
Mediatisierung von Vergemeinschaftung und Gemeinschaft: Zusammengehörigkeiten im Wandel

Andreas Hepp, Ronald Hitzler

1 Einleitung

Dass sich mit Medien und Kommunikation auch Vergemeinschaftung und Gemeinschaften wandeln, ist ein seit Langem geläufiger Topos in der Kommunikations- und Medienforschung. Hierbei denken wir nicht nur an historische Arbeiten, die beispielsweise betonen, dass die Vorstellung von »Nation« als »Gemeinschaft u. a. auf die Etablierung der Massenmedien verweist (vgl. Anderson 1996). Ebenso wenig stehen hier die ›großen‹ Entwürfe im Fokus unserer Aufmerksamkeit, die von so etwas wie dem mit »neuen Medien« entstehenden »global village« mit einer entsprechenden weltweiten Vergemeinschaftung sprechen (McLuhan und Powers 1992). Denn auch in weniger umfassenden Darstellungen zum Medien- und Kommunikationswandel geht es immer wieder um die Veränderung von Gemeinschaftserleben – zum Beispiel dann, wenn die Transformation von Familie und Freundeskreis mit einem durch das Internet getragenen »vernetzten Individualismus« diskutiert wird (Rainie und Wellman 2012, S. 117–170), oder wenn reflektiert wird, inwiefern sich Online-Plattformen sinnvoll als »community« bezeichnen lassen (vgl. Deterding 2008; Eisewicht und Grenz 2012).

In der Begrifflichkeit der Mediatisierungsforschung (siehe aktuell überblickend Couldry und Hepp 2013) geht es in all solchen Fällen um die Frage, inwieweit Mediatisierung auf den Wandel von Vergemeinschaftung und Gemeinschaft verweist: Versteht man (wie wir das hier tun) unter Mediatisierung das Wechselverhältnis des Wandels von Medien und Kommunikation einerseits bzw. des Wandels von Kultur und Gesellschaft andererseits im Zusammenhang mit einer zunehmenden Verbreitung von technischen Kommunikationsmedien (vgl. Hepp 2013, S. 29–35), gilt es zu erfassen, in welcher Weise wir den Wandel von Vergemeinschaftung und Gemeinschaft als Teil dieses Wechselverhältnisses denken

können – oder inwieweit er auf ganz andere Veränderungen, wie insbesondere die der Individualisierung, verweist (vgl. dazu Hitzler und Honer 1994; Hitzler 2006).

Um dies greifbar zu machen, werden wir im Weiteren zunächst einmal den bisher insbesondere mit dem Wandel von Zusammengehörigkeiten in Verbindung gebrachten Begriff der »Individualisierung« diskutieren und posttraditionale Gemeinschafts- und Vergemeinschaftungskonzepte betrachten. Auch wenn wir hier verschiedene Begrifflichkeiten vorweggreifen, die wir in den folgenden Abschnitten dann näher in Bezug auf Mediatisierung entwickeln werden, erscheint uns eine solche allgemeine Setzung notwendig, um den weitergehenden (soziologischen) Rahmen unserer Betrachtungen zu fassen. Denn eine solche allgemeine Annäherung ermöglicht es uns, zu einer begrifflichen Unterscheidung von »Vergemeinschaftung« und »Gemeinschaft« zu gelangen, mittels derer wir uns in den darauf folgenden beiden Abschnitten einigen Fragen der Mediatisierung auf differenzierte Weise annähern. Im abschließenden Fazit argumentieren wir für die Auflösung einfacher Gegenüberstellungen der Veränderung in Bezug auf die Mediatisierung von Zusammengehörigkeiten.

Insgesamt geht es uns in diesem Beitrag damit darum, die Diskussion um eine begriffliche Klärung von Gemeinschaftswandel im Hinblick auf Mediatisierung weiterzuführen. Auch wenn wir hier an verschiedene andere Autorinnen und Autoren bzw. deren Argumente anknüpfen, ohne die unsere Überlegungen nicht möglich gewesen wären, erscheinen uns deren Konzeptionalisierungsangebote doch nicht als hinreichend: Vor dem Hintergrund unserer eigenen Forschung im DFG-Schwerpunktprogramm »Mediatisierte Welten« zur Mediatisierung der subjektiven Vergemeinschaftung (vgl. Hepp et al. 2014) bzw. zum Vergemeinschaftungserleben beim Online-Poker (vgl. Hitzler und Möll 2012) sollte das Phänomen, um das es hier geht, wesentlich klarer als bisher zu Tage treten.

