„Einfach anders leben!?“

Schwierigkeiten in liberalen Intentionalen Gemeinschaften aus der persönlichen Sicht ihrer Mitglieder

Magisterarbeit
zur
Erlangung der Würde
der Magistra Artium
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der
Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Jana Dümmler

aus Gera

SS 2007

Historische Anthropologie

Abb. 1: Eingang zur ‚Villa Strohbund' – dem Gemeinschaftshaus des *Club99*.
Es wurde als Strohballenhaus gänzlich ohne den Einsatz von Maschinen errichtet (Foto, J.D.)

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis ..... **V**
Abkürzungsverzeichnis ..... **VI**

Einleitung **1**
1 Fragestellung und Zielsetzungen 3
2 Aufbau der Arbeit 4

Teil I: Die Diskussion über Gemeinschaften

1 Besonderheiten von Gemeinschaften **7**
1.1 Die Bedeutung für die Ethik 7
1.2 Die Bedeutung für das Individuum 9
1.3 Die Bedeutung für die gesamte Gesellschaft 10
1.4 Zusammenfassung 11

2 Rationalisierung und Individualisierung **12**

3 Die Forderung nach Gemeinschaften **15**
3.1 Rückkehr zur Gemeinschaft 15
3.2 Liberale Gemeinschaften als Lösung 16
3.2.1 Motive der Befürworter 17
3.2.2 Die ideale Form 21
3.3 Liberale Gemeinschaften als Experimente 23

4 Gefahren von Gemeinschaften **24**

5 Zusammenfassung **28**

Teil II: Annäherung an das Forschungsfeld

1 Der Forschungsgegenstand **29**
1.1 Anforderungen 29
1.2 Definition Intentionaler Gemeinschaften 31
1.3 Stand der Forschung 33

2 Die Wahl der Methode **35**
2.1 Der erkenntnistheoretische Hintergrund 35
2.2 Vorkenntnisse der Forscherin 39
2.3 Das Verhältnis zwischen Forscherin und Forschungsfeld 39

3 Der Forschungsprozess 40
3.1 Die Erhebungsmethoden 40
3.2 Samplingstrategien 43
3.3 Die Forschungsphasen 44
3.4 Forschungsreflexion 46
3.5 Die Auswertung 47

4 Vorstellung des Forschungsfeldes 49
4.1 Intentionale Gemeinschaften in der deutschen Gesellschaft 50
4.2 Die Ansprüche an den Einzelnen in den Gemeinschaften 51

Teil III: Problemkomplexe in Gemeinschaften

1 Der Beginn: Gemeinschaft als neuer Lebensentwurf 54
1.1 Der Eintritt: Die Überwindung der Angst vor dem Unbekannten 56
1.1.1 Die Ablösung 60
1.1.2 Die Zwischenphase 62
1.1.3 Die Neuorientierung 63
1.1.4 Die Bedeutung der drei Phasen 64
1.2 Zusammenfassung 66

2 Die Organisation des gemeinsamen Alltags: *Ich* und *Wir* 68
2.1 *Ich* und *Wir*: Zwei Bezugssphären für Ideale 69
2.2 Gegensätze im Alltag 70
2.3 Reaktionen auf die Gegensätze 73
2.3.1 Desillusionierung 73
2.3.2 Die Anderen als Schuldige 74
2.3.3 *Ich* oder *Wir* – Gemeinschaft aus „Bäumen“ oder aus „Wald“ 75
2.3.3.1 Vorherrschaft des *Ichs* in der Gemeinschaft 76
2.3.3.2 Vorherrschaft des *Wirs* in der Gemeinschaft 77
2.3.3.3 Herausforderung: Akzeptanz 79
2.3.3.4 Herausforderung: Freiheit 79
2.3.4 Persönliche Flexibilität bzw. Responsivität 81
2.4 Zusammenfassung 84

3 Leben in Gemeinschaft: Stabilität und Variabilität 85
3.1 Stabilität durch Routinen 87
3.1.1 Gründe für das Festhalten an Routinen 89
3.1.2 Der Umgang mit neuen Gemeinschaftsmitgliedern 90
3.2 Stabilität durch persönliche Beziehungen 93
3.3 ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften’ 94

4 Habitus in Intentionalen Gemeinschaften 97
4.1 Ein Beispiel: Umgang mit Konflikten 100
4.1.1 Habitus im Umgang mit Konflikten 104
4.1.2 Verschiedene Wege zur Konfliktlösung 105
4.1.3 Belastung und Rückzug 107
4.1.4 Veränderungen des Habitus? 109
4.1.5 Auswirkungen des veränderten Konfliktverhaltens auf die Persönlichkeit? 110
4.2 Zusammenfassung 111

Schlussbetrachtungen 114
1 Synthese der Ergebnisse 114
2 Persönliche Erfahrungen in liberalen Intentionalen Gemeinschaften 117
3 Bewertung liberaler Intentionaler Gemeinschaften 119
4 Einordnung der Ergebnisse 120

Literaturverzeichnis 121

Anhang A: Datenschutz 136
Anhang B: Forschungsformulare 139
Anhang C: Überblick über die Forschungsphasen 146
Anhang D: Überblick über die besuchten Gemeinschaften 147
Anhang E: Eintrittsmotive 161
Anhang F: Übersicht über die Interviewpartner 162

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Club99 Foto 1 I

Abb. 2: Pragmatistische Forschungslogik als schematisches Modell. 37

Abb. 3: Gütekriterien qualitativer Sozialforschung 38

Abb. 4: Besuchte Gemeinschaften und Ausgangspunkte für die Forschung. 146

Abb. 5: Club99 Foto 2. 147

Abb. 6: Club99 Foto 3. 148

Abb. 7: Hof Rossee 149

Abb. 8: Jakobsgut. 150

Abb. 9: Kommune Niederkaufungen Foto 1 151

Abb. 10: Kommune Niederkaufungen Foto 2 151

Abb. 11: Kommune Niederkaufungen Foto 3 152

Abb. 12: Kommune viel Meer. 153

Abb. 13: Kommune Waltershausen. 154

Abb. 14: Ökodorf Sieben Linden Foto 1. 155

Abb. 15: Ökodorf Sieben Linden Foto 2. 155

Abb. 16: Olgashof Kommune. 157

Abb. 17: Villa Locomuna Foto 1. 158

Abb. 18: Villa Locomuna Foto 2. 158

Abb. 19: Waldwerk Regenbogen (Quecke) Foto 1. 159

Abb. 20: Waldwerk Regenbogen (Quecke) Foto 2. 160

Abkürzungsverzeichnis

GC	Gemeinschaftscharakterisierung
GP	Gedächtnisprotokoll
HR	Hof Rossee
JG	Jakobsgut
KM	Kommune viel Meer
KNK	Kommune Niederkaufungen
KW	Kommune Waltershausen
LGC	Lebensgut Cobstädt
OH	Olgashof Kommune
ÖSL	Ökodorf Sieben Linden
VL	Villa Locomuna
WWR	Waldwerk Regenbogen/Quecke

Einleitung

Ca. 520 v. Chr., Süditalien: In der gleißenden Sonne liegt die von griechischen Siedlern gegründete Stadt Kroton[1]. Hier befindet sich die berühmte Schule des Pythagoras (ca. 570 – 490 v. Chr.), in der er seine philosophischen und mathematischen Prinzipien lehrt. Hunderte Anhänger, darunter auch Frauen und Kinder, hat er um sich geschart. In einer eng zusammenhaltenden Gemeinschaft teilen sie ihren Besitz miteinander und streben ein Leben in Harmonie mit dem Kosmos an (vgl. Iamblichus VP 30f.)[2]. Sie leben asketisch und üben sich in Selbstdisziplin. Nach dem Tod, so glauben sie, wandert ihre Seele in andere Lebewesen (vgl. Huffman 2006a). Tiere und Menschen sind ihrer Meinung nach Mitglieder einer einzigen Familie und daher lehnen die Pythagoreer den Verzehr von Tieren ab.[3] Pythagoras platziert seine Anhänger in anderen Städten Süditaliens und gewinnt so Einfluss auf die Politik dieser Städte. Er nutzt diesen Einfluss, um nach und nach tyrannische Regierungen zu entmachten (vgl. Iamblichus VP 33f.). Auf diese Art sorgt er angeblich in ganz Süditalien für Frieden und Harmonie zwischen den Menschen (vgl. ebd.).[4] Gleichzeitig fühlen sich die Pythagoreer auch als exklusive Elite. Sie sind aus diesem Grund einige Jahre später um 510 v. Chr. Anfeindungen ausgesetzt und Pythagoras muss Kroton verlassen (vgl. Huffman 2006a). Über 500 Jahre vergehen und nun herrscht das Römische Reich über die ehemaligen Zentren der griechischen Kultur. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. erlebt die Verehrung von Pythagoras eine Renaissance. Er wird jetzt als Vermittler zwischen Göttern und Menschen beschrieben, der verschiedene Wunder wirkte. In dieser Zeit gelten die Lehren Pythagoras' als Alternative zu denjenigen von Jesus aus Nazareth (vgl. Dillon/Hershbell 1991: S. 7, 14).

1620 n. Chr., Nordamerika: Es ist ein kalter Novembertag als die 102 Passagiere der *Mayflower*, Männer, Frauen und Kinder, sich an die Reling drängen, um einen ersten Blick auf ihre neue Heimat[5] zu werfen. Die meisten von ihnen sind strenggläubige Puritaner[6], die

aus der englischen Kirche ausgetreten waren. Als verfolgte Separatisten waren sie bereits einige Jahre zuvor nach Holland geflohen. Nun sehen sie es als ihre „patriotische und spirituelle Pflicht [...], eine gottgefällige, englische Siedlung in der Neuen Welt zu gründen“ (Philbrick 2006: S. 19). Bestärkt werden sie durch ihre Überzeugung, „Ausnahmen in der riesigen, nicht erlösten Mehrheit der Menschheit“ zu sein (ebd.: S. 44). 3000 Seemeilen von Zuhause entfernt verfassen die Männer einen Vertrag, der die Grundsätze ihres entstehenden Gemeinwesens festhält (vgl. ebd.: S. 56). Sie wählen einen Gouverneur und beginnen mit dem Bau einer Siedlung (vgl. ebd.). Heute sehen viele in dem Dokument, das von den Passagieren der *Mayflower* unterzeichnet wurde, einen Grundstein für die Verfassung der späteren Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. ebd.: S. 55).

2006 n. Chr., Deutschland: Mitten in der thüringischen Kleinstadt Waltershausen steht ein riesiger, roter Backsteinbau aus dem 19. Jahrhundert. Vor einiger Zeit wurden hier noch Puppen hergestellt. Jetzt hängt ein Schild vor der Tür: „Hier entsteht die Kommune Waltershausen – Eine selbstorganisierte Lebens- und Arbeitsgemeinschaft für 80 – 100 Leute“. Darunter prangt ein schwarz-roter Stern. Die Tür ist nicht abgeschlossen und es gibt keine Klingel. Auf einem Schild wird dem Besucher mitgeteilt, er möge sich ganz oben links melden. Die Bewohner haben die riesigen Fabrikhallen in Zimmer und Flure unterteilt, auf den Treppen spielen Kinder. Zwölf Erwachsene und fünf Kinder wohnen derzeit in der vor drei Jahren gegründeten Gemeinschaft. Die meisten kamen von weit her, um hier ihren Traum von einem ‚besseren’ Leben zu verwirklichen. Einige der ursprünglichen Bewohner sind inzwischen gegangen und andere beabsichtigen, bald auszusteigen. Gleichzeitig melden sich immer wieder neue Interessenten, die gern der Kommune beitreten würden. Von ihrer

---

[1] Heute: Crotone, Region Kalabrien, Italien.

[2] Das Werk „De vita pythagorica“ (VP) von Iamblichus von Chalkis (ca. 245-325 n.Chr.) stellt eine Hauptquelle über die Pythagoreer dar. Um die obigen Angaben unabhängig von der Übersetzung verfolgen zu können, werden in diesem Fall nur die Kapitelnummerierungen angegeben und nicht die Seitenzahlen. Ich verwende die Übersetzung von Dillon/Hershbell 1991.

[3] Andere Quellen sprechen davon, dass bestimmte Teile von Tieren oder Opfertiere für den Verzehr erlaubt waren (vgl. Huffman 2006b).

[4] Da keine zeitgenössischen Schriften von oder über Pythagoras überliefert sind, ist wenig über die tatsächlichen Inhalte seiner Lehre und über seine Taten bekannt. Es gibt auch keinen Beweis dafür, dass eine solche Gemeinschaft tatsächlich bestanden hat. Mit Sicherheit aber existierten sowohl politische als auch andere Vereinigungen im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Aus vielen antiken Referenzen zum Lebensstil von Pythagoras und seinen Schülern lässt sich schließen, dass zumindest einige Menschen auf die von Iamblichus skizzierte Art zusammenlebten (vgl. Dillon/Hershbell 1991: S. 16).

[5] Heute: Plymouth, Massachusetts, USA.

[6] In dieser Arbeit wird die männliche Form verwendet, um eine bessere Lesbarkeit zu gewährleisten. In allen Fällen sind Menschen jeglichen Geschlechts mit eingeschlossen. Andernfalls wird ausdrücklich darauf hingewiesen.

Wunschgröße ist die Gemeinschaft jedoch nach wie vor weit entfernt (vgl. GC KW: S. 1; GP 25: S. 1f.)[7].

1 Fragestellung und Zielsetzungen

Augrund unterschiedlichster Motive haben sich die Menschen in den genannten Beispielen entschlossen, in einer Gemeinschaft zu leben, die sie selbst intentional, also bewusst, gestalten. Im ersten Fall war Pythagoras ein unumstrittener Führer und seine Anhänger folgten seinen Worten. Die Passagiere der *Mayflower* im zweiten Beispiel organisierten ihr Gemeinwesen auf der Basis ihrer Religion. Die Bewohner der *Kommune Waltershausen* lehnen aber sowohl unumstößliche Hierarchien als auch eine für alle verbindliche Religion ab. Stattdessen versuchen sie, individuelle Freiräume und gemeinschaftliche Solidarität miteinander zu verbinden. Gruppen[8] mit einer solchen Zielsetzung nenne ich im Folgenden ‚liberale Gemeinschaften'[9]. Der Aufbau einer ‚liberalen Gemeinschaft' scheint mit Problemen verbunden zu sein, wie die zahlreichen Austritte aus der *Kommune Walterhausen* veranschaulichen.[10] Im Verlauf dieser Arbeit konzentriere ich mich daher auf folgende Fragen: Auf welche Schwierigkeiten trifft der Einzelne, wenn er sich für das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft entscheidet? Wie wird mit diesen auftretenden Schwierigkeiten umgegangen? In welchem Kontext stehen die Lösungen, die für diese Probleme gefunden werden und welche Konsequenzen haben sie für den Einzelnen? Dabei gehe ich in erster Linie vergleichend vor, um Problemkomplexe zu bestimmen, die immer wieder auftreten. Bei der Darstellung der verschiedenen Varianten mit einem Problem umzugehen, konzentriere ich mich auf diejenige Lösung, die dem Einzelnen ermöglicht, in der Gemeinschaft zu bleiben.

---

[7] Die Abkürzungen beziehen sich auf die Kategorien von Daten, die während der Forschung erhoben wurden: In „Gemeinschaftscharakterisierungen" (GC) hielt ich allgemeine Informationen fest. Die Abkürzung dahinter bezieht sich auf die jeweilige Gemeinschaft (s. Anhang C). In „Gedächtnisprotokollen" (GP) notierte ich die Vorkommnisse, Gespräche und subjektiven Wahrnehmungen (s. Kapitel II.3.1). Um die Anonymität der Befragten zu sichern, wurden diese Dokumente mit zufällig gewählten Nummern versehen (zum Datenschutz: s. Anhang A).

[8] Eine Gemeinschaft kann als soziale Gruppe beschrieben werden: Eine Gruppe ist ein „soziales System, dessen Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist" (Neidhardt 1983: S. 14). Eine Gemeinschaft zeichnet sich zusätzlich durch die „Etablierung kleinräumlicher Sinnstrukturen und Lebenswelten" (Grundmann 2006b: S. 15) aus (vgl. zur Definition auch Kapitel I.1). Sofern nicht anders angegeben, verwende ich im Folgenden beide Begriffe als Synonyme.

[9] Der Begriff ‚liberal community' stellt ursprünglich eine Verbindung zwischen kommunitaristischen und liberalen Positionen dar (vgl. Honneth 1993: S. 260f.). Ich verwende ihn, um die Verbindung von Individualität und Kollektivität zu betonen.

[10] Die hohe Fluktuation von Mitgliedern in solchen liberalen Gemeinschaft und ihre verhältnismäßig kurze Existenz werden sehr häufig beschrieben (vgl. z.B. für Deutschland: Keller/Seyer 2004: S. 23; Kunze 2003: S. 42; für die USA: Kuhlmann 2005: S. 166; Ungers/Ungers 1972: S. 86; für das 19. und beginnende 20. Jahrhundert: Grober 1998: S. 18; Stoeckl 1994: 30ff.). Gemeinschaften mit einem klaren Anführer bzw. mit einer religiösen Basis scheinen demgegenüber stabiler zu sein (vgl. Kuhlmann 2005: S. 169; Ungers/Ungers 1972: S. 2). Genauere Daten hierzu finden sich auch im Kapitel II.1.2.

Nach der Beantwortung dieser Fragen können die Auswirkungen des Lebens in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft auf das Individuum eingeschätzt werden. Diese Einschätzung kann einen Beitrag zur Debatte um die positive oder negative Bewertung von liberalen Gemeinschaften leisten. Die Intentionalen Gemeinschaften der Pythagoreer und der Puritaner der *Mayflower* hatten wie erwähnt einen deutlichen Einfluss auf ihre Nachwelt. Heute werden solche vorwiegend hierarchisch oder religiös organisierten Gemeinschaften aber meist kritisiert, da hier das Individuum durch die Gemeinschaft unterdrückt wird. Mit den liberalen oder „postmodernen sozialen Gemeinschaften" (Grundmann 2006b: S. 20) sind aber weiterhin sowohl Träume von einem ‚besseren' Leben als auch Hoffungen auf positive gesellschaftliche Impulse verbunden. Sie werden daher üblicherweise als Teil der ‚(neuen) sozialen Bewegungen' begriffen (vgl. Grundmann 2006b: S. 19; Kunze 2003: S. 5). Ihre Kritiker befürchten aber auch in liberalen Gemeinschaften negative Auswirkungen auf die individuelle Freiheit und Selbstbestimmung (s. Teil I).

Weiterhin kann durch die Beantwortung der genannten Fragen das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft besser verstanden werden. Solche „sozialen Formierungsprozesse von Individuen im Zuge ihres gemeinschaftlichen Zusammenlebens" (Grundmann 2006a: S. 7) sind das Thema der interdisziplinären Gemeinschaftsforschung, die seit 2002 am Institut für Soziologie der Universität Münster betrieben wird (vgl. Drucks 2007; Grundmann et. al. 2006). Die vorliegende Arbeit kann daher in diesem Rahmen verortet werden. Allerdings konzentriere ich mich stärker als jene Gemeinschaftsforschung auf die mikrosoziologische Perspektive, indem ich vorwiegend nach den persönlichen Erfahrungen in Gemeinschaften frage.

Das Verhältnis des Menschen zum anderen stellt eine konstante anthropologische Herausforderung in allen Epochen und Kulturen dar (vgl. Martin 1994: S. 42). In dieser Arbeit wird die spezifische Form des Verhältnisses zwischen Menschen in gegenwärtigen liberalen Intentionalen Gemeinschaften herausgearbeitet. Dadurch wird als drittes Ziel eine Grundlage für historisch anthropologische Vergleiche geschaffen.

2 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, deren Reihenfolge sich chronologisch am Ablauf meines Forschungsprozesses orientiert. Im ersten Teil werden die Überlegungen veranschaulicht, die zur Wahl des Themas und der Fragestellung führten. Zu Beginn unterscheide ich noch nicht zwischen intentional gegründeten und im Laufe der Zeit gewachsenen Gemeinschaften. Beide Formen stehen im Zentrum eines wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurses, dessen Wurzeln bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen und der seit Ende des 20.

Jahrhunderts eine Neuauflage erfährt. Im ersten Teil der Arbeit gebe ich einen Überblick über diese mehr als 100 Jahre zurückreichende Diskussion über die Vor- und Nachteile von Gemeinschaften. Als Ausgangspunkt wird im Kapitel I.1 geklärt, welche Besonderheiten Soziologen und Psychologen Gemeinschaften zuschreiben. An zentraler Stelle steht hierbei das Verständnis des Individuums als eines sozialen Akteurs, der einerseits seine Umgebung beeinflusst und andererseits auch von ihr beeinflusst wird. Anschließend werde ich die negativen Auswirkungen der Modernisierung auf die ursprünglichen Gemeinschaften darstellen (Kapitel I.2). Auf dieser Grundlage kann dann die politische Forderung nach einer Stärkung oder Neugründung von Gemeinschaften verstanden werden, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedene Formen annahm (Kapitel I.3). Es zeigt sich, dass in der Gegenwart die genannten liberalen Gemeinschaften im Mittelpunkt der Diskussion stehen, welche aus unterschiedlichen Motiven von Kommunitaristen und Antikapitalisten gefordert werden (Kapitel I.3.2). Aus einer anderen Perspektive werden diese liberalen Gemeinschaften auch als Experimente für ‚zukunftsfähige' Lebensweisen betrachtet (Kapitel I.3.3). Gemeinschaften werden jedoch nicht nur positiv gesehen. Die Befürchtungen der Gegner werden daher im abschließenden vierten Kapitel des ersten Teils angesprochen. Diese Gegenüberstellung der verschiedenen Standpunkte verdeutlicht, dass das Leben in liberalen Gemeinschaften sehr unterschiedlich eingeschätzt wird. Eine empirische Forschung über persönliche Schwierigkeiten in solchen Gemeinschaften kann demzufolge einen Beitrag zur Debatte leisten.

Im zweiten Teil der Arbeit lege ich zunächst den Forschungsgegenstand fest. Auf der Grundlage der skizzierten Gemeinschaftsdebatte erscheinen Intentionale Gemeinschaften als geeigneter Ort für die Untersuchung. An dieser Stelle werde ich den Begriff der Intentionalen Gemeinschaft näher erläutern und auf den aktuellen Forschungsstand eingehen (Kapitel II.1). Als Nächstes stellt sich die Frage über die methodische Herangehensweise. Für die angestrebten mikrosoziologischen Forschungen in sozialen Gruppen werden generell „nondirektive Techniken und Beobachtungen mit hoher Sensibilität für Subjektives" empfohlen (Neidhardt 1983: S. 32). Zudem sollten die persönlichen Schwierigkeiten in Intentionalen Gemeinschaften vergleichend aufgearbeitet werden, ohne hierfür bereits auf Vorannahmen zurückzugreifen. Aus diesen Gründen entschied ich mich für ein exploratives, also möglichst offenes, Vorgehen und die Anwendung qualitativer Methoden. Ausführlich werden die Überlegungen zur Wahl der Methoden im Kapitel II.2 dargelegt. Im Verlauf von zwei Forschungsphasen im Oktober und November 2006 besuchte ich zehn Gemeinschaften und führte 19 formale Interviews, die aufgezeichnet wurden. Weitere 18 längere

Gespräche[11] mit anderen Personen dokumentierte ich detailliert und nahm sie zum Teil ebenfalls auf. Zusätzlich ergab sich aus der teilnehmenden Beobachtung eine Fülle von Datenmaterial über Interaktionen im Alltag. Das genaue Vorgehen und der Forschungsprozess werden im Kapitel II.3 dargestellt.

In Bezug auf die Fragestellung kristallisierten sich vier Problemkomplexe heraus, die von den meisten Befragten beschrieben wurden. Die immer wieder auftretenden Probleme und die verschiedenen Möglichkeiten mit ihnen umzugehen erläutere ich im Teil III. Dabei werden narrativ Zusammenhänge, die zum Auftreten und zur Überwindung einer Schwierigkeit führen, erklärt. Diese Vorgehensweise ermöglicht ein deutendes Verstehen im Sinne von Max Weber (1864-1920) (vgl. Weber 1980: S. 1). Weiterhin werden die Befunde in einen breiteren theoretischen Rahmen eingeordnet. Insbesondere wird auf die Konzepte von Anthony Giddens und Pierre Bourdieu (1930-2002) zurückgegriffen. Auf diese Weise können die empirischen Resultate einerseits mit den im Teil I diskutierten Annahmen verglichen werden. Andererseits liefern sie so Anregungen und Vergleiche für weitere Untersuchungen.

Schließlich werden die Ergebnisse noch einmal zusammengefasst, um die Auswirkungen, die das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft auf den Einzelnen hat, einzuschätzen.

[11] In dieser Arbeit wird zwischen informellen Gesprächen und anhand von Leitfaden geführten Interviews unterschieden. Das Nomen ‚Gesprächspartner' bezieht sich jedoch auf beide Formen und gilt als Überbegriff, während ‚Interviewpartner' sich nur auf Personen bezieht, mit denen ich aufgezeichnete Interviews führte.

Teil I: Die Diskussion über Gemeinschaften

1 Besonderheiten von Gemeinschaften

Den Debatten um Gemeinschaften im Allgemeinen liegen sehr unterschiedliche Gemeinschafts-Begriffe zugrunde (vgl. Opielka 2004: S. 22). Für diese Arbeit soll die folgende aktuelle Definition des Kommunitaristen Amitai Etzioni den Ausgangspunkt liefern:

> „Community has two characteristics: first, a web of affect-laden relationships among a group of individuals, relationships that often crisscross and reinforce one another (as opposed to one-on-one or chain-like individual relationship); and second, a measure of commitment to a set of shared values, norms, and meanings, and a shared history and identity – in short, a particular culture“ (Etzioni 2003: S. 225).

In den meisten Fällen sind lokal zusammenlebende Gruppen von Menschen gemeint. Etzioni betont aber auch, dass Gemeinschaften auch ohne direkten geographischen Zusammenhalt und sogar nur im Internet existieren können (vgl. Etzioni 2001: S. XIX). Die Definition lässt noch nicht das polarisierende Potential des Begriffs erkennen. Im Folgenden werden daher die Bedeutungen erklärt, die Gemeinschaften im Hinblick auf die Ethik, das Individuum und die Gesellschaft zugeschrieben werden. Hierfür greife ich hauptsächlich auf Klassiker der Soziologie zurück, zu deren Lebzeiten die Debatte um Gemeinschaften ihren ersten Höhepunkt erreichte. Diesen theoretischen Konzepten wurden in neuerer Zeit keine fundamental neuen Aspekte hinzugefügt (vgl. Opielka 2004: S. 22). Jürgen Habermas fasste sie jedoch auf neue Art zusammen, weshalb ich seine Interpretation der Bedeutung von Gemeinschaftlichkeit für die Gesamtgesellschaft verwende.

1.1 Die Bedeutung für die Ethik

Am Anfang des Gemeinschaftsdiskurses in Deutschland steht ohne Zweifel Ferdinand Tönnies (1855-1936), einer der Begründer der hiesigen Soziologie.[12] In seinem Hauptwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1979 [1887]) unterscheidet Tönnies zwei soziale Formen (vgl. Tönnies 1979: S. XLIII). Die Art des Willens, den die beteiligten Personen aufeinander richten bzw. empfangen, entscheidet dabei über die Art der entstehenden Sozialbeziehung (

[12] Die Tönnies Rezeption ist sehr widersprüchlich. Er wird sowohl als „ideeller Romantiker“ (Dahrendorf (1968): Pfade aus Utopia, zitiert nach Otnes 1990: S. 79) als auch als Gegner der Irrationalität (vgl. Schlüter/Clausen 1990), als „Wertkonservativer“ (Opielka 2004: S. 23) oder als überzeugter Sozialreformist (vgl. Bickel 1999) betrachtet. Jede dieser Lesarten findet Bestätigung in Tönnies' Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1979 [1887]). In der deutschen Nachkriegszeit galt Tönnies trotz seiner persönlichen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus als Wegbereiter für dessen Gemeinschaftspolemik. Stefan Breuer zeigte jedoch, dass der Gemeinschaftsbegriff im Dritten Reich sich substantiell von Tönnies' Auffassung unterschied (vgl. Breuer 2002).

vgl. ebd.: S. 3). Der ursprüngliche „Wesenwille“ involviert alles, was die psychische Realität eines Menschen ausmacht, also sowohl sein Denken als auch seine Emotionen, eben sein Selbst (ebd.: S. 74, 84f.). Löst sich das Denken aus dieser Einheit, entsteht für Tönnies der „Kürwille“ (ebd.: S. 73). Da in diesem Fall das Denken dominiert, ist der Kürwille stets auf einen Zweck gerichtet und ordnet Nützlichkeiten in Bezug auf diesen Zweck (vgl. ebd.: S. 113). Der Kürwille entspricht damit nicht mehr dem ganzen Menschen, sondern konstruiert je nach Ziel eine bestimmte fiktionale Identität nach außen (vgl. ebd.: S. 149f.).

Gemeinschaft entsteht nun dort, wo sich mindestens zwei Wesenwillen verbinden, Gesellschaft dort, wo sich Kürwillen vereinen (vgl. ebd.: S. 153). Dementsprechend wird „die Verbindung […] entweder als reales und organisches Leben begriffen – dies ist das Wesen der *Gemeinschaft* , oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der *Gesellschaft*“ (ebd.: S. 3, Hervorhebung i.O.). Die Gemeinschaft kann nicht bewusst hervorgebracht werden. Sie ist historisch gewachsen und wird in erster Linie *empfunden*. Im Gegensatz dazu schafft der Kürwille eine Distanz zur Wirklichkeit und zu anderen Menschen. Die Vernunft tritt an die Stelle des Gefühls. Die Gesellschaft kann daher mit einem „mechanischen Aggregat“ (ebd.: S. 137) verglichen werden. Sie wird *gemacht*. Das ideale Beispiel für eine Gemeinschaft ist die Familie, aber Tönnies erwähnt auch das Dorf bzw. die Nachbarschaft und fernere „Gemeinschaften des Geistes“ wie eine Freundschaft oder eine Kleinstadt (ebd.: S. 7f., 13f.). Als Typus der Gesellschaft nennt Tönnies die Großstadt, in der alle Beziehungen auf Tausch beruhen (vgl. ebd.: S. 46, 213).

Gemeinschaften sind für Tönnies nicht gleichbedeutend mit Harmonie und „Störungen, die als Zank und Streit in fast jedem Zusammenleben vorkommen“ (ebd.: S. 14) stellen durchaus eine Gefahr dar. Die intime Kenntnis voneinander, die für Tönnies zu Verständnis und schließlich zu Eintracht führt, kann jedoch diese Störungen überwinden (vgl. ebd.: S. 17f.). Hierfür sind eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsamer Sinn als gemeinsamer Brauch und Glauben Vorbedingungen (vgl. ebd.: S. 19). Eine Gemeinschaft ist also „wesentlich verbunden“, während in der Gesellschaft die Menschen als nackte Individuen „wesentlich getrennt“ sind (ebd.: S. 34). Hier steht „jeder für sich allein, in Spannung gegen alle übrigen“ (ebd.: S. 34). Der Andere wird als zu manipulierendes Objekt wahrgenommen, während er in der Gemeinschaft argumentierendes Co-Subjekt ist (vgl. Bickel 1990: S. 32). Anstelle von Verständnis füreinander ist in der Gesellschaft ein gemachter und beschlossener Kontrakt für die Einigung zwischen einzelnen Individuen notwendig (vgl. Tönnies 1979.: S. 19). Menschen sehen hier in ihren Beziehungen nur den persönlichen Nutzen (vgl. ebd.: S. 34). Somit kann z. B. ein Kapitalist seine Arbeiter

rücksichtslos ausbeuten, während ein Bauer Anteil an seinem Knecht nimmt, sofern hier eine „Gemeinschaft des Ortes“ (Tönnies) gewachsen ist (vgl. ebd.: S. 12, 52ff.).

Die Besonderheit von Gemeinschaft liegt in deren Natürlichkeit, die das „dauernde und echte Zusammenleben“ kennzeichnet (vgl. ebd.: S. 4). Sie ist die „Einheit des Ganzen“ (ebd.: S. 21) und entspricht Tönnies zufolge der menschlichen Natur. Damit ermöglicht sie erst die Herausbildung einer ethischen Einstellung (vgl. Bickel 1990: S. 43f.).

1.2 Die Bedeutung für das Individuum

Für Tönnies stehen die Individuen logisch vor ihren Beziehungen, die sich aus ihren Willen konstituieren. Die Gemeinschaft kann aber auch als eine anthropologisch-psychologische Notwendigkeit verstanden werden. Gerte Noetzel drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Der Mensch lebt nicht in einem Vakuum, er ist von anderen abhängig, und er muss sogar, um als Mensch existieren zu können, von anderen abhängig sein” (Noetzel 1957: S. 5). Bereits Auguste Comte (1798-1857), der die Bezeichnung ‚Soziologie’ prägte, ging von einer ursprünglich sozialen Natur des Menschen aus (vgl. König 1983: S. 39). Im Amerikanischen Pragmatismus, insbesondere von Charles Horton Cooley (1864-1929) und George Herbert Mead (1863-1931) und in der Phänomenologie, v.a. durch Theodor Litt (1880-1962), wurde diese Idee weiter differenziert und ist bis heute präsent (vgl. u.a. König 1983: S. 50).

Das Verhältnis zwischen Individuum und sozialer Umgebung wird dabei dialektisch begriffen: „Hier ist nicht eines dem anderen einseitig unterworfen, vom anderen bloß abgeleitet“ (Litt 1926: S. 405). Zentral ist die Idee, dass die Persönlichkeit bzw. Identität eines Menschen aus zwei Sphären besteht: einer *Ich*-Sphäre und einer *Wir*-Sphäre.[13] Theodor Geiger (1891-1952), der sich auf die Erkenntnisse von Litt beruft, sieht darin „zwei Bewusstseinsfunktionen, zwei Erlebnis- und Seinsformen des Menschen“ (Geiger 1927: S. 339). Sobald der Mensch sich mit Anderen identifiziert, nimmt er sich als *Wir* wahr (vgl. Geiger 1927: S. 339). Diese Bewusstseinsfunktion erlaubt es auch, gesellschaftliche[14] Strukturen und Handlungserwartungen zu internalisieren, die es dem Menschen erst ermöglichen, sozial handlungsfähig zu werden (vgl. Mead 1968: S. 203). Insofern beschreibt das *Wir* den Sozialcharakter, den alle Mitglieder einer sozialen Einheit miteinander teilen. Das

[13] Hierfür werden jeweils unterschiedliche Begriffe gebraucht, die zwar nicht deckungsgleich sind aber ein ähnliches dialektisches Verhältnis ausdrücken: „I and me“ (Mead 1968 [1934]), „self- and social-consciousness“ (Cooley 1962 [1909]), „Ich-für-mich und Wir“ (Geiger 1927) und sehr häufig: „Individuelle und Soziale Persönlichkeit“ (u.a. Noetzel 1957; Tillmann 2001). Ich werde die Begriffe *Ich* und *Wir* im obigen Sinn verwenden und andere Konzepte auf sie beziehen.

[14] Im Folgenden verwende ich ‚Gesellschaft’ nicht als Gegensatz zur Gemeinschaft, sondern als übergreifende soziale Entität, in der sowohl gemeinschaftliche als auch gesellschaftliche Sozialformen im Sinne Tönnies mit eingeschlossen sind.

Ich erklärt dann die Individualität eines Menschen, die ihn von allen anderen unterscheidet (vgl. Tillmann 2001: S. 12). Wesentlich ist, dass sich das *Ich* erst in Abgrenzung zum *Du* entwickeln kann (vgl. Geiger 1927: S. 340). Indem der Mensch fähig ist, sich selbst zum Objekt zu machen, d.h. sich selbst durch die Augen Anderer zu betrachten, entwickelt er ein Bewusstsein von sich selbst (vgl. Morris 1968: S. 26f.). Der Mensch ist also immer zugleich „Individualwesen" und „Kollektivwesen" (Geiger 1927: S. 340). Er beeinflusst seine soziale Umgebung und wird von ihr beeinflusst.

Beide Teile der Persönlichkeit entfalten sich also erst durch die Gegenwart von Anderen. Hierbei spielt Cooleys Konzept der Primärgruppe eine besondere Rolle. Primäre Gruppen zeichnen sich durch unmittelbare und intime Beziehungen von Mensch zu Mensch aus. Sie dienen keinem bestimmten Zweck, sind relativ dauerhaft und umfassen nur eine kleinere Anzahl von Personen.[15] Als Beispiele nennt Cooley dieselben, die Tönnies als typische Gemeinschaften bezeichnet, nämlich Familie und Nachbarschaft sowie zusätzlich Spielgruppen von Kindern (vgl. Cooley 1972: S. 24). Hier entwickelt sich die *Wir*-Sphäre eines Kindes, indem es sich mit Anderen identifizieren kann und mit ihnen verschmilzt (vgl. ebd.: S. 23). Und nur dann kann es sich selbst von außen betrachten und ein Gefühl für das eigene *Ich* entwickeln (vgl. ebd.: S. 11). Auch Noetzel betont die Wichtigkeit solcher Gruppen für eine gelungene Sozialisation, da nur hier in Ruhe erste soziale Erfahrungen gemacht werden können und die Person lernt, sich selbst einzuschätzen und mit Anderen zu interagieren (vgl. Noetzel 1957: S. 199). Cooley erklärt die Wichtigkeit von primären Gruppen folgendermaßen: „In these, everywhere, human nature comes into existence. Man does not have it at birth; he cannot acquire it except through fellowship, and it decays in isolation" (Cooley 1972: S. 30).

Primärgruppen stellen eine besondere Form von Gemeinschaften im Sinne der oben erwähnten Definition von Etzioni dar. Sie haben eine wichtige Bedeutung für die Entwicklung der Persönlichkeit eines Individuums und bieten auch Erwachsenen eine „kontinuierliche Möglichkeit der Identitätsbehauptung, der intimen und spontanen Sozialbeziehungen und der Entlastung von den Anforderungen sekundärer Gruppen" (Schäfers 1994: S. 101).

1.3 Die Bedeutung für die gesamte Gesellschaft

Anhand der obigen Ausführungen wird bereits die dritte Besonderheit von Gemeinschaften erkennbar. Für ihre Erläuterung greife ich auf Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns" (1988 [1981]) zurück. Ähnlich wie Tönnies teilt er die soziale

[15] Cooley/Angell/Carr (1933): Introductory Sociology, New York u.a.: S. 55, zitiert nach: Schäfers 1994: S. 100.

Welt in zwei unterschiedliche Bereiche: in die „Lebenswelt einer sozialen Gruppe“ und in ein „System“ von funktional miteinander verbundenen Handlungen wie sie den modernen Markt und den Staat bestimmen (Habermas 1988: S. 179). Bei Habermas bleibt die Art der sozialen Beziehungen in der Lebenswelt unklar, dennoch weist sie viele Parallelen zu Tönnies' Gemeinschaft auf (vgl. ausführlich: Opielka 2004: S. 271). Für den Einzelnen übernimmt sie dieselbe Funktion wie die obigen Primärgruppen (vgl. Habermas 1988: S. 212-217). In Bezug auf die Gesellschaft ermöglicht erst der durch Kultur und Sprache vorinterpretierte Hintergrund der Lebenswelt die Verständigung zwischen zwei Personen und damit die gemeinsame Bewältigung einer Situation (vgl. ebd.: S. 190). Zudem verhindern die Kontinuität und Kohärenz der kulturellen Deutungsmuster einen Sinnverlust. Alles erscheint real und geordnet. Gleichzeitig stellt die Lebenswelt die gesellschaftliche Solidarität sicher, indem sie interpersonale Beziehungen in Bezug auf gemeinsame Werte regelt (vgl. ebd.: S. 212f.). Sie schafft also die immanente Ordnung, die wie auch Geiger bemerkte notwendige Voraussetzung für ausformulierte Regeln ist (vgl. Geiger 1927: S. 343ff.).

Die Lebenswelt erfüllt somit zwei wesentliche Funktionen für die Gesellschaft. Sie stellt einerseits die gesellschaftliche Integration des Individuums sicher und legitimiert zweitens die bestehende Ordnung durch die Weitergabe von Werten. Auf diese Art und Weise „bleibt die Lebenswelt das Subsystem, das den Bestand des Gesellschaftssystems im Ganzen definiert“ (Habermas 1988: S. 230).

1.4 Zusammenfassung

Gemeinschaften nach der angeführten Definition von Etzioni werden also oftmals als Kennzeichen einer bestimmten Sphäre des Sozialen begriffen. Dieser steht eine zweckrational organisierte Form der sozialen Interaktion gegenüber (Tönnies' Gesellschaft, Cooleys sekundäre Gruppe, Habermas' System), in der die intersubjektiven Beziehungen einen utilitaristischen Zweck erfüllen. Beide Sphären sind nur theoretisch trennbar, aber in der sozialen Wirklichkeit treten sie stets gemeinsam auf (vgl. u.a. Tönnies 1979: XLII). Dabei werden der gemeinschaftlichen Sphäre besondere Bedeutungen in drei unterschiedlichen Bereichen zugeschrieben. Tönnies zufolge ermöglicht sie dem Individuum, Ganzheit und Geborgenheit zu empfinden und sich damit anderen Menschen moralisch verpflichtet zu fühlen. Zweitens benötigt der Einzelne gemeinschaftliche Beziehungen für die Ausbildung seiner Persönlichkeit. Schließlich ist die Gesellschaft als Ganzes auf Gemeinschaften für die Weitergabe von Werten und die Sozialisation ihrer Mitglieder angewiesen. Im Folgenden werden nun die Auswirkungen der neueren historischen Entwicklung auf die ursprünglichen Gemeinschaften, wie z.B. die Familie und das Dorf, diskutiert.

2 Rationalisierung und Individualisierung

Die umwälzenden Veränderungen der Neuzeit wurden mit unterschiedlichen Begriffen beschrieben (vgl. u.a. Strang 1990: S. 81). Einigkeit besteht darin, dass mit der Modernisierung ein umfassender sozialer Wandel einherging und weiterhin einhergeht. Insbesondere traten die beiden Sphären des Sozialen, die im letzten Kapitel skizziert wurden, auseinander und erlaubten nun erstmals ihre Wahrnehmung als getrennte Entitäten. Hieran entzündete sich zu Beginn der Gemeinschaftsdiskurs. Die zwei Prozesse Rationalisierung und Individualisierung spielten dabei eine besondere Rolle und sollen daher in ihrer Auswirkung für den Einzelnen kurz beschrieben werden.

In der ersten Phase der Gemeinschaftsdiskussion in Deutschland im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war der Begriff der ‚Rationalisierung' zentral. Insbesondere Max Weber (1864-1920) wies diesen Prozess in nahezu allen Lebensbereichen, von der Religion über die Politik und die Wirtschaft bis zur individuellen Lebensgestaltung nach, ohne ihn immer so zu benennen (vgl. Kaesler 1999: S. 190). Alfred Vierkandt (1867-1953) definierte Rationalismus später folgendermaßen:

> „Er [der Rationalismus, Anm. J.D.] bedeutet eine einseitige Herrschaft der Intelligenz (des Verstandes und der Vernunft) in der ganzen menschlichen Lebensführung und Kulturgestaltung. Er bedeutet damit auch eine gesteigerte Planmäßigkeit und Bewußtheit in beiden und zwar sowohl hinsichtlich der Mittel wie hinsichtlich der Ziele des Lebens" (Vierkandt 1959: S. 143).

Mit der Aufklärung beginnt für das Zeitalter der rationalen Vernunft, das sich durch Verwissenschaftlichung, Technisierung und Bürokratisierung auszeichnet. Reflexiv werden alte Erklärungen wie die Religion hinterfragt und verlieren ihre kollektive Überzeugungskraft. Die Tradition bindet den Menschen nicht mehr so fest. Das Geistige wird Vierkandt zufolge dem Nützlichen untergeordnet (vgl. ebd.: S. 159). Eng mit der Rationalisierung hängt deshalb die Formierung des Industriekapitalismus im 19. Jahrhundert zusammen. Die Waren werden hier ebenso wie die Menschen Objekte, bloße Mittel im Wirtschaftshandeln (vgl. Vierkandt 1959: S. 147). Karl Marx (1818-1883) zufolge kann der Einzelne seine Fähigkeiten im Kapitalismus nicht mehr voll entwickeln (vgl. Marx 1968: S. 510-522). Er nimmt dies als „Entfremdung" (ebd.) wahr, die Marx u.a. folgendermaßen beschreibt:

> „[...] das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben anderes als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit" (Marx 1968: S. 515, Hervorhebung i.O.).

Die Rationalisierung führte zu einer Individualisierung, ein Prozess der insbesondere die „neue Kultur des Kapitalismus" (Sennett 1998) kennzeichnet. Ulrich Beck beobachtet seit

dem Zweiten Weltkrieg einen Individualisierungsschub, der alle bisherigen Lebenszusammenhänge, von Klasse bis Familie, aufbricht (vgl. Beck 1986: S. 115). Die gegenwärtige Form des Kapitalismus erfordert den „flexiblen Menschen“ (Sennett 1998). Dies zeigt sich in einer erhöhten sozialen und geographischen Mobilität. So ist nichts mehr „langfristig“ (vgl. ebd.: S. 15-38). Der Einzelne ist aufgefordert oder sogar gezwungen, sein eigenes Leben zu führen (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994: S. 12).

Beide Prozesse hatten fatale Auswirkungen auf bestehende lokale Gemeinschaften. Auf die Familie als Typus der Gemeinschaft wird beispielsweise sowohl von innen wie auch von außen besonderer Druck ausgeübt:

> „Von innen her wirkt die Entfaltung und Differenzierung der Fähigkeiten und Bedürfnisse in Verbindung mit der quantitativen Zunahme der ökonomischen Mittel. Denn mit der Vervielfältigung der Lebensmöglichkeiten erträgt schon an sich der Einzelne die Bindung an feste, undifferenzierte Lebensformen, welche die Gemeinschaft vorschreibt, immer schwerer und begehrt zunehmend, sein Leben individuell zu gestalten und den Ertrag seiner individuellen Fähigkeiten nach Belieben zu genießen“ (Weber 1980: S. 226).

Von außen wirken die zweckrationalen sozialen Gebilde wie z.B. der Staat zersetzend auf die familiäre Hausgemeinschaft ein (vgl. ebd.). Die Rationalisierung stellt also die Legitimation der gewachsenen Gemeinschaften in Frage und weckt den Wunsch, das eigene Leben autonom zu gestalten. Für Tönnies wurde mit der Industrialisierung bereits im 19. Jahrhundert das „Zeitalter der Gemeinschaft“ vom „Zeitalter der Gesellschaft“ abgelöst (Tönnies 1979: S. 215). Die Individualisierung verstärkt diese Tendenz.

Diese Entwicklung hat viele positive Folgen. So bringt sie Freiheit *für* eigene Entscheidungen und eigene Verantwortung und ermöglicht die Emanzipation des Individuums. Andererseits ist es aber auch eine Freiheit *von* etwas: Sicherheit, Planbarkeit und Geborgenheit sind verloren gegangen. Das Risiko des Lebens muss von Jedem allein getragen werden (vgl. Beck 1986: 144ff.). Durch die Befreiung aus traditionellen Bindungen muss der Einzelne aus eigenem Antrieb und in völliger Selbstverantwortung sowohl psychische Stabilität als auch soziales Ansehen erlangen (vgl. Honneth 2004: S. VIII). Wem dies nicht gelingt flüchtet sich oft in Depressionen (vgl. Ehrenberg 2004). Auf der anderen Seite steht eine egoistische Genusssucht, die über den sozialen Bindungsverlust hinweghilft (vgl. u.a. Rehberg 1993: S. 19). Vereinsamung als Folge der Individualisierung und Entfremdung durch die Rationalisierung wären weitere negative Ergebnisse. Für die Gesellschaft als Ganzes stellt Beck folgende Frage:

> „Gelingt es, an die Ansprüche und Verheißungen des in Gang gekommenen Individualisierungsprozesses und des in ihm enthaltenen konkreten Aufklärungsimpulses anzuknüpfen und *jenseits* von Stand und Klasse Individuen und Gruppen in neuer Weise als selbstbewußte Subjekte ihrer persönlichen, sozialen und politischen Angelegenheiten zusammenzufassen? Oder werden im Zuge von Individualisierungsprozessen die letzten Bastionen sozialen und politischen Handelns weggeschmolzen, und die sich

> individualisierende Gesellschaft versinkt an der Grenze zwischen Krise und Krankheit in politischer Apathie, die nichts ausschließt, auch nicht neue und schleichende Formen einer Modernisierung der Barbarei?“ (Beck 1994: S. 59, Hervorhebung i.O.).

Die Einschätzungen dieser janusköpfigen Modernisierung liegen dementsprechend weit auseinander. Anhand einiger der im letzten Kapitel besprochenen Theoretiker können hier kurz die Eckpunkte des Diskurses abgesteckt werden.

Tönnies steht der Entwicklung pessimistisch gegenüber. Der zweckrationale Kürwille entwickelt sich aus dem ganzheitlichen Wesenwillen. Er tendiert jetzt dazu, das Ganze des Wesenwillens aufzulösen und von sich abhängig zu machen (vgl. Tönnies 1979: S. 209). Die gemeinschaftlichen Lebensweisen verfallen, wenn sie auch „als die alleinigen realen, innerhalb der gesellschaftlichen, wenn auch verkümmernd, ja absterbend fort [dauern]“ (ebd.: S. 211). So folgert Tönnies:

> „Und da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selber zu Ende; es sei denn, daß ihre verstreuten Keime lebendig bleiben, daß Wesen und Ideen der Gemeinschaft wiederum genährt werden und neue Kultur innerhalb der untergehenden heimlich entfalten“ (ebd.: S. 215).

Mit den Gemeinschaften verschwindet für Tönnies die Integration von Zweck und Mittel in einen übergeordneten Zusammenhang. Dieser ist für ihn aber die Voraussetzung für Solidarität und damit für eine ethische Einstellung (vgl. Bickel 1990: S. 43). Ohne solche sozialen Grundlagen wird die Moderne einem unvermeidbaren Ende entgehen gehen (vgl. Tönnies 1979: S. XXXVII). Tönnies hofft auf höhere Formen von Gemeinschaft, die auf Basis der Gesellschaft durch Selbstreflexion entstehen (vgl. Rehberg 1993: S. 26). Als Beispiel hierfür nennt er die Genossenschaftsbewegungen (vgl. Tönnies 1979: S. 174f.).

Geiger erkennt, dass „die naturhaft gegründeten Gruppen an Wichtigkeit und an Festigkeit“ verlieren (Geiger 1927: S. 373). Allerdings sieht er hier keine Lockerung sozialer Bindungen an sich, denn anstelle der alten engen Gruppen sind neue weniger feste aber dafür zahlreichere Gruppen getreten. Ihre Funktionen sind für Geiger daher auch nicht bedroht (vgl. ebd.: S. 373). Informelle Organisationen, Netzwerke von Freundschaften und Liebesbeziehungen werden auch heute oft als Beispiele für ein gewandeltes Fortbestehen der alten Gemeinschaften in der Gegenwart genannt (vgl. Hennig 2006: S. 18; Otnes 1990: S. 71).

Jürgen Habermas sieht in der Rationalisierung der Lebenswelt zunächst eine positive Veränderung. Das Vernunftpotential, das im kommunikativen Handeln und in der Lebenswelt enthalten ist, wird entbunden (vgl. Habermas 1988: S. 220). Die Lebenswelt kann so selbstreflexiv hinterfragt und gegebenenfalls verändert werden. Die Gefahr sieht Habermas in der „unaufhaltsamen Eigendynamik“ der Systeme von Markt und Staat, die zu einer

„Kolonisierung der Lebenswelt“ und zu einer „kulturellen Verarmung der Alltagspraxis“ führt (ebd.: S. 488). Beide Prozesse gefährden die Reproduktion der Lebenswelt und damit ihre Funktionen: Sinngebung, gesellschaftliche Integration und Sozialisation (vgl. ebd.: S. 214f.).

Unabhängig von der jeweiligen Einschätzung sind die Kehrseiten der Modernisierung heute unübersehbar. Gleichzeitig haben gemeinschaftliche Bindungen an Bedeutung verloren. Wie soll damit in Zukunft umgegangen werden? Welche Lösungen können gefunden werden? Im nächsten Kapitel stehen die politische Philosophie und ihre Antworten auf diese Fragen im Mittelpunkt.

3 Die Forderung nach Gemeinschaften

„Bildet Gemeinschaften oder geht unter!“ (Kunze 2003).

Das Zitat deutet überspitzt das Thema dieses Kapitels an. Hier stehen Theorien im Mittelpunkt, die die Pathologien der Moderne zumindest zum Teil auf das Verschwinden fester gemeinschaftlicher Bindungen zurückführen. Aus diesem Grund sollen Gemeinschaften gestärkt oder neu gegründet werden. Diese Forderung ist stets eine interessante Mischung aus progressiven und konservativen, sogar reaktionären Momenten (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993: S. 10). Aus ihr spricht immer sowohl eine Aufbruchsstimmung als auch die Sehnsucht nach Geborgenheit (vgl. ausführlich: Raulet 1993). Gemeinschaft wird demnach sowohl von dem politisch rechten als auch dem linken Lager gefordert (vgl. Reese-Schäfer 1994: S. 10).

3.1 Rückkehr zur Gemeinschaft

Seit zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Fortschrittsglaube brüchig wurde, werden immer wieder die positiven Entwicklungen der Moderne genau wie die negativen abgelehnt. Für den Individualismus heißt dann die Lösung Kollektivismus. Im Anschluss an die Romantik des 19. Jahrhunderts idealisierten beispielsweise die Jugendbünde des beginnenden 20. Jahrhunderts die Vergangenheit und versuchten, Gemeinschaften wieder aufleben zu lassen. In dieser Zeit erlebte die Gemeinschaftsdebatte ihren ersten Höhepunkt. Der Rationalität der Moderne wurde die Irrationalität und Emotionalität in solchen Bünden entgegengesetzt. Gemeinschaften wurden hier mit Verbundenheit, also mit der metaphysischen Einheit mit Anderen gleichgesetzt. Hierbei knüpfte die Bewegung bewusst an Tönnies an, der sich gegen die Missinterpretation seines Werkes wehrte (vgl. Tönnies 1979: S. XXV-XXXVI)[16]. Dennoch war die Wirkungsgeschichte von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ fast ausnahmslos

[16] Es handelt sich dabei um die Vorrede zur 2. Auflage von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ 1912.

reaktionär (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993: S. 10). Diese antimodernistischen Strömungen wurden in Deutschland schließlich fester Bestandteil der nationalsozialistischen Ideologie über die ‚Volksgemeinschaft'. Hier sollte innere Einheit durch die gemeinsame Begeisterung für eine ‚höhere Sache' erreicht werden. Solche Gefühlsgemeinschaften waren aber nicht nur ein Kennzeichen der politischen Rechten, sondern auch der Linken. Im gemeinschaftlichen Aufbruch sollte der Sozialismus erstritten werden (vgl. Raulet 1993: S. 78). Deutlich wird das am Beispiel des Staatssozialismus, der die „Menschengemeinschaft" (Walter Ulbricht) propagierte. Heute wird diese Sehnsucht nach Geborgenheit, nach Einheit mit der Welt und dem Kosmos gerne in spirituellen Kontext übersetzt. Die Gründung von Sekten und New Age Gruppen sind eine Folge davon (vgl. Strang 1990: S. 87).

Die genannten Gruppen zeichnen sich durch die Überbetonung der Kollektive und der Ganzheitlichkeit sozialer Beziehungen aus. Die Gemeinschaft ist dem Individuum tendenziell vorgeordnet. Dies birgt die Gefahr von Repression gegenüber Andersdenkenden nach innen und Aggression nach außen (vgl. u.a. Rehberg 1993: S. 24).

3.2 Liberale Gemeinschaften als Lösung

Sowohl Kollektivismus als auch Individualismus haben also negative Folgen. Eine Lösung wäre es daher die guten Seiten der Modernisierung, insbesondere die politisch emanzipierte Person, und die guten Seiten der Gemeinschaften, nämlich die soziale Integration des Einzelnen, miteinander zu verknüpfen. Auch diese Idee einer bewussten Verbindung von Individualismus und Kollektivismus in hier als liberal bezeichneten Gemeinschaften steht wieder quer zum traditionellen rechts-links Gegensatz der Politik (vgl. Reese-Schäfer 2001: S. 75). Gegenwärtig lassen sich grob zwei einflussreiche Ansätze erkennen, die in solchen liberalen Gemeinschaften eine Lösung für anstehende Probleme sehen. Eine dritte Richtung, die v.a. auf spirituellen bzw. religiösen Motiven beruht, klammere ich hier aus. Sie grenzt sich meist nicht ausdrücklich vom Kollektivismus mit einer Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft ab.

Für diese Arbeit ist zunächst der Kommunitarismus mit seinen konservativen und progressiven Motiven wichtig. Politisch geht er auf sehr alte Traditionen zurück und spannt eine Brücke von Aristoteles über den englischen ‚New Liberalism' der Jahrhundertwende bis zur reformierten Sozialdemokratie der Gegenwart (vgl. Reese-Schäfer 1994: S. 10; Vorländer 2001: S. 17f.). Der neue amerikanische Kommunitarismus hat seinen Ursprung in der zunächst philosophisch bestimmten Kritik am Liberalismus, die vor allem von Michael Sandel in „Liberalism and the Limits of Justice" (1982) vorgetragen wurde. In Form eines praktisch-politischen Ansatzes erreichte er in der Reagan-Ära eine breite Öffentlichkeit in den USA und

wurde in den 1990er Jahren auch in Deutschland populär (vgl. u.a. Haus 2003: S. 11ff.; Joas/Knöbl 2004: S. 665ff.).

An zweiter Stelle fasse ich sozialistische, anarchistische, ökologische, feministische und ähnliche Strömungen, die auf eine alternative Wirtschaftsordnung zielen, unter dem Begriff ‚gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten' zusammen[17]. Der Widerstand gegen den Kapitalismus hat ihn von Beginn an begleitet und auch immer wieder Forderungen nach Alternativen zur Folge gehabt (vgl. u.a. Peters 1980). Die Idee der Kommune auf Basis der Selbstverwirklichung, also als liberale Gemeinschaft, wurde von der 68er Bewegung wieder entdeckt. In den 1980er Jahren kamen zur politischen Emanzipation ökologische und feministische Grundsätze hinzu (vgl. Kurzbein 1996).

Die genannten politischen Ideen unterscheiden sich vor allem in den Motiven, die sie zu ihrer Forderung nach mehr Gemeinschaft führen. Diese sollen zunächst vorgestellt werden. In einem zweiten Schritt wende ich mich der Frage zu, wie ideale Gemeinschaften ihrer Befürworter zufolge aussehen sollen. Hier zeigt sich trotz unterschiedlicher Radikalität eine weitgehende Übereinstimmung der Ansätze.

