

Eigenwillige Brauchformen der Landjugend – ein Forschungsdesiderat¹

Waldemar Vogelgesang

Zusammenfassung

Stadt-Land-Bezüge haben in der Jugendforschung eine lange Tradition. Ein Themenfeld ist in diesem Zusammenhang in der jüngeren Vergangenheit aber kaum untersucht worden: die Tradierung und Modifizierung von Brauchformen der ländlichen Jugend. Durch ein Schlüsselerlebnis sind wir in unserer Forschungsgruppe eher zufällig auf ein Ereignis aufmerksam geworden, das im Nachhinein als ‚Geburtsstunde‘ unserer gezielten soziologisch-ethnographischen Suche nach Handlungsmustern und Veranstaltungsfeldern angesehen werden kann, denen in ländlichen Regionen lebende Jugendliche Brauchcharakter zuschreiben. An zwei Fallbeispielen soll gezeigt werden, in welchen konzeptionellen Schritten und mit welchen Zugangs-, Erhebungs- und Interpretationsverfahren tradierte und neue Brauchformen als Ressource und Aktionsfeld jugendlicher Expressivität und Gruppenbildung erkundet und erklärt werden können. Die Beispiele sind so gewählt, dass sie einerseits die Bandbreite und das Spannungsverhältnis jugendkultureller Praxisfelder und Vergesellschaftung sichtbar werden lassen und andererseits die Fruchtbarkeit ethnographischer Forschung in höchst divergenten ruralen und brauchkulturellen Handlungsfeldern verdeutlichen. Den Abschluss bildet der Versuch einer kategorialen Klassifikation von jugendlichen Brauchkulturen, auf die wir in unseren Studien im Zeitraum von etwa zwei Jahrzehnten gestoßen sind.

Schlagwörter: Brauchformen, Traditionale Jugendkultur, Erfundene Tradition, Performative Kultur, Ethnographische Forschung

Special customs in rural youth – a research desideratum

Abstract

City-country references have a long tradition in youth research. In this context there is one topic which has not been investigated so far: the tradition and modification of custom forms in rural youth. Through a key experience our research group accidentally became aware of an event which can be considered as the birth of our targeted sociological-ethnographic search for action patterns and types of events which young people who live in rural regions attribute custom character. Two examples will show in which conceptual steps and with which techniques of access finding, qualitative survey and interpretation the various ways

¹ Text und Befunde basieren auf Forschungen der „Arbeitsgruppe Jugend- und Medienkultur“ – einem interdisziplinär zusammengesetzten Forschungsteam an der Universität Trier –, welche sich seit Beginn der 1990er Jahre mit einem großen Themenspektrum von jugend-, medien-, kultur- und regionalsoziologischen Fragestellungen beschäftigt hat. Die wichtigsten Forschungsbefunde sind veröffentlicht in: Winter, 1995; Wetzstein et al., 1995; Höhn & Vogelgesang, 1998; Hepp & Vogelgesang, 2002; Forschungskonsortium WJT, 2007; Vogelgesang, 1991, 2001, 2003, 2006a, 2008, 2010, 2014, 2019, 2021; Vogelgesang & Kersch, 2017; Vogelgesang et al., 2018, 2019.

of traditional and new custom forms of juvenile expressivity and group building can be explored and apprehended. The examples are chosen in such a way, that they show the variety and tension of youth culture practices on one hand and the fruitfulness of ethnographic research in these highly divergent custom fields of acting in the rural context on the other hand. At the end an attempt of a categorial classification of juvenile custom forms is the result of our researches of approximately twenty years.

Keywords: custom forms, traditional youth culture, invented tradition, cultural performance, ethnographic research

1 Vorbemerkung

Haben Brauchformen in der heutigen Lebens- und Alltagswelt von Jugendlichen, die in ländlichen Regionen aufwachsen, noch irgendeine Bedeutung? Während sie in der traditionellen Jugendkultur der Vormoderne allgegenwärtig waren – man denke nur an die vielfältigen Formen ritualisierter Werbe-, Hochzeits- und Rügebräuche –, scheinen sie heute keine Relevanz mehr zu haben. Jedenfalls muss dies der Eindruck sein, der sich bei der Beschäftigung mit den neueren jugendkulturellen Forschungen einstellt. Selbst in aktuellen jugendsoziologischen Metastudien (Hoffmann, 2020) und Sammelwerken (Berngruber & Gaupp, 2022) stehen Brauchformen nicht auf der Agenda.

Im Unterschied dazu sind Jugend-, Sub- und Fankulturen im urbanen Raum ein weites – und gut untersuchtes – Feld von sozialen Vergemeinschaftungsformen und kulturellen Praktiken (Majouno & Vogelgesang, 2015). Medienvorlieben und Körperstyling, Sprache und Gestik, Wohnformen und situationales Environment sind hier die elementaren Bedingungen für die Entfaltung – aber auch Unterscheidung – der verschiedenen Jugendkulturen. Ihre vielfach demonstrativ-provokativen Praktiken und Symbole signalisieren exklusive Identitätszeichen und Raumautonomie, letztlich besetztes Terrain, in dessen szenischem Rahmen die In-Sider einerseits als eigenständige Gestalter lebensweltlicher Bezüge und Ordnungen in Erscheinung treten, andererseits aber auch eine sichtbare und expressiv-ausdrückliche Abgrenzungs- und Absetzbewegung auf sozio-kultureller Ebene vornehmen.

Vor diesem Hintergrund ist es schon auffällig, dass in diesem Prozess jugendkultureller Pluralisierung und Diversifizierung tradierte Brauchformen als Ressource und Aktionsfeld jugendlicher Selbststilisierung und Vergemeinschaftung in der neueren Jugendforschung, von wenigen Ausnahmen abgesehen (Farin & Mey, 2020), kaum untersucht werden. Und wenn überhaupt, dann gelten Jugendbräuche als überholt, antiquiert, rückwärtsgewandt oder als Marginalien und folkloristische Relikte, die in die Asservatenkammer volkskultureller Restbestände gehören, also überhaupt nicht zum Bild einer zukunftsorientierten, innovativen, selbstbestimmten und populärkulturell geprägten Jugend zu passen scheinen.

Auch in unserer Forschungsgruppe Jugend- und Medienkultur lag der Forschungsfokus lange Zeit auf in urbanen Räumen angesiedelte Formen von medialen und kulturellen Aneignungsprozessen und Vergemeinschaftungsformen. Stadt-Land-Unterschiede spielten dabei kaum eine Rolle. Dies änderte sich nach einem Schlüsselerlebnis, das dazu führte, unsere soziologisch-ethnographische Forschung auch auf brauchkulturelle Handlungsstile, Symbolwelten und Vergesellungen von jungen Menschen im ländlichen Raum auszuweiten. Was war geschehen?

