

Zur Einleitung: „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde?

Das Leben in Gesellschaften unter den Bedingungen einer (letztlich wie auch immer zu etikettierenden) „anderen“ Moderne als typischerweise hochgradig individualisiert und optionalisiert zu bezeichnen, ist zwischenzeitlich ja nicht einmal mehr unter Sozialwissenschaftlern sonderlich riskant. Subjektivierungs-, Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Globalisierungsprozesse, die in ökonomischen ebenso wie auch in politischen und kulturellen Kontexten zu beobachten sind, lösen nicht nur die bisher dominierenden Klassen- und Schichtstrukturen zunehmend auf, sie transformieren auch die klassischen Gesellungsformen (Gesellschaften wie Familie, Nachbarschaft, Kirchengemeinde etc., Assoziationen wie Vereine, Verbände, Parteien etc.) in Phänomene, die nur noch den Etiketten nach sind, was sie einmal waren. Und auch überall zu beobachtende „Gegenbewegungen“ (Regionalismen, Fundamentalismen etc.) ändern nichts an dieser generellen Entwicklungstendenz. Gleichwohl sind auch Gesellschaften im Übergang zu einer „anderen“ Moderne nicht strukturlos.

In wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen bilden sich neue Organisations- oder Vergesellschaftungsformen (multi- bzw. transnationale Unternehmen, NGOs, Bürgerinitiativen usw.). Und sozio-kulturell entwickeln sich neue Vergesellschaftungsmuster, deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, dass sich ihre vergemeinschaftende Kraft nicht länger auf ähnliche soziale Lagen gründet, sondern auf ähnliche Lebensziele und ähnliche ästhetische Ausdrucksformen – eine Entwicklung, die in der Sozialstrukturanalyse seit geraumer Zeit nahelegt, die herkömmlichen Klassen- und Schichtmodelle durch Milieumodelle zu ersetzen, die möglicherweise aber noch weitergehende Re- und Neu-Modellierungen nach sich ziehen wird (vgl. Hitzler/Pfadenhauer 2004). Denn im Übergang zu einer „anderen“ Moderne rückt eben eine andere Art von Gesellungsgebilde ins Zentrum sozialstrukturanalytischer Aufmerksamkeit, die bislang bei der Analyse theoretischer Kollektive kaum je systematische Beachtung gefunden hat: die sogenannte posttraditionale Gemeinschaft, die dadurch gekenn-

zeichnet ist, dass sich Individuen kontingent dafür entscheiden, sich freiwillig und zeitweilig mehr oder weniger intensiv als mit anderen zusammengehörig zu betrachten, mit denen sie eine gemeinsame Interessenfokussierung haben bzw. vermuten.

1 „Wir“: Vom Schicksal zur Aufgabe

Als konstitutiv für Gemeinschaften *jedweder Art* betrachten wir a) die Abgrenzung gegenüber einem wie auch immer gearteten „Nicht-Wir“, b) ein wodurch auch immer entstandenes *Zu(sammen)gehörigkeitsgefühl*, c) ein wie auch immer geartetes, von den Mitgliedern der Gemeinschaft geteiltes *Interesse* bzw. *Anliegen*, d) eine wie auch immer geartete, von den Mitgliedern der Gemeinschaft anerkannte *Wertsetzung* und schließlich e) irgendwelche, wie auch immer geartete, den Mitgliedern zugängliche Interaktions(zeit)räume.

Bereits die von Ferdinand Tönnies (1979) so genannte „Gemeinschaft des Blutes“ war von ihrem Autor nicht als „naturwüchsig“ konnotiert. Tönnies zufolge *kann* sie sich (muss sich jedoch nicht) aus der Mutter-Kind-Bindung, aus der Familie und aus der Verwandtschaft heraus entwickeln. Die „Gemeinschaft des Blutes“ ist also keineswegs identisch gedacht mit (den) natürlichen Verwandtschaftsverhältnissen, sondern erwächst durch den menschlichen „Wesenswillen“ bzw. durch eine – anthropologisch verstandene – „Sympathie“ typischerweise aus den „Blutbanden“. Noch weniger „naturwüchsig“ gedacht sind von Tönnies dann die Formen der „Gemeinschaft des Ortes“ und der „Gemeinschaft des Geistes“.

Auch wenn Gemeinschaft bei Tönnies somit begriffen wird als Entscheidung der – angeblich – im Menschen schlechthin verwurzelten Wesensart, mit anderen Menschen auf der Grundlage von emotionalen, von ethnischen oder eben von blutsverwandtschaftlichen Bindungen ‚verlässlich‘ und dauerhaft zusammengehören zu wollen, setzt der „Sprung“ aus der – unseres Erachtens terminologisch eher in die Irre führenden – Metaphorik der biologischen „Gemeinschaft“ in die Gemeinschaft als einer Form menschlicher Sozialität also Lebewesen voraus, die sich nicht nur instinktiv verhalten, d.h. die ihr Leben nicht mehr „natürlich“ leben können, sondern die es „tätig“ produzieren und reproduzieren müssen, die also qua Bewusstsein Handlungsprobleme zu bewältigen haben. Insofern bleibt der anthropologische Befund, dass Menschen „von Natur aus“ zur Gemeinschaft strebende Wesen seien, unberührt davon, dass auch die „Gemeinschaft des Blutes“ genuin ein Kulturprodukt ist, eine von Menschen ‚gemachte‘

Gemeinschaft: konstituiert, stabilisiert und restituert durch Zeichen, Symbole und Rituale.

„Schicksalsgemeinschaften“ werden – zumindest dann, wenn sie das vom sogenannten gesunden Menschenverstand gemeinhin als „natürlich“ angesehene „Blutsverwandtschaftsverhältnis“ transzendieren – schon immer und mehr oder weniger explizit als durch Menschen oder durch ‚höhere Wesen‘ gestiftete und mithin als produzierte Sozialform begriffen. D.h., wir müssen gar nicht weit in komplexe menschliche Gesellschaften vordringen, um zu sehen, dass die soziale Produktion von verbindlich gemachten, von ritualisierten Regeln des gemeinschaftlichen Zusammenlebens eben nicht (mehr) evolutionsbiologisch zu erklären ist. Die Wahrnehmung der kulturellen ‚Produziertheit‘ menschlicher Gemeinschaft reicht augenscheinlich zurück bis in die Archaik. Und vermutlich lassen sie sich bei Bedarf durchaus durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch analytisch rekonstruieren.

Relativ ‚modern‘ hingegen ist die Auffassung, dass jede Art von Gemeinschaft nicht nur ‚heroisch‘ oder kollektiv, sondern tatsächlich auch individuell re-produziert werden muss, d.h., dass jeder Einzelne ständig zur Aufrechterhaltung, ja zur Konstitution der Gemeinschaft beiträgt. In dem Maße aber, in dem Gemeinschaft dergestalt vom Schicksal zur Aufgabe und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu einer Frage der Entscheidung wird, avancieren auch Fragen nach Aufwand und Ertrag zu Kriterien der individuellen Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Und damit ‚erscheint‘ u.E. in modernen Gesellschaften ein neuer Gemeinschaftstypus, der vor dem Hintergrund gegenwärtiger Entwicklungen zunehmend – und zusehends – an Bedeutung gewinnt.

2 Die Wieder-Entdeckung des „Stammes“

Michel Maffesoli (1996) bezeichnet den sich unter den skizzierten Individualisierungsbedingungen abzeichnenden Trend zu einem solchen Vergemeinschaftungsmodus als „Rückkehr der Stämme“. Und Zygmunt Bauman (1995b) erblickt im Wiederentstehen der von den „Regierungstruppen der Moderne“ scheinbar so erfolgreich ausgerotteten Stammeskulturen sogar einen der augenfälligsten Indikatoren der *Postmoderne*. Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich diese *neuen* Stammeskulturen von ihren archaischen ‚Vorlagen‘ deutlich unterscheiden – und zwar vor allem dadurch, dass sie eben *keine* existentielle

Bedeutung an sich haben, sondern lediglich imaginäre Gebilde derer sind, die sich – wie auch immer – auf sie beziehen.

