Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz

Band: 98 (2002)

Heft: 1

Artikel: Gemeindeforschung in der Spätmoderne

Autor: Moser, Johannes

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118134

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweizerisches Archiv für Volkskunde 98 (2002), 295–315

Gemeindeforschung in der Spätmoderne

Johannes Moser

Gemeindeforschungen verfügen innerhalb der Sozialwissenschaften über eine lange, innerhalb der Europäischen Ethnologie immerhin über eine gewisse Tradition. Nach Wolfgang Kaschuba ging man in der Alltagsethnographie 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» (Kaschuba 1999, 128). Insbesondere am Frankfurter Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie etablierte sich 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.[1] Aber ich will hier nicht die Geschichte der Gemeindeforschung innerhalb der Europäischen Ethnologie referieren[2], 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» (Welz 1998, 181).

Fest steht, Gemeindeforschung ist in der Europäischen Ethnologie aus der Mode geraten.[3] Manche mögen daher einwenden, bei dieser Befassung mit dem Thema handle es sich um eine Anmassung, der Autor müsse über ein gehöriges Mass an Chuzpe verfügen, habe vielleicht gar 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 viele Sozialwissenschaftler ist die Gemeinde heutzutage etwas Anachronistisches.[4] 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.[5] Aber mit solchen voreiligen Schlüssen sollte man vorsichtig sein. Zunächst gilt es zu klären, was un-

ter 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 Gemeinde nachspüren und die eventuelle Irrelevanz des Konzeptes behaupten können. In dieser Studie wird Gemeinde[6] 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.[7] Diese gemeinsame Lokalität kann darüber hinaus eine politische Einheit sein, also «ein dem Staat untergeordneter öffentlich-rechtl. Verband zur Wahrung örtl. Interessen», wie es in der Brockhaus Enzyklopädie heisst. Zweitens kann Gemeinde ein gemeinsames Sozialsystem oder eine gemeinsame Sozialstruktur bezeichnen, die lokal verankert sein können, aber nicht notwendigerweise müssen. Drittens kann sich das Konzept der Gemeinde auf gemeinsame Interessen zwischen Menschen beziehen (vgl. Bulmer 1978b, 297 und Rapport 1996, 114). In allen Fällen stellt Gemeinde dabei ein symbolisches und kontrastives Konstrukt dar, das durch ein gemeinsames Bewusstsein einer Grenze gegenüber andere soziale Gruppen bestimmt ist (vgl. Cohen 1985, 98), wobei diese Grenzen je nach Perspektive variieren können. Gemeinden existieren dementsprechend nicht vorwiegend aus sozialstrukturellen Systemen und Institutionen, sondern als Bedeutungswelten in den Vorstellungen ihrer Mitglieder (vgl. Rapport 1996, 115). In den meisten Gemeindestudien 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[8], das häufig explizit, meist jedoch implizit in den Arbeiten zum Ausdruck kommt und nach Meinung von Eugene Kamenka als Ideologie funktioniert (vgl. Kamenka 1982, VII). 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» (Elias 1974, XIII).[9] So erhielt die Gemeinde, wie Colin Bell und Howard Newby schreiben, für viele Intellektuelle einen herausragenden Status und stand dafür, woraus eine Gesellschaft bestehen sollte. Gemeinde wurde gleichgesetzt mit «gutem Leben» und in irgendeiner Form von Gemeinde möchte auch jeder leben (vgl. Bell/Newby 1974a, XLIIIf.). Als Resultat dieser Einstellung

entstand eine Vermischung von empirischen Beschreibungen, was Gemeinde ist, und normativer Festschreibung, was sie sein sollte (vgl. Miner/Greer 1969; IX); sie ist sowohl ein sozialwissenschaftliches als auch ein moralisches Konzept (vgl. Bulmer 1978a, 41).[10]

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»[11] – 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 (vgl. Elias 1974, XIV).

Dieses hier skizzierte Dilemma zeichnet viele Gemeindestudien aus dem Umkreis der Europäischen Ethnologie aus, wie Ueli Gyr feststellte. 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 vor allem gesellschaftliche Binnenkonflikte kein Thema waren» (Gyr 1992, 691). 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 (vgl. Bulmer 1978a, 44f.). 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» (Bausinger 1986, 56).

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, Industrialisie-

rung und Bürokratisierung das Bewusstsein von Gemeinden erodiert hätten» (Warwick/Littlejohn 1992, 5).