3.2.1 Motive der Befürworter

Der Gemeinschaftsforderung aus allen politischen Lagern liegt im Prinzip folgende Prämisse zugrunde: Der Mensch besteht aus zwei Sphären, dem individuellen *Ich* und dem sozialen *Wir.* Dabei beeinflussen sich beide gegenseitig und sind nicht trennbar (s. Kapitel I.1.2). Über das genaue Verhältnis zwischen beiden Sphären herrscht keine Einigkeit. Dennoch kann gesagt werden, dass für Kommunitaristen und gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten der Mensch von vornherein sozial eingebunden ist.[18] Bei den Kommunitaristen führt dies zu der sogenannten „Sozialthese" (Charles Taylor). Diese besagt, dass die Person nicht *vor* ihren sozialen Bindungen da ist, sondern dass sich die Person erst durch ihre Ziele und sozialen Rollen konstituiert (vgl. Joas/Knöbl 2004: S. 674f.; Kymlicka 1997: S. 183f.). Das heißt, dass sich auch das individuelle *Ich* erst auf einer festen Basis, die durch das *Wir* gebildet wird, entwickelt. Mit Bezug auf die Entwicklung von Ideen und Ideologien bemerkt Marx, dass „das Bewußtsein also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt [ist] und [es] bleibt, solange überhaupt Menschen existieren" (Marx/Engels 1969: S. 30f.). Viele

[17] Der Hauptfokus der Kritik muss dabei nicht unbedingt gesamtgesellschaftlich sein. Ansätze, die in den entstehenden Gemeinschaften eine alternative Wirtschaftsordnung zum Kapitalismus fordern, nenne ich ebenfalls ‚antikapitalistisch'. Vielfach ist die alternative Wirtschaft nur ein Aspekt neben anderen gesellschaftsverändernden Idealen, z.B. die Abschaffung der Kleinfamilie.

[18] Vgl. z.B. für die sozialistische Utopie: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es" (Buber 1923: S. 10). „Es gibt nicht zweierlei Menschen; aber es gibt die zwei Pole des Menschentums" (ebd.: S. 77). Für den Kommunitarismus z.B.: „I use the notation ‚I&We' to capture the tensed but also inevitable bond between those poles of social existance" (Etzioni 1996b: S. 157). Zum Vergleich beider Konzepte: Etzioni 1999.

gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten verstehen auf dieser Grundlage die subjektiv psychologischen Strukturen als materiell bedingt (vgl. u.a. Vollmar 1979: S. 22). Ausgehend von dieser Prämisse sollen nun die Gründe für die Forderung nach Gemeinschaft dargelegt werden. Im gegenwärtigen Kommunitarismus lassen sich dabei konservative und progressive Motive unterscheiden. Dabei ist zu beachten, dass die meisten Kommunitaristen beide Motive zu unterschiedlichen Anteilen vertreten.

Konservative oder besser wertkonservative Argumente zielen in erster Linie auf die Erhaltung der bestehenden freiheitlich-demokratischen Ordnung. Auf der Basis der genannten Prämisse folgert u.a. der Kommunitarist Charles Taylor, dass „das freie Individuum des Westens das, was es ist, nur sein kann auf der Basis der gesamten Gesellschaft und Zivilisation, die es hervorgebracht hat und erhält“ (Reese-Schäfer 1994: S. 33). Robert N. Bellah und sein Team lieferten Mitte der 1980er Jahre eine empirische Untermauerung dieser Annahme. Sie befragten 200 weiße Mittelstandsamerikaner über ihre Auffassung vom guten Leben (vgl. Bellah et. al. 1987: S. 15, 18). Dabei gelangten sie zu folgender Erkenntnis:

> „Sie [die Gesprächspartner, Anm. J.D.] sind sich darüber im klaren, daß der Prozeß der Vereinzelung und persönlichen Selbstverwirklichung – so notwendig er war, uns aus den tyrannischen Herrschaftsstrukturen der Vergangenheit zu befreien – durch eine Erneuerung von Bindungen und Gemeinschaftssinn ausgeglichen werden muß, wenn er nicht in der Selbstzerstörung enden oder sich in sein Gegenteil verkehren soll” (ebd.: S. 315).

Bellah et. al. beziehen sich mit dieser Aussage auf Alexis de Toqueville (1805-1859). Tocqueville hatte bereits 1835 in seinem Werk „De la démocratie en Amérique“ darauf hingewiesen, dass die amerikanische Demokratie auf der Teilnahme der Bürger an der lokalen Politik und ihrer gleichzeitigen Einbindung in familiäre, religiöse und politische Gemeinschaften beruht (vgl. ebd.: S. 16). Bellah und sein Team sind nun der Meinung, dass die fortschreitende Individualisierung heute zu einer Gefährdung jener sogenannten biblischen und republikanischen Traditionen führt, die die Demokratie erst ermöglichten. Die eigene Selbstverwirklichung bzw. der eigene kurzfristige materielle Nutzen sehen sie heute im Zentrum aller Überlegungen (vgl. ebd.: S. 174ff.).[19] Für viele Kommunitaristen hat der moderne Wohlfahrtsstaat zu dieser Entwicklung beigetragen, indem er die *Ich*-Sphäre gegenüber der *Wir*-Sphäre überbetont. Der Einzelne fordere vor allem seine Rechte gegenüber dem Staat ein, während er allgemeine Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen

[19] Bellah et. al. unterscheiden zwei *negative* Individualismen: den expressiven Individualismus mit dem Sozialcharakter „Therapeut“ und den utilitaristischen Individualismus des „Managers“ (vgl. Bellah et. al. 1987: 56ff.).

nicht mehr wahrnehme (vgl. u.a. Mohn 1999: S. 7). Die daraus entstehende ‚Anspruchsmentalität' verstärke nun die negativ eingeschätzte Individualisierung (vgl. ebd.).

Die Forderung nach einer Stärkung von Gemeinschaften wird aus konservativer Sicht also aus der Sorge um die bestehende Ordnung abgeleitet. Dabei werden sowohl im radikalen Individualismus als auch im starken Staat Gefahren für die Demokratie gesehen. Eine Stärkung der *Wir*-Sphäre durch Gemeinschaften wird demnach vor allem aus Sicht der Gesamtgesellschaft für notwendig erachtet. „Gemeinschaftsfähigkeit" (Mohn) soll erworben werden, um die Sozialisation und gesellschaftliche Integration als Voraussetzungen für eine funktionierende Demokratie sicherzustellen (vgl. u.a. Mohn 1999: S. 7). Mit Hilfe von Gemeinschaften soll hier nur die liberale Grundordnung korrigiert werden (vgl. Reese-Schäfer 1994: S. 166). Diesem wertkonservativen Kommunitarismus wird daher vorgehalten, er erhebe die bestehende Praxis zur allgemein verbindlichen Norm (vgl. Kymlicka 1997: S. 175f.).

In der bestehenden Ordnung sind jedoch die demokratischen Grundwerte nicht vollständig verwirklicht. Der progressive Kommunitarismus ist daher an einer Optimierung der gesellschaftlichen Verhältnisse interessiert. Die Argumentation Amitai Etzionis, eines führenden Vertreters dieser Richtung, kann für diese Form des Kommunitarismus stehen. Etzioni geht von bestimmten menschlichen Grundbedürfnissen aus, die in ihrer sozialen Umgebung erfüllt werden sollten.[20] Ist dies nicht der Fall, spricht Etzioni von einer Gesellschaft, die gegenüber den Bedürfnissen ihrer Mitglieder unsensibel ist (vgl. Etzioni 1968a: S. 618). Eine soziale Situation, auf die der Einzelne keinen Einfluss hat, erzeugt das Gefühl der Entfremdung (vgl. Etzioni 1968b: S. 879). Die Rationalisierungen der Moderne in Form der Industrialisierung und Bürokratisierung haben eine hochgradig entfremdende Gesellschaft hervorgebracht. Die darauf folgende Postmoderne[21] ist durch eine Illusion gekennzeichnet, die dem Individuum einen großen Einfluss auf die Strukturen vortäuschen soll. Anstelle von Entfremdung spricht Etzioni hier von der Inauthenzität der Postmoderne (vgl. Etzioni 1968a: S. 617). Beides erzeugt Unzufriedenheit bei den heutigen Bürgern. Sie fühlen sich machtlos und ausgeschlossen (vgl. Etzioni 1968b: S. 882). Die Lösung sieht Etzioni in „responsive communities"[22], wo die Mitglieder einander als Ziele und nicht als Objekte behandeln. Durch die Vermittlung solcher Gemeinschaften kann eine authentische

[20] Er nennt sechs solcher Bedürfnisse: „affection", „recognition", „context", „repeated gratification", „stability" und „variance in social structure" (vgl. Etzioni 1968a : S. 622ff.).

[21] Etzioni war 1968 der erste Sozialwissenschaftler, der diesen Begriff gebrauchte (vgl. Reese-Schäfer 2001: S. 26).

[22] Der Begriff ‚Responsivität' ist zentral für Etzionis Gemeinschaftskonzept. Walter Reese-Schäfer übersetzt ihn folgendermaßen: „Responsiv ist eine Organisation oder Gesellschaft, wenn sie in der Lage ist, auf die Anforderungen ihrer Mitglieder sensibel zu reagieren" (Reese-Schäfer 2001: S. 27).

Gesellschaft entstehen, in der die Bürger tatsächlich aktiv auf Strukturen einwirken können und die Entfremdung maximal reduziert wird (vgl. ebd.: S. 879f.). Etzioni betont also neben den stabilisierenden Funktionen von Gemeinschaften auch deren Fähigkeit, das Gefühl von Ganzheit und Wohlbefinden bei den Einzelnen zu erzeugen. Mit Hilfe responsiver Gemeinschaften könnten außerdem verschiedene gesellschaftliche Fehlentwicklungen korrigiert werden: Politisch sollen die Bürger direkter in Form einer Graswurzeldemokratie partizipieren[23] und bei allen Entscheidungen, die sie betreffen, beteiligt sein (vgl. Etzioni 1998: S. 166f.). Durch die Einbindung in Gemeinschaften, die auf gegenseitiger Anerkennung beruhen, könnten bestehende diskriminierende Praktiken, sowohl gegen Frauen, als auch gegen Minderheiten, abgebaut werden (vgl. ausführlich: Hopper 2003: S. 122ff.). Bellah et. al. sehen in Gemeinschaften auch die einzige Hoffnung zur Lösung ökologischer Probleme: „We cannot repair the damaged environment unless we also repair our damaged social ecology“ (vgl. Bellah et. al. 1991: S. 292).

Die Kommunitaristen fordern aus wertkonservativen und progressiven Motiven eine Stärkung der aktiven bürgerlichen Sphäre (vgl. Reese-Schäfer 2001: S. 88).[24] Die Existenz von Markt und Staat wird dabei nicht in Frage gestellt (vgl. Reese-Schäfer 1994: S. 166). Die Ziele der Kommunitaristen fasst Etzioni folgendermaßen zusammen:

> „Our main concern here is consequently for the societal and political conditions under which history will be made more responsive to man, and not a search for new normative criteria to which history may be brought to respond“ (Etzioni 1968a: S. 13).

Nach solchen neuen Normen suchen jedoch gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten. Sie möchten die zentralen Funktionen von Gemeinschaften für den Aufbau einer anderen Ordnung nutzen. Hier wird meist von ‚Kommunen' oder von ‚politischen Gemeinschaften' gesprochen, in denen sie die Grundform für sozialen Wandel sehen (vgl. Willke 1983: S. 158ff.). So ist die Entfremdung für die Antikapitalisten nicht nur auf mangelnde politische Partizipation zurückzuführen, sondern auch auf die Existenz des Kapitalismus bzw. des Patriarchats sowie auf die damit einhergehende Ausbeutung der Natur. Gemeinschaften erscheinen seit den utopischen Sozialisten des frühen 19. Jahrhunderts als „idealtypischer Gegenentwurf zur herrschenden Wirklichkeit“ (Raulet 1993: S. 73). In vom Staat befreiten Räumen sehen gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten die Chance, ihre Alternativen zu leben (vgl. Kurzbein 1996: S. 58). Gleichzeitig wird in Kommunen auch ein Weg zur Abschaffung des Kapitalismus in der gesamten Gesellschaft gesehen (vgl. Kurzbein 1996: S.

---

[23] Benjamin Barber, einer der progressivsten Kommunitaristen, spricht hier von „Starker Demokratie“, die auf der aktiven Beteiligung aller Bürger und auf der Vermittlung lokaler Gemeinschaften beruht (vgl. Barber 1994).

[24] Diese Idee, die zwischen kollektivistischem Sozialstaat und neoliberalem Individualismus angesiedelt ist, wurde ein wichtiger Bestandteil des Dritten Weges der Sozialdemokratie in England und Deutschland (vgl. u.a. Vorländer 2001: S. 21).

45). John Holloway, ein aktueller Vertreter des gemeinschaftsorientierten Antikapitalismus, beschreibt dies folgendermaßen:

> „Im Prozess des Kampfs-gegen [den Kapitalismus, Anm. J.D.] werden Beziehungen geschaffen, die kein Spiegelbild der Machtbeziehungen sind, gegen die sich der Kampf richtet: genossenschaftliche Beziehungen, solidarische Beziehungen, Liebesbeziehungen, Beziehungen, welche die Art Gesellschaft, für die wir kämpfen, bereits ankündigen" (Holloway 2002: S. 176).

Im Aufbau von Gemeinschaften, die aus solchen Beziehungen bestehen, sieht er die materielle Bewegung des Kommunismus (vgl. ebd.: S. 243). Ein weiteres Beispiel für die theoretische Verbindung beider Ideen, das Leben einer Alternative und die Veränderung der Gesellschaft, stellt der Bielefelder Ökofeminismus dar, der zudem ökologische und feministische Ansätze vereinigt. Er propagiert lokal zusammenlebende, subsistent wirtschaftende Gemeinschaften auf den Grundsätzen der Fürsorge und der gegenseitigen Hilfe. Durch die Gleichstellung aller Arbeiten, sowohl Lohn- als auch Nichtlohnarbeit, soll die Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen erreicht werden. Der gemeinsame Besitz an Land und die gemeinsame Subsistenzwirtschaft sollen einen Sinneswandel ermöglichen, so dass die Natur nicht mehr nur als Rohstoff begriffen wird. Eine andere, bessere Politik könne dann auf Basis der veränderten Wirtschaftsweise entstehen (vgl. Bennholdt-Thomsen/Mies 1997: v.a. S. 226ff.).

3.2.2 Die ideale Form

Wie gezeigt wurde, bestehen recht unterschiedliche Gründe, Gemeinschaften zu fordern. Das Wunschbild kann jedoch sowohl bei Kommunitaristen als auch bei gemeinschaftsorientierten Antikapitalisten als ‚liberale Gemeinschaft' bezeichnet werden. In diesem Abschnitt sollen nun die wichtigsten Elemente einer solchen Gemeinschaft genannt werden.

Die verschiedenen Richtungen sind sich in der von Etzioni im Kapitel I.1 angeführten Definition von Gemeinschaft einig: Eine Gemeinschaft zeichnet sich durch gemeinsame Werte und persönliche Bindungen aus. Als drittes Charakteristikum kommen bei liberalen Gemeinschaften die responsiven Strukturen hinzu (vgl. Etzioni 1996a: S. 5; Vollmar 1979: S. 22). Dieses dritte Merkmal stellt sicher, dass „ a good society [...] firmly upholds both social ties and autonomy, at the foundation of social order and liberty" (vgl. Etzioni 2001: S. 144). Auch für gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten bleibt „das Ziel gemeinschaftlicher Lebensformen immer die solidarische Selbstbestimmung des Einzelnen" (Notz 2001). Etzioni schlägt zur Sicherstellung der Balance zwischen Individuum und Kollektiv die gleichzeitige Mitgliedschaft des Einzelnen in mehreren Gemeinschaften vor (vgl. Etzioni 2003: S. 226).

Auch für Antikapitalisten ist die Einbindung in größere Zusammenhänge sehr wichtig (vgl. Buber 1985: S. 137; Halbach 2005: S. 23)[25].

Die individuelle Entfaltung soll zwar nach unterschiedlichen Prinzipien in verschiedenen Gemeinschaften möglich sein. Gleichzeitig vertreten die genannten Gemeinschaftsbefürworter aber einen normativ anspruchsvollen Universalismus, d.h. bestimmte Werte, insbesondere die Menschenrechte, sollen von allen Gemeinschaften geachtet werden. Für die Kommunitaristen hat der Staat als eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften" (Etzioni) die Funktion einen Kern universeller Werte, welche von allen geteilt werden, sicherzustellen (vgl. Etzioni 1996a: S. 9f.). Hierfür wird ihm auch ein gewisses Maß an Kontrolle zugestanden, obwohl auch seine Strukturen und Werte veränderbar sein müssen (vgl. u.a. Etzioni 1968a: S. 480f.). Für die Befürworter einer staatsfernen Ordnung wird eine solche oberste Gemeinschaft vor allem durch Konsens von unten gebildet. Eine Kontrolle von oben ist ihrer Meinung nach unnötig: „Wie einzelne sich zu kleinen lebendigen Gemeinschaften zusammenschließen, so verbinden sich Gemeinschaften zu Gemeinden und diese wiederum untereinander. [...] Auf diesem Wege wird schließlich eine sozialistische Gesellschaft und ein sozialistischer Staat zustandekommen" (Schapira 1985: S. 433).

In der politischen Sphäre soll die Partizipation aller durch direkte demokratische Einflussnahme und Dezentralität gewahrt werden (vgl. u.a. Bellah et. al. 1991: S. 9; Buber 1985: S. 146). Die strukturelle Hierarchie innerhalb der Gemeinschaften muss daher entweder durchlässig (vgl. Etzioni 2000: S. 191) oder gänzlich abgeschafft werden (vgl. Kurzbein 1996: S. 39). Das Konsensprinzip spielt für diesen Abbau von Hierarchie eine große Rolle, insbesondere für gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten (vgl. Adler 2005). Die Mitglieder wählen ihre Gemeinschaft freiwillig und sollen sich daher auch ohne Zwang an die vereinbarten, verinnerlichten Werte halten (vgl. Etzioni 2003: S. 227; Svensson 2005: S. 18f.). Etzioni befürwortet dabei ein gewisses Maß an Exklusivität der einzelnen Gemeinschaften und normative Mittel für die Stabilisierung der Ordnung (vgl. Etzioni 2000: S. 189). Zumindest für die anarchistischen Antikapitalisten ist dies jedoch nicht erwünscht. Eine maximale Offenheit und Zwanglosigkeit ist für sie zentral (vgl. Buber 1985: S. 137ff.; Voß 1996: S. 20).

[25] Martin Buber (1878-1965) nahm in seinem Buch „Pfade in Utopia" (1967 [1950]) viele Ideen der utopischen Sozialisten auf und vermischte sie mit stärker religiösen Momenten zu einem „soziologischen Zionismus". Er warnt jedoch konsequent vor einem Verlust des *Ich*s in der Gemeinschaft (vgl. S. 289ff.). Seine Schrift, die insbesondere für die israelische Kibbutzbewegung wichtig war, gibt relativ ausführliche Anweisungen für eine liberale Gemeinschaft, die auch für Etzioni prägend waren (vgl. Etzioni 1999). Ich verwende Buber hier als einen Referenzautor für antikapitalistische, liberale Gemeinschaften. Gegenwärtige Ideen gemeinschaftsorientierter Antikapitalisten entnehme ich vor allem den Beiträgen im „KommuneBuch" (Kollektiv KommuneBuch 1996) und im „Eurotopia Verzeichnis" (Volkers/Stengel 2005).

Im sozialen und ökonomischen Bereich wollen die Kommunitaristen den Gemeinschaftsmitgliedern einen Raum der gegenseitigen Anerkennung und den Schutz vor der ‚Tyrannei des Marktes' gewähren (Reese-Schäfer 1994: S. 79f.). Gemeinschaftsorientierte Antikapitalisten gehen weiter. Im Sozialen wenden sie sich teilweise gegen kleinfamiliäre Strukturen, die für sie mit Unterdrückung verbunden sind (vgl. Kurzbein 1996: S. 48). So soll auch die Kindererziehung möglichst gemeinschaftlich, also außerhalb der Kleinfamilie, geregelt werden (vgl. Voß 1996: S. 21). Der ökonomische Bereich ist für sie jedoch besonders wichtig. Sie wollen weder Menschen durch Lohnarbeit noch die Natur ausbeuten (vgl. ausführlich: Bennholdt-Thomson/Mies 1997). Der gemeinsame Besitz an Produktionsmitteln oder sogar die komplette gemeinsame Ökonomie sind ebenfalls notwendig, um die Alternative zum Kapitalismus leben zu können (vgl. Kurzbein 1996: S. 39). Der Lebensunterhalt soll möglichst nach dem Prinzip: ‚Jeder nach seinen Möglichkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen' bestritten werden, um materielle Ungleichheit zu verhindern (vgl. Voß 1996: S. 19). Diese letzten Prinzipien erfordern für ihre Verwirklichung lokal zusammenlebende Gruppen. Die anderen Bedingungen können auch durch überregionale Gemeinschaften erfüllt werden.

3.3 Liberale Gemeinschaften als Experimente

Die bisher betrachteten Ansätze sehen im gemeinschaftlichen Leben selbst einen persönlichen Gewinn oder eine direkte Lösung für gesamtgesellschaftliche Probleme. Lokal zusammenlebende Gruppen, die sich durch responsive Strukturen auszeichnen, entwickeln aber auch neue Lebensentwürfe im sozialen, politischen, ökonomischen und auch ökologischen Bereich. Solche liberalen Gemeinschaften können aus einer anderen Perspektive als Experimente betrachtet werden, die neue Ideen für die gesamtgesellschaftliche Gestaltung dieser Bereiche bereitstellen. So werden sie beispielsweise in einer Studie des Umweltforums der Universität Essen[26] als „gesellschaftliche Zukunftswerkstätten" gesehen, weil „sie Möglichkeiten für ein öko-sozialeres Leben entwickeln und umsetzen, die auch von Anderen nutzbar sein können" (Donath/Fortmann 1999: S. 10). Seit den späten 1990er Jahren werden liberale Gemeinschaftsprojekte in Deutschland verstärkt von Wissenschaft und Öffentlichkeit wahrgenommen. Dies veranschaulichen verschiedene Preise und Auszeichnungen für Gemeinschaften, u.a. im

[26] „Das Umweltforum wurde 1996 mit Unterstützung des nordrhein-westfälischen Ministeriums für Wissenschaft und Forschung ins Leben gerufen und versucht, in Lehre und Forschung zukunftsfähige Konzepte zu entwickeln" Donath/Fortmann 1999: S. 4).

Rahmen der EXPO[27] und auch folgende Stellungnahme des Journalisten Ulrich Grober: „In der Praxis dieser Projekte [...] kristallisieren sich wie in einem Mikrokosmos die Überlebenstechniken, die großen Probleme, die ersten Erfolge und einige der Lösungen beim Aufbau von neuen, ‚nachhaltigen' und zukunftsfähigen Strukturen heraus" (Grober 1998: S. 8). Hier geht es um die Übertragbarkeit der entwickelten Strukturen auch auf nicht gemeinschaftliche Zusammenhänge.

4 Gefahren von Gemeinschaften

Die Forderung nach Gemeinschaften ist, wie gezeigt wurde, eine Reaktion auf die im Verlauf der Modernisierung akut werdenden Prozesse der Individualisierung und Rationalisierung und ihrer vielfältigen Konsequenzen. Gegen jede Not der Gegenwart scheint das Kraut ‚Gemeinschaft' gewachsen. Dementsprechend vielstimmig ist der Ruf nach Gemeinschaften, wie er im letzten Kapitel dargestellt wurde. Wie bei jeder Debatte gibt es aber auch in der Gemeinschaftsdebatte zwei Seiten und die Gegner stellen den „Kommunitarismus als ‚Zauberformel" (Beckmann/Mohrs/Werding 2000) in Frage. Auf philosophischer Ebene erhielt der Kommunitarismus in den 1980er Jahren neuen Auftrieb durch die Auseinandersetzung mit dem radikalen Liberalismus. Kennzeichnend für den Liberalismus ist die Ansicht, der Mensch sei nicht sozial situiert und könne seine Beziehungen und Werte rational wählen. Der Terminus ‚Homo oekonomicus' steht für dieses rationale Menschenbild, das im fundamentalen Widerspruch zu demjenigen der Gemeinschaftsbefürworter steht (vgl. u.a. Joas/Knöbl 2004: S. 673). Andere Einwände gegen den Kommunitarismus werden auf politischer Ebene erhoben. Der Zusammenhang zwischen Gemeinschaftsverlust und modernen Fehlentwicklungen wird in Frage gestellt, weshalb Gemeinschaften auch keine Lösung für die anstehenden Probleme darstellen (vgl. u.a. Kymlicka 1997: S. 169-198). In diesem Kapitel werde ich beide Debatten über die Grundlagen des Sozialen und die Ursachen derzeitiger Krisen nicht vertiefen. Stattdessen sollen konkrete Einwände gegen die Gemeinschaftsforderung behandelt werden. Für die Gegner stellen Gemeinschaften nämlich nicht nur keine Lösung für die anstehenden Probleme dar, sie sind darüber hinaus sogar mit unausweichlichen Gefahren verbunden.

Während des ersten Höhepunkts der Gemeinschaftsdebatte in den 1920er Jahren verfasste Helmuth Plessner (1892-1985) die Kampfschrift: „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus" (2002 [1924]). In diesem Werk bezieht er radikal Position

[27] Der Lebensgarten Steyerberg e.V., das Lebensgut Pommritz sowie die Ökologischen Wohnsiedlung Flintenbreite Lübeck wurden zum „Projekt EXPO 2000" ernannt (vgl. Donath/Fortmann 1999: S. 12).

für das ‚Ethos der Gesellschaft' und verteidigt es gegen die Gemeinschaftsideen von Faschisten und Kommunisten. Ende der 1980er Jahre wurde das Buch im Verlauf der erneuten Auseinandersetzungen um Gemeinschaften wieder aktuell (vgl. Eßbach/Fischer/Lethen 2002: S. 9ff.). In diesem Kapitel stütze ich mich aus zwei Gründen maßgeblich auf Plessners Ausführungen. Erstens nahm er die meisten bis heute vorgebrachten Kritikpunkte an Gemeinschaften bereits vorweg. Dabei kritisierte er nicht nur die kollektivistischen Gemeinschaften seiner Zeit, sondern das Prinzip Gemeinschaft an sich. Zweitens verwandte er ein ähnliches Modell der menschlichen Natur wie die Kommunitaristen und die gemeinschaftsorientierten Antikapitalisten. Er sieht den Menschen ebenfalls als ein genuin soziales Wesen (vgl. Plessner 2002: u.a. S. 113). Die Kommunitaristen leiten hieraus die Notwendigkeit für Gemeinschaften her. Plessner zufolge erliegen damit auch die Gemeinschaftsbefürworter dem rationalen Dualismus, dem Gegensatz zwischen Geist und Körper. Sie glauben, die Bedürfnisse des Menschen endgültig erkennen zu können (vgl. ebd.: S. 14ff.). Demgegenüber betont Plessner die Doppelexistenz des Menschen, sowohl als Seele als auch als Körper (vgl. ebd.: S. 74). Der Seele kommt hierbei eine Sonderstellung zu. Sie ist nicht durchdringbar und nie völlig festlegbar. Ihre Einzigartigkeit macht für Plessner die menschliche Individualität, in anderen Worten die *Ich*-Sphäre, aus (vgl. ebd.: S. 59). Gemeinschaften sollen dem Einzelnen wie oben gezeigt eine gewisse Orientierungssicherheit und das Gefühl innerer Einheit geben: „Gemeinschaft bedeutet ihren Verfechtern den Inbegriff lebendiger, unmittelbarer, vom Sein und Wollen der Personen her gerechtfertigter Beziehungen zwischen Menschen. Echtheit und Rückhaltlosigkeit sind ihre wesentlichen Merkmale, Gebundenheit aus gemeinsamer Quelle [...]" (ebd.: S. 44). Alle Gemeinschaftskritiker betonen jedoch den Preis, der dafür zu zahlen ist. Ihrer Meinung nach bedeutet Gemeinschaft immer Vereinheitlichung und den Verlust der Individualität. Die Unabhängigkeit der *Ich*- Sphäre wird durch die engen Vorgaben der *Wir*-Sphäre bedroht, was im Folgenden genauer erklärt wird.

Die Quelle für Gemeinschaften kann für Plessner in „Blutsgemeinschaften" aus Liebe zueinander bestehen oder in „Sachgemeinschaften" durch den Glauben an gemeinsame Werte (Plessner 2002: S. 42-57). [28] Beides, Bindungen und gemeinsame Werte, liegen ebenfalls Etzionis oben angeführter Definition von Gemeinschaften zu Grunde. Für die Kritiker finden sich gerade in diesen Konzepten die Gefahren von Gemeinschaften.

[28] Blutsgemeinschaften sind für Plessner das Kennzeichen der national-völkischen Strömungen, die die Einheit des Volkes betonen. Die Gemeinschaft der Sache wird Plessner zufolge vom internationalen Kommunismus vertreten (vgl. Plessner 2002: 49f.).

Nach innen entsteht als erste Gefahr jeder Sachgemeinschaft eine „Tyrannei der Werte“ (Mohrs 2006: S. 71). Indem einige Werte zum verbindlichen gemeinsamen Prinzip erhoben werden, wird die Individualität und Kreativität im Umgang mit Neuem unterdrückt (vgl. Plessner 2002: S. 45; Segalman 1981: S. 44). Plessner sieht hier auch die erste Grenze der Gemeinschaft nach ‚unten’, zur individuellen Lebenswirklichkeit. Es ist im Alltäglichen unmöglich, stets völlig nach den Geboten der gemeinsamen Werte zu handeln. Der Mensch ist wie Plessner betont immer auch Körper und trifft daher auf konkrete Situationen, die sich nicht durch einen eindeutigen Geist lösen lassen. Ein ständiges schlechtes Gewissen und sozialer Druck werden daher als beständiger Teil des Lebens in Gemeinschaften, die auf klaren Werten basieren, gesehen. Größere Gemeinschaften versuchen diesem Makel durch Bürokratisierung und Kontrolle beizukommen (vgl. Wiegand 1986: S. 13). Dennoch kann der Einzelne nicht völlig reglementiert werden (vgl. Plessner 2002: S. 54). Er braucht die Möglichkeiten zur Kreativität:

> „Man kann nicht nur das Leben nicht dauernd gewissenhaft, gesinnungshaft leben, man soll es auch nicht. Der Mensch hat ein Recht dazu, den Instinkt, die irrationalen Erkenntnisquellen und alle Imponderabilien in seinem Verhalten eine Rolle spielen zu lassen, er hat geradezu die Pflicht, dem Reichtum auch *der* Kräfte seiner Natur Raum zu geben, die nicht von der Vernunft, von Geist und Werten und Sittengesetzen und Prinzipien gezügelt werden können“ (ebd.: S. 111, Hervorhebung i.O.).

Das zweite Merkmal von Gemeinschaftlichkeit, affektive Beziehungen, kann ebenso zur Gewalt nach innen führen. Liebe als Grundlage von Bindungen braucht Plessner zufolge ein Gegenüber: „Je ungreifbarer der Gegenstand wird, desto schwerer kommt es zu wirklicher Liebe und damit zu wirklicher Gemeinschaft“ (ebd.: S. 46). Einerseits sind also die Bindungsfähigkeiten des Einzelnen begrenzt. Andererseits herrschen zwischen jedem Mitglied einer Gemeinschaft Plessner zufolge immer sowohl abstoßende als auch anziehende Kräfte. Daher müssen sich Gemeinschaften stets auf eine Mitte fokussieren, „in der alle Liebesstrahlen am leichtesten vereint“ sind (vgl. ebd.: S. 48). Diese „gestalthafte Mitte“ wird meist von einer verehrten Person ausgefüllt (ebd.). Je größer die Gemeinschaft, umso eher kann ein charismatischen Führer, dem sich die anderen Mitglieder unterordnen, diese Funktion übernehmen (vgl. Wiegand 1986: S. 13).

Nach außen können beide Merkmale von Gemeinschaften zu Abschottung und Intoleranz führen (vgl. u.a. Mohrs 2006: S. 70). Gemeinschaften benötigen immer einen Hintergrund vor dem sie sich absetzen, einen Gegensatz zu Leuten, die nicht dazugehören. Im Normalfall stellt die Öffentlichkeit diesen Hintergrund dar (vgl. Plessner 2002: S. 48). Wo sie nicht existiert wird erstens befürchtet, dass es automatisch zur gegenseitigen Feindschaft von Gruppen kommt (vgl. Wiegand 1986: S. 11). Durch die Verinnerlichung gemeinsamer Werte, sieht „der Gemeinschaftsmensch“ (Vowinckel 1990) zweitens das eigene moralische

Urteil als Tatsache an. Alle abweichenden Moralbegriffe erscheinen dann als Irrtümer und Unwahrheiten. Die eigene Orientierungssicherheit macht „tendenziell alle Andersdenkenden zu Irren oder Verbrechern und jedes Eingehen auf ihre Bestrebungen zu einem Pakt mit dem Teufel“ (Vowinckel 1990: S. 221).

Die genannten Gefahren gelten für alle Formen von Gemeinschaft. Eine liberale Gemeinschaft, die unabhängige Individualität ermöglicht, ist den Kritikern zufolge unerreichbar. So erkennt beispielsweise der Soziologe und Psychologe Ronald Wiegand die Funktion der Familie für die Sozialisation eines Kindes an. Auf dem Weg zum Erwachsenwerden muss der Jugendliche sie jedoch verlassen, um kreative Selbstbestimmung zu erlangen. Die Geborgenheit der Familie oder der Gemeinschaft ist nur dort nötig, wo die Individualität noch nicht völlig erwacht ist (vgl. Wiegand 1986: S. 53ff.). „Der Mensch aber, welcher in der Herausarbeitung individuell-seelischen Seins den Quell zu großen Werten spürt, muß das Schicksal der Individualisierung auf sich nehmen“ (Plessner 2002: S. 60). Nur außerhalb der Gemeinschaft kann sich die Person demnach selbst erproben. Dies stellt für Plessner eine Seelenbedürfnis dar (vgl. Plessner 2002: S. 112). Den Kritikern erscheint Entfremdung als ein angemessener Preis für die besseren Lebenschancen (vgl. Wiegand 1986: S. 10). In der Öffentlichkeit verlieren die Personen zwar an Orientierungssicherheit, aber sie gewinnen an Realitätssinn und Freiheit (vgl. Vowinckel 1990: 222).

Aus dieser Perspektive wird das dauerhafte Leben in Gemeinschaft als Schwäche gesehen, während der Übergang in Gesellschaft und die Bejahung von Distanz und Würde Stärke zeigt (vgl. Plessner 2002: S. 31f.). Gemeinschaftsmenschen, die wie dargestellt einer festen Orientierung anhängen und sich nach außen abschotten, sind ihren Kritikern zufolge, unfähig in der Öffentlichkeit zu handeln (vgl. Vowinckel 1990: S. 218). Ihre Gegner sind daher der Meinung, dass Gemeinschaften den Tod der Demokratie bedeuten, die auf selbstbewusste Bürger angewiesen ist:

> „Gegen die Enge der mittelalterlichen Gemeinschaftswelt steht die Komplexität politischer Gesellschaft. Sie verlangt die Kenntnis, Anerkennung und das Kalkulieren unterschiedlicher Weltsichten und gegensätzlicher Interessen. Die offene Gesellschaft ist keine einfache Welt, in der ein schlichtes Gemüt und lautere Gesinnung genügen, um einen Platz im Himmel zu ergattern“ (Wiegand 1986: S. 75).

Es wird also bezweifelt, dass Gemeinschaften eine Lösung für die anstehenden Probleme der Moderne bereitstellen. Das Leben in Gemeinschaften ist für ihre Kritiker immer mit der Vereinheitlichung ihrer Mitglieder verbunden. Kompromisse werden unmöglich (vgl. Vowinckel 1990: S. 220ff; Wiegand 1986: S. 9). Aus diesem Grund vertragen sich Demokratie und Gemeinschaft nicht.

Die Antwort der Gemeinschaftsbefürworter besteht in der immer wieder vorgebrachten Betonung der liberalen Seite ihres Entwurfs. Etzioni entwickelte das Konzept der Mehrfachmitgliedschaften und der Gemeinschaft der Gemeinschaften, um die Selbstauflösung und Unterdrückung des Einzelnen ebenso wie die Intoleranz nach außen zu verhindern. Exklusivität ist für ihn aufgrund der begrenzten Bindungsfähigkeit des Menschen nötig. Sie soll jedoch durch die Beachtung allgemeiner Grundsätze der Nichtdiskriminierung beschränkt sein (Etzioni 2000: S. 189f.). Die Responsivität der Strukturen soll der menschlichen Kreativität entgegenkommen. Die Kritiker weisen darauf hin, dass alle Formen von Gemeinschaften immer anfällig für die genannten Probleme bleiben (vgl. Fink-Eitel 1993: S. 306-316).

5 Zusammenfassung

Teil I hat gezeigt, dass die Debatte um Vor- und Nachteile von Gemeinschaft eine lange Tradition hat. In der Gegenwart werden insbesondere liberale Gemeinschaften befürwortet, in denen Individuum und Kollektivität vereint werden. Aber auch deren Auswirkungen auf das Individuum sind heftig umstritten: Kann der Mensch überhaupt „Subjekt seiner gemeinschaftlichen Beziehungen“ (Strang 1990: S. 90) werden, ohne von ihnen vereinnahmt zu werden? Stellen Gemeinschaften den letzten Rettungsanker in einer von Individualismus und Egoismus bedrohten Welt dar oder verführen sie in trügerischen Fundamentalismus, der aufs Schärfste bekämpft werden muss? Verhelfen sie dem Einzelnen zu Wohlergehen und geben sie ihm die nötige Sicherheit für seine Kreativität oder unterdrücken sie ihn?

Die Debatte wurde bisher weitgehend theoretisch geführt. Neue Anknüpfungspunkte für die Diskussion können empirische Untersuchungen in Gemeinschaften geben, die bewusst versuchen, dem Ideal einer liberalen Gemeinschaft zu entsprechen. Eine Herangehensweise ist es, liberale Gemeinschaften aus der Sicht des Individuums darzustellen. In dieser Arbeit soll hierzu ein Beitrag geleistet werden, indem explorativ die persönlichen Schwierigkeiten, auf die der Einzelne in bewusst liberal gestalteten Gemeinschaften trifft, und die Formen mit ihnen umzugehen herausgearbeitet werden.

Teil II: Annäherung an das Forschungsfeld

Im Zentrum der empirischen Untersuchung stehen persönliche Schwierigkeiten, die eventuell auftreten, wenn die im Kapitel I.3 skizzierten liberalen Gemeinschaften in die Praxis umgesetzt werden sollen. Hierfür wird zuerst geklärt, *wo* und *wie* die Forschungsfrage am ehesten beantwortet werden kann. Im Anschluss wird dann der genaue Forschungsablauf beschrieben und einige Aspekte des Forschungsfeldes kurz vorgestellt.

1 Der Forschungsgegenstand

1.1 Anforderungen

Als Erstes müssen auf der Grundlage von Teil I Kriterien für die konkrete Auswahl des Forschungsgegenstandes festgelegt werden. Die gesuchten Gruppen sollen den Anforderungen an ideale liberale Gemeinschaften möglichst weitgehend entsprechen *wollen*, damit die Ergebnisse einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion liefern können. Außerdem können „Grenzen der Gemeinschaft“ (Plessner 2002), so meine Vorannahme, am ehesten dort erkannt werden, wo diese Grenzen erreicht oder überschritten werden. Es sollen daher solche liberale Gemeinschaften ausgewählt werden, in denen die Ansprüche an die einzelnen Mitglieder so hoch wie möglich angesetzt sind. Im Folgenden werden dementsprechende Auswahlkriterien festgelegt.

Im Mittelpunkt der Untersuchung sollen neu gegründete Gemeinschaften stehen, da gerade in sie von den genannten Befürwortern viele Hoffnungen gesetzt werden. Hier sollen bewusst und reflektiert neue Strukturen auf der Basis gemeinsamer Weltanschauungen und Werte geschaffen werden (vgl. u.a. Strang 1990: S. 89ff.). Der Beitritt soll freiwillig sein, also möglichst im Erwachsenenalter selbstreflexiv vollzogen werden. Eine Basis aus familiären oder anderen langsam gewachsenen Beziehungen scheidet daher aus.[29] Der Experimentcharakter der gesuchten Gemeinschaften soll durch die angestrebte Verwirklichung neuer ‚zukunftsfähiger’ Strukturen sichergestellt werden. Auf diese Art können die Forderungen gemeinschaftsorientierter Antikapitalisten nach alternativen Wirtschaftsformen und neuen sozialen sowie ökologisch nachhaltigen Verhaltensweisen ebenfalls geeignete Kriterien sein. Hierfür soll es genügen, wenn die Gemeinschaften nach außen angeben, ihre Handlungsweisen gegenüber der Gesellschaft weitgehend verändern zu wollen. Dies soll mit dem Ziel geschehen, ein ‚besseres’ Leben zu ermöglichen. Die bisher

[29] Familien können selbstverständlich dennoch innerer Bestandteil einer Gemeinschaft sein. Die Gemeinschaft soll jedoch nicht nur aus familiären Bindungen bestehen.

genannten Kriterien können am ehesten durch lokal zusammenlebende Gruppen erfüllt werden.

Auf diese Art geschaffene Vereinigungen vermissen jedoch zunächst die wesentlichen Merkmale von Gemeinschaften, die aus dem „Wesenwillen“ (Tönnies) hervorgehen. Das „Netz aus affektuellen Beziehungen“ (Etzioni) kann nicht künstlich geschaffen werden. Hier stimme ich mit Tönnies überein, der daher die bewusste Neugründung ‚echter' Gemeinschaften für unmöglich erachtet (vgl. u.a. Bickel 1990: S. 35). Im Rahmen dieser Arbeit interessieren aber auch Schwierigkeiten, die für den Einzelnen bei der Entstehung von Gemeinschaften auftreten. Von daher ist es nicht nötig, ein bereits existierendes Wir-Gefühl als Kriterium vorauszusetzen.[30] In den gesuchten Gruppen sollen aber zumindest die Voraussetzungen für Entstehung eines solchen Gefühls geschaffen werden. Die Gemeinschaft darf somit einerseits nur so groß sein, dass persönliche Beziehungen zu den meisten Mitgliedern möglich sind. Andererseits sollen die Gemeinschaftsmitglieder möglichst viele Lebensbereiche miteinander teilen. Am ehesten ist dies dort gegeben, wo die Mitglieder zusammenleben und nach Möglichkeit auch gemeinsam wirtschaften. Der gemeinsame Besitz des Wohnorts und evtl. vorhandener Produktionsmittel gewährleistet auf Dauerhaftigkeit angelegte Beziehungen. Auf diese Art kann davon ausgegangen werden, dass gegenseitige, nicht zweckrational orientierte Beziehungen entstehen können und sich eine spezifische gemeinsame Kultur herausbilden kann.

Die wichtigsten Kriterien ergeben sich aus der Idee der liberalen Gemeinschaft. So soll die Gemeinschaft von vornherein bewusst anstreben, dem Individuum für kreative Selbstentfaltung ausreichend Raum zu geben. In der Praxis können dies Etzionis ‚responsive Strukturen' leisten. Die Gemeinschaft darf daher auch nicht abhängig von übergeordneten Organisationen sein, sondern muss selbstverwaltet handeln können. Die gesuchten Gemeinschaften sollen die strukturelle Egalität aller Mitglieder gewährleisten und möglichst auch den Abbau informeller Hierarchien anstreben. Entscheidungen müssen demnach weitgehend basisdemokratisch und möglichst im Konsens getroffen werden. Primär religiöse Vereinigungen erscheinen eher ungeeignet, da hier tendenziell bestimmte Strukturen unhinterfragbar bleiben. Außerdem ist hier die Gefahr für Kollektivismus ohne Sicherstellung von Individualität am größten.

Nach außen sollen die Gemeinschaften offen sein, d.h. sich nicht nach außen abschließen und nicht intolerant oder diskriminierend auftreten. Als Einbindung in eine universale Gemeinschaft der Gemeinschaften soll die Existenz innerhalb der Bundesrepublik

[30] Die Konstitution des Wir-Gefühls wäre ein weiterer interessanter Ansatz für eine Forschung in Intentionalen Gemeinschaften. Er muss aber in diesem Rahmen zugunsten eines breiteren Vorgehens außen vor bleiben.

Deutschland und damit die Existenz auf einer gemeinsamen gesellschaftlichen Basis genügen. Die Gruppe soll ihre Existenzberechtigung allerdings nicht primär aus der Opposition zu den äußeren Verhältnissen herleiten.[31]

Die genannten Anforderungen verweisen auf Gruppen, die üblicherweise mit dem Terminus ‚Intentionale Gemeinschaften' bezeichnet werden. Diese werden daher im nächsten Kapitel vorgestellt..

1.2 Definition Intentionaler Gemeinschaften

Zur Beschreibung von arrangierten, geplanten Formen des sozialen Zusammenlebens hat sich der ursprünglich aus den USA stammende Begriff „intentional community" durchgesetzt (vgl. u.a Donath/Fortmann 1999: S. 10; Fellowship for Intentional Community (FIC) o.J. a; Grundmann et. al. 2006; Stengel 2005: S. 11).

> „Intentionale Gemeinschaften sind kleine soziale Einheiten, die sich als Gruppe von Individuen mit ähnlichen Interessen, Weltverständnis und einer geteilten sozialen Umwelt konstituieren. Zudem sind soziale Gemeinschaften durch die Intention ihrer Mitglieder gekennzeichnet, eine verlässliche Sozialbeziehung durch freiwillige Selbstbindung aufzubauen. Die Mitglieder einer solchen Gemeinschaft entscheiden sich aufgrund einer bewussten Planung dafür, zusammenzuleben, und tun dies nicht nur, weil es sich aufgrund kultureller Faktoren so ergeben hat" (Dierschke 2003: 16f.).

Intentionale Gemeinschaften in diesem Sinn sind keine modernen Entwicklungen. Bereits aus dem Alten Griechenland sind uns Berichte über Menschen überliefert, die sich auf der Suche nach dem ‚Sinn des Lebens' in Gemeinschaften zusammenschließen und so versuchen, neue Ideen zu leben.[32] Intentionale religiöse, republikanische und sozialistische Gemeinschaften haben auch während der Besiedelung Nordamerikas und in Form der Kibbutzim[33] eine wichtige Rolle bei der Formierung der USA und Israels gespielt. In diesen beiden Regionen liegen daher auch heute noch die Schwerpunkte für die Entstehung und die institutionalisierte Erforschung solcher Intentionaler Gemeinschaften (vgl. Dierschke/Drucks/Kunze 2006: S. 107f.).[34] In Deutschland legt das Projekt ‚Gemeinschaftsforschung' des Instituts für Soziologie der Universität Münster seinen Schwerpunkt auf Intentionale Gemeinschaften (vgl. Drucks 2007).

---

[31] Dem liegt die Annahme zugrunde, dass dort wo der Staat als ‚Erster Feind' wahrgenommen wird, sich leichter nach innen vereinheitlichende Strategien entwickeln und solche Gruppen daher nicht mit anderen vergleichbar wären.

[32] So zum Beispiel die Bewegung der Phytagoreer (s. Einleitung).

[33] Die Kibbutz-Bewegung hat ihre Anfänge bereits 1908. Insbesondere Martin Buber und seine Form des sozialistischen Zionismus bestimmte die innere Ausgestaltung der Kibbutzim. Heute leben 155 000 Menschen in 267 Kibbutzim. Das entspricht 2% der Bevölkerung Israels (vgl. Dierschke 2003: S. 18).

[34] Die „International Communal Studies Asssociation" mit Sitz in Israel organisiert internationale Konferenzen und konzentriert sich insbesondere auf die Erforschung der Kibbutz-Bewegung (ICSA 2007). Vergangene und gegenwärtige Intentionale Gemeinschaften stehen im Zentrum der Bemühungen der nordamerikanischen „Communal Studies Associsation" (CSA 2007).

Die Fellowship for Intentional Community (FIC) führt auf ihrer Website eine sehr umfangreiche Datenbank v.a. über nordamerikanische Gemeinschaften. Dabei werden keine genauen Kriterien für eine Erfassung festgelegt:

> „We ask communities to submit listings only if they do not advocate violent practices or interfere with members' freedom to leave the group at any time - but we leave it to each community to determine, in its own view, exactly what those terms mean“ (FIC o.J. b).

Im Eurotopia Verzeichnis[35] findet sich eine solche Liste mit kurzen Selbstvorstellungen Intentionaler Gemeinschaften in Europa mit einem Schwerpunkt in Deutschland. In der neuesten Ausgabe 2004/2005 sind 348 bestehende und geplante Gemeinschaften aus 24 Ländern enthalten (vgl. Peters/Stengel 2005: S. 7). Davon befinden sich 145 Gemeinschaften in Deutschland (vgl. ebd.: S. 79). Auffällig ist die hohe Fluktuation der Gemeinschaften. Iris Kunze, die die Ausgabe 2000/2001 auswertete, bemerkte, dass 70% der Projekte nach 1990 gegründet wurden. Während sich gegenüber der älteren Ausgabe 1998/1999 über die Hälfte der Projekte nicht zurückgemeldet haben, sind fast ebenso viele Neue hinzugekommen (vgl. Kunze 2003: S. 42). Dieses Muster wiederholte sich wieder zwischen der Ausgabe 2000/2001 und der mir vorliegenden Ausgabe 2004/2005 (vgl. Peters/Stengel 2005: S. 7). Nur 22 deutsche Gemeinschaften haben 2005 mehr als 30 Mitglieder (inklusive der Kinder). Bei 45% (65 Gemeinschaften) handelt es sich um kleinere Gruppen von 5-15 Mitgliedern (vgl. Peters/Stengel 2005: S. 79-200). Auch für das Eurotopia Verzeichnis ist das Kriterium für die Erfassung sehr weit gewählt: „Als Mindestkriterien nahmen wir selbst an, dass die beteiligten Menschen zusammenleben, dass sie mehr als eine Familie oder ein Paar sind und dass der Sinn der Gemeinschaft über das Zusammen-Wohnen hinausgeht“ (Peters/Stengel 2005: S. 7).

In diesen Verzeichnissen ist demnach eine sehr große Bandbreite unterschiedlicher Formen von Intenionalen Gemeinschaften enthalten. Darunter entsprechen insbesondere sogenannte Kommunen und Ökodörfer den oben formulierten Ansprüchen. Politische Kommunen „sind freiwillige Zusammenschlüsse von Menschen auf Grundlage gemeinsamer Überzeugungen, die ihr Zusammenleben organisieren als Großfamilie, in denen alle Beteiligten gleich sind“ (Voß 1996: S. 17). Sie orientieren weitgehend an den Forderungen der gemeinschaftsorientierten Antikapitalisten (s. Kapitel I.3.2). Ökodörfer sind

[35] Das „Eurotopia Verzeichnis „Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa“ (Peters/Stengel 2005) wird von Bewohnern des Ökodorfs Sieben Linden (ÖSL) herausgegeben. Es besteht aus verschiedenen Informations- und Einführungstexten, die von Personen, die in verschiedenen Intentionalen Gemeinschaften leben, verfasst wurden. Es folgen Selbstbeschreibungen von europäischen Intentionalen Gemeinschaften, die nach Ländern geordnet sind. Die Redaktion schrieb für die Ausgabe 2004/2005 1723 Gemeinschaften und 547 Institutionen in 29 Ländern an. Etwa ein Viertel beantwortete die Anfrage und verfasste entsprechende Selbstbeschreibungen auf der Grundlage einer vorgegebenen Gliederung (Peters/Stengel 2005: S. 6f.).

„Gemeinschaften von Menschen, die danach streben, ein nachhaltiges Leben in Harmonie miteinander, mit anderen Lebewesen und mit der Erde zu führen“ (Svensson 2005: S. 16).

Als übergreifende Bezeichnung für Kommunen, Ökodörfer und andere, ähnliche Gruppen wird der Begriff ‚alternative Gemeinschaften’ gebraucht. Der Minimalkonsens liegt hier in der Motivation „anders leben“ (AK „gemeinschaftlich nachhaltig“ 2006: S. 7)[36]. Andere Autoren betonen den Modellcharakter bestimmter Gruppen und sprechen dann von „sozialökologischen Gemeinschaften“ (Kunze 2006) oder von „Gemeinschaftsprojekten“ (Donath/Fortmann 1999). Matthias Grundmann deutet „die Suche nach einem Leben in sozialen Gemeinschaften [...] als Ausdruck einer Lebensführung [...], die sowohl Freiräume für die individuelle Lebensführung schafft, als auch eine soziale und gesellschaftspolitisch begründete Verbundenheit der Gemeinschaftsmitglieder ermöglicht“ (Grundmann 2006b: 20f.). Er spricht daher von „postmodernen sozialen Gemeinschaften“ (ebd.: S. 20). In allen genannten Kategorien berufen sich die Gemeinschaften auf Selbstbestimmung und Selbstorganisation (vgl. AK „gemeinschaftlich nachhaltig“ 2006: S. 24f; Halbach 2005: S. 27; Svensson 2005: S. 18; Voß 1996: S. 17).

In dieser Arbeit wird für Gruppen, die den Kriterien aus Kapitel I.1 entsprechen, die Bezeichnung ‚liberale Intentionale Gemeinschaften’ verwendet.

1.3 Stand der Forschung

Die intensive Beschäftigung mit Intentionalen Gemeinschaften begann in Deutschland mit der Hochzeit der Kommunebewegung in den 1970er und zu Beginn der 1980er Jahre. Dabei konzentrierte sich die Forschung auf die empirische Beschreibung von Alternativprojekten und ihre historische Entwicklung (vgl. z.B. Feil 1972; Greverus/Haindl 1983; Vollmar 1979). Andere Arbeiten aus dieser Zeit zeichneten die Geschichte von alternativen Ansätzen in Gemeinschaften nach (vgl. z.B. Peters 1980; Schibel 1985; Ungers/Ungers 1972). Die Untersuchungen zu religiösen Gemeinschaften (vgl. z.B. Reimer 1986) werden deutlich von denjenigen zu politischen Projekten getrennt.

Die aktuelle deutschsprachige Literatur über Intentionale Gemeinschaften ist demgegenüber differenzierter und verwischt teilweise die Grenzen zwischen primär religiösen und primär politisch motivierten Gemeinschaften. Deutlich wird dies in der zunehmenden Verwendung des Oberbegriffs ‚Intentionale Gemeinschaft’. Die Literatur lässt sich grob in vier Bereiche unterteilen. Erstens wird die Entstehung von Intentionalen Gemeinschaften aus

[36] Dem AK „gemeinschaftlich nachhaltig“ zufolge, der sich zum größten Teil aus Gemeinschaftsmitgliedern zusammensetzt, gibt es in Deutschland 140 alternative Gemeinschaften mit 3.200 Mitgliedern. Insgesamt gibt es nach ihrer Zählung 3.700 Intentionale Gemeinschaften in Deutschland mit 54.000 Mitgliedern (vgl. AK „gemeinschaftlich nachhaltig“ 2006: S. 7).

einer gesamtgesellschaftlichen Sicht gedeutet. Sie erscheinen dabei oftmals als Ausdruck jugendlichen Protests und als potentiell gefährliche Verirrungen, wie z.B. zwei Autoren anhand der Kommune Friedrichshof aufzeigen (vgl. Schlothauer 1992; Stoeckl 1994). Andererseits wird nach ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gefragt und versucht festzustellen, ob die Gemeinschaften ihren Idealen entsprechen (vgl. z.B. Herrmann 1999). Zweitens wird der Experimentcharakter von Gemeinschaften betont (s. Kapitel I.3.3). So werden beispielsweise gemeinschaftliche Konzepte in Hinblick auf ihre Nachhaltigkeit evaluiert (vgl. z.B. Donath/Fortmann 1999; Kunze 2003, 2006; Simon 2006). An dritter Stelle stehen die umfangreichen Veröffentlichungen aus den Gemeinschaften selbst. Diese richten sich einerseits werbend an die Öffentlichkeit (vgl. z.B. AK „gemeinschaftlich nachhaltig" 2006). Andererseits handelt es sich um sehr umfangreiche Ratgeberliteratur über rechtliche und soziale Aspekte von Gemeinschaftsgründungen (vgl. z.B. Keller/Seyer 2004). Vielfältige Tipps finden sich auch für bestimmte ökonomische, politische und ökologische Praktiken wie z.B. über Permakultur, das Konsensprinzip und über empfohlene mentale Einstellungen (vgl. z.B. Peters/Stengel 2005). Eine sehr interessante Veröffentlichung von Autoren, die in politischen Kommunen leben, stellt „Das KommuneBuch" (Kollektiv KommuneBuch 1996) dar. Hier werden historische und analytische Aufsätze mit persönlichen Erfahrungsberichten verbunden. Viertens wird im Rahmen der neuen Gemeinschaftsforschung die Frage gestellt, „wie sich soziale Gemeinschaften über gemeinsame Handlungs- und Wertorientierungen und das Maß alltagspraktischer Handlungsbezüge konstituieren und das Zusammenleben organisieren" (Grundmann 2006b: S. 11). Hierbei werden verschiedene Formen von Intentionalen Gemeinschaften, von Klöstern bis zu politisch motivierten Kommunen, mit einbezogen (vgl. Dierschke/Drucks/Kunze 2006: S. 107ff.). Zu dieser vierten Forschungsrichtung kann auch die detaillierte sozialwissenschaftliche Erforschung der Kibbutzim gezählt werden (vgl. z.B. Cohen 1982).

Insgesamt sind gegenwärtige Intentionale Gemeinschaften in Deutschland kaum wissenschaftlich untersucht worden (vgl. ebenso: Dierschke 2003: S. 3; Kunze 2003: S. 5). Insbesondere systematisch vergleichende Darstellungen sind selten. In den genannten Arbeiten werden Gemeinschaften entweder als Einheit betrachtet oder persönliche Erfahrungen werden isoliert beschrieben. In dieser Arbeit steht jedoch eine vergleichende Analyse im Mittelpunkt, die von der Sichtweise des Einzelnen ausgeht. Es sollen immer wiederkehrende, persönliche Schwierigkeiten und der jeweilige Umgang mit ihnen herausgearbeitet werden. Eine solche Fragestellung wurde bisher nicht bearbeitet. Auf Übersichten über Gemeinschaften und deren innere Organisation greife ich dabei nur zurück, um festzustellen, ob sie den oben angeführten Ansprüchen genügen und damit den im

ersten Teil formulierten Forderungen an liberale Gemeinschaften entsprechen *wollen*. Die genaue Umsetzung von Forderungen ist dann nicht Fokus der Erörterung[37], sondern vielmehr die persönlichen Erfahrungen mit dem Leben in einer selbstgestalteten Gemeinschaft, die liberal sein *soll*.

Im Folgenden werden die Überlegungen erläutert, die zur Wahl der angewandten Forschungsmethoden führten.

2 Die Wahl der Methode

2.1 Der erkenntnistheoretische Hintergrund

„Forschungsmethoden [...] müssen sich zwangsläufig – und besser explizit als implizit – auf [...] wissenschafts- und erkenntnistheoretische Vorannahmen beziehen“ (Strübing 2004: S. 37). Solche Annahmen stellen einen umfassenden, allerdings weitgehend stillschweigenden, d.h. impliziten, Wissenszusammenhang dar.[38] Ihre komplette Ausformulierung ist durch ihre Träger schwer möglich (vgl. Bohnsack 1999: S. 197). Sie können jedoch anhand bereits bestehender Konzepte erklärt werden (vgl. Strübing 2004: S. 37). Im Wesentlichen orientiere ich mich an den wissenschaftstheoretisch einflussreichen Traditionen der Phänomenologie und des Amerikanischen Pragmatismus.[39] Beide Ansätze betonen die räumlichen und zeitlichen Begrenzungen des Menschen. Im Folgenden fasse ich die für das weitere Vorgehen wichtigen Basisannahmen zusammen. Dabei beziehe ich mich in wesentlichen Teilen auf Anthony Giddens, der diese Vorstellungen besonders fruchtbar zusammenführte. [40]

Als Erstes ist die Annahme der Prozessualität entscheidend: „Menschliches Handeln vollzieht sich ebenso wie menschliche Erkenntnis als eine *durée,* als ein kontinuierlicher Verhaltensstrom“ (Giddens 1988: S. 53, Hervorhebung i.O.). Die Wirklichkeit ist demnach fortwährendem Wandel unterworfen. Die zweite Annahme besagt, dass die Wirklichkeit nicht einfach vorgegeben ist. Sie wird stattdessen durch die Interaktionen der Menschen kontinuierlich (re)produziert und verändert, also ausgehandelt (vgl. hierzu: Blumer 1973: S. 85ff.). Dabei sind die Interagierenden nicht völlig frei. Sie sind sowohl sozial durch

[37] Hier kann auf die aktuellen, detaillierten Angaben von Iris Kunze und Thomas Dierschke verwiesen werden (Kunze 2003; Dierschke 2003).