Diese neuen Stammeskulturen sind dementsprechend typischerweise auch nicht verortbar in speziellen, eingrenzenden Territorien. Gleichwohl ist auch diese Art von Stamm keineswegs eine *einfache* bzw. *primitive* Form der (menschlichen) Sozialität. Er ist vielmehr so etwas wie ein auf (relative) Dauer gestellter, d.h. ein institutionalisierter Balance-Akt vielfältiger Eigenheiten und Sonderinteressen der diversen Clans und Horden, die er eher kultisch als organisatorisch vereint, und die er eher im Außen- als im Innenverhältnis aufeinander verpflichtet. Der archaisierende Terminus „Stamm“ (bzw. „tribe“) meint also im wesentlichen eine *nicht-zweckrational* organisierte, sondern eben *kultisch* fokussierte und stabilisierte soziale Aggregation – die allerdings, so Zygmunt Bauman (1995a: 20), „in den Augenblicken ihrer Verdichtung ... eine buchstäblich atemberaubende Intensität erreichen“ kann. In diesen Momenten der Intensität versichern sich die Mitglieder der sozusagen habituell der Existenz dieser Gemeinschaft insgesamt ebenso wie auch ihrer je eigenen Zugehörigkeit zu dieser.

Insofern erscheint uns auch die von Maffesoli nachdrücklich betonte *emotionale* Hingabe als Merkmal tribaler Zu- und Zusammengehörigkeit weit weniger signifikant den traditionellen Stamm als eben den *Neo-Tribe* bzw. die *posttraditionale* Gemeinschaft schlechthin zu kennzeichnen. Denn speziell *diese* Art von Gemeinschaft ist nicht *mehr* als eine Idee bzw. eine Imagination. Diese Art von Gemeinschaft existiert (auch für Nicht-Wissenssoziologen deutlich erkennbar) nur durch den und im *Glauben* an ihre Existenz; sie besitzt nur Autorität, weil ihr und solange ihr Autorität *zugestanden* wird. Denn ihre Protagonisten verfügen typischerweise *nicht* über (genügend) institutionelle Sanktionspotentiale zur Durchsetzung ihrer Weltansicht. Ihre Macht gründet folglich nicht auf Zwang und Verpflichtung, sondern auf *Verführung*, auf der per Definition freiwilligen emotionalen Bindung der sich selbst als „Mitglieder“ ansehenden Individuen an die Gemeinschaft. Diese affektuelle Zugehörigkeit ist somit prinzipiell unbeständig und typischerweise auch eher kurzlebig.

Vor allem unterscheidet sich der Neo-Tribe von seinem archaischen Modell aber durch seine thematische Fokussierung und seinen teilzeitlichen Charakter. D.h. z.B., dass das postmoderne Gemeinschaftsmitglied typischerweise durchaus *nicht* in der Totalität einer Stammeskultur aufgeht, sondern dass es sich (eher über kurz als über lang) als Mitglied verschiedener, zum Teil konkurrierender, grundsätzlich instabiler Stämme erlebt. Solidaritäten und Loyalitäten entstehen dementsprechend weniger aus existentiellen Notwendigkeiten heraus, denn aus – eher emotional als rational motivierten – situativen Entscheidungen dafür, (wie-

derum situativ) prosozial zu (inter-)agieren. Die relativ schwach ausgeprägte Arbeitsteilung unter den Mitgliedern der neuen Stämme führt dementsprechend symptomatischerweise auch nicht zu dem, was Emile Durkheim (1988) „organische Solidarität“ genannt hat – also zu einem hochgradigen und nahezu alternativen, existentiellen Angewiesensein des einen Mitglieds auf das andere bzw. auf die Leistungen und Produkte des anderen (vergleichbar eben mit dem funktionalen Zusammenspiel der spezialisierten Organe im Organismus).

Die Mitgliedschaft in einer posttraditionalen Gemeinschaft besteht somit im Wesentlichen in der Übernahme und im Vollzug von bzw. im Bekenntnis zu für diese (Teilzeit-)Kultur symptomatischen Zeichen, Symbolen und Ritualen. D.h., dass man sich eben nicht oder zumindest weniger aufgrund solidaritätsstiftender gemeinsamer Wertsetzungen, sondern sozusagen ästhetisch und prinzipiell vorläufig für die Mitgliedschaft *entscheidet*.

3 (Be-)Setzungen eines Begriffs

Unter „anerkennungstheoretischen“ Vorzeichen, wie sie vor allem von Axel Honneth (1993) gesetzt werden, ‚fordern‘ die Verkehrsregeln in modernen Gesellschaften von den Individuen ja vor allem, dass sie „wechselseitig den *rechtlich festgelegten* Freizeitspielraum des jeweils anderen respektieren“ (Honneth 1993: 263). D.h., die Beziehungen des Individuums zu anderen ebenso wie die Beziehungen von anderen zu ihm sind in modernen Gesellschaften, zumindest ‚in letzter Instanz‘, keine persönlichen, keine individuell bzw. privat auszuhandelnden, sondern werden generell über ein abstraktes, normatives Ordnungsgefüge sanktioniert.

Angesichts aktuell vielfältig erfahrbarer und erwartbarer Irritationen von Lebensgewohnheiten und damit des Schwindens von formaler Verlässlichkeit in modernen Gesellschaften in Folge von bzw. im Zusammenhang mit gravierenden und augenscheinlich auch nachhaltigen sozialstrukturellen Transformationsprozessen erscheint jedoch die Frage, wie wir (wieder) „Sicherheit“ gewinnen können im Umgang miteinander, immer unabweisbarer. Als *eine* ‚Antwort‘ auf diese Frage wird nun eben jener in diesem Band virulente Modus sozialer Aggregation erkennbar, der sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass die freiwillige Einbindung des Individuums auf seiner kontingenten Entscheidung für eine temporäre Mitgliedschaft in einer so genannten „posttraditionalen Gemeinschaft“ beruht.

Honneth bestimmt die „normativen Strukturen“ dessen, was er im Kontext der deutschsprachigen Kommunitarismus-Debatte¹ als „posttraditionale Gemeinschaften“ beschreibt, dadurch, dass hierdurch „jedes Mitglied einer Gesellschaft durch eine radikale Öffnung des ethischen Werthorizontes in die Lage versetzt wird, so in seinen Leistungen und Fähigkeiten anerkannt zu werden, dass es sich selber wertzuschätzen lernt“ (1993: 269). Dieser voraussetzungsreichen, im wesentlichen ‚konstruktiv‘ kommunitarismuskritisch gemeinten Position, wonach dementsprechend nur solche Gemeinschaftsformen über das nötige Integrationspotential verfügen, die mit den normativen Gegebenheiten liberaldemokratischer Gesellschaften vereinbar sind, vermögen wir allerdings nicht zu folgen, vor allem weil wir empirisch – z.B. in dezidiert antimodernistischen religiösen und politischen Agglomerationen – zu viele erfolgreiche Gegenbeispiele *autofaktiver* Sinn- und Ordnungsangebote sehen.

Neben dem in diesem Rahmen der sozialphilosophischen Anerkennungs- und Theorie entwickelten Konzept posttraditionaler Gemeinschaftsbildung werden in der gesellschaftswissenschaftlichen Modernisierungsdiskussion derzeit auch zwei genuin *soziologische* Konzepte posttraditionaler Gemeinschaften verhandelt – bislang allerdings ohne zueinander in einen (für uns) erkennbaren Bezug gesetzt zu werden:

Karin Knorr Cetina (2002) befasst sich mit posttraditionalen Gemeinschaften im Hinblick auf globale Wissensnetzwerke und etikettiert damit – generalisiert ausgedrückt – Gesellschaftsgebilde, in denen nicht mehr das Individuum der wichtigste Handlungsträger ist, sondern Ideen, Erkenntnisse und Ergebnisse sozusagen unabhängig von spezifischen Verursachern als Kollektivgut angesehen werden. Hinter dieser Kollektivgutakzeptanz (bzw. dieser *nicht* individuumszentrierten Kollaboration) steckt, so Knorr Cetina, weder Altruismus der Individuen noch unbedingt das Bewusstsein, Teil einer ‚Einheit‘ zu sein, sondern lediglich ein gemeinsames Hintergrundwissen. In so verstandenen posttraditionalen Gemeinschaften gibt es bei den Kollaborateuren, die (im Hinblick auf die globale Mikrostrukturierung) weder eine Sprache, noch eine Kultur noch eine

¹ „Kommunitarismus“ ist beinahe ausschließlich eine philosophisch-politische Konzeption, die von ihren Protagonisten als Antwort, Korrektiv und Lösungskonzept zu von ihnen hypostasierten ‚eklatanten‘ gesellschaftlichen Fehlentwicklungen verstanden wird. Die Kommunitaristen kritisieren eine zunehmende Individualisierung, die sich in gesellschaftlicher Desintegration (z.B. zunehmende Scheidungsbereitschaft, kriminelle ‚Asozialität‘, Suchtverhalten usw.) niederschlägt, die sich also in all dem manifestiert, was als unerwünschte Konsequenzen egozentrischer Lebensführung angesehen wird. Kommunitaristen beanspruchen einen Zeitgeist, der Ausdruck eines überzogenen Liberalismus sei, der Vereinzelung statt Zugehörigkeit befürwortet und individuelle Rechte und Optionen über moralische Obligationen und soziale Bindungen stellt (vgl. dazu z.B. Kaiser 2007).