2 Überraschungen und Zufälle als Aufmerksamkeitsgeneratoren

Nach Bruckner und Finkielkraut (1981) beginnt in der (Sozial-)Wissenschaft das „Abenteuer gleich um die Ecke“. Im konkreten Fall war es eine Begebenheit in unserem Wohnort – in den Augen der Dorfjugend das jährlich stattfindende ‚Burgbrennen‘ –, die dem Autor und seiner Ehefrau am ersten Fastensonntag im Jahr ihres Zuzugs in eine 500-Seelengemeinde zwar eine schlaflose Nacht bereitete, aber auch neugierig machte:

Kurz vor Mitternacht wurden wir an diesem Tag von einer etwa zehnköpfigen Gruppe von jungen Burschen in unserem Haus aufgesucht, die, wie sie uns etwas Ratlosen berichteten, vom Burgbrennen kämen und ihr Recht forderten: eine Heischegabe in Form von Eiern, Geld und Gastfreundschaft. Immerhin hätten sie ja die Wintergeister vertrieben, und davon würden schließlich auch die Olker Neubürger profitieren. Es war unschwer zu erkennen, dass sie dies nicht so ganz ernst meinten, aber das Feuer hätten wir doch wohl gesehen. Und dass es doch ein mühsames Geschäft war, ein solch riesiges Kreuz mit Stroh zu umwickeln und aufzustellen, das könnten wir uns doch hoffentlich vorstellen. Wir baten die Gruppe herein, bewirteten sie und ließen uns die Geschichte vom Burgbrennen, den Geistern und ihrer Vertreibung, von den, wie sich herausstellte, sämtlich unverheirateten jungen Männern des kleinen Ortes am Rande der Eifel mehrmals erzählen. Wir versicherten, dass wir ihr Feuer zwar gesehen hätten, uns aber überhaupt nicht erklären konnten, was dies wohl bedeuten könnte. Wir hätten schon den Verdacht gehabt, hier läge vielleicht Brandstiftung vor oder es handele sich um einen Unfall, denn es war doch auch reichlich viel schwarzer Rauch zu sehen, als würde ein Auto brennen. Ja, das wäre diesmal eine Gemeinheit gewesen und noch keineswegs ausgestanden, so die sichtlich erboste örtliche Junggesellschaft. Denn sie hätten über Wochen und Monate Äste und Zweige gesammelt und aufgestapelt, damit man ihre zehn Meter hohe ‚Burg‘, so nannten sie das mit Stroh umwickelte und aus zwei Baumstämmen gefertigte Kreuz, auch von überall her sehen konnte. Aber eine rivalisierende Jungenclique aus einer Nachbargemeinde, mit der sie sich in einer Art Dauerfehde befänden, hätte die Gelegenheit hinterhältig dazu benutzt, ihnen einen üblen Streich in Form von alten Autoreifen zu spielen, der natürlich nicht ungesühnt bleiben dürfe. Als sie die Schmach bemerkten, sei es zu spät gewesen. Und die Feuerwehr zu rufen, das würde ihnen ihr Stolz verbieten. Dass auch ein Bauer aus ihrem Ort auf diese unschöne Weise vielleicht seine alten Traktorreifen entsorgt haben könnte, hielten sie nur für eine äußerst theoretische und spekulative Erwägung, die ihren angestauten Zorn kaum besänftigen konnte. Nach einem Abschiedsschnäpschen und dem Versprechen, in dieser Nacht – es war mittlerweile gegen zwei Uhr morgens –, keine Händel mehr auszutragen, brachen sie auf und rezitierten vor dem Haus im Chor noch einen Dankesvers und meinten, sie müssten jetzt noch dem Paar, das zuletzt geheiratet hätte, einen Besuch abstatten. Dort würden sie sich mit den beiden anderen Gruppen, die ebenfalls von Haus zu Haus gezogen seien, treffen, und den Abschluss machen. Wir waren irgendwie froh, als sie weiterzogen und rätselten noch eine Weile darüber, was sie wohl mit ‚Abschluss machen‘ meinten. (Schulze-Krüdener & Vogelgesang, 2002a, S. 48–49)

Diese impressionistische Schilderung markiert den Beginn unserer jugendbezogenen Brauchforschung und forcierte die Idee, etwas umfassender und systematischer nach Ereignissen oder Institutionen zu suchen, die Bräuche repräsentieren oder organisieren. Dass ihnen in der soziologischen Alltagstheorie ein relevanter Stellenwert im sozialen Ordnungsgefüge beigemessen wird, war dabei eher Ansporn denn konkreter Hinweis, wo und

wie solche Handlungsmuster und Veranstaltungsformen aufzuspüren sind. Hans-Georg Soeffner (1998, S. 279) bemerkt in diesem Zusammenhang:

Als Bausteine sozialer Ordnungen gelten gemeinhin kollektiv anerkannte ‚Normen‘ und deren Garanten, die ‚Institutionen‘, aber auch die eher implizit ‚gewussten‘, ebenso unauffällig wie selbstverständlich wirkenden Mächte von ‚Brauchformen‘ und Habitus – manifestiert in ‚Ritualen‘, den Bausteinen symbolischen Handelns, die das soziale Gebäude vom alltäglichen Fundament bis zu den Türmen kultureller ‚Hochleistungen‘ und gut ausgemalten Weltbildern stützen.

In welchen Schritten und mit welchen Methoden wir eine Annäherung an diesen speziellen Typus von „small life worlds“ (Luckmann, 1970) oder „neotribalen Gemeinschaften“ (Maffesoli, 1988) versucht haben, ist an anderer Stelle ausführlich dargelegt.² Das Zentrum des ethnographisch-qualitativ angelegten Erhebungs- und Analyseverfahrens bildet eine triangulative Strategie, inhaltliche und methodische Aspekte nicht voneinander abzukoppeln und zu einem um sich selbst kreisenden Glasperlenspiel verselbständigen zu lassen, sondern Datensammlung und -interpretation von Anfang an als heuristisch-iteratives Wechselwirkungsverhältnis zu konzipieren.

3 Annäherung an brauchkulturelle Jugendwelten

Fraglos ist es zutreffend, dass in der Konzentration auf populäre urban-globale Jugendkulturen mit ihren vielen Spielarten die jugendsoziologische Betrachtung der ländlichen Jugendszene längere Zeit in einer Art Diasporaperspektive verharrte. Denn ohne Überprüfung der auch auf dem Lande vollzogenen Modernisierung und Individualisierung des Jugendlebens erfolgte immer wieder eine Reproduktion antiquierter und klischeehafter Jugendbilder, die im Wesentlichen an einem überkommenen kulturellen und infrastrukturellen Stadt-Land-Gefälle festgemacht wurden. In der jüngeren Vergangenheit aber ist

² Unsere Forschungsgruppe ist den Maximen einer lebensweltlichen Ethnographie verpflichtet, deren Bogen sich von den Subkulturforschungen der Chicago School in den 1930er und 1940er Jahren über die Jugendkulturstudien des Centers for Contemporary Cultural Studies in Birmingham nach dem Zweiten Weltkrieg bis zu der verstärkten Hinwendung zu qualitativen Studien in der deutschen Jugend(kultur)forschung seit den 1990er Jahren (Neumann-Braun & Deppermann, 1998) spannen lässt. In welchen konzeptionellen Schritten und mit welchen Zugangs-, Erhebungs- und Interpretationsverfahren wir die unterschiedlichen jugendkulturellen Lebenswelten erkundet und erklärt haben, ist nachzulesen in Schulze-Krüdener & Vogelgesang, 2002b. Feld- und Theoriearbeit, so die Grundintention unserer Untersuchungen, zielen letztlich auf die rekonstruktive Erfassung der in Sinnbezüge konstituierten sozialen Wirklichkeit aus der Perspektive der beteiligten Subjekte, wobei sich der Erkenntnisgewinn während des oft mehrjährigen Forschungsprozesses im steten Wechsel zwischen Erhebung und Interpretation des Datenmaterials vollzieht. Insofern gewinnt die Ethnographie unterschiedlicher jugendlicher Handlungsstile, Symbolwelten und Vergesellungen ihre Erkenntnisse auf der Grundlage einer Offenlegung der Erfahrungen und Deutungsmuster, die für den Lebensalltag und die Szenen der jungen Generation bezeichnend sind, wobei kommunikativen und interpretativen Rückkoppelungsschleifen zwischen den Forschern und den jugendlichen Feldsubjekten eine wichtige kontrollierende und korrigierende Funktion im Forschungs- und Erkenntnisprozess zukommt.

der Modernisierungsprozess ländlicher Jugendwelten mit dem Stadt-Land-Paradigma nicht mehr hinreichend fassbar. Die Region hat sich nämlich als zunehmend lebensweltrelevanter Raum zwischen Dorf und Stadt entwickelt, einhergehend mit einer Pluralisierung der Dorf(an)sichten, Dorfkontakte und Dorffidentitäten. Dies hat zur Folge, dass sich die Dorfrealität heute als ein Mix aus Innovation und Tradition, Innen- und Außenorientierung und einer zunehmenden Segmentierung dörflicher Vergemeinschaftung erweist, deren Strukturmerkmale es nahelegen, von einem neuartigen Dorftypus – dem „urbanisierten Dorf“ (Vogelgesang et al., 2018, 2019) – zu sprechen.

