz, Clifford: Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. München: Beck 1997, p. 11.

Bereits 1960 hatte Hermann Bausinger gegen die These vom Dorf als isolierter Gemeinde, die keine externen Einflüsse kenne, argumentiert. Er verweist auf die hohe Mobilität, die es in Dörfern immer schon gegeben habe. Neben Handwerksburschen hätten sich auch die Knechte und Mägde von Ort zu Ort bewegt, auch die bäuerlichen Güter wechselten häufig ihre Besitzer. Nach Kriegen und Seuchen setzte starker Zuzug von außen ein.⁴³ Politische, religiöse und ökonomische Beziehungen reichen über eine lokale Ebene hinaus, meinte Jeremy Boissevain: »Sie sind beeinflusst von Beziehungen und Prozessen, die jenseits der Gemeinde auf regionaler, nationaler oder sogar supra-nationaler Ebene liegen.«⁴⁴

Ebenso hatte John Cole auf dem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 1977 betont, »daß die Gemeinden, die wir studieren, der Schauplatz sind, auf dem viele verschiedene Einflüsse zusammenkommen.«⁴⁵ Bei derselben Gelegenheit meinte Bjarne Stoklund, es müsse berücksichtigt werden, dass viele entscheidende Faktoren, die die Kultur determinieren, außerhalb der lokalen Gemeinde zu finden sind. Ein komparatives Studium von Gemeinden könne daher nicht ohne Rücksicht auf größere Zusammenhänge durchgeführt werden.⁴⁶ In seinem Überblick über schweizerische Ortsmonografien führt Ueli Gyr diesbezüglich zwei interessante Studien an. Die savoyische Hochgebirgsgemeinde Bessans etwa sei eine mobile Ortsgesellschaft, weil Teile der Bewohner traditionellerweise temporär in Paris als Taxichauffeurs arbeiten. Und für den Ort Vernamiège wird nachgewiesen, »wie das relative Gleichgewicht einer ehemals ökonomisch geschlossenen Einheit durch exogene Einflüsse aufgelöst [...] und traditionelle Existenzweisen zugunsten urbaner Ansprüche aufgegeben wurden.«⁴⁷

Innerhalb der Europäischen Ethnologie war man sich also schon länger im Klaren darüber, dass der Mikrokosmos »Gemeinde« für sich nicht existiert. So meinte Orvar Löfgren:

Im Mikrokosmos der Gemeinde bekommt man das Gefühl, Überblick zu haben und eine Ganzheit ergreifen zu können. Allmählich aber entdeckt man, daß diese Ganzheit nur scheinbar ist, und dass andere größere Zusammenhänge immer wieder in die lokalen Lebensformen hineingreifen. Die Grenzen der Gemeinde fangen an, sich aufzulösen. Das Heilmittel ist nicht, den Mikrokosmos dem Makrokosmos oder Gemeinde der Außenwelt gegenüberzustellen. Die Integration mit der Umwelt geschieht auf mehreren verschiedenen Ebenen, dringt quer durch die Gemeinde und durchsäuert die kulturelle Welt der Individuen.⁴⁸

Ein anderes Problem liegt in der historischen Dimension, die bei Gemeindestudien häufig übersehen wird. A. Macfarlane meinte, die Verwendung von anthropologischen Methoden in der Gemeindeforschung habe zu einer Vernachlässigung der Geschichte geführt. Dadurch würde ein falsches Bild der sozialen Beziehungen in kleinen Gemeinden gezeichnet, wobei Integration und soziale Kohäsion dargestellt und Konflikte, Wandel und Instabilität ausgegrenzt würden.⁴⁹ V.a. jene vom Funktionalismus beeinflussten Gemeindestudien konnten zwar die Strukturen innerhalb von Gemeinden zu einem gewissen Erhebungszeitpunkt herausarbeiten, die Prozesshaftigkeit von Kultur oder überhaupt Aspekte des kulturellen Wandels konnten so jedoch nicht erhoben werden. Das methodische Problem liegt nach Bjarne Stoklund also darin, »synchrone Strukturanalyse mit diachroner Prozeßanalyse zu vereinigen.«⁵⁰ Dies ist methodisch kein leichtes Unterfangen, da es die Verknüpfung von anthropologischen mit historischen Methoden verlangt. Selbst wenn es aber gelingt, mit synchronen Querschnitten, die zu verschiedenen Zeitpunkten in einer Gemeinde durchgeführt wurden, genauere Informationen über verschiedene historische Zeitpunkte zu erhalten, gewährleistet dies noch keinen genauen Einblick über Verläufe und Ursachen von Wandlungsprozessen, die komplexen Zusammenhängen unterliegen, für die erst eine geeignete diachrone Perspektive geschaffen werden muss. In einem besonders eindrücklichen Bild hat Clifford Geertz diese Problematik in seinem Buch *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten* zum Ausdruck gebracht. Bei seinen Feldforschungen, die er zu verschiedenen Zeiten an zwei Orten absolvierte, habe er immer das Gefühl gehabt, »als sei es nicht der richtige Zeitpunkt, sondern eine Pause zwischen richtigen Zeitpunkten, zwischen der einen, irgendwie überstandenen Turbulenz und einer anderen, die sich dunkel abzeichnete. Wandel ist anscheinend keine Parade, der man beim Vorbeimarschieren zuschauen kann.«⁵¹ Dennoch muss ein genauerer Blick auf Prozesse des Wandels versucht werden, um den häufig leichtfertig hingeworfenen Behauptungen, wie es gestern gewesen sei und morgen sein werde, eine tiefschürfende Analyse von Vergangenheit und Gegenwart in ihrer historischen Bedingtheit entgegenzuhalten.