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 jene, 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*» (Arensberg 1974, 84). Die Gemeinde soll dabei für ein Ganzes – die Gesellschaft oder die Kultur – kennzeichnend sein. Viele klassische Gemeindestudien waren so konzipiert. Robert und Helen Lynds erfolgreiche Untersuchung «Middletown. A Study in American Culture» aus dem Jahr 1929 beispielsweise 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» (Lynd/Lynd 1929, 7). Hatten die Lynds zunächst «nur» religiöse Vorstellungen und Praktiken untersuchen wollen, 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 gewöhnlichen Amerika ein Spiegel vorgehalten (Bell/Newby 1971, 84).[12] Middletown diente über Jahrzehnte hinweg als Vorbild für andere Gemeindestudien und rief eine Reihe von ähnlichen Studien 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 gleichzeitig 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 Massachussetts nach allen Regeln der damaligen Anthropologie. Beeinflusst von Malinowski und Radcliff-Brown wählte Warner einen struktur-funktionalistischen 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 (Warner 1963). In seinem Programm stand Yankee City für die amerikanische Gesellschaft – sie war «ein mikroskopisches Ganzes, das die gesamte amerikanische Community» repräsentiert (Bell/Newby 1974a, XLV). Auch in einer der bekanntesten britischen Studien über Bergbaugemeinden heisst es, «Yorkshire könnte als Mikrokosmos von England bezeichnet werden» (vgl. Dennis et al. 1969, 6).[13]

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 eine 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 (Elias 1974, XXXIIff.). 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» (Geertz 1987, 31). Und weiter: «Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung. Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke ...), sie untersuchen *in* Dörfern» (ebd., 32). 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» (Stoklund 1979, 33). 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 der Natur einer Gemeinde 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.[14]

Gemeindeforschung jedoch lediglich als eine Methode innerhalb der Ethnologie oder der Sozialwissenschaften zu begreifen, wirft ebenfalls Probleme auf. Für welchen Gegenstandsbereich liefert uns diese Methode Erkenntnisse? Kann über-

haupt 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 expliziert? Arensberg und Kimball sehen Gemeindestudien als eine unter vielen Beobachtungstechniken, bei der man besonders tief in das Untersuchungsfeld eintaucht (vgl. Bell/Newby 1974a, XLIX). 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» (Arensberg 1974, 87). 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 (ebd., 88). 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 haben durch den Ausbau sozialwissenschaftlicher Infrastruktur und die Entwicklung leistungsfähiger Datenverarbeitungstechniken an Bedeutung verloren (vgl. Häussermann 1994, 236).[15] So erübrigen sich auch Fragen, wofür die ausgewählte Gemeinde eigentlich repräsentativ ist und für welche gesellschaftlichen Bereiche sie als Paradigma gelten kann (vgl. Arensberg 1974, 91f.). 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.[16] 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.[17] 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 beispielsweise Dörfer oder andere Einheiten als isolierte Entitäten

betrachten, ist eine dieser Kritikmythen, die kontinuierlich behauptet, ohne auf ihre Stichhaltigkeit überprüft zu werden.

Bereits 1961 hatte Hermann Bausinger dagegen argumentiert, Dörfer als isolierte Gemeinden zu betrachten, die keine externen Einflüsse gekannt hätten. Er verweist auf die hohe Mobilität, die es in Dörfern immer schon gegeben hatte. Neben Handwerksburschen hätten sich auch die Knechte und Mägde von Ort zu Ort bewegt, auch die bäuerlichen Güter wechselten oft ihre Besitzer. Nach Kriegen und Seuchen setzte starker Zuzug von aussen ein (vgl. Bausinger 1986, 54f.). 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» (Boissevain 1975, 9). 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» (Cole 1979, 23). Bei der selben 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 (vgl. Stoklund 1979, 40). In seinem Überblick über schweizerische Ortsmonographien 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 Taxichauffeure 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» (Gyr 1992, 694f.). 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» (zit. nach Stoklund 1979, 42).

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 darge-

stellt und Konflikte, Wandel und Instabilität ausgegrenzt würden (zit. nach Williamson 1982, 5). Vor allem 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» (Stoklund 1979, 39). Dies ist methodisch kein leichtes Unterfangen, da es eine 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 Wandelprozessen, 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» (Geertz 1997, 11). 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.