Genauso wenig wie es heute ‚den‘ Dorfbewohner gibt, gibt es aktuell noch ‚die‘ Dorfjugend. Wie sehr sich für die auf dem Land lebenden Jugendlichen die Möglichkeitsräume erweitert haben, konnten wir in zwei Repräsentativbefragungen von 14- bis 25-Jährigen nachweisen (Vogelgesang, 2001; Vogelgesang & Kersch, 2017). Als Quintessenz hat sich hier gezeigt, dass sich die Diversifizierung jugendkultureller Lebensstile im Dorf im Spannungsfeld zwischen Dorfverbundenheit und Dorfentbundenheit vollzogen hat. Eine oft übersehene Facette der ländlichen Jugendwelten stellt dabei das Fortbestehen und die Neuerschaffung von klassischen Brauch- und Festformen sowie von posttraditionalen Spaßbräuchen oder Spaßfeten dar. So kennen fast zwei Drittel der Landjugendlichen eine Vielzahl von Aktivitäten und Gesellungen, die den historischen Brauchformen und Brauchinstitutionen – jedenfalls in ihrer äußeren Form – recht nahe kommen. Lehenversteigerung, Charivari, Misrule, Pfingstquak, Laxemkochen und die unterschiedlichsten Fastnachts-, Mai- und Kirmesbräuche sind Beispiele dafür, dass zu bestimmten Anlässen oder Jahreszeiten historisch verbürgte Traditionen nach wie vor gepflegt werden oder aber, nachdem sie vorübergehend aus der dörflichen Kultur verschwunden waren, wieder als Ort von Kommunikation und Kommerz sowie als Bühne für Selbstdarstellungen und kollektive Inszenierungen zurückkehren. Aber ist das nur alter Wein in neuen, spätmodernen Schläuchen?

Ausgehend von ersten – noch sehr peripheren Beobachtungen und episodischen Erfahrungen – sind wir neugierig geworden auf die Organisation und Binnenstruktur einer jugendlichen Brauchwelt, die sich im ländlichen Raum etabliert hat, und von der die aktuelle Jugendforschung bisher kaum Notiz nimmt. Um sie näher kennenzulernen haben wir versucht, im Stile von Ethnografen und orientiert an der Maxime, Wirklichkeit aus erster Hand und vor Ort zu untersuchen, sie aufzuspüren und zu dokumentieren. Wir sind auf diese Weise auf zahlreiche Handlungen und Gruppen gestoßen, die sich als Brauchformen und -träger beschreiben lassen. Aber es wurden auch Interaktions- und Gesellungsmuster entdeckt, die im Selbstverständnis der jugendlichen Akteure zwar Brauchformen sind, aber keine historischen Wurzeln oder Traditionen haben.

Aus dem Spektrum juveniler Brauchinszenierung werden nachfolgend zwei Aktionsfelder näher betrachtet: Zum einen das Lehenausrufen – eine ritualähnliche Inszenierung, die Bezüge zu tradierten Brauchformen aufweist –, zum anderen ein Beispiel für ein Spaßevent, das durch Wiederholung und gleichförmigen Ablauf im Selbstverständnis der Jugendlichen als „invented tradition“ (Hobsbawn & Ranger, 1983) angesehen werden kann.

4 Lehenausrufen: Von der Kupplerbörse zum Flirtspiel

Einer der markantesten und traditionsreichsten Jugendbräuche, auf den wir bei unseren lebensweltlich-ethnografischen Erkundungen aufmerksam wurden, ist das Lehenausrufen, das zu den klassischen Formen überlieferten Werbebrauchtums gezählt wird.³ Auch wenn die Frage nach dem Ursprung des mancherorts noch oder wieder praktizierten Brauchs, in dessen zeremoniellem Mittelpunkt die Ausrufung und/oder Versteigerung der unverheirateten Mädchen eines Dorfes durch die Dorfjugend steht, im Dunkel liegt, ist sowohl durch eine Reihe instruktiver Studien aus der historischen Volkskunde (van Dülmen, 1992, S. 135–137) als auch durch die historische Rekonstruktion der jugendlichen Lebensformen gesichert, dass das Lehenausrufen (Mädchenversteigerung, Mailehen) auf alter Tradition basiert und sich vielerorts vor allem in westlichen Gebieten Deutschlands findet (Mitterauer, 1986, S. 164–166).

Im Gegensatz zu der in neueren Brauch-Lexika vertretenen Einschätzung, dass dieser traditionelle Werbebrauch als ein beliebtes Gesellschaftsspiel auf dem Dorf in Deutschland heute nicht mehr gepflegt wird (Rias-Bucher, 1999, 124–125), machen unsere Feldstudien zum Jugendbrauchtum deutlich, dass das Lehenausrufen nach wie vor existiert. Mehr noch, das Lehenausrufen stellt eine Brauchform dar, die über viele Generationen hinweg mit einem strikten zeitlichen, räumlichen und thematischen Handlungsrahmen und Regelwerk ausgestattet ist, wenngleich Veränderungen in Form und Bedeutung erkennbar sind: Die Ursprungsbedeutung ist gegenüber dem zeremoniellen und performativen Rahmen in den Hintergrund getreten. Aber gerade in dieser modernisierten Form ist das Lehenausrufen in vielen Ortschaften – insbesondere des Saarlandes – wieder eine feste Institution im Kreislauf des Jahres und nicht wegzudenken aus den dörflichen Ritualen und Festen wie das Maibaum-Aufstellen oder die Dorfkirmes. Wie eng dieser Brauch einerseits mit dem Dorfleben verzahnt und wie sehr er andererseits Ausdruck einer eigenständigen ländlichen Jugendkultur ist, soll exemplarisch an der Pflege des Lehenbrauchs in der saarländischen Gemeinde Brotdorf verdeutlicht werden.

Der Lehenbrauch in Brotdorf⁴

Der Ablauf des Lehenausrufens unterliegt auch hier einer tradierten inszenatorischen Praxis, die von Generation zu Generation weitergegeben wird. Organisatorisch und inhaltlich genau fixiert hat es den Charakter eines kulturellen Erbes, das einem Theaterstück ähnlich alljährlich auf die gleiche Weise aufgeführt wird. Bereits Mitte des Jahres bilden die 18- bis 20-jährigen männlichen Jugendlichen ein Lehenkomitee mit einem für alle Aktivitäten verantwortlichen Lehenpräsident an seiner Spitze. Das Komitee hat die Aufgabe, das

³ Je nach Region wechselt die Schreibweise zwischen ‚Lehnenausrufen‘ und ‚Lehenausrufen‘. Wir haben uns für die zweite Variante entschieden, weil sie uns bei unseren Recherchen am häufigsten begegnet ist.

⁴ Die für die untersuchten brauchkulturellen Praxisfelder der Landjugend charakteristischen Ausdrücke, Redewendungen, Namen von Personen und Bezeichnungen für Treffpunkte und Veranstaltungen sowie die Originalzitate aus den narrativen Interviews und Gruppendiskussionen sind analog der üblichen Zitierweise kenntlich gemacht.