52 Es soll hier kein Überblick über den Begr. u. die versch. Erscheinungsweisen von Globalisierung gegeben werden. Cf. dazu etwa Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung. Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

53 Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, p. 85.

54 Werlen, Benno: Raum, Körper und Identität. Traditionelle Denkfiguren in sozialgeographischer Reinterpretation. In: Steiner, Dieter (Hg.): Mensch und Lebensraum. Fragen zu Identität und Wissen. Opladen: Westdt. Verl. 1997, pp. 147-168, hier p. 147.

55 Giddens 1995, p. 30.

56 Im engl. Orig. »disembedding«.

57 Giddens 1995, p. 33.

58 Gupta, Akhiland/ Ferguson, James: Beyond Culture. Space, Identity, and the Politics of Difference. In: Cultural Anthropology 7 (1992), pp. 6-23, hier p. 6ff.

59 Bräunlein, Peter J./ Lauser, Andrea: Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne. In: kea. Zeitschr. f. Kulturwissenschaften 10 (1997), pp. I-XVIII, hier p. IV.

60 Appadurai, Arjun: Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard G. (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in Present. Santa Fe: School of American Research Pr. 1991, pp. 191-210., hier p. 193.

61 Appadurai, Arjun: The Production of Locality. In: Fardon, Richard (Hg.): Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge. London: Routledge 1995, pp. 204-225, hier p. 204.

62 Cf. Appadurai 1991, p. 197ff.

63 Appadurai 1995, p. 207.

Diese grundsätzlichen Überlegungen sind wichtig, wenn wir uns neuere Ansätze vergegenwärtigen, die auf Grund der Globalisierung dafür plädieren, das Konzept der Gemeinde neu zu denken oder überhaupt zu verwerfen. Die neuen großen Erzählungen, die oftmals vorgeben, keine sein zu wollen, liefern uns Geschichten von Auflösungsprozessen oder vielleicht besser von Verdichtungsprozessen. Selektiv werden Eindrücke und Ergebnisse präsentiert, die von einer abnehmenden Bedeutung des Ortes bzw. des Raumes reden. Ob diese Behauptung einer genaueren Betrachtung allerdings Stand hält, muss noch einer Prüfung unterzogen werden. Unbestritten ist sicherlich, dass sich durch jene Prozesse, die unter dem Begriff »Globalisierung«⁵² zusammengefasst werden, maßgebliche Veränderungen in der Wahrnehmung von Raum und Zeit ergeben haben. »Definieren lässt sich der Begriff der Globalisierung«, so schreibt Anthony Giddens, »demnach im Sinne einer Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen, durch die entfernte Orte in solcher Weise miteinander verbunden werden, daß Ereignisse am einen Ort durch Vorgänge geprägt werden, die sich an einem viele Kilometer entfernten Ort abspielen, oder umgekehrt.«⁵³ Globale Prozesse finden also im Lokalen ihren Ausdruck, sind gleichzeitig sogar Ausdruck des Lokalen. Es kann als ein typisches Kennzeichen spätmoderner Gesellschaften gesehen werden, dass unsere Lebensweise in globale Prozesse eingebettet ist, »auch wenn wir uns in unserer körperlichen Alltagspraxis nicht über die Ortsgrenzen hinaus begeben.«⁵⁴

Dies muss nach Vorstellung vieler Wissenschaftler massive Einflüsse auf das Verständnis von Lokalitäten haben, wie Giddens argumentiert:

Unter Modernitätsbedingungen wird der Ort in immer höherem Maße phantasmagorisch, das heißt: Schauplätze werden von entfernten sozialen Einflüssen gründlich geprägt und gestaltet. Der lokale Schauplatz wird nicht bloß durch Anwesendes strukturiert, denn die »sichtbare Form« des Schauplatzes verbirgt die weit abgerückten Beziehungen, die sein Wesen bestimmen.⁵⁵