2 Individualisierung, die Wiederkehr einer Sehnsucht und Gemeinschaftskonzepte

Individualisierung *im Sinne von Ulrich Beck* (vgl. z. B. 1986 und 1995) müssen wir zunächst einmal wesentlich stärker als einen Handlungsrahmen begreifen, denn als eine Handlungsform des Lebens vor und am Übergang zu einer anderen Moderne: Die Menschen werden freigesetzt aus tradierten Strukturen der Identitätsbildung und -sicherung wie Klassen und Schichten, Verwandtschaften und Kernfamilien, Nachbarschaften, politischen und religiösen Gemeinden, ethnischen und nationalen Zugehörigkeiten usw. Und schwerlich lässt sich übersehen, dass dort, wo die traditionellen *direkten* Verteilungskämpfe an Bedeutung verlieren, andere, *indirektere*, unreguliertere Verteilungskämpfe aller Art um materielle Gü-

ter, um Weltdeutungen, um Kollektiv-Identitäten, um Lebensgewohnheiten und -qualitäten, um soziale Räume, Zeiten und Ressourcen, um Gestaltungschancen, um Grundsatz- und Detailfragen ausgetragen werden, die sich kaum noch und immer weniger mit dem überkommenen klassifikatorischen Analyse-Raster von links und rechts, von progressiv und konservativ, von revolutionär und reaktionär usw. fassen lassen. Immer neue, begrenzte, mehr oder weniger kleinteilige Sinnkonflikte brechen auf, immer neue instabile Deutungscoalitionen lösen einander ab, denn die Optionen für jedermann zur individuellen, ja idiosynkratischen Lebensgestaltung nehmen zu.

In der Theoriesprache des Konzepts reflexiver Modernisierung ausgedrückt (vgl. Beck et al. 1996; Beck und Bonß 2001; Beck und Lau 2004) heißt das, dass die Emanzipation des Einzelnen aus Abhängigkeit und Unmündigkeit als jenem zentralen Projekt der Moderne, das ein Zusammenleben von freien und gleichen Menschen ermöglichen sollte, zwischenzeitlich immer mehr Konsequenzen zeitigt, auf die viele eben nicht mehr mit weiterem Freisetzungsbedarf, sondern mit einiger *Sehnsucht* reagieren nach eben dem, dessen Negation diese Entwicklung ursprünglich ermöglicht hat: nach Sicherheit im Zusammenleben, welche aus dem Vertrauen ins Unhinterfragte erwächst. Dementsprechend wird die Idee von ›warmer‹, mitmenschlicher Gemeinschaftlichkeit gegenüber ›kalter‹, nebenmenschlicher Gesellschaftlichkeit (vgl. Gebhardt 1999) wieder einmal erkennbar populärer. Die Freiheit, selber über sich und für sich zu entscheiden, korrespondiert mit dem Zwang, sich entscheiden zu *müssen*. Die dergestalt ›heimatlos‹ gewordenen Menschen sehnen sich symptomatischerweise wieder nach Zu- und nach Zusammengehörigkeiten, weisen aber ebenso symptomatischerweise damit einhergehende Verbindlichkeitsansprüche zurück. Folglich ist die ›heutzutage‹ typischerweise gewünschte Gemeinschaftsform die, die dem und der Einzelnen maximale (Selbst-)Verwirklichungschancen bei minimalen Verpflichtungen bietet. Diese neue Art von Gemeinschaft bezeichnen wir als »posttraditional« (vgl. Hitzler 1998; Hitzler et al. 2008).