[38] Wilhelm Dilthey (1833-1911) verwendet hierfür den Begriff „Weltanschauung“. Sofern es sich um die Weltanschauung einer wissenschaftlichen Tradition handelt, spricht Thomas Kuhn von „Paradigma“ (nach: Bohnsack 1999: S. 197).

[39] So beziehen sich z.B. die Ethnomethodologie, der Symbolische Interaktionismus, der Sozialkonstruktivismus und auch teilweise die Hermeneutik auf diese Richtungen (vgl. u.a. Bohnsack 1999: S. 27; Joas/Knöbl 2004). Anselm Strauss, einer der Begründer der Grounded Theory, verweist ebenfalls auf die pragmatistische Position (vgl.: Strauss 1998: S. 30).

[40] Giddens bezieht sich zwar ausdrücklich auf die Phänomenologie Martin Heideggers, lässt aber trotz offensichtlicher Ähnlichkeit die Schriften der Pragmatisten außer Acht (vgl. Joas 1988: S. 17).

überindividuelle Symbole als auch raum-zeitlich durch ihren Körper gebunden. Realität ist also nicht universell, sondern von dem jeweiligen Standort und der Perspektive des Akteurs abhängig. Die gestaltenden Prinzipien der Wirklichkeit können demnach durch die Rekonstruktion der Perspektiven erfasst werden (vgl. Schnapp et. al. 2006: S. 15).

Eng mit diesen beiden Prämissen ist ein spezifisches Menschenbild verbunden: „Alle menschlichen Wesen sind bewußt handelnde Subjekte. Das bedeutet, alle sozialen Akteure wissen sehr viel über die Bedingungen und die Folgen dessen, was sie im Alltagsleben tun“ (Giddens 1988: S. 335). Außerhalb des Bewusstseins liegen allerdings das Unbewusste, dessen Quelle aus frühkindlichen Erfahrungen und Verdrängungen besteht, und uneingestandene Bedingungen und unbeabsichtigte Folgen des Handelns (vgl. Giddens 1998: S. 335f.). Giddens unterscheidet zwei Ebenen des Bewusstseins. „All das, was gewohnheitsmäßig getan wird“, wird von einem sogenannten „praktischen Bewußtsein“ getragen (ebd.: S. 36f.). Die Individuen wissen demnach, was sie tun, drücken es aber im Normalfall nicht sprachlich aus (vgl. ebd.: S. 36). Daneben existiert ein „diskursives Bewußtsein“, das all das umfasst, „was die Akteure über soziale Zusammenhänge und Bedingungen des eigenen Handelns diskursiv ausdrücken können“ (ebd.: S. 429). Zwischen beiden Ebenen des Bewusstseins gibt es keine Grenze, so dass die Akteure auch für Routinehandlungen durch Selbstreflexion diskursiv Gründe angeben können. Dies geschieht jedoch oftmals erst dann, wenn sie von Anderen danach gefragt werden (vgl. ebd.: S. 55).

Im Hinblick auf die Zielsetzung dieser Arbeit ist die Annahme entscheidend, dass Menschen als soziale Akteure das Leben in ihrer Gemeinschaft bestimmen, aber auch von ihr bestimmt werden. So gehe ich davon aus, dass das Leben in der Gemeinschaft auch Veränderungen im Bewusstsein des Einzelnen auslöst, insbesondere dort, wo übliche Routinen verändert werden. Die gestaltenden Prinzipien dieser Veränderungen sollen nun rekonstruiert werden, um die Auswirkungen des Lebens in Gemeinschaften auf den Einzelnen zu untersuchen. Hierfür ist es zunächst notwendig zu *verstehen,* was die Betreffenden bereits diskursiv oder praktisch wissen oder zu wissen glauben, d.h. wie sie ihre Wirklichkeit interpretieren. In einem zweiten Schritt wird der Sinn dieser Interpretation rekonstruiert bzw. wiederum sinnhaft verstanden.[41] Zusammenhänge können so eng am Gegenstand erklärt werden. Ein solches Vorgehen ist typisch für qualitative Forschungsmethoden, die daher auch für diese Arbeit verwendet werden.

[41] Giddens spricht hier von der „doppelten Hermeneutik“ der Sozialwissenschaften (Giddens 1988: S. 338). Oftmals wird auch vom „interpretativen Paradigma“ (Mayring 2002: S. 10) oder vom „methodisch kontrollierten Fremdverstehen“ (Flick/v. Kardoff/Steinke 2005: S. 22) gesprochen.

Wenn aber wie oben skizziert Wirklichkeit multiperspektivisch und kontextabhängig ist, so können auch Erklärungen nur prozessual und nicht universal sein (vgl. Strübing 2004: S. 39). Eine Theorie, die soziales Handeln erklärt, ist damit wie Jürgen Straub überzeugend darlegt, immer auch selbst eine kontextabhängige Handlung (vgl. Straub 1999: S. 263ff.). Das bedeutet jedoch nicht, dass Zusammenhänge beliebig aufgestellt werden. Neue Erkenntnisse entstehen durch einen beständigen Vergleich zwischen Daten, ihrem Kontext und auch mit dem Hintergrundwissen des Forschers. Auftauchende Ideen (Abduktionen) und aus bestimmten Merkmalen abgeleitete Hypothesen (Induktionen) werden in einem zyklischen Vorgehen immer wieder anhand der empirischen Daten überprüft (Deduktion) (s. Abb. 2).

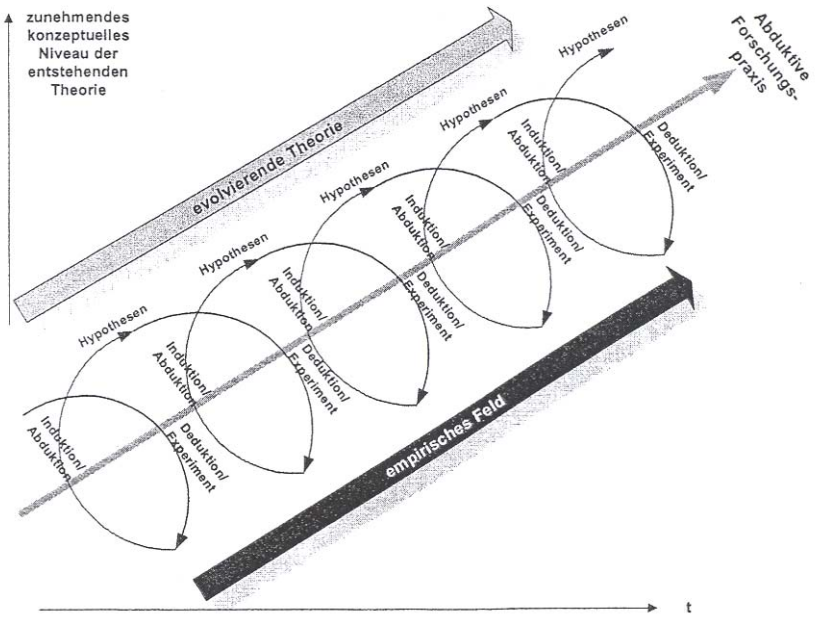

Abb. 2: Pragmatistische Forschungslogik als schematisches Modell (aus: Strübing 2004: S. 47).

Ein solches zyklisches Vorgehen ist wesentliches Kennzeichen der qualitativen Forschungs*haltung*, die sich weitgehend auf das einflussreiche Werk „Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung“ (1998 [1967]) von Barney Glaser und Anselm Strauss, beruft. Nach Möglichkeit wurde diese auch hier umgesetzt. Hierfür sind folgende Voraussetzungen zu beachten:

Abduktionen setzen die Bereitschaft voraus, alte Überzeugungen aufzugeben und neue zu suchen (vgl. Reichertz 2005: S. 284). Ermöglicht wird diese Haltung durch das Prinzip der Offenheit:

> „Allen offenen Verfahren ist gemeinsam, daß sie denjenigen, die Gegenstand der Forschung sind, die Strukturierung der Kommunikation im Rahmen des für die Untersuchung relevanten Themas so weit wie möglich überlassen, damit diese ihre Relevanzsysteme und ihr kommunikatives Regelsystem entfalten können und auf diesem Wege die Unterschiede zum Relevanzsystem der Forschenden überhaupt erst erkennbar werden“ (Bohnsack 1999: S. 22).

Außerdem werden durch weniger Eingriffe mehr Kontrollmöglichkeiten geschaffen (vgl. Bohnsack 1999: S. 20). Die Fragestellung wird daher zu Beginn der Untersuchung recht offen formuliert und kann erst im weiteren Verlauf weiter konkretisiert werden (vgl. Strauss/Corbin 1996: S. 23). Weiterhin ist für einen methodisch kontrollierten Vergleich erstens der Kontext immer mit einzubeziehen und zweitens das Vorwissen des Forschers als fruchtbarer Vergleichshorizont zu betrachten. Dabei müssen Daten von den Interpretationen des Forschers getrennt und der Forschungsprozess transparent gemacht werden, damit das Vorwissen überhaupt als solches erkannt werden kann (vgl. Bohnsack 1999: S. 206).

Auf der Basis dieser genannten Prinzipien können demnach die Gütekriterien für die qualitative Forschung genannt werden, an denen ich mich während der Planung, Durchführung und Darstellung orientierte (s. Abb. 3):

Die Arbeits- und Verfahrensprinzipien qualitativer Forschung	übersetzt in	Gütekriterien qualitativer Interviewforschung und rekonstruktiver Interviewanalyse
Das Prinzip der Offenheit		• Suspensivität und Selbstzurücknahme • Sinnhaftigkeitsunterstellung
Das Prinzip der Selbstüberraschung		• Verfremdungshaltung
Das Prinzip der Kommunikation		• Annahme eines Wirklichkeitsverständnis, das Wirklichkeit als eine symbolisch interaktiv vermittelte Konstruktion versteht • Diskursivität
Das Prinzip der Prozessualität		• Reflektion der Sequenzialität und Emergenz kommunikativen Sinns
Das Prinzip der (Selbst-)Reflexivität		• Stetiger Versuch der Selbsttranszendierung im Sinne eines self-monitorings im Forschungsprozess • Forschung als Metaprozess: Forschung als Forschung über Forschung
Das Prinzip der Transparenz und Dokumentation		• Dokumentation des Forschungs- und Analyseprozesses als Basis für Intersubjektivität

Abb. 3: Gütekriterien qualitativer Sozialforschung (aus: Kruse 2005: S. 100).

2.2 Vorkenntnisse der Forscherin

Die Wahl der Vorgehensweise wird außerdem durch die Kenntnisse des Forschers bestimmt, weshalb im Folgenden meine Vorkenntnisse dargelegt werden.

In meinem Studium erwarb ich differenzierte Kenntnisse in der empirischen Sozialforschung. Während eines Ausstellungsprojektes führte ich eine Untersuchung durch, bei dem hundert Personen zu ihren Vorstellungen über vergangene Epochen befragt wurden (vgl. Dümmler et. al. 2003a; dies. 2003b). Bei der Erstellung, Befragung und Auswertung der Fragebögen sammelte ich Erfahrungen mit quantitativen Methoden. Weiterhin nahm ich an zwei Workshops zur qualitativen Vorgehensweise teil (vgl. Kruse/Helfferich 2005; Kruse 2005). Bei einem ethnologischen Forschungspraktikum über Kinder- und Jugendkulturen konnte ich die qualitativen Methoden praktisch anwenden.

Für das Thema dieser Arbeit interessierte ich mich schon lange. Zur Vorbereitung der Forschung standen mir Prospekte und Informationen aus dem Internet zur Verfügung. Darüber hinaus war mir eine Person, die in einer Gemeinschaft lebte, flüchtig bekannt. So konnte ich mit Hilfe der mir vorliegenden Informationen den Forschungsgegenstand wie im Kapitel II.1 beschrieben eingrenzen. Weiter formulierte ich die These, dass in Intentionalen Gemeinschaften persönliche Schwierigkeiten zu erwarten sind. Diese konnte nicht präzisiert werden, da wie im vorigen Kapitel erwähnt sehr wenig aktuelle wissenschaftliche Literatur über die internen Zusammenhänge Intentionaler Gemeinschaften in Deutschland existiert. Zudem hatte ich keinen direkten Kontakt zu solchen Gemeinschaften. Diese Tatsache machte ein exploratives Vorgehen nötig.

2.3 Das Verhältnis zwischen Forscherin und Forschungsfeld

Die Beantwortung der Fragestellung erforderte also einerseits intensive Gespräche mit Gemeinschaftsmitgliedern, um ihre Sicht rekonstruieren zu können. Andererseits war auch ein Besuch der Gemeinschaften notwendig, um selbst einen Einblick zu erhalten und andere Zusammenhänge erkennen zu können. Drittens wurde Datenmaterial aus unterschiedlichen Zusammenhängen benötigt, um zwischen den persönlichen Darstellungen vergleichen zu können. Demzufolge war ein persönlicher Kontakt zu den Informanten unerlässlich.

In so einem Fall muss aber auch die Rolle des Forschers gegenüber den Gemeinschaftsmitgliedern bedacht werden (vgl. Girtler 2001: S. 69). Insbesondere im persönlichen Kontakt müssen die eigenen Deutungen zurückgestellt werden. Ein wichtiges Hilfsmittel hierfür ist die Fremdheitsannahme, d.h. der Forscher bemüht sich, nichts als selbstverständlich hinzunehmen, sondern möglichst viel zu hinterfragen (vgl. Helfferich 2004: S. 22). Meine Fragestellung mit ihrem Fokus auf Schwierigkeiten war dabei bereits

unzulässig, da sie das Vorhandensein von Problemen impliziert. Ich stellte daher diesen Aspekt vorerst zurück. Als Arbeitstitel wählte ich eine allgemeinere Formulierung: „Selbstgestaltetes Leben in Intentionalen Gemeinschaften aus persönlicher Sicht“. Diese Formulierung verwandte ich während der Kontaktaufnahme gegenüber allen Gemeinschaftsmitgliedern. In keinem Interview oder Gespräch erkundigte ich mich explizit nach Problemen, sondern fragte stets allgemein nach persönlichen Erfahrungen in Gemeinschaften. Auch auf der Einwilligungserklärung und dem Informationsblatt für die Befragten (s. Anhang A.1 und A.2) wurde dieses Forschungsziel angegeben. Zudem war allen Beteiligten mein Status als Forscherin bekannt.

3 Der Forschungsprozess

> „Der Qualitative Forschungsprozess lässt sich als eine Abfolge von Entscheidungen beschreiben. Dabei kann der Forscher bei der Realisierung seines Projekts in verschiedenen Stationen des Prozesses – von der Fragestellung über die Erhebung und Auswertung bis zur Darstellung der Ergebnisse – aus verschiedenen Alternativen auswählen“ (Flick 2005a: S. 257).

Vor und während des Forschungsprozesses müssen bewusst Entscheidungen getroffen werden, die sowohl der Beschaffenheit des Forschungsgegenstandes und den eigenen Ressourcen als auch den oben formulierten Zielsetzungen und Gütekriterien entsprechen. Im Folgenden werden die einzelnen Stationen des Forschungsprozesses beschrieben. Bei der Entscheidung für ein Vorgehen achtete ich auf eine sogenannte methodische ‚Triangulation’, „die Betrachtung des Forschungsgegenstandes von (mindestens) zwei Punkten aus“ (Flick 2005b: S. 309). Dies trägt zur Gültigkeit der Ergebnisse entscheidend bei (vgl. ebd.: S. 309ff.).

3.1 Die Erhebungsmethoden

Erkenntnisse werden im Rahmen der qualitativen Sozialforschung durch die Analyse von Texten gewonnen (vgl. Flick/v. Kardorff/Steinke 2005: S. 24). Diese Texte müssen methodisch kontrolliert produziert werden. Ich entschied mich während der Planung für vier unterschiedliche Textarten.

Ein erstes bewährtes qualitatives Verfahren ist das Aufzeichnen und spätere Transkripieren von Einzelinterviews.[42] Diese Erhebungsmethode zielt auf das „diskursive Bewußtsein“ (Giddens). Veränderungen des Einzelnen in der Gemeinschaft können, so meine Annahme, am ehesten durch autobiographische Erzählungen erfasst werden. Neben den

[42] Der verwendete Leitfaden findet sich im Anhang B.1.

Situationsabläufen sollte zusätzlich subjektives Wissen über die Zusammenhänge erhoben werden, also in erster Linie persönliche Erklärungen für die Vorkommnisse. Es konnte jedoch davon ausgegangen werden, dass Schwierigkeiten möglicherweise nicht oder kaum angesprochen werden. Aus diesen drei Gründen entschied ich mich für möglichst offene ‚teilnarrative, leitfadengestützte Interviews' (vgl. Helfferich 2004: S. 158ff; Kruse/Helfferich 2005: S. 24ff.).[43] Hierbei werden mehrere Erzählaufforderungen mit flexibel einzusetzenden Nachfragen kombiniert. Die von mir geführten Interviews sollten spontane Erzählungen über die eigenen Erfahrungen produzieren. In der Interviewsituation war es mir also besonders wichtig, mich selbst zurückzunehmen und dem Interviewten Raum für die eigene Interpretation seiner Erzählung zuzugestehen (vgl. Kruse/Helfferich 2005: S. 19). Gleichzeitig sollte die Erzählperson aber entsprechend der Fragestellung auf eine selbstreflektierende Sichtweise gelenkt werden. Dies wurde in den Erzählaufforderungen berücksichtigt und wurde wenn nötig durch Aufrechterhaltungsfragen (z.B. „Wie ging es weiter?") und Steuerungsfragen (z.B. einer Bitte um Vertiefung oder Präzisierung) während des Interviews gewährleistet (vgl. ebenso: Helfferich 2004: S. 26ff., 158ff.). Als besonders wichtig stellte sich die Abschlussfrage („Von mir war das alles. Gibt es noch etwas, was du erzählen möchtest?") heraus. Damit im Interview nicht bereits stillschweigendes Verständnis über bestimmte Sachverhalte vorausgesetzt werden konnte, achtete ich darauf, die Interviews möglichst rasch nach dem Kennenlernen zu führen. Nach jedem Interview fertigte ich ein Interviewprotokoll an, in dem ich die spezifische Interviewsituation und den Kontext reflektierend festhielt sowie eventuelle Verbesserungen für mein Verhalten in den nächsten Interviews formulierte (vgl. Flick 2002: S. 195; Helfferich 2004: S. 168).

Die Interviews wurden im Rahmen der ‚teilnehmenden Beobachtung' in den entsprechenden Gemeinschaften geführt:

> „Für unsere Zwecke definieren wir teilnehmende Beobachtung als einen Prozeß, in dem die Anwesenheit des Beobachters in einer sozialen Situation zum Zwecke wissenschaftlicher Erhebung unterhalten wird. Der Beobachter steht in unmittelbarer persönlicher Beziehung zu den Beobachteten, und indem er mit ihnen an ihrem natürlichen Lebensbereich partizipiert, sammelt er Daten. So ist der Beobachter Teil des unter Beobachtung stehenden Kontextes, und er modifiziert nicht nur diesen Kontext, sondern wird auch von ihm beeinflusst."[44]

Die teilnehmende Beobachtung erlaubte es, auch das „praktische Bewußtsein" (Giddens) zu erfassen und die durch die Interviews erhobenen Daten durch weitere Aspekte zu ergänzen oder zu modifizieren. Auf diese Art konnte dem explorativen Charakter der Fragestellung

[43] Als Entscheidungshilfe nutzte ich den Fragekatalog von Cornelia Helfferich (vgl. Helfferich 2004: S. 148) sowie eine Übersicht zu verschiedenen Interviewformen (vgl. Lamnek 2002).
[44] Schwartz, M.S./Ch. Schwartz (1955): Problems in Participant Observation. in: American Journal of Sociology, LX, January: S. 344, zitiert nach Girtler 2001: S. 63.

besonders gut Rechnung getragen werden (vgl. ebenso: Mayring 2002: S. 82). Eine spezielle Rolle spielen Gespräche, die in diesem Rahmen geführt werden. Sie haben „den Vorteil, dass ich die Äußerungen – seien es nun individuelle Äußerungen oder Gespräche, Diskussionen – auf den jeweiligen *Handlungskontext* beziehen kann, über den geredet wird“ (Bohnsack 1999: S. 22, Hervorhebung i.O.). Während die Interviews sich durch möglichst weitgehende Selbst-Zurücknahme auszeichneten, gab ich die Distanz in der teilnehmenden Beobachtung weitgehend auf. Im Verlauf meines Aufenthalts in der Gemeinschaft brachte ich mich selbst in Gesprächen und Aktivitäten ein (vgl. ebenso: Girtler 2001: S. 149). Auf diese Art können zum Beispiel auch Widersprüche zwischen dem Beobachtetem und dem Gesagtem thematisiert werden (vgl. Girtler 2001: S. 139). Allerdings muss auch während dieser Gespräche weiterhin auf „systematisches Befremden“ (Schlehe 2003: S. 85) geachtet werden Vorschnelle Deutungen, im Sinne von „das weiß ich schon“, vermied ich nach Möglichkeit und suchte stattdessen immer wieder die Diskussion (vgl. ebenso: Girtler 2001: S. 116). Beobachtungen der Umgebung, der Interaktionen, der Alltagsorganisation sowie Gespräche mit eigener Teilnahme sollen zeitnah protokolliert werden (vgl. Beer 2003: S. 130ff.).[45] Hierfür machte ich mir je nach Situation ausführliche Notizen und hielt interessante Zitate wortwörtlich fest. Mindestens einmal am Tag fertigte ich am Computer chronologische Gedächtnisprotokolle (GP) sowie personenbezogene Dokumente anhand dieser Notizen an, in die ich auch viele Angaben zum Kontext übernahm. Sie stellen die zweite Textart dar.

Allgemeine Informationen über die besuchten Gemeinschaften werden als dritte Textart miteinbezogen. In Form von Gemeinschaftscharakterisierungen (GC) sammelte ich Fakten über die sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen sowie zu Geschichte, Mitgliederzahl und Grundsätzen der besuchten Gemeinschaften. Diese Angaben standen jedoch nicht im Mittelpunkt von Gesprächen. Zu dieser Textart können auch Selbstdarstellungen der Gemeinschaften im Internet, in Broschüren und im Eurotopia-Verzeichnis sowie Publikationen über die besuchten Gruppen (z.B. Zeitungsartikel) gezählt werden.

Die vierte Kategorie von gesammelten Texten stellen die persönlichen Notizen über Hypothesen, Planungen, Erwartungen und auch Gefühle dar. Diese hielt ich in einem Tagebuch fest (vgl. zum Unterschied zu anderen Dokumenten: Fischer 2003: S. 270ff.). Außerdem beantwortete ich in regelmäßigen Abständen einen zusammengestellten Fragekatalog für eine umfangreiche Selbstreflexion (s. Anhang B.3).

[45] Das verwendete Beobachtungsraster findet sich im Anhang B.2.

3.2 Samplingstrategien

Durch die bewusste Auswahl von Gemeinschaften und Interviewpartnern soll in der qualitativen Methodik das Forschungsfeld inhaltlich repräsentiert werden.

> „Es geht nicht darum, die Verteilung von Merkmalen in Grundgesamtheiten zu erfassen, sondern darum, die Typik des untersuchten Gegenstandes zu bestimmen und dadurch die Übertragbarkeit auf andere, ähnliche Gegenstände zu gewährleisten. [...] Beim Ziehen der Stichprobe sollte maximale Varianz angestrebt werden“ (Merkens 2005: S. 291).

Maximale Varianz bedeutet, dass sowohl extreme als auch typische und kritische Fälle innerhalb eines begrenzten Forschungsfeldes erfasst werden (vgl. ebd.). Es wurde bereits erwähnt, dass für die Beantwortung meiner Fragestellung möglichst unterschiedliche Gemeinschaften auf der Basis der festgelegten Ansprüche (s. Kapitel I.1.1) besucht werden sollten. Dies galt auch für die Auswahl der Interviewpartner. Pro Gemeinschaft interviewte ich maximal zwei Personen mit möglichst konträren Sichtweisen, um die Datenmenge sinnvoll zu begrenzen. Gemeinsam sollte den interviewten Personen sein, dass sie erstens persönliche, praktische Erfahrungen mit dem Leben in einer Intentionalen Gemeinschaft haben, d.h. sie sollten nicht gerade erst beigetreten sein oder den Beitritt erst planen. Zweitens war es mir wichtig, dass sie zum Zeitpunkt des Interviews in einer Gemeinschaft lebten, also noch nicht abschließend gegangen waren. Die üblichen demographischen Größen, nämlich Geschlecht, Alter, Bildungs- und Familienstand, sollten jedoch variieren. Ein weiterführendes Kriterienraster für die genaue Fallauswahl konnte nicht vorab festgelegt werden, da mir die Schwerpunkte noch nicht im Vorfeld bekannt waren. In so einem Fall eignet sich insbesondere das ‚theoretische Sampling', d.h. aufgrund erster Analysen wird der nächste zu suchende Fall festgelegt (vgl. Glaser/Strauss 1998: S. 53ff.). Sobald keine neuen, für die Analyse relevanten, Informationen mehr gewonnen werden können, gilt die Auswahl als ‚gesättigt' (vgl. Merkens 2005: S. 294).

In der Praxis ergaben sich für mich jedoch folgende Schwierigkeiten: Erstens lagen mir im Vorfeld nur wenige systematische Informationen über Intentionale Gemeinschaften vor und mir war unbekannt, welche Person welchen Kriterien entspricht (vgl. auch: Truschkat/Kaiser-Belz/Reinartz 2007: S. 245). Dennoch muss ein Besuch vorher angekündigt werden. Zweitens sind die Gemeinschaften, die meinen Kriterien entsprechen, über ganz Deutschland verteilt. Es musste also auch eine ökonomisch sinnvolle Reiseroute festgelegt werden. Drittens sollten die Interviews geführt werden, bevor wir einander kennengelernt hatten, um die Vergleichbarkeit nicht zu gefährden. Und viertens hingen sowohl Besuch wie auch Interview von der Bereitschaft der Personen zur Teilnahme ab.

Aus diesen Gründen verzichtete ich bereits im Vorfeld auf die enge Verschränkung von Datenerhebung und -auswertung. Da ich das Forschungsfeld allerdings vorab

eingrenzte, konnte die inhaltliche Repräsentativität des Feldes auch durch ein sukzessive-kontrastierendes Vorgehen erreicht werden. Jeder Fall wird dann danach ausgesucht, wie er in kontrastierender Relation zu den bisherigen Fällen steht (vgl. Helfferich 2004: S. 154). Während der Planung und bei der Durchführung der Forschung war ich stets bemüht, eine Lösung zu finden, die den genannten Vorgaben der qualitativen Forschung weitestgehend entspricht. Dies wird im folgenden Abschnitt erläutert.

3.3 Die Forschungsphasen

Von vornherein plante ich zwei Forschungsphasen mit einer zweiwöchigen Pause ein.[46] Im Vorfeld der ersten Forschungsphase (06.10.2006 – 20.10.2006) markierte ich im Eurotopia–Verzeichnis möglicherweise passende Gemeinschaften (vgl. Peters/Stengel 2005). Allerdings fiel es mir schwer, die Gemeinschaften nur aufgrund der knappen Selbstvorstellung wirklich einzuschätzen. Mehrere Gruppen, die scheinbar ideal passten, waren weder telefonisch noch per E-mail erreichbar. So legte ich zu Beginn nur drei Besuche fest. Das *Jakobsgut* wählte ich als ‚Generalprobe', v.a. aufgrund seiner Nähe zu Gera, meinem Ausgangspunkt. Hier wurde ich bereits völlig überrascht, denn statt der erwarteten Gemeinschaft hatten die drei männlichen Mitglieder beinahe keinen Kontakt zueinander[47]. Durch dieses Erlebnis war ich noch stärker um Offenheit und Selbstverfremdung bemüht. Das *Ökodorf Sieben Linden* (ÖSL) konnte ich auf der Grundlage mehrerer Berichte und einer ausführlichen Website bereits besser im Vorfeld einschätzen. Hier entsprach insbesondere der *Club99*, eine ‚Nachbarschaft'[48], genau meinen Ansprüchen. Da die Gemeinschaft hier Besuche gut organisiert und das Ökodorf eine der größten Intentionalen Gemeinschaften Deutschlands darstellt, wollte ich hier gleich zu Anfang eine Woche verbringen. Als ‚Baugast' konnte ich mithelfen und so einen sehr guten ersten Eindruck gewinnen. Zu Beginn kündigte ich an, eine Person aus dem *Club99* und eine weitere aus dem restlichen Ökodorf interviewen zu wollen. Meine telefonische Kontaktperson kümmerte sich als ‚Gatekeeper' um die Vermittlung der Interviewpartner (vgl. hierzu: Merkens 2005: S. 288f.).[49] Auf dem Erfurter Sozialforum 2005 hatte ich eine Person kennengelernt, die in einer Gemeinschaft lebte. Da ich im Vorfeld um ein Interview bat, stand seine Gemeinschaft *Olgashof* als dritter Fall fest.

---

[46] Ein Überblick über die Forschung findet sich im Anhang C und über die besuchten Gemeinschaften im Anhang D.

[47] Das *Jakobsgut* entsprach nicht allen im Kapitel II.1.1. angeführten Kriterien. Aus diesem Grund wurde das hier geführte Interview als Sonderfall in der abschließenden Auswertung behandelt..

[48] Innerhalb des Ökodorfs 7Linden sollen sich verschiedene Nachbarschaften mit unterschiedlichen Zielsetzungen gründen und auch räumlich zusammenleben. Der Club99 ist die älteste dieser Nachbarschaften (s. Anhang D).

[49] Auch bei späteren Besuchen kam der Person, mit der ich zuerst Kontakt hatte, diese Funktion zu. Sie übernahm die Verantwortung und vermittelte zwischen mir und den anderen Gemeinschaftsmitgliedern. In allen Gemeinschaften konnte ich allerdings stets unabhängig agieren und auch selbstständig weitere Interviewpartner finden.

Während des Aufenthalts im ÖSL legte ich dann das weitere Vorgehen für die Forschungsphase I fest, weil ich meinen Besuch wenigstens einige Tage vorher ankündigen wollte. Da das ÖSL eher ökologisch inspiriert war, musste im Gegensatz dazu eine Gemeinschaft gefunden werden, die weniger auf ökologische, sondern vielmehr auf politische Grundsätze wert legt. Der Vorstellung in Eurotopia zufolge versprach dies die *Kommune viel Meer*, die zudem in relativer Nähe zu *Olgashof* liegt. Am Telefon wurde mir mitgeteilt, dass sich die Kommune in Auflösung befände, aber mein Besuch willkommen wäre. Während meines Aufenthalts in der *Kommune viel Meer* entschied ich mich wegen der großen internen Gegensätze für ein zweites, spontanes Interview. Die letzte zu besuchende Gemeinschaft sollte nun im Gegensatz dazu möglichst harmonisch sein. Aufgrund eines Artikels in der Zeitung Contraste (Kruse, B. 09/2005) und ebenfalls aufgrund der räumlichen Nähe entschied ich mich daher für den *Hof Rossee*. Hier kündigte ich bereits im Vorfeld an, mit einem Gründer und einem später beigetretenen Mitglied sprechen zu wollen. Dieses Vorgehen stellte sich als hilfreich heraus, da sich so sehr unterschiedliche Sichtweisen erfassen ließen. In der ersten Phase besuchte ich fünf Gemeinschaften und führte insgesamt neun aufgezeichnete Interviews sowie zahlreiche längere Gespräche. Dabei hatte ich bereits eine hohe Variabilität an Interviewpartnern und Gemeinschaften erreicht.

Die folgende zweiwöchige Pause nutze ich für erste Zusammenfassungen und Reflexionen. Die zweite Forschungsphase vom 07.11.2006 – 17.11.2006 konnte daher aufgrund der bisherigen Daten zielgerichtet geplant werden. So thematisierte ich hier in den Interviews und Gesprächen bereits meine ersten Hypothesen und achtete insbesondere auf Unterschiede zu den bereits gesammelten Daten.

Da in der ersten Forschungsphase vielfach Konflikte innerhalb der Gemeinschaft als Hauptprobleme angesprochen wurden, interessierte ich mich für die *Villa Locomuna*, die Konfliktlösung als Schwerpunkt angibt. Die *Kommune Niederkaufungen* (KNK) ist die älteste Intentionale Gemeinschaft in Deutschland, die meinen Ansprüchen entspricht, und war aus diesem Grund interessant. Leider konnte ich hier nur einen Tag ohne Übernachtung bleiben. Ich führte auch hier mit zwei sehr unterschiedlichen Personen Interviews. Die *Kommune Waltershausen* stellt einen Gegensatz zur KNK dar. Ihrem Internetauftritt zufolge orientiert sie sich an sehr ähnlichen Grundsätzen wie die KNK, war aber erst vor Kurzem gegründet worden. Hier interviewte ich eine Person, die aus der Gemeinschaft austreten wollte, und eine zufriedene Person. Bei diesen Interviews zeigte sich eine weitgehende Sättigung, da kaum noch neue Aspekte auftauchten.

> „Eine angemessene Repräsentation [...] [ist aber] immer [erst] dann erreicht, wenn einerseits der Kern des Feldes in der Stichprobe gut vertreten ist und andererseits auch die abweichenden Vertreter hinreichend in die Stichprobe aufgenommen worden sind."[50]

Dementsprechend bemühte ich mich nun, die Grenzen des Feldes abzustecken. Zwei Sonderfälle, auf die ich in der Recherche gestoßen war, erschienen mir hierfür besonders geeignet: Eine Person, die bereits in mehreren Gemeinschaften gewohnt hatte, war vor Kurzem wieder aus einer Gemeinschaft ausgetreten, die ich ebenfalls besucht hatte. Sie lebte nun zwar in einer neuen Gemeinschaft, in der sie jedoch nicht dauerhaft bleiben wollte. Den zweiten Sonderfall stellte die Gemeinschaft *Quecke* dar, die sich stärker als die bisher von mir besuchten Gruppen an Spiritualität orientiert. Sie lehnt dabei jedoch Dogmatismus jeder Art ab.

Als auch in den hier geführten Interviews keine neuen Aspekte angesprochen worden, entschied ich mich dafür, auf eine dritte Forschungsphase zu verzichten. Insgesamt hatte ich zehn Gemeinschaften besucht und 19 aufgezeichnete Interviews geführt. Die Interviews dauerten zwischen 45 und 90 Minuten. Zusätzlich führte ich mit weiteren 18 Personen längere, gut dokumentierte Gespräche (s. Anhang C und D).

3.4 Forschungsreflexion

Der Forschungsprozess stellte sich als sehr fruchtbar heraus. Die Stichprobe repräsentierte sehr verschiedene Formen liberaler Intentionaler Gemeinschaften. Die Interviewpartner gaben ebenfalls sehr unterschiedliche Sichtweisen auf das Phänomen Gemeinschaft wider.[51]

Der Zugang zu den Gemeinschaften gestaltete sich erstaunlich einfach und meinem Vorhaben wurde überall sehr aufgeschlossen begegnet. Alle besuchten Gemeinschaften waren auf häufigen Besuch eingerichtet und so konnte ich recht spontan vorbeikommen und den Aufenthalt flexibel gestalten. Die Interviews führte ich immer zu Beginn der Bekanntschaft mit einer Person. Dies erwies sich als sehr hilfreich, da ich so schon zu Beginn meines Aufenthaltes über tiefgehende Kenntnisse der Gemeinschaft verfügte. Während der teilnehmenden Beobachtung konnte ich mich dadurch auf bestimmte interessante Aspekte konzentrieren oder auch bewusst andere Sichtweisen erfragen. Gerade in spontanen Gesprächen ergaben sich oft zusätzliche interessante Punkte. Diese Gespräche wurden teilweise wie im folgenden Beispiel von den Gemeinschaftsmitgliedern selbst gesucht:

> Ich hatte mir gerade Kaffee gekocht und blätterte am Frühstückstisch in einer Zeitung, als Nina zur Tür hereinkam und sich am Kühlschrank bediente.

---

[50] Merkens, Hans (1997): Stichproben bei qualitativen Studien. in: Friebertshäuser, Barbara/Annedore Prengel (Hg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim/München: Juventa: S. 100, zitiert nach: Helfferich 2004: S. 153.

[51] Eine Übersicht über die Interviewpartner findet sich im Anhang F.

Nina: [Noch am Kühlschrank stehend, sich zu mir umdrehend]: „Ach ich bin grad voll unzufrieden. Aber dass hast du ja sicher schon von voll vielen gehört."
Ich: „Nee, bisher war das eher so dass die meisten Positives erzählt haben."
Nina: „Mit dem Leben hier bin ich auch voll zufrieden. Ist eher was anderes."
Sie setzte sich und wir redeten lange (GP 22: S. 3).[52]

Neben solchen Situationen ergaben sich besonders gehaltvolle Gespräche bei gemeinsamer Tätigkeit. Das Kochen gewährleistete in beinahe jeder Gemeinschaft einen einfachen Zugang zu Gesprächspartnern, da sich jeder Koch über die Hilfe freute. In den meisten Fällen wurde geduldig auf meine neugierigen, auch oft persönlichen Fragen geantwortet.

Das hier durchgeführte Forschungsdesign bemisst dem Ersteindruck einen besonderen Wert bei. So blieb ich nie lange genug, um die Menschen und die Gemeinschaften tiefgehend kennenzulernen. Der Vorteil dieser Methode liegt darin, dass jeder Person sehr offen begegnet wird und die verfremdende Distanz nicht verlorengeht. Andererseits entgingen mir somit tiefere und genauere Informationen (vgl. zu Nähe und Distanz: Hauser-Schäublin 2003: S. 37ff.).

Weiterhin muss bemerkt werden, dass sich das Forschungsfeld anders darstellte als ursprünglich erwartet. Ökologische und politische Ideale hatte ich mir viel bedeutender vorgestellt und Konflikte in erster Linie über die richtige Umsetzung solcher Ideale erwartet. Stattdessen überraschte mich die Heterogenität des Forschungsfeldes insgesamt und der persönlichen Sichtweisen im Besonderen. Dennoch traten wie erwartet eine Vielzahl persönlicher Schwierigkeiten in Gemeinschaften auf.

3.5 Die Auswertung

Bei der Analyse des gesammelten Datenmaterials sind ebenfalls die oben genannten Grundprinzipien der qualitativen Forschung zu beachten (s. Abb. 3). In meinem Fall bedeutete dies, dass Zusammenhänge tatsächlich aus den Daten entwickelt werden sollten und das Material nicht nur zu Überprüfung der Annahmen aus der Gemeinschaftsdiskussion genutzt werden sollte. Diese Annahmen und weitere Kenntnisse stellten jedoch einen wertvollen ‚Vergleichshorizont' dar, der neue kreative Impulse gab (vgl. Bohnsack 1999: S. 198f., 208). Die relativ große Stichprobe und die verschiedenen Textarten erlaubten es mir, im obigen Sinn zirkulär und beständig vergleichend vorzugehen (s. Abb. 2).

Für den Beginn der Auswertung wählte ich ein besonders dichtes Interview aus, über dessen gemeinschaftlichen Kontext ich gut informiert war. Ich transkripierte dieses

[52] Hier wird aus einem Gedächtnisprotokoll (GP) zitiert. Sofern ich wortwörtliche Formulierungen festhielt, werden diese Zitate in Anführungszeichen wiedergegeben. Indirekte Gesprächsnotizen werden als Umschreibung kenntlich gemacht. Die Namen aller Gesprächspartner sind anonymisiert. Für das Vorgehen bezüglich des Datenschutzes s. Anhang A.

Interview, wobei ich mich an den Konventionen des Systems GAT orientierte (vgl. Selting et. al. 1998; s. Anhang B.4). Anschließend wertete ich es mit Hilfe der ‚integrativen, texthermeneutischen Analysemethode' (Kruse 2005: S. 68) aus, die die größtmögliche Offenheit versprach. In diesem Vorgehen sind bereits verschiedene bekannte Auswertungsmethoden (dokumentarische Methode, Gesprächsanalyse, Metaphernanalyse, Positionierungsanalyse und Diskursanalyse) integriert. In einem ersten Schritt beschrieb ich das Interview, indem ich mich auf vier analytische Aufmerksamkeitsebenen (Interaktion, Syntaktik, Semantik, Erzählfiguren) konzentrierte (vgl. ebd.: S. 72ff.). Dabei zog ich weitere kontextuelle Informationen heran. Das Ziel dieser deskriptiven Analyse bestand darin, immer wiederkehrende ‚Thematisierungsregeln' und ‚Zentrale Motive' zu formulieren (vgl. ebd.: S. 84). Auf diese Art bemühte ich mich, die subjektive Weltdeutung bzw. die narrative Identität zu rekonstruieren (vgl. auch: Lucis-Hoene/Deppermann 2004). Erst in einem zweiten Schritt verließ ich das Relevanzsystem des Befragten und fasste die inhaltlichen Aspekte unter passenden Überschriften zusammen. Dieses Vorgehen wird in Anlehnung an Glaser/Strauss ‚Kodieren' genannt (vgl. Glaser/Strauss 1998). Insgesamt wertete ich auf diese detaillierte Art vier Interviews aus, die ich jeweils bewusst auf Basis der Analyse der vorhergehenden Interviews heraussuchte. Parallel hierzu verglich ich die Interviews untereinander und mit den weiteren Texten (GP, GC, Tagebucheinträge). So ließen sich schließlich trotz unterschiedlicher semantischer Beschreibung und inhaltlicher Organisation fünf relevante Themenkomplexe bestimmen, die als Vergleichsdimensionen das weitere Vorgehen anleiteten (vgl. Kelle/Kluge 1999: S. 76ff.).[53] Die weiteren Interviews und Texte wurden inhaltsanalytisch ausgewertet, d.h. es wurden die für die genannten Dimensionen wesentlichen Abschnitte herausgefiltert und transkripiert (vgl. Mayring 1997: S. 82f., 89). Die Einzelfälle (Interviews, Gespräche, Situationen) bündelte ich je nach Vergleichsdimension zu Kategorien oder auch Falltypen, die nach innen maximal homogen und nach außen maximal heterogen waren (vgl. Kelle/Kluge 1999: S. 83ff.).

Zentrale Motive, Thematisierungsregeln, Typenbildung und die Einbeziehung des Kontextes erlaubten es mir schließlich, vier Problemkomplexe und die jeweiligen Möglichkeiten mit ihnen umzugehen herauszufiltern. Insbesondere die große Varianz der erhobenen Daten gestattete es von den Eigenschaften des Einzelnen zu abstrahieren. Auf diese Art konnten Sinnzusammenhänge in den beschriebenen Erfahrungen erkannt und durch stetigen kontrastierenden Vergleich konkretisiert werden. Bevor im dritten Teil dieser

[53] Die Vergleichsdimensionen werden im Anhang B.5 aufgeführt.

Arbeit auf diese Zusammenhänge näher eingegangen wird, sollen zunächst einige Aspekte des Forschungsfeldes vorgestellt werden. Dies erscheint notwendig, um die bessere Einordnung der Problemkomplexe zu erlauben.

4 Vorstellung des Forschungsfeldes

Die besuchten zehn Gemeinschaften und die geführten Interviews entsprechen den im Kapitel II.1.1 formulierten Ansprüchen: Alle 19 Interviewpartner waren im Erwachsenenalter freiwillig der Gemeinschaft beigetreten. Ein Interviewpartner stammt aus England und lebt seit 1989 in Deutschland. Drei sind in der DDR, einer in Österreich und alle anderen in der BRD geboren und aufgewachsen. Es kann somit eine gemeinsame gesellschaftliche Basis angenommen werden (s. auch: Anhang F). Keine der Gemeinschaften beruht ausschließlich auf familiären Bindungen. Über die Aufnahme neuer Bewohner entscheiden in allen besuchten Gemeinschaften die bereits vor Ort lebenden Personen. Die Mitgliederzahl liegt zwischen drei (*Jakobsgut*) und 100, davon 63 Erwachsene, im Ökodorf Sieben Linden (*ÖSL*).[54] Die meisten besuchten Gemeinschaften sind relativ jung. Die älteste ist die Kommune Niederkaufungen (*KNK*), die sich als Gruppe 1983 konstituierte und 1986 ihren jetzigen Standort bei Kassel bezog. Zwei Gemeinschaften (*Kommune viel Meer, Quecke*) befanden sich zum Zeitpunkt meines Besuchs in Auflösung. Bis auf die *Villa Locomuna* in der Großstadt Kassel und eine Kommune in der Kleinstadt Waltershausen, befinden sich alle Gemeinschaften innerhalb oder in der Nähe von Dörfern[55]. Die politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen entsprechen den Ansprüchen an liberale Gemeinschaften mit einem antikapitalistischen und ökologisch nachhaltigen Experimentcharakter (s. Anhang D). Dabei ist zu beachten, dass jede Gruppe andere Schwerpunkte setzt und im Verlauf ihrer Geschichte eine jeweils spezifische Organisation und Kultur entwickelte. Lediglich das *Jakobsgut* erfüllt nicht alle Kriterien, da hier das Grundstück nur einem der Bewohner gehört und so eine strukturelle Hierarchie gegeben ist. Allerdings betonte mein dortiger Interviewpartner, dass die Gemeinschaft den Ansprüchen an eine liberale Intentionale Gemeinschaft entsprechen *will*. Das *Jakobsgut* wurde somit als Sonderfall mit in die Auswertung einbezogen.

[54] Zusätzliche Datenquellen zu jeder Gemeinschaft finden sich Anhang D.

[55] Als Dörfer bezeichne ich ländlich geprägte Orte oder Ortsteile mit weniger als 10.000 Einwohnern. Die KNK stellt eine Besonderheit dar. Sie liegt in dem Dorf Niederkaufungen, das jedoch zur Gemeinde Kaufungen mit über 10.000 Einwohnern gehört. Kaufungen hat den Charakter einer Vorstadt von Kassel. Der alte Ortskern von Niederkaufungen, in dem die KNK liegt, ist jedoch sichtlich ländlich geprägt.

4.1 Intentionale Gemeinschaften in der deutschen Gesellschaft

Bezüglich der Position von Intentionalen Gemeinschaften in Deutschland war keiner meiner Gesprächspartner[56] der Auffassung, dass gesellschaftliche Zwänge die Gründung einer Gemeinschaft verhindern können (vgl. z.B. Interview mit Tanja: Z. 76-101). Bei der Umsetzung ihrer Ziele müssen aber alle Gruppen bestimmte äußere Bedingungen akzeptieren. Eine komplette Herauslösung aus der umgebenden, deutschen Gesellschaft ist nämlich weder möglich noch gewollt. In erster Linie handelt es sich dabei um rechtliche und finanzielle Aspekte, die die Formation der Gemeinschaften mitbestimmen.[57] So wählten viele westdeutsche Gründungsgruppen einen Standort in Ostdeutschland, da hier die Grundstückspreise signifikant geringer sind. Bei den Vorgaben handelt es sich jedoch eher um eine allgemein bekannte Basis, mit der die Bewohner kreativ umgehen. Besonders deutlich werden die unterschiedlichen Formen anhand zweier völlig gegensätzlicher Gemeinschaften:

Bei dem bereits angesprochenen ÖSL handelt es sich um eine Dorfneugründung in der Altmark Sachsen-Anhalts, etwa 1 km von dem nächsten historisch gewachsenen Dorf entfernt (s. Abb. 14, 15). 1997 erwarb die Siedlungsgenossenschaft, in der alle erwachsenen Bewohner Mitglied sind, ein altes Bauernhaus und inzwischen 42 ha Land. Nach und nach wurde die Infrastruktur ausgebaut. Das Ökodorf verfügt mittlerweile über eine eigene Wasserversorgung und eine eigene Pflanzenkläranlage. Der Wärme- und Strombedarf wird großteils durch Holz und Solarenergie selbständig gedeckt. Ein ca. 2 ha großer, selbstbewirtschafteter Garten liefert einen nennenswerten Anteil am Gemüsebedarf der Gemeinschaft. Darüber hinaus bestehen verschiedene Betriebe und Seminarangebote, deren Teilnehmer teilweise von weither anreisen. Neben der Siedlungsgenossenschaft wurden weitere privatrechtliche Körperschaften wie der Verein ‚Freundeskreis Ökodorf e.V.' und eine Wohnungsbaugenossenschaft gegründet. Diese Organisation erlaubt es der „sozial-ökologischen Modellsiedlung" (ÖSL 2007), wirksame Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben und staatliche Unterstützung zu erhalten. Das ÖSL bietet beispielsweise sieben Einsatzstellen für das Freiwillige Ökologische Jahr an und kann 1€-Jobber, auch aus den eigenen Reihen, beschäftigen (vgl. GC ÖSL; ÖSL 2007). Die Bewohner bezahlen eine monatliche Nutzungsgebühr. Für ihren Lebensunterhalt kommen sie eigenständig auf und arbeiten als

[56] Eine Übersicht über meine Interviewpartner befindet sich im Anhang F. Über Personen, mit denen ich lediglich nicht aufgezeichnete Gespräche führte, werden jedoch aus Gründen des Datenschutzes keine Angaben gemacht.

[57] Einige Beispiele: Regelung des Grundstückseigentums, Baugenehmigungen, Abwasserrichtlinien, Versicherungen, Unterhaltszahlungen u.ä.. Bei der Gründung von Betrieben sind dementsprechend mehr Regelungen zu beachten.

Selbstständige und Angestellte. Mehrere Bewohner erhalten auch Arbeitslosengeld II bzw. arbeiten intern.

Während das ÖSL also in die gesellschaftlichen Strukturen integriert ist, versucht das *Waldwerk Regenbogen* (=*Quecke*) jeden Kontakt zu staatlichen Behörden zu vermeiden. Gleichzeitig ist es jedoch prinzipiell offen für alle Besucher. Die Gemeinschaft beruht auf keinerlei rechtlichen Grundlagen und bezahlt keine Miete für ihr Grundstück. Im Oktober 2004 zog die Gruppe auf ein ehemaliges Ausbildungsgelände des DDR-Braunkohlebergbaus in der Lausitz. Die tristen Baracken standen seit 1989 leer. Alle Fenster wurden zerschlagen und viel Müll wurde auf dem Gelände abgeladen. Die Bewohner haben deshalb ein Haus notdürftig mit Plastik abgedichtet und die grauen Fassaden mit Spiralen verziert (s. Abb. 19, 20). Hier befindet sich auch die einzige Kaltwasserleitung. Ein Abwassersystem gibt es nicht. Die Gemeinschaft hat beschlossen, auf Strom zu verzichten und nutzt lediglich einen kleinen Solarkollektor. Neben Unterhaltszahlungen oder anderen Kapitaleinkünften, beziehen einige Bewohner auch Arbeitslosengeld II. Die Gemeinde- und Ordnungsämter der Umgebung „drücken alle Augen zu“, da aus ihrer Sicht die Anwesenheit der Gruppe potentielle Randalierer vom Gelände abschreckt (GC WWR: S. 1).

Bezeichnenderweise problematisierte keiner meiner Gesprächspartner materielle oder sonstige gesellschaftliche Voraussetzungen. Stattdessen sahen sie die Schwierigkeiten eher innerhalb ihrer Gemeinschaft. Aus diesem Grund werden die äußeren Bedingungen der Gemeinschaften hier nicht näher beschrieben.

4.2 Die Ansprüche an den Einzelnen in den Gemeinschaften

> „Da halten sich die Menschen lieber zurück, anstatt sich in so ein Dampftopfgebilde zu begeben, wo dann auch richtig was passiert“ (Interview mit Ulrike: Z. 329-331).[58]

Die Beziehungen zwischen den besuchten Intentionalen Gemeinschaften und der umgebenden Gesellschaften weisen wie dargestellt eine sehr große Heterogenität auf. Im Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum zeigen sich jedoch große Parallelen zwischen den einzelnen Gruppen. So handelt es sich bei allen besuchten Gemeinschaften um lokal zusammenlebende Gruppen mit einer weitgehenden gemeinsamen Lebensführung. Für

[58] Zitate aus den transkripierten Interviews werden grundsätzlich in Anführungszeichen angegeben. Dabei wird die Sprache gegenüber den Transkripten geglättet. Einige Zeichen der Transkription, insbesondere Großbuchstaben für Betonungen, Klammern für außersprachliche Äußerungen und Pausen werden beibehalten (s. hierzu: Anhang B.4). Für die Wiedergabe in dieser Arbeit werden sinngemäße Zeichensetzungen vorgenommen und die allgemeine Rechtschreibung verwendet. Allerdings wird der Charakter der gesprochenen Sprache beibehalten.
Sofern es sich um ausführlich transkripierte Abschnitte handelt, verwende ich die Zeilenangabe aus der Transkription. Einige Interviewabschnitte wurden lediglich inhaltlich paraphrasiert und aussagekräftige Aussprüche wortwörtlich transkripiert. Werden sollen Aussprüche zitiert, verwende ich die Seitenangabe der Paraphrasierung. Die Seitenangabe verwende ich ebenfalls, wenn sich auf längere Passagen bezogen wird.

den Einzelnen bedeutete der Eintritt in eine solche Gemeinschaft in jedem Fall eine deutliche Zäsur von der bisherigen Lebensführung. Mit Hilfe der von Ulrike genannten Metapher eines „Dampftopfes“ können die besuchten Intentionalen Gemeinschaften tatsächlich recht gut beschrieben werden:

Die einzelnen Menschen mit ihren unterschiedlichen Erwartungen und Anforderungen an das soziale Zusammenleben und mit ihren weiterführenden Idealen politischer, ökologischer sowie ökonomischer Art bilden sozusagen die Zutaten. Geschlossen wird der Topf durch die verbindliche Entscheidung für die Gemeinschaft. Diese wird von Miriam mit einer Heirat verglichen: „Das ist ja quasi wie heiraten ((lacht)) na ja schon noch ’n bisschen was anderes, aber es bedeutet ja, dass du schon irgendwie ’ne gemeinsame Perspektive planst auf so ziemlich allen Ebenen, die das Leben so bietet“ (Interview mit Miriam I[59]: Z. 56-61). Für den Hauskauf aufgenommene Kredite oder anderweitige gemeinsam eingegangene finanzielle Verpflichtungen verstärken die Verbindlichkeit der Entscheidung. Angefacht wird das Feuer unter dem Topf, um bei der Metapher zu bleiben, durch die gemeinsame Küche, die in allen besuchten Gemeinschaften vorhanden ist. Sie gewährleistet, dass sich die Mitglieder im Alltag kontinuierlich begegnen (vgl. Interview mit Günther: Z. 308-313). Fünf Gruppen praktizieren außerdem verschiedene Formen der gemeinsamen Ökonomie. Die zwei sich auflösenden Gruppen hatten bis vor Kurzem ebenfalls eine gemeinsame Ökonomie. Weitere zwei Gemeinschaften (ÖSL und *Olgashof*) bezahlen Nahrungsmittel und Infrastruktur aus einer gemeinsamen Kasse. Lediglich auf dem Jakobsgut wirtschaften die Bewohner getrennt voneinander. Solche Vereinbarungen zwingen die Gemeinschaftsmitglieder dazu, auch über finanzielle Fragen beständig im Austausch miteinander zu stehen. Sowohl die gemeinsame Küche, als auch die gemeinsame Ökonomie sind ein immer wiederkehrender Anlass für Konflikte, aber auch für Entwicklung (vgl. Interview mit Ulrike: Z. 228-237).

Die unterschiedlichen Gemeinschaften stellen also vergleichbare hohe Ansprüche an ihre Mitglieder. Insofern wird verständlich, dass persönliche Schwierigkeiten beim Leben in der Gemeinschaft auftreten. Die Parallelität der Ansprüche erlaubt es auch, zwischen den einzelnen Gemeinschaften zu vergleichen. Gebündelt zu Problemkomplexen werden diese auftretenden Schwierigkeiten im nächsten Teil der Arbeit analysiert.

[59] Mit Miriam habe ich zwei Interviews geführt. Diese werden hier als I und II angegeben.

Teil III: Problemkomplexe in Gemeinschaften

Im Verlauf des Forschungsprozesses und insbesondere während der Auswertung wurde die Fragestellung schrittweise präzisiert. So konnten schließlich vier Problemkomplexe, die in der Mehrzahl der Gespräche angesprochen wurden, herauskristallisiert werden. Es handelt sich dabei um Hürden, auf die der Einzelne beim Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft trifft. Im Folgenden werden nun die Problemkomplexe einzeln dargestellt. In der Realität sind sie selbstverständlich eng miteinander verwoben. Gleichzeitig wurden die subjektiven Sichtweisen auf die jeweiligen Probleme rekonstruiert, um die verschiedenen Formen des Umgangs mit ihnen herauszuarbeiten. Dabei stand die Frage im Mittelpunkt, *wie* ein spezifischer Umgang mit dem Problem *möglich* war. Neben den geschilderten, eigenen Erfahrungen werden hierfür auch Bemerkungen über Andere genutzt. Häufig wird nämlich erst in der Kontrastierung zu Anderen eine Schwierigkeit für den Einzelnen greifbar. In der folgenden Darstellung werden nun die herausgearbeiteten Wirkungsmechanismen in einen Ordnungszusammenhang gestellt. Dabei konzentriere ich mich auf diejenige ‚erfolgreiche' Lösung eines Problems, die es dem Einzelnen gestattet in der Gemeinschaft zu bleiben bzw. die zur Aufrechterhaltung der Liberalität der Gemeinschaft beiträgt. Die sich aus dem Material ergebende Frage danach, *warum* bestimmte Probleme auftreten, wird durch Hinweise auf bestehende Theorien beantwortet.[60] Weiterhin werden die herausgearbeiteten Zusammenhänge mit den Annahmen, die in der Gemeinschaftsdebatte (s. Teil I) vorgebracht wurden, verglichen.

1 Der Beginn: Gemeinschaft als neuer Lebensentwurf

„Also das ist ein Sprung ins kalte Wasser" (Interview mit Ulrike: Z. 84).