Als Folge davon komme es zu Formen von Entbettung,⁵⁶ worunter Giddens »das »Herausheben« sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung« versteht.⁵⁷ Dementsprechend argumentieren Akhil Gupta und James Ferguson für ein erweitertes Raumkonzept, demgemäß sich im globalen Raum verschiedene und ungleiche Machtbeziehungen entwickeln. In einem solchen globalen Raum von Relationen bestehen klar definierte Orte nicht mehr in sich und aus sich heraus, sondern sind das Ergebnis kultureller Konstruktionen.⁵⁸ Ich behaupte allerdings, dass sie immer schon kulturelle Konstruktionen waren, weshalb sie ein so interessantes Untersuchungsfeld für die Europäische Ethnologie darstellen. Gemeinschaften konstituieren sich demnach innerhalb dieser hierarchisch organisierten Räume, und die »kulturellen Konstruktionsprozesse dieserart Orte, die dabei entstehenden Beziehungsfelder und zugrundeliegenden Machtverhältnisse« würden zu den wichtigsten Untersuchungsfeldern der Kulturanthropologie gehören.⁵⁹

Auch Arjun Appadurai hob in einem einflussreichen Beitrag auf Phänomene der Enträumlichung ab, auf Grund derer er die Erforschung transnationaler Gegebenheiten und v.a. der kosmopolitisch-kulturellen Formen der modernen Welt als eine der großen Herausforderungen für die Anthropologie begreift.⁶⁰

Für ihn ist die Lokalität eine fragile soziale Errungenschaft, die primär relational und kontextual ist und weniger räumlich.⁶¹ Orte der Identifikation würden immer weniger mit aktuellen Lebensräumen zusammenfallen, weshalb die imaginierten Welten, die sich Menschen erschaffen, von besonderem Interesse sind.⁶² Wie für Gupta und Ferguson ist die Lokalität für Appadurai eine soziale Konstruktion, und zwar nicht nur von Menschen an sich, sondern v.a. auch eine der ethnografischen Praxis. Dabei habe man weder ihre Fragilität noch ihr »Ethos als eine Eigenheit des sozialen Lebens«⁶³ erkannt. Appadurai interessiert sich mit seinen theoretischen Entwürfen v.a. für jene Menschengruppen, die durch Migration, Vertreibung oder Flucht über die Welt verteilt sind, an globalen kulturellen Flüssen teilhaben bzw. dazu beitragen und in ihren globalen ethnischen Räumen an einer ständigen Konstruktion von Lokalität als eine Art Gefühlsstruktur beteiligt sind.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen liefert Martin Albrow einen der eindrucklichsten Versuche, Konzepte wie Lokalität oder Gemeinde in Frage zu stellen und teilweise zu verwerfen. Auch für ihn ist die Globalisierung eine so große Herausforderung, da sie den festen räum-

73 Elias 1974, p. XIX.

74 Elias 1974, p. XX, meint, in agrarischen Ges. seien die Interdependenzen beinahe allumfassend gewesen.

Darüber hinaus hat er aber festgehalten, es gebe auch andere soz. Figurationen, die sich von der Gemeinde unterscheiden. Cf. *Ibid.*, p. XVII.

75 Appadurai 1991, p. 196.

76 Kirby, Andrew: Wider die Ortlosigkeit. In: Beck 1998, p. 168-175, hier p. 172.

77 Robertson 1998, p. 197.

78 *Ibid.*, p. 200.

79 Die Homogenisierungsthese, die in der Globalisierungsdebatte hin und wieder zum Ausdruck kommt, wurde von Gardner, Kathy: *Global Migrants, Local Lives. Travels and Transformations in Rural Bangladesh*. Oxford: Clarendon 1995, als modischer Ersatz für die Modernisierungsthese kritisiert. Allerdings widersprechen viele Theoretiker der Globalisierung ohnehin einer Homogenisierungsannahme (cf. u.a. Beck 1997, Hannerz 1996; Robertson, Roland: *Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*. In: Beck Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, pp. 192-220.

80 *Ibid.*, p. 198.

81 Dabei spricht er u.a. von einer Kakophonie über Globalisierung mit einer Tendenz zu übertriebenen und exzessiven Globalisierungen, um eine Geschichte von dramatischen Veränderungen von »vorher« u. »nachher« zu erzählen; cf. Hannerz 1996, p. 18. Eine ähnliche Kritik übt Löfgren, Orvar: *Leben im Transit? Identitäten und Territorialitäten in historischer Perspektive*. In: *Hist. Anthropologie* 3, H. 3 (1995), pp. 349-363, in dem er sich mit der Rolle von Raum und Mobilität für die Herstellung von Identität beschäftigt, wie sie in den Debatten über Moderne und Postmoderne geführt wird. Dabei werde oft unhinterfragt von einem hist. »Früher« ausgegangen, das im Zeitalter der Moderne bzw. Vormoderne angesiedelt sei. *Ibid.*, p. 349.

