

Das Leben der Anderen

Historische, soziologische und narrative Dimensionen paralleler Sozialität

Martin Biersack, Teresa Hiergeist und Benjamin Loy

SCHLAGWÖRTER: Parallelgesellschaft; Geschichte; Soziologie; Narration; Einleitung

Eine Reflexion über parallele Sozialitäten¹ und deren Repräsentationsformen, die insbesondere den gleichermaßen prominenten wie problematischen Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘² umfasst, kommt ohne einige grundlegende Überlegungen zu Formen der Vergemeinschaftung und ihren Dynamiken in historischen wie gegenwärtigen politischen Kontexten nicht aus. Zwei Traditionen haben ideengeschichtlich die Vorstellungen von den Ursachen humaner Gemeinschaftsbildung grundlegend geprägt: Der aristotelischen Auffassung vom Menschen als *zoon politikón* im Sinne eines genuin „gemeinschaftsbildenden“ Wesens³, wie sie von so unterschiedlichen

¹ Deren literatur- und kulturwissenschaftlicher Untersuchung in breiterem Umfang widmet sich seit Anfang 2018 auch das DFG-Netzwerk ‚Paragesellschaften: parallele und alternative Sozialformationen in den Gegenwartsliteraturen und -kulturen‘, www.netzwerkparagesellschaften.fau.de.

² Der Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ taucht in Deutschland in den 90er Jahren erstmals auf, wo ihn Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder im Rahmen einer Studie zu türkischen Jugendlichen verwenden. Darin verweisen sie auf die Möglichkeit einer gefährlichen Entwicklung, „wenn eine weitgehend enttraditionalisierte, säkularisierte und funktional differenzierte Mehrheitsgesellschaft in Konfrontation mit retraditionalisierten, religiös-politisch ausgerichteten Teilgruppen einer sich entwickelnden *Parallelgesellschaft* von Minderheiten geriete“, Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus: türkische Jugendliche in Deutschland* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 192. Der Gestus der Studie neigt zwar einerseits zu einer (Über-)Betonung kultureller Differenz, nimmt dabei aber zugleich einige Problemstellungen vorweg, deren Ausprägungen in den vergangenen Jahren zweifellos eher an Bedeutung gewonnen als verloren haben. Vgl. zu einer kritischen Lektüre des Textes auch Jan Fuhse: „Parallelgesellschaften, ethnische Gemeinschaften oder migrantische Milieus?“, in *Die Form des Milieus: zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung*, hrsg. von Peter Isenböck, Linda Nell und Joachim Renn (Weinheim: Beltz Juventa, 2014), 189–204.

³ Vgl. Aristoteles: *Politik* (München: dtv, 2003).

Denkern wie Thomas von Aquin, Hegel und Heidegger aufgegriffen und fortentwickelt wurde,⁴ steht die Hobbes'sche Idee vom Zusammenschluss der vereinzelt Subjekte zur Überwindung des Naturzustands in Gestalt des *bellum omnium contra omnes* gegenüber.⁵ Begreift die erstgenannte Traditionslinie Gemeinschaft als konstitutives Element menschlicher Existenz, zu dem es kein Außerhalb gibt, ist diese im Sinne der zweiten letztlich stets ein mittelbares Resultat der Überwindung des von den Subjekten geführten Kampfs um Selbsterhaltung. Durch ihre Unterwerfung unter einen Staat, der durch einen Sanktionsrahmen das Verhalten seiner Mitglieder potentiell normiert und kontrolliert, entlasten diese sich von ihrer Ohnmacht.⁶ Indem sie gleichsam das Ausgeliefertsein an die staatlich monopolisierte *potestas* zum Schutz vor der *violentia* akzeptieren, erschließen sie sich Spielraum für gemeinschaftliche Interaktionen. An die Stelle einer interpersonalen Unsicherheit kann – so die Logik Hobbes'schen Position – das gegenseitige Vertrauen treten, an die Stelle des Überlebenskampfes die Kultur.⁷ Allerdings regen sich vor allem in Zeiten, die als Krise wahrgenommen werden, bisweilen beim Einzelnen oder bei kleineren oder größeren Teilen der Gesellschaft Zweifel daran, ob die Staatsgewalt zur Einhaltung ihres Sicherheitsversprechens in der Lage und ob auf die Mitbürger *de facto* Verlass ist. Diese Zweifel treten, so Niklas Luhmann, bevorzugt in Situationen der Verkomplizierung und Transformation der Sozialordnung auf, wenn der Eindruck der Vertrautheit des eigenen Umfelds schwindet und folglich auch das Fundament des Vertrauens neu überdacht wird.⁸

⁴ Vgl. ausführlich zu diesen Traditionslinien die Darstellung in Hartmut Rosa et al., *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010), insbesondere 17–53; bzw. zum vielleicht prominentesten Beispiel einer Fortschreibung dieser Auffassung von Gemeinschaft die auf Hegels Sozialtheorie basierende Arbeit von Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

⁵ Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984).