Lehenausrufen und den eine Woche später stattfindenden Lehenball zu organisieren. Die Hauptarbeit des Komitees liegt aber in der „Paarbildung,“ wie dies Heinz-Jürgen, der seinerzeit befragte Lehenpräsident aus dem idyllischen Ort im Nordwesten des Saarlandes, kurz und prägnant formuliert hat. Im Vorfeld muss erkundet werden, wer einen Freund oder eine Freundin hat und wer zueinander passen könnte, so dass die Paare den Lehenball auch gemeinsam besuchen. Hierzu erstellt das Lehenkomitee unter Mitwirkung des Ortsvorstehers oder der Gemeindeverwaltung – manchmal auch unter Umgehung des Datenschutzes – Listen mit den Namen der unverheirateten Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die seit mindestens zwei Jahren im Ort wohnen. Entsprechend dieser Listen werden Paare zusammengestellt, die am Tag des Lehenausrufens verkündet werden. Mädchen werden ab sechzehn und Jungen ab achtzehn Jahren ausgerufen, wobei die obere Altersbegrenzung bei dreißig Jahren liegt. Es ist aber eine Art offenes Geheimnis, dass bei der Paarbildung „gemauschelt“ (Heinz-Jürgen) wird. Denn wer von den unverheirateten Jungen und Jungmännern Einfluss nehmen will auf die Zusammenstellung der Paare oder sich von einem Mädchen freikaufen möchte, muss einen finanziellen Beitrag in die Kasse der Veranstalter leisten: entweder zehn Euro oder einen Kasten Bier. Eine andere Form der Bestechung des Komitees besteht darin, dass derjenige seine „Wunschlehe“ (Heinz-Jürgen) bekommt, der den höchsten Obolus in Form von Bierkästen entrichtet.

Nach dem feierlichen Ausrufen mit der „Lehentuut“ (Kai) vor der nahezu vollständig versammelten Dorfgemeinschaft wird ein Feuerrad den Berg hinunter gerollt und das Komitee zieht zusammen mit den ausgerufenen Paaren und mit den Dorfbewohnern in die Ortskneipe. In einigen Orten ist das Feuerrad mittlerweile verboten, da diese Brauchaktivität in der Vergangenheit schon zu Bränden geführt hat. Stattdessen wird nun ein Feuerwerk veranstaltet. Hat jemand das Ausrufen verpasst, können die Namen der Paare auf einer Liste nachgelesen werden, die beim Bäcker und in der Dorfkneipe aushängt. Denn alle öffentlich bekannt gemachten Lehenpaare haben gegenseitige Rechte und Pflichten. So muss sich der Junge mit dem Mädchen in Verbindung setzen und klären, ob sie gemeinsam den Lehenball besuchen. Anschließend ist bei der potentiellen Schwiegermutter durch einen Kuss das Einverständnis zu erbitten. Nach Beendigung des Lehenballs nimmt das Mädchen seinen Lehenpartner mit nach Hause, wo die Mutter ein leckeres Essen zubereitet. Am Tag nach dem Ball bringt das Mädchen dem Jungen eine Brezel als Zeichen ihrer Zuneigung und Verbundenheit nach Hause und überreicht die Brezel im Beisein der Mutter vor der Haustür. Unterbleibt diese Geste, mag das Mädchen den Jungen nicht, und die Verbindung zwischen dem Paar gilt als gelöst.

Auch wenn in der Gegenwart das öffentliche Ausrufen von Lehenpaaren den typischen Charakter eines lokalen Verkuppelungs- und Heiratsmarktes weitestgehend verloren hat, wird die Pflege dieser Brauchtradition von den Jugendlichen hochgehalten: „Der Hauptsinn ist die Fortführung der Tradition. Wenn dabei noch ein Pärchen verkuppelt wird, umso besser“ (Bert). Neben dem Anliegen, das Brauchtum weiterzuführen, ist gerade der Lehenball für die Komiteemitglieder auch eine willkommene Gelegenheit, etwas Geld in die Gruppenkasse zu bekommen: Damit aber „die Kasse klingelt, muss das alles sauber über die Bühne gehen“ (Sven). Entsprechend umfangreich und gründlich sind die Vorarbeiten. Die Umgestaltung des Orts, die Einübung des Ablaufs, die alljährliche Werbekampagne, nichts wird dem Zufall überlassen. Denn das Lehenausrufen und der anschließende Ball werden

als „absolute Dorf-Highlights“ (Bert) eingestuft, als eine Art Visitenkarte für die Dorfjugend und ihren Wohnort. Das bedeutet, sie sind immer auch Ausdruck lokaler Kultur und Integrationsmedium für den jeweiligen Ort: „Also ich denke schon, dass der Lehenbrauch auch etwas für das ganze Dorf bringt. Es ist doch so, dass dadurch Leben ins Dorf kommt und auch Zusammenhalt“ (Nicki).

Mit der Entwicklung der dörflichen Identität ist aber die Ausbildung und Stärkung der personalen Identität aufs Engste verbunden. Denn die jugendlichen Brauchakteure werden in einem sozial akzeptierten Bereich zu Trägern einer kulturellen Praxis, deren autonome Ausgestaltung sie aus der alltäglichen nachgeordneten und abhängigen Stellung gegenüber den Erwachsenen heraushebt. Dieses Abgrenzungs- und Selbstbehauptungspotenzial kann aber auch eingefordert und eingesetzt werden, um sich von Brauchfremden zu distanzieren: „Wenn da jetzt jemand kommt, der überhaupt keinen Plan hat, was das sein soll, was wir da machen, den beziehen wir nicht mit ein“ (Kai).

Transformationen und Distinktionen

Während die Exklusion von Fremden aus dem Brauchgeschehen genauso wie die Rekrutierungspraktiken für das Lehenkomitee und das Festhalten an überkommenen Geschlechterrollenmustern und patriarchalen Formen der Arbeitsteilung – „die Mädchen sind natürlich eher für die Dekoration geeigneter als wir jetzt, wir packen halt eher an und hängen die Dekoration dann auf“ (Bert) – noch an die Verankerung des Brauchs in der vormodernen Zeit erinnern, sind Transformationen aber unübersehbar. Zunächst einmal ist der eigentliche Anlass des Lehenausrufens, das Anbahnen von Beziehungen und die Regulation des lokalen Heiratsmarktes, in den Hintergrund getreten, was nicht ausschließt, dass die Kupplerbörse auch in Zeiten einer räumlichen und virtuellen Entgrenzung des Heiratsmarktes noch beziehungsstiftend wirken kann: „Beim Lehenball vor einem Jahr haben wir ein Pärchen ausgerufen, das vor sechs Wochen geheiratet hat. Aber das war das erste Mal seit vielen Jahren“ (Daniel). Des Weiteren hat sich der festliche Rahmen verändert. Hatte der Lehenball Anfang der 1990er Jahre noch einen traditionellen Ballcharakter – die Mädchen trugen ein Kleid und im Tanzsaal waren Tischgruppen mit weißen Tischdecken aufgestellt –, handelt es sich heute um eine Disco, die in Jeans und T-Shirts besucht wird.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Lehenausrufen ein traditionsgeladener Brauch ist, der über viele Generationen hinweg auf einem festgelegten Handlungsrahmen und Regelwerk basiert und eine gleichermaßen wichtige Funktion für die jugendliche Gruppenbildung und Ortsanbindung hat. Auch wenn das Lehenausrufen jedes Jahr zur gleichen Zeit im dörflichen Umfeld stattfindet, hat es trotzdem den Charakter eines herausgehobenen Ereignisses und fügt sich damit bruchlos in die lokale Fest- und Traditionskultur ein. Allerdings ist auch eine Transformation des Lehenbrauchs unverkennbar, die sich sowohl auf den Zweck als auch auf den zeremoniellen Ablauf der Veranstaltung bezieht. Während die jugendlichen Brauchanhänger die zunehmende Spaß- und Eventorientierung begrüßen, stößt diese Entwicklung bei der älteren Generation nicht in der gleichen Weise auf eine breite Zustimmung: „Die Jugend hat es nicht mehr nötig“, schilderte uns ein 73-jähriger Heimatforscher, „das Brauchtum richtig zu pflegen. Die machen aus allem Disco und Party. Aber ist das noch Brauchtum? Brauchtum ist in meinen Augen doch was Überkommenes,

was Altes, was eine Tradition und Geschichte hat. Wenn nur noch Spaß und Fete im Mittelpunkt stehen, dann verstehe ich nicht, wo da noch überliefertes Brauchtum gepflegt wird.“