82 Norbert Elias betont die Rolle von Klatsch für die Integration und Kontrolle innerhalb einer Gemeinde. Er geht sogar so weit zu meinen, eine Lokalität verliere den Charakter einer Gemeinde, wenn die wechselseitige Unabhängigkeit von Menschen so groß ist, dass sie nicht mehr am lokalen Klatschaustausch beteiligt und somit der damit verbundenen Kontrolle oder irgendeiner Form kommunaler Kontrolle gegenüber indifferent sind Elias 1974, p. XXVIII.

wie ich oben gezeigt habe –, dass diese immer an Lokalität gebunden ist. Aber selbst wenn ich mich hier darauf beschränke, die Gemeinde an Lokalität zu knüpfen, bleiben einige offene Fragen in Albrows Schlussfolgerungen. Denn eine weitere grundlegende Feststellung in seiner Argumentation geht davon aus, frühere Gemeindestudien hätten »Gemeinde« immer als eine geschlossene Sache gesehen, die Raum und Gemeinschaft über eine lokale Kultur miteinander verknüpfen. Diese Sichtweise ist mit zumindest zwei Makeln behaftet. Zum einen unterstellt sie allen Gemeindeforschungen, Außenbeziehungen nicht wahrgenommen zu haben, was schlichtweg Unsinn ist. Wichtiger ist jedoch sein statischer Kulturbegriff, der »lokale Kultur« als etwas in Raum und Zeit Unwandelbares sieht. Albrow ist zu schnell mit der Antwort zur Hand, unter den neuen globalisierten Bedingungen gebe es keine Gemeinde und damit keine lokale Kultur mehr. Interessanter und offener wäre die Frage, wie eine Gemeinde unter diesen Bedingungen aussehen könnte, ob es noch so etwas wie eine lokale Kultur gibt und worin sich diese manifestiert. Norbert Elias hat einen nützlichen Vorschlag gemacht, wodurch sich lokal gebundene Gemeinden auszeichnen. Gemeinde ist für ihn eine Gruppe von Haushalten, die am selben Ort angesiedelt und durch funktionale Interdependenzen miteinander verknüpft sind, die stärker sind als jene Interdependenzen, die sie mit anderen Menschen im weiteren sozialen Umfeld verbinden.⁷³ Dabei hatte er durchaus im Blick, dass diese Interdependenzen Wandlungsprozessen unterliegen, weil die Modernisierungsprozesse die reziproken Abhängigkeiten von Menschen verändert haben.⁷⁴ Diese Perspektive ist insofern hilfreich, als sie von uns nicht von vornherein die Annahme verlangt, unter den Bedingungen der Globalisierung würde die Lokalität oder die Gemeinde keine Rolle mehr spielen. Dabei geht es keineswegs darum, Phänomene der Enträumlichung zu leugnen, aber mit Arjun Appadurai wäre zu fragen: »Was bedeutet Örtlichkeit als gelebte Erfahrung innerhalb einer globalisierten, enträumlichten Welt?«⁷⁵ Der Geograf Andrew Kirby kommt zu anderen Schlüssen als Martin Albrow. Für ihn ist der Ort in den sozialen Beziehungen nach wie vor von zentraler Bedeutung.

Der Ort ist die Arena, in der Ressourcen genutzt werden (Wohnung, Bildung und andere öffentliche Leistungen), und folglich sind die politischen Kämpfe um den Zugriff auf diese Ressourcen (zwischen Rassen, Klassen oder Homo- und Heterosexuellen) Ausdruck der Vitalität lokaler sozialer Beziehungen.⁷⁶

Roland Robertson wiederum versucht, der Problematik mit dem Begriff »Glokalisierung« beizukommen, der nach einem japanischen Vorbild übernommen wurde, mit welchem ursprünglich das Prinzip bezeichnet wurde, landwirtschaftliche Techniken an lokale Umstände anzupassen. Dies wurde im Geschäftsleben adaptiert und meint dementsprechend die Anpassung »einer globalen Perspektive an lokale Umstände«⁷⁷ Dabei habe die Globalisierung »die Wiederherstellung, in bestimmter Hinsicht sogar die Produktion von »Heimat«, »Gemeinschaft« und »Lokalität« mit sich gebracht.«⁷⁸ Diese Prozesse würden mit dem Begriff der »Glokalisierung« am besten gefasst, weil damit sowohl der Idee einer Homogenisierung durch Globalisierung⁷⁹ als auch der Idee, Lokalität als eine Form der Opposition oder des Widerstandes gegen das hegemonale Globale zu verstehen, widersprochen wird.⁸⁰

Auf andere Weise betont Ulf Hannerz, dessen eigene Forschungen sich seit vielen Jahren mit transnationalen Phänomenen und mit dem Verhältnis lokaler Kulturen zu globalen Veränderungen beschäftigt,⁸¹ die bleibende Bedeutung des Lokalen. Im Lokalen finden die *Face-to-face*-Situationen und Langzeitbeziehungen zwischen Menschen statt, wobei diese Beziehungen einen hohen emotionalen Gehalt haben können. Dort können auch geteilte Bedeutungen in einem längeren Prozess ausgehandelt werden. Im Lokalen gebe es auch gegenseitige Kontrolle, Abweichungen könnten informell aber wirkungsvoll sanktioniert werden.⁸² Das Lokale ermöglicht zudem eine spezifische Art von sinnlicher Erfahrung, die von Menschen oft als »reale« Erfahrung im Gegensatz zu medial vermittelten Erfahrungen bezeichnet wird.⁸³