⁶ Vgl. Roberto Esposito: *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Berlin: Diaphanes, 2004), 41–50. Insofern lässt sich die Angst als „Gründungsort des Rechts, der Moral und der Politik“ bezeichnen (41).

⁷ Vgl. Teresa Koloma Beck und Klaus Schlichte, *Theorien der Gewalt zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2014), 44.

⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2000), 24. Luhmann definiert das Vertrauen als Form der Reduktion von Komplexität innerhalb von Sozialbeziehungen, das die Möglichkeiten des Erlebens und Handelns steigert (8).

Es scheint keine allzu gewagte Diagnose zu sein, den gegenwärtigen historischen Moment im Sinne einer solchen Vertrauenskrise hinsichtlich einer ganzen Reihe etablierter Institutionen,⁹ Normen¹⁰ und ‚Rechtfertigungsnarrative‘¹¹ zu verstehen. Die Konjunktur der Angst, wie sie sich etwa in den Reaktionen auf Terrorismus, Klimawandel, Wirtschaftskrisen oder Migrationsbewegungen manifestiert, ist hierfür ein Symptom, denn diese erscheint, wie es der Soziologe Heinz Bude formuliert, als „das vielleicht einzige Apriori moderner Gesellschaften, auf das sich alle Gesellschaftsmitglieder einigen können. Sie ist das Prinzip, das absolut gilt, wenn alle Prinzipien relativ geworden sind.“¹² Die Ursachen dieser gegenwärtigen und generalisierten Verunsicherung sind vielfältig, wobei ihnen – egal ob unter einem stärker ökonomischen, sozialen oder kulturellen Blickwinkel betrachtet – gemein ist, dass sie zu einer paradoxen Erfahrung der Gleichzeitigkeit von gesellschaftlichen Integrations- und Desintegrationsprozessen bzw. von Inklusion und Exklusion beitragen: Die Transformation von hergebrachten Ordnungs- und Orientierungskategorien der Moderne als intensiver „Generalisierungsmaschine“¹³, die sich – ungeachtet ihrer Disziplinierungslogiken und Normierungsgewalt – durch eine verhältnismäßig hohe Berechenbarkeit, Geordnetheit und Transparenz des Sozialen bzw. die Etablierung einer „Kultur der

⁹ Das Vertrauen in die Institutionen zur Lösung sozialer und politischer Probleme scheint – schenkt man den zahlreichen Unmutsäußerungen bei Demonstrationen und in den sozialen Netzwerken Glauben – bei weiten Bevölkerungsschichten zu schwinden. Das Gefühl der Ohnmacht und des „Nicht-gehört-Werdens“, d. h. die fehlende Resonanz, führt zur Abwendung von der Demokratie und ist mithin eine Erklärung für den Erfolg des Populismus in der Gegenwart. Manche Volksvertreter nutzen diesen Unmut und diese Ängste aus, um sich durch (identitätspolitische) Maßnahmen (wie etwa den „Kreuzerlass“ oder das neue Polizeiaufgabengesetz in Bayern) als „Kümmerer“ zu inszenieren. Zum Phänomen der ‚Resonanz‘ und zur politisch problematischen Sehnsucht nach einer Resonanzgemeinschaft, die der Autor in historischer Perspektive am Beispiel des Faschismus und Nationalismus behandelt, vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 362–80.

¹⁰ Vgl. zum Komplex des Normativen auch die jüngsten Überlegungen von Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen: über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität* (Berlin: Suhrkamp, 2015).

¹¹ Vgl. Rainer Forst, „Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs“, in *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, hrsg. von Andreas Fahrmeir (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 11–28.

¹² Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst* (Hamburg: Hamburger Edition, 2014), 11.

¹³ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2017), 33.