Nationalität teilen, sowohl Perspektivenunterschiede und Interessendifferenzen als auch konkrete Unzufriedenheiten. Knorr Cetina spricht deshalb von „Gemeinschaften ohne Einheit“. Gründe dafür, dass die Kollaboration trotzdem *gemeinschaftsformig* statt hat, liegen ihr zufolge in der Freiwilligkeit des Zusammenschlusses, im Fehlen einer hierarchischen Leitung, in der Entkopplung von Leistung und Individuum, von Eigentum und Individuum und insbesondere in der Möglichkeit jedes Beteiligten, die Gemeinschaftsleistung insgesamt zu repräsentieren (woraus wieder eine emotionale Bindung an die „Idee“ der Gemeinschaft resultiert).

Dieser pointiert sozialkonstruktivistischen Position, wonach Gemeinschaft unabhängig von, ja entgegen etwelchen Handlungsintentionen oder gar -strategien individueller Akteure emergiert, vermögen wir ebenfalls nicht zu folgen, weil hierbei von Handlungsergebnissen und Handlungsfolgen, die jedenfalls so, wie sie sich einstellen, in der Regel tatsächlich von niemandem projiziert waren, fälschlicherweise rückgeschlossen wird darauf, dass ein Geschehen auch ursprünghch nicht aus intentionalem Handeln resultiere – und weil in dieser Sicht auch strategische Nutzungen des Geschehens durch individuelle Akteure und Gruppen von Akteuren ausgeblendet bleiben.

Eher parallel zu als korrespondierend *mit* dieser sozialkonstruktivistischen Konzeption posttraditionaler Gemeinschaften entwickelt sich seit einiger Zeit nun auch eine hermeneutisch-wissenssoziologische, v.a. auf die Idee der „kleinen sozialen Lebenswelten“ (Luckmann 1978, Honer 1999), der „social worlds“ (Strauss 1978), der „sozialen Sinnwelten“ (Hitzler 1988, Soeffner 2006) und der „Kommunikationskulturen“ (Knoblauch 1996) rekurrierende Theorie und Ethnografie posttraditionaler Vergemeinschaftungen.

4 Ausgrenzung und Einschließung

Posttraditionale Vergemeinschaftungen in dem in diesem Zusammenhang von uns gemeintem Verstande konstituieren sich typischerweise dadurch, dass individualisierte Akteure sich aufgrund kontingenter Entscheidungen für eine zeitweilige Mitgliedschaft freiwillig in soziale Agglomerationen und deren Geselligkeiten einbinden, die wesentlich durch nicht nur distinktes, sondern durch dezidiert *disintinktives* Wir-Bewusstsein stabilisiert sind. Diese Form der Vergemeinschaftung

besteht folglich wesentlich aus der Konstruktion einer *gemeinsamen* „Außenseite“.² D.h., das Verhältnis zu anderen konstituiert sich (auch) in dieser Gesellschaftsform im Akt der Vergemeinschaftung und in der Fortdauer der Gemeinschaft in Abgrenzung zu „Dritten“ und in Ausgrenzung dieser „Dritten“ aus einer Wir-Beziehung. Diese Form der Vergemeinschaftung resultiert dergestalt aus einer Art erkannter Komplizenschaft gegenüber den „Dritten“. Diese „Dritten“ können die Gesellschaft schlechthin sein, in der Individuen sich vergemeinschaften: die Gesellschaft, die dann symptomatischerweise erlebt wird als „Dickicht“ relativ undurchschaubarer, ja teilweise unerklärlicher sozialer Umstände und Gegebenheiten. Denn die Gesellschaft scheint ihren Mitgliedern vielerlei Verhaltensweisen aufzuerlegen, scheint sie insbesondere in bestimmte, großteils verselbstverstandlichte Verkehrsregeln im Umgang mit anderen hineinzuzwingen – und ihnen, sozusagen im Gegenzug, die Einhaltung der je sozial approbierten Verkehrsregeln durch die anderen Gesellschaftsmitglieder zu garantieren.

Aus der Komplexität dieser modernen Gesellschaftlichkeit erwachsen jedoch vielfältige Defizite des generell postulierten Ordnungsanspruchs. Infolgedessen machen Individuen und Gruppierungen, nachgerade unausweichlich, Erfahrungen nicht nur von Ungleichheit, sondern auch von Ungerechtigkeit, denn immer mehr soziale Ungleichheiten bzw. deren Konsequenzen werden, gleichsam als Antrieb *und* Nebenfolge von Modernisierungsprozessen, als „ungerecht“ empfunden. Diese persistierende Idee von (Un-)Gerechtigkeit macht aus Ungleichheiten sozusagen jederzeit entzündbare Konfliktstoffe und generalisiert die soziale Auseinandersetzung um Ressourcen und Lebenschancen. Das wiederum irritiert die kulturell geregelten Gewohnheiten des Umgangs miteinander und bewirkt, dass tendenziell immer mehr Individuen und Gruppierungen die dergestalt tradierten gesellschaftlichen ‚Verkehrsformen‘ in Frage stellen – und einen Bedarf nach „alternativen“ Konzepten des Zusammenlebens und Miteinanderumgehens entwickeln. Vor diesem Hintergrund verspricht nun die – wenn auch gegenüber ‚naturwüchsigen‘ Gesellschaftsformen strukturell labile – *posttraditionale* Gemeinschaft immerhin eine wenigstens *relative* Sicherheit und Fraglosigkeit dadurch, dass die als gemeinsam veranschlagten Interessen auf (eine gewisse) Dauer gestellt, transformiert oder mythisiert werden. Daraus ideologisch abgeleitet werden dann wiederum wechselseitig verbindliche Verhaltenserwartungen an die Mitglieder der Gemeinschaft. Das impliziert zumindest grundsätzlich die Akzep-

² Dieser Aspekt von Vergemeinschaftung ist als solcher natürlich keineswegs neu: Die Korrelation von Integration und Distinktion, von Inklusion und Exklusion, das Verhältnis von in-group und out-group sind vielmehr bekanntlich zentrale Themen einer traditionsreichen soziologischen Beschäftigung mit Gruppen- und Gemeinschaftsbildung (vgl. Sumner 1906).

tanz, von – wie auch immer gearteten – Sanktionen *durch* die Gemeinschaft gegenüber solchen Mitgliedern, die sich im Sinne der Gemeinschaft inkzeptabel verhalten. Dergestalt wird die Abgrenzung gegenüber „Dritten“ ergänzt oder auch ersetzt durch die Idee der Eingrenzung der Mitglieder ‚nach innen‘ (vgl. Sartre 1967).

Allerdings resultiert aus der Dialektik von Integration und Distinktion unter Individualisierungsbedingungen eben eine strukturelle *Prekarität* dieser Vergemeinschaftungsform v.a. hinsichtlich der Frage, ob und inwieweit aus den konstitutiven Akten dieser Formen der Vergemeinschaftung heraus sich überhaupt (relativ dauerhafte) *Gemeinschaften* entwickeln und stabilisieren (lassen). Denn um eine wie auch immer geartete wechselseitige Verlässlichkeit zu sichern, müssen ja bekanntlich prinzipiell die als gemeinsam bzw. gemeinschaftlich *veranschlagten* Interessen auf Dauer gestellt, transformiert oder mythisiert werden (vgl. Berger/Luckmann 1969). Und erst dann ist die Gemeinschaft als Gemeinschaft auch für den – durchaus normalen – Fall garantiert, dass der (ursprüngliche) Anlass zur Vergemeinschaftung bzw. der (funktionale) Grund für die Gemeinschaft entfällt bzw. in Vergessenheit gerät.