Diese grundsätzlichen Überlegungen sind wichtig, wenn wir uns neuere Ansätze vergegenwärtigen, die aufgrund 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 standhält, muss noch einer Prüfung unterzogen werden. Unbestritten ist sicherlich, dass sich durch jene Prozesse, die unter dem Begriff Globalisierung[18] 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» (Giddens 1995, 85). 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» (Werlen 1997, 147). 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» (Giddens 1995, 30). Als Folge davon komme es zu Formen von Entbettung[19], worunter Giddens «das ‹Herausheben› sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung» versteht (ebd., 33). 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 (Gupta/Ferguson 1992, 6ff.). Ich behaupte allerdings, sie waren immer schon kulturelle Konstruktionen, 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 zugrunde liegenden Machtverhältnisse» würden zu den wichtigsten Untersuchungsfeldern der Kulturanthropologie gehören (Bräunlein/Lauser 1997, IV). Auch Arjun Appadurai hob in einem einflussreichen Beitrag auf Phänomene der Enträumlichung ab, aufgrund derer er die Erforschung transnationaler Gegebenheiten und vor allem der kosmopolitisch-kulturellen Formen der modernen Welt als eine der grossen Herausforderungen für die Anthropologie begreift (vgl. Appadurai 1991, 193). Für ihn ist die Lokalität eine fragile soziale Errungenschaft, die primär relational und kontextual ist und weniger räumlich (vgl. Appadurai 1995, 204). Orte der Identifikation würden immer weniger mit aktuellen Lebensräumen zusammenfallen, weshalb die imaginierten Welten, die sich Menschen erschaffen, von besonderem Interesse sind (vgl. Appadurai 1991 197ff.). Wie für Gupta und Ferguson ist die Lokalität für Appadurai eine soziale Konstruktion, und zwar nicht nur von Menschen an sich, sondern vor allem auch eine der ethnographischen Praxis. Dabei habe man weder ihre Fragilität noch ihr «Ethos *als eine Eigenheit des sozialen Lebens*» erkannt (Appadurai 1995, 207). Appadurai interessiert sich mit seinen theoretischen Entwürfen vor allem 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 eindrücklichsten 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 räumlichen Bezug einer sozialen Ordnung auflöst (Albrow 1998, 426). Gemeinschaften seien nicht länger ortsgebunden, während in Gemeindestudien Gemeinschaft immer an eine Lokalität gebunden werde (Albrow 1997, 42). Einen groben Mangel sieht er auch darin, dass ein zentraler Aspekt des klassischen theoretischen Gerüsts die Annahme gewesen sei, Raum und Gemeinde seien über die lokale Kultur miteinander verknüpft (ebd., 37). Aussenbeziehungen, Migration und andere die Eingeschlossenheit einer Gemeinde transzendierenden Ideen seien übersehen worden, was sich in der Idee einer «lokalen Kultur» ausdrücke (ebd., 40). Wenn heutzutage Beziehungen über Distanzen aufrechterhalten bleiben, müssen auch Konzepte wie Örtlichkeit und Gemeinde neu gestaltet werden. Soziale Bindungen hängen für ihn nicht mehr von Zeiten und Orten ab, sondern von Handlungen. Daher sei Gesellschaft weder ideell noch materiell, sondern sozial. «In diesem Sinne befindet sich das Soziale jenseits von Zeit und Ort, gehört keiner Kultur oder Epoche an, ist nicht-westlich, nicht-modern. Es stellt sich her, wann immer und wo immer Menschen zeitliche und räumliche Trennungslinien, Grenzen zwischen den Kulturen überschreiten, um neue soziale Beziehungen einzugehen, was in der gesamten Geschichte immer wieder geschehen ist» (Albrow 1998, 427). Daher müsse darauf geachtet werden, wie soziale Beziehungen mit einem Ort verknüpft sind. Als Ergänzung zu Arjun Appadurais Begriff «ethnoscape» schlägt er den Begriff «socioscape» vor, der soziale Formationen von Menschen unter globalisierten Bedingungen zum Ausdruck bringen soll, für die die alten Begriffe Gemeinde und Nachbarschaft nicht mehr zutreffen (Albrow 1997, 38). In seiner eigenen Untersuchung in einem Londoner Stadtteil zeigt er, wie die Lokalität als Möglichkeit geschätzt wird, während die Gemeinschaft an Bedeutung verlor. Unter diesen Bedingungen entstehen verschiedene Soziosphären als Resultate von Netzwerken sozialer Beziehungen, die sich in der konkreten Lokalität kaum berühren müssen. Daraus resultiert für ihn auch die Frage, wie Individuen ihre Lokalität konstruieren, wenn ihre Teilnahme in verschiedenen Soziosphären so variabel ist. Die Lokalität ist für Albrow der Platz, wo die Soziosphären die Erde berühren. Dabei erfahren die Menschen allerdings kein traditionelles Konzept von Gemeinde, welches auf einer geteilten «lokalen Kultur» basiert. Sie engagieren sich vielmehr in einer Art Umzug, wo vorbeiziehende Akteure minimale Ebenen tolerierbarer Koexistenz finden mit variierenden Einsichten in die Lebensbereiche anderer. Die neue Soziallandschaft (socioscape) wird durch Soziosphären konstituiert, die verschiedene Extensionen in Raum und Zeit haben. Entbettung und Zeit-Raum-Verdichtungen wirken unterschiedlich für verschiedene Gruppen. Einer der Schlüsseleffekte der Globalisierung auf Lokalität – nämlich die Möglichkeit, an einem Ort residieren zu können und seine bedeutungsvollen Beziehungen beinahe zur Gänze ausserhalb davon und um den ganzen Globus leben zu können – resultiert daraus, dass Menschen Lokalität als Ort und Ressource für soziale Aktivitäten

auf weit differierende Art verwenden, die der Extension ihrer Sozialsphären entsprechen (vgl. ebd. 47ff.).