Egalität“¹⁴ in entsprechenden institutionellen Kontexten, wie etwa National- und/oder Wohlfahrtsstaaten, charakterisierte, hat für die Entstehung des Eindrucks gesorgt, dass „es auf der Folie von Globalisierung und Internationalisierung, die ehemals feste Integrationsressourcen verflüssigen oder Integrationsmodi gegenstandslos werden lassen, innerhalb der nationalen Gesellschaften um eine *doppelte Integrationsperspektive*, also nicht nur um Minderheiten, sondern zunehmend auch um immer größere Teile der Mehrheit selbst [geht].“¹⁵ Was durch diese neuen und bisweilen als profunde Umbrüche wahrgenommenen Dynamiken innerhalb ehemals mehr oder weniger „ausbalancierter“ sozialer, kultureller oder nationaler Gefüge bzw. den Reaktionen darauf infrage gestellt wird, ist nicht zuletzt der in der klassischen Soziologie vielfach formulierte Gedanke, dass mit einer zunehmenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft ein „[e]thnischer Gemeinschaftsglaube als Integrationsmedium, das immer auf intern bindenden und extern abstoßenden Komponenten sowie einer die Einmaligkeit und Eigenwertigkeit betonenden Identifikation beruht“¹⁶, obsolet würde. Stattdessen scheint sich angesichts eines nie gekannten Grads der Ausdifferenzierung bzw. – mit Reckwitz gesprochen – der „Singularisierung“ spätmoderner Gesellschaften eine neue und radikalisierte Form der Verunsicherung Bahn zu brechen, die Fragen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung eine neue Brisanz verleiht, was – wie es der Globalisierungstheoretiker Arjun Appadurai formuliert hat – „sehr eng mit der Tatsache zusammen[hängt], daß es heute Hunderttausende ethnischer Gruppierungen gibt, deren Bewegungen, Begegnungen, Kulturen, Lebensstile und mediale Repräsentationen tiefsitzende Zweifel darüber nähren, wer eigentlich zu ‚uns‘ und wer zu ‚den Anderen‘ gehört.“¹⁷

Auf die Verunsicherungserfahrungen in spätmodernen Gesellschaften reagieren bestimmte Gruppen, indem sie den nicht selten als Auflösungserscheinungen empfundenen Transformationen hergebrachter Lebenswelten alternative diskursive, politische oder kulturelle Konstruktionen entgegensetzen, die sich in Form eines „heikle[n] Wechselspiel[s] von Einbindung

¹⁴ Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 45; vgl. zur Krise der Egalität auch die Überlegungen von Pierre Rosanvallon, *La société des égaux* (Paris: Seuil, 2011).

¹⁵ Wilhelm Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, in *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, hrsg. von Wilhelm Heitmeyer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 23–65, hier 39.

¹⁶ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 41.

¹⁷ Arjun Appadurai, *Die Geographie des Zorns* (Berlin: Suhrkamp, 2009), 17.

und Ausgrenzung“ vollziehen, oder wie es Wilhelm Heitmeyer zusammenfasst:

Traditionelle Einbindungskategorien wie Religion, Ethnizität oder Regionalität verlieren ihre Funktion einer *globalen* Einbindung und werden im Gegenzug dazu zu der Ausgrenzung von anderen benutzt. [...] Gegen die Ausdifferenzierung der Gesellschaft und gegen die zu unübersichtlich werdenden kulturellen Differenzen wird die *entdifferenzierende* Kraft von ethnischer Zugehörigkeit und Gewalt gesetzt.¹⁸

Die (westlichen) „Abstiegsgesellschaften“¹⁹ unserer Zeit sind dabei von einer zunehmenden „Desintegration“ im Sinne von fehlender Teilhabe wachsender Bevölkerungsgruppen an Teilsystemen wie Politik, Arbeit, Recht oder Bildung und einer „Verwilderung des sozialen Konflikts“²⁰ gekennzeichnet. Traditionelle Milieus und Lebenswelten der industriellen Moderne, die als „Räume entlastender Gegendeutungen“ bzw. „Gegen-Gesellschaften“ eine Art sozialen und affektiven „Schutzraum“ zu bieten schienen,²¹ weisen zunehmend Phänomene ressentimentgeleiteter „Entzivilisierungen“ und „regressiver Modernisierung“ auf.²² Das Erodieren der Wohlfahrtsstaaten und ihrer Gleichheitsideale und Aufstiegsversprechen, wie sie die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit noch bis tief in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts prägten, und die neuen bzw. erneuerten sozio-ökonomischen Polarisierungen²³ der Gegenwart rufen als Reaktionen nicht selten neue Exklu-

¹⁸ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 42; Hvg. i.O.