Der Beitritt zu einer Intentionalen Gemeinschaft oder die Gründung einer neuen stellt bereits die erste Hürde für den Einzelnen dar. Selbst Personen, die von einer notwendigen Änderung ihres Lebens überzeugt sind, verlassen gewöhnlich ihren alten Lebensentwurf nicht automatisch. Der Begriff ‚Lebensentwurf' soll hier nicht nur eine Aufeinanderfolge von Lebensabschnitten beschreiben, sondern er steht auch für Ansprüche, die der Einzelne an das eigene Dasein setzt und Ziele, die er verfolgt, unabhängig von ihrer tatsächlichen Erfüllung. Wie schwierig es tatsächlich ist, „ins kalte Wasser" zu springen, wird anhand einer immer wiederkehrenden Erzählung deutlich. So machten sehr viele Befragte die Erfahrung,

[60] Für den Unterschied zwischen einer *Wie-möglich* und *Warum-nötig* Erklärung beziehe ich mich auf Jürgen Straub (vgl. Straub 1999: S. 270ff.).

dass Gründungsinitiativen für Gemeinschaften anfänglich aus recht vielen Personen bestehen. Sobald das Projekt allerdings umgesetzt werden soll, ziehen sich die meisten Interessenten zurück. Ebenso werden mehrfach Menschen beschrieben, die zwar beständig Gemeinschaften besuchen, sich letztlich jedoch nie für einen Einstieg entscheiden (vgl. u.a. Interview mit Miriam I: Z. 431ff.). Die Befragten, die den entscheidenden Schritt alle selbst vollzogen haben, äußern während der Erzählung verschiedene Vermutungen über das Verhalten derjenigen, die sich kurz vor der Gründung zurückgezogen haben:

> „Wir haben ein leer stehendes, ehemaliges Kinderheim zur Verfügung gestellt bekommen. Praktisch ohne Miete für 2 Jahre [...]. Da dacht ich, WOW, es fügt sich alles, es geht los. Und dann haben die Andern aber kalte Füße gekriegt. Es war plötzlich zu REAL und zu (.) zu schnell einfach. Die sind dann weg oder ausgestiegen" (Interview mit Heike: Z. 79-84).

> „Als wir den Hof entdeckt haben, der eigentlich, finde ich, sehr IDEAL von den Voraussetzungen war. Ähm. ((schnalzt)) ist diese Gruppe auseinandergegangen. Das war dann Vielen doch zu konkret, weil letztlich ist doch meine Erfahrung, dass es unheimlich viele Leute gibt, die diesen Traum super finden, aber irgendwie sich davor scheuen. Also vielleicht soll's `n Traum bleiben" (Interview mit Miriam I: Z.39-44).

Den mangelnden Mut, sich auf eine unbekannte Zukunft einzulassen, sieht Ulrike als Hauptursache und verurteilt eine solche Haltung deutlich: „Der Grund ist ANGST. Die meisten Menschen richten ihr Leben nach ihren Ängsten. [...] Angst vor allem. Angst vor dem Verlust von Sicherheiten, von Bequemlichkeiten, von Gewohnheiten" (Interview mit Ulrike: Z. 595-602). Mit dem Einzug in eine Gemeinschaft ist in den meisten Fällen tatsächlich ein klarer Wechsel des vertrauten Umfeldes wie z.B. der Arbeitsstelle und des Wohnortes verbunden. Insbesondere erfordert er aber eine radikale Entscheidung für andere Ziele und das Verlassen des bisherigen Lebensentwurfs. Da das Neue noch unbekannt ist, kann es Angst erzeugen.

Diese Interpretation wird bestätigt von den Ängsten, die einige der Befragten vor einer noch weiter gehenden Veränderung der bekannten Lebensorientierung empfinden. Zu Tage treten solche Ängste insbesondere in den Diskussionen über gemeinsame Ökonomie. René beispielsweise konnte sich nie für den Beitritt zur Kommune Niederkaufungen entscheiden, wo er alles Vermögen hätte einbringen müssen. Es wäre für ihn „dann verloren gewesen" (René). Ansonsten hätten ihm die Ziele dort sehr zugesagt. Jetzt soll in der Gemeinschaft, in der er gegenwärtig lebt, über umfassendere als die bisher praktizierten Formen der gemeinsamen Kasse beraten werden. René erwähnt demgegenüber eine gewisse Angst, die er als „Hemmschwelle" beschreibt (GP 21: S. 7). Ebenso ergeht es Nina in derselben Gruppe. Sie bemerkt, dass sie vor einer vollständig gemeinsamen Kasse Angst hätte. Sie fürchtet, es könne in einem Finanzloch enden, was ihr ziemliche „Kopfschmerzen" verursacht (GP 21: S. 7). Olaf empfindet die finanzielle Knappheit in seiner Gemeinschaft als

problematische Unsicherheit und er drängt auf die „Entschärfung“ der gemeinsamen Kasse durch eine Taschengeldregelung (GP 26: S. 2).

Den genannten Personen fällt es schwer, auf das klassische Lebensziel der finanziellen Unabhängigkeit zu verzichten. Mit dessen Aufgabe ist zudem eine noch festere Bindung an die Gemeinschaft verbunden. Eine als endgültig wahrgenommene Entscheidung für etwas Neues wie in diesem Fall die gemeinsame Ökonomie kann demzufolge zu Ängsten führen. Da das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft in vielen Bereichen von dem in der Gesellschaft üblichen Leben abweicht, stellen solche Ängste die erste Schwierigkeit dar. Im Folgenden wird der Umgang mit dieser Schwierigkeit dargelegt.

1.1 Der Eintritt: Die Überwindung der Angst vor dem Unbekannten

> „Es ist das Neue, das Unsichere, Neuland zu betreten. Was man einmal hat, das hat man. Für viele war der Umzug hierher schon ein großer Schritt, für andere war das ein Klacks. In vielen arbeitet es, man merkt es nicht und plötzlich ist es soweit. Es ist immer ein Prozess. Der verläuft bei jedem anders“ (Gespräch mit Ralf, GP 4: S. 11).

Ralf verdeutlicht in diesem Zitat die Unterschiedlichkeit und Individualität des Prozesses. Die Gespräche mit den Gemeinschaftsbewohnern bestätigen zudem, dass die genannten Ängste keineswegs von allen gleichermaßen empfunden werden. Tatsächlich werden sie meistens nur im Zusammenhang mit Anderen, nicht aber mit sich selbst thematisiert. Auch in den oben erwähnten Fällen bezogen sich die Ängste lediglich auf eine bestimmte Form der gemeinsamen Ökonomie, aber nicht auf andere Aspekte des neuen Lebens, denen ohne Furcht begegnet wurde (vgl. GP 21: S.7; GP 22: S. 2-7). So meinte beispielsweise Olaf, je länger er hier wohne, desto wohler fühle er sich (GP 26: S. 2).

Im Folgenden soll daher der Frage nachgegangen werden, warum diese Ängste vor dem Neuen nicht auch die Befragten daran hinderten, den „Sprung ins kalte Wasser“ zu wagen. Dieser Moment lag zum Zeitpunkt des Interviews oder Gesprächs in allen Fällen in der Vergangenheit. Zur Beantwortung dieser Frage müssen also die biographischen Erinnerungen der Befragten herangezogen werden. Aus den Eintrittserzählungen[61] ließen sich während der Analyse drei Kategorien bilden, die nach innen maximal homogen und nach außen maximal heterogen sind (vgl. Kelle/Kluge 1999: S. 83ff.). Die meisten Erzählungen ließen sich einer der drei Kategorien zuordnen. Jede Kategorie soll hier durch ein Beispiel kurz vorgestellt werden. Anhand dieser biographischen Erzählungen können anschließend die weiteren Überlegungen plausibilisiert werden und auch die abweichenden Fälle betrachtet werden.

[61] Eine Übersicht über alle genannten Eintrittsmotive findet sich im Anhang E.

Personen, deren Eintrittserzählung der ersten Kategorie zugerechnet werden kann, zeichnen sich durch besonders klare Ziele aus, die sie in ihrer Gemeinschaft verwirklicht sehen wollen. Diese Ziele können ökologischer, ökonomischer oder rein sozialer Art sein. Norberts Erzählung soll diese Art des Schritts in Gemeinschaft veranschaulichen, da er in allen drei Bereichen, Soziales, Ökonomie und Ökologie, feste Vorstellungen hat. Er lehnte von vornherein das Leben in abgeschlossenen Kleinfamilien ab und wollte gemeinschaftlich leben. In dieser Gemeinschaft wollte er zudem die gemeinsame Ökonomie verwirklichen. Als Fernziel gibt er eine ökologisch nachhaltige Selbstversorgung in einem Netz von Gemeinschaften an (vgl. Interview mit Norbert). Norbert möchte durch die Verwirklichung seiner Ideale sowohl politisch nach außen wirken als auch für sich selbst eine angenehme Lebensumgebung finden (vgl. ebd.: S. 3f.). Auf meine erste Interviewfrage, wie es dazu gekommen sei, dass er heute hier wohne, erzählt er, dass er schon als Jugendlicher an dem gesellschaftlichen Normalzustand gezweifelt hätte:

> „Wir [eine Pfadfindergruppe, Anm. J.D.] hatten immer super Wochenenden und am Ende dieser Wochenenden haben wir uns irgendwann mal die Frage gestellt, ja warum fahren wir jetzt eigentlich alle wieder heim. Irgendwo anders hin. In 'ne andere Welt. Dabei gefällt uns doch die, die wir hier haben, eigentlich ganz gut und in dem Zuge haben wir dann 'n Treffen gemacht, das hieß: ‚Hurra wir gründen einen Staat" (ebd.: Z. 9-13).

Bei der Vorbereitung für dieses Treffen war er 20 Jahre alt. Damals beschäftigte er sich er sich intensiv mit anderen Lebensentwürfen und las auch das Grundsatzpapier der zu dieser Zeit noch jungen KNK (vgl. ebd.: Z. 14ff.). Dabei wurde ihm klar, dass er genau so leben wolle (vgl. ebd.: Z. 16-22). In dieser Zeit wurde auch die gemeinsame Ökonomie zu einem seiner festen Lebensziele, was er folgendermaßen begründet:

> „Ich wusste, ich will gemeinsame Ökonomie. Also es wird nichts anderes in meinem Leben letztendlich vorkommen, als 'ne klare Entscheidung dafür. Es KANN nicht sein dass - Also ich komm' aus reichem Elternhaus, gehobener Mittelstand und ich fand das eigentlich immer irgendwie schräg, dass ich Möglichkeiten hatte, die andere Leute nicht hatten. [...] Mein Gerechtigkeitsbedürfnis hat das nie gestillt. [...] Es ist meines Erachtens OFFENSICHTLICH dass daran irgendwo ein Fehler liegt" (ebd.: Z. 23-32).

Durch die finanzielle Absicherung konnte er sich nach Abschluss von Schule und Zivildienst viel Zeit lassen, verschiedene Dinge auszuprobieren. Nach fünf Jahren zog er dann in die KNK, was ja für ihn stets festgestanden hatte. Allerdings wollte er noch studieren. Seine Eltern stellten ihm dazu ein Ultimatum. Sie würden sein Studium nur finanzieren, wenn er dort wieder ausziehe (vgl. ebd.: Z. 40-47).

> „Ich wollte studieren, bin deshalb aus der Kommune weg. Das war deshalb vielleicht auch möglich weil meine - unabhängig davon was sich meine Eltern sich davon versprochen hatten – meine Entscheidung, dass ich so oder so wieder in 'ner Kommune lande, war völlig klar" (ebd.: Z. 48-51).

Nach Abschluss des Studiums trat er einer Initiative bei, die eine Kommune gründen wollte. An einem anderen Ort hatte diese bereits ein Gebäude zum Kauf in Aussicht.

> „Ich bin dann sofort nach Y umgezogen zu Jemanden, der hier auch wohnt. In seiner WG, da war ein Zimmer frei. Ich kannte den nicht vorher und dann hab ich gesagt, gut, wir woll'n eh zusammen wohnen, wir kennen uns nicht, dann können wir auch in eine WG ziehen. [...] Dann bin ich umgezogen und hatte auch nichts zu tun. Ich war auch vermutlich arbeitslos gemeldet, nehm' ich mal an und konnte auch alle Zeit und Energie hierein stecken in den Entstehungsprozess dieses Projektes" (ebd.: Z. 89-96).

Norbert zog dann auch als einer der Ersten nach dem geglückten Kauf in das Gebäude ein, in dem er bis heute wohnt. Die Zitate verdeutlichen, dass Norbert niemals an der Umsetzung seiner Entscheidung zweifelte. Übrigens zogen auch in die von ihm mitbegründete Kommune nur acht der ursprünglich 17 festen Interessenten ein (vgl. ebd.: Z. 59ff.).

Vertreter der zweiten Kategorie haben weniger feststehende Ideale. Sie orientieren sich bei ihrer Entscheidung einer Gemeinschaft beizutreten insbesondere an dem eigenen Wunsch nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung. Anhand von Roberts Eintrittserzählung lässt sich dies sehr gut nachvollziehen: Er brach die Schule vor dem Abitur ab und begann zu reisen. Bis auf ein Jahr, in dem er als Briefträger arbeitete, bemühte er sich stets, Zwänge und Verpflichtungen aller Art zu meiden (vgl. Informationen über Robert: S. 1). Er sagt über sich selbst: „Also früher war ich halt viel unterwegs, nirgendwo lang geblieben, mal dort 'ne Woche vielleicht mal 'n Monat und dann weiter. [...] Ich hab' das früher halt nicht so gemacht, dass ich mich länger irgendwo eingelassen hab" (Interview mit Robert: Z. 61-66). Gleichzeitig sind für ihn Gemeinschaften die „natürlichen" Lebensformen für den Menschen (ebd.: Z. 76-79). Auf die Frage, warum er heute hier sei, antwortet er daher: „Ich hab' halt schon länger nach 'ner Gemeinschaft gesucht. Also ich wollte mit anderen Menschen zusammenleben. Ich hab' mir verschiedene Sachen angeschaut aber - also meistens war'n halt verschiedene Zwänge oder Pflichten so. Das war mir zu unfrei einfach" (ebd.: Z. 6-9). Auf einem Treffen lernte er eine Gruppe kennen, die möglichst wenig von Geld abhängig und möglichst einfach leben wollte. Dies entsprach Roberts Wünschen. Doch in der Gründungsphase dieser Gemeinschaft war er nicht dabei und stieß erst später dazu: „Erstmal war ich halt schon so erstmal Gast so, zu Besuch erstmal. Ich wusste auch nicht. Für mich war das auch nicht gleich klar, dass ich hier bleib" (ebd.: Z. 31-33). Im weiteren Verlauf nennt er folgende Gründe für die Entscheidung vorerst zu bleiben:

> „Ich fand's dann einfach gut wie (.) also die Freiheit einfach. Hier hat niemand gesagt, du musst so und soviel Geld abgeben, dass du hier sein kannst oder du musst so und so viel Stunden am Tag arbeiten. Dass halt alles auf Freiwilligkeit basiert. Das entspricht halt so meinem Ideal. [...] Ich war dann halt auch viel weg [im weiteren Verlauf, Anm. J.D.]. Ist halt für mich auch wichtig, dass ich weg kann, dass ich nicht ganz festgebunden bin, dass ich hierbleiben muss. Das find ich recht gut hier" (ebd.: Z.: 23-28; 53-56).

In der dritten Kategorie spielen weder politische noch persönliche Ziele eine besonders große Rolle. Der Eintritt „hat sich so ergeben“ (Interview mit Tanja: Z. 3-6). Tanjas Weg in Gemeinschaft begann eher zufällig. Sie ging zwar regelmäßig zu Treffen einer politischen Gruppe, was aber nicht zu einem besonderen Interesse am Leben in einer Gemeinschaft führte. Hier hörte sie vom Vorhaben, eine Kommune zu gründen:

> „[Ich] hab' mir da halt immer mal berichten lassen, hab' das so mitverfolgt aber war selber da SEHR – also ich fand das sehr SPANNEND und war aber sehr zurückhaltend, weil ich irgendwie mir gar nicht vorstellen konnte mich festzulegen auf irgendwas“ (ebd.:: Z. 12-16).

Später als die Gemeinschaft schon existierte, kam es zu folgender Situation:

> „Dann wollt ich aber auf jeden Fall aus meiner Wohnung raus und in' Bauwagen ziehen. Das war dann irgendwann ziemlich klar, weil ich auf dieses da in der Stadt so aufeinander geschachtelt hat' ich auch keine Lust mehr. Ich wollte aber nicht ALLEINE wohnen, jetzt irgendwie 'n kleines Häuschen oder was weiß ich, sondern wollte irgendwie trotzdem mit anderen Leuten zusammen wohnen. [...] Dann hab' ich halt gefragt ob ich nicht meinen Wagen hier mit hinstellen kann. Und dann ging das“ (ebd.: Z. 17-28).

Tanja konnte vorerst zur Miete in der Gemeinschaft wohnen, bis sie ihr Studium beendet hätte. Danach sollte sie sich dann entscheiden, ob sie bleiben wolle (vgl. ebd.: Z. 31-34). Diesen Schritt in die Gemeinschaft empfand sie nicht als verbindlich, da sie bereits einen Auslandsaufenthalt geplant hatte. Dort lebte sie mit ihrem Freund zusammen, was sie folgendermaßen beschreibt:

> „Da hab ich ja in 'ner kleinen Stadt gelebt und zu zweit in 'ner 1,5-Zimmer-Wohnung, wie sich's ((lachend) so gehört für Pärchen) und, ja, mein Freund hatte damals noch 'ne volle Stelle und hat viel gearbeitet und ich hab irgendwie für die Uni Sachen gemacht. Ich hab gemerkt, dass ich so einfach überhaupt gar nicht leben will. Also du bist so schnell in diesen ganzen ROLLENklischees drin. Da haben wir uns darüber gestritten wer irgendwie einkauft und wer KOCHT. [...] [Das waren, Anm. J.D.] so kleine Schlüsselerlebnisse wo du plötzlich so denkst: Nee - so will ich das GAR NICHT mehr. Ich sage: ‚ja kauf du doch auch mal ein!' [Er antwortet, Anm. J.D.] ‚ja da können wir ja nachher noch mal telefonieren, dann sagst du mir die Einkaufsliste durch.' Das hat mein Vater auch immer so gemacht. Äh. So hätt' ich mir das nicht vorgestellt ((lacht)). So wollt' ich nicht leben und ich wusste halt wie das hier ist“ (ebd.: Z. 50-67).

Sie erinnerte sich in solchen Momenten an die positiven Erfahrungen in der Gemeinschaft, wo klar war, wer wann für Einkaufen, Kochen und den allgemeinen Haushalt zuständig ist. Es gab diesbezüglich nicht so festgefahrene Rollen (vgl. ebd.: Z. 68ff.). Außerdem gab es in der Gruppe immer verschiedene Ansprechpartner: „Ich hatte eigentlich immer Jemanden, wo ich wusste, da kann ich hingehen. So da ist 'n offenes Ohr. In dieser reinen Zweierbeziehung war das irgendwann dann auch ziemlich anstrengend. [...] Das fand ich irgendwie nicht so produktiv dann. Festgefahren“ (ebd.: Z. 71-76). Dieser Kontrast der Erfahrungen bewog sie dann letztendlich doch dazu, verbindlich der Gemeinschaft beizutreten (vgl. ebd.: Z. 49f.).

Die Beispiele verdeutlichen noch einmal zweierlei. Erstens wird die Angst vor einer verbindlichen Festlegung auf etwas Unbekanntes nicht von allen auf die gleiche Art empfunden. Im ersten Beispiel wurden keine Ängste thematisiert, im zweiten Beispiel war die Verbindlichkeit viel schwieriger, als die Nicht-Einschätzbarkeit des Neuen und im dritten Beispiel wurden anfängliche Hemmungen nach und nach überwunden. Zweitens wurde noch einmal deutlich, dass der oben als „Sprung" beschriebene Eintritt in eine Gemeinschaft tatsächlich einen neuen Lebensabschnitt darstellt, der sich von dem vorherigen Leben unterscheidet. Für diesen Übergang von einem Lebensabschnitt zu einem anderen wurde von Arnold van Gennep (1873-1957) eine inzwischen klassische Einteilung vorgeschlagen. Er bemerkte zunächst, dass überall das „Leben selbst [...] Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht" (van Gennep 1986: S. 15). In den meisten Kulturen werden solche Übergänge wie z.B. das Erwachsenwerden mit speziellen Riten zelebriert, den so genannten ‚Übergangsriten'. Beim Eintritt in eine Gemeinschaft handelt es sich zwar nicht um einen rituell organisierten Übergang, sondern um eine ‚Selbstinitiation', die ohne gesellschaftliche Vorgaben auskommt. Dennoch erweist sich auch hier die Phaseneinteilung von van Gennep als brauchbares Hilfsmittel zur Verdeutlichung der Vorgänge. Er unterscheidet drei Schritte der Übergangsriten: die Trennung vom alten Zustand, eine kritische Schwellen- bzw. Umwandlungsphase und die Angliederung an das Neue (vgl. van Gennep 1986: S. 21). Die Charakteristiken und Bedeutung jeder Phase für die Integration des Einzelnen in eine Intentionale Gemeinschaft werden nun nacheinander diskutiert. Dabei müssen diese Phasen vom Individuum nicht bewusst wahrgenommen werden.

1.1.1 Die Ablösung

„Den Kopf frei haben"
(Gespräch mit Matthias, GP 1: S. 7)

Im Verlauf der Sozialisation entsteht und entwickelt sich die Persönlichkeit eines Menschen „in wechselseitiger Abhängigkeit von der gesellschaftlich vermittelten sozialen und materiellen Umwelt" (Geulen/Hurrelmann 1980: S. 51). Jeder heranwachsende Mensch übernimmt zunächst die Selbstverständlichkeiten seiner Umgebung und bildet so die *Wir* Sphäre seiner Persönlichkeit aus. An dieser Stelle interessiert insbesondere die politische Sozialisation im Sinne der Übernahme „politisch bedeutsamer Weltanschauungen und Ideologien, Werte und Normen, Einstellungen und Meinungen sowie Verhaltensweisen" (Hillmann 1994: S. 675). Darunter verstehe ich gleichsam einen internen, imaginären ‚Kompass' bzw. eine Orientierung, die entscheidet, was als richtig und was als falsch empfunden wird, was wichtig oder unwichtig erscheint, welche Ziele und Mittel gewählt

werden. Die Vermittlung einer solchen übergreifenden Orientierung ist eine wichtige Funktion von Gemeinschaften bzw. Primärgruppen wie der Familie (s. Kapitel I.1). Ist diese primäre Orientierung gefestigt, reagieren Menschen auf alternative Ansichten eher ablehnend. In der Fremdenfeindlichkeit und im Ausschluss von Personen, die von der Norm abweichen, sieht Irenäus Eibl-Eibesfeldt sogar eine Strategie zur Bewahrung der evolutionär nützlichen Homogenität von Gruppen (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1987: S. 532f.).

Da Intentionale Gemeinschaften nicht den gegenwärtigen, gesellschaftlichen Normen entsprechen, muss eine Person erst „den Kopf frei" bekommen, um Alternativen wahrnehmen zu können. Sie muss sich teilweise aus der in der primären Sozialisation übernommenen Orientierung lösen. Eine Ursache für sogenanntes ‚abweichendes Verhalten' ist der Widerspruch zwischen bestimmten Werten, die häufig sogar Teil der politischen Sozialisation sind, und den geltenden Verhaltensanforderungen in der heutigen Gesellschaft (vgl.
Boudon/Bourricaud 1992: S. 267ff., 516). Die Ablösung aus der Gesellschaft kann so durch bewusste, selbstreflexive Kritik am herkömmlichen Lebensentwurf erfolgen. Gerechtigkeit und Rücksichtsnahme sind für Norbert beispielsweise nicht mit Privateigentum vereinbar und Ulrike beschreibt die Ablösung als Nachdenken, durch das sie zu radikalen ökologischen Überzeugungen kam:

> „Mir war's damals für mich sehr wichtig herauszufinden - damit hab ich viel Zeit auch in meiner Jugend verbracht – herauszufinden, warum die Dinge ((lacht)) eigentlich so laufen wie sie laufen, um daraus meine Schlüsse zu ziehen. OK. Was kann ICH anders machen" (Interview mit Ulrike: Z. 35-40).

Die rationale, analytische Ablehnung der gesellschaftlichen Verhältnisse wird in den meisten Fällen ergänzt durch ein Gefühl, so nicht leben zu wollen:

> „Ich war schon immer irgendwie anders, frech und immer noch ein Widerwort, aufmüpfig, nervig. Ich hatte lange Zeit für mich selber ein Problem so. [...] Das war 'n Gefühl, das mich begleitet hat. So, du PASST hier nicht hin" (Interview mit Jasmin: Z. 58-64).

> „Für mich war klar, dass die norMALEN Wege, die mir in der Gesellschaft offen stehen als junger Mensch für mich nicht in Frage kommen, mich auch nicht interessieren" (Interview mit Ulrike: Z. 29-31).

Gesellschaftliche Verpflichtungen aller Art sowie die Lebensziele Karriere und Geld werden häufig, wie von Robert, abgelehnt. Ein anderes Beispiel ist Tanjas Kritik an der Abhängigkeit und Einengung in ihrer Zweierbeziehung. Diese Kritik wird von anderen Befragten geteilt.

Manchmal wird wie in Norberts Fall nur der analytische Prozess thematisiert, manchmal nur der emotionale, wie z.B. bei Robert. Häufig scheinen sie wie bei Tanja, ineinander zu greifen und zu einer inneren Kritik an den gesellschaftlich akzeptierten Lebenswegen zu führen. Verstärkt wird diese Ablehnung noch dort, wo das eigene Selbstbewusstsein aus der

Nicht-Konformität resultiert. Ulrike grenzt sich beispielsweise deutlich von denen ab, die die ‚normalen' Wege weiterhin für sich akzeptieren:

> „Und wenn man über diese tieferen Sehnsüchte kein Bewusstsein hat, sondern das mehr so UNBEWUSSt ist dann fühlt man sich halt 'n bisschen unzufrieden, aber solange das Fernsehen immer noch mehr Programme anbietet hat man nicht so viel Gelegenheit darüber wirklich nachzuspüren" (Interview mit Ulrike: Z. 585 – 590).

Eine solche Absetzung von Anderen ist ein wichtiges Mittel, die eigene *Ich*-Sphäre zu entwickeln (s. Kapitel I.1.2).

1.1.2 Die Zwischenphase

„Auf der Suche nach was Anderem"
(Interview mit Ralf: Z. 89).

Nach dieser inneren Trennung von der vorangegangenen Lebensphase kommt es nach van Gennep zu einer potentiell kritischen Schwellenphase, in der das Individuum zwischen zwei Welten schwebt (vgl. van Gennep 1986: S. 28; 246). Bezogen auf den Eintritt in eine Gemeinschaft verstehe ich diese Zwischenphase als die Entwicklung eines bestimmten Bewusstseins. Diese Entwicklung kann früh in der Biographie erfolgen, noch vor der Ablösung aus der Gesellschaft, oder erst viel später erfolgen. Dennoch scheint sie eine notwendige Voraussetzung für den Schritt in eine selbstgestaltete Gemeinschaft zu sein. So waren alle Befragten, die erfolgreich eine neue Orientierung wählten, auch von der eigenen Fähigkeit, ihr Leben aktiv gestalten zu können, überzeugt:

> „Prinzipiell würd' ich natürlich immer sagen, es gibt nur innere Beschränkungen, es gibt keine äußeren" (Interview mit Norbert: Z. 225f.).

> „Alles, was es hier jetzt gibt, hab' ich MIT in irgend'ner Form gestaltet und das heißt, ich kann auch NICHTS auf irgendjemand verschieben. ((lacht)) Keine Verantwortung, also, das, was wir jetzt hier haben ist das, was wir haben wollten (.) und wenn es an vielen Stellen nicht so ist, wie wir es haben wollten, dann liegt das an uns. Wir ham's nicht besser hingekriegt. Und das ist für mich 'n SEHR SEHR guter, sehr KLARER Spiegel einfach. Da, wo ich stehe im Verhältnis von meinen TRÄUMEN und meiner Umsetzungsfähigkeit dieser Träume und da gibt's Bereiche in meinem Leben, da hab ich mich sehr STARK verwirklicht. [...] Da könnt ich auch sagen, ist 'n voller Erfolg. Also die DINGE sind entstanden, die ich mir vorgestellt habe und zwar RICHTIG ausführlich" (Interview mit Ulrike: Z. 130-142).

Aussagen wie diese geben einen Hinweis darauf, wie der jeweilige Erzähler seine eigene Handlungs- und Wirkmächtigkeit wahrnimmt. Dieser Aspekt spielt als ‚Agency' eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion von narrativer Identität. Dabei ist es sehr wichtig, zu unterscheiden, wann und wie sich der Erzähler als Täter, der autonom handelt, oder als Opfer, dem etwas geschieht, darstellt (vgl. Lucius-Hoene/Deppermann 2004: S. 59). Die meisten von mir Befragten beschreiben eine freie Entscheidung für die Gemeinschaft und stellen sich auch in anderen Zusammenhängen überwiegend als autonom handelnd dar. Da

sie so von der eigenen Verantwortlichkeit überzeugt sind, gelang es ihnen über eine nur im Inneren empfundene Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen hinauszugehen und für sich persönlich nach einer Alternative zu suchen. Dieser Umstand soll hier als ‚Könnens-Bewusstsein'[62] bezeichnet werden. Der Club99 bezeichnet dieses Bewusstsein in seinem Grundsatzpapier als Selbstverantwortung: „Verantwortung muss ich nicht übernehmen, sondern erkennen – Ich erschaffe meine eigene Wirklichkeit. Selbstverantwortung beinhaltet den Austritt aus jeglicher Opferhaltung" (Club99 o.J.). Durch das Könnens-Bewusstsein kann der inneren Ablösung auch eine direkte faktische folgen, indem „Tatsachen geschaffen werden" (Gespräch mit Nina, GP 22: S. 3). Beispiele hierfür stellen Ninas Kündigung von Arbeitsstelle und Wohnung (vgl. ebd.) und der Schulabbruch durch Robert dar. Bei Tanja wird das Vorhandensein eines zumindest latenten Könnens-Bewusstseins durch ihre Entscheidung, die Stadt zu verlassen und in einen Bauwagen zu ziehen, deutlich. Auch Norbert scheint früh davon überzeugt zu sein, dass er selbst und keine äußeren Umstände für seine Zukunftsgestaltung verantwortlich sind. Unter anderem wird dies an der von ihm ernst gemeinten Initiative „Hurra – wir gründen einen Staat" erkennbar.

1.1.3 Die Neuorientierung

„Das kann man ja auch als Gewinn sehen"
(Interview mit Heike: Z. 100f.).

Der „freie Kopf" muss wieder ‚gefüllt' werden durch eine neue Orientierung, um das Übergangsritual zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Mead begründet diese Notwendigkeit folgendermaßen:

> „Die einzige Methode, durch die wir die Missbilligung der ganzen Gemeinschaft umgehen können, liegt darin, dass wir eine höhere Gemeinschaft errichten, die in gewissem Sinn die von uns vorgefundene Gemeinschaft überstimmt. Eine Person kann den Punkt erreichen, wo sie sich der ganzen Umwelt in den Weg stellt; sie kann sich ihr allein entgegenstellen. Dazu aber muss sie zu sich selbst mit der Stimme der Vernunft sprechen [...]. Nur so kann sich die Identität eine Stimme sichern, die durchschlagskräftiger ist als die der Gemeinschaft" (Mead 1968: 210f.).

Bei Norbert erfolgte die Umorientierung auf neue Lebensziele - nämlich auf das Ziel „Kommune" - zeitgleich mit seiner inneren Ablösung aus der Gesellschaft bzw. bedingte diese vielleicht sogar erst. Dabei spielte das Vorbild einer bereits vorhandenen anderen Lebensweise eine große Rolle. Robert lehnte einen ihn einengenden Lebensentwurf emotional ab. Er erkannte, dass er so nicht weiter leben könne. In dem Bewusstsein, selbst sein Leben gestalten zu können, entschied er sich für das Ideal möglichst weitgehender Unabhängigkeit. Vorbilder erwähnt er hierfür nicht. Tanja pendelte eine Zeitlang zwischen

[62] Dieser Begriff stammt ursprünglich von Christian Meier. Er bezeichnet das aufkommende Bewusstsein der alten Griechen, ihre eigene politische Ordnung gestalten zu können als Könnens-Bewusstsein (vgl. Meier 1983).

zwei Lebensentwürfen und verglich beide in ihrer Auswirkung auf den Alltag. Die Erfahrung, dass ein anderes Leben möglich ist, verstärkte ihre Ablösung aus dem bisherigen. Vielleicht hätte sie ohne diese Erfahrung die klassische Zweierbeziehung als alternativlos empfunden. Sie passte sich nach und nach einer neuen Orientierung an. Hätte sie sich jedoch ohne eine solche Akklimatisierungsphase verbindlich für das neue Leben in der Gemeinschaft entscheiden sollen, hätte sie mit Angst und Ablehnung reagiert. Zum Zeitpunkt ihres ersten Kontaktes bestand ihrerseits noch keine feste Neuorientierung auf das Gemeinschaftsleben, die ihr eine Überwindung der Angst erlaubt hätte.

Lediglich die Existenz einer solchen neuen Orientierung als Ersatz für den abgelehnten, in der Sozialisation erworbenen Kompass ermöglicht es also, im Neuen tatsächlich eine Chance, einen Gewinn und keine Bedrohung zu sehen. Eine neue Orientierung kann wie gezeigt selbstständig gewählt werden. Durch eine Verstärkung von außen, wie beispielsweise durch existierende Vorbilder und unterstützende Einflüsse, wird sie jedoch verfestigt. Des Weiteren muss die Neuorientierung nicht gänzlich konträr zu allem bis dahin Bekannten sein. Sie kann sich auch nach und nach entwickeln und so bisherige und neue Konzepte in sich vereinen. Dies zeigt das Beispiel von Tanja, aber auch die Vorbehalte von René, Nina und Olaf gegenüber der völligen gemeinsamen Ökonomie. Die gemeinsame Ökonomie entspricht in ihrem Fall weder der alten Orientierung, noch wurde sie als klar formuliertes Ziel übernommen. Möglicherweise begegnen die genannten Personen ihr deshalb mit Angst. Dies würde bedeuten, dass dort, wo keine Handlungsrichtlinie aus einer Orientierung heraus existiert, eine gewisse Unsicherheit entsteht.

1.1.4 Die Bedeutung der drei Phasen

Für den Eintritt in eine Intentionale Gemeinschaft wurden bisher drei Phasen beschrieben. Ihre Bedeutung und etwaige weitere Bedingungen für die Überwindung anfänglicher Ängste können nun am ehesten nachgewiesen werden, wenn Personen das Leben in der Gemeinschaft negativ beschreiben. In zwei Fällen kann das Scheitern des Lebensentwurfs Gemeinschaft auf Schwierigkeiten bei der Selbstinitiation zurückgeführt werden.

Klaus, der sich selbst als Pessimist bezeichnet, war nach seiner Aussage stets unglücklich in der Gesellschaft gewesen, ohne zu wissen warum. Er hätte sich dann auf eine „Suche nach Anerkennung und Erfüllung“ begeben. Als ersten Schritt in diese Richtung hätte er seinen Beruf aufgegeben, in dem er unter ständiger Anspannung gelitten hätte. Dies hätte er nie bereut, aber sein Glück hätte er anschließend auch nicht gefunden. Er hätte unterschiedlichste Tätigkeiten ausprobiert, von Kunst bis zu Landwirtschaft und Lehmbau. Es wäre aber alles „nie ganz meins“ gewesen. In die derzeitige Gemeinschaft sei er letztendlich

eingetreten, weil es sich „gut anfühlte“ und er nach der Trennung von seiner Lebensgefährtin nicht allein sein wollte. In der Gemeinschaft wäre er aber auch nie „angekommen“. Ihn störe die Tatsache, dass er lange arbeitslos blieb, enorm. Ihm fehle die gesellschaftliche Anerkennung, die ihm nach wie vor sehr wichtig sei. Über seine derzeitige Tätigkeit als Selbstständiger würden „die Leute auch nur lächeln“. Außerdem falle es ihm sehr schwer, „mit der plötzlichen grenzenlosen Freiheit umzugehen“. Er hätte Schwierigkeiten, jeden Tag neu zu gestalten. Zudem sei die Gemeinschaft „auch nicht mehr wie früher“(alle Zitate in diesem Absatz aus: Gespräch mit Klaus, GP 11: S. 6f.).

Stefan war sogar Mitbegründer seiner Gemeinschaft, die er als „politisches Projekt“ beschreibt. Er kann dabei jedoch die Inhalte und Ziele des Projektes nicht erklären. Stattdessen erwähnt Stefan, dass er stets mehr Nähe im menschlichen Miteinander gesucht hätte. Für die Gründung ihrer Gemeinschaft hätten er und seine Mitstreiter sich Geld von der Bank und von Freunden aus der „Politszene“ geliehen. Stefan wollte seiner von ihm empfundenen Vorreiterrolle entsprechen und sich die Anerkennung der Freunde außerhalb der Gemeinschaft durch ein erfolgreiches Projekt sichern. Hierzu meinte er dann: „Die Schulden, das Projekt, das war schon ’ne krasse Verantwortung. Das war Druck. Auch immer mit dem Geld.“ Er hätte das Gefühl, überall nur das (noch) nicht Geschaffte zu sehen und dafür persönlich verantwortlich zu sein. Inzwischen wurde das Projekt aufgelöst und Stefan genießt seine derzeitige Anstellung als 1€-Jobber sehr: „Ich kann dort Verantwortung endlich mal abgeben. Bekomme auch Anerkennung.“ In der Gemeinschaft hätte Stefan genau wie Klaus große Probleme gehabt, jeden Tag neu zu entscheiden, was als nächstes getan werden müsse (alle Zitate in diesem Absatz aus: Gespräch mit Stefan, GP 15: S. 1f.; ebd., GP 16: S. 9).

Beide waren mit dem von der Gesellschaft angebotenen Lebensentwurf unzufrieden und lehnten ihn ab. Klaus gelang es aber nie, ein ausreichend starkes Könnens-Bewusstsein zu entwickeln. So fühlt er sich immer noch eher getrieben von der Suche nach Anerkennung, die er sich von Anderen außerhalb der Gemeinschaft erhofft. Er beklagt schlechte Verhältnisse in der Gemeinschaft, begreift sie aber als völlig außerhalb seines Einflusses liegend. Auch Stefan hat nur verhältnismäßig wenig Könnens-Bewusstsein. Er übernimmt das Idealbild, wie eine Kommune aussehen soll, von bestehenden Vorgaben der ‚Politszene’. In beiden Fällen kam es offensichtlich nie zu einer stabilen eigenen Neuorientierung. Klaus möchte weiterhin von der Gesellschaft als solcher anerkannt werden und strebt dafür die Verwirklichung der von ihr akzeptierten Lebensziele, wie z.B. die finanzielle Unabhängigkeit und den beruflichen Erfolg, an. Das gelingt ihm nicht und trägt zu seiner depressiven Grundhaltung bei. Klaus fehlt jede Motivation zur Veränderung seiner Lage. Stefan strebt

ebenfalls nach Anerkennung von außen, wenn auch nicht durch die anonyme Gesellschaft, dann aber durch seinen Freundeskreis außerhalb der Gemeinschaft. Diesem möchte er eine „funktionierende Kommune“ vorweisen (GP 14: S. 1). Zusätzlich orientiert er sich weiterhin an gesellschaftlichen Ansprüchen, was den materiellen Lebensstandard und die finanzielle Abgesichertheit angeht (vgl. GC KM: S. 1). Er löste sich also nie wirklich aus der in der primären Sozialisation übernommenen Orientierung und versuchte sich auch in der neuen Situation nach dieser zu richten. Auf diesen Widerspruch reagiert er mit einem Gefühl der Überlastung und des Drucks. Er flüchtet sich schließlich wieder in den alten Lebensentwurf, in dem er sich sicherer fühlt.

Neben einer Bestätigung der Wichtigkeit aller drei Phasen (Ablösung, Entwicklung des Könnens-Bewusstseins, Neuorientierung), wird anhand beider Erzählungen auch die Bedeutung einer Orientierung deutlich, deren Vorgaben erfüllt werden *können*. Die Erfüllbarkeit misst sich dabei an der gesellschaftlichen Basis, in erster Linie am Geld. In diesem Zusammenhang soll noch ein Beispiel für eine erfüllbare und dennoch radikal von der ‚normalen’ abweichenden Orientierung gegeben werden:

Sandra hat zwei kleine Kinder und ist wie ihr Freund Künstlerin. „Um diesen Traum zu leben, darf ich nicht auf Geld von außerhalb angewiesen sein“ (GP 16: S. 7). Daher will sie nie soviel Geld brauchen, um gezwungen zu sein, einer regelmäßigen Lohnarbeit nachzugehen:

> „Wir wissen nicht, ob wir im Februar Geld haben, aber mit dem Gefühl können wir gut leben. [...] Ich find’ die Sicherheit für mich nicht notwendig. Ich merk’ halt immer wieder, dass es für Andere ’ne große Rolle spielt einfach zu wissen, wies weitergeht und dafür zu planen. Das ist glaube ich das, was uns ganz stark voneinander unterscheidet. [...] Ich [kann] mir das hier total gut vorstellen. Auch Wohnraum auszugestalten, ohne soviel Geld dafür aufbringen zu müssen. Also ich glaub’, ich könnte mit einfacheren Mitteln mir das so gestalten, dass es für mich ausreichend ist“ (Interview mit Sandra: Z. 35-49).

1.2 Zusammenfassung

Im Wesentlichen werden in der Literatur zwei Gründe für ‚abweichendes Verhalten’ genannt. Einerseits ist das der in der modernen Gesellschaft hervortretende Widerspruch zwischen Werten wie zum Beispiel Selbstverwirklichung und den tatsächlichen Möglichkeiten zu deren Verwirklichung und Verhaltensanforderungen. Anderseits sind Menschen in der Moderne stets mit verschiedenen Werten und Sinnsystemen konfrontiert. Zusätzlich schwächt die Individualisierung die Bindungen an eine bestimmte Gruppe und eröffnet dadurch Freiräume (vgl. u.a. Boudon/Bourricaud 1992: S. 267ff.). Damit geht eine hohe Freiheit für das Individuum einher, eine neue Orientierung selbst wählen bzw. gestalten zu können. Der Begriff der ‚Bastelexistenz’ verdeutlicht, dass es sich dabei sogar um eine Forderung nach selbstständiger Aktivität handelt (vgl. Hitzler/Honer 1994: S. 309ff.).

Die Zufriedenheit einer Person hängt eng mit einer festen Orientierung zusammen, die sich für Etzioni im Bedürfnis nach „context“ äußert (Etzioni 1968a: S. 625). Damit ist eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Alltagsorganisation und Orientierung gemeint. Deutlich wird dieser Zusammenhang bei Stefan und Klaus, wo die vom Orientierungskompass vorgegebenen Lebensziele von der erfahrenen Realität abweichen. Gleichzeitig sehen sie für sich auch keine Möglichkeit, diese in Zukunft zu verwirklichen. In jenen Fällen kann sich das Individuum vor sich selbst schämen. Das kann sogar eine Depression, eine „Krankheit der Unzulänglichkeit“, hervorrufen (Ehrenberg 2004: S. 9). Sofern sich der Einzelne aber seiner Verantwortung für die eigene Biographie bewusst wird, kann er für sich eine sinngebende und ausreichend realistische Orientierung wählen, die ihm Halt verschafft (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994: S. 12f.). Das bedeutet aber, dass der Anteil der *Wir*-Sphäre der Persönlichkeit gegenüber der Individualität, der *Ich*-Sphäre, zurücktritt. Das oben beschriebene Könnens-Bewusstsein, das die meisten Bewohner der hier vorgestellten Gemeinschaften auszeichnet, bezeichnet so den Glauben an die eigenen Fähigkeiten, an die eigene Individualität.

Der Eintritt in eine Intentionale Gemeinschaft bzw. die Gründung einer neuen stellt für jeden eine neue Lebensphase dar und erfordert eine neue Orientierung. Interessanterweise muss diese wie oben gezeigt von jedem selbst gewählt werden. So empfinden es Stefan und Klaus, denen eine solche auf die Gemeinschaft gerichtete Orientierung fehlt, als sehr schwierig, jeden Tag neu zu gestalten. Ihnen fehlen die Vorgaben hierfür. Tanja erwirbt diese Vorgaben allmählich und kann so anfängliche Ängste überwinden. Wer sich aber wie Robert und Norbert von vornherein fest an bestimmten Zielen, die er in der Gemeinschaft verwirklichen will, orientiert, empfindet keine solchen Schwierigkeiten. Allerdings ergibt sich hier ein neuer Problemkomplex. Während die Umorientierung individuell und im Inneren abläuft, sollen die Ziele nun gemeinsam mit Anderen verwirklicht werden. Hier stößt die eigene Neuorientierung auf diejenige von Anderen, denn der Alltag muss in einer Intentionalen Gemeinschaft gemeinsam ausgehandelt werden.

2 Die Organisation des gemeinsamen Alltags: *Ich* und *Wir*

„Leben, einzeln und frei wie ein Baum und geschwisterlich wie ein Wald“
(Nazim Hikmet, zitiert nach: Club99 o.J.; KW 2007).

Die Gründer Intentionaler Gemeinschaften setzen sich gewöhnlich recht lang mit den materiellen Voraussetzungen für die Umsetzung ihres Vorhabens auseinander. Gleichzeitig einigen sie sich im Vorfeld auf bestimmte Grundsätze und Konzepte wie z.B. Hierarchiefreiheit und Konsensprinzip (vgl. z.B. KNK 2004). Solche Einigungen wurden mir nie als besonders schwierig beschrieben. Gerade für das Zusammenleben existiert in allen besuchten Gemeinschaften das recht einheitliche Wunschbild einer liberalen Gemeinschaft, das gut in obigem Zitat zum Ausdruck kommt.

Mit der Realisierung ihres Projekts betreten Intentionale Gemeinschaften schließlich Neuland in der Organisation ihres Alltags, denn die Bewohner stellen die gewohnte Organisation des Zusammenlebens in Frage. Die neue Freiheit besteht aber aus „unheimlich vielen komisch diffusen Räumen“ (Interview mit Miriam I: Z. 508). Anders als die individuell gewählte Orientierung müssen diese gemeinsam gestaltet werden. Die Fragen, die geklärt werden müssen, umfassen dementsprechend viele Bereiche, von denen hier einige Beispiele genannt werden, um die Bandbreite zu verdeutlichen:

> „Also wenn du irgendwo ’n festen Job hast, dann ist es klar, wo die Grenzen sind und hier kannst du ewig debattieren, was gemacht werden MUSS und was nicht. Muss man eigentlich nur machen, was man machen muss ((lacht)) oder wenn was Spaß macht, gilt das auch als Arbeit?“ (Interview mit Miriam I: Z. 502-507).

> „Die einen wollen Ruhe haben, die anderen wollen’s lieber lebendiger. Die einen brauchen so das kreative Chaos, die anderen möchten Struktur haben. Die einen möchten’s sauber, den anderen ist es wurscht. Unterschiedliche Sauberkeitsschwellen. Wer putzt wann was und warum?“ (Interview mit Kerstin: Z. 6-10).

Neben diesen Bereichen der Zeiteinteilung, der Ruhe- und Sauberkeitsbedürfnisse, die von den meisten angesprochen werden, ist die Kinderziehung insbesondere für Eltern ein wichtiger Punkt, in dem Einigung erzielt werden muss. In der gelebten Praxis werden Einigungen in diesen und anderen Gebieten aber in den meisten Fällen als sehr schwierig erlebt:

> „Man hat ’n Ideal, das man eigentlich machen möchte, leben möchte und das dann relativ erstmal in die Hose gegangen ist, teilweise. Wir haben uns ziemlich viel gestritten“ (Interview mit Lars: Z. 76-78).

> „Ich hab’ es mir einfacher vorgestellt, glaub’ ich. So diese Schwierigkeit, sich zu einigen oder zusammen was zu entwickeln [...] oder diese ganzen Entscheidungsprozesse, wie LANGsam die manchmal ablaufen. Und wie viel Zündstoff es für Streit geben kann. Und wie unterschiedlich die Leute an die Sachen rangehen oder so. [...] Also das hab ich mir

> nicht so anstrengend und nicht so konfliktbeladen vorgestellt“ (Interview mit Kerstin: Z. 16-24).

Die Vielfalt an „Räumen“, die gestaltet werden sollen, und die Aushandelungsprozesse selbst stellen somit die nächste große Hürde, nach dem Schritt in die Gemeinschaft, dar.

2.1 *Ich* und *Wir*: Zwei Bezugssphären für Ideale

Weshalb werden Einigungen als so problematisch erlebt? Im letzten Kapitel wurde deutlich, dass der Einzelne gewöhnlich seine eigenen Ziele oder Werte im Alltag umsetzen möchte. Möglicherweise spielen also individuelle Unterschiede in der Orientierung eine wichtige Rolle. Im Folgenden werden diese daher genauer in den Blick genommen.

In Kapitel III.1 wurden drei Varianten einer erfolgreichen Neuorientierung unterschieden. Tanja lehnte die alten Strukturen für sich ab und orientierte sich an bereits vorhandenen alternativen Möglichkeiten der Alltagsorganisation. Ihr ‚Kompass’ bildete sich auf der Basis bestimmter erfahrbarer Alltagsstrukturen. Auf diese Art ist eine weitgehende Übereinstimmung von Orientierung und Praxis gegeben. In solchen Fällen werden die Probleme der Alltagsorganisation gelassener erlebt (vgl. Interview mit Tanja: Z. 146ff.). In den anderen beiden Kategorien erfolgte die Neuorientierung jedoch anhand bestimmter Ideale, die erst noch in die Praxis umgesetzt werden sollen und wegen denen das neue Leben gewagt wurde. Werden jene näher betrachtet, lassen sie sich in zwei Bezugssphären einteilen.

Auf der einen Seite stehen diejenigen Ideale, die nur gemeinsam mit Anderen verwirklicht werden können. Norberts Wünsche für ein gerechteres Zusammenleben mit gemeinsamer Ökonomie und in einer großen Wohngruppe sind Beispiele für die erste Bezugssphäre. Ein anderes stellt das Experiment, den Ressourcenverbrauch auf 1/10 des Bundesdurchschnitts zu senken, dar (vgl. Club99 o.J.; Anhang D). Neben solchen auf die Strukturen gerichteten Idealen fallen auch die Suche nach gemeinsamer Nähe, nach ‚Nestwärme’ und ‚Aufgehobensein’ in diese Bezugsphäre. Es handelt sich dabei also immer um Wünsche, die das *Wir* betreffen. Auf der anderen Seite stehen Ideale, die sich auf die das *Ich* beziehen. Mit seinem Wunsch nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit vertritt Robert vor allem diese Idealrichtung. Hierzu gehört auch das Streben nach dem „persönlichen Glück“ (Interview mit Miriam I: Z. 417ff.) oder die Verwirklichung von Freiheit und Selbstentfaltung. Das Individuum soll die Möglichkeit haben, „in seine Kraft zu kommen“ – ein Ausspruch, der im ÖSL zur Alltagssprache gehört (GC ÖSL: S. 2).

In den meisten Fällen hat eine Person sowohl Wünsche für die *Ich*-Sphäre als auch gewisse Vorstellungen über das *Wir*. Beide Sphären sind wie schon mehrfach erwähnt

untrennbare aber gegensätzliche Teile einer Persönlichkeit. Übertragen auf den zwischenmenschlichen Bereich steht das *Ich* dabei für die Autonomie der Individuen und das *Wir* für die sozialen, kulturellen und politischen Institutionen, die das Zusammenleben ordnen (vgl. Etzioni 1996b: S. 157). Dieses Verhältnis zwischen Autonomie und Ordnung ist dabei ebenso wie das Verhältnis zwischen *Ich* und *Wir* von Spannung geprägt (vgl. Etzioni 1996b: S. 157). Liberale Gemeinschaften wollen nun gerade Autonomie und Ordnung, Individualität und Gemeinschaftlichkeit, verbinden. In der individuellen Orientierung einer Person werden die beiden Bezugssphären für Ideale, *Ich* und *Wir*, bzw. die Bereiche Autonomie und Ordnung jedoch jeweils anders gewichtet. So sehen sich manche eher als „Baum“ und andere als „Teil des Waldes“ (Hikmet, s.o.). Bewohner Intentionaler Gemeinschaften stehen demzufolge vor dem Problem, stets zwischen den individuellen Bedürfnissen und den Ansprüchen an das Gemeinsame zu vermitteln. Eine solche Vermittlung ist dabei nicht nur zwischen Personen, sondern auch im Inneren *einer* Person erforderlich. Dies wird dort deutlich, wo Befragte ihre Einstellung zu bestimmten Fragen verändern. So werden in einem Beispiel zunächst drei gemeinsame Mahlzeiten am Tag als erstrebenswert angesehen. In der Praxis wird dies dann als zu anstrengend empfunden und die Personen ziehen sich zurück (vgl. GP 20: S. 5). Der Problemkomplex kann daher nicht wie der vorige anhand bestimmter Einzelpersonen, sondern nur anhand von Meinungen in konkreten Situationen analysiert werden.

2.2 Gegensätze im Alltag

Im Folgenden sollen einige Beispiele für Konflikte genannt werden. Hierbei wurde auf die maximale Unterschiedlichkeit der Meinungen in einer ähnlichen Situation geachtet. Am Ende soll geprüft werden, ob tatsächlich eine unterschiedliche Gewichtung von gemeinsamen und persönlichen Idealen Ursache für diese Konflikte sein kann. Als Erstes werden zwei Meinungen zum Thema ‚Küchendienste’ wiedergegeben, da in allen besuchten Gruppen die Organisation dieses gemeinsamen Raumes geklärt werden muss.

Heike engagierte sich eine Zeitlang für die Organisation von Küchendiensten. Sie schildert ihre Erfahrung damit im Rückblick. Inzwischen hat sie eine andere Haltung hierzu eingenommen, auf die später näher eingegangen wird. Zu der Zeit ihrer Organisation sollte jedes Gemeinschaftsmitglied zwei Stunden pro Woche putzen und einmal im Monat das Abendessen vorbereiten.

> „Ich hab’ da wirklich JEDEN Tag, also dreimal am Tag, geguckt, ob poliert wird, ob die Leute das tatsächlich machen, ob der [Zuständige für den] Abendschmaus tatsächlich da ist und das macht, ob die Bereiche sauber sind. Ich hab die Leute immer noch mal angesprochen. [...] Ich hab mich am Anfang SEHR identifiziert damit. Ich war richtig

> stinkig auf die Leute, emPÖRT, dass sie es vergessen haben“ (Interview mit Heike: Z. 298-301, Z. 268f.).

Die Regel, die sie für richtig hielt, sollte für alle gelten. Sie verstand nicht, warum sich viele damit so schwer taten, da jeder mit seinem eigenen Haushalt sicherlich mehr als zwei Stunden in der Woche beschäftigt wäre (vgl. ebd.: Z. 284ff.). Ihr Ideal der kooperativen, gemeinsamen Arbeit wurde, wie sie erkennen musste, von den Anderen weniger wichtig genommen: „Ich bin halt eine von denen, die das auch echt erwartet hat, sonst hätt’ ich mich nicht so identifiziert damit“ (ebd.: Z. 348-350).

Es ist aber auch eine ganz andere Herangehensweise an die Frage des Küchendienstes möglich. Petra beispielsweise ist in die Gemeinschaft eingetreten, um sich nach langer Zeit der vollen Berufstätigkeit ihre Zeit endlich selbst einteilen zu können (vgl. Interview mit Petra: Z. 72f.). Dies hat sich jedoch nicht bewahrheitet, weil die Anderen aus ihrer Perspektive zu wenig Toleranz zeigten und Gleichheit einforderten, was sich für sie zum Beispiel beim Küchenplan zeigte (vgl. ebd.: S. 4). Zu Beginn hätte immer nur gekocht, wer Lust dazu verspürt hätte. Dies hätte ihrer Meinung nach gut funktioniert (vgl. ebd.: Z. 28f.).

> „Dann gibt es aber Menschen, die finden das ungerecht. Alle MÜSSEN [kochen, Anm. J.D.], auch die, die überhaupt keine Lust haben. ALLE müssen kochen. Dann werden lauter solche Regeln und Sachen eingeführt und dann wird da drauf beharrt ((klopft auf den Tisch)), dass der das auch macht, dass man das nicht eintauschen kann, dass man das nicht weglässt. […] Jetzt kriegst’e halt irgendein Essen, das auch manchmal überhaupt nicht schmeckt, weil derjenige, der kocht überhaupt kein Bock hat, aber er MUSS weil’s im Plan steht. Ich denk, das regelt sich auch anders. Da muss man halt ’n bisschen mehr Geduld mit den Leuten haben, muss sie halt sein lassen“ (ebd: Z. 30-42).

Robert sieht das Thema ‚Küchendienst’ ebenso wie Petra. Er könne sich in die Pläne nicht eintragen, weil er nicht wüsste, ob er in drei Tagen Lust auf den Dienst hätte (vgl. GC WWR: S. 2).

Dieses Beispiel zeigt einen Konflikt zwischen der dogmatischen Umsetzung von auf die *Wir*-Sphäre bezogenen Idealen und einer Spontaneität, die sich eher an persönlichen Bedürfnissen orientiert. Heike versucht, ihr Wunschbild einer Gemeinschaft, in der alle kooperieren, mit viel Energie zu verwirklichen. Dabei übt sie sowohl auf sich selbst als auch auf Andere einen recht großen Druck aus. Sie misst die Realität immer wieder an ihren Idealen. Eine Haltung, die auch andere Personen mit recht genauen Vorstellungen über die gemeinsame Ordnung ausdrücken: „Also, ich fand zum Beispiel […], dass es das unheimlich ENG gemacht hat, alles gut und richtig zu machen“ (Interview mit Miriam I: Z. 93f.). Auf der anderen Seite stehen Personen wie Petra. Sie möchte vor allem selbst über ihre Zeit bestimmen. Ihr ist die Möglichkeit, spontan entscheiden zu können, sehr wichtig. Wenn sie es selbst für richtig hält, möchte sie auch Ausnahmen von den Regeln machen können. Diese

Haltung wird von anderen Befragten, deren Wünsche sich ebenfalls vor allem die *Ich*-Sphäre beziehen, geteilt.

Als weiteres Beispiel sollen an dieser Stelle zwei unterschiedliche Haltungen gegenüber dem häufigen Konfliktpunkt ‚Zeitmanagement' dargestellt werden: Während der gemeinsamen Arbeit erzählt die Besucherin Marion, dass sie beinahe in die Gemeinschaft eingetreten wäre. Sie bemängelt, dass von ihr aber verlangt worden sei, vier Stunden pro Woche für die Gemeinschaft zu arbeiten. Sie könne das nicht, da sie gerade zu Beginn Zeit für sich brauche. Sie sei ja eben wegen diesem Arbeitsdruck in ihrem Beruf gescheitert (vgl. GP 4: S. 4). Sonja, ihre Gesprächspartnerin, lebt schon länger in der Gemeinschaft. Sie antwortet auf Marions Beschwerden mit der Feststellung, dass normalerweise alle Mitglieder 6-8 Stunden am Tag arbeiten sollten, aber dies jeder selbst entscheiden müsse. Sie äußert also Verständnis für Marions Sorgen. Ihrer Meinung nach müsse darauf geachtet werden, was jeder arbeiten könne (vgl. ebd.: S. 5). Auf sich selbst nimmt Sonja dabei keine Rücksicht. Als Marion die Arbeit wie angekündigt eher verlässt, übernimmt Sonja ihre Aufgabe und verzichtet dafür auf die eigene Pause (vgl. ebd.). Beim Mittagessen treffe ich beide wieder. Marion rückt näher an Sonja heran und bemerkt, wie einsam sie sich fühle. Sonja reagiert mit folgenden Worten: „Eigentlich wollt' ich mich ein bisschen hinlegen, aber dann machen wir es gleich, sobald ich fertig gegessen habe" (vgl. GP 5: S. 4). Sie gehen beide für den Rest der Pause in den Wald, wo Marion sich bei Sonja Trost holt.