Als Folge dieser neuen Gegebenheiten verändern sich die sozialen Verhältnisse. War für die Epoche der Moderne die Klasse das wichtigste soziale Differrenzierungsmerkmal, so ist es für die Spätmoderne die Raum-Zeit-Schichtung. Die neuen Konflikte ergeben sich nicht zwischen Etablierten und Aussenseitern[20] in globalisierten Lokalitäten, sondern zwischen Lokalisten und Kosmopoliten und allen Abstufungen dazwischen, wobei der Lokalist durchaus der Zuzügler sein kann und der Kosmopolit ein langjähriger Bewohner einer Lokalität. Im Zugang zu unterschiedlichen Transportmöglichkeiten, im Gebrauch von Telekommunikationsmitteln und der Verfügbarkeit von Raum finden die Schichtungsmerkmale ihren Ausdruck (ebd., 54).

Die Ausführungen von Albrow klingen verführerisch, versucht er doch, beobachtbare Phänomene in ihrer Auswirkung auf die Welt des Sozialen zu untersuchen und einen theoretischen Rahmen dafür zu entwerfen. Vielleicht ist es die Tatsache, dass die Europäische Ethnologie ein Kind der Moderne ist, weshalb ich doch einen genaueren Blick auf seine Befunde werfen möchte. Eher ist es jedoch mein Verdacht bzw. meine Annahme, die Erkenntnisse aus einem Stadtteil einer «world city» wie London lassen sich nicht so einfach generalisieren, auch wenn auf den ersten Anschein alles logisch klingt.

Zunächst muss einmal die Selbstverständlichkeit stutzig machen, mit der Albrow festlegt, wie Gemeindestudien aussehen und welche theoretische Konzeption ihnen zugrunde liegt. Es ist keineswegs so – zumindest nicht für die kulturanthropologische Konzeption von Gemeinde, 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 verknüpften. 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 seine Konzeption eines statischen Kulturbegriffs, 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 (vgl. Elias 1974, XIX). Dabei hatte er durchaus im Blick, dass diese Interdependenzen Wandlungsprozessen unterliegen, weil die Modernisierungsprozesse die reziproken Abhängigkeiten von Menschen verändert haben.[21] 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?» (Appadurai 1991, 196). Der Geograph 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» (Kirby 1998, 172).

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» (Robertson 1998, 197). Dabei habe die Globalisierung «die Wiederherstellung, in bestimmter Hinsicht sogar die Produktion von ‹Heimat›, ‹Gemeinschaft› und ‹Lokalität› mit sich gebracht» (ebd., 200). Diese Prozesse würden mit dem Begriff der Glokalisierung am besten gefasst, weil damit sowohl der Idee einer Homogenisierung durch Globalisierung[22] als auch der Idee, Lokalität als eine Form der Opposition oder des Widerstandes gegen das hegemoniale Globale zu verstehen, widersprochen wird (ebd., 198).

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[23], 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 können informell aber wirkungsvoll sanktioniert werden.[24] Das Lokale ermöglicht zudem eine spezifische Art von sinnlicher Erfahrung, die von Menschen oft als «reale» Erfahrung im Gegensatz zu medial vermittelten Erfahrungen bezeichnet werden (vgl. Hannerz 1996, 26f.). «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» (ebd., 27).

Besonders Albrows Ausführungen zu lokaler Kultur müssen von kulturanthropologischer Perspektive mit Skepsis betrachtet werden. Er geht von einem geschlossenen, statischen Kulturkonzept 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 umso eindrucksvoller dekonstruiert. Aber lokale Kultur kann auch anders verstanden werden, wenn wir einen konkreten Ort als eine Arena annehmen, wo 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 aufeinanderstossen, so schreibt Ulf 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» (Hannerz 1996, 28). 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 zugrunde 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 die materiellen Ressourcen 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 beispielsweise von Ulf Hannerz zum Ausdruck gebracht wird – präziser und hilfreicher (vgl. Hannerz 1996, 102ff.). 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.[25] 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 (ebd., 106ff.).[26]

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 ernstgenommen 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 (vgl. Moser 2001 und 2002).