5 Spaßbräuche als neue kulturelle Praxisform im ländlichen Raum

Bei unseren ländlichen Brauchrecherchen sind wir auf eine Jugendgruppe gestoßen, die uns darauf aufmerksam machte, dass wir unbedingt auch ihre Spaßfete – die Nellbudparty – berücksichtigen und als Brauchvariante ohne historische Vorläufer behandeln sollten, wie aus dem Auszug aus einem Interview mit einem 22-Jährigen (Christoph) aus der Gruppe deutlich wird: „Bei Jugendbräuchen, da denken doch viele zunächst einmal an etwas Verstaubtes und Ultralangweiliges. Aber unsere Nellbudparty, die wir seit den 1990er Jahren in einer Weinbergshütte veranstalten, das ist auch Brauch, weil diese Treffen für uns wie für die Besucher bereits Tradition besitzen, ja für manche sogar schon richtigen Kultstatus haben, aber jetzt nicht so mit offiziellem Schnickschnack, sondern eben ein Spaßbrauch“.

Diese Schilderung markiert den Beginn unserer Forschung über Spaßfeten als posttraditionale Formen der Vergemeinschaftung (Hitzler, 1998) und forcierte die Idee, umfassender und systematischer nach Happenings oder Ereignissen zu suchen, die Spaßfeten repräsentieren. Im Folgenden wird an einem exemplarischen Fall – der Nellbudparty – der geschichtliche Hintergrund und die Entwicklung sowie Rahmenbedingungen, Organisation und Ablauf eines neuen Typus ländlich geprägter und von Jugendlichen initiiertes Festveranstaltungen dargestellt. Dabei zeigt sich, dass Spaßfeten eventisierte Veranstaltungen repräsentieren, denen von den Akteuren selbst Brauchstatus zugeschrieben wird und die eine hohe Anziehungskraft für viele Menschen im regional verankerten Dorf haben.

Die Nellbudparty: Was als Geburtstagsfeier begann

Anfang der 1990er Jahre hatten zehn 16- bis 17-jährige Jugendliche aus Kasel – einer Gemeinde im Landkreis Trier-Saarburg – die Idee, ihren Geburtstag mit Freunden und Freundinnen gemeinsam im Rahmen einer großen Party zu feiern. Der dortige Jugendraum mit dem Namen Teestübchen – der nicht etwa so heißt, weil hier während der kalten Wintermonate ausschließlich Tee getrunken wird, sondern man „hin und wieder auch einen im Tee hat“ (Johannes) – kam wegen seiner Größe nicht in Betracht. Aus diesem Grund wählten sie einen weit vom Dorf entfernten Platz neben der als Nellbud(e) bekannten Weinbergshütte als Veranstaltungsort für die Teeparty oder Nellbudparty als „krönenden Saisonabschluss“ (Markus) für die Mitglieder des Teestübchens.⁵ Der Treffpunkt wird seit dieser Zeit den Dorfjugendlichen vom Besitzer zur freien Verfügung gestellt mit der Verpflichtung der Instandhaltung und Pflege. Dieser Treffpunkt ist weit genug vom Dorf entfernt, um niemanden zu stören und zugleich nicht zu weit entfernt, um nicht noch bequem erreichbar zu sein.

⁵ Hinsichtlich der Altersstruktur weist die Gruppe, in der das Geschlechterverhältnis recht ausgeglichen ist, mit sechzehn bis fünfunddreißig Jahren eine große Spannweite auf. Mittlerweile ist aus dem Kaseler Teestübchen ein eingetragener, gemeinnütziger Verein geworden, der das Dorfleben prägend mitgestalten will.

Die Nellbudparty findet alljährlich am letzten Wochenende im Juli statt. Bereits im Frühjahr beginnt die Organisation: „Dann wird erst mal darüber beraten, wie alles ablaufen soll, wie die Organisation ist, was wir noch besorgen müssen, was vorher erledigt werden muss“ (Matthias). Der Verlauf der Party ist an keine festen Regeln gebunden und die Organisatoren sind in den Tagen vor der Party vor allem für das Equipment und den äußeren Rahmen der Veranstaltung zuständig: Theken müssen gezimmert, ein Lagerfeuer vorbereitet, die Getränke geordert und eine Zeltstadt errichtet werden. Des Weiteren gräbt die örtliche Feuerwehr die Feuerstelle aus, installiert ein Elektromeister aus dem Dorf das Stromaggregat für die Musikanlage und die Beleuchtung und hängen die Organisatoren riesige Banner auf.

Was zunächst als privates Geburtstagsfest einer kleinen Gruppe von Landjugendlichen geplant war, hat inzwischen Volksfestcharakter angenommen, ohne dass diese Wandlung von den Organisatoren gewollt oder etwa durch Werbemaßnahmen gefördert wurde. Nahmen in den Anfangsjahren nur die tatsächlich eingeladenen Jugendlichen aus dem Freundeskreis an der Party teil, besuchten in den letzten Jahren bis zu dreitausend Gäste die Großfete, darunter zunehmend auch ältere Dorfbewohner(innen), so auch einige, die „zufällig am Festgelände vorbeifahren, um irgendwelche Gartenabfälle zu kompostieren und diese Arbeit dann zufälligerweise den ganzen Tag bis spät in die Nacht anhält“ (Felix).

Trotz der hohen Besuchszahlen läuft die Finanzierung bis heute nach dem aus den Gründerjahren stammenden Modell ab: Für die Gäste ist alles frei. Weder wird bei dieser für alle offenen „Wald- und Wiesenparty“ (Markus) Eintritt erhoben, noch müssen die Getränke und das Essen bezahlt werden, „denn man kann sich von den eigenen Freunden doch nicht den Eintritt und jedes Bier bezahlen lassen“ (Björn). Und dies gilt selbstverständlich auch für deren mitgebrachten Freunde. Also einigte man sich auf folgende Finanzierungsvariante: Die vierzigköpfige Organisationsgruppe legt mit einem Pro-Kopf-Beitrag von 75,- Euro den finanziellen Grundstock, und der fehlende Restbetrag wird über Spenden der Fetenteilnehmer aufgebracht, wobei „die Ehrlichen für die anderen mitbezahlen“ (Markus). In den letzten Jahren ist dies aber zunehmend zum Problem geworden: „Warum spenden, denken wohl manche, wenn man nicht einmal die Veranstalter kennt“ (Johannes)?

Lockte die Spaßfete anfänglich nahezu ausschließlich Dorfjugendliche an, so hat sie sich mittlerweile zu einem Fest mit regionalem Zuschnitt gewandelt, so dass die Veranstalter verstärkt über Strategien nachdenken, wie man wieder „eine Fete für eine geschlossene Gesellschaft“ (Matthias) daraus machen könnte, um Kosten und Risiken wieder unter Kontrolle zu bekommen. Gegen eine weitere Kommerzialisierung spricht unter anderem auch, dass die Party, die bislang ein Privatfest ist, dann offiziell angemeldet und eine Schankenerlaubnis eingeholt sowie die GEMA-Gebühr entrichtet werden muss. Die Organisatoren sind sich einig, dass sie den Trend zu immer höheren Besuchszahlen stoppen wollen. Es soll versucht werden, das Ganze einzudämmen und die Party „wirklich nur noch für unsere Leute auszurichten, und dass wir dann darauf achten, wer alles dahin kommt“ (Ludger).