Sonja nimmt also Rücksicht auf die Individualitätsbedürfnisse von Marion, gleichzeitig ist es für sie sehr wichtig, ihre Ideale des gemeinsamen Zusammenlebens zu verwirklichen. Sie opfert sich für Andere auf, was nicht nur in der obigen Situation zum Ausdruck kommt. Ihre eigenen Bedürfnisse stellt sie dabei zurück. Marion, auf der anderen Seite, nimmt Hilfsangebote gerne an, möchte aber selbst so wenig wie möglich eingebunden werden und sich ihre Rückzugsräume bewahren. Die Gewichtung der einzelnen Bezugssphären führt demnach zu großen individuellen Unterschieden im Engagement für die Gemeinschaft. Dies fiel mir auch bei anderen Gesprächen und Beobachtungen immer wieder auf.

Allen Bewohnern von Gemeinschaften sind sowohl individuelle Autonomie als auch ein geordnetes Zusammenleben wichtig. Dennoch konnte gezeigt werden, dass jeder diese Bereiche anders gewichtet. Im Ergebnis fühlen sich die Ersten ausgebremst in der Verwirklichung ihrer Ideale, die den gemeinsamen Bereich betreffen. Sie verstehen den Rückzug der Anderen nicht, deren Betonung der Spontaneität. Sie reagieren zunächst mit eigener Mehrarbeit wie Sonja oder mit Druck auf die Anderen wie Heike. Die Zweiten fühlen sich kontrolliert und eingeschränkt durch die Aktionen der Ersteren. Sie fürchten eine Vereinnahmung durch die Gemeinschaft, was bei Petra und auch bei Marion zum Ausdruck

kommt. Je fester die Wünsche in Bezug auf eine der Sphären, umso leichter fiel der Schritt ins Unbekannte, hier in eine Intentionale Gemeinschaft. Allerdings birgt gerade die Festigkeit der Ideale die Gefahr von Dogmatismus, den Vowinckel bei „Gemeinschaftsmenschen" befürchtet (vgl. Vowinckel 1990: S. 221). Trotz dieser Gegensätze muss der Alltag in einer Intentionalen Gemeinschaft gemeinsam neu gestaltet werden und dabei sollen möglichst alle Bewohner mit dem Ergebnis zufrieden sein.

2.3 Reaktionen auf die Gegensätze

In diesem Abschnitt werden nun die verschiedenen Reaktionen auf den sich abzeichnenden Gegensatz zwischen der gemeinsamen und der individuellen Sphäre bzw. zwischen Autonomie und Ordnung vorgestellt. Diese wurden auf Basis der einzelnen Erzählungen über persönliche Veränderungen und Meinungen zusammengefasst. Dabei ist zu beachten, dass eine Person ihre Position im Lauf der Zeit wechseln kann.

2.3.1 Desillusionierung

„Es sind immer nur schöne Worte"
(Gespräch mit Michael, GP 6: S. 12).

Viele traten also mit einem festen Idealbild der Gemeinschaft bei, in dem sowohl Ideale mit Bezug auf die individuelle als auf die gemeinsame Sphäre enthalten waren. Michael, der erst kürzlich probehalber zugezogen ist, wünscht sich z.B. eine Gemeinschaft aus Idealisten, die einfach aus Vernunft funktioniert (vgl. GP 6: S. 3). Verwirklicht sei dies in seiner Gemeinschaft nicht. Er sähe hier einerseits keine Möglichkeiten der Selbstverantwortung und Selbstbestimmung, da es zu viele Regeln gäbe, andererseits wäre aber alles zu „unverbindlich". Keiner betreibe „richtige Selbstversorgung". Hierauf reagiert er mit der Aufgabe seiner Ideale, die ihm den Zutritt ermöglicht hatten. Gemeinschaft sei nichts für ihn, damit komme er nicht zurecht (vgl. ebd.: S. 10ff.). Die gesellschaftskonforme Orientierung kommt für Michael ebenfalls nicht in Frage, so dass ihm nun ein zuverlässiger ‚Kompass' fehlt. Dies führt wie im vorherigen Kapitel dargestellt auch bei ihm zu Motivationsverlusten und Traurigkeit. Mit einer solchen Desillusionierung reagierten besonders häufig die Gründer von Gemeinschaftsprojekten, die sich durch eine besonders feste Neuorientierung ausgezeichnet hatten. So verließen alle Anfangsmitglieder die Ökodorfinitiative, als ihnen klar wurde, dass die Selbstversorgung nicht von Allen als oberstes Ziel angestrebt wurde (vgl. Halbach 05/2006: S. 6).

2.3.2 Die Anderen als Schuldige

„Ich [...] treff' nicht überall nur Freunde"
(Gespräch mit Luisa, GP 29: S. 2).

Die oben beschriebene komplette Aufgabe der gewählten Ideale ist für den Einzelnen meist eine schmerzliche Erfahrung. Oft erfolgt sie zudem in einer frühen Phase des Projektes. Bei den von mir Befragten kam daher eine andere Variante des Umgangs mit den Gegensätzen sehr viel häufiger vor: Sie sahen die Schuld für die Nichtverwirklichung von Idealen nicht bei den Idealen selbst, sondern bei anderen Mitbewohnern. So schimpft Petra über die zunehmende Reglementierung:

> „Und plötzlich kommen da solche SPIESSBÜRGERLICHEN Forderungen. Hätt' ich nie und nimmer gedacht. Aber es ist schlimmer manchmal als in irgendeiner Gartenkolonie, was man NICHT darf und was Kinder auch nicht DÜRFEN. [...] Es gibt halt überall Einschränkungen" (Interview mit Petra: Z. 26-36).

Die Ursache sieht sie bei ihren Mitbewohnern: „Die Toleranz ist einfach nicht DA. [...] Und das Individuum, meiner Meinung nach, wird nicht als Individuum gesehen mit seinen einzelnen Fähigkeiten, sondern es wird immer versucht so 'n Mainstream [zu schaffen]" (ebd.: Z. 126-138). Petra ist selbst nicht mehr daran interessiert, an Lösungen mitzuarbeiten. Stattdessen hat sie sich nun entschlossen, mit ihrer Familie die Gemeinschaft zu verlassen (vgl. ebd.: S. 7). Dennoch ist sie der Meinung, dass Gemeinschaft prinzipiell machbar wäre, wenn sie von Anfang an offen gestaltet werden würde. Diese Offenheit wolle sie nun in der eigenen Familie umsetzen (vgl. ebd.: Z. 152-156). Petra zweifelt also nicht an der Umsetzbarkeit ihrer Ideale, nur wäre die derzeitige Gemeinschaft der falsche Rahmen.

Menschen, deren Ideale sich vor allem auf die *Wir*-Sphäre beziehen, können ähnlich wie Petra nur aus entgegen gesetzten Gründen reagieren. Peter schreibt in einer internen Zeitung, dass er seine Gemeinschaft (übrigens die gleiche wie Petras) verlassen werde, da sich hier die Macht der

> „Strukturlosigkeit, der Individualität, der Verantwortungslosigkeit, der Langsamkeit und Lethargie durchsetzt. Eine – ‚ich bestimme ganz allein, was ich wann und mit welcher Priorität mache' – Mentalität. Aus dieser Haltung heraus bleiben meiner Meinung nach die wichtigsten (unangenehmsten) Aufgaben liegen und es macht sich eine lähmende Lethargie breit" (Peter D., 05/2006: S. 31).

Wenn die Schuld für das Scheitern der eigenen Ideale bei Anderen gesehen wird, kommt es seltener als bei der Desillusionierung zu einer Aufgabe des Ziels ‚Gemeinschaft'. Stattdessen wechseln viele immer weiter, um doch noch die ‚richtige' zu finden (vgl. Interviews mit Markus und mit Luisa).

Anstatt selbst wegzugehen, kann auch die Strategie des „Gesundschrumpfens" verfolgt werden (Gespräch mit Stefan, GP 16: S. 8). Ein „Sündenbock" wird gesucht und große

Hoffnungen mit seinem Weggang verbunden (ebd.). Auch Miriam sagt über ihre Mitbewohner immer wieder, dass diese zu unverbindlich seien (vgl. GP 16: S. 5). Gleichzeitig war sie ständig auf der Suche nach neuen Leuten, die ebensolche Ideale verwirklichen wollen wie sie (vgl. Interview mit Miriam I: Z. 47-51). Letztendlich ist für sie das Projekt gescheitert, da die ‚richtigen' Leute nicht gefunden werden konnten.

In den genannten Fällen wird die Schuld also den Anderen zugeschrieben. Wenn die Ideale einer Person sich vorwiegend auf die *Wir*-Sphäre beziehen, werden die Anderen als zu spontan oder im umgekehrten Fall als zu dogmatisch empfunden. Aus diesem Grund scheint es unmöglich zu sein, die unterschiedlichen Gewichtungen in der Frage nach Autonomie und Ordnung miteinander zu verbinden.

2.3.3 *Ich* oder *Wir* – Gemeinschaft aus „Bäumen" oder aus „Wald"

„Du findest nie 10 Leute, die alle genau das Gleiche wollen"
(Interview mit Tanja: Z. 110f.).

Bei den beiden bisher geschilderten Reaktionen auf gegensätzliche Orientierungen der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder, die Desillusionierung und die Schuldzuweisung an Andere, werden Kompromisse als Bedrohung empfunden. Sie zerstören die Ideale einer Person im Inneren und können so zu einer Desillusionierung führen. Im zweiten Fall werden sie als Angriff von außen empfunden und entweder mit Weggang und Weitersuche oder mit Hinausdrängen der ‚Schuldigen' beantwortet. Im Grunde haben beide Haltungen ein Scheitern der Idee ‚liberale Gemeinschaft' zur Folge, was von den Betroffenen als Verlust empfunden wird. So resümiert beispielsweise Miriam: „Ich bin echt extrem ernüchtert, weil das einfach hier nicht funktioniert hat" (Interview mit Miriam I: Z. 262f.). Jean-Paul Sartre (1905-1980) sieht hierin ein nicht zu überwindendes Grundproblem des Menschen: „[...] die Entdeckung meines Innersten [enthüllt] mir gleichzeitig den andern, als eine mir gegenübergestellte Freiheit, die nur für oder gegen mich will" (Sartre 1960: S. 26). Die eigene Sinngebung kollidiert für Sartre immer mit derjenigen von Anderen. Deshalb könne der Mensch nie Sicherheiten erreichen, sondern verharre „im Gebiete der Möglichkeiten" (ebd.: S. 21). Sartre sieht darin eine Ursache für ständige Verzweiflung (vgl. ebd.).

Welche Möglichkeiten gibt es nun für Gemeinschaften dennoch fortzubestehen und ihre Ideale in die Praxis umzusetzen? Als erstes fällt die Einrichtung einer festen Hierarchie ein, in der genau festgelegt wird, welche Orientierung für alle zu gelten hat. Dies ist insbesondere dort möglich, wo sich keine starke Individualität entwickelt hat, also dort, wo die Neuorientierung nicht selbst vollzogen wird und hierfür auch das eigene Könnens-Bewusstsein fehlt. Sie kommt also schon allein deshalb für die besuchten Gemeinschaften

nicht in Frage und wird auch in keiner besuchten Gemeinschaft strukturell praktiziert. Die Gleichberechtigung ist hier ein von allen geteilter Wert.

Ist die Einrichtung einer Hierarchie also nicht möglich, wäre es naheliegend, sich generell auf die Vorherrschaft einer Sphäre vor der anderen zu einigen. So könnte entweder stärker die Autonomie der Einzelnen, die *Ich*-Sphäre, oder eher eine gemeinsame Ordnung, die *Wir*-Sphäre, angestrebt werden. Die jeweils unterlegene Sphäre könnte in den Hintergrund gedrängt werden, ohne das Wunschbild einer Verbindung von Individualität und Gemeinschaftlichkeit gänzlich aufzugeben. Auf diese Art und Weise wären keine weitgehenden Kompromisse nötig und der Einzelne könnte weiterhin dem eigenen ‚Kompass' folgen. Sartres Postulat wäre umgangen. Der eigene Lebensentwurf wäre demnach doch mit demjenigen von Anderen in Einklang zu bringen, indem die Gemeinschaft entweder nur aus „Bäumen" oder nur aus „Wald" besteht.

Tatsächlich verfolgen die meisten Gemeinschaften schließlich in erster Linie entweder Ideale, die sich auf die *Ich*-Sphäre beziehen, oder solche, die sich auf die *Wir*-Sphäre beziehen. Eine solche Übereinkunft kann von Anfang an gegeben sein oder erst später durch einen Prozess des „Gesundschrumpfens" ermöglicht werden. Letzterer war vielfach nötig, da die Konflikte, die sich aus der unterschiedlichen Gewichtung der Bereiche Autonomie und Ordnung ergaben, kaum je vorhergesehen wurden. Im Folgenden werden beide Möglichkeiten, sowohl die Vorherrschaft der individuellen *Ich*-Sphäre als auch diejenige der gemeinsamen *Wir*-Sphäre, vorgestellt, so wie sie mir als zwei Typen von Gemeinschaften begegneten.

2.3.3.1 Vorherrschaft des *Ichs* in der Gemeinschaft

„Dann haben wir mal gesagt, gucken wir mal was passiert"
(Interview mit Günther: Z. 21).

Wenn Individualität oder Autonomie in einer Gemeinschaft vorherrschen, stellen die Mitglieder keine konkreten Forderungen an die gemeinsame Ordnung. Stattdessen soll jeder selbstverantwortlich handeln können. Auf diese Art wird der Druck, bestimmte Ideale umzusetzen, verhindert. Regeln und Strukturen sollen nur entstehen, wenn sie wirklich von „Herzen kommen" (Interview mit Robert: S. 5). In denjenigen besuchten Gemeinschaften, die diese Linie verfolgen, kam es jedoch zu einer Reduktion von gemeinsamen Lebensbereichen. Am Extremsten geschah dies in Matthias' Gemeinschaft: „Wir seh'n uns ab und zu und wünschen uns 'nen schönen guten Tag. Und wenn's was akutes Organisatorisches gibt, klären wir das und ansonsten leben wir so nebeneinander her" (Interview mit Matthias: Z. 119-121). Jeder wohnt und wirtschaftet hier für sich. Anderswo wurden die Grundprinzipien, gemeinsame Kasse und gemeinsame Küche nicht abgeschafft,

aber eingeschränkt. Robert erzählt, dass sie alle zu Beginn unter einem Dach gewohnt hätten. Das sei dann aber ziemlich eng geworden und so seien sie in unterschiedliche Gebäude gezogen. Das gemeinsame Essen fände jetzt nur noch unregelmäßig statt (vgl. ebd.: S. 5). Die gemeinsame Kasse wurde in einigen Fällen eingeschränkt, indem z.B. jedem ein monatliches persönliches Taschengeld ausbezahlt wird (vgl. GP 25: S. 4). In einer anderen Gemeinschaft werden nur noch bestimmte Ausgaben gemeinsam getätigt. Diese Regelungen können als große Erleichterung und als Gewinn empfunden werden: „Alle machen ihren Teil, aber das ist ja auch das Verbindende. Also die Unterschiedlichkeit der ganzen Leute ist ja auch das Verbindende hier. [...] Wir müssen nicht immer alles gemeinsam machen“ (Interview mit Günther: Z. 139-143).

Von außen betrachtet zeichnen sich diese Gemeinschaften durch eine ‚laissez-faire’ Mentalität aus. Mir als Besucherin fiel in solchen Gemeinschaften immer die große Unordnung als Erstes auf. Gleichzeitig fühlte ich mich durch die Offenheit auch schnell recht wohl, da ich nicht ‚falsch’ handeln konnte. Ich konnte meine Zeit frei gestalten, ohne auf die Anderen Rücksicht nehmen zu müssen. Als Nachteil fehlt hier aber die Energie zur gemeinsamen Umsetzung konkreter Ziele, selbst wenn es sich nur um die Gestaltung des Gartens handelt (vgl. GP 28: S. 10). Eine Befragte urteilte über eine ihr sehr gut bekannte Gemeinschaft: „Trotzdem gibt’s im Gesamtgefüge ’ne Individualisierung, die fast auch ’ne Isolierung ist [...] Und insgesamt [...] fehlt so das grundlegende Gefühl, auch von so ’ner starken gemeinsamen Sache und Verbundenheit“ (Interview mit Ulrike: Z. 345-350).

2.3.3.2 Vorherrschaft des *Wirs* in der Gemeinschaft

„Wir sind halt ziemlich strukturiert, wir haben halt Pläne für alles“
(Interview mit Tanja: S. 2).

Häufiger standen bei den von mir besuchten Gemeinschaften nicht diejenigen Ideale, die sich auf die *Ich*-Sphäre beziehen wie z.B. die Selbstbestimmung, an erster Stelle. Bei der Entscheidung für ein Leben in einer Intentionalen Gemeinschaft spielten sie oft nur eine Nebenrolle. Stattdessen sollten konkrete ökologische, politische und soziale Ziele gemeinsam verfolgt werden. Wenn über diese Ziele Einigkeit besteht, werden oftmals feste Regeln geschaffen, um sie zu verwirklichen. Die Regeln reichen von den angesprochenen Küchenplänen, über Regelungen der gemeinsamen Ökonomie bis hin zu Verhaltensrichtlinien in konkreten Situationen.

Als Beispiel hierfür kann der Club99 angeführt werden, dessen erklärtes Ziel es u.a. ist, den Ressourcenverbrauch auf 1/10 des Bundesdurchschnitts zu senken. Dies beinhaltet eine möglichst umfassende Selbstversorgung mit Lebensmitteln und den weitgehenden Verzicht auf den Einsatz von Maschinen und Elektrizität. Zusätzlich werden Konsensprinzip und

gemeinsame Ökonomie praktiziert. Im Sozialen sollen Freiheit und Gleichberechtigung in Partnerschaften und im Miteinander bei gleichzeitiger Achtsamkeit in der Kommunikation verwirklicht werden (vgl. Club99 o.J.). Gerade die ‚materiellen' Ideale wurden in feste Regeln umgesetzt. Das gemeinsame Haus wurde beispielsweise komplett durch Handarbeit und aus regionalen Rohstoffen als Strohballen-Lehmhaus erbaut (s. Abb. 1). Auf dem Gelände des Clubhauses dürfen nur vegane und regionale Lebensmittel, durch deren Verpackung kein Müll entsteht, verzehrt werden. Geräte wie Fotoapparate, Handys aber auch Küchengeräte sind auf dem Clubgelände verboten. Gebrauchsgüter werden per Hand hergestellt oder wiederverwendet, aber nie neu gekauft. Die sozialen Ideale sind weniger einfach in Regelungen umsetzbar. Hier soll vorerst nur erwähnt werden, dass ebenfalls persönliche Freiheit und Selbstbestimmung im Grundsatzpapier verankert sind. Das Wunschbild einer Verbindung von Individualität und Gemeinschaftlichkeit wird also nicht aufgegeben (vgl. Club99 o.J.). Dennoch spielen Ideale, die sich auf die *Ich*-Sphäre beziehen, eine weniger wichtige Rolle im Alltag (vgl. Interview mit Ralf: Z. 583ff.). Der Beitritt ist freiwillig und so sehen alle Mitglieder die Grundsätze als prinzipiell richtig an. Ulrike beschreibt den Club99, den sie wesentlich mitbegründet hat, sogar als ihre persönliche Selbstverwirklichung: „Eine Gruppe von Menschen, die bereit sind, auf DIE Art weiterzugehen, wie ICH mir das vorstelle ((lacht)) also in den Bereichen weiterzugehen, die mir persönlich da eben zentral und wichtig sind" (Interview mit Ulrike: Z. 161-164).

Häufig werden Grundsätze, insbesondere im sozialen Bereich, nicht als absolute Regeln, sondern als Absichten formuliert. Dies gilt auch für einige der oben skizzierten Vereinbarungen im Club99. Die Regeln werden dann zwar nicht aufgeschrieben, gelten aber dennoch implizit, wie Tanja verdeutlicht: „Es hing schon so in der Luft. 'Ne 40h Woche wär' schon gut, wenn wir die alle auch machen" (Interview mit Tanja: S. 2). Diese unaufgeschriebenen Regeln können als Zugeständnis an die proklamierte Freiheit des Einzelnen verstanden werden, ebenso wie die offene Formulierung.

Von außen betrachtet fielen mir solche Gemeinschaften, in denen tendenziell die *Wir*-Sphäre vorherrscht, durch eine gewisse Durchorganisiertheit des Alltags auf. Jedem ist stets klar, was er zu tun hat und es existieren weniger Freiräume. Fällige Aufgaben werden gemeinsam erledigt, alles ist gut organisiert. Dies fiel mir insbesondere durch große Ordnung und Sauberkeit auf.

In dieser Reaktion auf den Gegensatz zwischen Autonomie und Ordnung einigte sich eine Gruppe also auf die Vorherrschaft einer Bezugssphäre. Bei der Nichtverwirklichung der Ideale wird die Schuld eher bei sich und nicht bei den Anderen oder bei den Idealen selbst gesucht.

Aus dieser Perspektive kann eine Person beispielsweise noch nicht gelernt haben, mit der Selbstverantwortung umzugehen, oder sie empfindet das Befolgen von Regeln als zu anstrengend. In beiden Fällen sollte sie selbst daran arbeiten. Auf diese Art erscheinen die gefundenen Lösungen relativ stabil zu sein und ein Leben entsprechend der jeweiligen Orientierung zu ermöglichen. Bei einem genaueren Hinsehen fällt jedoch auf, dass in beiden Formen große Herausforderungen enthalten sind. Diese werden im Folgenden dargestellt.

2.3.3.3 Herausforderung: Akzeptanz

„Viel Arbeit, die auf wenig Schultern verteilt ist“
(Interview mit Kerstin: Z. 41f.).

Diese Herausforderung stellt sich bei den Gemeinschaften, für die Individualität an erster Stelle steht. Ein kurzes Beispiel soll hierfür herangezogen werden. Gabriele und Susanne sind alleinerziehende Mütter. Für ihre Kinder ist das regelmäßige gemeinsame Essen eine Notwendigkeit. Gabriele kocht daher meist für alle, da die Anderen oft außerhalb arbeiten. Sie wünsche sich, dass diese Arbeit ebenso wie die Tätigkeit im Garten und das Aufpassen auf die Kinder, gleichgestellt würden mit der Arbeit der Anderen. Dies lasse sich jedoch nicht durchsetzen. So müsse sie zusätzlich Geld für die monatliche Nutzungspauschale verdienen (vgl. GP 12: S. 3-6). Susanne erging es ähnlich. Der rotierende Küchendienst funktionierte nur bedingt und sie musste häufiger Kochen als Andere (vgl. GP 28: S. 5). Gabriele wünschte sich schließlich eine eigene Küche, was jedoch nicht umgesetzt wurde (vgl. GP 12: S. 11). In Susannes Gemeinschaft ‚schlief’ das gemeinsame Essen ‚ein’ (vgl. GP 28: S. 5). Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Arbeiten für das Gemeinwohl vom persönlichen Engagement Einzelner abhängen und nicht gleichmäßig verteilt werden. Dies führt dazu, dass diejenigen sich unwohl fühlen, die mehr als andere in die Gemeinschaft investieren, ohne hierfür eine ausreichende Anerkennung zu erfahren (vgl. auch: Interview mit David).

2.3.3.4 Herausforderung: Freiheit

„Jeder braucht was anderes“
(Interview mit Ralf: Z. 299)

Ralf befürwortet die Prinzipien seiner Gemeinschaft, die sich in festen Regeln ausdrücken: „Das entspricht mir und dem was ich will“ (ebd.: Z. 581f.). Allerdings bemängelt er, dass die Regeln zu einer strengen gegenseitigen Kontrolle geführt hätten. Ausnahmen sollte es möglichst nicht geben oder nur, wenn sie *zusammen* festgelegt werden (vgl. ebd.: Z.: 598ff.). Er resümiert die Zeit, als diese festen Regeln galten: „Es war alles so trocken, so ernst. Da fehlte so die Lebensfreude und die Lebenslust an dem ganzen Experiment“ (ebd.:

610-612). Bernd stört in seiner Gemeinschaft, in der ebenfalls das Gemeinsame vorherrscht, dass alles immer abgesprochen werden muss. Sobald er beispielsweise den Garten umgraben wolle, müsse er zunächst mit den Anderen reden. Alle können „reinreden“ und das würde zu endlosen Plenumssitzungen führen (GP 19: S. 3). In Gemeinschaften, in denen feste Regeln für das Zusammenleben existieren, sind demzufolge die Räume, die den Einzelnen für eigene Entscheidungen und selbstbestimmte Kreativität bleiben, stark eingeschränkt. Hier zeigt sich auch, dass Plessners Kritik an der „Sachgemeinschaft“ durchaus zutrifft. Absolute Wertumsetzung im täglichen Miteinander ist auf die Dauer zu anstrengend (vgl. Plessner 2002: S. 111).

Sowohl in Gemeinschaften, die sich auf die Vorherrschaft der *Ich*-Sphäre geeinigt haben als auch in solchen in denen Ideale, die sich auf die *Wir*-Sphäre beziehen, vorherrschen, reagieren also einige Bewohner mit Unzufriedenheit und mit dem Wunsch nach Veränderung. Alle besuchten Gemeinschaften, die sich durch die Vorherrschaft einer Bezugssphäre für Ideale auszeichneten, befanden sich daher zum Zeitpunkt meines Besuchs in einer Phase der Umorientierung oder sogar der Auflösung. So scheint es, dass weder eine Vorherrschaft der einen noch der anderen Sphäre in Intentionalen Gemeinschaften auf Dauer funktioniert. Bisher wurde diese Tatsache so erklärt, dass jede Person die beiden Bereiche Autonomie und Ordnung bewusst anders gewichtet. Aus dem Modell einer menschlichen Persönlichkeit, die aus den beiden gegensätzlichen aber nicht trennbaren Sphären *Ich* und *Wir* besteht, kann auch eine andere Erklärung abgeleitet werden. Für Dieter-Jürgen Moraw ergeben sich aus diesen zwei Sphären auch zwei grundsätzliche Bedürfnisse[63], die als anthropologische Konstanten in jeder Gemeinschaft erfüllt sein müssen (vgl. Moraw 1999: S. 24). Moraw spricht hierbei von einem Entfaltungsbedürfnis der Individualität und einem Akzeptanzbedürfnis, nämlich der Suche nach Anerkennung in der Gruppe (vgl. ebd.: S. 10). Dieses bedeutet auch, dass die Nutzen und Lasten für den Einzelnen in einem akzeptablen Verhältnis stehen müssen. Für Moraw ist dies nur durch Gerechtigkeit möglich, womit gerade nicht ‚identisch’ gemeint ist (vgl. ebd.: S. 15-18).

Die Unbehaglichkeiten in beiden Gemeinschaftsvarianten können durch den Verweis auf typische menschliche Bedürfnisse ebenso erklärt werden, wie durch eine unterschiedliche rationale Gewichtung von Autonomie und Ordnung. Gabriele möchte beispielsweise nicht, dass die Anderen genau dasselbe tun wie sie. Sie möchte aber von ihnen anerkannt werden. Ihre häuslichen Tätigkeiten sollen mit den außerhäuslichen gleichgesetzt werden. Geschieht

[63] Er erwähnt insgesamt drei, wobei das dritte Bedürfnis ‚Einigkeit’ in engen Zusammenhang zu den anderen beiden steht (vgl. Moraw 1999).

dies nicht, so möchte sie zumindest selbst das Ergebnis ihrer Arbeit genießen, z.B. durch die eigene Küche. Ralf wünscht sich, selbst zu entscheiden, wie er sich in bestimmten Situationen verhält. Dabei lehnt er die Regeln keineswegs ab und er drückt seine Kritik so auch nicht rational aus (vgl. Interview mit Ralf).

Es kann hier nicht abschließend geklärt werden, ob es sich nun um Bedürfnisse handelt, die allen Menschen eigen sind oder nicht. Es könnte einfach sein, dass Bewohner Intentionaler Gemeinschaften stets sowohl Ziele, die sich auf die *Ich*-Sphäre als auch solche, die sich auf die *Wir*-Sphäre beziehen, haben. Es zeigt sich in jedem Fall, dass die Vernachlässigung der *Ich*- oder der *Wir*-Sphäre im zwischenmenschlichen Bereich zu persönlichen Schwierigkeiten führt. Die Entscheidung für die Vorherrschaft einer der beiden Sphären in der Gemeinschaft wird daher in Frage gestellt. Entweder wird nun die Idee einer Gemeinschaft an sich aufgegeben und jeder verfolgt die eigenen Ziele selbstständig, oder eine weitere Veränderung ist nötig. Eine Gemeinschaft, die nun sowohl der *Ich*-, als auch der *Wir*- Sphäre ihrer Mitglieder gerecht wird, ist laut Etzioni durch eine angemessene Balance zwischen Ordnung und Autonomie gekennzeichnet (vgl. Etzioni 1996a: S. 1). Etzioni verweist darauf, dass diese Balance durch responsive Strukturen erreicht werden kann (vgl. ebd.: S. 2). Diese sind in den besuchten Gemeinschaften im Prinzip gegeben. Dennoch scheint es den Bewohnern sehr schwer zu fallen, einen Kompromiss untereinander zu finden.

2.3.4 Persönliche Flexibilität bzw. Responsivität

„[Es muss] sich für alle stimmig anfühlen“
(Interview mit Ralf: Z. 773f.).

Von allen Personen, die sich schon länger in Gemeinschaften befanden und weiterhin in ihrer Gemeinschaft leben wollen, werden sehr ähnliche persönliche Lösungen für die problematische Spannung zwischen Autonomie und Ordnung beschrieben. Zentral dabei ist, dass die Personen eine innere Flexibilität entwickelten. Es ist demnach nicht nur eine strukturelle Responsivität für eine Balance zwischen Autonomie und Ordnung nötig, wie Etzioni vorschlägt (vgl. Etzioni 1996a: S. 2), sondern zusätzlich auch eine persönliche Responsivität. Diese äußert sich in der Entwicklung von Kompromissbereitschaft sowohl gegenüber den anderen Gemeinschaftsmitgliedern als auch gegenüber den eigenen Idealen bzw. Bedürfnissen. Im Folgenden wird diese Tatsache näher erläutert.

Personen, denen Individualität am wichtigsten war, erkannten im Laufe der Zeit, dass eine gewisse Koordinierung notwendig ist, selbst wenn diese manchmal einschränkend wirkt. Günther betont z.B., dass individuelle Freiheit nur dann in einer Gemeinschaft umgesetzt werden könne, wenn man sich absolut auf die Anderen verlassen könne. Das bedeutet, dass Absprachen von allen eingehalten werden (vgl. GP 12: S. 9). Personen, denen die

Umsetzung einer bestimmten gemeinsamen Ordnung viel bedeutete, bemerkten, dass eine gewisse Selbstbestimmung notwendig ist, auch wenn dann die Regeln nicht immer befolgt werden. Ulrike begründet dies folgendermaßen: „Also ich persönlich bin eher so 'ne Puritanerin, [...] aber ich merk' auch, das nützt mir nichts, wenn das dazu führt, dass ich zum Schluss alleine, zu zweit oder zu dritt dasitze" (Interview mit Ulrike: Z. 442-446). Sobald den Befragten nämlich bewusst wird, dass das alternativlose Verfolgen der eigenen Ideale nur zum Druck auf sich und Andere führt aber nicht zum gewünschten Ergebnis, sind sie gezwungen, ihr Dogma zu hinterfragen. Heike, die wie oben beschrieben streng auf die Einhaltung der Küchendienste achtete, erkannte schließlich, dass diese Kontrolle weder ihr noch den Anderen gut täte. Sie hätte sich aufgeopfert, während die Anderen dies als Überwachung empfanden.

> „Oft sind Leute zusammengezuckt, wenn sie mich gesehen haben ((lacht)). Oh welcher Tag ist heute? Hab ich den Dienst vergessen? Oder irgendwie so was. Und ich hab denen nur guten Tag sagen wollen. Und DA bin ich jetzt draußen aus dieser Rolle und das find ich auch ganz angenehm" (Interview mit Heike: Z. 338-343).

Als sie die Aufgabe abgab, schlug sie vor, diese besser als „Wanderpokal" auszuschreiben, so dass jeder die Notwendigkeit einer Koordinierung erkennen könne (ebd.: Z. 327-330). Auch der Club99 einigte sich inzwischen darauf, die gemeinsamen Grundsätze eher als Richtlinien zu begreifen, an denen sich jeder orientieren solle, die aber nicht immer absolut umgesetzt werden müssten: „Alles Andere [außer: nur vegane Lebensmittel, keine Drogen, Anm. J.D.] ist möglich und es soll auf jeden Fall immer ne klare Kommunikation darüber geben, wie's uns damit geht. Wenn mich irgendwas stört, soll ich es möglichst frei kommunizieren" (Interview mit Ralf: Z. 855-857). Die dogmatische Orientierung auf bestimmte Ideale hatte wie erwähnt eine enge, gegenseitige Kontrolle zur Folge. Jetzt wollen die Clubmitglieder „achtsamer" und „wahrhaftiger" miteinander umgehen (ebd.: Z. 829ff.).

In diesen Beispielen zeigt sich die Kompromissbereitschaft gegenüber Anderen. Deren Ziele oder Bedürfnisse müssen ebenfalls anerkannt werden. Norbert drückt diesen Gesinnungswandel folgendermaßen aus: „Ich bin viel viel gelassener geworden" (Interview mit Norbert: Z. 157). Das bedeutet jedoch nicht, dass die genannten Personen ihre Ideale gänzlich aufgeben. Es findet in diesen Fällen keine Desillusionierung statt, was auch Ralf deutlich betont: „Uns allen sind die Vereinbarungen immer noch wichtig, so als Ausrichtung, als Weg, wo wir hinwollen. Aber es liegt halt jetzt im Ermessen jedes Einzelnen und jeder Einzelnen, inwieweit man die umsetzt" (Interview mit Ralf: Z. 701-704). Es muss also weiterhin eine gewisse Verbindung zwischen dem gelebten Alltag und der persönlichen Orientierung gegeben sein. Das Leben in der Gemeinschaft verliert sonst den Sinn für den Einzelnen.

Den meisten Befragten fiel es nicht leicht, auf die vollständige Umsetzung ihrer Ideale zu verzichten. In mehreren Fällen wird deren Verwirklichung daher in die Zukunft verlegt:

> „Wenn mir heute jemand sagt, die gemeinsame Ökonomie dauert noch 17 Jahre, dann würd' ich sagen, gut dann dauert's eben noch 17 Jahre, dann suchen wir halt 'n anderen Weg. Dann mach' ich mal was anderes die 17 Jahre lang. Wär' für mich UNaushaltbar gewesen vor 5 Jahren" (Interview mit Norbert: Z. 149-153).

Eine ähnliche Haltung ermöglicht es auch Ulrike zu bleiben. Sie hatte die Grundsätze ihrer Gemeinschaft sogar als eigene Selbstverwirklichung begriffen, weshalb ihr der Kompromiss besonders schwer fiel (vgl. Interview mit Ulrike: Z. 137ff.):

> „Ich find's als Experiment gut. Ich find's gut solange wir das genau nehmen. Trotzdem. [...] Ich hab' sicher so Bottomlines. Wenn die unterschritten würden, dann würd' ich ganz sicher meine Konsequenzen ziehen. Und auch die Gruppe wechseln, die Menschen wechseln, den Ort wechseln" (Interview mit Ulrike: Z. 463f, 653-658).

Eng mit der Kompromissbereitschaft gegenüber anderen Personen hängt somit auch eine Art Flexibilität gegenüber der persönlichen Orientierung zusammen. Da jede Person sowohl aus der *Ich*- als auch aus der *Wir*-Sphäre besteht, müssen beide in der Alltagsorganisation berücksichtigt werden. Dies wird in der oft beschriebenen Notwendigkeit deutlich, eine Balance zwischen Engagement für die Gemeinschaft und persönlichem Rückzug zu finden (vgl. z.B. Interview mit Alexander: S. 2).

Innere Responsivität erfordert also vom Einzelnen anderen Meinungen gelassener zu begegnen, ohne die eigene dabei zwangsläufig aufzugeben. Weiterhin muss der Einzelne auch für sich selbst Individualität und Gemeinschaftlichkeit verbinden, indem er beispielsweise die eigenen Bedürfnisse gegenüber dem Engagement für seine Gemeinschaft nicht vernachlässigt. Lars bringt dies noch einmal auf den Punkt: „Man muss Abstriche machen, aber man muss auch bereit sein, sich für seine eigenen Belange einzusetzen" (Interview mit Lars: Z. 210-212).

Die Entwicklung einer solchen inneren Responsivität stellt eine große Herausforderung für die Weltsicht einer Person dar.[64] Eine wichtige Rolle als Vermittler spielen daher Personen wie Tanja, die ohne feste eigene Orientierung der Gemeinschaft beigetreten sind: „Ich hab das immer als Experiment gesehen, als Lebensexperiment" (Interview mit Tanja: Z. 7f.). Sie kann durch diese Einstellung stets zwischen den festgefahrenen Haltungen der Anderen vermitteln (vgl. ebd.: S. 4). Für Jasmin ist die Kompromissbereitschaft selbst das wichtigste Ideal:

> „Ich kannte gar nichts vorher. [...] Ich brauchte etwas, um zu erkennen, dass das auch gut ist. Nicht immer schon so'n Plan zu haben und nicht immer gleich die Antworten schon zu wissen. [...] Deswegen sind die Begriffe für mich nicht so ausschlaggebend. Wie

[64] Auf weitere eher strukturelle Bedingungen für die Entwicklung einer solchen inneren Responsivität wird im nächsten Kapitel (III.3) eingegangen.

> das letztendlich heißt und ob hier solidarische Ökonomie ist oder nicht. [...] Es ist eher dieser Wille und Mut zur Auseinandersetzung“ (Interview mit Jasmin: Z. 98-118).

2.4 Zusammenfassung

Beim ersten betrachteten Problemkomplex wurde gezeigt, dass der Eintritt in eine Gemeinschaft umso leichter fällt, desto konkretere, feste Ziele sich der Einzelne selbst steckt (s. Kapitel III.1). Um diese in einer Gemeinschaft zu verwirklichen, musste eine Alltagsorganisation ausgehandelt werden, die den Orientierungen der Gemeinschaftsmitglieder entspricht. Dabei wurde deutlich, dass zwischen den Wünschen, die sich auf das *Ich* beziehen und solchen, die das Gemeinsame betreffen, eine grundsätzliche Spannung entsteht. Diese Spannung zeigte sich bei der Gestaltung der Alltagsorganisation als ein Gegensatz zwischen Autonomie und Ordnung. Die gleichzeitige komplette Verwirklichung beider Bereiche stellte sich als unmöglich heraus und die Vorherrschaft eines Bereichs führte zur Vernachlässigung immanenter Bedürfnisse. Diese Beobachtungen bestätigen Etzionis Annahmen, dass der Widerspruch zwischen Ordnung und Autonomie niemals völlig aufgelöst werden kann (vgl. Etzioni 1996a: S. 3). Etzioni plädiert daher für Responsivität als einzige Möglichkeit, eine angemessene Balance zwischen den beiden Prinzipien herzustellen (vgl. ebd.: S. 1). Neben der strukturellen, äußeren Responsivität ist auch eine innere Responsivität notwendig wie in den obigen Ausführungen deutlich wurde. Der Einzelne muss auch in Fragen der eigenen Orientierung kompromissbereit werden und im Hinblick auf die Verwirklichung seiner Ziele eine gewisse Toleranz und Gelassenheit entwickeln. Er darf seine Ziele nicht mehr ausschließlich verfolgen. Die starke Individualität, die im vorigen Kapitel beschrieben wurde, musste zu Gunsten der Anerkennung von Anderen zurücktreten. Dabei stellt es sich als hilfreich heraus, wenn der Einzelne im erlebten Alltag Halt findet und sich nicht mehr nur an zu verwirklichenden Zielen orientiert. Tanja und Jasmin sehen beispielsweise das Leben in der Gemeinschaft selbst als offenes Experiment, ohne weiterführende Ziele zu verfolgen. In allen Fällen benötigte die Entwicklung einer solchen inneren Responsivität Zeit. Sie wurde nur von Gesprächspartnern beschrieben, die schon länger in einer Gemeinschaft lebten (s. auch: Kapitel III.3).

Der Gemeinschaftskritiker Vowinckel schreibt dem ‚Gemeinschaftsmenschen’ eine fundamentale Unfähigkeit zum Kompromiss zu. Seiner Meinung nach ist nur der ‚Gesellschaftsmensch’ fähig, seine eigenen Interessen und Bedürfnisse „im Zaum“ zu halten. Daher ist er dem Gemeinschaftsmenschen intellektuell überlegen (Vowinckel 1990: S. 220). Doch die hier skizzierten Beobachtungen zeigen eine hohe Bereitschaft zu Kompromissen und zur Anerkennung der Pluralität unterschiedlicher Orientierungen.

3 Leben in Gemeinschaft: Stabilität und Variabilität

„Mein Sicherheitsbedürfnis ist gewachsen mit den Jahren“
(Interview mit Miriam II: Z. 15).

Im vorigen Kapitel wurde deutlich, dass viele Lebensbereiche von den Gemeinschaftsmitgliedern selbständig neu ausgehandelt werden müssen. Die Strukturen in den besuchten Intentionalen Gemeinschaften sind durch einen besonders hohen Grad an Veränderbarkeit bzw. Responsivität gekennzeichnet. Für den Einzelnen kann diese Veränderbarkeit eine andauernde Belastung bedeuten. Von Menschen, die seit langem in einer Gemeinschaft leben, wird nämlich immer wieder der Wunsch nach Ruhe geäußert.

So hat Uwe Kurzbein[65] sich zwar entschlossen, „in der Kommune alt zu werden und hier auch zu sterben“ (Kurzbein 02/2007: S. 10). Die Aushandelungsprozesse im gemeinschaftlichen Alltag nehmen aber dauerhaft zu viel Zeit und Energie in Anspruch:

> „Ich will die ständigen Gespräche um immer die gleichen Themen mit immer neuen Leuten nicht mehr führen. Mein Traum geht also in die Richtung, in der Kommune, aber am Rande, mit meiner Geliebten zu leben und mich im Grünen endlich meinen anderen Berufungen hinzugeben“ (Kurzbein 02/2007: S. 10).

Es wird beispielsweise oft berichtet, dass sich Gemeinschaftsmitglieder eine ‚Auszeit’ nehmen. Astrid Willer findet es nach sechs Jahren in der KNK immer schwieriger, ihre emotionalen Bedürfnisse nach „mehr Übersichtlichkeit und Gemütlichkeit“ und nach „kleineren Einheiten“ zu ignorieren (Willer 1996: S. 121). Dabei widersprechen diese Bedürfnisse ihrer rationalen Überzeugung von der Notwendigkeit, gemeinsam in der Kommune zu leben. Erschwert wird dieser innere Widerspruch noch durch die Neueinsteiger:

> „Je mehr Menschen wir werden, desto mehr Ansprüche aber auch Gegensätze. Ich erlebe das als Reizüberflutung [...]. [Ich] habe aber zu wenig Energie, mir die Dinge, Gebäude und Menschen vertrauter zu machen, und bin mir auch nicht sicher, ob das überhaupt noch geht“ (Willer 1996: S. 122).

Astrid Willer verließ die Kommune 1995 zunächst für ein Jahr als ‚Auszeit’, kehrte jedoch bisher nicht zurück (vgl. Kollektiv KommuneBuch 1996: S. 302; GP 24: S. 3). Gemütlichkeit, Ruhe und Wärme, also emotionale Sicherheit und Stabilität, vermissen viele Aussteiger in ihren Gemeinschaften (vgl. Interview mit Günther: Z. 69ff.). Miriam bringt es auf den Punkt, wenn sie sagt: „Also ich zum Beispiel hab mich häufig hier auch einfach nicht geLIEBT gefühlt“ (Interview mit Miriam I: Z. 107f.). Die ständig notwendigen Aushandelungsprozesse, die im vorigen Kapitel angesprochen wurden, sind eine Quelle für Instabilität, die auf Dauer scheinbar schwer aushaltbar ist.

---

[65] Uwe Kurzbein wurde von mir ebenfalls interviewt. Zitate aus jenem Interview sind anonymisiert. Bei Zeitschriftenartikeln wurde auf die Anonymisierung verzichtet.

Gleichzeitig wehren sich die meisten Gemeinschaftsmitglieder aber rational gegen dauerhafte, unwandelbare Strukturen. Miriam sagt auch: „Es muss immer möglich sein, alles in Frage zu stellen. Ich find's wichtig, dass Werte nicht zu stupiden Gesetzen erhoben werden" (Interview mit Miriam II: Z. 206f.). Offenheit und Veränderbarkeit sind häufige Wünsche beim Eintritt in eine Gemeinschaft. Nina entschied sich beispielsweise nach einem längeren Suchprozess für ihre jetzige Gemeinschaft, weil hier „nichts so fertig" sei, als dass es nicht mehr ansprechbar wäre (GP 22: S. 3). Auf ähnliche Art und Weise äußern die meisten Neumitglieder den festen Wunsch, mitgestalten zu können und ihre eigenen Ideen, Bedürfnisse und Ziele mit einzubringen:

> „Ich fand' super sympathisch, dass halt grad hier das alles an 'nen Punkt kam, wo viele Fragen wieder NEU gefragt wurden. Die Leute, die hier schon länger gelebt haben, waren eigentlich offen dafür, dass auch NEUE Ideen und neue Vorstellungen rein kamen. Ich glaub', ich wär' nicht in 'ne Kommune gezogen, wo alles schon ganz KLAR läuft und ganz FERTIG ist und man sich eben den Regeln dann eben unterordnen muss. Ich fand das halt so interessant, dass man hier noch so ganz viel mitgestalten kann" (Interview mit Sandra: Z. 13-20).

Die Vermittlung zwischen Stabilität und Variabilität im Lauf der Zeit und bei der Integration von Neumitgliedern stellt somit die dritte Hürde für die Bewohner Intentionaler Gemeinschaften dar. Übertragen auf die bisher verwendeten Begrifflichkeiten handelt es sich auch hier wieder um einen Aspekt der Spannung zwischen *Ich* und *Wir*, der hier nicht durch rationale Ziele, sondern eher durch den unbewussten Wunsch nach Stabilität in Erscheinung tritt. Da Konservatismus den eigenen Idealen nach Veränderbarkeit widerspricht, ist er sogar oft ungewollt (vgl. Astrid Willer 1996, Interview mit Miriam II: Z. 206f.). Von vielen Kommunitaristen wird daher von einem menschlichen Bedürfnis nach Stabilität, im Sinne der Vorhersagbarkeit von Reaktionen, gesprochen oder sogar von einem Bedürfnis nach Einheit (vgl. Etzioni 1968a: S. 625; Moraw 1999: S. 10).

Anthony Giddens liefert im Anschluss an die Ethnomethodologie eine Erklärung für dieses beobachtete Bedürfnis nach festen Verhältnissen im Alltag: „Die Routinisierung ist notwendig für die psychologischen Mechanismen, mit deren Hilfe in den täglichen Handlungen des gesellschaftlichen Lebens ein Gefühl des Vertrauens bzw. der Seinsgewißheit aufrechterhalten wird" (vgl. Giddens 1988: S. 37). Nur wenn wir die Welt nicht jeden Tag hinterfragen, sondern ihr automatisch vertrauen können, fühlen wir uns sicher genug, auch tatsächlich aktiv zu handeln. Ebenso ermöglicht uns erst eine gewisse Regelhaftigkeit, das Verhalten von Anderen in bestimmten Grenzen vorauszusehen und gleichzeitig die Reaktion Anderer auf das eigene Verhalten einschätzen zu können – eine Voraussetzung für Kooperation und zielbewusstes Handeln (vgl. Schwonke 1994: S. 39). Sowohl die Persönlichkeitsstrukturen eines Akteurs als auch die soziale Welt werden auf

diese Art kontinuierlich reproduziert und bestätigt (vgl. Giddens 1988: S. 111f.). Menschen reagieren mit Angst, sobald diese Routinen durchbrochen werden. Sie ziehen sich in sich selbst zurück und werden handlungsunfähig. Meistens gelingt es dann aber, typische Handlungsmuster zu rekonstruieren (vgl. ebd.: S. 115). Diese Beobachtungen deuten an, dass das internalisierte *Wir* eine notwendige Basis für soziales Handeln liefert.

In Intentionalen Gemeinschaften werden übliche Routinen selbstreflexiv hinterfragt (vgl. hierzu: Giddens 1988: S. 55). Es müssen jedoch in diesem Fall neue, ‚typische Handlungsmuster', geschaffen werden, denn Giddens zufolge sind diese für eine emotionale Sicherheit notwendig. Gleichzeitig werden diese neuen Routinen, v.a. von den Neumitgliedern, nicht unbedingt akzeptiert und verfehlen so ihre Funktion. Im Folgenden wird dargestellt, wie die Bewohner von Gemeinschaften auf den Konflikt zwischen Stabilität und Variabilität reagieren. Im Prinzip lassen sich dabei zwei Varianten in einer Intentionalen Gemeinschaft, „Seinsgewißheit" (Giddens) herzustellen, unterscheiden. Diese werden hier zwar getrennt dargestellt, normalerweise sind jedoch beide Varianten in unterschiedlicher Konstellation präsent.

3.1 Stabilität durch Routinen

„Wir sind hier eh schon viel zu verschieden in meinen Augen"
(Interview mit Heike: Z. 557).

Intentionale Gemeinschaften verändern die Basisbedingungen der gesellschaftlich üblichen Interaktion, indem sie viel mehr Lebensbereiche miteinander teilen. Alte Routinen wie z.B. typische Geschlechterrollen werden bewusst hinterfragt. Das Bedürfnis nach Stabilität führt dann im Laufe der Zeit in den meisten Fällen zur Ausbildung einer neuen Alltagsorganisation und zur Konstruktion typischer Handlungsmuster. Die so entstehenden Routinen geben wiederum emotionale Sicherheit.

Deutlich wird dieser Mechanismus insbesondere in Gemeinschaften, die eigentlich feste Regeln ablehnen, da diese die Selbstbestimmung und Unabhängigkeit des Einzelnen einschränken. Gleichzeitig wollen solche Gemeinschaften nach außen oft vorbehaltlose Offenheit umsetzen: „Also von Anfang an war eigentlich schon die Idee, dass es halt einfach 'n offener Ort ist. [...] eine richtig offene Gemeinschaft mit Leuten, die kommen und gehen" (Interview mit Robert: Z. 83-85). Robert berichtet, dass es dann aber immer wieder zu Konflikten zwischen denen, die fest da leben, und neu Hinzugekommenen gekommen sei. Als Beispiel nennt er die Ankunft von drei Gästen, die „mitten in der Nacht" rauchend und lärmend ins Haus gekommen seien. Die Anwesenden hätten sehr „unleidlich" reagiert und die Gäste seien am Morgen überstürzt abgefahren (GP 28: S. 7). Bereits vor längerer Zeit

hatten sich die Hausbewohner nämlich darauf geeinigt, dass im Haus nicht geraucht werden dürfe und dass eine gewisse Nachtruhe einzuhalten sei. Auch Eva Mühlbauer-Braun berichtet, wie sich in ihrer kleinen, anarchistischen Gruppe allmählich eine „Mini-Struktur" herausgebildet hatte, in der die Aufgaben für den Einzelnen feststanden (vgl. Mühlbauer-Braun 1996: S. 107-110). Hier wie auch in Roberts Gemeinschaft reagieren die ‚Älteren' gegen ihren bewussten Willen abweisend auf die Nichteinhaltung dieser unausgesprochenen Regeln. Sie wollen scheinbar bestimmte Routinen nicht immer wieder erneut diskutieren. Robert bedauert die Konflikte mit den Gästen und gelangt schließlich zu folgender Einsicht: „Ne zeitlang war's dann schon schwierig so und dann haben wir halt beschlossen, dass quasi als offenen Ort mit bestimmten Bedingungen so zu machen" (Interview mit Robert: Z. 99-101).Eine bestimmte Form der Abgrenzung nach außen erscheint als Maßnahme zur Sicherung der emotionalen Stabilität notwendig und wird auch von allen besuchten Gemeinschaften praktiziert.[66]

Sehr oft verteidigen langjährige Gemeinschaftsmitglieder aber nicht nur bestimmte Strukturen gegenüber Fremden, sondern sie lehnen jede weitere Veränderung dieser Routinen auch gegenüber anderen Gemeinschaftsmitgliedern ab. Sie beharren auf den zuvor gefundenen Kompromissen. So ist es meist sehr schwierig, nach der Gründungsphase weitere Entwicklungen umzusetzen: „Leider haben wir keine gemeinsame Ökonomie. Die hätte man schon am Anfang verwirklichen müssen. Das ist leider nicht passiert. Und jetzt ist es voll schwierig, dahin zu gelangen" (Gespräch mit Ralf, GP 4: S. 9). Ebenso war Tanja als Neumitglied mit der Plenumsorganisation in ihrer Gemeinschaft unzufrieden. Aus früheren Gruppen kannte sie bessere Strukturen, die gewährleisten, dass alle zu Wort kommen:

> „Und hier war das nicht so und da [...] hatte ich dann mal so einzelne angesprochen und die: hach ja, ZU viele Regeln wollen wir jetzt auch nicht, und da hab ich gedacht na gut. [...] Also ja, das fand ich schon manchmal schade so, dass da nicht so 'ne Offenheit war, das 'n bisschen geordneter so zu machen" (Interview mit Tanja: Z. 91-102).

Die Erstarrung kann sogar so weit gehen, dass jeder neue Vorschlag prinzipiell abgelehnt wird. In einer besuchten Gemeinschaft pressten die Bewohner beispielsweise jedes Jahr Apfelsaft. Dieses Jahr wollten dies die neuen Mitbewohner übernehmen, allerdings an einem anderen Ort, weil dort die Konditionen besser seien. Die ‚Älteren' reagierten beleidigt und wollten unter diesen Bedingungen nicht helfen (vgl. Gespräch mit Tanja, GP 19: S. 10)

[66] Dabei handelt es sich in allen Fällen um die Pflicht, sich als Besuch vorher anzumelden. Meist muss sich auch ein Gemeinschaftsmitglied bereit erklären, sich um den Gast zu kümmern und ihn ‚einzuweisen'. Für die Aufnahme neuer Mitglieder gibt es so gut wie immer festgelegte Verfahren, wie z.B. eine gewisse Probezeit. Dies ist allein schon aus finanziellen Aspekten nötig, dient aber auch der gegenseitigen Gewöhnung aneinander.

3.1.1 Gründe für das Festhalten an Routinen

Der Beitritt in eine Gemeinschaft und die Aushandelungsprozesse bedeuten wie in den Kapiteln III.1 und III.2 gezeigt weitgehende Veränderungen, für die sich die meisten Mitglieder sehr bewusst entscheiden. Umso interessanter ist es, dass von vielen ‚Langjährigen' jede weitere Änderung, die ja wie in den oben genannten Beispielen auch positiv sein kann, vermieden wird. Bei einer genaueren Betrachtung gibt es zwei recht unterschiedliche Gründe, an den einmal etablierten Routinen in Intentionalen Gemeinschaften festzuhalten.

Erstens fällt eine extrem konservative Haltung dort auf, wo sich für lange Zeit keine ausreichend sichere Alltagsorganisation eingestellt hat oder wo diese immer wieder in Frage gestellt wird. In Miriams Gemeinschaft z.B. wechselten die Bewohner sehr häufig. Die Aushandelungsprozesse sind hier gewöhnlich sehr schwierig und dauern sehr lange: „Die Kommunikation zwischen uns besteht unheimlich viel aus dem Abklären von allen möglichen Dingen. [...] Das ist nicht einfach, da mal 'nen Punkt setzen zu können" (Interview mit Miriam I: Z. 517-519). Sie resümiert: „Was ich immer unheimlich vermisst habe, ist so 'ne emotionale Wärme" (ebd.: Z. 341f.). Neben der emotionalen sei auch ihre ökonomische Perspektive nicht gesichert gewesen (vgl. Interview mit Miriam II: Z. 15-20). Immer wieder traten Leute aus der Gemeinschaft aus und nun ist Miriam den Neueingezogenen gegenüber von vornherein sehr skeptisch eingestellt: Auf diese sei kein Verlass, sie würden „die Verbindlichkeit scheuen" (vgl. GP 16: S. 4). Sie selbst kann deren Spontaneität nichts mehr abgewinnen:

> „[Ich] bin grade so'n bisschen müde. Müde, mich auf Leute einzulassen, weil es für mich hier in den letzten jetzt fast fünf Jahren immer wieder darum ging, mich auf Leute einzulassen. [...] Ich merk, dass auch - dass meine Offenheit grad nicht so besonders groß ist und das müsste sie aber sein" (Interview mit Miriam I: Z. 289-291, 300-302).

Diese Enttäuschung verstärkt Miriams Tendenz, die Schuld bei Anderen zu suchen und so wird es immer unwahrscheinlicher, dass sich ein tragfähiger Kompromiss entwickelt (s. Kapitel III.2). Obwohl sie es für sich ursprünglich abgelehnt hatte, wird sie nun zumindest vorerst wieder zum Leben in der Kleinfamilie zurückkehren. Hiervon verspricht sie sich in erster Linie wieder mehr Vorhersehbarkeit und damit Sicherheit (vgl. GP 16: S. 4). Miriams Wunsch nach Stabilität wurde in ihrer Gemeinschaft demnach nicht ausreichend befriedigt. Aus diesem Grund beharrt sie auf den vorhandenen Routinen.

Zweitens zeigen insbesondere Gemeinschaftsgründer einen Hang zur vehementen Verteidigung ihrer Routinen. Sie befürchten häufig, dass eine Änderung auch ihre politischen und sozialen Ziele in Frage stellt. Ele, eine Mitbegründerin der KNK, äußerte sich im Gespräch mit dem Journalisten Ulrich Grober folgendermaßen:

> „Eine Gruppe, die was aufbaut, ist erst mal sehr solidarisch, auf der anderen Seite auch sehr moralisch. Eine Durchhaltegruppe mit einer Wahnsinns-Arbeitsmoral. Alles, was mal ein bisschen anders ist, ist gleich eine Bedrohung. Die anderen, die dazukommen, bringen noch mal ganz wichtige Aspekte ein, sind aber vielleicht nicht so sparsam oder bringen einfach auch mehr Lebenslust rein. Und dann knallt´s immer wieder. Die Leute, die noch da sind aus den ersten Jahren, halten alte Werte hoch und haben mehr Schwierigkeiten als andere, auch Sachen zuzulassen, die erst mal nicht ins eigene Konzept und ins eigene Denken passen. Da ist die Angst ausgenutzt zu werden. Die Angst, dass das, was ich mit diesem Projekt will, inhaltlich von den Neuen gar nicht gestützt wird, dass sich das ganze Projekt dadurch verändert oder sogar auseinander bricht“ (Grober 1998: S. 50f.).

Im Interesse des gemeinsamen Ziels werden in solchen Gruppen oft interne Konflikte überdeckt und durch den Appell an Gesinnung und Moral wird ein hoher Konformitätsdruck ausgeübt (vgl. z.B. Schwonke 1994: S. 49). Zum Zeitpunkt meines Besuchs befand sich jedoch keine Gemeinschaft (mehr) in solch einer idealistischen Phase. Aus diesem Grund verweise ich hier auf die Untersuchungen von Erik Cohen über den Strukturwandel der israelischen Kibbutzim. Er bezeichnet den Anfangszustand einer idealistischen Gründungsgruppe als „Bund“[67] (Cohen 1982). Alle Mitglieder sind hier einem System höchster Werte verpflichtet und „die ausgeprägte Verpflichtung der Sache gegenüber [hilft] ihnen, ihre Bemühungen beharrlich fortzusetzen“ (Cohen 1982: S. 296). Der hohe Konformitätsdruck entsteht nun, weil „alle Bereiche des Lebens [...] vom Standpunkt der höchsten Werte aus beurteilt“ werden (ebd.: S. 297f.). Dies erklärt auch, warum Verfahrensweisen, auf die man sich in aufreibenden Diskussionen geeinigt hat, gleichsam als ‚heilig’ betrachtet werden. Nur sie würden den höchsten Werten entsprechen (vgl. ebd.). Stabilität wird hier also durch den gemeinsamen Glauben an bestimmte Werte erreicht. Konfliktpotentiale können dadurch eine Zeitlang unterdrückt werden. Jede Änderung der Routinen stellt aber eine Herausforderung an diese Werte dar und stellt die Existenzgrundlage der Gemeinschaft in Frage. Tendenziell wird so an bestimmten Verfahrensweisen hundertprozentig festgehalten, um einen Konflikt, der zur Auflösung führen kann, zu vermeiden. Dies würde auch die Weigerung von Tanjas Mitbewohnern erklären, sich auf veränderte Plenumsregeln einzulassen. Insbesondere in dieser Gemeinschaft wurde ein Konflikt lange Zeit unterdrückt (vgl. Interview mit Tanja: S. 3).