Menschen befinden sich körperlich in einem lokalen Setting, wobei alle ihre Sinne bereit sind, nicht nur zu sehen und zu hören, sondern zu berühren, zu riechen und schmecken, ohne daß ihre Aufnahmefähigkeit für sie eingeschränkt oder vorstrukturiert wird.⁸⁴

Besonders Albrows Ausführungen zu lokaler Kultur müssen aus kulturanthropologischer Perspektive mit Skepsis betrachtet werden. Er geht von einem geschlossenen, statischen Kultur-

83 Hannerz, Ulf: *Transnational Connections. Culture, People, Places.* London and New York: Routledge 1996, p. 26f.

84 *Ibid.*, p. 27.

85 *Ibid.*, p. 28.

86 *Ibid.*, p. 102ff.

87 Auch die Mobilität der Touristen kann als »*home plus*« gesehen werden: plus Sonnenschein, plus exotische Fauna und Flora etc. Cf. Hannerz 1996, p. 104.

88 *Ibid.*, p. 106ff. Dies entspricht nicht unbed. Hannerz' restl. Argumentation, da auch ein Lokalist über Wissen verfügen kann, das transportier- oder transponierbar ist.

89 Cf. Moser, Johannes: @ftermining. Wirtschaftsanthropologische Überlegungen zu Transformationsprozessen in einer Bergbaugemeinde in den Alpen. In: *Österr. Zeitschr. f. Volkskunde* 104, H. 3 (2001), pp. 137-162; Ders.: *Unter dem Erzberg. Eine Ethnographie des Wandels einer steirischen Bergbaugemeinde im 20. Jahrhundert.* Frankfurt/M., Dresden: Habil. 2002.

90 Es war schon eine Befürchtung von Stoklund, Bjarne: Zum Ansatz und theoretischen Hintergrund der Gemeindestudien in Skandinavien. In: *Wiegelmann 1979*, pp. 33-45, hier p. 38, die Gemeindeforschung als Methode habe ihre Stärke beim Studium kl. Gemeinden (wie Fischerdörfern oder anderer leicht abgrenzbarer Lokalitäten), »während Versuche, die Methodik auf Studien der komplexen modernen Gesellschaften zu applizieren, schnell schwerwiegende Probleme aufwerfen.«

konzept aus, wie es in der rezenten Forschung schon lange nicht mehr verwendet wird. Er baut sich ein Gegenkonzept auf, das nicht der Realität entspricht, welches er jedoch um so eindruckvoller dekonstruiert. Aber lokale Kultur kann auch anders verstanden werden, wenn wir einen konkreten Ort als eine Arena annehmen, in der sich die Bedeutungswelten verschiedener Menschen kreuzen und neue Bedeutungen ausgehandelt werden. Anders als bei Albrow, der diese Kreuzungen zwar wahrnimmt, ihnen aber eine darüber hinausweisende Relevanz für die Konstituierung einer lokalen Kultur abspricht, muss also darauf geachtet werden, ob und wie solche Prozesse vor sich gehen. Wo diese Bedeutungswelten aufeinander stoßen, so schreibt Hannerz, hat auch das Globale, das anderswo lokal gewesen ist, eine Chance, heimisch zu werden. Auf dieser Kreuzung – oder an diesem spezifischen Ort – »kommen die Dinge immer zum Vorschein, so daß der Wandel dieses Jahres die Kontinuität des nächsten Jahres ist.«⁸⁵ Dies ist die besondere Bedeutung lokaler Kultur – sie ist wichtig, aber nicht autonom. Sie ist zwar in gewissem Sinn an eine Lokalität geknüpft, aber sie reagiert auch im Lokalen auf überlokale Kontexte. Das Entscheidende jedoch ist, dies hat seine Auswirkungen im Lokalen, für Menschen, die an einem konkreten Ort leben, auch wenn diese Menschen über vielfältige Beziehungen verfügen, die über diesen Ort hinausweisen.