Während traditionale Gemeinschaften also typischerweise vielfältige solcherart kohäsionssichernde Sanktionspotentiale und Zwangsstrukturen aufweisen, die auf die Etablierung und Stabilisierung eines klar definierten und geregelten Innen-Außen-Verhältnisses abzielen, scheint dieses Prinzip für die *posttraditionale* Form von Gemeinschaften *nicht* (bzw. zumindest wesentlich weniger) zu gelten:

5 Gefäße individueller Neigungen

In posttraditionale Gemeinschaften tritt der Einzelne typischerweise freiwillig, absichtlich und ohne viel Aufhebens ein, und ebenso (relativ) problem- und folgenlos tritt er auch wieder aus ihnen aus.³ Die zeitlichen ebenso wie die sozialräumlichen Grenzen posttraditionaler Gemeinschaften verfließen folglich nach Innen ebenso wie nach Außen. (Nicht nur) deshalb können posttraditionale Gemeinschaften die Frage der Mitgliedschaft *nicht* wirksam sanktionieren. Sie kön-

³ Selbstverständlich ist dies eine idealtypisierende Polarisierung. Empirisch finden sich demgegenüber in Geschichte und Gegenwart vielfältige Mischformen: manchen Gemeinschaften kann man relativ leicht beitreten, dann aber kaum mehr entkommen, anderen ist zwar schwer beizukommen, dafür kann man sich jedoch unschwer wieder von ihnen lösen.

nen den Einzelnen zur Mitgliedschaft nicht verpflichten, sondern ihn in aller Regel lediglich zur Mitgliedschaft ‚verführen‘ (Hitzler 1999). Diese ‚Verführung‘ geschieht wesentlich durch die Option zur Teilhabe an von den dadurch Angesprochenen als ‚erlebenswert‘ angesehenen sozialen Ereignissen. Derartige Ereignisse treten üblicherweise nicht zufällig oder naturwüchsig ein, sondern sind in der Regel (kalkulierte) kollektive ‚Ausbrüche‘ aus der Banalität des Alltäglichen. Dass die Bedingungen für als „posttraditional“ etiketierbare Formen von Vergemeinschaftung nicht etwa *vor* und auch nicht etwa *nach*, sondern dass sie *innerhalb* der Vollzugsroutinen moderner Gesellschaftlichkeit bzw. aus deren Vollzugsroutinen heraus entstehen, ist folglich eine „Binsenweisheit“. Weit weniger trivial – und gerade für viele Sozialwissenschaftler anhaltend „ärgerlich“ – ist hingegen, dass sie *nicht* aus konstellativen sozialen Zwangsläufigkeiten, sondern weit eher aus den Vermutungen der an ihnen je teilhabe-interessierten Individuen resultieren, bestimmte, begrenzte Gemeinsamkeiten könnten der Realisierung ihrer je eigenen Vorstellungen bzw. Interessen förderlich sein. D.h., das gemeinsame Handeln der Mitglieder posttraditionaler Gemeinschaften „folgt nicht geteilten Interessen, es erzeugt sie. Genauer gesagt: sich dem Handeln anzuschließen, ist alles, was es zu teilen gibt. ... Was üblicherweise zu Zeiten des Karnevals als kurzer Bruch der Kontinuität, als fröhliche Aufhebung des Zweifels zum Vorschein kommt, wird nun zum Lebensmodus“ (Bauman 1995b, S. 354).

Aber auch wenn diese spezifischen Merkmale eine (so gut wie) „unheilbare“ strukturelle Labilität posttraditionaler Gemeinschaften implizieren – vor allem eben, weil diese ausschließlich darauf beruhen, dass die an ihnen Teilhabenden sich als ihnen ‚zugehörig‘ verstehen –, ist deren sozialintegrative Wirkung für die an ihr Teilhabenden durchaus mit der traditionellen Funktion eingelebter Milieus vergleichbar: Sie stellen jeweils einigermaßen plausibilisierbare Repertoires an Relevanzen, Regeln und Routinen zur Verfügung, die von den an ihnen Teilhabenden zumindest in dem Maße, wie sich diese auf ‚ihre‘ (von ihnen gewählte) Gemeinschaft beziehen und verlassen (wollen), mehr oder weniger akzeptiert und auch hinlänglich übernommen werden. D.h. (auch) die posttraditionale Gemeinschaft ist – in all ihren Erscheinungsformen – eine ‚Antwort‘ auf eine allgemeine gesellschaftliche Verunsicherung. Verunsichert sind die Menschen durch jenen unter den ‚Vorzeichen‘ von Pluralisierung und neuerdings (auch) von Globalisierung statthabenden Wandel, der über alle ihre sozialen Praktiken hinweg teils in nur „schwachen Signalen“ (Liebl 2000: 20) sich erst anzeigt, großteils jedoch längst augenscheinlich, ja augenfällig ist. Diesen Wandel, der vor allem auch ein Wandel der Weltdeutungen und Selbstwahrnehmungen ist, haben etwa Peter Gross (1994) mit dem Begriff der Multiptionalisierung, Gerhard Schulze

(1992) mit dem Begriff der Erlebnisorientierung, Manfred Prisching (2006) mit dem Begriff des Konsumismus, Ulrich Beck (1996) mit dem Begriff der reflexiven Modernisierung, Scott Lash (1996) mit dem Begriff der Postmoderne oder Zygmunt Bauman (2003) mit dem Begriff der flüchtigen Moderne etikettiert. Vor diesem und zum Teil auch in kritischer Distanz zu diesem facettenreichen gesellschaftsdiagnostischen Hintergrund suchen die hier im weiteren versammelten Beiträge auf vielfältige Arten und Weisen Antworten auf die Frage nach dem Gegenstand dieses Bandes – mittels Theorien zum Phänomen der posttraditionalen Gemeinschaft, auf der Spur von Metaprozessen posttraditionaler Gemeinschaftsbildung, entlang situativer und transituativer Vergemeinschaftung, mit Blick auf die Posttraditionalisierung von Gemeinschaft und schließlich: die Rückkehr der Biologie in der posttraditionalen Gemeinschaft reflektierend.

6 Annäherungen an das Phänomen

6.1 Theorien zum Phänomen der posttraditionalen Gemeinschaft

(Nur) solche Gemeinschaften, die auf einer *dauerhaften* emotionalen (Ver-)Bindung ihrer Mitglieder basieren, betrachtet *Manfred Prisching* als „echt“. In der Moderne werden solche „echten“ Gemeinschaften zunehmend problematisiert und problematisch. Und unter den Vorzeichen der Postmoderne schließlich treten allenthalben Substitute bzw. Surrogate an deren Stelle, die sich Prisching zufolge angemessen allerdings weder *nur* als Verluste (von Werthaltigkeiten), noch *nur* als Gewinne (an Freiheiten für den Einzelnen) begreifen lassen. Die – ihrerseits zwischen punktueller Verdichtung und unbestimmter zeitlicher Ausdehnung changierenden – „temporären Vergemeinschaftungen“, die als Sozialformen die Postmoderne kennzeichnen, weisen vielmehr vielfältige Paradoxien auf, die Prisching in sieben dualen Konstellationen ordnet, welche er auffächert unter den Begriffspaaren (1) „Individualität und Gemeinschaftlichkeit“; (2) „Grauen und Sehnsucht“; (3) „Flüchtigkeit und Dauerhaftigkeit“; (4) „Inhaltslosigkeit und Substanz“; (5) „Gestaltbarkeit und Vorfindlichkeit“; (6) „Außeralltäglichkeit und Alltäglichkeit“; (7) „Fragmentierung und Ganzheit“: Menschen wollen so sein, wie sie eben sein wollen, aber sie wollen auch sich als zu- und zusammengehörig erfahren; sie wollen die Wahl haben, aber auch die Garantie, die ständige Verlorenheit, aber auch das verlässliche Versprechen; sie wollen das Außergewöhnliche, aber sie wollen es jederzeit und allerorten; sie wollen sich besonders, und sie machen zugleich ihre Besonderung zum Maßstab für alles und alle.

Als prototypisch für posttraditionale Gemeinschaften schlechthin betrachtet Ronald Hitzler Szenen, also eine bestimmte Art von „tendenziell *globalen* sozialen Netzwerken“ von Menschen mit einer von ihm als „juvenil“ bezeichneten mentalen Disposition: In Szenen werden Menschen weder hinein geboren, noch fraglos hinein sozialisiert. Zur Teilhabe an Szenen werden Menschen ihm zufolge symptomatischer weise vielmehr ‚verführt‘, weil in Szenen je bestimmte Interessen, Neigungen, Orientierungen gepflegt und unterstützt werden, die sich im wesentlichen im Rahmen von Großthematiken wie Musik, Sport, Mode und neue Medien verorten lassen. Szenen erscheinen somit als so etwas wie soziale ‚Gefäße‘, in die die an ihnen Teilhabenden relativ problem- und folgenlos ihre Idiosynkrasien füllen können. Denn sie fungieren als Anbieter von und als Angebote zur zeitweiligen Vergemeinschaftung mit anderen Gleichgesinnten ohne ‚größere‘ Verpflichtungen und ohne dauerhafte Bindungen. Seine idealtypisierende Bestimmung von Szenen – als gekennzeichnet durch translokale Netzwerk-Strukturen, durch nachgerade völlig fehlende Sanktionspotentiale (im weitesten Sinne) und durch nahezu ausschließlich ästhetisch-hedonistische Werthaltigkeit – nutzt Hitzler als Maßstab nicht nur, um die jeweilige relative Szene-Ähnlichkeit einer Reihe konkreter, als „jugendlich“ konnotierter Gesellungsgebilde zu bestimmen, sondern auch, um Szenen von anderen jugendkulturellen Organisationsformen (wie Subkulturen, Soziale Bewegungen, Milieus, Gangs und Cliques) abzugrenzen.