¹⁹ Oliver Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft: über das Aufbegehren in der regressiven Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

²⁰ Vgl. Axel Honneth, „Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, in *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, hrsg. von Axel Honneth, Ophelia Lindemann und Stephan Voswinkel (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 17–39.

²¹ „Man erlebte Selbstwirksamkeit. Hier konnte man Ressentiments artikulieren, fand aber zugleich eine Form von Sozialisation, kollektiver Identität, sozialer Einbettung und eben auch sozialer Kontrolle. [...] Die nachlassende Bedeutung der Gemeinschaft und der intermediären Assoziationen hat zur Folge, dass das Individuum angesichts gesellschaftlicher Zwänge und Wandlungsprozesse häufig auf sich allein gestellt ist“, Oliver Nachtwey, „Entzivilisierung: über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften“, in *Die große Regression: eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, hrsg. von Heinrich Geiselberg (Berlin: Suhrkamp, 2017), 215–32, hier 221.

²² Für eine globale Analyse des Zorns als bestimmender Affekthaltung der Gegenwart vgl. auch die Überlegungen von Pankaj Mishra, *Age of Anger: a History of the Present* (London: Penguin Random House, 2017).

²³ Vgl. exemplarisch etwa zum Aspekt der ungleichen Vermögensverteilung die monumentale Studie von Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle* (Paris: Seuil, 2013).

sionsphänomene auf den Plan, welche, wie Niklas Luhmann gezeigt hat, die Artificialität des zunehmend entwerteten Gleichheitsdiskurses aufdecken und dabei ihrerseits ein (letztlich für die Demokratie als solche) bedrohliches Potential der Selbstentgrenzung beinhalten, denn

[e]s versteht sich von selbst, daß die funktionale Differenzierung ihren Exklusionsbereich nicht ordnen kann, obwohl sie sich auf Grund ihres gesellschaftsuniversalen Selbstverständnisses auch auf ihn erstreckt, also Geld nicht nach der Hand unterscheidet, die es ausgibt bzw. empfängt, Recht für alle gelten läßt, und niemandem die Möglichkeit abspricht (oder von Genehmigungen abhängig macht), zu heiraten und eine Familie zu gründen. Diese Logik der funktionalen Differenzierung gerät aber in Widerspruch zu den Tatsachen der Exklusion. Ihre Unwahrscheinlichkeit, ihre Künstlichkeit wird sichtbar. Ihre Codes gelten und gelten nicht in derselben Gesellschaft.²⁴

Eine Folge dieser Desintegrationstendenzen sind dabei im Zuge der angesprochenen „Zorn-Politiken“²⁵ die Entstehung von neuen identitär und/oder kommunitaristisch verfassten (Neo-)Gemeinschaften, „die nun auf ihre Weise eine Schließung der Kultur und eine Reetablierung kollektiver Identitäten einfordern“²⁶ und dabei innerhalb dieser Abgrenzungsoperationen neue Feindbilder schaffen, welche ihnen ihre Rückversicherung als integrierte Gruppe mithin erst ermöglichen. Die Konsequenz dieser Prozesse, in denen angesichts „der Zunahme von Desintegrationsbedrohungen die sichtbaren Merkmale (etwa ethnische Zugehörigkeiten) zur letzten Möglichkeit der Mobilisierung gegen eigene Desintegration werden“²⁷, können im schlimmsten Fall zu einer von Appadurai beobachteten Ausbildung „aggressiver Identitäten“ führen. Diese erwachsen aus einer Dynamik der wechselseitigen Verbundenheit von Mehrheit und Minderheit insbesondere in von Migration betroffenen Gesellschaften:

Als eine durch Volkszählungstechniken und liberalen Prozeduralismus hervorgebrachte Abstraktion können Mehrheiten immer davon überzeugt werden, sie liefen Gefahr (kulturell oder numerisch), *nachrangig* oder *minoritär* zu werden; umgekehrt ist es möglich, die Angst zu schüren, Minderheiten könnten (durch beschleunigte biologische Reproduktion oder mit Hilfe sub-

²⁴ Niklas Luhmann, „Inklusion und Exklusion“, in *Integration – Desintegration: ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaft*, hrsg. von Peter Imbusch und Wilhelm Heitmeyer (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), 149–68, hier 165.