3.1.2 Der Umgang mit neuen Gemeinschaftsmitgliedern

Aus Angst vor dem Verlust von Sicherheiten bzw. vor erneuten Konflikten, werden äußere Routinen in manchen Gemeinschaften also gleichsam festgeschrieben. Hier wird deutlich, warum die innere Responsivität, die im vorigen Kapitel als notwendige Voraussetzung für

[67] Der Begriff „Bund“ wurde ursprünglich von Herman Schmalenbach geprägt. Er bezeichnet damit einen charismatisch getragenen Verband, der zwischen den Tönnies’schen Kategorien „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ anzusiedeln sei (vgl. Schmalenbach 1922).

eine Balance von Autonomie und Ordnung beschrieben wurde, nicht einfach zu erreichen ist. Stattdessen wird teilweise auch die Responsivität der Strukturen im Interesse der emotionalen Sicherheit der Gemeinschaftsmitglieder (unbewusst) eingeschränkt. Selbst rigorose soziale Kontrolle hat nämlich eine stabilisierende Funktion für das eigene und kollektive Selbstbewusstsein. Sie sorgt in Dörfern beispielsweise für die Vermeidung von Konflikten (vgl. Brüggemann/Riehle 1986: S. 185f, 194). Dies würde erklären, warum manchmal, trotz rationaler Bekenntnis zur Toleranz, abweichende Meinungen von vornherein abgelehnt werden. Je nachdem wie wichtig die Rolle der Routinen für die jeweilige emotionale Sicherheit ist, umso nachdrücklicher wird von allen Neumitgliedern die Anpassung an das Bisherige gefordert (vgl. z.B. Interview mit Tanja). Wie bereits an Roberts Beispiel deutlich wurde, müssen hierfür aber die immanenten Regeln der Gemeinschaft (z.B. das Rauchverbot im Haus) objektiviert werden. Ein solches Unterfangen ist keineswegs einfach, da gerade eine Diskussion über die ‚richtige' Umsetzung der Grundsätze geeignet ist, unterdrückte Konflikte wieder aufbrechen zu lassen. Im ÖSL wurde z.B. die Haltung von Tieren von Einigen vehement abgelehnt und so wurden praktisch auch keine Tiere gehalten. Es kam jedoch zu langen, sehr aufreibenden Diskussionen, als diese Praxis zu einer nachlesbaren Regel erhoben werden sollte (Interview mit Heike: Z. 557ff; Halbach 05/2006: S. 6f.).

Geiger bemerkt, dass eine „Satzung nur möglich [ist] auf dem Grunde immanenter Regelhaftigkeit des Zusammenlebens" (Geiger 1927: S. 348). Neuankömmlinge mögen zwar die objektivierten Grundsätze teilen, interpretieren sie aber oftmals anders (vgl. auch: Cohen 1982: S. 301). Selbst dort, wo bestimmte Grundsätze objektiviert wurden, werden sich also die neuen Mitglieder nicht völlig an die bisherigen Routinen anpassen. Eine Ausnahme wäre sicherlich dort gegeben, wo Zwang auf die Gemeinschaftsmitglieder ausgeübt wird und eine oberste Instanz über die ‚Richtigkeit' von Verhalten urteilt. In den besuchten Gemeinschaften werden jedoch überall Varianten des Konsensprinzips praktiziert, d.h. neuen Mitgliedern wird im Prinzip volle Mitsprache zugestanden. Sobald die Neuen erkennen, dass manche Strukturen regelrecht ‚erstarrt' sind, reagieren sie häufig enttäuscht:

> „Aber ich hab' auch immer das Gefühl, hier ausgebremst zu werden, wenn man mit solchen Ideen kommt. Weil die Vorstellungen andere sind und weil bisher in 'nem anderen Stil hier gebaut und gelebt wurde. Und das ist ganz schwierig, hier Raum zu kriegen für die eigenen Vorstellungen" (Interview mit Sandra: Z. 49-53).

Die gegensätzlichen Haltungen können gut am Beispiel des ÖSL erläutert werden: Im ÖSL zogen nach und nach immer mehr neue Leute ein und es kam zu einem Gegensatz zwischen ‚alten' und ‚neuen' Bewohnern. Die Gründer des ÖSL verfolgten u.a. das Konzept einer regionalen Selbstversorgung, um ökologisch nachhaltig leben zu können (vgl. Halbach

05/2006: S. 5f.). Sie waren bereit für diese Grundsätze auch auf Bequemlichkeiten zu verzichten. So wurde das Ökodorf in anstrengender Arbeit „ehrenamtlich“ errichtet (Interview mit Heike: Z. 520ff.). Ein „Bund“ (Cohen) war entstanden. Eine solche Haltung wird nun nicht von allen Neumitgliedern geteilt:

> „In letzter Zeit sind halt SEHR viele zugezogen, die in meinen Augen einfach 'n ruhigen Lebensplatz suchen und nicht besonders bereit sind, viel dafür zu tun, aber es mitnutzen (.) also. [...] Die suchen sich irgend'ne kleine Nische, möglichst wenig aufwendig und (.) machen das dann halt so (4) und fühlen sich schon wahnsinnig TOLL, dass sie überhaupt 'nen bisschen irgendwie was beitragen“ (Interview mit Heike: Z. 500-517).

Viele würden heute nur noch gegen Bezahlung etwas zur Gemeinschaft beitragen. Für Heike verschwindet damit ein „ganzes Stück Lebensqualität“ (ebd.: Z. 611f.). Die einzelnen Gemeinschaftsmitglieder legen die gemeinsamen Grundsätze inzwischen sehr unterschiedlich aus (vgl. Freundeskreis Ökodorf e.V. 05/2006: S. 16f.). Es existieren nur wenige Regeln, die tatsächlich von allen gleichermaßen eingehalten werden (vgl. Gespräch mit Markus und Michael, GP 23: S. 5).

Sobald also mehrere neue Mitglieder integriert werden müssen, zerfällt der „Bund“ (Cohen 1982: S. 301). Die bisherigen Kompromisse müssten erneut ausgehandelt werden. Viele langjährige Mitglieder sind dazu nicht bereit und schotten sich von den Neuankömmlingen ab. Dies geschah auch in Roberts Gemeinschaft, wo die zwei Gruppen, „schon so 'nen verschiedenen Status“ gehabt hätten (Interview mit Robert: Z. 94). Hier entstanden zeitweise parallele Strukturen, was in Cohens Terminologie für die „Restkommune“ charakteristisch ist (Cohen 1982: S. 307). Auch im ÖSL können Neuankömmlinge nicht mehr zufriedenstellend integriert werden:

> „In MEINEN Augen sind viel zu viele zugezogen und es hat uns sozial total überfordert. [...] Wir ham' uns nicht mehr gefreut über die Menschen, die kommen. Das ist auch im Prinzip 'nen blödes Ankommen hier. [...] Und da meckern wir wieder, dass sie sich nicht einbringen“ (Interview mit Heike: Z. 529-534).

Als Reaktion auf die derzeitige Situation werden derzeit im ÖSL keine weiteren Anwärter zur Probezeit zugelassen. Dieser Zuzugsstopp wird von Heike sehr positiv bewertet (vgl. Interview mit Heike: Z. 521f.).

Die ‚älteren' Bewohner sehen sich demzufolge außerstande, mit der im vorigen Kapitel beschriebenen inneren Flexibilität auf die Ansinnen der neuen zu reagieren. Die bisherigen Routinen sind für sie auch mit einer inneren Stabilität oder ‚Seinsgewissheit' verbunden.

3.2 Stabilität durch persönliche Beziehungen

> „Das Wichtigste sind die Menschen. Wie man mit denen lebt, ist für mich nicht das Entscheidende“ (Interview mit Jasmin: S. 4).

Es fällt nun auf, dass in Gruppen, die sich stark von Neuankömmlingen abschotten, die Routinen nicht mehr so vehement verteidigt werden. Hier kann die beschriebene innere Flexibilität entstehen. Ulrike, eine der am längsten im ÖSL lebenden Bewohner, hat sich beispielsweise bereits vor längerer Zeit in ihre eigene Lebensgemeinschaft zurückgezogen:

> „ICH würde viele Dinge hier ganz anders machen. Das ist aber nicht geWÜNSCHT und deswegen halt ich mich auch RAUS. [...] Ich beschränk mich eigentlich mit meinen Zukunftsplänen [...] absolut auf meinen eigenen Lebensbereich und das ist der Club99 [eine „Nachbarschaft“ oder Untergruppe des ÖSL, Anm. J.D.]“ (Interview mit Ulrike: Z. 375-377, Z. 386-388).

Auf diese Art gelingt es ihr, die ablaufenden Prozesse im Ökodorf recht gleichgültig zu betrachten. Sie versuche nicht mehr, stark mitzugestalten (vgl. ebd.: Z. 379ff.). Der ursprüngliche „Bund“ konnte aber auch im Club99 nicht aufrechterhalten werden. Konflikte wurden hier durch die Herausforderung ‚Freiheit’ hervorgerufen. Sie brachen schließlich aus und führten zu einer neuen Einigung (s. Kapitel III.2). Die ‚Tyrannei der Werte’ konnte demnach nicht aufrechterhalten werden (s. auch: Kapitel I.4). Die Begeisterung des Anfangszustandes ließ im Laufe der Zeit nach und lenkte die Aufmerksamkeit auf andere, bisher vernachlässigte Aspekte (vgl. auch: Cohen 1982: S. 301). Es zeigte sich, dass die internen Konflikte im Interesse der Stabilität nicht dauerhaft unterdrückt werden konnten. Ulrike stimmte den Veränderungen jedoch nur zu, weil sie ihren Mitbewohnern vertraute:

> „Der Raum, aus dem heraus jeder Einzelne von uns für sich damals die Entscheidung getroffen hat beim Club99 mitzumachen, der ist bei allen der gleiche (.) Und das ist das, was uns immer noch verbindet. Auch wenn jetzt vielleicht auch die genaue Ausgestaltung von dieser Vision zu Differenzen geführt hat. Es gibt in der TIEFE [...] ’n sehr großes Gefühl von ACHTUng für den - ich sag mal für den LEBENSswillen und für die - für die SCHÖNHeit aus der da jeder Einzelne von uns irgendwie SCHÖPFT, um diese Schritte überhaupt gemacht zu haben im Leben, die uns zusammengeführt haben und das hat sehr viel Substanz“ (Interview mit Ulrike: Z. 502-512).

Stabile persönliche Beziehungen können also ebenfalls emotionale Sicherheit garantieren, indem sie das Verhalten der Anderen erwartbar machen (vgl. Hillmann 1994: S. 906f.). Dieses Vertrauen wird jedoch durch persönliche Änderungen, Zuzug und Wegzug bedroht. So wäre unter Umständen ein Ausbruch aus der erwarteten Rolle für den Einzelnen nur noch schwer vorstellbar. Nach außen neigen solche Gruppen eher zur Exklusivität. Dort, wo parallele Rückzugsräume existieren, z.B. auch in Form sich abgrenzender Familien, besteht zusätzlich die Gefahr der Desintegration der Gemeinschaft (vgl. Cohen 1982: S. 307f.). Solche Gemeinschaften, deren Stabilität auf persönlichen Beziehungen beruht, benötigen eben einen Hintergrund von Leuten, die nicht dazu gehören (vgl. Plessner 2002: S. 48).

3.3 ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften'

> „[Man sollte] bestimmte Sachen von vornherein festlegen[...] also grobe. Was ich nicht richtig finde, ist schon alles im Detail festzulegen. Das engt nur ein, auch wenn ich dazu neige und das schafft dem Nächsten keinen Raum" (Interview mit Heike, Z. 672, 721-724).

Entsprechend der üblichen Definition sind Gemeinschaften sowohl durch gemeinsame Werte als auch durch gemeinsame Bindungen gekennzeichnet (s. Kapitel I.1). Es konnte gezeigt werden, dass eine Integration vorwiegend über gemeinsame Werte tendenziell zu einer Starrheit der gefundenen Strukturen führt und die Kreativität einschränkt. Davor hatte Plessner bereits gewarnt (s. Kapitel I.4). Erst feste, persönliche Bindungen ermöglichen eine gewisse Toleranz gegenüber Veränderungen. Eine solche Gemeinschaft ist jedoch durch ein hohes Maß an Exklusivität und an Rollenstabilität gekennzeichnet. Plessner warnt hier vor einer Selbstfestlegung des Einzelnen, die seiner Kreativität widerspricht (vgl. Plessner 2002: S. 63). Neumitglieder könnten zudem nur nach einer langen Phase der gegenseitigen Gewöhnung aufgenommen werden. Sie erscheinen als potentielle Bedrohung. Die Ursache für diese Einschränkungen liegt möglicherweise in einem genuin menschlichen Bedürfnis nach „Seinsgewißheit" (Giddens). Dieses Bedürfnis kann aus der Notwendigkeit für eine stabile *Wir*-Shpäre der Persönlichkeit abgeleitet werden. Daneben existiert jedoch weiterhin der Wunsch nach Variabilität, nach Veränderbarkeit der Rollen, der Etzioni zufolge ebenfalls den Status eines menschlichen Grundbedürfnisses hat (vgl. Etzioni 1968a: S. 625). Auch dieses kann durch die Existenz einer kreativen *Ich*-Sphäre erklärt werden. Diese Variabilität kann in beiden Möglichkeiten, Stabilität herzustellen, nur begrenzt umgesetzt werden. Etzioni plädiert u.a. aus diesem Grund immer wieder für die Mitgliedschaft des Einzelnen in mehreren, verbundenen Gemeinschaften (vgl. Etzioni 2003: S. 226). Dieses Konzept kann als ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften' bezeichnet werden, da hier alle verbundenen Gemeinschaften bestimmte gemeinsame Werte teilen (vgl. Etzioni 1996a: S. 9f.). Tatsächlich ähneln die beiden besuchten Gemeinschaften, in der Neuankömmlinge tendenziell unkompliziert integriert werden, einem solchen Konzept. Im Folgenden zeige ich dies anhand einer Gemeinschaft, in der ich längere Gespräche sowohl mit Gründern als auch mit Neuankömmlingen führte.

Hier fiel mir als erstens auf, dass sich die Neumitglieder zufrieden über ihre Mitgestaltungsmöglichkeiten äußern. Es sei „wirklich eine hohe Bereitschaft da bei allen, aufeinander zuzugehen und Dinge auszuprobieren, was Neues zu machen" (Gespräch mit Nina, GP 22: S. 3). Dennoch haben sich auch hier im Laufe der Zeit bestimmte Verhaltensmuster herausgebildet. Jasmin, die vor einem Jahr eingetreten ist, rekapituliert die Anfangsphase folgendermaßen:

> „Boah das war total hart. Also ich finde, ICH finde, ich hab' 'n richtig hartes Jahr hinter mir. [...] Am Anfang hatt' ich total Schwierigkeiten, mich in diesen Alltag hier einzufügen so. Wenn man aus so 'nem normalen Alltag kommt und dann hier. Hier läuft es total anders" (Interview mit Jasmin: Z. 28f., 83-85).

Jasmin reagierte auf diese Fremdheit mit Unsicherheit, eine häufige Reaktion auf die Konfrontation mit unvertrauten Verhaltensweisen (vgl. z.B. Fischer 1999: S. 226):

> „Also da ist diese GRUPPE. Die hat so ihre Konventionen und das ist gewachsen und die sind alle so selbstbewusst und selbstsicher [...]. Alle haben irgendwie ihren Plan und ihr Ziel und: das hatt' ich halt nicht. [...] Ich glaube da hab' ICH mir selber auch Stress gemacht. [...] Das ich halt nicht so genau weiß und immer so danach suche, was ist richtig und was ist falsch und selber nicht so das auf die Reihe kriege, dass man das halt selber für sich definiert (Interview mit Jasmin: Z. 59-62, 74-78).

Demzufolge war Jasmin anfänglich sehr um Anpassung bemüht. Sie nahm alle Aufgaben sehr ernst und erschien zu jedem gemeinsamen Treffen (vgl. ebd.: Z. 92-97, 62f.). Bis zu diesem Punkt erging es ihr wie den meisten interviewten Neulingen in bereits seit längerem bestehenden Gemeinschaften. So vermisste auch Jasmin eine bedingungslos unterstützende „Nestwärme" (vgl. ebd.: Z. 48). Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass sich die ‚Älteren' distanzieren. Allerdings wäre Jasmin dann doch immer wieder gezeigt worden, dass sie willkommen sei (vgl. ebd.: Z. 35f.). Nach und nach konnte sie ihren eigenen Weg im Umgang mit bestehenden Strukturen finden:

> „Da [beim Plenum, Anm. J.D.] war ich jetzt 'n paar mal einfach nicht da und [...] jetzt bin ich wieder hingegangen und das war total super, also so, das war jetzt MEINE Entscheidung, wieder zu gehen und das ist total richtig und ähm: ohne dann auch das Gefühl zu haben, oh jetzt werd ich beobachtet oder so" (ebd.: Z. 70-73).

Im Laufe der Zeit begann sie zusätzlich, den Sinn von Institutionen zu hinterfragen und dies auch öffentlich zu machen (vgl. ebd.: Z. 140ff.). Sie bewertet diese Möglichkeit das Gemeinschaftsleben mitzugestalten sehr positiv: „Ich merk', ich hab diese Fragen und noch 'n Schritt weiter: Ich kann diese Fragen auch stellen und das macht dann schon auch Spaß. Und da wird's dann wieder total spannend und interessant" (ebd.: Z. 155-157). Sie sei nun viel „lockerer" hier und beteilige sich gerne an Planungs- und Vorbereitungsgruppen (ebd.: 116ff.). Dabei sind für Jasmin viele Grundsätze austauschbar. Nur das Konsensprinzip und den „Wille und Mut zur Auseinandersetzung" wolle sie nie in Frage stellen (ebd.: Z. 220ff.).

Jasmins Auffassungen würden in Gemeinschaften, in denen Stabilität v.a. durch feste Routinen erreicht wird, sehr skeptisch gesehen werden (s. Kapitel III.3.1). In Gesprächen mit ‚älteren' Bewohnern wird hier jedoch deutlich, dass diese sich davon nicht bedroht fühlen (vgl. u.a. Gespräch mit Yvonne, GP 22: S. 12). Einen Hinweis auf eine mögliche Ursache für diese Toleranz gibt Norbert, dem im Gegensatz zu Jasmin feste Werte wie beispielsweise die gemeinsame Ökonomie sehr wichtig sind.

> „Wir ham' hier kleinere Untergruppen. Meine ist glücklicherweise mit sieben Personen doch recht groß. Und diese Gruppe, die hat total gemeinsame Ökonomie. Das wird immer vertrauter und immer enger und eigentlich so wie ich's mir in der Gesamtgruppe vorstelle, das heißt bei dieser Frage hab' ich, zumindest ICH selber 'n Zusammenhang gefunden, wo ich sag', da ist es [...] so wie ich's will. Da kann ich mich auch drauf verlassen [...] und das ist in dieser Gruppe so, dass es 'n SUPer vertrauter Rahmen ist" (Interview mit Norbert: Z. 163-173)

Finanzgruppen, die ihr Einkommen auf verschiede Art teilen, und unabhängig davon organisierte Wohn- und Arbeitsgruppen, stellen in Norberts Gemeinschaft Rückzugsräume dar, in denen persönliche Beziehungen und gewachsene Routinen vorherrschen. Manche dieser Gruppen zeichnen sich durch enge persönliche Beziehungen aus, andere eher nicht. Neumitglieder können sich nach einer Phase der Gewöhnung einer bestehenden Gruppe anschließen oder auch eine neue gründen (vgl. GC VL: S. 1f.).

Auf den ersten Blick hat die Struktur in dieser Gemeinschaft mehrere Vorteile. Die Gesamtgemeinschaft kommt mit wenigen formulierten Grundsätzen aus (vgl. z.B. Gespräch mit René, GP 21: S. 6). In Untergruppen können diese ohne Gefahr der Herausforderung durch neue Mitglieder unterschiedlich ausgelegt werden. Da sich diese Gruppen durch eine gewisse persönliche Stabilität auszeichnen, werden hier auch sinnvolle Veränderungen der Routinen eher akzeptiert und es kann sich eine innere Flexibilität ausbilden. Neue Mitbewohner können der Gemeinschaft beitreten, ohne deshalb direkt in feste Beziehungen eingebunden zu sein. Geschützt durch die eigene Untergruppe, können auch die ‚Alten' den Veränderungswünschen toleranter begegnen. Wenn z.B. viele Neuankömmlinge gegen gemeinsame Ökonomie eingestellt wären, so könnte sie dennoch in Norberts Untergruppe fortgeführt werden. Weiterhin können Neumitglieder sich langsam an bestimmte Strukturen und immanente Regeln gewöhnen und dann auch Aufnahme in bestehende Gruppen finden. Da die Gruppen nicht autark sind, sondern über ein Geflecht weiterreichender Beziehungen in die Gesamtgemeinschaft integriert sind, können auch Rollen variiert werden und Gruppenzugehörigkeiten eher wechseln. So zogen beispielsweise letzten Sommer beinahe alle Bewohner innerhalb des gemeinsamen Hauses um, damit sich neue, besser passende Wohngruppen bilden konnten. Bei der Wahl einer Wohngruppe sind nämlich ähnliche Maßstäbe an „Sauberkeit" und „Gemütlichkeit" entscheidend und nicht die jeweilige Haltung zur gemeinsamen Ökonomie (Gespräch mit Nina, GP 21: S. 6).

Auch Cohen beschreibt den nächsten stabilen Zustand eines Kibbutz' nach der Krise des „Bundes", als einen „Zusammenschluss mehr oder weniger gut definierter Untergruppen" (Cohen 1982: S. 294). Solche Verbindungen entsprechen einer ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften'. Allerdings ist zu beachten, dass der Wunsch nach Stabilität immer wieder einer völligen Responsivität der Strukturen entgegensteht. Auch hier finden sich daher

Tendenzen am Erreichten festzuhalten (vgl. Interview mit Norbert: S. 6). In solchen Zusammenhängen können jedoch Variabilität und Stabilität zumindest teilweise verbunden werden.

4 Habitus in Intentionalen Gemeinschaften

„Das Zusammenleben steht noch mal auf'n anderen Blatt"
(Interview mit Miriam II: Z. 208f.).

Die bisher betrachteten Problemkomplexe treten ungefähr in einer chronologischen Abfolge auf. In diesem Kapitel wird es nun um eine Schwierigkeit gehen, die im Alltagsleben von Intentionalen Gemeinschaften von Anfang an vorhanden ist und auch von langjährigen Bewohnern noch immer als persönliche Schwierigkeit wahrgenommen wird. Es handelt sich hierbei um die zentralste Hürde für das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft unter modernen Bedingungen, nämlich die Persistenz sogenannter ‚gesellschaftlicher' Verhaltensweisen auch im gemeinschaftlichen Kontext.

Alle Gemeinschaftsmitglieder, mit denen ich gesprochen habe, traten erst im Erwachsenenalter in die Gemeinschaft ein. Bis aus zwei Befragte aus anderen europäischen Ländern (Großbritannien, Österreich) haben alle einen (unterschiedlich) langen Sozialisationsprozess in der deutschen, entweder west- oder ostdeutschen, Gesellschaft hinter sich. Im Kapitel III.1 wurde gezeigt, wie Orientierungen, die in der primären, politischen Sozialisation übernommen wurden, selbstständig verändert werden können. Für das Leben in einer Intentionalen Gemeinschaft ist es nun wichtig, neben zentralen Regeln und Strukturen (s. Kapitel III.2) auch Richtlinien für den Umgang miteinander festzulegen. Schnell war man sich einig, dass beispielsweise alle Arbeit gleich bewertet, rollenspezifische Arbeitsteilung verhindert, die Bedürfnisse jedes Einzelnen geachtet und jede Meinung gleichviel zählen soll (vgl. z.B. KNK 1983). Richtlinien wie diese stellen den Grundkonsens in jeder besuchten Gemeinschaft dar. Die zuvor beschriebenen Auseinandersetzungen haben meistens die Frage zum Thema, wie diese Richtlinien am besten umgesetzt werden können (vgl. Kapitel III.2, III.3).

Es zeigt sich jedoch oftmals, dass auch innerhalb der neuen Strukturen gewohnte Verhaltensweisen und Bewertungsmaßstäbe beibehalten werden oder unbewusst wieder auftauchen. In Günthers Kommune wollte man beispielsweise das Besitzdenken über den Sexualpartner reduzieren, d.h. die Mitglieder „wollten nicht eifersüchtig sein" (Interview mit Günther: Z. 255). Dennoch kam es immer wieder zu „heftigen Szenen um Eifersucht" (ebd.: Z. 223f.). Auch Sonja ist völlig überzeugt davon, den Partner loslassen zu müssen. In der Realität fällt ihr dies jedoch äußerst schwer (vgl. Gespräch mit Sonja, GP 9: S. 5ff.). Auch

wenn alle Stereotype vermieden werden sollen, werden z.B. weiterhin unbewusst bestimmte Geschlechterrollen zugeschrieben: Günthers Kommune hatte sich zeitweise auf fünf Männer reduziert. Er begründet es damit, dass „die Wohnverhältnisse unter aller Sau“ gewesen seien (Interview mit Günther: Z. 284f.). Implizit meint er damit, dass Frauen prinzipiell ordentlichere Verhältnisse brauchen (vgl. auch: ebd.: S. 7). Als schließlich auf eine Annonce hin einige Frauen eingezogen seien

> „ging's anders. Die haben also den ganzen Kram gleich [geordnet]. In den Werkstätten waren sie führend und überall. Das ham sie alles gemanagt und von da ab wurde auch mehr verdient und die Werkstätten florierten und wir haben tolle Sachen gemacht“ (ebd.: Z. 290-299).

Ein weiteres wichtiges Ideal in Gemeinschaften ist es, Geldfragen und –nöte zu ‚entindividualisieren', also Formen solidarischer oder gemeinsamer Ökonomie zu praktizieren:

> „Die Frage externe Arbeit, interne Arbeit. Eigentlich [hatten wir] so den Anspruch beides gleich zu bewerten. Letztendlich fand ICHS so, manche Sachen warn angesehener als andere Sachen und vieles war dann wieder so wie in 'ner Kleinfamilie“ (Gespräch mit Bernd, GP 19: Z. 54-60).

Die gemeinsame Ökonomie ist für all diejenigen leichter, die mehr Geld geben können. „Auf Kosten Anderer zu leben“ wird immer wieder als sehr schwierig bewertet und meist vermieden (vgl. u.a. Gespräch mit Bernd, GP 19: S. 5). Gleichzeitig kritisieren manche Besserverdienende, dass Andere sich „unrentable Arbeiten“ suchen (Gespräch mit René, GP 21: S. 7). Es ist demnach nicht völlig egal wie viel jeder verdient (vgl. auch: Grober 1998: S. 46). Im Zusammenleben entstehen außerdem, trotz gegenteiligem Ideal, informelle Hierarchien, die sich häufig auf das Engagement der Einzelnen gründen: „Es war eindeutig so, dass wenn sie [eine Mitbewohnern, Anm. J.D.] irgend 'ne Meinung vertreten hat, hatte das 'n ganz anderes Gewicht, als wenn irgendjemand anderes die Meinung vertreten hat. Einfach nur die Tatsache, dass das aus ihrem Mund kommt“ (Interview mit Heike: Z. 815-818).

Eine genauere Untersuchung dieser Themen erfordert in jedem Fall längere Beobachtungen und wäre sicherlich für künftige Forschungen sehr interessant. An dieser Stelle genügt es, darauf hinzuweisen, dass bestimmte in der primären Sozialisation erworbene Bewertungsmaßstäbe, z.B. nach Geschlecht, Einkommen und Arbeitsmoral, auch in den neuen Strukturen wieder auftauchen (vgl. auch: KNK 2004: S. 9). Selbst dort, wo die Angst vor dem Unbekannten bereits überwunden wurde, bleibt es sehr schwierig, neue Richtlinien in die Praxis umzusetzen: „Aus meiner Sicht hat man bestimmte Vorstellungen und auch Ideale, aber im Kleinen [im Alltag, Anm. J.D.] kriegt man das kaum hin“ (Gespräch mit Bernd, GP 19: Z. 43f.).

Die gewohnten Bewertungsmaßstäbe werden nicht nur aus Angst vor dem Verlust des Vertrauens in die Alltagswelt aufrechterhalten wie die im vorigen Kapitel betrachteten Routinen. Sie scheinen auch schwerer veränderbar zu sein als die Orientierungen, die im Kapitel III.1 besprochen wurden. Bei diesen Bewertungsmaßstäben handelt es sich eher um gleichsam zur ‚zweiten Natur' gewordene, typische Reaktionen. Insbesondere Pierre Bourdieu (1930-2002) hat sich mit diesem Phänomen beschäftigt und verwendet hierfür den Begriff ‚Habitus'. Es handelt sich dabei um Grundüberzeugungen, Stil, Neigungen, Vorlieben und Geschmack, die sich bestenfalls im Nachhinein in rationale Begründungen übersetzen lassen, im Allgemeinen aber unhinterfragt für wahr gehalten werden (vgl. Bohn/Hahn 1999: S. 259f.). Der Habitus liegt jeder Handlung, jeder Praxis, zugrunde (vgl. Bourdieu 1976: S. 207). Er bestimmt das Wahrnehmen, Denken und Urteilen ebenso wie die Psyche, also die Muster für Empfindungen und Emotionen, und den sozialisierten Körper (vgl. Rehbein 2006: S. 90, 92). Dieses System von „Wahrnehmungs- und Denkschemata" strukturiert alle Eindrücke bereits vor und macht daher außerhalb des Habitus liegendes Denken und Wahrnehmen beinahe unmöglich (vgl. Bourdieu 1976: S. 208; ders. 1987: S. 100). Dabei ist der Habitus keineswegs angeboren, sondern er ist ein „Produkt der Geschichte", d.h. er wird gesellschaftlich gebildet (Bourdieu 1987: S. 101).

> „Die charakteristischen Strukturen einer bestimmten Klasse von Daseinsbedingungen sind es nämlich, die über die ökonomische und soziale Notwendigkeit, mit der sie auf die relativ autonome Welt der Hauswirtschaft und der Familienverhältnisse drücken, oder besser noch über die eigentlichen Erscheinungsformen dieses äußeren Zwangs in der Familie (Form der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, Objektwelt, Formen der Konsumption, Verhältnis zu Verwandten usw.), die Strukturen des Habitus erzeugen, welche wiederum zur Grundlage der Wahrnehmung und Beurteilung aller späteren Erfahrung werden" (ebd.: S. 101).

In anderen Worten handelt es sich dabei um die primär erworbene *Wir*-Sphäre einer Persönlichkeit. Der Körper fungiert dabei als Gedächtnisstütze, denn „was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man" (Bourdieu 1987: S. 135). Ähnliche Erfahrungen erzeugen einen ähnlichen Habitus und ermöglichen so die kollektive Abstimmung der Praktiken aufeinander, was zur Entstehung von Milieus oder Klassen führt (ebd.: S. 111f.). Dieser „gemeinsame Code" (ebd.) ermöglicht erst die Entstehung Intentionaler Gemeinschaften und erklärt auch deren relative soziale Homogenität, die sich u.a. in der Übereinstimmung über gewisse Grundwerte äußert. Einerseits ermöglicht der Habitus die grundlegende Verständigung, die die Voraussetzung für ein gemeinsames Zusammenleben ist. Andererseits tendiert der Habitus jedoch immer dazu, die Bedingungen seiner Entstehung zu reproduzieren, also die gesellschaftlichen Strukturen aufrechtzuerhalten (vgl. Bourdieu 1976: S. 165). Er passt sich nur sehr langsam veränderten Bedingungen an, ist also ‚träge'. So verhält sich beispielsweise ein verarmter Adliger immer

noch verschwenderisch (vgl. Vogt 2000: S. 64). Dies würde erklären, weshalb auch dort, wo gemeinsame Ökonomie praktiziert wird, dem jeweiligen persönlichen Einkommen weiterhin große Bedeutung beigemessen wird (vgl. Interview mit Norbert: S. 3f.). Anschaulich wird dies bei Miriam, die in dem Moment, in dem sie über ihre Mitbewohner schimpft, auch deren Verdienst mit einbezieht: „Das ist schon so was. A kein Geld haben und dann assig mit dem Werkzeug umgehen“ (Interview mit Miriam II: Z. 313f.).

In Intentionalen Gemeinschaften treten in den unterschiedlichsten Kontexten Probleme auf, die sich auf den Habitus der Bewohner zurückführen lassen. Besonders zentral sind in allen besuchten Gemeinschaften Probleme in der Kommunikation und insbesondere im Umgang mit persönlichen Konflikten, auf die ich mich daher in diesem Kapitel konzentrieren werde. So steht hinter den überall praktizierten Varianten des Konsensprinzips die Auffassung, dass sich das beste Argument oder der beste Kompromiss in einer gleichberechtigten Debatte durchsetzen würde (vgl. Adler 2005: S. 39ff.). Diese Bevorzugung der verbalen Kommunikation ist sicherlich ebenfalls im Habitus begründet. Es zeigt sich aber, dass gerade dann, wenn Konflikte gelöst werden müssen, immer wieder Verhaltensweisen auftreten, die einer rationalen Einigung im Wege stehen. Im Folgenden werde ich zunächst die verschiedenen angesprochenen Schwierigkeiten benennen und untersuchen, inwieweit es sich dabei tatsächlich um Beispiele für habitualisierte Verhaltensweisen handelt. Danach wird der Umgang mit dieser Hürde dargestellt, um die Bedingungen und Grenzen des Problemkomplexes besser einordnen zu können.

4.1 Ein Beispiel: Umgang mit Konflikten

> „Ich find’s blöd, wenn Sachthemen mit persönlichen Themen vermischt werden, wenn man nur aus Prinzip gegen jemanden stimmt“ (Gespräch mit Katrin, GP 25: S. 7)

In einer besuchten Gemeinschaft durfte ich am wöchentlichen Organisationsplenum teilnehmen. Das Plenum fand in einer recht formalen Atmosphäre statt. Es gab einen Leiter und einen Protokollanten. Alle waren um eine sachliche Aussprache bemüht. Einer der Bewohner, Till, wollte einen neuen Arbeitsbereich gründen und hierfür neue Regeln zur Kontrolle der Finanzen einführen. Simon hatte schon vor dem Plenum zu diesem Thema eine lange Liste mit Anmerkungen an der Pinwand ‚veröffentlicht’. Schnell kam es nun zu einem Zwiegespräch zwischen den beiden, das von unterschwelliger Wut geprägt war. Simon bemängelte, dass Till ihn nicht vorher auf seine Anmerkungen angesprochen habe. Till erwiderte, dass Simon sich nicht verständlich ausgedrückt hätte. Die Anderen hörten schweigend zu, wie sich das Gespräch immer mehr im Kreis drehte. Beide wiederholten immer wieder dieselben Argumente mit unterschiedlichen Worten, ohne dem Anderen

ernsthaft zuzuhören und dessen Meinung zu überdenken. Die Vorwürfe wurden zwar in harten Worten, aber völlig emotionslos vorgetragen und sofort ebenso hart zurückgewiesen. Dabei ließen sie einander stets förmlich ausreden. Im weiteren Verlauf versicherte Simon sich der Unterstützung der Zuhörer durch Redewendungen wie: „In unseren Regeln steht…" und „so macht man das normalerweise". Till gelang dies weniger. Keiner der Anwesenden versuchte, den offensichtlich zwischen beiden herrschenden Konflikt, der nicht direkt etwas mit dem Sachthema ‚Arbeitsbereich' zu tun hatte, anzusprechen (GP 25: S. 9f.).

In diesem Beispiel wird deutlich, dass auch Diskussionen, die rational ablaufen sollen, von Emotionen und persönlichen Taktiken geprägt sind. Solche so genannten ‚Interaktionsrituale' hat Erving Goffman (1922-1982) anschaulich beschrieben (Goffman 1999). Im Mittelpunkt direkter Interaktion steht dabei oftmals nicht der Inhalt: „Das, was ein Mensch schützt und verteidigt und worin er seine Gefühle investiert, ist eine Idee von sich selbst; Ideen sind aber nicht verletzbar durch Tatsachen und Dinge, sondern nur durch Kommunikationen" (Goffman 1999: S. 51). Jeder Mensch ist daran interessiert, sein „Image", d.h. sein Selbstbild oder seine „Idee von sich selbst" (ebd.) in der direkten Interaktion zu bewahren.[68] Falls es einer Person nicht gelingt, ihr Image nach außen aufrechtzuerhalten, kann die Situation eskalieren (vgl. ebd.: S. 14). Um so einer, auch für ihr Image potentiell nachteiligen, Eskalation vorzubeugen, ist eine Person gewöhnlich bereit, auch das Image anderer durch Rücksichtnahme zu schützen (vgl. ebd.: S. 17). Ein konsistentes Image ist eine wichtige Voraussetzung für die im vorigen Kapitel besprochene ‚Seinsgewissheit' und ermöglicht stabile soziale Interaktionen. Goffman beschreibt verschiedene „Praktiken zur Wahrung des Images" (ebd. S. 18). Diese sind in jeder Kultur unterschiedlich geordnet (vgl. ebd.: S. 53). Zwei Prozesse sind dabei jedoch immer unterscheidbar: der „Vermeidungsprozeß" und der „korrektive Prozeß" (ebd.: S. 21ff.). Gefahren für das Image können Goffman zufolge am sichersten verhindert werden, indem „bedrohlichen Situationen" von vornherein ausgewichen wird (ebd.: S. 21f.). Erst wenn „Zwischenfälle" nicht verhindert werden können, kommen „Ausgleichshandlungen" zum Einsatz. Idealtypisch läuft eine „Ausgleichshandlung" so ab, dass nach dem Hinweis auf einen „Zwischenfall", die Herausforderung, ein Angebot des „Missetäters" auf Wiedergutmachung folgt. Dabei handelt es sich z.B. um die Neudefinition des Images eines der Beteiligten oder der verletzenden Handlung selbst. Es kann auch „Sühne" in Form einer Entschuldigung angeboten werden. Dieses Angebot wird im Idealfall von den anderen Interaktionsteilnehmern akzeptiert und der

[68] Goffman's Konzept des ‚Images' entspricht in der bisherigen Terminologie dem Bild der ganzen Persönlichkeit eines Menschen, also sowohl seiner *Ich*- als auch seiner *Wir*-Sphäre, nach außen.

„Missetäter“ bedankt sich für die Vergebung (ebd.: S. 25ff.). Auf diese Art wird erneute Stabilität in der Interaktion erreicht.

Im oben genannten Beispiel weisen weder die Zuhörer noch die Kontrahenten auf den zugrunde liegenden Konflikt hin. Dies wäre aber eine Voraussetzung für den Beginn von Ausgleichshandlungen (vgl. Goffman 1999: S. 26). Stattdessen wird weiterhin der Anschein einer sachlichen Diskussion aufrechterhalten und Abweichungen, z.B. in der Wortwahl, werden ignoriert. Auch in anderen Intentionalen Gemeinschaften werden Themen, die zu Auseinandersetzungen führen könnten, bewusst vermieden: „Hausarbeiten, Putzen, Kochen - das sollten alle zu gleichen Teilen machen. Die Wirklichkeit war dann aber häufig ’nen bisschen anders. Und darüber haben wir herzlich wenig geredet“ (Interview mit Miriam I: Z. 293-296).

Ein solches Verhalten ist typisch für kurze Interaktionen, in denen die Verhaltensstrategien des Anderen im Allgemeinen temporär akzeptiert werden, um ‚Zwischenfälle’ zu vermeiden. Goffman weist diesbezüglich darauf hin, dass damit lediglich ein „Arbeitskonsens“ erreicht wird, der meist nicht mit den wirklichen, tief empfundenen Bewertungen der anderen Person übereinstimmt (Goffman 1999: S. 16f.). Dies stellt in der gegenwärtigen Gesellschaft selten ein Problem dar, da hier die meisten Begegnungen, z.B. im Supermarkt, in der Universität, am Arbeitsplatz, durch viele und strenge Regeln vermittelt werden und distanziert ablaufen (vgl. Goffman 1999: S. 73, 54ff.). In Intentionalen Gemeinschaften steigt aber die Wahrscheinlichkeit von ‚Zwischenfällen’, die für das persönliche Image bedrohlich werden könnten, deutlich an. Einerseits werden hier die Kontakte enger und bisher unbekannte Eigenschaften einer Person können hervortreten, andererseits sind die Bewohner immer wieder mit neuen Situationen konfrontiert, in denen Einigungen erzielt werden müssen. Aus den bisherigen Kapiteln wird deutlich, wie leicht aus verschiedenen Ansichten auch persönliche Konflikte wie derjenige zwischen Simon und Till erwachsen können. Beide sprechen ihren Konflikt jedoch nicht direkt an, sondern bemühen sich stattdessen eher darum, seine Existenz zu verbergen. So streiten sie sich im Plenum scheinbar sachlich aber unnachgiebig über eine Liste mit Anmerkungen. Auch in Bernds Gemeinschaft wurden Schwierigkeiten nicht angesprochen: „Da hat sich zwischenmenschlich viel aufgebaut, so dass manche gar nicht mehr miteinander gesprochen haben. So ungefähr. Es gab richtig auch Streit, der aber nicht wirklich angegangen wurde“ (Gespräch mit Bernd, GP 19: Z. 52-55). Der von Bernd genannte komplette Ausstieg aus der Kommunikation wird von Goffman als radikalste Form der Vermeidung beschrieben (vgl. Goffman 1999: S. 21, 47).

Durch das enge Zusammenleben kann die Interaktion in Intentionalen Gemeinschaften jedoch selten völlig vermieden werden. Anstatt ‚Ausgleichshandlungen' einzuleiten, kann ein Konflikt aber auch indirekt durch die aggressive Verwendung von Interaktionstechniken ausgetragen werden. Der Einzelne versucht dabei, „günstige Informationen über sich und ungünstige über andere anzubringen" (Goffman 1999: S. 31). Er versucht, den Anderen zu beschämen. Für solche subtilen Techniken ist jedoch ein Publikum nötig. Sowohl Till als auch Simon versuchten sich die Unterstützung der Zuhörer zu sichern, indem sie den Anschein von Rationalität wahrten und sich nicht durch Emotionalität, die in der Plenumssituation negativ bewertet worden wäre, entblößten. Simon konnte sich besser vor dem Publikum darstellen und wurde daher im weiteren Verlauf auch von den Anderen unterstützt, während Till sichtlich eine Niederlage einsteckte, die er sich jedoch nicht anmerken ließ. Auf diese Art werden persönliche Konflikte in rationale Diskussionen hineingetragen. Das Austragen auf ‚Nebenschauplätzen' ist insgesamt weit verbreitet:

> „Schwierigkeiten, die waren ausgeklammert. Man hat 'n Problem und geht immer so drum herum 'n bisschen. Man führt so Scheingefechte. Das eigentliche geht man nicht an. Man weiß im Grunde, da ist was in der Mitte, man guckt sich das im Grunde aber nicht so recht an" (Gespräch mit Bernd, GP 19: Z. 71-75).

Ein gutes Beispiel für ein solches Scheingefecht nennt Tanja, in deren Gemeinschaft mehrere Abende heftig darüber diskutiert wurde, welche Lampe in den Gemeinschaftsraum aufgehängt werden sollte (vgl. Interview mit Tanja: Z. 177f.). Schlecht über jemanden hinter dessen Rücken zu reden kann ebenfalls als aggressive Technik der Imagepflege verstanden werden und nimmt dem Angegriffenen jede Möglichkeit mit einem ‚Angebot' auf die ‚Herausforderung' zu reagieren. Solche indirekten Taktiken haben den Charakter eines Wettbewerbs, in dem der Verlierer an Selbstwertgefühl verliert. Zudem können sie sehr schnell zu Missverständnissen führen. Möglicherweise hatte Simon Till durch seine Anmerkungen gar nicht beleidigen wollen. Dieser hatte es aber so aufgefasst und fühlte sich herabgesetzt. Da der Konflikt nicht angesprochen wurde, konnte das Missverständnis nicht behoben werden.

Sobald die Konflikte schließlich nicht mehr unausgesprochen bleiben können, kommt es letztendlich meist zu direkten Konfrontationen. So erzählt Petra, wie sich manchmal einfach nur „alle angebrüllt" hätten (Interview mit Petra: S. 5). Auch Heike beschwert sich, dass in ihrer ehemaligen Gruppe „'n rauher Ton" geherrscht hätte, wenn z.B. jemand Geld ausgegeben hatte und ein Anderer dies für völlig unnötig hielt und mit heftigen Vorwürfen reagierte (vgl. Interview mit Heike: Z. 425-432). Heike hätte sich schließlich in dieser Gruppe nicht „so aufgehoben gefühlt" und sie verlassen (ebd.: Z. 426). Der ‚Zwischenfall' wurde hier

zwar erkannt, dennoch fanden keine weiterführenden korrektiven Handlungen statt. Stattdessen bleibt doch oft nur der Abbruch der Interaktion.

4.1.1 Habitus im Umgang mit Konflikten

> „Es gab eine unheimliche Angst vor Konflikten oder davor, Konflikte wirklich zu führen oder vielleicht auch davor bestimmte Dinge, die man lieber nicht wissen will zu hören" (Interview mit Miriam II: Z. 71-74).

Goffman zeigt, wie wichtig symbolische Handlungen gerade in distanzierten Begegnungen sind, um das Image der Interaktionspartner zu schützen (vgl. Goffman 1999: S. 54ff.). Konfliktvermeidung durch zeremonielle Handlungen spielt hierbei eine besonders große Rolle (vgl. ebd.). In der Gegenwart dominieren solche „kurzfristigen, schwachen Bindungen" (Sennett 1998: S. 29). Hier laufen demnach v.a. „Vermeidungsprozesse" ab. Korrekturen des Images, durch die eine neue Balance gefunden werden kann, sind nur selten nötig. Dies wird bestätigt durch Sennetts Beobachtung, dass die in der heutigen Arbeitswelt übliche Teamarbeit von oberflächlicher Kooperationsbereitschaft geprägt ist, bei der Konflikte geleugnet werden (vgl. ebd.: S. 149ff.). Die Tendenz offene Konflikte zu vermeiden, ist aber nicht nur charakteristisch für die moderne Arbeitswelt, sondern kann auch in gewachsenen, deutschen Dörfern beobachtet werden (vgl. Brüggemann/Riehle 1986: S. 212ff.). Auch für Miriam ist „die Unfähigkeit, Konflikte zu führen ein gesellschaftliches Problem. Ich kenn auch total viele, wo zuhause eher geschwiegen wurde, als gestritten und die halt aus so 'ner Welt kommen, wo alles Mögliche subtil läuft" (Interview mit Miriam II: Z. 121-123). Günther meint ebenfalls, dass die meisten Konflikte nicht offen ausgetragen werden: „Also früher in der Anfangsphase haben wir halt 'ne Flasche Bier genommen und haben uns die hinter die Binde gekippt" (Interview mit Günther: Z. 319f.).

Während der Sozialisation werden also vorwiegend verschiedene Vermeidungshandlungen habitualisiert. Nur wenige haben jedoch die notwendigen Fähigkeiten für Ausgleichshandlungen erworben. Ohne diese Kompetenzen, fühlen sich Personen besonders schnell beschämt, reagieren minderwertig oder ärgerlich, sobald ihr Image nicht mehr aufrecht erhalten werden kann (vgl. Goffman 1999: S. 14). Mangelnde Fähigkeiten der Konfliktlösung bestärken so noch das Engagement für Vermeidungshandlungen. Insofern kann hierbei von einem in der frühen Sozialisation erworbenen Habitus in Bourdieus Sinn gesprochen werden, der Ausgleichshandlungen erschwert. Erst im Alltag in Intentionalen Gemeinschaften wird dieser Habitus der unbedingten Konfliktvermeidung und der indirekten Gegnerschaft problematisch, da hier die Interaktion nicht verhältnismäßig einfach abgebrochen werden kann.

> „Also das letzte Jahr war die tiefste Krise, die ich je in meinem Leben hatte, ausgelöst durch die Konstellation hier, und dass man sich halt nicht verpissen kann. Egal wie lange wir die Konflikte gedeckelt haben, irgendwann kam es halt raus. Es sei denn, du ziehst sofort aus und das kannste ja nicht, wenn du verbindlich in 'ner Kommune drin bist" (Interview mit Tanja: Z. 139-147)

Fast alle Gesprächspartner betonten daher, dass das Leben in einer Intentionalen Gemeinschaft auch zu Veränderungen der eigenen Idee von sich selbst führt. In beinahe allen besuchten Gemeinschaften wird hierfür die Metapher des ‚Spiegels' gebraucht. Das eigene Verhalten wird durch die Reaktionen der Anderen ‚gespiegelt'. Dies könne nach Auskunft der Gemeinschaftsbewohner zu einem realistischeren Selbstbild führen (vgl. u.a. Gespräch mit Gabriele, GP 14: S. 3). Über das Leben in der Kommune meint auch Tanja: „Wenn man sich da drauf einlässt, hat das Auswirkungen auf die eigene Persönlichkeit" (Interview mit Tanja: Z. 143-145). Nach Goffman bedeutet dies, dass das eigene Image, das eigene Selbstbild, im Zuge längerfristiger Ausgleichshandlungen neu definiert wird. Helmuth Plessner sieht genau hier eine der größten Gefahren von Gemeinschaften. Er warnt davor, den ‚wirklichen' Menschen entdecken zu wollen, denn es gäbe kein endgültig ‚richtiges' Selbstbild (vgl. Gebhardt 2000: S. 358). Menschliche Würde bedeutet für Plessner die Idee einer Übereinstimung von Seele und Ausdruck, von Inneren und Äußeren. Sie kann aber für ihn faktisch nicht erreicht werden (vgl. Plessner 2002: S. 75). Rollen bzw. Masken erlauben es daher, die Würde zu retten, indem sie sozusagen stellvertretend nach außen hin eine solche Harmonie vorgaukeln (vgl. ebd.: S. 84). Der Zwang zur Distanz ist für Plessner daher nicht in einem kulturellen Habitus begründet, sondern ist eine anthropologische Konstante (vgl. ebd.: S. 60). Die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft widerspricht seiner Meinung nach der menschlichen „Sehnsucht nach den Masken" (ebd.: S. 41). Eine Herausforderung des Images hätte somit stets eine Herabsetzung der Würde zur Folge. Im Folgenden wird nun dargestellt wie die Gemeinschaftsbewohner versuchen, Konflikte zu lösen.

4.1.2 Verschiedene Wege zur Konfliktlösung

> „Ich bin eher so'n Mensch, der Konflikte meidet. Für mich ist das [Wege zur Konfliktlösung zu finden, Anm. J.D.] 'ne große Herausforderung. Aber ich hab da Lust zu. Ich WILL endlich weg von diesem alten Muster der Konfliktvermeidung. Ich merke, dass das nicht so doll ist und mir nicht gut tut. Also ich WILL da was verändern" (Interview mit Ralf: Z. 873-877).

Viele meiner Gesprächspartner erklärten, sie seien bereit auch die „eigenen Schattenseiten und Muster anzugucken und auch daran zu arbeiten, das zu verändern" (Interview mit Ralf: Z. 30-32). Dabei spielt die Konfliktlösung eine sehr wichtige Rolle wie Günther verdeutlicht:

> „Das ist die einzige Überlebensmöglichkeit in 'ner Gemeinschaft, denn es ist ja so, jeder muss sich verändern, wenn er in 'ner Gemeinschaft leben will. Wir sind anders sozialisiert, also aufgewachsen und wenn du in 'ner Gemeinschaft leben willst, noch dazu

> in einer sogenannten egalitären, also wo's keinen Chef gibt und keine Chefin gibt und alle im Prinzip gleich sind. Und wo Konflikte ja auch begradigt werden müssen, denn es ist das Zuhause eines JEDEN. Wir können nicht sagen, so du gehst jetzt nach Hause oder du gehst jetzt vom Hof, sondern die, die DA sind, die sind DA und wir müssen mit denen auskommen. […] Also, es muss dann jeder gucken, dass er seine Probleme gelöst kriegt" (Interview mit Günther: Z. 35-46).

Neben der Einsicht, den Habitus zu verändern, müssen aber auch bestimmte Eigenschaften erworben werden, die Ausgleichshandlungen vereinfachen. Goffman zufolge ist insbesondere Gelassenheit sehr wichtig. Er meint damit die „Fähigkeit, in der Begegnung mit anderen, Beschämung zu unterdrücken oder zu vermeiden" (Goffman 1999: S. 14). Gemeinschaftsmitglieder reden in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit, ein gewisses Selbstbewusstsein zu entwickeln: „Man muss Kritik aushalten können und man muss sie auch annehmen können. Man darf nicht jede Kritik gleich persönlich nehmen" (Interview mit Lars: Z. 182f.). Durch Gelassenheit kann verhindert werden, dass Situationen eskalieren und stattdessen geordnete korrektive Handlungen in Goffmans Sinn stattfinden.

Um solche Fähigkeiten zu erlernen, nehmen viele Gemeinschaftsmitglieder auch Hilfe von außerhalb in Anspruch. Als ganze Gruppe wird häufig Supervision ausprobiert, d.h. die Gruppe lässt sich von einem Therapeuten beraten (vgl. u.a. Interview mit Petra: S. 5). Individuelle Formen der Psychotherapie werden ebenfalls getestet (GP 12: S. 4). Teilweise existieren auch Therapiegruppen innerhalb der Gemeinschaft (vgl. Interview mit Alexander: S. 3). Für Gabriele ist die Änderung ihrer Außenwirkung ein wichtiger Grund für das Leben in der Gemeinschaft: „Dazu haben wir auch immer Therapie gemacht. Das war mir sehr wichtig. Besonders schwer fiel es mir, meine Bedürfnisse zu äußern ohne Angst vor Ablehnung. Daran arbeite ich noch heute" (Gespräch mit Gabriele, GP 13: S. 2f.). In Hinblick auf die Konfliktlösung ist es das Ziel solcher Therapien, zu lernen, möglichst sofort persönliche Bedenken und Ärgernisse anzusprechen (vgl. Interview mit Günther: Z. 113f.).

In manchen Gemeinschaften werden auch neue Strukturen eingeführt, die einen Raum schaffen sollen, in dem offen über persönliche Probleme geredet wird. So meint auch Nicole, dass Konflikte nur lösbar wären, wenn sie direkt angesprochen würden. Selbst wenn keine Lösung des Konflikts möglich ist, wäre es dennoch besser, ihn anzusprechen anstatt ihn unterschwellig ablaufen zu lassen (vgl. Gespräch mit Nicole, GP 21: S. 5). Das Forum, ein spezielles, wöchentliches Treffen in der Villa Locomuna wurde beispielsweise von allen dortigen Bewohnern gelobt (vgl. GC VL). In den meisten Fällen wird bei solchen Treffen versucht, Konflikte durch Kommunikation zu lösen. Norbert fasst dies folgendermaßen zusammen: „Du lernst hier reden oder du ziehst wieder aus" (Interview mit Norbert: Z. 210).

Es wurde allerdings bereits erwähnt, dass direkte Konfrontation nicht zwangsläufig dazu führt, dass der Angegriffene sein Verhalten ändert. Stattdessen kommt es häufig nur zu

Selbstverteidigung oder Rückzug. In den meisten Gemeinschaften wird daher auch direkt an der Form der Kommunikation gearbeitet:

> „Es steht schon an, dass wir achtsamer sind in unserer Kommunikation. Dass wir gucken - dass wir versuchen, wahrhaftig zu sein, in dem was wir sagen. Dass wir auch ausdrücken, was uns beschäftigt und was in uns ist, ob es jetzt gut ist oder was auch immer. Aber dass wir halt auch gucken, was passiert dann mit dem Anderen, dass der das auch transparent macht und, dass man dann wirklich auch Wege findet, seine Kritik auch gut anbringen zu können ohne den Anderen zu verletzen“ (Interview mit Ralf: Z. 828-840).

So wollen sich viele Befragte bemühen, Kritik direkt, aber schonend auszusprechen und auf die oben erwähnten indirekten Taktiken verzichten: „Es wird viel mit Moral gearbeitet in Gemeinschaften und das sollte man nicht, […] also mit schlechtem Gewissen arbeiten“ (Interview mit Lars: Z. 232f.). Auf diese Art kann dem Anderen die Chance gegeben werden, sein Image oder seine Handlung zu korrigieren, ohne dabei an Selbstwertgefühl zu verlieren.

4.1.3 Belastung und Rückzug

> „Man muss sich einfach bewusst darüber sein, dass wenn man mit Leuten so eng zusammenlebt, dass es Arbeit ist. Das ist nicht mehr Privatvergnügen und auch nicht der Traum und die Wunschvorstellung, sondern es ist einfach Arbeit. Jeden Tag“ (Interview mit Sandra: Z. 124-127).

Für Giddens ist es möglich, sich diskursiv, also beispielsweise durch die in den Interviews thematisierte Einsicht, von Routinen zu distanzieren (vgl. Giddens 1988: S. 115f.). Im Gegensatz dazu weist Bourdieu darauf hin, dass der Habitus einverleibt ist, also „jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt, […] geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst davor explizit gemacht zu werden“ (Bourdieu 1976: S. 200). Dies würde bedeuten, dass den Gemeinschaftsmitgliedern die Distanzierung von automatisch bevorzugten Vermeidungshandlungen zumindest sehr schwer fällt ebenso wie das Erlernen neuer Praktiken der Interaktion. Dies wird durch die Erfahrungen meiner Gesprächspartner bestätigt. So berichtet beispielsweise Sandra wie anstrengend es ist, alle Probleme gleich anzusprechen:

> „Ich hab’ am Anfang hier ganz bewusst intensiv versucht, das zu tun. Ich hab es auch am Anfang ganz gut hingekriegt, so die ersten zwei Monate. Dann bin ich wieder fauler geworden und hab Dinge nicht gesagt, wo ich jetzt sage: ‚Och Mensch, hätt’ ich’s an dem Punkt doch mal gesagt’. Ich finde es halt auch schwierig, noch Monate später Sachen auf’n Tisch zu bringen, die eigentlich längst vorbei sind. […] Das ist harte Arbeit, das erfordert ganz schön viel Disziplin und ’ne gewisse Aufmerksamkeit und Reflexion und manchmal geht’s unter im Alltag“ (Interview mit Sandra: Z. 124-127).

Es ist demnach sehr leicht, immer wieder in erlernte Muster zurückzufallen. So gehen auch Gesprächsrunden nicht unbedingt „an die Substanz“ (Interview mit Jasmin: Z. 149). Die ständige Kommunikation miteinander kann auch sehr viel Zeit beanspruchen. Nina berichtet, dass gemeinsame Spaziergänge in ihrer Gemeinschaft eine richtige Institution wären. Dabei

wird beredet, „was man sich wie vorstellen kann, wie wessen Haltung zu was ist“ (Gespräch mit Nina, GP 22: S. 3). Solche Aktionen wären so ermüdend, dass Nina „grad ’ne Auszeit“ brauche (ebd.: S. 5).