Unter Bezugnahme auf Tönnies' Gegenüberstellung von durch Traditionalität gekennzeichneteter Gesellschaft hier und durch den Verlust eben dieser Traditionalität gekennzeichneteter Gesellschaft da etikettiert *Hubert Knoblauch* den Begriff „posttraditionale Gemeinschaft“ als Oxymoron. Zur Überwindung der Dichotomie der sich (jedenfalls unter Zugrundelegung der Weberschen Handlungstheorie) wechselseitig ausschließenden traditionellen und posttraditionalen Gemeinschaft schlägt Knoblauch deshalb eine Begriffsänderung vor. Im Rekurs auf einen phänomenologisch fundierten Begriff des kommunikativen Handelns, der geeignet ist, nicht nur unmittelbare, sondern durch Prozesse der Anonymisierung, Dekontextualisierung und Mediatisierung gezeichnete mittelbare Kommunikation in den Blick zu nehmen, kann erstere ihm zufolge als „Wissensgemeinschaft“, die hier interessierendere posttraditionale Gemeinschaft hingegen als „Kommunikationsgemeinschaft“ bezeichnet werden. Jede Form von Gemeinschaft setzt demnach voraus, dass Individuen eine gemeinsame Struktur von Handlungen ausbilden und Wissen auf der Grundlage gemeinsamer Objektivitäten teilen und dass sie überdies immer auch *unterstellen*, dass sie dieses Wissen teilen. In der neuen Form von Gemeinschaft ist das Ausmaß geteilten Allgemeinwissens allerdings herabgesetzt, was Knoblauch zufolge durch verstärkte

Kommunikation ausgeglichen wird, weshalb diese eben nicht als Wissens-, sondern als Kommunikationsgemeinschaften zu bestimmen seien, denn hier werde Zugehörigkeit eben nicht (mehr) durch Tradition und Wissen, sondern wesentlich durch vorgängige und parallele Kommunikation konstituiert.

Die Wiederkehr des Dyonisischen, wie sie von der Band „Frankie goes to Hollywood“ in ihrem Hit „Welcome to the pleasure dome“ besungen wird, rekonstruiert *Reiner Keller* als Grundmotiv im Werk von Michel Maffesoli. Als „Neo-Tribalismus“ bezeichnet dieser das Phänomen flüchtiger Vergemeinschaftungsprozesse, d.h. temporär-orgiastischer Gefühls- und Erlebensbeziehungen, die er – durch Durchlässigkeit, Flüssigkeit und Flüchtigkeit der Gemeinschaftserfahrung von traditionellen Stämmen unterschieden – als symptomatisch für postmoderne Gesellschaften erachtet. Als ebenso flüchtig erweist sich auch die Stammeszugehörigkeit, für die sich die als „Nomaden“ beschriebenen postmodernen Individuen nicht entscheiden, sondern auf die sie durch Zeitgeist- und Modeströmungen gleichsam zu- und von der sie auch wieder weggetrieben werden. Über einen „hedonistischen Kult“ mit seinen Ritualen und Normen und das im Vollzug geteilte Empfinden, das Maffesoli als „aisthesis“ (Ästhetik) bezeichnet, konstituierte sich in diesen neuen Stämmen Zusammenhalt. Der Begriff des Stammes, mit dem die Gefühlsgrundlage des Zusammenschlusses betont werden soll, ist Keller zufolge weder als deckungsgleich mit dem der Gruppe, der Gemeinschaft oder der Gesellschaft, noch mit dem der Szene aufzufassen. Insofern Maffesoli das Affektive bzw. Emotionale als allgemeines Merkmal der *Conditio Humana* und die orgiastische Erfahrung als nicht-rationale Grundlage von Sozialität begreift, geht, so Kellers Einschätzung, die Diagnose von der „Wiederkehr der Stämme“ als Beitrag zu einer sozialanthropologisch fundierten Sozialtheorie in ihrer Reichweite und ihrem Deutungsanspruch über die These der posttraditionalen Vergemeinschaftung hinaus. Während im Rekurs auf Maffesoli allerdings die Frage unbeantwortet bleibt, wie „gemeinsames Empfinden“ gedacht werden kann, kann die These der posttraditionalen Vergemeinschaftung Gemeinschaftsbildung phänomenologisch als Entwicklung eines – als reziprok unterstellten – Wir-Bewusstseins im individuellen Bewusstsein auflösen.

6.2 *Metaprozesse posttraditionaler Gemeinschaftsbildung*

Mit Virtualisierung als einem durch die technische Innovation des World Wide Web verbreiteten Phänomen, das einen eigenen Typus von Gemeinschaft hervorbringt, aber auch bestehende Gemeinschaften erfasst und massiv verändert, be-

fasst sich *Sebastian Deterding*. Am Beispiel von Online Rollenspielen und Sozialen Netzwerk-Seiten (SNS) – als zwei charakteristischen und derzeit besonders virulenten Ausprägungen von Virtual Communities – zeigt er, dass sich diese nicht etwa *um* Technologien, sondern *mit* Technologien um ein geteiltes Interesse oder Bedürfnis bilden. Virtualisierung treibt, so Deterdings These, die Offenheit, Verpflichtungsarmut, Translokaliät und Dynamisierung posttraditionaler Gemeinschaften voran und erweitert neben einer Reihe anderer Konsequenzen die Möglichkeiten der Interaktion und der Sozialität.

Gegenüber dem Aspekt der Virtualität, dem er mangelnde Trennschärfe attestiert, da alle Gemeinschaften virtuell im dem Sinne seien, dass sie symbolisch vermittelt und damit ‚vorgestellt‘ sind, fokussiert *Andreas Hepp* auf das für posttraditionale Gemeinschaften charakteristische Merkmal der Deterritorialität, das durch die Etablierung von Satellitentechnologien und durch das Internet über verschiedene Medien möglich wird. Bei aller Unterschiedlichkeit, die Jugend-, Freizeit und Populärkulturen, ethnische Vergemeinschaftungen wie die Diaspora, politische Vergemeinschaftungen sozialer Bewegungen und religiöse Vergemeinschaftungen aufweisen, zeichnen diese sich doch allesamt dadurch aus, dass sie aus lokalen Gruppen bestehende translokale und deterritoriale Netzwerke bilden, die einen gemeinsamen Sinnhorizont teilen, der durch medienvermittelte Kommunikation aufrechterhalten wird. Für alle Ausprägungen deterritorialer Vergemeinschaftung – unabhängig davon, ob sie vorrangig durch Kommerzialisierung, Ethnizität, Politisierung oder Religiosität geprägt sind – gilt, dass die Zugehörigkeit auf einer Wahlentscheidung, d.h. auf einer freiwilligen Positionierung beruht und nicht aus Tradition resultiert, weshalb diese angemessen durch das Attribut der Posttraditionalität etikettiert sind.

Friedrich Krotz hebt (quasi analog zu Knoblauch) auf den Aspekt der Medialisierung ab und identifiziert diesen neben Individualisierung, Globalisierung und Ökonomisierung als einen für die Herausbildung posttraditionaler Vergemeinschaftung relevanten *Meta*prozess, der eine steigende Komplexität der Medienumgebungen nach sich zieht und eine Bedeutungszunahme medienvermittelten Erlebens und Erfahrens zur Folge hat. Im Rekurs auf eine Studie zur Mensch-Roboter-Kommunikation argumentiert Krotz am Beispiel des AIBO⁴, dass die digitalen Medien eine neue Form kommunikativen Handels hervorgebracht hätten, bei dem das technische Artefakt als Kommunikations-‚Partner‘ und die Kommunikation als ‚Dialog‘ wahrgenommen werde. Posttraditionale Beziehungsformen sind Krotz zufolge als Netzwerke zu begreifen, die nicht nur durch,

⁴ Der AIBO ist ein vierbeiniger, an einen Hund erinnernder Roboter aus Japan.

sondern auch in Medien zustande kommen und aufrechterhalten werden. Obwohl Medialisierung sowohl für Vergesellschaftung wie eben auch für Vergemeinschaftung von grundlegender Bedeutung ist, bilde dieser Prozess in der Soziologie bislang einen „blinden Fleck“.