Der entscheidende Unterschied von sozusagen auf Individualisierung ›antwortenden‹ Formen von Gemeinschaft gegenüber *herkömmlichen* Gesellungsformen besteht u. E. darin, dass die Teilhabe an ihnen *nicht* mit den in traditionellen Gemeinschaften üblichen Bindungen und Verpflichtungen einhergeht. In solche, auf Individualisierung ›antwortende‹ Gemeinschaften wird man *nicht* hineingeboren oder hineinsozialisiert, sondern man sucht sie sich aufgrund irgendwelcher Interessen *selber* aus und fühlt sich in einer – oder auch mehreren – von ihnen (wenigstens eine Zeit lang) mehr oder weniger ›zu Hause‹. Diese mithin eben als »posttraditional« etikettierbare Form der Gemeinschaft basiert ausschließlich auf der Gemeinsamkeit bzw. Übereinstimmung von Neigungen, Vorlieben, Leidenschaften und bestimmten, als ›richtig‹ angesehenen Verhaltensweisen der in

sie Involvierten. Folglich ist die Bindekraft einer solchen posttraditionalen Gemeinschaft *strukturell* (und damit nicht immer, aber in aller Regel) auch entsprechend labil.

Die posttraditionale Form der *Vergemeinschaftung* resultiert also daraus, dass der Einzelne sich nicht verpflichtet, sondern lediglich – wodurch auch immer – zur Teilhabe *verführen* lässt (vgl. Hitzler 1999). Wesentliches Element dieser Verführung scheint die Erzeugung des Gefühls der über Zugehörigkeit *zu* hinausgehenden Zusammengehörigkeit *mit* Menschen zu sein, die erwarten lassen, einem angenehm zu sein (in der Regel also Gleichgesinnte und Gleichgesittete). Unter diesen finden die sich posttraditional Vergemeinschaftenden typischerweise *ihre* – zumindest situative – ›Kuhstallwärme‹.

Aus analytischer Sicht geraten dabei zusehends nicht nur solche neuen bzw. neu als solche erkannten Gemeinschafts- und Vergemeinschaftungsformen, sondern auch die (damit großteils korrespondierenden) Effekte der Ausweitung und Verlagerung von Handlungsweisen in (andere) mediale Inszenierungen und deren damit einhergehende allfällige Transformationen als wichtiger, das Phänomen des Wandels gleichwohl (wie wir zeigen werden) nicht als Ganzes erfassender Aspekt dieses Prozesses in den Blick. Damit stellt sich nun die Frage, wie der Wandel des Gemeinschaftslebens im Einzelnen auf Mediatisierung, d. h. auf den Wandel von Medien und Kommunikation verweist.

Neben der empirischen Komplexität, mit der wir es bei der Untersuchung von ›Wandel‹ und ›Beharrung‹ von Mediatisierung und damit der ›Kontinuität‹ und ›Nicht-Kontinuität‹ bestehender Formen von Gemeinschaft und Vergemeinschaftung generell zu tun haben (siehe dazu den Beitrag von Hepp und Röser in diesem Band), sind wir bei näherer Betrachtung mit einem durchaus unklaren Begriffsfeld konfrontiert, denn mit ›Vergemeinschaftung‹ und ›Gemeinschaft‹ werden – nicht nur im Hinblick auf Medien- und Kommunikationswandel – zumindest unterschiedliche und zumeist in Teilen auch nur schwerlich kompatible Phänomene bezeichnet. Und das macht es schwer, über verschiedene empirische Studien hinweg deren Wandel zu diskutieren. Darauf haben so verschiedene Autoren wie Sherry Turkle und Hubert Knoblauch hingewiesen. Sherry Turkle etwa wendet sich fast schon polemisch gegen die Inflation des Begriffs ›community‹ in Bezug auf Online-Plattformen: ›Perhaps community should not have a broader but a narrower definition. We used to have a name for a group that got together because its members shared common interests: we called it a club‹ (Turkle 2011, S. 238). Und Hubert Knoblauch begründet seine eigene Zurückhaltung gegenüber einer empirischen Analyse von Online-Communities mit unklaren Ausgangsbegrifflichkeiten in dem betreffenden Forschungsfeld, indem er feststellt: ›[J]e mehr ich gelesen hatte, umso weniger stellten sich mir empirische, sondern begrifflich-analytische Fragen‹ (Knoblauch 2008, S. 73).