Weiterhin fehlt oft genügend Selbstbewusstsein oder eben ‚Gelassenheit’ (Goffman). Direkte Konfrontationen können dann zu einer Herabsetzung der Würde in Plessners Sinn führen. Miriam erzählt beispielsweise, wie schnell es dazu kommen kann

> „sich als Mensch scheiße zu fühlen, sich unzulänglich zu fühlen. […] Es war für mich gar nicht so leicht, mich halt immer soviel in Frage zu stellen. Vom Ansatz her ist es richtig, aber es wird schwierig, wenn es grenzenlos wird. Es muss auch einen Punkt geben, dass man sich auch sagt, dass man einander mag und dass man so wie man ist gut ist, selbst wenn es doofe Seiten gibt“ (Interview mit Miriam II: Z. 250-268).

Solche Erfahrungen der Belastung und der Verminderung des Selbstwertgefühls sind sicherlich eine weitere wichtige Ursache für den Wunsch nach Stabilität, den viele langjährige Gemeinschaftsmitglieder empfinden (s. Kapitel III.4). Bourdieu betonte, wie oben dargestellt, dass der Habitus dazu tendiert, die äußeren Bedingungen seiner Entstehung zu reproduzieren (vgl. auch: Bourdieu 1987: S. 104f.). So wünschen sich einige im Laufe der Zeit nicht nur stabile, persönliche Bezugsgruppen, sondern auch die gesellschaftlich üblichen kleinfamiliären Strukturen (vgl. z.B. Interview mit Alexander: Z. 50-58). Die Lust auf gemeinsame Entscheidungen im Plenum lässt nach und viele verlassen die Gemeinschaft daraufin. Jasmin erklärt sich dies folgendermaßen:

> „In Partnerschaft und Kleinfamilie arbeitet man nicht so an sich selbst. Da ist schon Vieles vorgegeben bzw. es spielt sich schnell auf einem bestimmten Niveau ein. Da ist nur eine Person und hier sind es Viele. Da gibt’s Vorgaben. Man verhält sich halt wie Mann und Frau. In vielen Beziehungen wird das Verhältnis zueinander nicht mehr hinterfragt“ (GP 21: S. 4).

Günther ist der Meinung, dass das Zusammenleben in denjenigen Gemeinschaften, die weiterhin eher dem „bürgerlichen Muster“ entsprächen, also aus getrennt lebenden Kleinfamilien oder Einzelpersonen bestehen würden, einfacher sei. Aber das wollte er ja gerade nicht, weshalb er sich für das schwierigere Leben in einer Kommune, die sehr viele Lebensbereiche miteinander teilt, entschieden hätte (vgl. Gespräch mit Günther, GP 14: S. 1f.). Eine Veränderung des Habitus ist somit mit Belastung verbunden und führt oft zum Scheitern des ursprünglichen Projektes oder zum Weggang von einzelnen Personen.

4.1.4 Veränderungen des Habitus?

> „Also es lässt sich alles lernen. Freundschaft lässt sich lernen, das Zusammenleben lässt sich lernen. Die Liebe lässt sich lernen. Es lässt sich ALLES lernen. Und es ist nicht so, dass im Prinzip der Eine mit dem Anderen aus natürlichen Gründen nicht kann“ (Interview mit Günther: Z. 152-155).

Der Habitus kann Bourdieu zufolge nur durch einen aufmerksamen Beobachter enthüllt werden (vgl. Bourdieu 1976: S. 209). Es ist unmöglich, allein anhand von Interviews einzuschätzen, inwieweit Veränderungen im Konfliktverhalten in die Praxis umgesetzt werden, inwieweit tatsächlich neue Verhaltensweisen gelernt wurden. Im Folgenden werde ich daher einige Aspekte nennen, die mir als Besucherin auffielen. Dabei konzentriere ich mich auf deutliche Unterschiede zu dem Interaktionsverhalten, an das ich gewöhnt bin. Hierdurch soll lediglich ein erster Eindruck gegeben werden, der in weiteren Forschungen vertieft werden müsste.

Insbesondere im Ökodorf 7 Linden, wo ich länger verweilte, fiel mir ein Phänomen auf, das ich als ‚Ich-Diskurs’ bezeichne. Hierbei werden Meinungen gewöhnlich nicht verallgemeinernd, sondern deutlich als persönliche Ansichten kenntlich gemacht. Wendungen wie „ich finde“, „ich bin der Meinung“ o.ä. kommen sehr viel häufiger vor, als Äußerungen wie „das ist so“ oder „man macht das so“. Sehr häufig werden bei Meinungsäußerungen auch Emotionen miteinbezogen: „Mir ging`s dabei total gut“, „Ich musste das für mich herausfinden, wie es mir dabei ging“ oder „Ich hab gemerkt, dass ich mehr Lust habe […]“ (vgl. GP 6: S. 2). Durch solche Äußerungen stellt der Sprecher seine eigenen Grenzen klar. Dem Gesprächspartner werden diese Grenzen so dargestellt, dass dieser die Aussage nicht als verletzend empfindet. Die Wendungen lassen dem Gegenüber ausreichend Raum, anderer Meinung zu sein. Weiterhin fiel mir auf, dass Aufforderungen häufig so formuliert werden, dass ihnen ohne Scham nachgekommen werden kann. Während meines Aufenthalts half ich beispielsweise, ein Badehaus mit Lehm zu verputzen (s. Abb. 5). Diese Arbeit war mir fremd. Als ich den Lehm mit der Hand auftrug, meinte der ‚Bauherr’: „Ach, so machst du das? Ich mach das immer so [er nimmt die Kelle zu Hilfe]. Da fällt auch weniger runter“ (GP 8: S. 2). Ich fühlte mich durch seine Formulierung nicht zurechtgewiesen, sondern befolgte in meinem Verständnis einen gutgemeinten Vorschlag. In einer anderen Situation spielte eine Bewohnerin Klavier, während ein anderer den Raum aufräumte. Er bat sie mit folgenden Worten damit aufzuhören: „Ich muss vorbereiten für heute Abend und ich bin grad wirklich nicht in der Stimmung dafür“ (GP 6: S. 12). Sie hörte achselzuckend auf, zu spielen, ohne verärgert zu wirken. Hätte er geschwiegen, hätte er sich vermutlich unwohl gefühlt. Hätte er anderseits beispielsweise gesagt: „Seit wann spielt man mitten am Tag Klavier?“ oder „Siehst

du nicht, dass ich arbeite?“, hätte sie das vermutlich als persönlichen Vorwurf aufgefasst und wäre gegebenenfalls beschämt gewesen.

Auffällig war außerdem, wie direkt miteinander umgegangen wurde: An einem Abend stellten sich zwei Neuankömmlinge vor, die im Ökodorf ein Freiwilliges Ökologisches Jahr (FÖJ) begonnen hatten. Sie saßen vor etwa 20 anwesenden Personen. Nach dem Ende ihrer Vorstellung forderten sie die Zuhörer zu Fragen auf. Ich hätte in diesem Rahmen eher Fragen nach bestimmten Fakten erwartet, wie z.B. eine Frage nach der Anzahl der Geschwister. Stattdessen stellten die Zuhörer sehr viele, sehr persönliche Fragen: „Was ist das Beste, was dir hier passieren kann?“, „Gibt’s was, was du unbedingt lernen willst hier?“ oder sogar: „Was macht dich aus?“. Schließlich baten die beiden FÖJler die Anwesenden um ein Feedback. Auch dieses fiel erstaunlich persönlich und ehrlich aus. Einige sagten mit klaren Worten, wie sie die FÖJler einschätzten, was ihnen an den FÖJlern gefiel und womit sie noch schwer umgehen konnten. Ein Beispiel: „Du hast so ’ne interessante Mischung aus Hochstapelei und Tiefstapelei, wo ich nicht so richtig schlau draus werde“. Ich hätte vermutlich recht nervös reagiert, aber alle Anwesenden schienen diesen Umgang für selbstverständlich zu halten. Die Repliken der FÖJler wurden zudem immer mit Klatschen erwidert, was es den beiden erleichterte, ‚locker’ auf das Feedback zu reagieren. Im weiteren Verlauf des Abends saßen alle entspannt auf den Sofas und ‚kuschelten’ miteinander, d.h. sie saßen eng beieinander und hatten die Arme um den Nachbarn gelegt (vgl. für gesamte Passage: GP 10: S. 7-10). Körperkontakt ist im Ökodorf übrigens sehr weit verbreitet und fiel mir vom ersten Tag an auf (vgl. GC ÖSL).

In anderen Gemeinschaften war häufiger, körperlicher Kontakt eher unüblich. Mehrmals wurde in Interviews allerdings der Wunsch danach geäußert. Norbert und Günther sehen darin die Möglichkeit, einander jenseits aller verbalen Konflikte und Konfrontationen zu bestätigen (vgl. Interview mit Norbert: Z. 176ff., Interview mit Günther: Z. 207ff.).

4.1.5 Auswirkungen des veränderten Konfliktverhaltens auf die Persönlichkeit?

„Ich bin wesentlich selbstbewusster geworden“
(Interview mit Jasmin: Z. 131).

Jasmin als Neumitglied bestätigt in diesem Zitat eine weitere Beobachtung von mir: Insbesondere langjährige Gemeinschaftsmitglieder verhielten sich sehr selbstsicher. Ein Könnens-Bewusstsein, wie im Kapitel III.2 dargestellt, war bei diesen Bewohnern stets vorhanden. Daher vermute ich, dass sie auch vor dem Beitritt bereits ein recht hohes Selbstbewusstsein hatten. Dennoch trägt auch die Notwendigkeit und die Einsicht, Konflikte auszutragen, im Laufe der Zeit zu einer Verbesserung der Kommunikationsfähigkeiten und damit zu einem sicheren Auftreten bei. Norbert betont, wie sehr die regelmäßige Übung

darin, miteinander zu kommunizieren, zur Entstehung seiner vertrauten Kleingruppe beitrug, in der auch weitgehende gemeinsame Ökonomie möglich ist (vgl. Interview mit Norbert: S. 3). Jasmin stellt Fortschritte v.a. im Vergleich zum Leben außerhalb der Gemeinschaft fest: „Draußen bin ich Anderen oft haushoch überlegen. Die staunen nur, was ich für 'ne Fähigkeit zur Kommunikation hab' und hier bin ich immer knapp unterm Level" (GP 21: S. 4). Ich selbst passte mich im Ökodorf schnell an die veränderten Kommunikationsrichtlinien an und äußerte ohne Hemmungen meine persönlichen Wünsche (vgl. Selbstreflexion 11.10.2006).

Neben einer erhöhten Selbstsicherheit im Umgang mit Anderen, steigt bei einigen langjährigen Mitgliedern auch die Kompromissfähigkeit, also der Wille auf Andere zuzugehen (vgl. hierzu: Kapitel III.2). Obwohl z.B. zwischen Heike und einigen ihrer Mitbewohnern lange schwelende Konflikte gestanden hätten, hätte das gemeinsame Leben immer wieder neue Anknüpfungspunkte geboten. So wäre der Konflikt schließlich doch gelöst worden oder wenigstens ein friedvoller Umgang miteinander erreicht worden (vgl. Interview mit Heike: Z. 140-146).

Damit eine Person jedoch ihr habitualisiertes Verhalten verändert, muss sie zunächst die Notwendigkeit einer Veränderung einsehen und diese auch wirklich umsetzen wollen. Solche Veränderungen können wie im Kapitel III.1 gezeigt auch mit viel Angst verbunden sein. Manchen gelänge es nicht, „ihre Schwächen zu überwinden" (Interview mit Ralf: Z. 230f.). Veränderungen der Persönlichkeit wie z.B. die Entwicklung innerer Responsivität und Selbstsicherheit im Umgang mit Konflikten, erfordern zusätzlich ein passendes Umfeld. Rein individuell angestrebte Neuerungen ohne Einbeziehung der Anderen sind schwierig umzusetzen. So verlässt beispielsweise Petra ihre Gemeinschaft, weil ihrer Meinung nach die Anderen nicht bereit seien ihr Verhalten so wie sie selbst zu hinterfragen (vgl. Interview mit Petra: S. 6).

4.2 Zusammenfassung

Habitualisierte Verhaltensweisen als letzte hier betrachtete Hürde für den Einzelnen beim Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft lassen sich nicht völlig überwinden. Das Konfliktverhalten wurde in diesem Kapitel als ein Beispiel für habitualisierte Verhaltensweisen untersucht, die sich im neuen Umfeld der Gemeinschaft als problematisch erwiesen. Dabei stellte sich heraus, dass in der primären Sozialisation oftmals nicht die Fähigkeiten erworben wurden, um Konflikte zu lösen, ohne dass einer der Beteiligten dabei ‚sein Gesicht' verliert. Oft wurden auch in Gemeinschaften Konflikte unterdrückt oder die Interaktion gar komplett abgebrochen. In einigen schon länger existierenden und stabilen Gemeinschaften wurden daher Wege gesucht, diesen Habitus zu verändern. Giddens und Bourdieu, die sich mit dem

Phänomen der Gewohnheiten intensiv beschäftigten, resümieren, dass wir im Denken immer wieder auf bereits Bekanntes zurückgreifen (vgl. für Giddens: Lamla 2003: S. 50; für Bourdieu 1987: S. 102f.). So beruhen auch die neu gefundenen Wege der Konfliktlösung auf dem Habitus der verbalen Kommunikation. Dies bestätigt auch die Annahme, dass die *Wir*-Sphäre die Basis für die Persönlichkeitsentwicklung darstellt und nicht völlig verändert werden kann.

Die hier dargestellten Lösungsversuche konnten im Rahmen dieser explorativen Forschung nicht in ihrer Effizienz bewertet werden, zeigten aber bestimmte Tendenzen. So ist eine gewisse Distanzierung von bestimmten erlernten Mustern möglich, durch neue Strukturen und persönliche Einsicht. Eine Gruppe, in der bereits ein anderer Umgang gepflegt wird, erleichtert es dem Einzelnen zudem sich an diese anzupassen. Goffman weist nach, dass ein Gesprächspartner sowohl zu Vermeidungshandlungen als auch zu einem korrektiven Ausgleich fähig sein muss. Er nennt dafür einige Verhaltenselemente, die seiner Meinung nach ein Interagierender besitzen muss: Stolz, Ehre, Würde, Besonnenheit, Takt und ein bestimmtes Maß an Gelassenheit (vgl. Goffman 1999: S. 52). In stabileren Gemeinschaften scheinen diese Fähigkeiten das direkte Ansprechen von Problemen zu erleichtern. Die Bewohner erlernen hierfür neue Fertigkeiten, die langsam ebenfalls zu einem Habitus werden könnten. Bis dahin müssen sie sich jedoch noch beständig darauf konzentrieren, unvermeidbare Konflikte anzusprechen. Dies gilt ganz besonders für Neumitglieder. So erfordert die Veränderung des Habitus Zeit und eine feste Orientierung, also den expliziten Willen zur Veränderung. Sobald die Ziele des Einzelnen damit nicht übereinstimmen bzw. das Engagement nachlässt, entsteht bald wieder der Wunsch nach ‚bekannten' Verhältnissen wie z.B. denen der Kleinfamilie.

Plessner argumentiert gegen diese Direktheit. Er befürwortet feste Rollenmuster, da nur diese die Integrität der Würde garantieren (vgl. Plessner 2002: S. 142). Tatsächlich kommt es in Gemeinschaften zu Herausforderungen des eigenen Selbstbildes. Dort, wo keine Veränderung des Konfliktverhaltens für nötig erachtet wurde, ist im Konfliktfall eine Herabsetzung der Würde möglich. Durch indirekte, aggressive Taktiken wie zwischen Simon und Till und auch in Miriams Gemeinschaft kommt es leichter zu persönlichen Verletzungen. Im Gegensatz dazu entwickeln sich in einigen Gemeinschaften neue Formen der taktvollen Herausforderung. So wird dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben, seine Außenwirkung zu reflektieren, ohne ihn dabei als Person herabzusetzen. Gleichzeitig erlauben es die vielfältigen Herausforderungen und neuen Situationen in Gemeinschaften, sich selbst immer wieder neu auszuprobieren:

> „Bei uns in der Gesellschaft kommt es nach dem Studium, im Berufsleben zu 'ner Resignation. [...] Wenn ich so viele sehe. Meine Kumpels zum Beispiel. Die arbeiten, dann Kind und Fernsehen. Meistens machen sie dann noch Fitness. Find ich traurig so. [...] Und das passiert in Kommune nicht. Stehenbleiben nie ((lacht)). Das belebt" (Interview mit Lars: Z. 257-273)

Die Bewohner dieser Gemeinschaften lernen so, gelassener auf Herausforderungen zu reagieren. Insofern hilft das Leben in der Gemeinschaft dem Einzelnen, seine Würde zu bewahren und sein Selbstbild nicht an vorgegebene Rollenmuster anzupassen. Es ermöglicht so eher ein Ausprobieren des Selbst als die Distanz der Gesellschaft, die Plessner zu diesem Zweck propagiert (vgl. Plessner 2002: S. 79-113).

Schlussbetrachtungen

1 Synthese der Ergebnisse

Bei der Analyse des gesammelten Materials ergaben sich vier Problemkomplexe: Der Beitritt zu oder die Gründung einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft setzt erstens eine bewusste Entscheidung dafür voraus. Zweitens muss in der Alltagsorganisation zwischen Idealen und Bedürfnissen, die sich auf das Gemeinsame richten und solchen, die sich auf individuelle Freiräume beziehen, vermittelt werden. Ein dritter Problemkomplex ist durch das Spannungsverhältnis zwischen Variabilität und Stabilität gekennzeichnet. Viertens erweisen sich einige habitualisierte Verhaltensweisen im neuen Kontext des Gemeinschaftslebens als problematisch.

Diese vier Schwierigkeiten stellen Herausforderungen dar, die das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft an den Einzelnen stellt. Es wurde beschrieben, wie auf diese reagiert werden kann und wie ein Umgang mit ihnen möglich war. Dabei spielen sowohl individuelle Faktoren als auch die jeweiligen gemeinschaftlichen Strukturen und Zusammenhänge eine wichtige Rolle. Durch diese Herangehensweise wurde einerseits die Komplexität jeder Schwierigkeit erfasst. Andererseits konnte so erkannt werden, welche Lösungsmöglichkeiten es dem Einzelnen erlauben, in der Gemeinschaft zu bleiben bzw. die liberale Intentionale Gemeinschaft als solche aufrechtzuerhalten. Im Folgenden werden auf dieser Grundlage die Wirkungsmechanismen der Problemkomplexe und ihre Auswirkungen auf den Einzelnen zusammengefasst.

Im Verlauf der Auswertung wurde deutlich, dass mit Hilfe eines Modells der Persönlichkeit das Auftreten der Schwierigkeiten erklärt werden kann. Die menschliche Identität besteht in diesem Modell aus zwei untrennbaren und dennoch gegensätzlichen Sphären. Hier wurden diese beiden Sphären als *Ich* und *Wir* bezeichnet. Auf der Grundlage der empirischen Erkenntnisse und der vorgestellten theoretischen Überlegungen können diese Begriffe hier folgendermaßen definiert werden: Das *Wir* bezeichnet eine Bewusstseinsfunktion im Sinne Geigers, die es erlaubt, sich mit anderen Menschen zu identifizieren (vgl. Geiger 1927: S. 339). So können verschiedene Bindungen zu Anderen eingegangen werden, die je nach ihrer Festigkeit und subjektiven Bedeutung unterschiedlichen Einfluss auf die *Wir*-Sphäre einer Persönlichkeit ausüben (vgl. Geiger 1927: S. 344). Die mit dem *Wir* verbundene Suche nach Anerkennung sorgt dafür, dass ein Kind im Verlauf seiner Sozialisation bestimmte Verhaltensweisen internalisiert und einen „Sozialcharakter“ (Tillmann) oder „Habitus“ (Bourdieu) ausbildet. Die sich so aus bestimmten

Normen, Werten und Handlungserwartungen zusammensetzende *Wir*-Sphäre bildet eine Basis, die ein Handeln in der sozialen Welt erst ermöglicht (vgl. Bourdieu 1987: S. 102f; Mead 1968: S. 203; Tillmann 2001: S. 17). Nach Giddens kann diese Basis als „Seinsgewißheit“ bezeichnet werden. Die menschliche Persönlichkeit besteht aber neben der *Wir*-Sphäre auch aus einer *Ich*-Sphäre. Diese bezeichnet die kreativen und spontanen Aspekte der Persönlichkeit, die für eine individuelle Ausgestaltung der vorgefundenen Routinen sorgen. Tillmann spricht hier von der „Individualität“ (Tillmann 2001: S. 12), dem spezifischen psychischen Gefüge des Einzelnen. George Herbert Mead bemerkte, dass das *Ich* niemals völlig unabhängig vom *Wir* betrachtet werden kann. Es verhält sich lediglich auf spezifische Weise zu den internalisierten Handlungserwartungen der *Wir*-Sphäre (vgl. Mead 1968: S. 217). Diese Tatsache sorgt dafür, dass im Denken und Handeln gewöhnlich auf bereits Bekanntes zurückgegriffen wird.

Dieses Modell erlaubt es auch, die Auswirkungen, die das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft auf den Einzelnen hat, einzuschätzen. Beide Sphären haben nämlich für jeden Menschen eine unterschiedliche Bedeutung in Bezug auf seine gesamte Persönlichkeit und auf die von ihm nach außen getragene Identität. Dabei treten sie sowohl diskursiv als auch praktisch in Erscheinung und können sowohl durch Gespräche als auch durch Beobachtungen eingeschätzt werden. Zeichnet sich eine Person beispielsweise durch eine relative Unabhängigkeit von der Anerkennung durch Andere und eine größere Eigenständigkeit im Werturteil aus, kann das als eine Stärke der *Ich*-Sphäre gedeutet werden. Eine solche starke *Ich*-Sphäre bezeichne ich auch als Selbstbewusstsein. Die Gemeinschaftsbefürworter betonen, dass die Entwicklung eines selbstbewussten *Ichs* nur auf der Basis eines stabilen *Wir* möglich ist und fordern deshalb die Stärkung von Gemeinschaften, in denen sich solch ein *Wir* herausbilden kann. Im Gegensatz dazu befürchten die Kritiker, dass es in Gemeinschaften immer zu einer Unterdrückung des *Ichs* durch ein starkes *Wir* kommt. Die empirischen Ergebnisse dieser Arbeit können nun einen Beitrag zu dieser Kontroverse leisten. Hierfür werden im Folgenden die genannten Problemkomplexe und die geschilderten Lösungen auf der Basis des *Ich-Wir* Modells betrachtet.

Der Eintritt in eine Intentionale Gemeinschaft oder die Gründung einer neuen erfordert in den meisten Fällen, dass sich der Einzelne von Teilen seines primär erworbenen Sozialcharakters distanziert. Stattdessen müssen unter Umständen durch den Einfluss Anderer eigene Ziele formuliert werden. Hierbei spielt die Tatsache eine Rolle, dass in der modernen Gesellschaft nicht mehr nur *eine* Ausgestaltung der *Wir*-Sphäre möglich ist. Diese eigenständige Wahl einer anderen Orientierung festigt oftmals den Glauben an die eigenen

individuellen Gestaltungsoptionen. Das beschriebene Könnens-Bewusstsein verdeutlicht die Stärkung der *Ich*-Sphäre. Nach dem Eintritt oder der Gründung einer Intentionalen Gemeinschaft wird deutlich, dass die Ziele für den gemeinsamen Bereich und diejenigen für die individuelle Entwicklung in einem Gegensatz zueinander stehen. Dabei wird deutlich, dass das widersprüchliche und dennoch untrennbare Verhältnis zwischen *Ich*- und *Wir*-Sphäre auch im zwischenmenschlichen Bereich in Form des Gegensatzes zwischen Autonomie und Ordnung eine große Rolle spielt. Im Verlauf der gemeinsamen Aushandlung der Alltagsorganisation wird daher eine Balance zwischen beiden Sphären nötig. Die beschriebene Responsivität bzw. Flexibilität sowohl in der Orientierung einer Person als auch im zwischenmenschlichen Bereich ermöglicht eine solche Balance. Im Lauf der Zeit wird ein weiterer, unbewussterer Aspekt der Spannung zwischen der *Ich*- und der *Wir*-Sphäre deutlich. In einer Gemeinschaft entstehen bestimmte Routinen und persönliches Vertrauen, die die Entstehung eines besonderen Sozialcharakters, eines eigenen *Wir,* begünstigen. Der Wunsch nach Variabilität ‚stört' jetzt die Stabilisierung dieser Verhältnisse. Der immer wieder geäußerte Wunsch nach Seinsgewissheit verdeutlicht, dass die *Wir*-Sphäre tatsächlich eine wichtige Funktion für den Einzelnen erfüllt. Sie kann in einer neuen Gemeinschaft teilweise neu erschaffen werden, aber nur indem die Veränderbarkeit der Strukturen eingeschränkt wird. Aus dieser Notwendigkeit für eine *Wir*-Sphäre kann die Gefahr einer Abschottung der Gemeinschaft zur Außenwelt erwachsen. Das Konzept einer ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften' stellt hier einen akzeptablen Kompromiss zwischen Abschottung und Öffnung dar. Schließlich wird im letzten Kapitel veranschaulicht, wie tief der primär erworbene Sozialcharakter in Form des Habitus in der Persönlichkeit verankert ist. Am Beispiel des Umgangs mit dem habitualisierten Konfliktverhalten zeigt sich jedoch, dass gemeinsam und bewusst ein anderes Verhalten erlernt werden kann. Das tief verankerte, primäre *Wir* kann so teilweise von einem veränderten *Wir* ersetzt werden. Das Beispiel des Konfliktverhaltens verdeutlicht, dass eine solche Veränderung nur durch die bewusste Anstrengung des *Ichs* möglich ist. Wie bereits für den Eintritt in eine Gemeinschaft musste es sich von den Vorgaben des primären *Wir* distanzieren und sich selbst neue geben. Auch hier hatte dieser Vorgang oftmals eine Stärkung des *Ichs* zur Folge.

Es lassen sich demnach keine Anzeichen für eine Unterdrückung des *Ichs* durch das *Wir* in den besuchten Intentionalen Gemeinschaften finden, welche die Gemeinschaftskritiker befürchten. Stattdessen zeigt sich eine hohe Reflexivität des einzelnen Individuums auf seine gemeinschaftlichen Beziehungen. Mit anderen Worten kommt es zu einer Stärkung des *Ichs*, das sich zum *Wir* verhält. Hier kann tatsächlich davon gesprochen werden, dass das Individuum auch Subjekt seiner gemeinschaftlichen Bindungen wird. Die immer wieder

beschriebene Suche nach Seinsgewissheit verdeutlicht jedoch, dass es dadurch in den besuchten Gemeinschaften oftmals zu einer Instabilität der *Wir*-Sphäre kommt.

2 Persönliche Erfahrungen in liberalen Intentionalen Gemeinschaften

Im Folgenden werden die Auswirkungen des Gemeinschaftslebens, die meine Gesprächspartner beschrieben, zusammengefasst. Dadurch wird die obige Einschätzung ergänzt.

In den persönlichen Bewertungen der Gemeinschaftserfahrung wurde deutlich, dass das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft insgesamt eine große Herausforderung darstellt. In keinem mir bekannten Fall kam es zu der oftmals erhofften, voraussetzungslosen Erleichterung des Lebens. Das Leben in einer Intentionalen Gemeinschaft kann stattdessen für den Einzelnen sehr anstrengend sein. Zudem stellen sie keinen ‚harmonischen Rückzugsort' dar, wie aus den diskutierten Streitpunkten ersichtlich wurde. Die genannten Schwierigkeiten tragen mit Sicherheit zu der beobachteten hohen Fluktuation sowohl von einzelnen Mitgliedern als auch von ganzen Gemeinschaftsprojekten bei.

Gelingt es jedoch die beschriebenen Hürden zu überwinden, zeigen sich mehrere Vorteile des Lebens in einer Gemeinschaft. So wird, wie auch die Kommunitaristen annehmen, die Kompromissfähigkeit in einer Gemeinschaft gestärkt. Die Auffassungen Anderer müssen anerkannt werden, um eine tragbare Balance zwischen Autonomie und Ordnung zu finden. Dies ist nur möglich, indem die Anderen als gleichwertige Persönlichkeiten, also als Co-Subjekte anerkannt werden. Die Toleranz für verschiedene Ansichten wächst durch das enge Zusammenleben mit anderen Personen (s. Kapitel III.2). Mehrere Befragte beschrieben, dass ihr Dogmatismus seit ihrem Eintritt in die Gemeinschaft deutlich nachgelassen hat. Neben den schon erwähnten Fällen, wird dies auch durch Lars' Feststellung deutlich:

> „Ich hab früher eher gesagt, es müssen alle so leben wie WIR, sag ich mal. Gemeinsame Ökonomie und so was. Aber es gibt sehr viele Möglichkeiten, also das Spektrum hat sich erweitert, was es für Möglichkeiten fürn soziales Zusammenleben gibt. […] [Ich will] dass alle das finden, was sie eigentlich wollen" (Interview mit Lars: Z. 251-256).

Das Leben in einer Gemeinschaft kann nicht automatisch mit Vereinheitlichung gleichgesetzt werden, da individuelle Freiräume eine Voraussetzung für den Fortbestand einer Gemeinschaft darstellen (s. Kapitel III.2 und III.3). Weiterhin zeigt sich bei vielen langjährigen Bewohnern, dass ihr Selbstbewusstsein und ihre Selbstreflexivität gestärkt werden (s. Kapitel III.4). Mehrere Gesprächspartner aus unterschiedlichen Gruppen beschrieben zwei Lernprozesse als wichtigen Teil ihrer Gemeinschaftserfahrung. Erstens

wurde mehrfach erwähnt, dass durch das Leben in der Gemeinschaft eine Sucht überwunden werden konnte:

> „Wir brauchen keinen Alkohol mehr, wir brauchen keine Zigaretten mehr, wir brauchen auch kein Dope mehr, wir brauchen's nicht mehr. Wir müssen auch kein neues Auto haben, wir müssen auch nicht immer neue Klamotten haben. Das heißt, die Interessen sind anders. Und das ist `n schleichender Prozess. Da hat keiner gesagt, du darfst jetzt hier keinen Alkohol mehr trinken. Wir waren alle Säufer bis über die Ohren. Aber nach einer gewissen Zeit hat sich das gelegt und irgendwann hat einer nach dem anderen aufgehört [...]. Ja, wenn du Sorgen hast und du kannst die los werden und du wirst in `n Arm genommen und wirst getröstet, musste dir keinen hinter die Binde kippen" (Interview mit Günther: Z. 326-343).

Zweitens betonten einige Gesprächspartner, dass jeder in Gemeinschaften Hilfe erhalten kann. Allerdings muss er lernen, selbst danach zu fragen (vgl. Interview mit Günther: Z. 88f; Interview mit Norbert: S. 7). Beide Lernprozesse zusammen verdeutlichen noch einmal die Stärkung der *Ich*-Sphäre. So muss nicht mehr auf Suchtmittel zurückgegriffen werden, da selbst aktiv und selbstbewusst nach Hilfe gefragt und diese auch angenommen werden kann.

Daneben nennen die meisten Bewohner von Gemeinschaften weitere praktische und persönliche Vorteile des Lebens in Gemeinschaft. Als praktisch werden die größeren Möglichkeiten zur Umsetzung eigener Projekte eingeschätzt: „Ich habe immer Unterstützung wenn ich was beginnen will, v.a. wo man mehrere Leute braucht. Sonst geht das gar nicht. Es gibt Raum und auch Kapital wenn man's braucht" (GP 23: S. 13). Alexander nennt auch die größere Unabhängigkeit von äußeren Zwängen. So konnte er sich für mehrere Monate allein um seine familiären Angelegenheiten kümmern, ohne dass er deshalb finanzielle Probleme bekam (vgl. Interview mit Alexander: Z. 144ff.). Norbert betont, dass die wesentlichen persönlichen Entwicklungen seines Lebens in den letzten Jahren innerhalb der Gemeinschaft stattgefunden haben (Interview mit Norbert: S. 5). Dabei werden die Anreize durch verschiedene Einflüsse und auch durch unterschiedliche Menschen als stimulierend empfunden (vgl. Interview mit Lars: Z. 287ff.). Gabriele gibt ein weiteres Beispiel für eine positive Bewertung:

> „Ich komme gut allein zurecht. Ich kann auch allein leben. Ich kann für mich und die Kinder sorgen. Aber ich finde das Leben in Gemeinschaft besser. Der Spiegel, das Arbeiten an sich selbst, dass da mehrere Kinder sind. Sieh doch! Die Kinder sieht man hier fast nicht. Die kommen mal, fragen was, und sind wieder weg. Aber sie fragen nicht ständig: ‚Mama spiel doch mit mir!'. Hier gibt es soviel zu tun, so viele andere Kinder. Das brauchen sie nicht" (Gespräch mit Gabriele, GP 12: S. 3).

Diese Bewertungen verdeutlichen noch einmal, dass das Leben in einer liberalen Intentionalen Gemeinschaft nicht zu einer Unterdrückung des Einzelnen führt. Stattdessen birgt es aber die Gefahr einer Überforderung, indem sich jeder Einzelne nicht nur ständig mit seiner Identität und Entwicklung auseinandersetzen muss, sondern auch mit den vielfältigen alltäglichen Belangen. Diese können gerade in Intentionalen Gemeinschaften recht zahlreich

sein, wie auch Friedhelm Neidhardt bemerkte: „Je mehr sich eine Gruppe von kulturellen Mustern ihrer Umwelt absetzt und deren Selbstverständlichkeiten zurückweist, umso stärker und umfassender werden in der Gruppe Reflexionsbedarf und Abstimmungsdruck“ (Neidhardt 1983: S. 27). Hier zeigt sich die bereits angesprochene Schwäche der *Wir*-Sphäre, die verbindliche Handlungserwartungen vorgibt.

3 Bewertung liberaler Intentionaler Gemeinschaften

Auf der Basis der genannten Auswirkungen auf das Individuum gebe ich nun einen kurzen Ausblick auf die Frage, wie liberale Intentionale Gemeinschaften im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft bewertet werden können. In dieser Arbeit wurde deutlich, dass die Responsivität, die Etzioni befürwortet, immer auch die Initiative jedes Einzelnen erfordert. Diese Tatsache kann von zwei unterschiedlichen Standpunkten aus bewertet werden.

Ezioni vertrat in „The Active Society“ (1968a) den Wunsch nach einer „society in charge of itself“ (Etzioni 1968a: S. 6). Eine solche Gesellschaft ist nur möglich durch aktive Gruppen, in denen sich auch die Individuen verändern (vgl. ebd.: S. 2). Eine ähnliche Auffassung wird auch von vielen politisch interessierten Gemeinschaftsbewohnern geteilt, was hier an Lars’ Beispiel verdeutlicht wird:

> „Als Graswurzler oder als alter gewaltfreier Anarchist hab ich natürlich irgendwie `ne selbstorganisierte Gesellschaft als Ideal. [...] Da denk ich mal, das verändert viel, wenn Leute auch selbst entscheiden. Ist ja auch so `ne Resignation heute da. Die Politik macht, was sie will. Dann aber zu sehen, dass man auch gestaltend ist, dass man eigentlich gar nicht so abhängig ist von den Strukturen, die außen sind. Das sehen nicht so viele. Es interessiert mich nicht, was die Politik macht. Ich mach das, was ich will. Natürlich interessiert mich das, dass Leute diskriminiert werden und dass Ausländerfeindlichkeit ist. Da misch ich mich gesellschaftlich ein. Aber ich bleib immer noch handlungsfähig in dem, was ich mach. Und das fänd’ ich gut, wenn’s mehr machen. [...] Ich denke einfach, dass es schon viel bringen würde, wenn da `ne mehr lebendigere Gesellschaft entstehen würde“ (Interview mit Lars: Z. 251.293).

Intentionale Gemeinschaften stärken das Selbstbewusstsein ihrer Mitglieder und gewähren ihnen Einfluss auf die vorhandenen Strukturen. Hier wird eine „active orientation“ (Etzioni 1968a: S. 4) ermöglicht.[69]

Genau diese positive Wertung der Aktivität wird aber auch kritisiert. Wenn nämlich „Aktivität Macht bedeutet, werden die Aktivsten eine größere Macht ausüben können“ (Reese-Schäfer 1994: S. 94). Auch der Kommunitarist Michael Walzer bemängelt, dass die partizipatorische Demokratie, die ja in Intentionalen Gemeinschaften praktiziert wird, die Rechte der Nichtaktiven vernachlässigt (vgl. ebd.: S. 95f.).

---

[69] Etzioni nennt drei Komponenten der „active orientation“: „a self-conscious and knowing actor, one or more goals he is comitted to realize and access to levels (or power) that allow resetting of the social code“ (Etzioni 1968a: S. 4). Er bezieht sich dabei nicht auf Individuen, sondern auf soziale Gruppen (vgl. ebd.).

Für eine Einschätzung dieser Argumente sind weitere Forschungen, z.B. in Intentionalen Gemeinschaften, nötig. Die hier präsentierten Ergebnisse verdeutlichen in jedem Fall, dass es sich bei den besuchten Intentionalen Gemeinschaften um genuin moderne Phänomene handelt, die sich durch einen hohen Grad von Rationalität und Individualität auszeichnen. Das Leben in einer Gemeinschaft stärkt das Selbstbewusstsein und verschafft so eine gewisse Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen. Eine Aufgabe, die z.B. bei den Passagieren der *Mayflower* die Religion übernommen hatte oder bei den Pythagoreern der Glaube an die Weisheit ihres Anführers. Die Stärkung der Individualität in liberalen Gemeinschaften erklärt, dass sich hier nicht die Probleme fanden, vor denen Gemeinschaftskritiker warnen.

4 Einordnung der Ergebnisse

Die Schwerpunkte der hier vorgestellten Untersuchung traten erst im Verlauf des Forschungsprozesses in Erscheinung. Aus diesem Grund können die hier dargestellten Zusammenhänge im Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft nur Gültigkeit für das untersuchte Feld beanspurchen (s. Kapitel II.1.1). Durch die Einordnung in bestehende Konzepte wurde jedoch eine Basis für die weitere Beschäftigung mit dem Thema geschaffen.

So müsste nun die weitere Entwicklung verfolgt werden, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass befürchtete Probleme wie Intoleranz und Unterdrückung der individuellen Freiheit aufgrund der beständigen Überforderung erst im Lauf der Zeit in Erscheinung treten. In weiteren Studien könnten auch die Wechselwirkungen zwischen Gemeinschaften und ihrer Umgebung oder auch die jeweilige Gruppendynamik besonders berücksichtigt werden. Sehr interessant erscheint mir auch die Konstitution von informellen Machtverhältnissen in Intentionalen Gemeinschaften. Das Verdienst liberaler Intentionaler Gemeinschaften bleibt es in jedem Fall die Grenzen des Machbaren im sozialen Miteinander auszutesten und so die Antwortvielfalt für die gesamte Gesellschaft zu erhöhen.

Literaturverzeichnis

Adler, Liora
2005 Entscheidungsfindung im Konsens. Leitbild für soziale Veränderungen. In: Peters, Volker/Stengel, Martin (Hg.): Eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa. Recherchiert 2004/2005. Poppau (Bandau): Volker Peters, S. 39-44.

Barber, Benjamin
1994 Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen. Hamburg: Rotbuch.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth
1994 Individualisierung in modernen Gesellschaften - Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In: Dies. (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 10-43.

Beck, Ulrich
1986 Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
1994 Jenseits von Stand und Klasse?. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 43-61.

Beckmann, Klaus / Mohrs, Thomas / Werding, Martin (Hg.)
2000 Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als "Zauberformel"?. Frankfurt/Main u.a.: Lang.

Beer, Bettina
2003 Systematische Beobachtung. In: dies.(Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer, S. 119-143.

Bellah, Robert N. / Madsen, Richard / Sullivan, William M. / Swindler, Ann / Tipton, Steven
1987 Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln: Bund.
1991 The Good Society. New York: Alfred Knopf.

Bennholdt-Thomson, Veronika / Mies, Maria
1997 Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive. München: Frauenoffensive.

Bickel, Cornelius
1990 „Gemeinschaft“ als kritischer Begriff bei Tönnies. In: Schlüter, Carsten/Clausen, Lars (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme. Berlin: Duncker & Humblot, S. 17-47.
1999 Ferdinand Tönnies (1855-1936). In: Kaesler, Dirk (Hg.): Klassiker der Soziologie. Band I. Von Auguste Comte bis Norbert Elias. München: C.H. Beck, S. 113-127.

Blumer, Herbert
1973 Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 80-146.

Bohn, Cornelia/Hahn, Alois
1999 Pierre Bourdieu. In: Kaesler, Dirk (Hg.): Klassiker der Soziologie. Band II. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. München: C.H. Beck, S. 252-272.

Bohnsack, Ralf
1999 Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. 3. Auflage. Opladen: Leske und Budrich.

Boudon, Raymond/Bourricaud, Francois
1992 Soziologische Stichworte. Ein Handbuch. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bourdieu, Pierre
1976 Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
1987 Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Breuer, Stefan
2002 ‚Gemeinschaft' in der ‚deutschen Soziologie'.
In: Zeitschrift für Soziologie. 31 (5), S. 354-272.

Brüggemann, Beate/Riehle, Rainer
1986 Das Dorf. Über die Modernisierung einer Idylle. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke
1993 Vorwort. In: Dies. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit.
Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, S. 9-19.

Buber, Martin
1923 Ich und Du. Leipzig: Insel Verlag.
1985 Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Heidelberg: Schneider.

Cohen, Erik
1982 Der Strukturwandel des Kibbutz. In: Heinsohn, Gunnar (Hg.): Das Kibbutz-Modell. Bestandsaufnahme einer alternativen Wirtschafts- und Lebensform nach sieben Jahrzehnten. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 289-341.

Cooley, Charles H.
1972 Social Organization. A Study of the larger Mind. 4. Auflage.
New York: Schocken Books.

CSA (Communal Studies Association)
2007 Communal Studies Association. Encouraging the study of communal societies past and present. http://www.communalstudies.info/ [letzter Zugriff am 20.05.2007].

Dierschke, Thomas
2003 Intentionale Gemeinschaften. Ziele, Kultur und Entwicklung am Beispiel zweier Gemeinschaften. Münster: Magisterarbeit. URN: urn:nbn:de:hbz:6-24619479736. http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-24619479736 [letzter Zugriff am 09.06.2007].

Dierschke, Thomas / Drucks, Stephan / Kunze, Iris
2006 Was sind Intentionale Gemeinschaften?. In: Grundmann, Matthias et.al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 101-119.

Dillon, John / Hershbell, Jackson
1991 Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes. Atlanta: Scholars Press.

Donath, Matthias / Fortmann, Silke
1999 Zukunft durch Gemeinschaft. Mit Gemeinschaftsprojekten in eine zukunftsfähige Gesellschaft. http://www.prometheusonline.de/heureka/nachhaltigkeit/monografien/donath-fortmann/index.htm [letzter Zugriff am 09.06.2007].

Drucks, Stephan
2007 Gemeinschaftsforschung am Institut für Soziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. http://egora.uni-muenster.de/soz/forschen/a2_gemeinschaftsforschung.shtml [letzter Zugriff am 08.06.2007].

Dümmler, Jana / Gruber, Heike / Halama, Simon / Kircher, Marco et.al.
2003a Von Heinrich Schliemann bis Lara Croft. Faszination Vergangenheit. Eine Ausstellung von Studierenden der archäologischen und anthropologischen Fächer der Universität Freiburg. 20. Mai - 18. Juni 2003. Universitätsbibliothek Freiburg. http://www.ub.uni-freiburg.de/ausstellung/2003-05-20/index.html [letzter Zugriff am 20.05.2007].
2003b ‚Von Heinrich Schliemann bis Lara Croft – Faszination Vergangenheit' – eine Ausstellung on tour. Institut für Vorderasiatische Archäologie der Universität Freiburg. http://www.orient.uni-freiburg.de/archaeologie/ [letzter Zugriff am 06.06.2007].

Ehrenberg, Alain
2004 Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus
1987 Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie. 7. Auflage. München, Zürich: Piper.

Eßbach, Wolfgang / Fischer, Joachim / Lethen, Helmut
2002 Vorwort. In: Dies. (Hg.): Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 9-14.

Etzioni, Amitai

1968a The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes. New York: The Free Press.

1968b Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity. In: American Sociological Review. 33 (6), S. 870-885.

1996a The Responsive Community. A Communitarian Perspective. In: American Sociological Review. 61 (1), S. 1-11.

1996b A Moderate Communitarian Proposal. In: Political Theory. 24 (2), S. 155-171.

1998 Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch.

1999 Martin Buber und die kommunitaristische Idee. Wien: Picus.

2000 Creating Good Communities and Good Societies. In: Contemporary Sociology. 29 (1). Utopian Visions. Engaged Sociologies for the 21st Century, S. 188-195.

2001 The Monochrome Society. Princeton u.a.: Princeton University Press.

2003 Communitarianism. In: Christensen, Karen/Levinson, David (Hg.): Encyclopedia of Community. From the Village to the Virtual World. Bd. 1. A-D. London: Sage Pub., S. 224-228.

Feil, Johannes

1972 Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Kollektive Erfahrungsberichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Fink-Eitel, Hinrich

1993 Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Micha (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, S. 306-323.

Fischer, Hans

1999 Kulturschock. In: Walter Hirschberg (Hg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer, S. 226.

2003 Dokumentation. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer, S. 265-294.

Flick, Uwe

2002 Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

2005a Design und Prozess qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Iris (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 252-265.

2005b Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Iris (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 309-319.

Flick, Uwe / von Kardorff, Ernst / Steinke, Iris

2005 Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Dies. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 13-29.

Gebhardt, Winfried

2000 Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. In: Dirk Kaesler (Hg.): Hauptwerke der Soziologie. Stuttgart: Kröner, S. 356-359.

Geiger, Theodor
1927 Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 58 (2), S. 338-375.

Geulen, Dieter/Hurrelmann, Klaus
1980 Zur Programmatik einer umfassenden Sozialisationstheorie. In: Hurrelmann, Klaus/Ulrich, Dieter (Hg.): Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim, Basel: Beltz, S. 51-67.

Giddens, Anthony
1988 Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Girtler, Roland
2001 Methoden der Feldforschung. 4. Auflage. Wien u.a.: Böhlau.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm
1998 Grounded Theory. Strategien qualitativer Sozialforschung. Bern u.a.: Hans Huber.

Goffman, Erving
1999 Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Greverus, Ina-Maria/Haindl, Erika (Hg.)
1983 Versuche, der Zivilisation zu entkommen. München: C.H. Beck.

Grober, Ulrich
1998 Ausstieg in die Zukunft. Eine Reise zu Ökosiedlungen, Energie-Werkstätten und Denkfabriken. Berlin: Links.

Grundmann, Matthias
2006a Vorwort. In: Matthias Grundmann et. al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 7-8.
2006b Soziale Gemeinschaften. Zugänge zu einem vernachlässigten soziologischen Forschungsfeld. In: Matthias Grundmann et. al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 9-31.

Grundmann, Matthias/Dierschke, Thomas/Drucks, Stephan/Kunze, Iris (Hg.)
2006 Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT.

Habermas, Jürgen
1988 Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Halbach, Dieter
2005 Die Regenbogenkraft von Gemeinschaft. Zur Bedeutung von gemeinschaftlichem Leben in der heutigen Zeit. In: Peters, Volker/Stengel, Martin (Hg.): Eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa. Recherchiert 2004/2005. Poppau (Bandau): Volker Peters, S. 21-33.

Haus, Michael
2003 Kommunitarismus. Einführung und Analyse. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Hauser-Schäublin, Brigitta
2003 Teilnehmende Beobachtung. In: Bettina Beer (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer, S. 33-54.

Helfferich, Cornelia
2004 Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hennig, Marina
2006 Individuen und ihre sozialen Beziehungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Herrmann, Jens
1999 Politische Kommunen. Eine empirische Studie anhand neuerer Projekte. Berlin: Diplomarbeit. http://www.grueneliga-berlin.de/rabe_ralf/serien/gemeinschaft.html [letzter Zugriff am 09.06.2007].

Hillmann, Karl-Heinz
1994 Wörterbuch der Soziologie. Begründet von Günter Hartfiel. 4. Auflage. Stuttgart: Kröner.

Hitzler, Ronald / Honer, Anne
1994 Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 307-315.

Holloway, John
2002 Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Honneth, Axel
1993 Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Micha (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, S. 260-273.
2004 Vorwort. In: Alain Ehrenberg: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, S. VII - IX.

Hopper, Paul
2003 Rebuilding Communities in an Age of Individualism. Aldershot: Ashgate.

Huffman, Carl
2006a Pythagoras. In: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. winter 2006 edition. http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/pythagoras/ [letzter Zugriff am 09.06.2007].
2006b Pythagoreanism. In: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. summer 2006 edition. http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/pythagoreanism/ [letzter Zugriff am 09.06.2007].

ICSA (International Communal Studies Association)
2007 International Communal Studies Association. http://www.ic.org/icsa/ [letzter Zugriff am 20.05.2007].

Joas, Hans
1988 Einführung. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie - Giddens' Theorie der Strukturierung. In: Giddens, Anthony: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 9-23.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang
2004 Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kaesler, Dirk
1999 Max Weber (1864-1944). In: Ders. (Hg.): Klassiker der Soziologie. Band I. Von Auguste Comte bis Norbert Elias. München: C.H. Beck, S. 190-213.

Kelle, Udo/Kluge, Susann
1999 Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. Opladen: Leske und Budrich.

Keller, Tonio/Seyer, Holger
2004 Gemeinschaft - ein Traum auf dem Prüfstand. Erfahrungssammlung, Auswertung und Entwurf. Meddewade in Holstein: Books on Demand.

König, René
1983 Die analytisch-praktische Doppelbedeutung des Gruppentheorems. Ein Blick in die Hintergründe. In: Neidhardt, Friedhelm (Hg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft. 25. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 36-65.

Kollektiv KommuneBuch (Hg.)
1996 Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie. Göttingen: Die Werkstatt.

Kruse, Jan
2005 Rekonstruktive Interviewanalyse. Reader zum Workshop ‚Rekonstruktive Interviewanalyse' in Freiburg vom 20. - 21.10.2005. Freiburg i.Br.: o.V..

Kruse, Jan/Helfferich, Cornelia
2005 Qualitative Interviewforschung. Reader zum Workshop ‚Qualitative Interviewforschung' in Freiburg vom 31.03. - 02.04.2005. Freiburg i.Br.: o.V..

Kuhlmann, Hilke
2005 Living Walden Two. B.F. Skinner's Behaviorist Utopia and Experimental Communities. Urbana: University of Illinois Press. zugleich: Freiburg i.Br.: Dissertation.

Kunze, Iris
2003 ‚Bildet Gemeinschaften - oder geht unter!' Eine Untersuchung selbstverwalteter, subsistenter Gemeinschaftsprojekte und Ökodörfer in Deutschland - Modelle für eine zukunftsfähige Lebensweise?. Münster: unveröffentl. Diplomarbeit.
2006 Sozialökologische Gemeinschaften als Experimentierfelder für zukunftsfähige Lebensweisen. Eine Untersuchung ihrer Praktiken. In: Matthias Grundmann et. al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 171-189.

Kurzbein, Uwe
1996 Schrittweise. Geschichte der Kommunebewegung. In: Kollektiv KommuneBuch (Hg.): Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie. Göttingen: Die Werkstatt, S. 37-69.

Kymlicka, Will
1997 Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Lamla, Jörn
2003 Anthony Giddens. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Lamnek, Siegfried
2002 Qualitative Interviews. In: König, Eckard (Hg.): Qualitative Forschung: Grundlagen und Methoden. Weinheim, Basel: Beltz, S. 157-195.

Litt, Theodor
1926 Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 3. Auflage. Leipzig, Berlin: Teubner.

Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf
2004 Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse qualitativer Interviews. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Martin, Jochen
1994 Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie. In: Freiburger Universitätsblätter. 126, S. 35-46.

Marx, Karl
1968 Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW. Ergänzungsband I. Berlin: Dietz, S. 467-588.

Marx, Karl/Engels, Friedrich
1969 Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie und ihrer Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW. Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 5-530.

Mayring, Philipp
1997 Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 6. Auflage. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
2002 Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. 5. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz.

Mead, George H.
1968 Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Meier, Christian
1983 Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Merkens, Hans
2005 Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Iris (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 286-299.

Mohn, Reinhard
1999 Geistige Orientierung als Grundlage der Gemeinschaftsfähigkeit. 2. Auflage. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Mohrs, Thomas
2006 Mir san mir! Anthropologische Bezugsgröße Gemeinschaft. Der Mensch zwischen Nahbereich und Globalität. In: Matthias Grundmann et. al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 63-75.

Moraw, Dieter-Jürgen
1999 Mensch und Gemeinschaft. Eine Theorie des Verhältnisses zwischen Individuum und Personengemeinschaft. München: Herbert Utz.

Morris, Charles W.
1968 Einleitung - George H. Mead als Sozialpsychologe und Sozialphilosoph. In: Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 13- 38.

Neidhardt, Friedhelm
1983 Themen und Thesen zur Gruppensoziologie. In: Ders. (Hg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft. 25. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 12-36.

Noetzel, Gerte M.
1957 Persönlichkeit und Gemeinschaft. München, Basel: Ernst Reinhardt.

Notz, Gisela
2001 Theoretische Zugänge zu kommunitären Lebens- und Arbeitsformen. In: Theoriearbeitskreis Alternative Ökonomie (Hg.): Rundbrief. 93. http://www.leibi.de/takaoe/rund.htm [letzter Zugriff am 07.06.2007].

Opielka, Michael
2004 Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Otnes, Per
1990 Das Ende der Gemeinschaft?. In: Schlüter, Carsten/Clausen, Lars (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme. Berlin: Duncker & Humblot, S. 65-75.

Peters, Jan (Hg.)
1980 Texte zur Kollektivbewegung. Die Geschichte alternativer Projekte von 1800 bis 1975. Berlin: Klaus Guhl.

Philbrick, Nathaniel
2006 Mayflower. Aufbruch in die Neue Welt. München: Karl Blessing.

Plessner, Helmuth
2002 Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt/Main, New York: Suhrkamp Taschenbuch.

Raulet, Gérard
1993 Die Modernität der ‚Gemeinschaft'. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, S. 72-97.

Reese-Schäfer, Walter
1994 Was ist Kommunitarismus?. Frankfurt/Main, New York: Campus.
2001 Amitai Etzioni zur Einführung. Hamburg: Junius.

Rehbein, Boike
2006 Die Soziologie Pierre Bourdieus. Konstanz: UVK-Verlag.

Rehberg, Karl-Siegbert
1993 Gemeinschaft und Gesellschaft - Tönnies und Wir. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, S. 19-49.

Reichertz, Jo
2005 Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Iris (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, S. 276-286.

Reimer, Ingrid
1986 Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften. Stuttgart: Quell.

Sartre, Jean-Paul
1960 Drei Essays. Berlin: Ullstein.

Schäfers, Bernhard
1994 Primärgruppen. In: Bernhard Schäfers (Hg.): Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte, Theorien, Analysen. Heidelberg, Wiesbaden: Quelle & Meyer, S. 97-113.

Schapira, Abraham
1985 Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus. In: Martin Buber: Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Heidelberg: Lambert Schneider, S. 417-452.

Schibel, Karl-Ludwig
1985 Das alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter. Frankfurt/Main: Sendler.

Schlehe, Judith
2003 Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In: Bettina Beer (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer, S. 71-93.

Schlothauer, Andreas
1992 Die Diktatur der Freien Sexualität. AAO, Mühl-Kommune, Friedrichshof. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

Schlüter, Carsten/Clausen, Lars
1990 Einleitung - Anfragen bei 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft'. In: Dies. (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme. Berlin: Duncker & Humblot, S. 9-17.

Schmalenbach, Hermann
1922 Die soziologische Kategorie des Bundes. In: Die Dioskuren. Jahrbuch der Geisteswissenschaften. Bd. 1, S. 35-105.

Schnapp, Kai-Uwe/Schindler, Delia/Gschwend, Thomas/Behnke, Joachim
2006 Qualitative und quantitative Zugänge. Eine integrative Perspektive. In: Behnke, Joachim et. al. (Hg.): Methoden der Politikwissenschaft. Neuere qualitative und quantitative Verfahren. Baden-Baden: Nomos, S. 11-27.

Schwonke, Martin
1994 Die Gruppe als Paradigma der Vergesellschaftung. In: Bernhard Schäfers (Hg.): Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte, Theorien, Analysen. Heidelberg, Wiesbaden: Quelle & Meyer, S. 37-54.

Segalman, Ralph
1981 On the Use and Misuse of Gemeinschaft Conceptualization. In: Clausen, Lars/Pappi Franz U. (Hg.): Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies. Kiel: Walter G. Mühlau, S. 42-54.

Selting, Margret/Auer, Peter/Barden, Birgit et.al.
1998 Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem (GAT). In: Linguistische Berichte. (173)., S. 91-122, Online Version: http:/www.germanistik.uni-hannover.de/organisation/publikationen/GAT/gat.pdf [letzter Zugriff am 01.05.2007].

Sennett, Richard
1998 Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin Verlag.

Simon, Karl-Heinz
2006 Gemeinschaftlich Nachhaltig. Welche Vorteile bietet das Leben in Gemeinschaft für die Umsetzung ökologischer Lebenspraktiken?. In: Matthias Grundmann et. al. (Hg.): Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen. Berlin: LIT, S. 155-171.

Stengel, Martin
2005 Was ist 'Gemeinschaft'? Definitionssuche und Überblick. In: Peters, Volker/Stengel, Martin (Hg.): Eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa. Recherchiert 2004/2005. Poppau (Bandau): Volker Peters Verlag, S. 10-15.

Stoeckl, Peter
1994 Kommune und Ritual. Das Scheitern einer utopischen Gemeinschaft. Wien: Campus.

Strang, Heinz
1990 Gemischte Verhältnisse - Anzeichen einer Balance von 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft'. In: Schlüter, Carsten/Clausen, Lars (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme. Berlin: Duncker & Humblot, S. 75-93.

Straub, Jürgen
1999 Narrative Handlungserklärungen im Licht einer pragmatisch-epistemischen Erklärungstheorie. In: Straub, Jürgen/Werbik, Hans (Hg.): Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs. Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 261-285.

Strauss, Anselm
1998 Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen und soziologischen Forschung. 2. Auflage. München: Wilhelm Fink.

Strauss, Anselm / Corbin, Juliet
1996 Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Strübing, Jörg
2004 Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Svensson, Karen
2005 Was ist ein 'Ökodorf'?. In: Peters, Volker/Stengel, Martin (Hg.): Eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa. Recherchiert 2004/2005. Poppau (Bandau): Volker Peters Verlag, S. 16-20.

Tillmann, Klaus-Jürgen
2001 Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung. 12. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Tönnies, Ferdinand
1979 Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Neudruck der 8. Auflage von 1935. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Truschkat, Inga/Kaiser-Belz, Manuela/Reinartz, Vera
2007 Grounded Theory Methodologie in Qualifikationsarbeiten. Zwischen Programmatik und Forschungspraxis - am Beispiel des Theoretical Samplings. In: Mey, Günter/Mruck, Katja (Hg.): Grounded Theory Reader. Historical Social Research. Historische Sozialforschung. Beiheft 19, S. 232-258.