Der Aspekt der Ökonomisierung steht im Zentrum des Beitrags von *Jörn Lamla*. Am Beispiel der von ihm mittels der noch relativ neuen Methode der virtual ethnography erforschten Shopping- und Meinungsplattform www.ciao.de argumentiert Lamla, dass (nicht nur hier, sondern) typischerweise für die Entwicklungen im Internet insgesamt eine artifizielle Beziehung zwischen Markt und Gemeinschaft hergestellt werde. Aufgrund der wechselseitigen Einbettung von Markt und Kultur zeichne sich sowohl eine Kulturalisierung des Marktes als auch eine Vermarktlichung von Kultur ab. Indem sich der Markt partiell der Autonomie und dem Eigensinn des Gemeinschaftslebens unterwerfe, um sich dessen kulturelle Wertschöpfung anzueignen und diese dergestalt auszubeuten, werde Gemeinschaft – paradigmatisch für den Gegenwartskapitalismus – auf einer neuen (Eskalations-)Stufe kolonialisiert.

6.3 Situative und transsituative Vergemeinschaftung

Matthias Junge zufolge betrachtet Michel Maffesoli die vorübergehende Selbstzuordnung zu Stämmen, der nicht ein Entschluss vorausgeht, sondern die vielmehr als „Wahl-Sozialität“ im Verstande einer Wahlverwandtschaft Gleichgesinnter verstanden werden müsse, als Ergebnis einer ästhetischen, auf gemeinsam erfahrenen Gefühlszuständen und Leidenschaften basierende Identifikation. Nicht nur in der Betonung von Emotionalisierung und Ästhetisierung als Signen eines postmodernen Zeitalters, sondern auch in der Annahme einer Ablösung von Identitätsbildung durch – eine von ihm als prekär erachtete – ästhetische Identifikation erweist sich Junge insbesondere auf Zygmunt Baumanns Entwurf der Postmoderne rekurrierende Gesellschaftsdiagnose als anschlussfähig. Die in weltumspannenden „ästhetischen Augenblicksgemeinschaften“ zum Ausdruck kommende Emotionalität konstituiere allerdings, und damit grenzt er sich explizit von Maffesoli ab, nicht wirklich(e) Sozialität. Die hochemotionale kollektive Trauer anlässlich des tödlichen Unfalls von Lady Di, die sich insbesondere im „public viewing“ manifestierende Massenbegeisterung bei der Fußballweltmeisterschaft 2006 (und anderen sportlichen Großereignissen wie der Europameisterschaft im Sommer 2008) ermöglichen zwar ein efferveszentes Erleben, eine kollektive Erregung, die Junge zufolge aber gleichsam ‚verpufft‘ und keine tragbare

Grundlage für Vergemeinschaftung abgibt. Ereignisse mit efferveszenter Qualität hätten vielmehr eine sich selbst beschleunigende Konjunktur, weil es das von Andreas Reckwitz so bezeichnete „konsumtorische Kreativsubjekt“, zwar nach „Vereinigung und Einheit“ mit anderen verlangt, dieses diese für den erhofften Zugang zu Effervescenz aber lediglich instrumentalisiert. Folglich erweist sich das Gemeinschaftsversprechen von derlei willkürlichen Anlässen kollektiver Erregung laut Junge als trügerisch. Gerade deshalb aber würden diese Anlässe immer wieder aufs Neue (auf-)gesucht werden.

Auch *Winfried Gebhardt* konstatiert eine Hochkonjunktur flüchtiger Veranstaltungformen. Anders als Junge stellt er das damit einhergehende Gemeinschaftslebens jedoch keineswegs in Frage. Im Unterschied etwa zu Szene-Events erwachsen „situative Event-Gemeinschaften“ wie das schon von Junge beleuchtete Public Viewing, die Körperinstallationen des amerikanischen Fotografen Spencer Tunick, aber auch die katholischen Weljüngertage allerdings eben nicht aus vorgängiger (post-)traditionaler Vergemeinschaftung. Vielmehr zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass sie nicht an Gemeinschaften gebunden sind. So bieten sie zwar das Erlebnis des Außeralltäglichen im kollektiven Vollzug, aber sie stiften weder eine über den Augenblick hinausreichende Gemeinsamkeit mit anderen, noch gar dauerhafte Verlässlichkeit. Hinsichtlich der Qualität des Gemeinschaftslebens jedoch unterscheiden sie sich Gebhardt zufolge *nicht* von herkömmlichen Festen und Events. Ihnen allen ist vielmehr gemeinsam, dass sie nicht (nur) eine kurze Flucht aus dem Alltag bieten, sondern – gegen die im Alltag typische Zersplitterung der menschlichen Identität in Rollen und Positionen – die Selbsterfahrung als ein in seinem Enthusiasmus „authentisches Ganzes“ ermöglichen. Darüber hinaus bieten situative Event-Gemeinschaften – dies im Unterschied zu Festen und Events – die Möglichkeit der „letzten Entschleierung“. Die Sehnsucht nach situativer Event-Vergemeinschaftung resultiert laut Gebhardt nicht zum wenigsten daraus, dass die soziologisch weitgehend konsensuelle Gegenwartsdiagnose der Vergemeinschaftung und eines damit einhergehenden ‚Verlusts‘ der warmen und wärmenden Gemeinschaft zum Selbstbild der modernen Gesellschaft und zum akzeptierten Deutungsmuster ihrer Mitglieder avanciert ist.

Auch wenn (möglicherweise sogar gerade weil) die auf ein Konsumprodukt fokussierten Markengemeinschaften häufig vom Produkthersteller unterstützt und nicht selten auch von diesem initiiert werden, bieten sie *Michaela Pfadenhauer* zufolge große Identifikationschancen und weisen ein hohes Vergemeinschaftungspotential auf. Im Unterschied zu Jugendszenen, in denen Gemeinschaft aus den als gemeinsam unterstellten Interessen individualisierter Einzelner typi-

schweise an einem ‚breiteren‘ thematischen Fokus entsteht, erwächst in den in der betriebswirtschaftlichen Literatur so genannten „Brand Communities“ ein Zusammengehörigkeits- bzw. Wir-Gefühl aus der Affinität zu einer Marke, der spezifische Eigenschaften und Werte unterstellt bzw. zugeschrieben werden. Die Marke fungiert in solchen neuartigen Gemeinschaften offenbar wie ein Totem, das in der mental um dieses ‚Zentrum‘ herum versammelten Gemeinschaft als einen höheren Sinn symbolisierend verehrt wird. Als Prototyp einer Brand Community gilt die bislang wohl am besten erforschte „Harley Owners Group“ (HOG), die eine vieldimensionale und komplexe Binnenstruktur aufweist, welche insbesondere bei deren Events augenfällig wird. Pfadenhauer – mit Gebhardts korrespondierende – Analyse zufolge schafft die Katholische Kirche mit ihren seit 1985 veranstalteten Weljüngertagen situative Vergemeinschaftungsgelegenheiten, die den von der Harley Davidson Company bereitgestellten bzw. unterstützten HOG-Events nicht unähnlich sind. Unklar ist derzeit allerdings, ob mit dem auf die Marke ‚katholisch‘ und auf den Papst als ‚Markenstiftet‘ ausgerichteten Weljüngertag ebenfalls Prozesse einer längerfristigen Vergemeinschaftung im Gang gesetzt bzw. gehalten werden und somit von einer Event-Nachhaltigkeit im Hinblick auf Gemeinschaftsbildung ausgegangen werden kann, wie dies eben bei Events von Markengemeinschaften, hierin vergleichbar mit Szene-Events, der Fall zu sein scheint.