²⁵ Vgl. dazu aus historischer Perspektive auch die Reflexionen von Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

²⁶ Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 400.

²⁷ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 41.

tilerer rechtlicher oder politischer Mittel) ohne weiteres *vorrangig* oder *majoritär* werden. Diese spiegelbildlichen Befürchtungen sind ein eigentümlich modernes Produkt jener inneren Reziprozität von Mehrheit und Minderheit, die darüber hinaus die Angst nährt, ihr Verhältnis könnte sich vollständig umkehren, sie könnten sich also ineinander verwandeln.²⁸

Nicht zuletzt vor diesem komplexen Panorama aus ökonomischen, sozialen und kulturellen Faktoren lassen sich die gegenwärtigen Diskussionen um Fragen von Sozialität sowie die Präsenz des Begriffs der ‚Parallelgesellschaft‘ verorten, wie er im Fokus der folgenden Artikel steht. Den Ausgangspunkt des transdisziplinären Bands mit Beiträgen aus Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaft bildet die Tatsache, dass Formen paralleler Sozialität, wie sie hier in einem weiteren Sinne untersucht werden, zentral auf Prozesse der Narrativierung bzw. der symbolischen Situierung und Diskursivierung zurückgehen, denn „Minderheiten sind nicht präformiert. Sie werden unter den besonderen Bedingungen einer jeden Nation bzw. eines jeden Nationalismus produziert. [...] Um solche Minderheiten zu produzieren, müssen bestimmte Geschichten wiederbelebt, andere dem historischen Vergessen überantwortet werden.“²⁹ Wenn moderne Gesellschaft ausschließlich kommunikativ über ‚Einheitssemantiken‘³⁰ hergestellt werden kann, dann ergibt sich die „Zuständigkeit“ der hier vertretenen Disziplinen nicht zuletzt aus der Tatsache, dass Aussagen über Sozialität über die rein empirischen Perspektiven (bestimmter Strömungen) der Sozialwissenschaften hinausgehen müssen.³¹ Dass gerade die Affektphänomene von Angst und Zorn, die in-

²⁸ Appadurai, *Die Geographie des Zorns*, 101; Hvg. i.O. Es ist daher auch kein Zufall, dass der Wiederaufstieg der Neuen Rechten in Deutschland aus heutiger Perspektive vielfach mit einem eben jene *fear of small numbers* – wie Appadurais Essay im Original betitelt ist – artikulierenden Werk, nämlich Thilo Sarrazins Bestseller *Deutschland schafft sich ab*, in Verbindung gebracht wird.

²⁹ Appadurai, *Geographie des Zorns*, 57–62.

³⁰ Vgl. dazu ausführlich die systemtheoretisch fundierten Überlegungen von Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992). Fuchs versteht Gesellschaft als „autopoietisches System“, das „kommunikativ im Netzwerk von Kommunikationen reproduziert“, 92–3.

³¹ Bude verdeutlicht diesen Aspekt hinlänglich, wenn er die Sozialwissenschaften als „Erfahrungswissenschaften“ verstanden wissen will, wobei interessanterweise gerade der – auch in zahlreichen anderen soziologischen Arbeiten der Gegenwart zu beobachtende – Rückgriff auf zahlreiche Beispiele aus dem Bereich der Fiktion (in Gestalt von Romanen und Filmen) einen zentralen Platz in der Illustrierung bestimmter gesellschaftlicher Phänomene einnimmt und damit implizit die Bedeutung von Narrationen deutlich macht, vgl. Bude, *Gesellschaft der Angst*, 9–10.