Auch Albrows Feststellung, die neuen Konflikte würden sich zwischen Lokalisten und Globalisten – und den Abstufungen dazwischen – ergeben, ist wenig überzeugend, wenn die Schichtungsmerkmale, die er diesen Konflikten zu Grunde legt, aus typischen Klassenmerkmalen bestehen. Denn Zugang zu Transportmöglichkeiten, die Nutzung von Telekommunikationsmitteln und die Verfügbarkeit von Raum sind ganz klar an materielle Ressourcen gebunden. Wenn es aber nur diese sind, die den Kosmopoliten vom Lokalisten unterscheiden, dann frage ich mich, warum er nicht einfach eine Unterscheidung zwischen arm und reich trifft. Hier ist abermals die anthropologische Perspektive – wie sie bspw. von Ulf Hannerz zum Ausdruck gebracht wird – präziser und hilfreicher.⁸⁶ Hannerz' Kosmopoliten sind ganz offensichtlich nicht Albrows Kosmopoliten. Hannerz' Kosmopolitismus ist eine Art persönlicher Charakterzug, ein Modus der Herangehensweise, welche eine prinzipielle Offenheit für verschiedene kulturelle Bedeutungen beinhaltet. Nicht die Mobilität (sei es reisend oder im Netz), sondern eine charakteristische Einstellung zum Leben oder zur Welt zeichnen Kosmopoliten aus. Touristen, Exilierte, Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten sind nicht unbedingt Kosmopoliten. Viele Arbeitsmigranten würden nie Kosmopoliten werden, für sie bringt der Wegzug im Idealfall ein Zuhause plus höherem Einkommen.⁸⁷ Die Auseinandersetzung mit einer anderen Kultur ist dabei kein zusätzlicher Nutzen, sondern ein notwendiger Kostenfaktor, der so niedrig wie möglich zu halten ist. Die Unterscheidung zwischen Kosmopoliten und Lokalisten beruht also nicht lediglich auf unterschiedlichen materiellen Möglichkeiten, die natürlich auch eine Rolle spielen, sondern auf unterschiedlichen Formen des Wissens. Der Einfluss der Lokalisten resultierte früher nicht daraus, was sie wussten, sondern wen sie kannten. Der Einfluss der Kosmopoliten wiederum fußt eher auf einem spezifischen Wissen, welches sie mit sich nehmen können, ohne dass es seinen Wert verliert.⁸⁸

Mit dieser exemplarischen Kritik an Albrow dürfte deutlich geworden sein, dass ich einer bleibenden Bedeutung der Lokalität sowohl für Vergemeinschaftungs- als auch für Identitätsbildungsprozesse von Menschen das Wort rede. Selbstverständlich müssen dabei Phänomene der Enträumlichung beachtet und in ihrer Rückwirkung auf lokale Gegenheiten ernst genommen werden. So wie sich Appadurai für jene dislozierten Bevölkerungsgruppen interessiert, die ihn zu seinem Bild der globalen ethnischen Räume gebracht haben, interessieren mich in verschiedenen Arbeiten die Sesshaften und ihre Reaktionen auf die Veränderungen, von denen sie massiv betroffen sind.⁸⁹

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal einige zentrale Aspekte verdeutlichen, die nach meiner Meinung Gemeindestudien auch unter den Bedingungen, die in spätmodernen komplexen Gesellschaften herrschen, sinnvoll erscheinen lassen.⁹⁰

1. Gemeinde darf nicht als ein Mikrokosmos verstanden werden, der isoliert für sich selbst funktioniert. Gemeindeuntersuchungen müssen so konzipiert werden, dass an konkreten Orten Aspekte erforscht werden, die über die Lokalität hinausweisen. Hier treffen globale kulturelle Flüsse auf spezifische Gegebenheiten und erfahren so jene Differenzierungen, die die Dy-

91 Marcus, George: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24 (1995), pp. 95-117, hat in einem einflussreichen Text darauf hingewiesen. Welz 1998, pp. 177-194, hat dies für die Europ. Ethnologie präzisiert.

92 Waren für frühere Gemeindestudien gerade die Veränderungen aufgrund der Industrialisierung ein zentrales Thema, können heute Aspekte der Deindustrialisierung, der Globalisierung etc. in den Blick genommen werden.

93 Aus meinen bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass sich dieses »lokale Wissen« aus verschiedenen, auch externen, Einflüssen speist.

94 Cf. Moser, Johannes (Hg.): Eisen- erz. Eine Bergbaugemeinde im Wandel. Frankfurt/M.: Inst. für Kulturanthropologie u. Europ. Ethnologie 1997 (Kulturanthropol. Notizen 57); Ders. 2001; Ders. 2002.

95 Cf. dazu etwa die soziokulturelle Raumkategorie im Raumorientierungsmodell bei Greverus 1978, p. 275, die die Relevanz von sozialen und kulturellen Aktivitäten und Interaktionen betont.

96 Etwa in dem Sinne wie Lindner, Rolf: Das Ethos der Region. In: Ders. (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt/M., New York: Campus 1994, pp. 201-231, vom Ethos einer Region – nämlich dem Ruhrgebiet – schreibt.

97 Kirby 1998, p. 170.

98 Cf. Hugger 1988, p. 215. Etzioni, Amitai: New Directions in the Study of Organisations and Society. In: Social Research 27 (1960), pp. 223-228, Zit. p. 224, hat darauf hingewiesen, dass häufig der Einfluss der Industrialisierung und Bürokratisierung auf Gemeinden, Familie oder soz. Klassen untersucht werde, selten hingegen der umgekehrte Einfluss. Dies ist ebenfalls eine Perspektive, die bei einer Gemeindeforsch. im Blick behalten werden muss.