„Gothic“ deuten *Axel Schmidt* und *Klaus Neumann-Braun* als eine Spielart postmoderner Bemühung um Wiederverzauberung und Wiedervergemeinschaftung in der (im Okzident) durch Rationalisierung, Pluralisierung und (in Europa) durch Säkularisierung und Individualisierung der Religion gekennzeichneten (Post-)Moderne. Sie rekonstruieren die Welt der Gothics als „neo-religiösen Spielraum düster konnotierter Transzendenz“. In dem Sinne, dass hier traditionelle, ‚religiös‘ aufgeladene Symbole mit gesellschaftlichen Tabu- und Angstthemen verquickt werden, sind die Gothics mithin als posttraditionale Traditionalisten zu begreifen. Der subkulturelle Stil dieser Szene ist dadurch gekennzeichnet, dass gegenkulturelle Tendenzen vornehmlich in ästhetisch-stilistischer Weise zum Ausdruck gebracht werden. Diese „Symbolpolitik“ zielt nicht per se auf Auffälligkeit ab: die Distinguiertheit und Exzentrizität des öffentlichen Auftretens resultiert in der Binnenperspektive vielmehr aus der Beschäftigung mit szenespezifischen ‚Inhalten‘, die in der Stilisierung und Ästhetisierung des eigenen Körpers ihren konsequenten Ausdruck findet. Ihre Zugehörigkeit und die damit einhergehenden Abgrenzungsbewegungen erscheinen den Szenegängern selber nicht als freiwillige Wahl und Entscheidung, sondern als Folge einer Seelen- und damit Wahlverwandtschaft. Die Gothic-Szene ist Schmidt und Neumann-Braun zufolge

nicht uneingeschränkt, sondern in einem spezifischen Sinne als eine posttraditionale Gemeinschaft zu begreifen: als eine Gemeinschaft, die „sich anschießt, das Traditionale zu restituieren, was allerdings nur auf posttraditionalem Wege gelingt.“

6.4 Posttraditionalisierung von Gemeinschaft

Nicht zuletzt deshalb, weil das „Dorf“ häufig als letzte Bastion von Traditionsgemeinschaften stilisiert wird, erweist sich die Suche nach Ausprägungen posttraditionaler Gemeinschaften, welche manchmal explizit, häufig(er) aber implizit ohne Fokussierung des räumlichen Settings als typisch *urbane* Phänomene angesehen werden, speziell in ländlichen Gebieten als ein noch weitgehend unbearbeitetes und für die (Marketing- und Konsum-)Forschung lohnendes Unterfangen. Am Beispiel einer norddeutschen Gemeinde, die durch eine dörfliche Struktur, nicht aber durch eine dörfliche Identität gekennzeichnet ist, untersuchen *Franz Liebl* und *Claudia Nicolai* im Rekurs auf den so genannten „psychogeographischen Ansatz“ die Frage, wie die Dorfbewohner die Raumstrukturen „ihrer“ Gemeinde wahrnehmen und wie sich diese wahrgenommenen Strukturen auf das kommunikative und soziale Handeln an diesem Ort auswirken. Die Ausdifferenzierung des Vereinswesens, innerhalb dessen (in einem konventionellen Sinne) „freizeitbezogene“ Vereine und Vereine bzw. Vereinigungen, die sich der Förderung spezifischer(er) Interessen widmen, im Vergleich zum Bundesdurchschnitt einen überdurchschnittlich hohen Anteil haben, führen die Autoren darauf zurück, dass die Bewohner ihre je eigenen Anliegen in den bestehenden Einrichtungen nicht (mehr) hinlänglich repräsentiert sehen. Mit ihrer Fokussierung auf ein *single issue*, der hier typischen physischen Ko-Präsenz, der geographischen Nähe und ihrer zunehmend altersübergreifenden Zusammensetzung weisen diese Sellschaftsbildung einige wesentliche Merkmale posttraditionaler Gemeinschaften im hier diskutierten Sinne auf. *Liebl* und *Nicolai* zufolge sind sie aber auch in dem Sinn als „posttraditional“ zu etikettieren, dass sie die „tradierten Hüllen“ von Vereinen und Vereinigungen verwenden, ohne noch wesentliche Merkmale von Traditionsgemeinschaften aufzuweisen.

(Auch) *Yvonne Nieken* sieht, im Anschluss an das einschlägige Konzept von Anthony Giddens, gegenwärtige Gesellschaften nicht durch Traditionslosigkeit, sondern dadurch gekennzeichnet, dass Traditionen entleert, revitalisiert und problematisiert werden. Am Beispiel des rheinischen Straßenkarnevals zeigt sie auf, dass Traditionen – mit Giddens als „organisierende Medien des kollektiven

Gedächtnisses“ verstanden, „mit deren Hilfe die Kontinuität der Erfahrung erzeugt wird“ – in Karnevalsgesellschaften, variiert und moduliert, fortgeführt werden und deren Aufführungspraxis strukturieren. Für viele von Niekenz so genannte „Straßenkarnevalkonsumisten“, die den Straßenraum als „Showbühne“ nutzen, sind diese Traditionen kaum noch bzw. nicht mehr relevant, weil sie deren Ursprungsbedeutung nicht „entziffern“ können. Gleichwohl werden, so Niekenz, diese „Straßenjocken“ durch die von ihnen fragmentarisch (mit-)erlebten Verweise auf tradierte Bedeutungen situativ durchaus dazu verführt, eine „posttraditionale Gemeinschaft“ zu bilden. Generalisierend konstatiert Niekenz, dass Traditionen in der Moderne durchaus fortleben, allerdings in veränderter Form: sie werden ihres überkommenen Sinns und ihrer „moralischen Authentizität“ entleert und im weiteren dann sukzessive – nicht zuletzt dadurch, dass sie durch elektronische Medien aus ihren lokalen und regionalen Kontexten herausgelöst und über Märkte global verbreitet werden – wieder mit neuer Bedeutung aufgeladen. Dergestalt dekontextualisiert, denaturalisiert und insofern depersonalisiert, als sie nicht mehr auf die Überlieferung in face-to-face-Interaktionen angewiesen sind, bieten diese in „Posttraditionen“ transformierten Traditionen laut Niekenz zahlreiche Möglichkeiten des Zugangs und der Teilhabe.

Aufgrund des Verdachts von Modernisierungsrückständigkeit, der Gemeinschaften von Migranten häufig entgegengebracht wird, erweisen sich soziale Phänomene wie der von *Hans-Georg Soeffner* und *Darius Zifonun* untersuchte Fußballverein FC Hochstätt Türkspor, der Anfang der 90er Jahre von türkischen Migranten gegründet worden war, als besonders geeignete Testfälle für die These posttraditionaler Vergemeinschaftung. Im Rekurs auf das Konzept der „Social Worlds“ von Anselm Strauss zeigen Soeffner und Zifonun, dass sich in dieser Gemeinschaft mit dem Fußballmilieu, dem Migrantenumilieu und dem lokalen Milieu des Stadtteils gleich drei soziale Welten kreuzen, deren Grenzen und je eigene Relevanzstrukturen durch Legitimationsdiskurse gesichert werden, wobei diese Kreuzungen von den beteiligten Personen auf biographisch je unterschiedliche Weise vollzogen und bewältigt werden. Entgegen dem landläufigen Vorurteil gegenüber Migrantenwelten ist der Vergemeinschaftungsmodus der sozialen Welt des FC Hochstätt Türkspor unzweifelhaft posttraditional. Allerdings kann Posttraditionalität unterschiedliche Formen annehmen: Für den vorliegenden Fall sei eine flache Gemeinschaftsideologie kennzeichnend, die auf einem eigenen, interkulturell, d.h. aus verschiedenen Kulturelementen gebildeten Verständnis von Freundschaft beruht, das auch in dem für diesen Club symptomatischen Stil des Fußballspiels zum Ausdruck komme.

trachtet – Gemeinschaftsformen im Stadium der *Variation* und in dieser Hinsicht historisch keineswegs neu seien, sondern als ‚Spielform‘ des Lebens städtischer Oberschichten immer wieder auf- und auch wieder abtreten. Vor diesem historisch unterrichteten Hintergrund schlägt Albrecht vor, an Stelle der seines Erachtens einem überholten Evolutionismus geschuldeten Dichotomie von traditionellen und posttraditionalen Gemeinschaften, mit der der Soziobiologie entlehnten Unterscheidung von variierten, selektierten und stabilisierten Gemeinschaftsformen zu arbeiten.