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.[27]

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 Dynamik kultureller Prozesse ausmachen. Das bedeutet keineswegs, dass es nicht auch andere Untersuchungsformen und -bereiche gibt, mit und an denen kulturanthropolgische 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.[28] Mich interessiert jedoch ebenso, wie sich Veränderungen, die durch globale Prozesse angestossen werden, in einer konkreten Gemeinde niederschlagen.[29] Diese globalen Prozesse treffen vor Ort jeweils auf ein «lokales Wissen»[30], welches spezifische Umgangsformen in diesem Prozess der Transformation generiert. Darüber hinaus haben konkrete Räume meiner Meinung nach 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[31], 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.[32]

2. Ich glaube, es gibt so etwas wie ein Ethos von Gemeinden.[33] 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» (Kirby 1998, 170). Eine Gemeindestudie muss also nicht nur jene Aspekte berücksichtigen, die über eine konkrete Gemeinde hinausweisen, sondern sie auch in ihrer Eigenart analysieren und darstellen (vgl. Hugger 1988, 215).[34] 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» (Williamson 1982, 6). Ein Kennzeichen von Gemeinden ist auch eine Form von Zugehörigkeitsgefühl (vgl. Warwick/Littlejohn 1992, 16), 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.[35] Es gibt sinnvolle Gründe, beide Perspektiven im Auge zu behalten und zwar durchaus gleichzeitig.[36] Es gilt vor allem der Prozesshaftigkkeit der kulturellen Phänomene gerecht zu werden, indem man nicht nur synchrone Ausschnitte produziert, die dann im ethnographischen Präsens 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 Gegenwartsethnographie und einer historischen Ethnographie 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 ein Raum oder ein Feld, in dem sich die Dinge vermischen und Neues entsteht. Gleichzeit muss auf die internen Grenzziehungen geachtet werden, denn Gemeinden sind nie harmonieträchtige Gebilde ohne Stratifizierungsmerkmale, sondern sind unter anderem durch Hierarchien, Machtverhältnisse und verschiedene Gruppierungen geprägt. Eine spezifische Machtstruktur und der politischen Verhältnisse machen nach René König aus einer lokalen «Gemeinde noch immer ein System eigener Art» (König 1974, 120).

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 existiert. 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 Vorausurteilen, sondern auch innerhalb der Wissenschaften selbst. Sicherlich, wenn die Europäische Ethnologie dahin tendiert, aus einer Schreibtischperspektive und feuilletongesättigt die kulturellen und sozialen Veränderungen in den europäischen Gesellschaften zu untersuchen, dann mag der Eindruck entstehen, als lösten sich bisherige Relevanzsysteme vollständig auf und die Menschen befänden sich in einem Zustand ständiger Mobilität, befreit von lokalen Fesseln, und in einem Reich der Freiheit freiwillig gewählter Verortungen und Identitätskonstruktionen. Ich will damit keineswegs behaupten, als spielten Phänomene der Individualisierung, der Mobilität und der Enttraditionalisierung keine Rolle, 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.

Anmerkungen

1 Einen Überblick über die Frankfurter Forschungen bieten Greverus 1994 und Welz 1992.

2 Dies wurde schon an anderer Stelle geleistet; vgl. etwa die verschiedenen Darstellungen in Wiegelmann 1979, den zusammenfassenden Beitrag von Hugger 1988, für die Schweiz den Beitrag von Gyr 1992. Dazu gehören auch Überlegungen von Lipp/Kaschuba 1977 und methodische Fragen der Gemeindeforschung bei Matter 1978.

3 Wobei es sich für wissenschaftliche Verhältnisse um eine kurze Mode gehandelt zu haben scheint. Noch 1967 hatte Sigurd Erixon die Gemeindeforschung zu den dringenden Fachaufgaben gezählt (vgl. Gyr 1992, 691), aber nach einem kurzen Boom in den 1970er- und zu Beginn der 1980er-Jahren sind die entsprechenden Forschungen wieder zurückgegangen.

4 Schon René König hat die Frage aufgeworfen, «ob der Gegenstand der lokalen Gemeinde im Rahmen der fortgeschrittenen Industriegesellschaften überhaupt noch von Bedeutung sei» (König 1974, 119).

5 In diese Richtung geht schon die Argumentation von Stein 1960. Auch Carola Lipp und Wolfgang Kaschuba haben den Begriff «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?» (Lipp/Kaschuba 1977, 9).

6 Gemeinde wird von mir synonym mit dem englischen Begriff *community* benutzt. Im englischen *community* schwingt die Doppelbedeutung von Gemeinde und Gemeinschaft stärker mit als in der Verwendung des Begriffs Gemeinde in vielen deutschsprachigen Arbeiten zum Thema.

7 So sieht z.B. Hermann Bausinger die Gemeinde als eine sozialräumliche Einheit, die durch eine «Spannung zwischen Enge und Weite» charakterisiert wird (Bausinger 1986, 58).