99 Williamson 1982, p. 6.

100 Cf. Warwick/ Littlejohn 1992, p. 16.

101 Außer Frage steht meiner Ansicht nach die berechtigte Kritik v. Geertz u.a., eine Gemeinde nicht als paradigmatisch für größere geographische Einheiten zu sehen.

102 In einer Einschätzung von 3 versch. Gemeindestudien betont Häußermann 1994, p. 235, für die

namik kultureller Prozesse ausmachen. Das bedeutet keineswegs, dass es nicht auch andere Untersuchungsformen und -bereiche gibt, mit und an denen kulturanthropologische Themen sinnvoll erforscht werden können. Selbstverständlich kann die Komplexität des Zusammenspiels kultureller Flüsse, verschiedener Bedeutungsebenen und konkreter Praktiken heute nicht allein in einzelnen lokal gebundenen Gemeindestudien erforscht werden. Sollen transnationale Gemeinschaften in den Blick genommen werden, dann sind Formen »mobiler Feldforschung« an unterschiedlichen Orten unerlässlich.⁹¹ Mich interessiert allerdings, wie sich Veränderungen, die durch globale Prozesse angestoßen werden, in einer konkreten Gemeinde niederschlagen.⁹² Diese globalen Prozesse treffen vor Ort jeweils auf ein »lokales Wissen«⁹³, welches spezifische Umgangsformen in diesem Prozess der Transformation generiert. Darüber hinaus haben konkrete Räume m.E. für Menschen nach wie vor eine zentrale Bedeutung, auch wenn eine spezifische Lokalität – hier ist Martin Albrow zuzustimmen – noch keine Gemeinde ist. Die Beantwortung der entscheidenden Frage allerdings, ob Gemeindeforschung unter den Bedingungen von Globalität, virtuellen Netzen etc. noch eine Relevanz besitzt, liegt sicherlich bei den Menschen selbst, die an konkrete Orte Erwartungen von Gemeinde und Gemeinschaft knüpfen und praktizieren. Ein Beispiel dafür bietet die von mir untersuchte Bergbaugemeinde Eisenerz,⁹⁴ die trotz aller ökonomischer Probleme eine besondere Form emotionalen Zugehörigkeitsgefühls bei seinen Einwohnern evoziert. Es herrscht eine Form der Ortsgebundenheit, die viele Menschen eigentlich nur ungern und unfreiwillig aus Eisenerz wegziehen lässt. Ein weiteres Indiz sind schließlich die bedeutsamen außerfamiliären Kontakte, die ein wichtiges Element eines »Gemeindegefühls« darstellen.⁹⁵

2. Es gibt meiner Meinung nach ein *Ethos* von Gemeinden.⁹⁶ Diese Eigenart, die Gemeinden oder auch Städte auszeichnen können und die sie unverwechselbar machen, hat Andrew Kirby zu folgender Feststellung veranlasst:

Die Kommunalpolitik von Houston unterscheidet sich von der von San Francisco, obwohl beide Städte komplexe urbane Wirtschaftsräume sind, in denen dieselben Ziele der Wohlstandswahrung und politischer Stabilität verfolgt werden. Darüber hinaus gibt es unzählige weitere Unterschiede in den religiösen Überzeugungen, in den Einstellungen gegenüber der wirtschaftlichen Entwicklung, in der Wohnsituation und Architektur sowie in den kulturellen Praktiken, kurz gesagt: in all dem, was Clifford Geertz (1983) »lokales Wissen« genannt hat.⁹⁷

Eine Gemeindestudie muss also nicht nur jene Aspekte berücksichtigen, die über eine konkrete Gemeinde hinausweisen, sondern sie auch in ihrer Eigenart analysieren und darstellen.⁹⁸ Der Begriff »Gemeinde« bezieht sich nämlich ebenso »auf das reiche Mosaik von subjektiven Bedeutungen, welche Menschen mit dem Ort selbst und mit den sozialen Beziehungen verbinden, von denen sie ein Teil sind.«⁹⁹ Ein Kennzeichen von Gemeinden ist auch eine Form von Zugehörigkeitsgefühl,¹⁰⁰ welches Menschen aus verschiedenen Gründen zu einer Lokalität entwickeln können. Diese Einzigartigkeit von kleineren soziokulturellen »Gebilden« in geeigneter Form zu repräsentieren, gehört nicht zu den schlechtesten Traditionen anthropologischer Forschung, obwohl dazu selbstredend auch der Blick über die Grenzen der Gemeinde zählt.

3. Eine Gemeindeforschung neuer Prägung muss sich zudem davon verabschieden, ein holistisches Bild einer ganzen Gemeinde zu vermitteln und eine zeitlose Perspektive zu entwerfen. Ich habe bereits darauf verwiesen, wie problematisch ich die Unterscheidung von Gemeinde als Objekt oder Methode erachte.¹⁰¹ Es gibt sinnvolle Gründe, beide Perspektiven im Auge zu behalten und zwar durchaus gleichzeitig.¹⁰² Es gilt v.a. der Prozesshaftigkeit der kulturellen Phänomene gerecht zu werden, indem man nicht nur synchrone Ausschnitte produziert, die dann im ethnografischen Präsenz präsentiert werden und ein zeitloses Bild einer einzigen Realität suggerieren. Es bedarf der Ergänzung durch eine diachrone Betrachtungsweise, wofür historische Methoden und Materialien herangezogen werden müssen, damit sich die Perspektiven einer Gegenwartsethnografie und einer historischen Ethnografie verbinden können.