Den Hinweis auf einen dergestalteten Klärungsbedarf – ohne Bezug auf Medien und Kommunikation – finden wir bereits bei Immanuel Kant (1976 [1781/1787], S. 260 f.): »Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig und kann so viel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten«. In die Begriffssprache übersetzt, die wir im Weiteren verwenden wollen, verweist diese Unterscheidung von »*communio*« und »*commercium*« auf die Notwendigkeit sowohl der Beschreibung einer subjektiven Sicht, also des Vergemeinschaftungserlebens des Individuums, als auch auf die Beschreibung des Gesellungsgebildes, auf das dieses Gemeinschaftserleben verweist. Bei der Beschreibung des ersteren verwenden wir hier den Ausdruck »*Vergemeinschaftung*«, für die Beschreibung des letzteren den Ausdruck »*Gemeinschaft*«. Beides steht gerade im Hinblick auf die Mediatisierung in einer zu klärenden Beziehung zueinander, die es wiederum im Hinblick auf den generellen Wandel der Individualisierung zu reflektieren gilt.

Unseren weiteren Überlegungen stellen wir deshalb zunächst den Versuch einer Begriffsbestimmung des geläufigeren dieser beiden Begriffe voran: Als konstitutiv für Gemeinschaften *jedweder Art*¹ betrachten wir a) die Abgrenzung gegenüber einem wie auch immer gearteten »Nicht-Wir«, b) ein wodurch auch immer *entstandenes* (also ›bestehendes‹) Zusammengehörigkeitsgefühl, c) eine wie auch immer geartete, von den Mitgliedern der Gemeinschaft grundlegend anerkannte Wertsetzung und schließlich d) irgendwelche, wie auch immer gearteten, den Mitgliedern zugänglichen Interaktions(zeit)räume.

Gleichwohl befassen wir uns nun, sozusagen dem logischen Aufbau der Sache folgend, zuerst mit der Mediatisierung von *Vergemeinschaftung* als subjektivem Erleben, um von da aus dann zur Mediatisierung von *Gemeinschaft* als Gesellungsgebilde (zurück) zu gehen. Die dabei erfolgenden Klärungen sollten plausibilisieren, dass wir es als notwendig erachten, bei der empirischen Analyse zwischen den verschiedenen Perspektiven strikter zu differenzieren, als dies in der Mediatisierungsforschung bisher der Fall ist.

1 Während sich z. B. Hitzler und Pfadenhauer (2008) stärker auf den Tönniesschen Begriff »Gemeinschaft« bezogen haben, setzen wir hier bei dem von Max Weber (1972, S. 21–23) im § 9 der »Soziologischen Grundbegriffe« skizzierten Begriff »Vergemeinschaftung« an. Insgesamt geht es uns vor allem darum, mit dem Begriff »Vergemeinschaftung« Prozesse des Erhandelns von Gemeinschaftlichkeit, mit dem Begriff »Gemeinschaft« hingegen Gemeinschaftlichkeit als – zumindest situatives – Handlungsergebnis zu markieren.

3 Die Mediatisierung von Vergemeinschaftung als subjektives Erleben

Vergemeinschaftung ist ein subjektives Erlebnis bzw. eine subjektive Erfahrung, das bzw. die vom Subjekt als reziprok fingiert wird. Auf diesen Aspekt hat auch schon Max Weber in seiner Definition von Vergemeinschaftung hingewiesen, der zufolge Vergemeinschaftung »eine soziale Beziehung heißen [soll], wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns (...) auf subjektiv *gefühlter* (affektuel- oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht« (Weber 1972, S. 21; Herv. i. O.). Diesen Begriff von Vergemeinschaftung grenzt er explizit von Ferdinand Tönnies' (1979) Unterscheidung von »Gemeinschaft und Gesellschaft« ab, denn diese hat laut Weber einen »wesentlich spezifischeren Inhalt« (Weber 1972, S. 22), weil es Tönnies darum gehe, zu zeigen, dass an die Stelle des »Wesenswillens« von Gemeinschaft historisch zunehmend der »Kürwille« der Gesellschaft rücke. Die damit verbundene und aus heutiger Sicht verkürzende Wandlungsnarration – Verlust von Gemeinschaft korreliert mit Zunahme von Gesellschaft – wird deutlich, auch wenn Tönnies Gemeinschaftskonzept komplexer ist, als es in der Regel diskutiert wird:

Auf der von Tönnies so genannten »Gemeinschaft des Blutes«, die sich aus der Mutter-Kind-Bindung, aus der Familie und aus der Verwandtschaft entwickeln kann, aufbauend, entfalten sich (die) Formen der »Gemeinschaft des Ortes« und der »Gemeinschaft des Geistes«. Aber auch die »Gemeinschaft des Blutes« selber ist eben keineswegs identisch gedacht mit biologischen Verwandtschaftsbeziehungen, sondern erwächst durch den menschlichen »Wesenswillen« bzw. durch eine – anthropologisch verstandene – »Sympathie« typischerweise aus den »Blutsbanden«. Gemeinschaft wird von Tönnies begriffen als Entsprechung der – angeblich – im Menschen schlechthin verwurzelten Wesensart, mit anderen Menschen auf der Grundlage von »positiven« emotionalen, von ethnischen und/oder von »blutsverwandtschaftlichen« Bindungen »verlässlich« und dauerhaft zusammenzugehören bzw. zusammengehören zu *wollen*. Tatsächlich sind die von Tönnies (1979, S. 18) so genannten »Schicksalsgemeinschaften«, die man nicht wählt, sondern in die man – wie etwa in Eltern-Kind-Beziehungen, Jäger-und-Sammler-Horden, Verwandtschaften, Stämme, Nachbarschaften usw. – hineingeboren wird, ebenso Kulturprodukte wie jede menschliche Gemeinschaft: konstituiert, stabilisiert und restituert durch Rituale.² Zwar mag idealtypisch – und damit folgen wir der Differenzierung von Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrem Essay »Modernität, Pluralismus und Sinnkrise« (1996) – die sozusagen selbstverständliche, quasi-natürliche »Lebensgemeinschaft« (v. a. »des Blutes«) der hocharti-

2 Rituale im Sinne von Émile Durkheims »Elementaren Formen des religiösen Lebens« (1981).

fiziellen, kosmologische Deutungshoheit beanspruchenden, von der Pragmatik alltäglicher Lebensbewältigung abgelösten »Sinnngemeinschaft« bzw. der reinen »Gemeinschaft des Geistes« gegenüberstehen. Empirisch bewegen sich jedoch alle Formen von Gemeinschaften – diachron wie synchron betrachtet – selbstverständlich auf einem Kontinuum zwischen diesen beiden Extremen; so z. B. auch die sechs Formen der Gemeinschaft, die Max Weber (1972, S. 212 ff.) unterscheidet: die Hausgemeinschaft, die Nachbarschaftsgemeinschaft, die Sippe, die ethnische, die religiöse und die politische Gemeinschaft.

Gemeinschaft und Vergemeinschaftung sind, wenn auch Konjunkturzyklen durchlaufende, Dauerthemen in den Sozialwissenschaften (siehe für viele z. B. Gläser 2007; Böckelmann und Morgenroth 2008; Rosa et al. 2010). Gleichwohl erscheint es uns als sinnvoll, nochmals bei der Definition von Max Weber anzusetzen. Das hat insbesondere zwei Gründe. Erstens ist seine Definition hinreichend offen, um sehr unterschiedliche Vergemeinschaftungen zu fassen. Die von ihm gewählten Beispiele – die von der Kleingruppe bis zur Nation reichen – machen deutlich, dass aus subjektiver Sicht im Zentrum von Vergemeinschaftung »Zusammengehörigkeit« und »Wir-Gefühl« stehen, was auf ganz unterschiedliche soziale Beziehungen ausgerichtet sein kann. Zweitens macht Weber seine Definition von Vergemeinschaftung nicht an *bestimmten* traditionellen Gesellungsgebilden (wie Familie, Dorf etc.) fest, sondern betont, dass die gefühlte Zusammengehörigkeit auch anderen Ursprungs sein kann.³

Vor allem anderen aber rekurren wir auf den Vorschlag von Weber mit Blick auf seinen subjektzentrierten Zugang zum Phänomen der Vergemeinschaftung: Ob bzw. inwiefern ein Gesellungsgebilde als Vergemeinschaftung erlebt wird, hängt davon ab, inwieweit ein Subjekt (d. h. ein sinnhaft handelndes Individuum) Zusammengehörigkeit mit (wie auch immer verstandenen) anderen fühlt. Eine Familie ist demzufolge also beispielsweise *nicht* per se eine Vergemeinschaftung, ebenso wenig wie eine Arbeitsgruppe in einer Firma. Beide sozialen Aggregationen *können* aber von an ihnen teilhabenden Subjekten als Vergemeinschaftung erlebt bzw. erfahren werden, wenn bzw. insofern eine dementsprechende gefühlsmäßige Identifikation stattfindet.

In diesem subjektiven Erleben von Vergemeinschaftung lassen sich idealtypisch zwei Aspekte unterscheiden: erstens der *Aspekt des situativen Erlebens*, in dem sich das Wir-Gefühl »einstellt«, in dem man die Zusammengehörigkeit

3 In dieser Hinsicht möglicherweise etwas übersensibilisiert sehen wir in diesen Überlegungen bereits den Anklang von Vorstellungen der oben skizzierten »posttraditionalen Vergemeinschaftung« (Hitzler und Pfadenhauer 2010), also gegenwärtiger bzw. gegenwärtig wichtiger werdenden Formen von Vergemeinschaftung, in denen Zusammengehörigkeiten auf individuellen Selektionen in einer multioptionalen Konsumgesellschaft (im Sinne von Gross 1994; Prisching 2009) basieren.

›spürt‹, und zweitens der *Aspekt des Sinnhorizontes*. Greift man an dieser Stelle die Überlegungen von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1979, S. 31–35) auf, kann man sagen, dass wir alles, was wir erfahren, erleiden und erhandeln, stets vor einem bestimmten subjektiven Sinnhorizont erfahren, erleiden und erhandeln. Eben dementsprechend lässt sich neben dem *Vergemeinschaftungserleben* auch von einem subjektiven *Vergemeinschaftungshorizont* sprechen. Gemeint ist damit, dass jenseits des situativen Erlebens von Vergemeinschaftung aus Sicht des Subjekts ein Gesamthorizont von Vergemeinschaftungen besteht, innerhalb dessen sich dieses Subjekt erkennt und positioniert. Dieser Vergemeinschaftungshorizont ist einerseits die ›Folie‹, vor der das situative Erleben von Vergemeinschaftung stattfindet. Andererseits ist er der ›Ausgangspunkt‹, von dem aus Situationen der Vergemeinschaftung als Erlebnisse evoziert werden.

Ein Aspekt des Vergemeinschaftungshorizontes eines Subjekts mag sein, dass dieses mit bzw. in seiner Familie und/oder auch mit bzw. in einer (Jugend-)Szene (vgl. Hitzler 2008; Hitzler und Niederbacher 2010) generell Zusammengehörigkeit empfindet. Diese Zusammengehörigkeit wird typischerweise aber ›verblasen‹ und in den ›Hintergrund‹ des Horizontes treten, wenn sie nicht immer wieder auch in Erlebnissen, d.h. in besonderen Momenten je situativen Erlebens aktualisiert wird. Um Vergemeinschaftung qua Zusammengehörigkeitsgefühlen zu erleben – und immer wieder zu erleben –, beteiligt ein Subjekt sich zum Beispiel an Familienfesten und/oder partizipiert an irgendwelchen Events. Denn von und auf Festen und Events erwarten die Teilnehmenden in aller Regel außergewöhnliche bzw. außeralltägliche Erlebnisse, zu denen eben insbesondere Vergemeinschaftungserlebnisse mit (zumindest prinzipiell) ›Gleichgesinnten‹ gehören. D.h., dass die Anziehungskraft von Festen und Events wesentlich aus dem ›Versprechen‹ eines teilnehmerspezifisch vorangelegten, typischerweise verschiedene Kulturformen übergreifenden *gemeinsamen* Spaß-Erlebens resultiert. Speziell bei Events geht das sozusagen auch noch einher mit dem Versprechen, bei etwas (ganz) Besonderem dabei zu sein und dabei, wenn schon nicht als Einzelne oder Einzelner, so doch als Teil eines Kollektivs – eben der Eventgemeinschaft – (eine bestimmte Art von) Aufmerksamkeit (einer bestimmten oder unbestimmten Art von anderen) auf sich zu ziehen (vgl. Hitzler und Pfadenhauer 1998; Forschungskonsortium WJT 2007; Hitzler et al. 2013a).

Im Rekurs auf unsere eigenen empirischen Forschungen⁴ konstatieren wir, dass sich Mediatisierung in erster Linie auf dieses Konzept *subjektiver* Vergemein-

4 Z. B. zur Vergemeinschaftung von Diasporas (vgl. Hepp et al. 2011b), zur Techno-Szene (vgl. u. a. Hitzler 2001), zum Weltjugendtag 2005 in Köln (vgl. u. a. Hitzler und Pfadenhauer 2007; Hepp und Krönert 2009), zur Kulturhauptstadt 2010 (vgl. u. a. Hitzler 2013), zum Pokern (vgl. u. a. Möll und Hitzler 2013).

schaftung bezieht – und zwar sowohl im Hinblick auf situatives Erleben als auch auf den Sinnhorizont. Bezogen auf das situative Erleben lässt sich nun unschwer feststellen, dass in heutigen mediatisierten Welten dieses Erleben in hohem Maße mit und durch Medien stattfindet. Der Rave zum Beispiel ist ein Techno-Event, das ohne Medien gar nicht vorstellbar ist: Medien sind wesentliche Komponenten der Organisation des Events ebenso wie der Kommunikation von bestimmten Erlebniserwartungen gegenüber dem Event, aber eben auch der Optionen des Erlebens während des Events (vgl. Hitzler und Pfadenhauer 2002; Hitzler et al. 2011). Das hierbei als symptomatisch geltende Zusammengehörigkeitsgefühl korreliert untrennbar mit dem gemeinsamen Tanzen und der entsprechenden Synchronisierung von Körperbewegungen (vgl. Hitzler et al. 2013b). Ohnehin sind juvenile Vergemeinschaftungen heute größtenteils mediatisiert, denn ihre Existenz ist gebunden an die ständige Erzeugung und Vergewisserung gemeinsamer Interessen seitens ihrer Mitglieder mittels von ›jedermann‹ (relativ umstandslos) nutzbaren kommunikationstechnologischen Innovationen.⁵ Das heißt, dass nicht nur immer mehr Medien bzw. Medientypen genutzt, sondern dass diese auch immer aufwändiger gestaltet werden und immer mehr Aufmerksamkeit evozieren (vgl. Krotz 2003; Lechner und Steiger 2009). Insbesondere das Internet, welches sich durch seine unmittelbare Rückkanalfähigkeit aus dem Angebot aller bisherigen Massenmedientypen abhebt und seinen Nutzerinnen und Nutzern zu vergleichsweise geringen Kosten ein hohes Maß an Gestaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten bietet, treibt diese Entwicklung entscheidend voran (vgl. bereits Abbott 1998; Albrecht und Tillmann 2006). »Online zu gehen« ist eine in den heutigen Alltag junger Menschen sozusagen ›nahtlos‹ integrierte Aktivität (vgl. Wilson 2006) – sowohl hinsichtlich der Rezeption und Nutzung der Medien als auch zusehends der weitreichenden Handlungskompetenzen qua Medien (vgl. Vogelgesang 2008), die insbesondere in so genannten »Virtual Communities« zutage treten (vgl. Huq 2006).

Unzweifelhaft bietet das Internet juvenilen Vergemeinschaftungssehnüchten unterschiedlichster Art eine ›wohlfeile‹ Präsentationsplattform – sozusagen nicht nur jenseits der Straße, sondern auch und vor allem diesseits der (in doppelter Hinsicht) traditionellen Medienwelt (vgl. Androutsopoulos 2005; Gross 2006; Kahn und Kellner 2003). Juvenile Szenen haben zwar nach wie vor ihr jeweiliges, mehr oder weniger dezidiertes Lokalkolorit (vgl. Tillmann und Vollbrecht 2006).