Was macht die Faszination und die Atmosphäre dieser Spaßfete aus, die keinen festgelegten Ablauf hat und keinem bestimmten Motto folgt? „Für die Leute, die zu unserer Fete kommen, gibt es eigentlich keine spezielle Attraktion. Man kann Trinken und Essen und natürlich gibt es durchgehend Musik. Was die Leute sonst noch so machen, bleibt denen überlassen“ (Felix). Ein anderer Organisator umschreibt die Attraktivität der Event-Party folgendermaßen: „Wir haben ein großes Feuer, da kann man rundherum sitzen, man kann

trinken oder kann es sein lassen, egal. Man trifft viele Leute, es gibt laute Musik, einfach locker das Ganze, Spaß eben“ (Matthias). In Abgrenzung zu anderen Großveranstaltungen wird auch der Wiedersehenseffekt bei der Nellbudparty besonders herausgestellt: „Da gehst du hin und du kennst jeden“ (Björn). Und für einige Besucher hat diese Fetentypus auch inspirierenden Charakter: „Viele Jugendliche haben die Schnauze voll von den völlig durchkommerzialisierten Feten und Events. Die holen sich hier auch Tipps, wie man so was wie die Nellbudparty selber auf die Beine stellen kann. Das ist vielleicht auch ein bisschen so eine Art Mutmachen und Selbstbestätigung. Man hat zwar sehr viel Arbeit damit, aber es ist irgendwie ein tolles Erlebnis, wenn dann alles glatt läuft und man einfach seinen Spaß hat“ (Felix).

Nicht unerwähnt bleiben darf das intensive Konsumieren von Alkohol: „Über fünfhundert Kisten Bitburger Stubbis werden am Samstagabend geleert“ (Simon). Vor allem der bisweilen exzessive Bierkonsum wird von den Jugendlichen als selbstverständliche Fetenpraxis und als Ausweis von Zugehörigkeit zur lokalen Kultur gesehen. Die Organisatoren wehren sich aber gegen den Vorwurf einer Komafete und verwiesen darauf, dass die Diskriminierung als „Saufgruppe“ (Johannes) den Versuch einer Disziplinierung darstellt, die Anbindung dieser Brauchvariante an die Dorfkultur in Frage zu stellen. Der 22-jährige Björn fühlt sich durch diese Kritik in eine Abwehrhaltung gedrängt und reagiert mit einem prononcierten Vergleich: „Also den Ausdruck Komafete, den hab’ ich noch nie leiden können, der ist auch nicht von unseren Leuten erfunden. Das ist so ein Ausdruck, der irgendwie von den Gegnern von dem Ganzen kommt. [...] Der Ausdruck ist in meinen Augen Schwachsinn, absoluter Quatsch. Ja, wer sich natürlich ins Koma trinken will, der soll’s machen, das ist sein Problem. Aber die Sache ist nicht so ausgelegt, dass jetzt alle das machen. Genauso könnte man dann auch jede Disco eine Komaparty nennen.“

Von der Privatparty zum einzigartigen Ereignis mit Volksfestcharakter

Bisher ist deutlich geworden, dass Spaßfeten von den jugendlichen Brauchakteuren selbst als lockere und unkonventionelle Fest- und Partybräuche angesehen werden, „bei denen alles erlaubt ist, was Spaß macht“ (Jens). Was ursprünglich als ein kleines Privatfest geplant war, hat inzwischen regionale Ausmaße angenommen, ohne dass – zumindest bei der Nellbudparty – die Organisatoren diese Wandlung ihrer Spaßfete gewollt oder gefördert haben. Aus der Privat-Party ist eine Event-Party geworden, die für alle Jugendlichen im regionalen Dorf offen steht, „ein Muss ist“ (Johannes), und für andere „einfach zum Dorfleben dazu gehört“ (Matthias). Der mit einer solchen Massenveranstaltung verknüpfte organisatorische Rahmen der Spaßfeten-Produktion – hierzu zählen neben Vorbereitung, Durchführung und Abwicklung des Festes auch die Gewährleistung sicherheitsrechtlicher Auflagen – führt seitens der Veranstalter dazu, nach Strategien zu suchen, wie die Teilnehmerzahl künftig wieder gesenkt werden kann, um sowohl Kosten als auch Risiken wieder unter Kontrolle zu bekommen.

6 Schlussbemerkung

Ziehen wir ein Resümee, dann ergibt sich folgendes Bild: Ähnlich wie die traditionellen Brauchformen sind auch die Spaßeten raum-zeitlich festgelegte und verdichtete, performativ-interaktive Ereignisse, die jugendeigene Kommunikations-, Gesellungs- und Erlebniswelten generieren. Auch wenn sie keine historischen Wurzeln, wie beispielsweise das Lehenausrufen, haben und kaum älter als zwei Jahrzehnte sind, im Selbstverständnis der jugendlichen Akteure sind Spaßbräuche habitualisierte Konventionen, die den klassischen Brauchformen recht nahe kommen. Als Prototyp posttraditionaler Vergemeinschaftung sind sie multifunktional und befriedigen als außeralltägliche Großereignisse und Massenveranstaltungen im ländlichen Raum mehrere Bedürfnisse gleichzeitig: Sie sind erstens ein Ort von Geselligkeit und Produktion beziehungsweise Stabilisierung von Wir-Bewusstsein, zweitens eine Bühne für jugendeigene Selbstinszenierung und Gruppenpräsentation und drittens Treffpunkte und Begegnungsräume, die kommunikative Bezüge zwischen Gleichaltrigen und zwischen Jung und Alt herstellen.

Die jugendkulturelle Brauchkultur erschöpft sich aber nicht in den beiden vorgestellten Handlungsfeldern. Vielmehr hinterlassen die zunehmenden Verflechtungen der unterschiedlichen Lebensbereiche mit dem regionalen und städtischen Umfeld auch in den Brauchformen ihre Spuren. Denn

ländliche Räume sind für sie (die hier lebenden Jugendlichen) keine ‚Schmalspurwelten‘, die zum Sammelbecken für Modernisierungsverlierer geworden sind, sondern sehr viel eher ‚Hybridwelten‘, in denen das fraglos in vielen Lebensbereichen vorhandene Stadt-Land-Gefälle nicht defizitär beklagt, sondern komplementär aufeinander bezogen wird. Der größte Teil der heutigen Landjugendlichen führt sowohl ein dörfliches als auch ein städtisches Leben. Sie wohnen zwar an einem Ort, leben aber in mehreren Offline- und Online-Welten. Sie sind die Pioniere einer extensivierten, mobilen und multilokalen Daseinsform, die für ‚urbanisierte Dörfer‘ charakteristisch ist und eine wichtige Voraussetzung für die soziale Integration und lokale Identifikation im ländlichen Raum darstellt. Im Sinne der netzwerkbezogenen Mediatisierungs- und Vergemeinschaftungsforschung lassen sie sich auch als themen- und/oder beziehungsorientierte Multilokalisten fassen. (Vogelgesang & Kersch, 2016, S. 216)