Das, was die menschliche Biologie den Individuen zu wollen ‚nahelegt‘, lässt sich, so *Thomas Müller-Schneider*, gerade in *nach*traditionalen Liebesbeziehungen in der universalhistorisch reinsten Form realisieren: die Erfüllung von sexuell konnotierter Verliebtheit durch ihre Entsprechung, gelingende Paarbildung also, kurz: „Bindungsglück“. Denn heterosexuelle Paarbeziehungen (und davon – auf längere Sicht quantitativ eher unbedeutende – abweichende Formen wie Homosexualität und andere reproduktionstechnisch suboptimale sexuelle Präferenzen einerseits und intensive Promiskuität andererseits) waren Müller-Schneider zufolge noch nie so wenig durch soziohistorische Regulierungen eingezwängt wie unter den gegenwärtigen Bedingungen der von Gerhard Schulze so genannten „inngerichteten Modernisierung“. Und eben deshalb bricht sich nun gleichsam „die Natur“ ihre Bahn und lockt die Menschen – zunehmend auch unabhängig von ihrer geschlechtlichen Identität – nicht nur in immer geringerem Alter in vergnügliche oder doch zumindest Vergnügen versprechende Kopulationsaktivitäten, sondern, vor allem, in liebeskonnotierte Intimverkehrs-Partnerschaften. Das ‚Problem‘, das Müller-Schneider sieht, wenn „Bindungsglück“ zum einzig legitimen Fundament der Gemeinschaftsbildung wird, ist, dass diese biosozial gesehen optimale Partnerbindung ausgesprochen störanfällig und mithin hochgradig labil ist: Weil der Liebes-‚Zauber‘ den Alltagsauferlegtheiten kaum je stand zu halten vermag, wird die – biologisch ohnehin vorteilhafte – *Sequenzialität* der Paarbildung zur (tendenziell globalen) Normalform der nachtraditionalen Beziehung.

Fazit: So vielgestaltig, so theoretisch, semantisch und substantiell heterogen die Annäherungen an und die Auseinandersetzungen mit der Idee der posttraditionalen Gemeinschaft(en) sind, die in diesem Band versammelt werden konnten, so deutlich weisen sie u.E. doch zumindest auf eines hin: darauf, dass – jedenfalls vorläufig – kein ‚Weg zurück‘ führt zu quasi fraglosen, zeitlosen und Daseinsumfassenden Traditionsgemeinschaften. Auch solche Gemeinschaften, die zunächst als tradierte erscheinen, müssen vielmehr immer unübersehbarer ‚gemacht‘ und gemanagt werden, während eher neu- und fremdartige, aufgrund

Ansetzend bei der Universalität von Gewalt als Gemeinschaft (mit-)konstituierendem Mittel stellen *Steffen Zürn* und *Hermann Strasser* in ihrem Beitrag die These zu Diskussion, dass unter Individualisierungsbedingungen auch in gewaltbereiten Gruppen zunehmend individuelle Interessen *vor* Gruppeninteressen der Mitglieder rangieren. Der allgemeine Wandel der tradierten Straßenkultur, am Beispiel der Hooligans und von eigenen Studien der Autoren zu jungen Russlandsdeutschen aufgezeigt, verdeutlicht, dass „hedonistische“ Motive, wie soziale Anerkennung und Befriedigung von Machtfantasien, im Vordergrund der gemeinsamen Aktivitäten stehen – oder, wie bei den Hooligans, inzwischen als zentraler bzw. alleiniger Grund der kurzzeitigen Vergemeinschaftung gelten können –, also eben *vor* „Solidarität“ mit und dem Handeln zum Wohle der Gruppe. Während bei Hooligans der „Kick“ durch die Gewaltausübung in der Gemeinschaft gesucht wird, spielen bei jungen Russlandsdeutschen kollektivistische Denkwesen im Sinne einer Zweckgemeinschaft durchaus noch eine Rolle: Für *gewaltbereite* junge Russlandsdeutsche dient die Gemeinschaft als „sozialer Rückzugsraum“ mit hohen Chancen auf „individuellen Reputationsgewinn“, während für *nicht* gewaltbereite junge Russlandsdeutsche diese Zweckbindung – individueller Schutz durch Zugehörigkeit zur Gruppe – nach ihrer Migration in die Bundesrepublik durch vermehrte Wahlmöglichkeiten eher obsolet geworden ist. Mit Blick auf den generalisierbaren Ertrag ihrer Analysen kommen Zürn und Strasser zu dem Schluss, dass (relativ dauerhafte) traditionale und (eher temporäre) posttraditionale Vergemeinschaftung keine sich ausschließenden Alternativen darstellen, da durchaus Gemeinschaften zu finden seien, für deren Mitglieder der „nachhaltige Zusammenhalt“ anhaltend zentral sei. Andererseits stelle sich bei gewaltbereiten Gruppen die Frage, ob „Gruppenolidarität“ nicht lediglich dazu diene, die Gewaltausübung und den (damit einhergehenden) Statusgewinn in der Gruppe zu legitimieren.

6.5 Die Rückkehr der Biologie in der posttraditionalen Gemeinschaft

Vehement kritisiert *Clemens Albrecht* aus evolutionstheoretischer Sicht das modernisierungstheoretische Fundament des Konzepts der posttraditionalen Vergemeinschaftung: Gemeinschaft ist ihm zufolge grundsätzlich in dem Sinne durch Traditionalität gekennzeichnet, dass sie eine bestimmte soziale Funktion – die der Reproduktion – erfüllt und sich darin bewährt hat. Traditionale Gemeinschaften seien demnach Gemeinschaften im Stadium der „*Stabilisierung* von Variationen“, während posttraditionale Gemeinschaften – evolutionstheoretisch be-

welcher Interessen auch immer ‚hergestellte‘ und als solche somit auch ‚zweifelhafte‘ Gemeinschaften alle möglichen Traditionalismen adaptieren und (weiter-)entwickeln. In welcher konkreten Mischform diese ‚anderen‘ Gesellungsgebilde aber auch immer empirisch sich realisieren, stets versprechen sich die aus verbindlichen und verlässlichen Denk- und Verhaltensmustern freigesetzten Individuen durch die und in der Teilhabe an ihnen eine wenigstens *zeitweilige* und *relative* Sicherheit und Fraglosigkeit des Umgangs miteinander dadurch, dass ihre je eigenen Interessen hier als gemeinsame veranschlagbar zu sein scheinen.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1995a): Ansichten der Postmoderne. Hamburg/Berlin: Argument
 Bauman, Zygmunt (1995b): Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition
 Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Beck, Ulrich (1996): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne/Wissen oder Nicht-Wissen? In: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 19-112/289-315
 Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M.: Fischer
 Durkheim, Emile (1988): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Gross, Peter (1994): Die Multiptionsgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Hitzler, Ronald (1988): Sinnwelten. Opladen: Westdeutscher
 Hitzler, Ronald (1999): Verführung statt Verpflichtung. In: Honegger, Claudia/Hradil, Stefan/Traxler, Franz (Hrsg.): Grenzenlose Gesellschaft? Teil 1. Opladen: Leske + Budrich, S. 223-233
 Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (2004): Individualisierungsfolgen. In: Pöferl, Angelika/Sznajder, Natan (Hrsg.): Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt. Baden-Baden: Nomos, S. 115-128
 Honer, Anne (1999): Bausteine zu einer lebensweltorientierten Wissenssoziologie. In: Hitzler, Ronald/Reichert, Jo/Schröter, Norbert (Hrsg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz: UVK, S. 51-67
 Honneth, Axel (1993): Posttraditionale Gemeinschaften. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 260-270
 Kaiser, Andreas (2007): Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland. Göttingen: Sierke
 Knoblauch, Hubert (1996): Kommunikationskultur. Berlin, New York: de Gruyter
 Knorr Cetina, Karin (2002): Wissenskulturen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 Lash, Scott (1996): Sociology of Postmodernism. London et al.: Routledge
 Liehl, Franz (2000): Der Schock des Neuen. München: Gerling

- Luckmann, Benita (1978): The Small Life-Worlds of Modern Man. In: Luckmann, Thomas (ed.): Phenomenology and Sociology. Harmondsworth: Penguin, S. 275-290
 Maffesoli, Michel (1996): The Time of the Tribes. London, Thousand Oaks, Calif.: Sage
 Prisching, Manfred (2006): Die zweidimensionale Gesellschaft. Wiesbaden: VS
 Sartre, Jean-Paul (1967): Kritik der Dialektischen Vernunft. Reinbek b. Hbg.: Rowohlt
 Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt a.M./New York: Campus
 Soeffner, Hans-Georg (2006): Wissenssoziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik sozialer Sinnwelten. In: Soeffner, Hans-Georg/Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert (Hrsg.): Neue Perspektiven der Wissenssoziologie. Konstanz: UVK, S. 51-79
 Strauss, Anselm (1978): A Social World Perspective. In: Denzin, Norman (ed.): Studies in Symbolic Interaction, Vol. 1. Greenwich: JAI, pp. 119-128
 Sumner, William G. (1906): Folkways. Boston et al.: Ginn
 Tönnies, Ferdinand (1979): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft