

Wolfgang Kaschuba

Vom Tahrir-Platz in Kairo zum Hermannplatz in Berlin: Urbane Räume als „Claims“ und „Commons“? Raumanthropologische Betrachtungen

Dass Berlin einen Hermannplatz besitzt, schien bis vor kurzem wenig aufregend. Andere deutsche Städte haben ihn auch, in Erinnerung an unterschiedlichste Hermänner: an gewesene Ehrenbürger, Oberbürgermeister oder Germanenführer. Denn dies ist ja der historisch vereinbarte Zweck solcher Platz- und Straßennamen: personalisierte Geschichtsbilder und lokale Narrative ins kollektive Gedächtnis einzuschreiben, um sie dort zumindest fragmentarisch und assoziativ wachzuhalten. Im Berliner Falle erinnert der Hermannplatz seit dem Kaiserreichsjahr 1885 an jenen Cherusker oder Germanen, der eigentlich ein deutsch-italienischer Migrant war, in Wahrheit Armin hieß und in Rom zum Soldaten ausgebildet wurde, bis er dann, offenbar enttäuscht über die lieblose italienische Integrationspolitik, nach Germanien reimmigrierte, um dort vor genau 2003 Jahren in sumpfigem Gelände kurz hinter Osnabrück die Römer samt ihrem Feldherrn Varus auf ihr koloniales Haupt zu schlagen.

Es ist jedoch weder dieser historische Hintergrund noch etwa dessen postmoderne Variante – Armin alias Hermann als Stationsheiliger in den Berliner „Routen der Migration“¹ –, die dem Hermannplatz gegenwärtig neue Aufmerksamkeit zukommen lässt. „Du hast Angst vorm Hermannplatz“: Dieses avantgardistische T-Shirt und gleichnamige Blogs im Internet spielen vielmehr auf eine ganz andere Bedeutung des Platzes an, die sich aus der sozialen und kulturellen Topografie des „neuen“ Berlin speist.

Wer hat Angst vorm Hermannplatz?

Genau an der Grenze zwischen dem alten Szenebezirk Kreuzberg und dem neuen in Nord-Neukölln bzw. „Kreuzkölln“ gelegen, markierte der Hermannplatz in den 1920er Jahren zunächst einen zentralen Ort der „urbanen Moderne“: als Standort des 1929 eröffneten und einst größten und modernsten europäischen Kaufhauses Karstadt wie als Schnittpunkt von U-Bahn- und Omnibuslinien, von sozialen Milieus und urbanen Kiezen. Nach dem Zweiten Weltkrieg und bis in den 1990er Jahre hinein blieb das Gesicht des Platzes zwar „urban“, nun allerdings unter ganz anderen Vorzeichen: als „sozialer Brennpunkt“, an dem Arbeitslose und Migranten, Drogenverkäufer und Graffiti-Sprayer ein vermeintlich „gefährliches“ Milieu verkörperten.

Dieser Ruf und teilweise auch der raue Ton auf dem Platz sind bis heute vielfach geblieben, doch ihre Bedeutung beginnt sich nun zu verändern. Denn die Frage nach der „Angst vorm Hermannplatz“ ist Teil eines urbanen Codes, der verschiedene Deutungen und Antworten anbietet. Zum einen ist damit jenes Kinderspiel zitiert, das als „Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?“ im kollektiven Gedächtnis noch populärkulturell verankert ist. Zum zweiten lässt sich ein eher hochkulturelles Motiv assoziieren, das an Edward Albees berühmtes Theaterstück aus den 1950er Jahren erinnert: „Who’s afraid of Virginia Woolf?“ Und zum dritten lässt sich diese Formulierung auch ganz unmittelbar stadtkulturell lesen, also in jenem Kontext urbaner Raumpolitiken, in dem sie dann mit dem Attribut des „gefährlichen Ortes“ im Sinne der städtischen No-go-Areas á la New York kokettiert: als ein vermeintlicher „Abenteuerort“ in einer kreativen Berliner Erlebnistopografie, die immer expliziter von der Exotisierung und Medialisierung urbaner Orte und Räume lebt. „Angst vorm Hermannplatz“ wäre dann also eine arrogante Herausforderung und auffordernde Einladung zugleich: gerichtet an Szenegänger wie Touristen, an Urberliner wie Neuberliner.

Gerade diese dritte Figur, die raum- und identitätspolitisch argumentiert und die ganz bewusst widerspruchsvolle und spannungsvolle Assoziationen evoziert, verbindet heute zentrale

¹ Der Beauftragte des Senats für Integration und Migration (Hg.): Stadt ist Migration. Die Berliner Route der Migration – Grundlagen, Kommentare, Skizzen, Berlin 2011.

Strategien der Aneignung wie der Kontrolle von öffentlichem Raum in sich. Denn beide Konzepte scheinen sich gegenseitig zu animieren und wechselseitig zu instrumentalisieren, wenn das „Exotisieren“ und das „Fremdmachen“ in einer fast konzertiert zu nennenden Aktion von Stadtverwaltung wie Medien, von Polizei wie Kunstinitiativen, von sozialen Netzwerken wie kommerziellen Vermarktern betrieben wird. Jener damit von außen wie von innen apostrophierte Kiez-Mythos „Wir hier im wilden, aber kreativen Neukölln“ zielt nämlich auf nachhaltige Effekte einer „alternativen“ Authentisierung und Auratisierung, ohne die City-Branding und urbane Kulturindustrie heute gar nicht mehr auskommen. Denn in Kreuzkölln und in anderen Szene-Kiezen – so der mitlaufende Subtext – lebt die „echte“, die „wahre“ Stadt, die sich hier auch selbst und im Blick der Akteure auf ihren eigenen Kunst-, Musik- und Lebensstil zunehmend wieder „avantgardistisch“ versteht. Damit bleibt man einer guten alten und arroganten Berliner Tradition treu, die sich das Signet der Avantgarde bereits seit mehr als einem Jahrhundert immer wieder neu auf ihre Fahne schrieb: vom Literatur- und Kunstbetrieb bis in die Musik- und die Architekturszene hinein.²

Zugleich sind heute damit aber auch Bezüge zu einer „neuen Urbanität“ verbunden, in der fast alles „kulturalisierbar“ erscheint, also fähig und willig zur Einbindung in präventive kulturelle Deutungen und symbolische Überhöhungen. In diesem Kontext freilich wird das kulturell Aufgewertete stets und zugleich auch „ökonomisierbar“ und „gentrifizierbar“: Räume und Orte, Immobilien und Mieten, Stile und Szenen. Gerade im Blick auf dieses ebenso kreative wie riskante Zusammenspiel von kulturellen und ökonomischen Effekten unterschiedlicher urbaner Raumpolitiken und Raumakteure erscheint die Großstadt heute als ein perfektes Labor der absichtsvollen wie der unintendierten Gentrifizierung.³ „Du hast Angst vorm Hermannplatz“ bietet selbst das beste Beispiel dafür: Das eigentliche Copyright für das Logo liegt nämlich bei der lokalen und kommerziellen Dojo-Agentur.

Daneben tritt nun jedoch mit Macht eine andere Laborfunktion, die vor allem in globaler Perspektive immer bedeutsamer zu werden scheint: urbane Räume als Orte ziviler Öffentlichkeit, als Bühnen somit sozialer Bewegung, politischer Formierung und kultureller Repräsentation. Und dies ist nun in der Tat ein „spatial turn“, der nicht wie viele andere wissenschaftliche „turns“ der letzten Jahre durch theoretisches Nachdenken angestoßen wurde, sondern der sich als soziale und politische Praxis konstituiert und konstruiert: durch soziale Bewegungen, Aktionen und Netzwerke, die sich in den unterschiedlichsten Städten und aus den unterschiedlichsten Ursachen heraus formieren. Insbesondere das Jahr 2011 erscheint in dieser Hinsicht fast als ein weltweit verabredeter „Frühling“ urbaner Bewegung und Öffentlichkeit, wenn wir an deren Schauplätze und Inszenierungen denken: an die „Arabellion“ von Tunis bis Kairo, die überall mit demonstrativen „Tagen des Zorns“ und dem Kampf um zivilen Raum und freie Öffentlichkeit begann; an die vielen Protestaktionen von Beijing über Athen und Madrid bis zu all den lokalen „occupy“-Initiativen im Anschluss an New York, in denen es um Grundrechte, Bankenmoral oder Berufschancen ging; an lokale Bürgerinitiativen von „Stuttgart 21“ bis zu den Frankfurter und Berliner Flughafengegnern, die sich interventionistisch in staatliche wie kommunale Raumplanung einmischten; oder eben auch an die längst gewohnte „Normalität“ der zahllosen Aktionen und Paraden, durch die soziale wie ethnische, religiöse wie sexuelle, stylische wie ökologische Gruppen immer offensiver lokale Öffentlichkeit und moralische Legitimität für ihre Anliegen einfordern.