Ablesbar ist diese Ausweitung und Durchdringung der jugendlichen Lebenswelten in besonderer Weise auch an bestimmten Formen von Brauchimporten. Auch wenn hier nicht näher ausgeführt, ist beispielsweise das jährlich Ende Oktober auch in ländlichen Regionen zu beobachtende Halloween-Spektakel ein markanter Anknüpfungspunkt für unterschiedliche Aneignungsstile, Teilnehmertypen und Eventformen von Jugendlichen – eine Entwicklung, die sich von US-amerikanischen Vorbildern aber vielfach vollkommen abgelöst hat und lediglich bei Kindern in ihren karnevalesken Verkleidungen und Trick-or-Treat-Aktionen noch sichtbar wird. Eine andere Form des Brauchimports ist mit Wanderungsbewegungen verbunden. Auch sie kann hier nur angedeutet werden. So konnten wir in unseren Migrationsstudien zeigen, dass für jugendliche Spätaussiedler, die erst im höheren Alter mit ihren Eltern nach Deutschland kamen, die Eigengruppe und ihr russischer Habitus eine zentrale Identifikationsquelle darstellten. Vor allem für die erste Phase des Ankommens und der Integration ist bezeichnend, „dass Strategien der Selbststrussifizierung und exkludieren-

der Sprachverwendung sowie die Betonung von Mentalitäts- und Kulturunterschieden und nicht zuletzt ethnisch dominierte Kontakt-, Flirt- und Heiratsmärkte eine enge Verschränkung von russischer Netz- und Alltagskultur anzeigen“ (Vogelgesang, 2008, S. 198). Zu unseren überraschendsten Befunden in diesem Zusammenhang zählt zweifellos – sieht man einmal von dem überbordenden Kontrollregime und religiös indoktrinierten Tugendhabitus in einigen freikirchlichen Gemeinden ab (Vogelgesang, 2006b) –, in welcher kurzen Zeit das Gros der Aussiedlerjugendlichen den Anschluss an die deutsche Kultur und Gesellschaft gefunden hat (Vogelgesang, 2013).

Abschließend soll versucht werden, die Vielfalt der kulturellen Brauchformen, auf die wir bei unseren Untersuchungen gestoßen sind, wie unter einem Brennglas zu verdichten und zu systematisieren. Demnach kann für die heutige vernetzte, multilokale und urbanisierte Landjugend unter einer eher typologischen und genealogischen Perspektive von folgendem Brauch-Potpourri ausgegangen werden:

- einer Revitalisierung von historischen Brauchformen (z. B. Johannisfeuer, Burgbrennen, Lehenausrufen);
- einer Eventisierung von Brauchformen (z. B. Open-Air-Partys, Kinonächte im Freien, Spaßfeten);
- einer Ethnisierung von Brauchformen, indem kulturelle Muster und Traditionen der Herkunftsländer von ausländischen Jugendlichen zur Identitätssicherung und Abgrenzung verwandt werden: „Ich will halt anders sein wie die anderen“ (Eckert et al., 2000);
- einer Importierung von brauchähnlichen erlebnisorientierten Handlungsmustern aus fremdkulturellen Kontexten, wie sie besonders spektakulär bei „Halloween-Partys“ (Höhn, 2003) ausgelebt werden.

Einschränkend ist anzumerken, dass diese kategoriale Klassifikation von jugendlichen Brauchkulturen sich zwar in unseren Jugendstudien als evident erwiesen hat, aber eine Verallgemeinerung der beschriebenen Typisierung ist nur auf der Basis weiterer empirischer Untersuchungen möglich. Letztlich gilt auch für die jugendliche Brauchforschung, wie im Übrigen für viele andere interessante und dynamische Felder der Sozialforschung: *further research further funds are needed!*

Aber unabhängig von der weiteren empirischen Vermessung und Systematisierung juveniler Brauchformen zeichnen sich bestimmte Strukturmerkmale ab, die den Inszenierungscharakter besonders hervorheben, deren spielerisch-theatrale Prägungen enge Bezüge zum Konzept der „cultural performance“⁶ aufweisen. Sie können deshalb als zeit- und kon-

⁶ Die Erforschung der Performativität von Kulturen („performance studies“) ist in besonderer Weise verbunden mit der Forschungsrichtung der ritual studies, die sich seit Ende der 1960er Jahre im anglo-amerikanischen Raum allmählich zu etablieren begannen. Einen der hierfür grundlegenden Ansätze stellt die Ritualtheorie des Ethnologen Victor Turner dar, der mit seiner Analyse „The ritual process“ (1969) und ihrer Weiterentwicklung „From ritual to theatre“ (1982) die „performance studies“ wesentlich vorangetrieben hat. Der von Turner vertretene Ansatz betont das Performative des Rituals, das durch Aufführung, Dramaturgie und ludische Elemente gemeinschaftlich hervorgebracht wird. Zentrale Aspekte des Performativen bilden dabei zum einen die Liminalität und die Schwellenerfahrung, zum anderen das soziale Drama – Aspekte, die in Beziehung stehen zur sozialen Einbindung des

textgebundene Gruppenhandlungen angesehen werden, die in den Alltag eingebunden sind, aber über ihn hinausweisen (Feten; Events). Ihre Ausübung orientiert sich an mehr oder weniger vorgeprägten Interaktionsschemata und -spielräumen (Skripten; Rahmen), in denen adoleszenztypische Bedürfnisse (Entwicklungsaufgaben; Identitätsbildung), soziale In- und Exklusionsmechanismen (Zugehörigkeit; soziale Distanzierung; Grenzbildung) und jugendkulturelle Sinnmuster (alltagsästhetische Schemata; Erlebnispraktiken) zum Ausdruck gebracht werden.

Die jugendlichen Brauch-Szenarien lassen nicht zuletzt erkennen, dass kulturelle Differenzierungen auch vor traditionellen Lebensformen nicht Halt machen, deren funktionale Anbindung an überkommene soziale Strukturen in der älteren Landjugendforschung (Roth, 1968) anschaulich belegt sind. Tradierte Formen der Gruppenbildung und ihre sozial-integrativen Leistungen – eindrucksvoll theoretisch fundiert von Eisenstadt (1956) und Tenbruck (1962) – erfahren durch gesamtgesellschaftliche Entstrukturierungs- und Individualisierungsprozesse bereits in den 1980er Jahren (Beck, 1986) eine tiefgreifende Transformation, die auch an der Entwicklung und Veränderung der jugendkulturellen Brauchkultur ablesbar ist. Auch sie wird geprägt von (spät-)modernen Mustern der Vergesellschaftung, die sich durch einen besonderen kontext- und gruppenbezogenen Distinktionscharakter und eine starke expressive und performative Prägung auszeichnen. Durch eine behutsame ethnographische Annäherung und diskursive Intersubjektivierung als Interpretationsverfahren, bei dem sich die Forschenden wechselseitig die Bedeutungsvielfalt des untersuchten Materials vor Augen führen, kann dies offengelegt werden. Etwas metaphorisch formuliert könnte man auch für das zeitgenössische Studium der jugendlichen Brauchformen sagen: Es gilt, fremde Lebenswelten in unserer Welt sichtbar zu machen. Dabei ist aber stets an ein Diktum von Maurice Blanchot (1959, S. 41) zu erinnern: „Sehen setzt Distanz voraus, die trennende Bestimmtheit, die Fähigkeit, in Kontakt zu kommen und im Kontakt die Verwirrung zu vermeiden.“

Literatur

- Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berngruber, Anne & Gaupp, Nora (Hrsg.) (2022). *Erwachsenwerden heute. Lebenslagen und Lebensführung junger Menschen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Blanchot, Maurice (1959). *Die wesentliche Einsamkeit*. Berlin: Karl H. Hensel.
- Bruckner, Pascal & Finkielkraut, Alain (1981). *Das Abenteuer gleich um die Ecke*. München: Hanser.
- Dülmen, Richard van (1992). *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. (Bd. 2: Dorf und Stadt 16.–18. Jahrhundert). München: C.H. Beck.

Menschen in die Gemeinschaft (Communitas). Dass der performativen Bildung von Gemeinschaften gerade in dem entgrenzten Kultur- und Lebensraum der Gegenwart (wieder) eine besondere Bedeutung zukommt, zeigen u. a. die Studien von Christoph Wulf et al. (2001) und Matthias Warstat (2018) sehr nachdrücklich.