5 Als für juvenile Vergemeinschaftungen symptomatisches Kommunikationsmedium gilt dabei das ›Fanzine‹, in dem alle möglichen ›Kennerinnen‹ und ›Kenner‹ über die Qualität von Treffpunkten und über das Geschehen bei Events reflektieren, Szene-Entwicklungen thematisieren, Szene-Accessoires vorstellen, Szene-Persönlichkeiten charakterisieren usw., kurz: szenespezifische Informationsinteressen im weitesten Sinne befriedigen.

Vor allem aber weisen sie Universalstrukturen auf: Sie bilden globale Mikrostrukturen (vgl. Hitzler 2007; Ganguin und Sander 2007), die sich zunehmend auch, mitunter sogar so gut wie nur noch, im virtuellen Raum des World Wide Web etablieren (vgl. Williams 2006).

Wir sehen aber (›natürlich‹) noch vielfältige andere Formen des mediatisierten situativen Vergemeinschaftungserlebens. Zum Beispiel sind in heutigen mediatisierten Welten alle möglichen Formen situativer Rezeptionsvergemeinschaftungen gang und gäbe. Gemeint ist damit, dass das Erleben von Vergemeinschaftung in der Familie oder mit Freunden beispielsweise beim gemeinsamen Fernsehen – ob nun einer Serie, einer Fußballspiel-Übertragung oder eines anderen Formats – hergestellt wird. Und ein weiterer, ganz eigener Themenkreis wären etwa die Vergemeinschaftungserlebnisse beim gemeinsamen Computerspielen, die in um einen Monitor versammelten Face-to-Face-Cliquen ebenso stattfinden (können) wie auf riesigen LAN-Partys – vor allem in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts (vgl. Vogelgesang 2003; Ackermann 2011) und aktuell insbesondere bei lokal gesehen solitären Teilhaben an Livestreams (vgl. Kirschner 2012; Kirschner 2013).

Aber auch der Vergemeinschaftungshorizont ist ein umfassend mediatisiertes Phänomen: Nicht nur verweisen verschiedenste Vergemeinschaftungen auf einen Horizont letztlich medienbezogenen, situativen Erlebens, sondern der gesamte Sinnhorizont ist umfassend durchdrungen von *Vorstellungen* von Vergemeinschaftung, die subjektiv gesehen sich über die »Sedimentierung« (Schütz und Luckmann 1979, S. 283) verschiedenster Mediennutzungen ergeben haben. Um ein willkürlich herausgegriffenes, konkretisierendes Beispiel zu nennen: Dass die lokale Szene, der das Subjekt sich als zugehörig ansieht, weil es sich mit den dieser Szene ebenfalls zugehörigen Akteuren als zusammengehörig empfindet (oder umgekehrt), Teil eines globalen Szene-Netzwerks mit vielen und vielfältigen Vergemeinschaftungsoptionen ist, kann die und der Einzelne kaum (genau genommen: einfach nicht) selber ›direkt‹ erleben. Im Wesentlichen erfährt das Subjekt diese Teilhabe an (s)einer globalen Mikrostruktur vielmehr über die entsprechenden szenespezifischen Medien. Analoges gilt für Vergemeinschaftungsgefühle im Hinblick zum Beispiel auf die eigene Nation, auf Europa oder auf andere komplexere Gesellungsgebilde, die Teil des Vergemeinschaftungshorizonts sein können.

4 Die Mediatisierung von Gemeinschaft als Gesellungsgebilde

Bereits Max Weber verweist aber nicht nur auf subjektives Erleben, sondern auch auf dessen Korrelat, d.h. auf das als solches erlebte Gesellungsgebilde. Weber

Die Mediatisierung sozialer Welten

Synergien empirischer Forschung

Krotz, F.; Despotović, C.; Kruse, M.-M. (Hrsg.)

2014, VI, 313 S. 15 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-04076-5