Stets geht es dabei um gesellschaftliche Aufmerksamkeit und kulturelle Akzeptanz. Und stets spielt dabei der urbane Raum eine ganz besondere strategische und symbolische Rolle – vor allem der zentrale städtische Platz, der offenbar eine entscheidende Bedeutung besitzt für die Konstituierung und Formierung sozialer Bewegungen in ihrer jeweils konkreten lokalen

² S. dazu etwa Korff, Gottfried/ Rürup, Reinhard (Hg.): Berlin, Berlin, Berlin 1987.

³ Häussermann, Hartmut/ Colomb, Claire: The New Berlin: Marketing the City of Dreams, in: Hoffman, Lily M./ Fainstein, Susan S./ Judd, Dennis R. (Eds.): Cities and Visitors: Regulating People, Markets, and City Space, Oxford 2003, S. 200-218..

Konfiguration. Vom Tahrir-Platz in Kairo über den Tiananmen-Platz in Beijing und den Syntagma-Platz in Athen bis zur Puerta del Sol in Madrid scheint es so bereits eine Heldengalerie von „Plätzen der Bewegung“ zu geben, die durch das Zusammenspiel von städtischer Geschichte und Topografie mit sozialen Netzwerken und medialer Präsentation schon fast „mythische Orte“ verkörpern. Ganz ausdrücklich wies der syrische Filmemacher und Aktivist Ali Atassi auf diesen hohen mytho-medialen Effekt des metropolitanen Platzes hin, als er im Januar 2012 die Rebellion in Syrien mit der in Kairo und Tunis zuvor verglich: „Auf dem Tahrir-Platz oder auf der Avenue Bourgiba liefen die Fernsehkameras der Welt 24 Stunden am Tag, und man konnte nonstop verfolgen, was passierte. Nach drei Wochen war der Staatschef gestürzt. Das wurde der Ideal-Typ der Arabischen Revolution. Das (syrische) Regime hat das verstanden und von Anbeginn an verhindert, dass die Menschen die großen Plätze besetzen können, und es lässt keine ausländischen Journalisten ins Land.“⁴

Aus der erfolgreichen „Besetzung“ urbaner Öffentlichkeit und Tradition sowie aus deren geschickter „Übersetzung“ in mediale Narrative und Performanzen speist sich also ein symbolisches Kapital, das heute offenbar eine strategische Schlüsselressource bildet im Kampf um soziale Repräsentation und politische Macht im städtischen Raum. Und dies nicht nur vereinzelt und lokal, sondern einer globalen Logik und Strömung folgend, die im Begriff scheint, raumanthropologische Strukturen und Konzepte neu zu definieren. Urbane Räume und urbane Kulturen wirken insofern mehr denn je auch als zivilgesellschaftliche „Labore“, weil sie sich in vieler Hinsicht auch explizit „stadtpolitisch“ verstehen, strukturieren und organisieren. Dies ist der eigentliche „spatial turn“ der letzten Jahre, die neue soziale Beweglichkeit „im Raum“, hinter der die wissenschaftlichen Turn-Bewegungen meist beträchtlich hinterherhinken.⁵