nerhalb der diskursiven und symbolischen Konstruktionen jener parallelen Sozialitäten eine tragende Rolle spielen, in ihrer transgressiven Projektionsfähigkeit bzw. partikularistischen Fundierung immer schon mit einem gewissen Grad an Immunität gegenüber dem „Faktischen“ ausgestattet sind³², unterstreicht die Relevanz der Untersuchung der narrativen, affektiven, diskursiven und (diskurs-)historischen Dimensionen des Phänomens.³³ In diesem Sinne begnügen sich vor allem die literatur- und kulturwissenschaftlichen Beiträge des Bands nicht mit der im medialen, aber auch im (sozial-)wissenschaftlichen Diskurs häufig postulierten statistischen bzw. empirischen Unbegründetheit der sich im Konstrukt der ‚Parallelgesellschaften‘ äußernden „Angstdiskurse“. Auch folgen sie nicht dem skandalisierenden Register, wie es in anderen medialen und politischen Kontexten zum Ausdruck kommt, die fundamental von aufmerksamkeitsökonomischen Motivationen und Interessen der Affektmobilisierungen bestimmt sind. Vielmehr versuchen sie, eben die konstruktivistischen – und das heißt immer: die sprachlichen, rhetorischen und „imaginären“ – Komponenten dieser Bildung von ‚Parallelgesellschaften‘ sichtbar zu machen, *sine ira et studio*, aber mit einem deutlichen Bewusstsein für die Bedeutung jener Sprach-, Symbol- und Affektphänomene.

Die Beiträge gehen in diesem Sinne von der Tatsache aus, dass die Kohäsion einer Gemeinschaft nicht aus präzedenten Eigenschaften ableitbar ist, sondern mittels Sprache, Normen, Symbolen und Performanzen konstruiert wird.³⁴ Diese Auffassung impliziert, dass Gesellschaft keine ontologische Entität ist, die sich ausgehend von gemeinsamen und fixen Eigenschaften der Subjekte konstituieren würde, sondern dass sie stets erarbeitet wird und das Ergebnis einer Zusammenführung des Singulären, ein auf den Schultern der Heterogenität intersubjektiv und interaktional hergestelltes Konstrukt ist; dass sie nicht automatisch funktioniert, sondern einer beständigen Aushandlung bedarf, die gerade auf der Basis der Unmöglichkeit des Einsseins

³² Vgl. hierzu auch exemplarisch die rezente Studie von Michael Butter, *„Nichts ist wie es scheint“: über Verschwörungstheorien* (Berlin: Suhrkamp, 2018).

³³ In einem erweiterten Kontext diskutiert Reckwitz diese von der klassischen Soziologie häufig außer Acht gelassene Bedeutung des Ästhetischen innerhalb der Rationalisierungsprozesse der Moderne in Andreas Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Andreas Reckwitz, Sophia Prinz und Hilmar Schäfer (Berlin: Suhrkamp, 2015), 13–54.

³⁴ Vgl. Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), 204.

der einzelnen Mitglieder stattfindet.³⁵ Von dieser Warte aus betrachtet steht im Zentrum jeglicher Gesellschaft unüberwindbar gerade die Geteiltheit, die Einsamkeit ihrer Mitglieder, sie bildet, wie Maurice Blanchot proklamiert, eine „Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben“.³⁶ Aus dieser Perspektive wären Narrative eines organischen Einswerdens der Gesellschaftsmitglieder nicht als Reflex einer Realität zu verstehen, sondern als mythische Performanzen im Modus des Als-ob, die ermöglichen, dass sich ein Gemeinschaftsgefühl ereignet, das sonst inexistent wäre.³⁷ ‚Einheitssemantiken‘ wären mithin nicht als *de facto* zu verwirklichender Idealzustand zu verstehen, sondern als Katalysatoren der Generierung von Gemeinschaft, die den illusionären Charakter von Einheit gleichzeitig immer mit ausstellen.³⁸

Des Weiteren werden ‚Parallelgesellschaften‘ in den vorliegenden Beiträgen über ihre enge historische wie soziale Verortung im eingangs erläuterten Sinne hinaus untersucht, indem auch andere Formen paralleler Sozialität in den Blick genommen werden und zugleich, wie es insbesondere die geschichtswissenschaftlichen Beiträge versuchen, der zeitliche Horizont der Untersuchungen deutlich erweitert wird, um die geschichtlichen Tiefendimensionen gesellschaftlicher Signifikationsprozesse zu ergründen (und damit nicht zuletzt auch jener kulturpessimistisch-nostalgischen Rede von der „verlorenen“ Gemeinschaft entgegenzuwirken, wie sie für Gemeinschaftsdiskurse seit jeher prägend gewesen ist³⁹). Es geht dem Band also nicht nur um eine Analyse der Parameter des Sprechens über ‚Parallelgesellschaften‘, sondern auch darum auszuloten, inwiefern im konkreten Einzelfall tatsächlich

³⁵ Vgl. Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée* (Paris: Galilée, 2001), 47.