Ungers, Liselotte/Ungers O.M.
1972 Kommunen in der Neuen Welt. 1740-1971. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Van Gennep, Arnold
1986 Übergangsriten. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Vierkandt, Alfred
1959 Gegenwart. I. Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart. In: Ders. (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie. Neudruck der Originalauflage von 1931. Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 141-159.

Vogt, Ludgera
2000 Pierre Bourdieu. Le Sens pratique. In: Dirk Kaesler (Hg.): Hauptwerke der Soziologie, Stuttgart: Alfred Kröner, S. 62-67.

Vollmar, Klaus-Bernd
1979 Alternative Selbstorganisation auf dem Lande. Beiträge zu Theorie und Praxis von Gruppen in der BRD. Berlin: Eduard Jakobsohn.

Vorländer, Hans
2001 Dritter Weg und Kommunitarismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. (16-17), S. 16-23.

Voß, Elisabeth
1996 Was ist eine Kommune?. In: Kollektiv KommuneBuch (Hg.): Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie. Göttingen: Die Werkstatt, S. 17-27.

Vowinckel, Gerhard
1990 Die destruktive Gemeinschaft - Anmerkungen zur Geistes- und Gemütsverfassung des Gemeinschaftsmenschen. In: Schlüter, Carsten/Clausen, Lars (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme. Berlin: Duncker & Humblot, S. 217-227.

Weber, Max
1980 Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Auflage. Tübingen: Mohr.

Wiegand, Ronald
1986 Gemeinschaft gegen Gesellschaft. Problematische Formen der Geborgenheit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch.

Willke, Helmut
1983 Gesellschaftliche Wirkungen der Kommunebewegung. In: Neidhardt, Friedhelm (Hg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft. 25. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 156-174.

Selbstdarstellungen

von Gemeinschaften und von Gemeinschaftsmitgliedern

Arbeitskreis „gemeinschaftlich nachhaltig“
2006 Gemeinschaftlich-nachhaltig. Thesen zur Lebensqualität in Gemeinschaften. http://www.busundmehr.de/downloads/ Lebensqualitaet_in_Gemeinschaften_2Auflg.pdf [letzter Zugriff am 01.06.2007].

Club99
o.J. Grundsatzpapier „Experiment Club99“. Poppau (Bandau): o.V.

D., Peter
05/2006 Kommunen zwischen Individualität und Kollektivität. Ein Thema für eine Kleingruppe beim Kommune-Treffen. In: KommuJa. (71). o.O., S. 31-33.

FIC (Fellowship for Intentional Community)
o.J.a Promoting Community Living and Cooperative Lifestyles Across North America. http://fic.ic.org/ [letzter Zugriff am 20.05.2007].
o.J. b Communities Directory. Disclaimer. http://www.ic.org/in/disclaim.php [letzter Zugriff am 20.05.2007].

Freundeskreis Ökodorf e.V. (Hg.)
05/2006 Passen wir in unsere Grundsätze?. In: Rundbrief Ökodorf Sieben Linden. (98). Poppau (Bandau): o.V.

Halbach, Dieter
05/2006 Die Visionsentwicklung im Ökodorfprojekt. Ein Rück- und Ausblick. In: KommuJa. (71). o.O., S. 5-7.

Kruse, Bettina
09/2005 Juchuh, ich bin Kommunardin (endlich)!!. In: Contraste. Monatszeitung für Selbstorganisation. Heidelberg. 22 (252), S. 5.

Mühlbauer-Braun, Eva
1996 Goppinger Geschichten. Anarchie und Verantwortung. In: Kollektiv KommuneBuch (Hg.): Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie. Göttingen: Die Werkstatt, S. 107-111.

KNK (Kommune Niederkaufungen)

2004 ‚Der Traum ist aus, aber wir werden alles geben, dass er Wirklichkeit wird!'...und was daraus wurde. Gelebte Praxis von 1986 bis heute (Mai 2004). Kaufungen: o.V.

1983 ‚In Gefahr und größter Not bringt der Mittelweg den Tod'. Grundsatzpapier der Kommune Niederkaufungen. http://www.kommune-niederkaufungen.de/kommune/grundsatzpapier.htm [letzter Zugriff am 07.06.2007].

Kurzbein, Uwe

02/2007 Für die Alten will ich eine Lanze brechen. In: Contraste. Monatszeitung für Selbstorganisation. Heidelberg. 24 (269), S. 10.

KW (Kommune Waltershausen)

2007 Kommune Waltershausen. http://www.kommune-kowa.de/ [letzter Zugriff am 07.06.2007].

ÖSL (Ökodorf Sieben Linden)

2007 Ökodorf Sieben Linden. http://www.siebenlinden.de/ [letzter Zugriff am 07.06.2007].

Peters, Volker/Stengel, Martin (Hg.)

2005 Eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa. Recherchiert 2004/2005. Poppau (Bandau): Volker Peters Verlag.

Willer, Astrid

1996 Ein Bewußtsein wirst Du nie mehr los. In: Kollektiv KommuneBuch (Hg.): Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie. Göttingen: Die Werkstatt, S. 121-122.

Anhang A: Datenschutz[70]

Einwilligungserklärung
„Es gilt: Ohne eine Einwilligungserklärung der Erzählperson kann ein qualitatives Interview nicht verwendet werden!“ (Helfferich 2004: S. 166). Dabei sind folgende Vorgaben zu beachten:

> **Bundesdatenschutzgesetz**
> **§ 4a Einwilligung**
> (1) Die Einwilligung ist nur wirksam, wenn sie auf der freien Entscheidung des Betroffenen beruht. Er ist auf den vorgesehenen Zweck der Erhebung, Verarbeitung oder Nutzung sowie, soweit nach den Umständen des Einzelfalles erforderlich oder auf Verlangen, auf die Folgen der Verweigerung der Einwilligung hinzuweisen. Die Einwilligung bedarf der Schriftform, soweit nicht wegen besonderer Umstände eine andere Form angemessen ist. Soll die Einwilligung zusammen mit anderen Erklärungen schriftlich erteilt werden, ist sie besonders hervorzuheben.

Vor dem Interview wurde allen Gesprächspartnern die Einhaltung des Datenschutzes versichert. Dabei wurde ihnen die Anonymisierung der Daten zugesichert. Nach dem Interview wurde jeweils ein ‚Informationsblatt’ über die Zwecke der Arbeit ausgehändigt (s. Anhang A.1). Die unterschriebenen ‚Einwilligungserklärungen’ (s. Anhang A.2) aller Interviewpartner liegen der Autorin vor.

Anonymisierung
Mit Hilfe der Anonymisierung wird gewährleistet, dass die Privatsphäre der Interviewpartner nicht geschädigt wird (vgl. Helfferich 2004: S. 165f.).

> **Bundesdatenschutzgesetz**
> **§ 3 Weitere Begriffsbestimmungen**
> (6) Anonymisieren ist das Verändern personenbezogener Daten derart, dass die Einzelangaben über persönliche oder sachliche Verhältnisse nicht mehr oder nur mit einem unverhältnismäßig großen Aufwand an Zeit, Kosten und Arbeitskraft einer bestimmten oder bestimmbaren natürlichen Person zugeordnet werden können.

Diese Vorgaben wurden folgendermaßen umgesetzt:
- Verwendung von Pseudonymen anstelle der tatsächlichen Namen
- Weitestmögliche Verhinderung der Zuordnung von Personen und deren Erzählungen zu Gemeinschaften, indem u.a. auf die Angabe der Interviewdaten und Protokolldaten verzichtet wird. Sofern die Erzählperson zustimmte und es für das Verständnis unerlässlich erschien, wurde die Zuordnung zu einer Gemeinschaft im Text vorgenommen.

Im Interesse der Transparenz werden folgende Informationen angegeben, nachdem die Unschädlichkeit der Daten festgestellt wurde:
- Angabe der besuchten Gemeinschaften und Kurzcharakterisierung (Anhang D)
- Für die Einordnung der Aussagen relevante Daten über die Interviewpartner (Anhang F). Auf die Angabe von Daten über Personen, mit denen lediglich informelle Gespräche geführt wurden, wird verzichtet, da hier keine Einwilligungserklärung vorliegt.

---

[70] Verwendete Referenz: Bundesdatenschutzgesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 14. Januar 2003 (BGBl. I S. 66), zuletzt geändert durch Artikel 1 des Gesetzes vom 22. August 2006 (BGBl. I S.1970).

Anhang A.1: Vorlage ‚Informationsblatt für Interviewpartner'

Projektinformation[71]

Magisterarbeit „Lebensgestaltung in Intentionalen Gemeinschaften"

WER?

Durchführung	Betreuung	Institution
Jana Dümmler Feldmattenweg 12 79115 Freiburg Tel.: 0761-13743748 E-mail: janadu@web.de	PD Dr. Axel Paul Institut für Soziologie Albert-Ludwigs-Universität Freiburg	Albert-Ludwigs-Universität Freiburg Lehrverbund Historische Anthropologie 79085 Freiburg

WAS?
In meiner Magisterarbeit stehen Menschen im Mittelpunkt, die nicht nur eine Vision für eine bessere Gesellschaft haben, sondern auch versuchen diese in die Praxis umzusetzen. Es geht mir dabei darum, Erfahrungen mit dem selbstgestalteten Leben zusammenzutragen. Hauptsächlich interessiert mich, WIE der Ausbruch aus dem „normalen" Alltag erlebt wurde und WIE die Spannungen zwischen dem Einzelnen, der gewählten Gemeinschaft und der umgebenden Gesellschaft empfunden werden.

WARUM?
Im Ergebnis möchte ich die Schwierigkeiten für den Einzelnen in der Gemeinschaft herausstellen. Ich hoffe Wege aufzeigen zu können, wie bestimmte Hindernisse überwunden werden können und welche als unabänderlich akzeptiert werden müssen. Vielleicht werden dadurch auch Frustrationen verhindert, die oftmals bei Menschen auftreten, die bewusst anstreben die Gesellschaft zu verändern.

WIE?
In sogenannten qualitativen Interviews stelle ich Ihnen offene Fragen bei denen Sie ganz frei erzählen können, was für Sie wichtig ist. Außerdem möchte ich gern die verschiedenen Gemeinschaftsprojekte kennenlernen und die Interviews am liebsten vor Ort durchführen.

UMGANG mit Daten
Selbstverständlich verwende ich alles Material streng vertraulich und anonym. Das aufgenommene Gespräch wird von mir abgetippt. Sämtliche Personennamen oder andere Merkmale, anhand derer Sie identifiziert werden können, werden vor der Auswertung geändert. Die Abschrift wird nicht vollständig veröffentlicht. In der Magisterarbeit werden nur einzelne Passagen und Zitate verwendet, ohne dass erkennbar ist, von welcher Person sie stammen.

[71] Für die Erstellung des Informationsblattes orientierte ich mich an den Vorgaben für die Erstkontaktaufnahme von Kruse/Helfferich (vgl. Kruse/Helfferich 2005: S. 35ff.).

Anhang A.2: Vorlage ‚Einwilligungserklärung für Interviewpartner'

Einwilligungserklärung[72]

Ich erkläre mich damit einverstanden, dass das mit mir von Jana Dümmler geführte Gespräch aufgenommen und verschriftet werden darf im Hinblick auf die Durchführung des wissenschaftlichen Projektes „Lebensgestaltung in Intentionalen Gemeinschaften".

Ich wurde über das Projekt und seine Ziele durch ein Informationsblatt informiert.

Weiterhin erkläre ich mich damit einverstanden, dass das verschriftete Interview unter Beschränkung auf kleine Ausschnitte auch für Publikationszwecke verwendet werden darf. Mir wurde zugesichert, dass dabei alle persönlichen Daten, die Rückschlüsse auf meine Person zulassen, gelöscht oder anonymisiert werden. Dies gilt, sofern ich Jana Dümmler nicht ausdrücklich ein anderes Vorgehen erlaube.

Ich wurde informiert, dass ich diese Einwilligung jederzeit widerrufen kann.

Bezüglich des weiteren Umgangs mit meinen Daten wähle ich folgende Vorgehensweise (Zutreffendes bitte einkreisen):

Ich möchte, dass das aufgenommene Gespräch nach der Abschrift gelöscht wird.	Ja	Nein
Ich möchte eine Kopie der Gesprächsaufnahme oder der Abschrift zugeschickt bekommen	Ja	Nein
Ich möchte die fertige Magisterarbeit in Digitalform erhalten	Ja	Nein
Ich stimme der Weitergabe des anonymisierten Materials an Dritte zu.	Ja	Nein
Ich bin damit einverstanden, dass das Material auch für andere wissenschaftliche Arbeiten verwendet wird.	Ja	Nein

_____

Ort, Datum Name (in Druckbuchstaben) Unterschrift

[72] Für die Erstellung der Einwilligungserklärung orientierte ich mich an Kruse/Helfferich 2005: S. 38.

Anhang B: Forschungsformulare

Die Formulare B.1 – B.3 wurden vor dem Forschungsbeginn erstellt und dienten als Vorlagen für die Produktion der im Kapitel II.3.1 vorgestellten Textarten. Das Formular ‚Gemeinschaftscharakterisierung' wird nicht angegeben, da dessen Gliederung, in der Übersicht über die besuchten Gemeinschaften im Anhang D enthalten ist. Das Formular B.4 beschreibt die verwendeten Vorgaben während der Transkription der Interviews. Im Anhang B.5 werden Vergleichsdimensionen angeführt, die sich nach der detaillierten Analyse von 4 Interviews ergaben. Diese Vergleichsdimensionen leiteten das weitere Vorgehen an (s. Kapitel II.3.5). Während der Auswertung der Daten wurden diese Dimensionen schrittweise präzisiert. Das Formular gibt somit nur den Beginn der weiterführenden Analyse wieder.

Anhang B.1: Interviewleitfaden[73]

Meine Aufgabe im Interview: Die Erzählperson auf eigene persönliche Empfindungen, Wahrnehmungen und Gefühle lenken. Sie soll Situationen möglichst selbstreflexiv einschätzen.

Vor der Bandaufnahme

- Aufklärung: Gespräch wird aufgenommen, damit es besser ausgewertet werden kann.
- Zusicherung der Anonymisierung. Einwilligungserklärung und Informationsblatt werden nach dem Interview ausgehändigt.

Beginn der Bandaufnahme:

1. Begrüßung und Einführung

„In meiner Magisterarbeit stehen Menschen im Mittelpunkt, die in Intentionalen Gemeinschaften z.B. in Kommunen und Ökodörfern leben. Ich interessiere mich dafür, was für Erfahrungen *du* persönlich mit dem Leben in so einer Gemeinschaft gemacht hast. Im Interview stelle ich nun offene Fragen, bei denen du alles erzählen kannst, was für dich wichtig ist. Es dauert so lange wie du möchtest. Ich werde nicht unterbrechen. Kann es losgehen?"

[73] Für die Erstellung des Leitfadens orientierte ich mich an Kruse/Helfferich 2005: S. 25f.

2. obligatorischer Teil

Die drei Leitfragen (Erzählaufforderungen) sind grau unterlegt. Die Reihenfolge der Nachfragen ist unbedeutend.

Gut. Erinnere dich doch mal zurück und erzähl mal wie es dazu gekommen ist, dass du heute hier in … bist.		
Check – Wurde das erwähnt? Nur nachfragen, wenn nicht von allein angesprochen	Konkretere Nachfragen → an passender Stelle (kann auch am Ende sein)	Aufrechterhaltungs- und Steuerungsfragen (bei jeder Leitfrage dieselben)

• Eintrittsintention und –motivation
  o Warum?
  o Wie geschafft?
• Eintrittsphase
• Erwartungen und Erlebnisse
  o Ideen
  o Veränderungen
  o Positive/negative
	• Warum bist du hier?
	• Hattest du das so (nicht) erwartet?
	• Was war für dich wichtig?
	
	Wenn über Ideen, Erwartungen:
	• Was hat sich verändert? Wie kam das?
	
	Bei Beschreibungen:
	• Wie hast du das empfunden?
		• Wie ging es dann weiter?
		• Was kam als nächstes?
		• Fällt dir noch was ein?
		• Wie sah das aus?
		• Wie war das genau?
		• Was hat da noch eine Rolle gespielt?
		• Wie hat sich das entwickelt?
		• Warum kam das so?
		• Wie meinst du das genau?

Gut. Wenn du jetzt von dem ausgehst was du mir bisher erzählt hast, wie empfindest du es da für dich persönlich hier zu leben?		
• Bewertung von dem, was gemacht wurde • Zufriedenheitsgrad (derzeitige Situation positiv/negativ) • Lebenssituation (Kinder, Partner)	• Du hast erzählt, was für dich früher wichtig war? Wie siehst du das jetzt?	

Vielleicht kannst du noch etwas über deine Pläne für die Zukunft erzählen? Wie soll es für dich persönlich weitergehen?		
Check – Wurde das erwähnt? Nur nachfragen, wenn nicht von allein angesprochen	Konkrete Nachfragen → an passender Stelle (kann auch am Ende sein)	Aufrechterhaltungs- und Steuerungsfragen (bei jeder Leitfrage dieselben, s.o.)
• Bewältigungsstrategien • Erwartungen/Pläne • Ängste/Hoffnungen	Von Kontext abhängig: • Was erwartest du dabei? • Was versprichst du dir davon? • Wie würdest du das lösen? • Was empfindest du wenn du daran denkst?	

3. optionaler Teil

Folgende Fragen können je nach Länge des Interviews und des Kontextes der Erzählung mit eingebracht werden:

Wenn du jetzt noch mal über das Gesagte nachdenkst, was möchtest du aus deiner Erfahrung heraus Menschen, die überlegen in eine Gemeinschaft einzutreten oder eine zu gründen, mit auf den Weg geben?
Gibt es generell Eigenschaften, die Menschen haben sollten, um in Gemeinschaften leben zu können?
Was fällt dir bei „Anfängern“, „Besuchern“ so auf?

4. Abschluss (immer derselbe)

Von mir war das alles. Gibt es noch etwas, dass du gern noch ansprechen möchtest?

Anhang B.2: Beobachtungsraster[74]

Datum, Uhrzeit:	
Ort des Protokolls:	
Kontext beim Aufschreiben:	

WORAUF achten? (nach: Girtler 2001: S. 134)

- Wie handelt betreffendes Mitglied?
- Aufgrund welcher Absprachen (Alltagswissen) wird gehandelt?
- Wie sehen Interaktionen zwischen Mitgliedern aus?
- Wie wird mit Spannungen in Interaktionen umgegangen?
- Wo unterscheiden sich Interaktionen zu „normalen“?
- Was wirkt vertraut?
- Was wirkt fremd?
- Wie schätze ich emotionale Kompetenz, Motivation des Einzelnen für das Projekt ‚Gemeinschaft' ein?
- Gibt es Unterschiede in der Motivation?
- Gibt es Hierarchien? Wie wird damit umgegangen?
- Treten Konflikte/Spannungen auf? Wie wird damit umgegangen?
- Was wird als ärgerlich empfunden? Was als gut?

WAS beschreiben?

- Räumlichkeiten, Umgebung
- Kleidung, Auftreten der Personen
- persönliche Gegenstände, was wird genutzt?

WAS fragen?

Leitfadenfragen können immer wieder gestellt werden, an selbe oder andere Personen.

Zusätzliche Frage:

„Warum glaubst du, treten so viele Leute wieder aus Gemeinschaften aus, warum scheitern so viele Projekte?“

[74] Für die Erstellung des Beobachtungsrasters orientierte ich mich an: Girtler 2001: S. 134ff. und Beer 2003: S. 130ff.

Anhang B.3: Selbstreflexion Raster

Datum, Uhrzeit:	
Ort der Selbstreflexion:	
Kontext:	

- Wie wirkt die Umgebung auf mich?
- Welche Rolle im Feld spiele ich? Welche Position nehme ich in Interaktionen ein?
- Wie wirke ich auf die Umgebung? Wo nehme ich Einfluss?
- Wie werde ich wahrscheinlich von außen wahrgenommen?
- Was beschäftigt mich?
- Womit habe ich Probleme?
- Was fällt mir leicht?
- Wenn ich innehalte und über das Bisherige nachdenke, wie ordne ich es ein? Was war gut? Was könnte ich besser machen?
- Welche Kenntnisse habe ich gewonnen?
- Was hat mich überrascht?
- Wo wurden meine Erwartungen bestätigt?

Anhang B.4: Transkriptionssystem[75]

:	Dehnung, Verschleifungen
GROSS	Betonung
!GROSS!	Extra starke Betonung
((lacht))	Außersprachliche Äußerung und Handlungen
(?)	Unverständliche Passage
(...)	Auslassungen bei Transkript und Dauer
?solche?	Vermuteter Wortlaut
[ ]	Überlappungen und Simultansprechen
=	Schneller, unmittelbarer Anschluss neuer Einheiten, Verschleifungen
(.)	Kurze Pause bis ca. 1 Sek.
(2)	Pause mit geschätzter Sek. Dauer
Kursiv	Zusammenfassende Wiedergabe von Textstellen

Beispiel für eine transkripierte Interviewpassage

I: es ist ja auch: immer: die Frage wie inwieweit !SPIELST! du dieses spiel des STAATes mit also so die: (.) was so in linken KREIsen so oft so was wir alle kennen dieses reVOLUTionsspielen also halt wirklich auf die gewalt des staates mit gewalt reagieren=das hat irgendwie keinen SINN weil der hat einfach die größere macht und mehr waffen und es hat irgendwie ((lachend) nicht so den wert) aber wenn du einfach wie: bei bei son castor transport du setzt dich einfach auf die straße und blockierst das mit deinen körper bist aber völlig friedlich und so da sind die dann ja völlig HILFlos die wissen dann gar nicht was sie MAchen sollen die polizisten (.) die verSTEHN auch nicht mal was wir da tun waRUM wir das tun (.) waRUM wir da jetzt sITZen (.) also=SO=also wenn du einfach wege FINDest (2) deine deine alternativen für deine alternativen einzustehen oder die zu leben so dass so dass die gewalt des staates irgendwie son bisschen ins LEERE läuft dass du sie ins leere laufen lässt (.) das musss man halt in manchen situationen erst neu heraus!FINDEN! wie man das am besten machen kann-aba: (4) ja ich glaub (2) das ist und das es durchaus auch ähm darum geht also einfach so die antwort des staates auch son bisschen zu IGNOrieren also wirklich sein ding unberüht zu machen so [jamh] ich meine NICH auf dessen SPIELregeln einzulassen weißt jetzt indem man in die Politik geht und durch PARTEIarbeit versucht irgendwas zu erreichen weil dann spielt man dann schon wieder nach nach den regeln des staates und da hat man schon von anfang an verloren (.) wenn man WIRKlich nicht nur ne alternative kultur LEBEn sondern auch so ALTERnative antworten (.) wirklich auch haben so (.) entwickeln

(Interview mit Ralf, Z. 124-152).

[75] Die verwendeten Konventionen wurden zum größten Teil dem System GAT (vgl. Selting et. al. 1998) entnommen.

Anhang B.4: Vergleichsdimensionen bei der Auswertung

I. Beschreibung der Weltsicht der Betroffenen

- **Eintrittsmotivation**
  Warum wurde das bisherige Leben aufgegeben und ein neues gestartet?
  Wie gestaltete sich der Eintritt

- **Agency: Selbstbild – die Rolle von Anderen**
  Wie werden Unterschiede zwischen den Menschen bewertet?

- **Weltbild: Die Sicht auf die Gesellschaft und auf die eigene Gemeinschaft**
  Wie wird Gemeinschaft in Bezug auf Gesellschaft gewertet, was ist das Ziel?

II. Angesprochene Problemkomplexe

Das Unbekannte

Das Unbekannte, Neue, Unsicherheit, alles neu durchdenken = Belastung	Sicherheit, Bekannte Zukunft, Wille nach Einschätzung, Suche nach Ruhe, Entlastung

Selbstbestimmung und Regeln

Das Ideal der Selbstbestimmung, Selbst- bzw. Eigenverantwortung, das freie Individuum, Lust, Bedürfnisse, konträre Ansichten „persönliches Glück“	Zu verwirklichende Ideale, und hierzu: Regeln, Kompromisse, Erschaffung neuer Strukturen,

Veränderung und Stabilität

NEU	ALT
Veränderung, Entwicklung, noch nicht am Ende, da geht noch mehr, anders, weiter (Radikalität und neue Werte)	Alles erreicht, mehr geht nicht, so weit so gut. Erschöpft (Wunsch nach Normalität, keine so starke Selbstinfragestellung mehr erwünscht)

Verhaltensmuster und Selbstreflexion

Sozialisation/Habitus/unbewusste Routine/Verhaltensmuster	An sich selbst arbeiten, sich selbst und alles drum herum in Frage stellen

III. Bewertung der Gemeinschaftserfahrung: Was für ein Fazit wurde aus den Problemen gezogen?

Anhang C: Überblick über die Forschungsphasen

Abb. 4: Besuchte Gemeinschaften und Ausgangspunkte für die Forschung (Darstellung, J.D.).

Forschungsphase I 06.10.2006 – 20.10.2006			
Abk.	**Gemeinschaft**	**Besuchsdaten**	**Interview- und Gesprächspartner[76]**
JG	Jakobsgut	06.10. – 07.10.	1
ÖSL	Ökodorf Sieben Linden/Club99	08.10. – 14.10.	1 (4) / 2 (2)
OH	Olgashof Kommune	14.10. – 16.10.	1 (3)
KM	Kommune viel Meer	16.10. – 19.10.	2 (1)
HR	Hof Rossee	19.10. – 20.10.	2 (1)
Forschungsphase II 08.11.2006 – 17.11.2006			
VL	Villa Locomuna	08.11. – 10.11.	2 (4)
KNK	Kommune Niederkaufungen	11.11.	2
KW	Kommune Waltershausen	13.11. – 15.11.	2 (2)
LGC	Lebensgut Cobstädt	15.11.	1
WWR	Waldwerk Regenbogen (Quecke)	16.11. – 17.11.	3 (1)
		GESAMT:	19 (18)

[76] Die Interviews wurden aufgezeichnet und anhand des Interviewleitfadens geführt. Die Anzahl an zusätzlichen Personen, mit denen ich ausführliche Gespräche führte, ist in Klammern angegeben. Die Gespräche wurden meist nicht aufgezeichnet, sondern schriftlich dokumentiert. Es wurden unterschiedliche Themen angesprochen.

Anhang D: Überblick über die besuchten Gemeinschaften

Die besuchten Gemeinschaften werden hier in alphabetischer Ordnung kurz vorgestellt. Für die Darstellung verwende ich meine Beobachtungen und Befragungen. Zusätzlich greife ich auf Selbstdarstellungen der entsprechenden Gemeinschaften zurück, auf die ich in der letzten Zeile der Tabelle verweise. Die Erhebung gemeinschaftsbezogener Daten stellte keinen Schwerpunkt für mich dar. Die Angaben sind somit als Annäherung zu verstehen und sollen in erster Linie ein besseres Verständnis gewährleisten. Jeder Gemeinschaft wird ein Foto vorangestellt.

Insgesamt gehe ich auf zehn Gemeinschaften näher einl. Der *Club99* stellt eine Untergruppe, ‚Nachbarschaft', innerhalb des *Ökodorfs 7 Linden* dar, der sich in Grundsätzen und Strukturen deutlich von der Gesamtgemeinschaft Ökodorf unterscheidet. Aus diesem Grund zähle ich ihn als separate Gemeinschaft. Andererseits fehlt das *Lebensgut Cobstädt* in dieser Übersicht. Hier interviewte ich nur eine Person, die mir aufgrund ihrer Biographie sehr wichtig erschien. Während des kurzen Aufenthaltes konzentrierte ich mich nur auf dieses Interview. Mir stehen deshalb nur wenige Informationen über die Gemeinschaft zur Verfügung.[77] nicht im selben Maße als besuchte Gemeinschaft gelten, da ich hier nur mit einem Bewohner sprach und keinen Einblick in die internen Abläufe nehmen konnte

Club 99 (Nachbarschaft im ÖSL)
Seit: 1999

Abb. 5: Beim Strohballen-Lehmbau. Hier wird gerade eine Badkuppel verputzt (Foto, J.D.).

[77] Eine Selbstdarstellung findet des Lebensguts Cobstädt findet sich auf: www.lebensgut-cobstaedt.de [letzter Zugriff am: 10.05.2007].

Abb. 6: Küche des Clubs 99 (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:* *Wohnhaus:* *Anwesen:*	Ökodorf Sieben Linden (s. dort) Selbst gebautes, 2-stöckiges Strohballenhaus (s. Abb. 1) Pferdehaltung, Permakultur-Areal
Bewohner	3 Männer, 2 Frauen, 1 Frau in Probezeit → **insgesamt 6 Personen**	
Ausrichtung	*Ökologisch:* *Soziales:* *Sonstiges:*	Reduktion des Ressourcenverbrauchs auf 1/10 des bundesweiten Durchschnitts, zunehmende Selbstversorgung, regionale, bio-vegane Ernährung, kein Anschluss ans örtliche Stromnetz, Nutzung von Autobatterien, Solaranlagen, nur kaltes Wasser Selbstverantwortung, Schwerpunkt auf Kommunikation und Lernen, freie Liebe Einfacher leben: „Weniger brauchen, statt mehr produzieren“ (Peters/Stengel 2005: S. 97).
Soziale Organisation	Der Club99 stellt eine Nachbarschaft innerhalb des ÖSL dar. Auf dem Gelände des Clubs galten bis vor Kurzem spezielle Regeln. So durften hier beispielsweise keine Maschinen benutzt werden. Auch jetzt dürfen hier nur vegane Nahrungsmittel verzehrt werden. Die Mitglieder wohnen in Bauwagen auf dem Gelände oder im Gemeinschaftshaus. Ein Wohnhaus ist in Planung. Einmal pro Woche gibt es einen Nachbarschaftsabend. Mittag- und Abendessen werden gemeinsam eingenommen. Die Zubereitung rotiert unter den Bewohnern.	
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen. Einmal wöchentlich werden Themen im Club-Forum besprochen.	
Ökonomische Organisation	Die Bewohner praktizieren gemeinsame Ökonomie. Sie sind in folgenden Bereichen tätig: Pferdehaltung, Seminare über den artgerechten Umgang mit Pferden, bio-veganer Gartenbau für das Ökodorf, Strohballen-Lehm-Bau, Herausgabe des Eurotopia-Verzeichnisses u.a.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 96f.; www.siebenlinden.de/htmcontent 2090 .html [letzter Zugriff am 12.05.2007]	

Hof Rossee
Seit: 2001

Abb. 7: Küche im Hof Rossee (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Rossee (5 Gehöfte), Gemeinde Barkelsby (2 km entfernt, ca. 1.500 Einw.)
	Wohnhaus:	Resthof (Haupthaus, 2 Nebengebäude, Halle)
	Anwesen und Nutzung:	1,2 ha: Obstbäume, Wiese
	Nächstgrößere Stadt:	Eckernförde (4 km entfernt, ca. 23.000 Einw.), Kiel (25 km entfernt, ca. 230.000 Einw.)
Bewohner	3 Frauen, 4 Männer, 5 Kinder (3–12 Jahre) → davon sind 4 Personen (2 Männer, 1 Frau, 1 Kind) dabei auszuziehen → **insgesamt 8 Personen bleiben**	
Ausrichtung	*Politisch:*	Linkes Politikverständnis, Schwerpunkt: Gleichberechtigung, Solidarität
	Ökologisch:	Nachhaltigkeit als Ziel
Soziale Organisation	Eigene Zimmer im Haus bzw. in Bauwagen auf dem Gelände. Küche, großes Wohnzimmer, 1 Bad sowie 3 Autos werden gemeinsam genutzt. Es wird gemeinsam zu Abend gegessen. Feste Pläne für viele Angelegenheiten: Einkaufen, Kochen, Putzen, Kinder, Autos usw.	
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen. 1x wöchentlich findet ein Plenum statt.	
Ökonomische Organisation	Organisation als GbR, der das Grundstück gehört. Gemeinsame Kasse mit Unterteilungen in verschiedene Ausgabenbereiche. Anschaffungen über 250€ müssen abgesprochen werden. Alle Bewohner arbeiten auswärts für max. 30h/Woche.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 126; www.hof-rossee.de [letzter Zugriff am 10.05.2007]	

Jakobsgut (JG)
Seit: 1997

Abb. 8: Blick aus dem Fenster in den Hof des Jakobsguts (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Ranspach im Vogtland (ca. 300 Einwohner)
	Wohnhaus:	3-seitiger Gutshof in der Dorfmitte
	Anwesen und Nutzung:	4 ha angrenzendes Ackerland, 2 ha Wald, Obstgarten (ungenutzt)
	Nächstgrößere Stadt:	Plauen (17 km entfernt, ca. 68.000 Einw.)
Bewohner	3 Männer	
Ausrichtung	*Ökologisch:*	Bezug ökologischer Nahrungsmittel Selbstversorgung als angestrebtes Ziel Respekt vor der Natur als Grundsatz
	Sonstiges:	Gastfreundschaft für jeden, der kommen möchte, christliche Werte
Soziale Organisation	Auf dem Gutshof und einem weiteren dazugehörigen Gebäude hat sich jeder der Bewohner einige Zimmer eingerichtet. Es gibt keine gemeinsame Infrastruktur. Die Bewohner sehen sich nur selten.	
Politische Organisation	Absprachen werden informell getroffen. Die Entscheidung über die Nutzung trifft der Grundstückseigner, der selbst ein Mitglied der Gemeinschaft ist.	
Ökonomische Organisation	Einer der Bewohner ist Eigentümer des Grundstücks. Die beiden anderen zahlen eine Miete, die die Nebenkosten abdeckt. Darüber hinaus sorgt jeder für sich selbst. Es gibt keine internen Produktionszweige bzw. Betriebe. Das Ackerland liegt gewollt brach. Obstgarten und Wald werden ebenfalls nicht genutzt.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 133f.; www.oadien.de [letzter Zugriff am 10.05.2007]	

Kommune Niederkaufungen (KNK)
Seit: 1986

Abb. 9: Eines der Hauptgebäude der Kommune Niederkaufungen (Foto, J.D.).

Abb. 10: Post und Mitteilungen für die einzelnen Gemeinschaftsmitglieder (Foto, J.D.).

Abb. 11: Einer der Eingänge zum Kommunegelände (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Gemeinde: Kaufungen (ca. 13.000 Einw.)
	Wohnhaus:	Gebäudekomplex im Ortskern Niederkaufungen
	Anwesen und Nutzung:	7 ha: Gewerbefläche, Garten, ein außerhalb gelegener Hof für Viehhaltung, Ackerland
	Nächstgrößere Stadt:	Kassel (8 km entfernt, ca. 200.000 Einw.)
Bewohner	55 Erwachsene (29 Frauen, 26 Männer), 18 Kinder und Jugendliche → **insgesamt 73 Personen**	
Ausrichtung	*Politisch:*	Linkes Politikverständnis: „Zusammen leben und arbeiten, einschließlich weiterhin politischer Einflussnahme nach außen“(KNK 2004: S. 3)
	Soziales:	Abbau kleinfamiliärer, patriarchaler und kapitalistischer Strukturen (vgl. ebd.)
	Ökologisch:	Nachhaltigkeit als Ziel
Soziale Organisation	Gelebt wird in 11 WGs in unterschiedlicher Größe und Ausstattung. In einem zentralen Gemeinschaftsraum wird dreimal am Tag gemeinsam gegessen. Es gibt hierfür feste Küchenteams.	
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen. Das Plenum findet 1x wöchentlich statt. Die Themen werden in Kleingruppen vorbereitet, die über ihren Stand auf einer Pinwand informieren. Die Gemeinschaft hat ein ausgeklügeltes System für die Entscheidungsfindung entwickelt, das ein Gleichgewicht zwischen Mitsprache und Umsetzungsmöglichkeiten schaffen soll.	
Ökonomische Organisation	Einer Genossenschaft gehört das Grundstück. In der Gemeinschaft wird komplette gemeinsame Ökonomie betrieben. Die Mitglieder bringen auch ihr eigenes Vermögen mit ein. Es gibt nur eine Kasse für alle Bewohner. Ausgaben über 150€ müssen aufgeschrieben werden. Es existieren viele interne Betriebe bzw. Arbeitsbereiche, in denen die meisten Bewohner tätig sind. Einige arbeiten auch außerhalb als Angestellte.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 138f.; KNK 2007	

Kommune viel Meer (KM)

Seit: 2002; Entschluss zur Auflösung: 09/2006

Abb. 12: Im Garten der ehem. Kommune viel Meer (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Esgrus (ca. 800 Einw.)
	Wohnhaus:	Dreiseitenhof am Ortsende.
	Anwesen und Nutzung:	8.000m²: Garten, einige Obstbäume
	Nächstgrößere Stadt:	Flensburg (30 km entfernt, 85.000 Einw.)
Bewohner	2 Frauen, 3 Männer, 3 Kinder (1-2 Jahre alt) → **insgesamt 8 Personen**	
Ausrichtung	*Politisch:*	Linkes Politikverständnis Selbstbezeichnung: ‚politisches Projekt'
Soziale Organisation	3 Erwachsene und 1 Kind wohnen in separaten Zimmern im Haupthaus. Hier befinden sich auch die gemeinsam genutzten Räume: Küche, Wohnzimmer, Bad. Die Anderen wohnen in einem Bauwagen auf dem Gelände. Es wird gewöhnlich gemeinsam zu Abend gegessen, wobei das Kochen als Aufgabe rotiert.	
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen. 1x wöchentlich findet das Plenum statt, bei dem anstehende Fragen besprochen werden.	
Ökonomische Organisation	Organisation als Verein, dem das Grundstück gehört. Bis zur Auflösung 09/2006 gab es eine vollständige gemeinsame Kasse. Jetzt wird pro Monat ein fester Betrag für Hauskosten (inkl. Zinstilgung) und Lebensmittel bezahlt. Die Bewohner sind selbstständig oder beziehen ALG II. Es gibt ein Online-Antiquariat auf dem Gelände. Darüber hinaus existieren keine internen Produktionszweige oder Betriebe..	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 136; www.vielmeer-ev.de [letzter Zugriff am 10.05.2007]	

Kommune Waltershausen (KW)
Seit: 2003

Abb. 13: Außenansicht der Kommune Waltershausen (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Waltershausen (11.000 Einw.)
	Wohnhaus:	Ehem. Puppenfabrik
	Anwesen:	1,7 ha: Gemüsegarten, Freifläche
	Nächstgrößere Stadt:	Gotha (20 km entfernt, ca. 47.000 Einw.), Eisenach (20 km entfernt, ca. 43.000 Einw.)
Bewohner	6 Frauen, 6 Männer, 5 Kinder und Jugendliche (7-17 Jahre) → davon ist 1 Familie (2 Erwachsene, 2 Jugendliche) dabei auszuziehen → **insgesamt: 14 Personen bleiben**	
Ausrichtung	*Politisch:*	Linkes Politikverständnis, Schwerpunkt: individuelle Unabhängigkeit, Selbstverantwortung
	Ökologisch:	Ökologische Lebensmittel, Hausbau, Gartenbau
Soziale Organisation	Ein Teil der Fabrik wurde zu Zimmern ausgebaut. Es gibt keine WG–Strukturen. Gegessen wird immer im großen Gemeinschafts- und Wohnraum. Die Verantwortung für die Zubereitung der Mahlzeiten rotiert. Einmal wöchentlich findet ein Sozialplenum mit Schwerpunkt auf Kommunikation und Beziehungspflege statt.	
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen. Sehr viele Entscheidungen werden gemeinsam getroffen. Aushänge und Kommentare auf den Pinwänden bereiten die Diskussion vor.	
Ökonomische Organisation	Eine Genossenschaft ist Grundstückseignerin. Die bisherige gemeinsame Kasse (inkl. Vermögen), aus der sich jeder frei nehmen konnte, soll nun auf eine Taschengeldregelung umgestellt werden, d.h. das monatliche Einkommen wird abzüglich gemeinsamer Ausgaben unter allen Bewohnern aufgeteilt. Es gibt eine Kulturkneipe auf dem Gelände, weitere interne Verdienstmöglichkeiten entstehen. 2 Personen arbeiten außerhalb, viele andere erhalten ALG II.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S.141; KW 2007	

Ökodorf Sieben Linden (ÖSL)

Seit: 1997

Abb. 14: 3-stöckiges Strohballenhaus im Ökodorf Sieben Linden (Foto, J.D.).

Abb. 15: Viele Bewohner leben (noch) in Bauwagen (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Neues Dorf, Gemeinde Bandau (ca. 500 Einw.)
	Wohnhäuser:	Ein restauriertes Bauernhaus, einige neu errichtete Niedrigenergiehäuser und Strohballenhäuser, Bauwagen
	Anwesen und Nutzung:	42 ha: Garten, Wald, geplante Permakultur-flächen
	Nächstgrößere Stadt:	Salzwedel (30 km entfernt, ca. 20.000 Einw.)

Bewohner	52 feste Bewohner, 21 Bewohner in Probezeit, 27 Kinder (0-12 Jahre) → **insgesamt: 100 Personen**
Ausrichtung	„Das Ökodorf Sieben Linden versteht sich als Modell- und Forschungsprojekt für eine zukunftsorientierte Lebensweise, in der Arbeit und Freizeit, Ökonomie und Ökologie, Individuum und Gemeinschaft, weltoffene und dörfliche Kultur in kleinen Lebenskreisen zu einem Gleichgewicht finden sollen: • In einem ökologischen Dorf, das in überschaubarem Maßstab alltagserprobte Antworten auf die existenziellen Fragen unserer Zeit sucht. • In einem weltoffenen Dorf, das ein Anziehungspunkt für viele Menschen, ein Ort der Kreativität und des Lernens sein wird. • In einem Modell, das zeigt, wie der Mensch mit der Natur verantwortlicher und zufriedener leben kann.“ (ÖSL 2007) Ein besonders angestrebtes Ziel ist dabei „Selbstversorgung in möglichst vielen Lebensbereichen, von der Nahrung, dem Hausbau, der Energieversorgung bis zu den eigenen sozialen, medizinischen, pädagogischen und kulturellen Tätigkeiten“ (Peters/Stengel 2005: S. 164).
Soziale Organisation	Die Bewohner des Ökodorfs sollen sich zu Nachbarschaften mit je spezifischen Lebenskonzepten zusammenschließen und gemeinsam Häuser bauen. Bisher haben 2 Nachbarschaften auf diese Art gebaut, eine ist gerade dabei, eine weitere plant den Bau. Eine 5. Nachbarschaft wohnt außerhalb des Ökodorfs. Die meisten Bewohner sind jedoch nicht in Nachbarschaften organisiert, sondern leben in Bauwagen oder in Wohnungen, die sie von der Genossenschaft gemietet haben. Es wird zentral 3x am Tag Essen angeboten. Die Zubereitung übernimmt ein bezahltes Küchenteam. Jeder sollte einige Stunden pro Woche für die Gemeinschaft ehrenamtlich tätig sein.
Politische Organisation	Alle 6 Wochen findet eine halbtägige Vollversammlung statt. Über 20 Kleingruppen organisieren den Alltag zwischen den Versammlungen und bereiten Themen vor. Zusätzlich gibt es Intensivzeiten in denen sich das ganze Dorf bestimmten Themen widmet. Es wird ein differenziertes Konsensmodell angewandt (s. hierzu: www.siebenlinden.de/htmcontent2073.html [letzter Zugriff am 09.06.2007]).
Ökonomische Organisation	Das Grundstück gehört einer Siedlungsgenossenschaft. Darüber hinaus existieren ein Verein und eine Wohnungsbaugenossenschaft. Jeder Bewohner ist für den eigenen Unterhalt selbst zuständig. Pro Monat muss eine Nutzungsgebühr bezahlt werden, in der auch Grundlebensmittel enthalten sind, die z.T. selbst angebaut werden. Wer am zentralen Essen teilnimmt zahlt zusätzlich einen Beitrag für die Köche. Viele Bewohner sind von den oben genannten Körperschaften angestellt. Andere haben eigene Betriebe gegründet. Besonders erfolgreich werden Seminare zu unterschiedlichen Themen für Gäste angeboten. Nur wenige Bewohner arbeiten als Angestellte außerhalb des Ökodorfs.
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 164; ÖSL 2007

Olgashof Kommune (OH)
Seit: 1997

Abb. 16: Das alte Gutshaus der Olgashof Kommune (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Olgashof (2 Wohnhäuser), Gemeinde Dorf Mecklenburg (4 km entfernt, ca. 3.000 Einw.)
	Wohnhaus:	Großer Gutshof sowie weitere Gebäude
	Anwesen und Nutzung:	2 ha: Gemüse- und Obstgarten, verschiedene Haustiere
	Nächstgrößere Stadt:	Wismar (10 km entfernt, ca. 45.000 Einw.)
Bewohner	3 Männer und 2 Frauen wohnen fest hier; 1 weitere Frau sowie 2 Kinder haben hier ihren Nebenwohnsitz. → **insgesamt: ca. 8 Personen**	
Ausrichtung	*Politisch:*	Linkes Politikverständnis, Keine Schulden, keine Lohnarbeit, Für einige Bewohner: ‚anarchistisches Wohnprojekt' mit Schwerpunkt auf Selbstverantwortung
	Ökologisch:	Bei Lebensmitteln, Hausbau, Gartenbau
	Sonstiges	Undogmatisch, offenes Haus
Soziale Organisation	Jeder hat sich eigene Räume entweder im Gutshaus oder in den umliegenden Gebäuden eingerichtet. Die gemeinsame Küche stellt das soziale Zentrum dar. Es wird unregelmäßig gemeinsam gegessen.	
Politische Organisation	Entscheidungen, die alle betreffen, werden im Konsens entschieden. Anstehende Aufgaben werden durch Absprachen geregelt. Das Plenum, verbunden mit einer persönlichen Mitteilungsrunde, findet unregelmäßig, ca. 1x wöchentlich statt.	
Ökonomische Organisation	Organisation als GbR, der das Grundstück gehört. Hauskosten und Lebensmittel werden aus einer gemeinsamen Kasse beglichen, in die jeder monatlich einen festen Betrag einzahlt. Alle Bewohner sind als Selbständige tätig. Ein Seminar- und Ferienhaus wird auf dem Gelände vermietet.	
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 168f.	

Villa Locomuna (VL)
Seit: 2000

Abb. 17: Die Villa Locomuna bewohnt u.a. ein ehemaliges Ausbildungsgebäude der Deutschen Bahn mitten in Kassel. (Foto, J.D.).

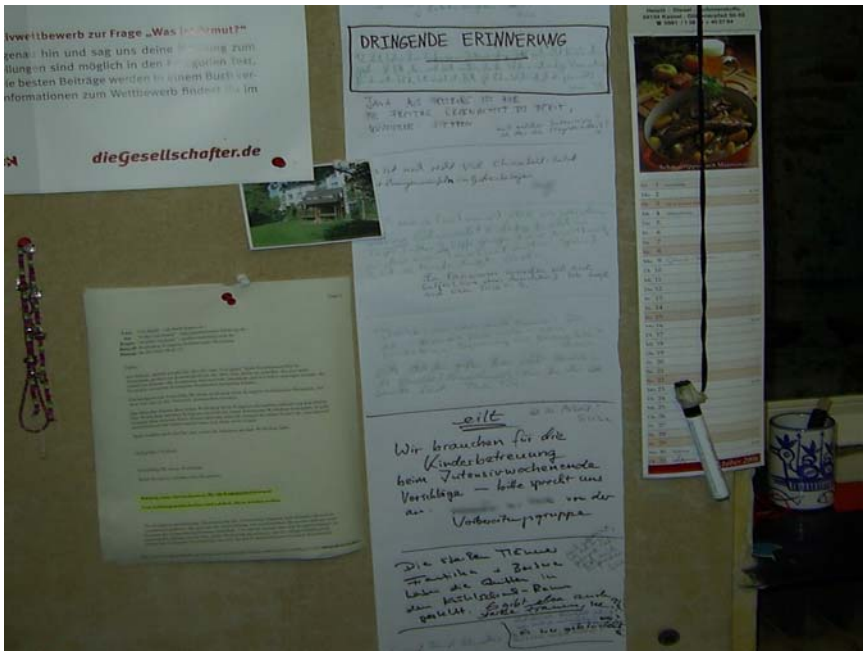

Abb.18: Pinwand für Mitteilungen in der Villa Locomuna (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	Kassel (ca. 200.000 Einw.)
	Wohnhaus:	5-stöckiger Flachbau, Villa aus 1920er Jahren, ein Verbindungsbau zwischen beiden Gebäuden; mitten in Kassel, gegenüber eines Parks
	Anwesen:	3000m², Freifläche

Bewohner	10 Frauen, 10 Männer, 12 Kinder (0-14 Jahre) → **insgesamt: 32 Personen**
Ausrichtung	*Soziales:* Schwerpunkt: zwischenmenschliche Kommunikation, Selbstentwicklung Ablehnung von kleinfamiliären Strukturen *Ökologisch:* Lebensmittel, Hausbau *Sonstiges:* Undogmatisch
Soziale Organisation	Auf jedem Stockwerk gibt es eine WG mit je einer Küche und einem Bad. Im Verbindungsbau befinden sich ein großer Saal und eine Großküche. Jeden Tag gibt es ein gemeinsames Abendessen. Der Kochdienst rotiert. Für andere Aufgaben werden dauerhafte ‚Patenschaften' vergeben. 1x wöchentlich findet das ‚Forum' statt. Hier tauschen sich die Bewohner über persönliche Themen aus.
Politische Organisation	Entscheidungen werden nach dem Konsensprinzip getroffen.. Alle zwei Wochen findet ein gut strukturiertes Plenum statt. Die Themen werden vorher in Kleingruppen bearbeitet und vorbereitet. Mit Hilfe einer Pinwand können Meinungen unabhängig vom Plenum zur Diskussion gestellt werden. 2-3x im Jahr finden ‚Intensiv – Wochenenden' statt, an denen ein besonders schwieriges Thema bearbeitet wird.
Ökonomische Organisation	Organisation als eG, der das Grundstück gehört. Es gibt drei Untergruppen mit jeweils unterschiedlichen Formen der solidarischen Ökonomie. Ein fester Beitrag für Wohnkosten (inkl. Kredittilgung) und Lebensmittel wird von jedem Erwachsenen bezahlt. Es gibt sowohl Selbstständige, die ihre Büros oder Arbeitsräume auf dem Gelände haben als auch Angestellte, die außerhalb arbeiten.
Selbstdarstell.	Peters/Stengel 2005: S. 188f.; www.lokomuna.de [letzter Zugriff am 10.05.2007]

Waldwerk Regenbogen alias Quecke (WWR)

Seit: 2004, Wegzug der meisten derzeitigen Bewohner geplant

Abb. 19: Die Bewohner versuchen die Ruinen freundlicher zu gestalten (Foto, J.D.).

Abb. 20: Die Bewohner versuchen, die Innenräume wohnlich zu gestalten (Foto, J.D.).

Lage	*Ort:*	1 km entfernt von Plessa (ca. 3200 Einw.) Ehem. Lehrwerkstatt des DDR-Braunkohle-Abbaus
	Anwesen und Nutzung:	Verschiedene meist ungenutzte Gebäude, kleiner Garten, keine festgelegten Grundstücksgrenzen
	Nächstgrößere Stadt	Lauchhammer (12 km entfernt, ca. 20.000 Einw.)
Bewohner	2 Frauen, 2 Männer, 1 Kind (ca. 6 Jahre) + zeitweise weitere 3 Erwachsene	
Ausrichtung	*Ökologisch:*	Leben im ‚Einklang mit der Natur' und möglichst einfach: kein Strom, nur kaltes Wasser
	Soziales:	„Freiheit, Liebe, Wahrheit" (Schrift an der Wand) mit einem Schwerpunkt auf individueller Entfaltung
	Sonstiges:	Offener Ort, der Raum für alle bieten soll
Soziale Organisation	Auf dem Gelände hat sich jeder einen eigenen Bereich eingerichtet: Räume, Zelt, Bauwagen u.ä. Küche, Bad und Gemeinschaftsraum werden gemeinsam genutzt. Es gibt unregelmäßige soziale Redekreise, in denen z.B. Konflikte angesprochen werden sollen.	
Politische Organisation	Ein Redekreis mit Entscheidungskompetenz findet unregelmäßig statt. Darüber hinaus gibt es keine verbindlichen Strukturen. Es überwiegen informelle Absprachen und Regelungen.	
Ökonomische Organisation	Die Nutzung des Grundstücks wird von den eigentlichen Eigentümern (Stamm Füssen, eine Intentionale Gemeinschaft in Bayern) geduldet. Es gibt keine gemeinsame Kasse. Es ist das Ziel sowenig Geld wie möglich zu verwenden.	
Selbstdarstell.	http://coforum.de/?2829 [letzter Zugriff am 10.05.2007]	

Anhang E: Eintrittsmotive

Im Rahmen der Interviews und einiger Gespräche wurde erzählt, wie und warum der Eintritt in die jeweilige Intentionale Gemeinschaft erfolgte. Im Folgenden wird eine Übersicht über die dabei genannten Motive gegeben, die in sogenannte ‚Pull' und ‚Push' Motive unterteilt wurden. Die Befragten nannten in freier Rede immer mehrere dieser Gründe und die Gewichtung sowie Anordnung der Motive erfolgte individuell. Es kann somit keine Zuordnung der Motive zu den einzelnen Erzählpersonen erfolgen. Stattdessen wurden die jeweiligen Erzählungen sinnrekonstruktiv und kontextgebunden ausgewertet. Im Kapitel III.1 wurden die meisten Eintrittserzählungen einer von drei Kategorien zugeordnet. Für die Zuordnung zu den Kategorien 1 und 2 waren die jeweils besonders betonten ‚Pull'-Motive entscheidend. In Kategorie 1 wurden Ziele betont, die die gesamte Gemeinschaft, also die *Wir*-Sphäre betreffen (Motive a und b). In Erzählungen der Kategorie 2 wurden eher Gründe genannt, die die *Ich*-Sphäre betreffen (Motive c und d). Die Kategorie 3 zeichnete sich durch die Tatsache aus, dass keine genauen ‚Pull'-Motive genannt wurden (Motive h und i). ‚Push'-Motive wurden in den meisten Erzählungen erwähnt, ohne dass sich ein genaues Muster der Zuordnung ergab. Manche Erzählungen konnten keiner der genannten Kategorien zugeordnet werden, so z.B. wenn eher ‚Push'-Motive genannt wurden.

	***Pull*-Motive**
a	Der Wunsch, soziale/politische/ökologische Ideale zusammen zu verwirklichen a. und dabei Einfluss nehmen auf die Gesellschaft bzw. diese prägend verändern b. und dadurch für sich und Andere eine angenehmere Lebensumgebung schaffen
b	Suche nach Unterstützung, gegenseitiger Hilfe, emotionaler Nähe
c	Wunsch, individuelle Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Verpflichtungen zu erlangen
d	Möglichkeit der persönlichen Entwicklung
	***Push*-Motive**
e	Im bisherigen Leben häufig das Gefühl nicht ‚richtig' zu sein
f	Unzufriedenheit mit dem bisherigen Leben
g	Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen
	Sonstige Motive
h	Neugier und Wunsch, das Leben in der Gemeinschaft auszuprobieren
i	Verkettung von Ereignissen (eher zufällig)

Anhang F: Übersicht über die Interviewpartner

Legende zur folgenden Tabelle

Bildungsgrad

Niedrig
kein Schulabschluss oder Haupt- bzw. Realschulabschluss ohne Berufsausbildung
Mittel
Haupt- bzw. Realschulabschluss mit abgeschlossener Berufsausbildung oder Abitur mit und ohne abgeschlossener Berufsausbildung
Hoch
Mindestens 5-jähriges Hochschulstudium oder abgeschlossenes Hochschulstudium (inkl. Fachhochschule)
Sehr hoch
Promotion oder Habilitation

Tätigkeit

Intern
Ausschließlich Tätigkeit innerhalb der Gemeinschaft
Extern
Lohnarbeit außerhalb der Gemeinschaft
Selbständig
Tätigkeit innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft mit Aufträgen bzw. Kunden von außerhalb

Bewertung der Gemeinschaftserfahrung

1.	**Austritt aus der derzeitigen Gemeinschaft bzw. Aufgabe der derzeitigen Gemeinschaft**
1.1	und zumindest vorerst keine Pläne wieder in einer Gemeinschaft zu leben
1.2	und Suche nach einem Neuanfang in einer anderen Gemeinschaft bzw. Gründung einer neuen Gemeinschaft
2.	**Wunsch, weiterhin in der derzeitigen Gemeinschaft zu leben**
2.1	und keine Pläne für weitgehende Veränderungen
2.2	und Pläne für eine Veränderung der gemeinschaftlichen Strukturen und der eigenen Persönlichkeit
2.3	aber in Zukunft mehr Zeit für sich zu haben
3.	**Unentschlossen**

Pseudonym	Alter (in Jahren)	Bildungsgrad	Tätigkeit	Leben in Gemeinschaften (Anzahl) [78]	Bezug zu jetziger Gemeinschaft	Eigene Kinder[79]	Bewertung der Gem.-erfahrung
Alexander	Ca. 45	Hoch	Intern	8 Jahre (2)	Beitritt	Keine	2.1
David	32	Mittel	Intern	2 Jahre (1)	Gründung	1 (extern)	1.2
Günther	64	Hoch	Selbständig	26 Jahre (2)	Gründung	Keine	2.3
Heike	43	Mittel	Intern	Mind. 6 Jahre (mind. 3)	Beitritt	1 (intern)	2.2
Ingrid	56	Mittel	Intern	9 Jahre (1)	Beitritt	2 (>18, extern)	2.1
Jasmin	24	Mittel	Selbständig	1 Jahr (1)	Beitritt	Keine	2.1
Kerstin	40	Mittel	Extern	1 Jahr (1)	Beitritt	2 (intern)	2.1
Lars	39	Sehr hoch	Extern	5 Jahre (1)	Gründung	1 (beides)	2.2
Luisa	62	Niedrig	Intern	Ca. 10 Jahre (mind. 5)	Gründung	4 (>18, extern)	3
Markus	43	Hoch	Intern	Mind. 3 Jahre (mind. 3)	Beitritt	Keine	1.2
Matthias	Ca. 30	Niedrig	Selbständig	9 Jahre (1)	Beitritt	Keine	2.1
Miriam	37	Mittel	Intern	Mind. 4,5 Jahre (2)	Gründung	1 (intern)	1.1
Norbert	40	Hoch	Selbständig	5,5 Jahre (2)	Gründung	Keine	2.2
Petra	50	Hoch	Intern	3 Jahre (1)	Gründung	2 (intern)	1.1
Ralf	34	Hoch	Intern	3 Jahre (1)	Beitritt	Keine	2.2
Robert	28	Niedrig	Intern	2 Jahre (1)	Beitritt	1 (extern)	2.1
Sandra	26	Mittel	Selbständig	6 Monate (1)	Beitritt	2 (intern)	1.1
Tanja	31	Hoch	Extern	2 Jahre (1)	Beitritt	Keine	2.2
Ulrike	36	Mittel	Selbständig	13 Jahre (1)	Gründung	Keine	2.1

[78] Die Zahl in Klammern bezieht sich auf die Anzahl verschiedener Gemeinschaften, in denen eine Person lebte, inklusive der derzeitigen Gemeinschaft.

[79] In Klammern wird angegeben, ob die Kinder in derselben Gemeinschaft leben (intern), ob sie hauptsächlich außerhalb der Gemeinschaft leben (extern) oder ob sie sowohl innerhalb als auch außerhalb leben (beides). Letzteres geschieht beispielsweise, wenn sich Eltern das Sorgerecht gleichberechtigt teilen und der eine Elternteil außerhalb, aber nicht weit entfernt lebt. Sofern die Kinder über 18 Jahre alt sind, wird dies angegeben.