- Eckert, Roland, Reis, Christa & Wetzstein, Thomas (2000). „*Ich will halt anders sein wie die anderen!*“ *Abgrenzung, Gewalt und Kreativität bei Gruppen von Jugendlichen*. Opladen: Leske & Budrich.
- Eisenstadt, Samuel N. (1956). *From Generation to Generation: Age Groups and Social Structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Farin, Klaus & Mey, Günther (Hrsg.) (2020). *WIR. Heimat – Land – Jugendkultur*. Berlin: Hirnkost.
- Forschungskonsortium WJT (2007). *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hepp, Andreas & Vogelgesang, Waldemar (Hrsg.) (2002). *Populäre Events*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hitzler, Ronald (1998). Posttraditionale Vergemeinschaftung. *Berliner Debatte INITIAL*, 9 (1), 81–89.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: University Press.
- Höhn, Marco (2003). Tot aber glücklich: Halloween – die Nacht der Lebenden Toten als Event-Mix. In Andreas Hepp & Waldemar Vogelgesang (Hrsg.), *Populäre Events* (S. 205–230). Opladen: Leske & Budrich.
- Höhn, Marco & Vogelgesang, Waldemar (1998). Körper, Medien, Distinktion. Zum Körperkult und zur Körperkultivierung in Jugendszenen. In Hans Günther Homfeldt (Hrsg.), *„Sozialer Brennpunkt“ Körper* (S. 136–154). Baltmannsweiler: Schneider.
- Hoffmann, Elisabeth (2020). *Jugend 2020*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.
- Luckmann, Benita (1970). The small life-worlds of modern man. *Social Research*, 37 (4), 580–586.
- Maffesoli, Michel (1988). Jeux de Masques: Postmodern Tribalism. *Design Issues*, (1-2), 141–151.
- Majouno, Midia & Vogelgesang, Waldemar (2015). Jugend-, Sub- und Fankulturen. In Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Swantje Lingenberg & Jeffrey Wimmer (Hrsg.), *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse* (S. 227–236). Wiesbaden: Springer VS.
- Mitterauer, Michael (1986). *Sozialgeschichte der Jugend*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Neumann-Braun, Klaus & Deppermann, Arnulf (1998). Ethnographie der Kommunikationskulturen. *Zeitschrift für Soziologie*, 27 (4), 239–255.
- Rias-Bucher, Barbara (1999). *Feste & Bräuche. Eine Einladung zum Feiern*. München: Dtv.
- Roth, Werner (1968). *Dorf im Wandel: Struktur und Funktionssysteme einer hessischen Zonenrandgemeinde im sozial-kulturellen Wandel*. Frankfurt a. M.: Hassmüller.
- Schulze-Krüdener, Jörgen & Vogelgesang, Waldemar (2002a). Jugendbrauchtum auf dem Land. In Matthias Karmasin & Marco Höhn (Hrsg.), *Die Zukunft der empirischen Sozialforschung* (S. 46–65). Graz: Nauser & Nauser.
- Schulze-Krüdener, Jörgen & Vogelgesang, Waldemar (2002b). Feldforschung bei jugendlichen Medien- und Brauchkulturen. Zur Forschungspraxis lebensweltlicher Ethnographie. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, (1), 65–91.
- Soeffner, Hans-Georg (1998). Handeln im Alltag. In Bernhard Schäfers & Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Handwörterbuch zur deutschen Gesellschaft* (S. 277–287). Opladen: Leske & Budrich.

- Tenbruck, Friedrich H. (1962). *Jugend und Gesellschaft: Soziologische Perspektiven*. Freiburg i. B.: Rombach.
- Turner, Victor (1969). *The ritual process*. London: Routledge
- Turner, Victor (1982). *From ritual to theatre*. Michigan: Performing Arts Journal Publications.
- Vogelgesang, Waldemar (1991). *Jugendliche Video-Cliquen. Action- und Horrorvideos als Kristallisationspunkte einer neuen Fankultur*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Vogelgesang, Waldemar (2001). *„Meine Zukunft bin ich!“ Alltag und Lebensplanung Jugendlicher*. Frankfurt a. M. & New York: Campus.
- Vogelgesang, Waldemar (2003). *Jugendliche Lebenswelten. Bestandsaufnahme, Entwicklungen, Perspektiven*. Trier: Habil-Schrift.
- Vogelgesang, Waldemar (2006a). Individualisierte Lebensläufe und plurale Lebenswelten Jugendlicher in ländlichen Räumen. In Joachim Faulde, Birgit Hoyer & Elmar Schäfer (Hrsg.), *Jugendarbeit in ländlichen Regionen* (S. 85–98). Weinheim & München: Juventa.
- Vogelgesang, Waldemar (2006b). Religiöse Segregation – Die unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung. In Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede*. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilband 2 (S. 260–274). Frankfurt a. M.: Campus.
- Vogelgesang, Waldemar (2008). *Jugendliche Aussiedler*. Weinheim & München: Juventa.
- Vogelgesang, Waldemar (2010). Jugendkulturen und E-Sport. *Medien und Erziehung*, (3), 65–71.
- Vogelgesang, Waldemar (2013). Auf dem Weg zur Normalität – Integrationsfortschritte von jugendlichen Spätaussiedlern. In Rainer Oelschläger & Michael Hermann (Hrsg.), *Hier die Russen – dort die Deutschen* (S. 15–32). Baden-Baden: Nomos.
- Vogelgesang, Waldemar (2014). Digitale Medien – Jugendkulturen – Identität. In Kai-Uwe Hugger (Hrsg.), *Digitale Jugendkulturen* (S. 137–154). Wiesbaden: Springer VS.
- Vogelgesang, Waldemar (2019). Einflussfaktoren für Berufsorientierung im ländlichen Raum. *ZZHH – Working Paper, Gehen oder Bleiben? Was Jugendliche im ländlichen Raum hält*, (1), 27–36.
- Vogelgesang, Waldemar (2021). Brauchkulturelle Vergesellungen auf dem Land: Zwischen Traditionspflege und populärem Event. In Matthias Wieser & Elena Pilipets (Hrsg.), *Medienkultur als kritische Gesellschaftsanalyse* (S. 656–670). Köln: Herbert von Halem.
- Vogelgesang, Waldemar & Kersch, Luisa (2016). Jung sein! Und das auf dem Land. *Informationen zur Raumentwicklung*, (2), 201–218.
- Vogelgesang, Waldemar & Kersch, Luisa (2017). *Eifeljugend heute. Leben in der urbanisierten Provinz*. Marburg: Tectum.
- Vogelgesang, Waldemar, Kopp, Johannes, Jacob, Rüdiger & Hahn, Alois (2018). *Stadt – Land – Fluss. Sozialer Wandel im regionalen Raum*. Wiesbaden: Springer VS.
- Vogelgesang, Waldemar, Kopp, Johannes, Jacob, Rüdiger & Hahn, Alois (2019). Urbane Dörfer. Städtische Lebensformen im dörflichen Kontext. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), *Gesucht! Gefunden! Alte und neue Wohnungsfragen* (S. 153–163). Bonn: Selbstverlag.
- Warstat, Matthias (2018). *Soziale Theatralität. Die Inszenierung der Gesellschaft*. München: Wilhelm Fink.

- Wetzstein, Thomas A., Dahm, Hermann, Steinmetz, Linda, Lentjes, Anja & Schampaul, Stefan (1995). *Datenreisende. Die Kultur der Netze*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Winter, Rainer (1995). *Der produktive Zuschauer*. Köln: Herbert von Halem.
- Wulf, Christoph, Althans, Birgit, Audehm, Kathrin, Bausch, Constanze, Göhlich, Michael, Sting, Stephan, Tervooren, Anja, Wagner-Willi, Monika & Zirfas, Jörg (2001). *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen: Leske & Budrich.