³⁶ Maurice Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (Berlin: Matthes & Seitz, 2007), 130. Roberto Esposito zufolge ist es gerade diese gemeinsame Abwesenheit von Identität, die eine Gemeinschaft entstehen lässt, vgl. Roberto Esposito, *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Berlin: Diaphanes, 2004), 185.

³⁷ Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gesellschaft* (Stuttgart: Schwarz, 1988), 27.

³⁸ Roberto Esposito bringt den essenzialisierenden Diskurs kulturhistorisch mit dem Christentum in Verbindung: Dieses habe versucht, den Eindruck des Mangels statt wie die archaischen Gesellschaften über das Opfer mittels einer Vergeistigung zu überdecken, indem es die Glaubensgemeinschaft als „Freundschaft in Christus“ konstruiert habe, was suggeriere, der gemeinsame Glaube gehe der Gemeinschaft voraus und nicht etwa die Gemeinschaft produziere ihn. Diese Denkstruktur habe sich auch in Kontexten der Säkularisierung und Rationalisierung gehalten, wo der Idealismus zunehmend Figuren der Identität und der Verschmelzung erzeugt habe, vgl. Esposito: *Communitas*, 20–5.

³⁹ Vgl. dazu etwa die Überlegungen zum Auseinandertreten von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ in Rosa et al., *Theorien der Gemeinschaft*, 30–53.

von einer lokalen (in Beispielen eines bestimmten Territoriums), institutionellen (in der funktionalen Ausdifferenzierung oder gar Verdopplung der Funktionssysteme Wirtschaft, Recht, Bildung oder Verwaltung) oder kulturellen (wertmäßigen oder identitären) Abgrenzung gesprochen werden kann.⁴⁰ Fürderhin erweitert er das Konzept der ‚Parallelgesellschaften‘ in dem Sinne, dass er es aus dem Kontext der in Medien und Politik aktuell stigmatisierten Migrantenviertel herauslöst und es auch auf andere Formen paralleler Sozialität – etwa jüdische und protestantische Gruppierungen in der Frühen Neuzeit, Geheimgesellschaften oder Mennonitengemeinden –, anwendet. Anhand der Beiträge wird sichtbar, dass es sich bei den Singularisierungstendenzen nicht notwendig um ein Spezifikum der Gegenwartsgesellschaft oder ein Indiz des Verfalls handelt. Vielmehr haben in sämtlichen Epochen und Kulturen gesellschaftliche Kleingruppen existiert, die sich in Abgrenzung zur institutionell und narrativ legitimierten ‚(Mehrheits-)Gesellschaft‘ verstanden und verhalten haben und als solche stets Eingang in die kulturellen (und künstlerischen) Aushandlungsprozesse ihrer Zeit fanden.

Der Band intendiert ein Verständnis von parallelen Sozialitäten, das Strukturen gesellschaftlicher Abspaltung nicht notwendig negativ interpretiert. Ihre progressiven und emanzipatorischen Potenziale werden genauso in den Blick, ohne dabei ihre teils problematischen Dimensionen in der Gegenwart als Elemente einer ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ außer Acht zu lassen.⁴¹ Wenn, wie Bude postuliert, eine „Phänomenologie der Ängste veranschaulicht, in was für einer Gesellschaft wir leben“⁴², und Appadurai betont, dass derjenige, der „in einer solchen Situation die Ängste, überrollt zu werden, das Nachsehen zu haben und sich am Rand wiederzufinden, aufzunehmen, zu bündeln und auf ein neues Objekt auszurichten vermag, [...] eine Mobilisierung der Gesellschaft insgesamt in Gang setzen [kann]“⁴³,

⁴⁰ Vgl. Teresa Hiergeist: „Selbst, anders, neu: Reflexionen zu den kulturellen und ästhetischen Bedeutungen von ‚Parallel- und Alternativgesellschaften“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 9.

⁴¹ Vgl. zu diesen „singulären Kollektiven“ bzw. den Kosten dieser Singularisierungsphänomene auch die Überlegungen in Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, 22 bzw. 62–3 bzw. umfassender die Untersuchung der „Künstlerkritik“ als Fundament des „neuen Geistes des Kapitalismus“ in Luc Boltanski und Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999).

⁴² Bude, *Gesellschaft der Angst*, 27.

⁴³ Appadurai, *Geographie des Zorns*, 14.