8 Ich möchte noch einmal explizit darauf hinweisen, dass hier unter dem Begriff der Gemeinde jener der Gemeinschaft jeweils mitgemeint ist. Diese Doppelbedeutung ist für die wissenschaftliche Konzeption von Gemeinde unerlässlich.

9 Alle Übersetzungen aus englischen Texten stammen vom Verfasser.

10 Um diesem Dilemma zu entgehen, hat Margaret Stacey vorgeschlagen, den Begriff Gemeinde durch den der Lokalität zu ersetzen und die wechselseitigen Beziehungen von sozialen Institutionen in spezifischen Lokalitäten zu untersuchen (vgl. Stacey 1969). 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.

11 Bei Redfields Konzept der «Folk-Gesellschaft» handelt es sich um einen Idealtypus von Gesellschaft, der den entgegengesetzten Pol zu Stadtgesellschaft beschreiben soll (vgl. Redfield 1966, 327ff.).

12 Dieses Unterfangen war dazu noch überaus erfolgreich, erschienen doch allein 1929 sechs Auflagen.

13 Diese Studie wurde von den britischen Sozialanthropologen Meyer Fortes und Max Gluckman wesentlich beeinflusst.

14 Ich meine dies im Sinne von Ulf Hannerz' Feststellung, ihn interessiere nicht die Stadt als Ort von Untersuchung, sondern ihm sei an einer Stadtforschung gelegen, «wo der Fokus auf der Urbanität liegt» (Hannerz 1980, 3f.).

15 Interessanterweise sieht Häussermann die Chance, Gemeindestudien zur Analyse regionaler Kultur zu verwenden (Häussermann 1994, 243).

16 Norbert Elias sah es als ein grosses Problem an, Gemeinden isoliert – und ohne Bezug zur Aussenwelt – zu untersuchen (vgl. Elias 1974, XXXIV).

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

18 Es soll hier kein Überblick über den Begriff und die verschiedenen Erscheinungsweisen von Globalisierung gegeben werden (vgl. dazu etwa Beck 1997).

19 Im englischen Original *disembedding*.

20 In Anlehnung an die bekannte Studie von Elias/Scotson 1990 ([1]1965).

21 Er meint, in agrarischen Gesellschaften seien die Interdependenzen beinahe allumfassend gewesen (vgl. Elias 1974, XX). Darüber hinaus hat er aber festgehalten, es gebe auch andere soziale Figurationen, die sich von der Gemeinde unterscheiden (ebd., XVII).

22 Die Homogenisierungsthese, die in der Globalisierungsdebatte hin und wieder zum Ausdruck kommt, wurde von Kathy Gardner als modischer Ersatz für die Modernisierungsthese kritisiert (Gardner 1995). Allerdings widersprechen viele Theoretiker der Globalisierung ohnehin einer Homogenisierungsannahme (vgl. u.a. Beck 1997, Hannerz 1996, Robertson 1998).

23 Dabei spricht er unter anderem von einer Kakophonie über Globalisierung mit einer Tendenz zu übertriebenen und exzessiven Globalisierungen, um eine Geschichte von dramatischen Veränderungen von «vorher» und «nachher» zu erzählen (vgl. Hannerz 1996, 18). Eine ähnliche Kritik übt Orvar Löfgren in einem Aufsatz, 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, so Löfgren, werde oft unhinterfragt von einem historischen «Früher» ausgegangen, das im Zeitalter der Moderne bzw. Vormoderne angesiedelt sei (vgl. Löfgren 1995, 349).

24 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 (vgl. Elias 1974, XXVIII).

25 Auch die Mobilität der Touristen kann als «home plus» gesehen werden: plus Sonnenschein, plus exotische Fauna und Flora etc. (vgl. Hannerz 1996, 104).

26 Dies entspricht allerdings nicht unbedingt Hannerz' restlicher Argumentation, da auch ein Lokalist über ein Wissen verfügen kann, welches transportier- oder transponierbar ist.

27 Es war schon eine Befürchtung von Bjarne Stoklund, die Gemeindeforschung als Methode habe ihre Stärke beim Studium kleiner Gemeinden (wie Fischerdörfer oder andere leicht abgrenzbare Lokalitäten), «während Versuche, die Methodik auf Studien der komplexen modernen Gesellschaften zu applizieren, schnell schwerwiegende Probleme aufwerfen» (Stoklund 1979, 38).

28 George Marcus hat in einem einflussreichen Text darauf hingewiesen (Marcus 1995); Gisela Welz hat dies für die Europäische Ethnologie präzisiert (Welz 1998).

29 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.

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

31 Ich habe den Ort im Rahmen eines studentischen Forschungsprojektes untersucht (vgl. Moser 1997), aber auch weitergehende Forschungen durchgeführt (vgl. Moser 2001 und 2002).