4. Den symbolischen wie realen Grenzen, die eine Gemeinde von einer Außenwelt oder von verschiedenen Außenwelten trennen, muss besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Diese Grenzen dürfen jedoch nicht als etwas Undurchlässiges verstanden werden, sondern als



Euskirchen-Studie von Renate Mayntz gerade diese doppelte Perspektive als zentral: »Die Studie reflektiert die Differenzen zwischen lokaler Spezifik und übergreifender Gesellschaft und interpretiert die Ergebnisse als zugleich paradigmatisch für die Schichtung der modernen Gesellschaft und als lokalspezifisch, weil sie die sozialen Figurationen der Gemeinde Euskirchen im Sinne einer Community-Study beschreibt und diskutiert.«

103 König 1974, p. 120.

ein Raum oder ein Feld, in dem sich die Dinge vermischen und Neues entsteht. Zugleich muss auf die internen Grenzziehungen geachtet werden: Gemeinden sind nie harmonieträchtige Gebilde ohne Stratifizierungsmerkmale, sondern werden u.a. von Hierarchien, Machtverhältnissen und verschiedenen Gruppierungen geprägt. Eine spezifische Machtstruktur und die politischen Verhältnisse machen so nach René König aus einer lokalen Gemeinde »ein System eigener Art«.¹⁰³

In vielen postmodernen Schriften wird uns heute vorgegaukelt, lokale Identität, Ansässigkeit und *face-to-face*-Kommunikation würden eine immer geringere Rolle spielen und Gemeindeforschungen diesbezüglich etwas suggerieren oder konstruieren, was gar nicht mehr existierte. Ich halte das für einen voreiligen Abgesang an historisch entwickelte Lebenswelten. Die Reduktion von Komplexität führt nicht nur in den Bedeutungswelten der Menschen außerhalb der Akademie zu Vor(aus)urteilen, sondern auch innerhalb der Wissenschaften selbst. Sicherlich, wenn die Europäische Ethnologie dahin tendiert, aus einer Schreibtischperspektive und vom Feuilleton gesättigt die kulturellen und sozialen Veränderungen in den europäischen Gesellschaften zu untersuchen, dann mag der Eindruck entstehen, als lösten sich bisherige Relevanzsysteme vollständig auf, und als ob sich die Menschen in einem von lokalen Fesseln befreiten Reich der Freiheit freiwillig gewählter Verortungen und Identitätskonstruktionen in einem Zustand ständiger Mobilität befänden. Ich will damit keineswegs behaupten, dass Phänomene der Individualisierung, der Mobilität und der Enttraditionalisierung keine Rolle spielen, aber die Welt war schon immer komplexer, als die Produzenten »einfacher« Wahrheiten und »logischer« Entwicklungsmuster uns glauben machen wollten. So können sich vermeintliche Ungleichzeitigen als besonders überlebensfähig erweisen. Wenn wir erst einmal die eigene Lebenswelt und die Zitadellen der Metropolen verlassen, so finden wir im Lokalen noch immer eine Vielzahl von Vergemeinschaftungs- und Identitätsbildungsprozessen, die einer genaueren Erforschung durch die Europäische Ethnologie harren, die damit zu einem komplexeren und realitätsgerechteren Bild sozialer Wirklichkeit beitragen könnte.

Dr. Johannes Moser, Studium der Volkskunde u. Europ. Ethnologie in Graz (Mag.phil. 1987, Dr.phil. 1993). 1988-1992 Mitarb. im *Büro für Sozialforschung* in Graz; 1990-1993 Lektor am *Inst. f. Volkskunde* der Univ. Graz; 1990-1992 Stipendium u. Postgraduiertenstudium der Soziologie am *Inst. f. Höhere Studien* in Wien. 1993 Vertragsass. am *Inst. f. Volkskunde* der Univ. Graz u. 1993-1999 Hochschulass. am *Inst. f. Kulturanthropologie u. Europäische Ethnologie* der Johann Wolfgang Goethe-Univ., Frankfurt/M. Danach Lehrbeauftragter an den Univ. Zürich, Basel u. Frankfurt/M. Im WS 2001/2002 Gastprofessur am *Inst. f. Volkskunde* u. Kulturanthropologie der Univ. Graz. 2002 Habil. an der Univ. Frankfurt/M.; seit 01.01.2002 Bereichsleiter Volkskunde am *Inst. für Sächsische Geschichte und Volkskunde* in Dresden.
Kontakt: Johannes.Moser@mailbox.tu-dresden.de.