32 Vgl. dazu etwa die soziokulturelle Raumkategorie im Raumorientierungsmodell von Ina-Maria Greverus, die die Relevanz von sozialen und kulturellen Aktivitäten und Interaktionen betont (vgl. Greverus 1978, 275).

33 Etwa in dem Sinne wie Rolf Lindner vom Ethos einer Region – nämlich dem Ruhrgebiet – schreibt (vgl. Lindner 1994).

34 Amitai Etzioni hat einmal darauf hingewiesen, dass häufig der Einfluss der Industrialisierung und Bürokratisierung auf Gemeinden, Familie oder soziale Klassen untersucht werde, selten hingegen der umgekehrte Einfluss (vgl. Etzioni 1960, 224). Dies ist ebenfalls eine Perspektive, die bei einer Gemeindeforschung im Blick behalten werden muss.

35 Ausser Frage steht für mich die berechtigte Kritik von Geertz und anderen, eine Gemeinde nicht als paradigmatisch für grössere geographische Einheiten zu sehen.

36 In einer Einschätzung von drei verschiedenen Gemeindestudien betont Hartmut Häussermann für die 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 lokalspezifisch,* weil sie die sozialen Figurationen der Gemeinde Euskirchen *im Sinne einer Community-Study* beschreibt und diskutiert» (Häussermann 1994, 235).

Literaturverzeichnis

Albrow, Martin: Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft? In: Beck: 1998, 411–434.

Albrow, Martin: Travelling Beyond Local Cultures. Socioscapes in a Global City. In: John Eade (ed.): Living the Global City. Globalization as a Local Process. London and New York: Routledge 1997, 37–55.

Appadurai, Arjun: The Production of Locality. In: Richard Fardon (ed.): Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge. London: Routledge 1995, 204–225.

Appadurai, Arjun: Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Richard G. Fox (ed.): Recapturing Anthropology. Working in Present. Santa Fe: School of American Research Press 1991, 191–210.

Arensberg, Conrad M.: Die Gemeinde als Objekt und als Paradigma. In: René König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung. Band 4: Komplexe Forschungsansätze. Stuttgart: Enke [3]1974, 82–116.

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt/New York: Campus 1986 ([1]1961).

Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung. Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

Bell, Colin and Howard Newby: The Sociology of Community. A Selection of Readings. London: Frank Cass and Co. 1974.

Bell, Colin and Howard Newby: Introduction. In: Bell and Newby 1974, XLIII–LII [=1974a]

Bell, Colin and Howard Newby: Community Studies. An Introduction to the Sociology of Local Community. London: Allen & Unwin 1971.

Boissevain, Jeremy: Introduction. Towards a Social Anthropology of Europe. In: Jeremy Boissevain and John Friedl (eds.): Beyond the Community: Social Process in Europe. The Hague: University of Amsterdam 1975, 9–17.

Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser: Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne. In: kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 10/1997, I–XVIII.

Bulmer, Martin (ed.): Mining and Social Change. Durham County in the Twentieth Century. London: Croom Helm 1978.

Bulmer, Martin: Social Structure and Social Change in the Twentieth Century. In: Bulmer 1978, 15–48 [=1978a].

Bulmer, Martin: Appendix B: The Study of Coal-Mining Settlements and Theories of «Community». In: Bulmer 1978, 297–301 [=1978b].

Cohen, Anthony P.: The Symbolic Construction of Community. London: Tavistock 1985.

Cole, John W.: Gemeindestudien der Cultural Anthropology in Europa. In: Wiegelmann 1979, 15–31.

Dennis, Norman, Fernando Henriques, Clifford Slaughter: Coal is our Life. An Analysis of a Yorkshire Mining Community. London et al.: Tavistock 1969 ([1]1956).

Elias, Norbert: Towards a Theory of Communities. In: Bell and Newby 1974, IX–XLI.

Elias Norbert and John L. Scotson: Etablierte und Aussenseiter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 ([1]1965).

Etzioni, Amitai: New Directions in the Study of Organisations and Society. In: Social Research 27/1960, 223–228.

Gardner, Kathy: Global Migrants, Local Lives. Travels and Transformations in Rural Bangladesh. Oxford: Clarendon Press 1995.

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

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987 ([1]1983).

Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Greverus, Ina-Maria: Menschen und Räume. Vom interpretativen Umgang mit einem kulturökologischen Raumorientierungsmodell. In: Ina-Maria Greverus et al. (Hg.): Kulturtexte. 20 Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie (=Kulturanthropologie Notizen. Band 46). Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie 1994, 87–111 [=1994a].

Greverus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München: Beck 1978.

Gupta, Akhil and James Ferguson: Beyond Culture. Space, Identity, and the Politics of Difference. In: Cultural Anthropology 7/1992, 6–23.

Gyr, Ueli: Land- und Stadtgemeinden als Lebensräume. Zum Problemstand schweizerischer Ortsmonographien. In: Paul Hugger (Hg.): Handbuch der Schweizerischen Volkskultur. Band II. Zürich: Offizin 1992, 687–706.

Hannerz, Ulf: Transnational Connections. Culture, People, Places. London and New York: Routledge 1996.

Hannerz, Ulf: Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology. New York: Columbia University Press 1980.

Häussermann, Hartmut: Das Erkenntnisinteresse von Gemeindestudien. Zur De- und Rethematisierung lokaler und regionaler Kultur. In: Hans-Ulrich Derlien u.a. (Hg.): Systemrationalität und Partialinteresse. Baden-Baden: Nomos 1994, 223–245.

Hugger, Paul: Volkskundliche Gemeinde- und Stadtteilforschung. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin: Reimer 1988, 215–234.

Kamenka, Eugene: Introduction. In: Eugene Kamenka (ed.): Community as a Social Ideal. London: Edward Arnold 1982, VII–IX.

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

Kirby, Andrew: Wider die Ortlosigkeit. In: Beck 1998, 168–175.

König, René: Neuere Strömungen in der Gemeindesoziologie. In: René König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung. Band 4: Komplexe Forschungsansätze. Stuttgart: Enke 1974, 117–141.

Lindner, Rolf: Das Ethos der Region. In: Rolf Lindner (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt/New York: Campus 1994, 201–231.

Lipp, Carola und Wolfgang Kaschuba: Abriss der Gemeindeforschung. Probleme der Realität und wie sie sich in einer Wissenschaft widerspiegeln. In: Tübinger Korrespondenzblatt 17/1977, 7–20.

Löfgren, Orvar: Leben im Transit? Identitäten und Territorialitäten in historischer Perspektive. In: Historische Anthropologie 3(1995)3, 349–363.

Lynd, Robert S. and Helen Merrel Lynd: Middletown. A Study in American Culture. New York: Harcourt, Brace & Co. 1929.

Marcus, George E.: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24/1995, 95–117.

Matter, Max: Gedanken zur ethnologischen Gemeindeforschung und zu den dafür notwendigen Datenerhebungsverfahren. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 22(1978)2, 283–311.

Miner, D.W. and Scott Greer: The Consept of Community. Readings With Interpretations. Chicago: Aldine 1969.

Moser, Johannes (Hg.): Eisenerz. Eine Bergbaugemeinde im Wandel (=Kulturanthropologie Notizen. Band 57). Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie 1997.

Moser, Johannes: Unter dem Erzberg. Eine Ethnographie des Wandels einer steirischen Bergbaugemeinde im 20. Jahrhundert. Habilitationsschrift. Frankfurt am Main und Dresden 2002.

Moser, Johannes: @ftermining. Wirtschaftsanthropologische Überlegungen zu Transformationsprozessen in einer Bergbaugemeinde in den Alpen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 104(2001)3, 137–162.

Rapport, Nigel: Community. In: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London and New York: Routledge 1996, 114–117.

Redfield, Robert: Die «Folk»-Gesellschaft. In: Wilhelm Emil Mühlmann und Ernst W. Müller (Hg.): Kulturanthropologie. Köln – Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1966, 327–355.

Robertson, Roland: Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck 1998, 192–220.

Stacey, Margaret: The Myth of Community Studies. In: British Journal of Sociology 20(1969)2, 134–147.

Stein, Maurice R.: The Eclipse of Community. An Interpretation of American Studies. Princeton: Princeton University Press 1960.

Stoklund, Bjarne: Zum Ansatz und theoretischen Hintergrund der Gemeindestudien in Skandinavien. In: Wiegelmann 1979, 33–45.

Warner, Lloyd: Yankee City. New Haven: Yale University Press 1963.

Warwick, Dennis and Gary Littlejohn: Coal, capital and culture. A sociological analysis of mining communities in West Yorkshire. London and New York: Routledge 1992.

Welz, Gisela: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94/1998, 177–194.

Welz, Gisela: Village as Ecosystem: An Environmental Approach in German Community Studies. In: Anthropological Journal on European Cultures 1(1992)2, 81–102.

Werlen, Benno: Raum, Körper und Identität. Traditionelle Denkfiguren in sozialgeographischer Reinterpretation. In: Dieter Steiner (Hg.): Mensch und Lebensraum. Fragen zu Identität und Wissen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997, 147–168.

Wiegelmann, Günter: Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Nordwestdeutschland (=Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland. Heft 13). Münster: Coppenrath 1979.

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