Beide, die Räume wie Kulturen, präsentieren sich dabei deutlich vielfältiger, bewegter und umkämpfter als noch vor wenigen Jahren. Und beide sind zugleich klarer repräsentiert in ihren öffentlichen und kollektiven Formen, unmittelbarer eingebunden in globale Entwicklungen und Vernetzungen und vor allem in völlig neuer Weise organisiert als Synthese von sozialer und digitaler Welt. Mit dieser neuen Konsistenz werden zugleich alte Unterscheidungen zwischen „privat“ und „öffentlich“ wie zwischen „politisch“ und „unpolitisch“ fraglich oder obsolet, weil das Private nun zunehmend ins Öffentliche drängt und die harmlose Party auch ins Politische umschlagen kann.⁶ Zu dieser Verwischung der Grenzen und Kategorien trägt auch das hohe Transfer- und Transformationstempo entscheidend bei, das durch Migration, Mobilität und Internet in Gang gekommen ist und das nunmehr die Ideen, Motive und Muster urbaner Bewegung weltweit immer rasanter zirkulieren und sich immer performativer präsentieren lässt. Pointiert gesagt: Der urbane Raum reüssiert (wieder) als sozialer Raum und sein Mythos als „Öffentlichkeit“ lebt offenbar mehr denn je – als Idee der „public domain“ und damit sowohl als Subjekt sozialer Bewegung als auch als Objekt gouvernementaler Kontrolle. Damit leben zugleich auch fast vergessene historische Prägungen und Eigenarten des städtischen Raumes neu auf, die uns daran erinnern, dass die europäischen Städte seit der Neuzeit wesentlich durch das Zusammenwirken von Markt, Mobilität und Migration entstanden waren, dass sie dadurch zu gleichsam „exterritorialen“ sozialen Begegnungsräumen und kulturellen Mischzonen wurden und dass sich daraus historisch bereits eine doppelte Form urbaner Alterität entwickelte: der stadtbürgerliche Entwurf „lokaler Identität“ einerseits und andererseits die darin zugleich enthaltene weltbürgerliche Idee „kosmopolitischer“ Urbanität. Das war und ist die charakteristische „condition urbaine“: kulturelle Diversität und soziale Differenz, Integration

⁴ Nüsse, Andrea: Wenn wir jetzt aufgeben, wird die Rache fürchterlich, in: Der Tagesspiegel vom 17.1.2012.

⁵ S. dazu auch Kaschuba, Wolfgang: Repräsentation im öffentlichen Raum, in: Internetzeitschrift Wolkenkuckucksheim, 1(2003).

⁶ S. ausführlicher dazu Kaschuba, Wolfgang: Öffentliche Kultur – Kommunikation, Deutung und Bedeutung, in: Jaeger, Friedrich [u.a.] (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1, Stuttgart 2004, S. 128-138.

und Desintegration, Ort und Welt, Konformität und Konflikt in beständigem Wechselverhältnis und damit – und mit Georg Simmel – als wesentliche Voraussetzungen für soziale Dynamik und kulturelle Kreativität!

Diese Rückgewinnung kultureller und politischer Qualität für urbane Räume trägt wesentlich dazu bei, dass die Städte und insbesondere die Innenstädte heute wieder zu gesellschaftlichen „Sehnsuchtsorten“ werden. Damit greife ich ein Bild Max Webers auf, der bereits die vormodernen Städte von einem sehnsüchtig wahrgenommenen „Duft der Freiheit“ umweht sah, von einer neuen Vielfalt und attraktiven Offenheit der Lebensführungen und der Lebensstile.⁷ Heute scheinen wieder ähnliche Wahrnehmungen Raum zu greifen, die in den Zentren unserer Großstädte nicht mehr nur wie bisher rein funktionale Arbeits- und Verkehrswelten, sondern zunehmend auch „lebensweltliche“ Räume und Qualitäten erkennt, attraktiv für Singles wie Familien, für Jüngere wie Ältere, für Einheimische wie Touristen. Zwischen Max Weber und heute lag allerdings eine lange „Krise der Städte“, vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als sie durch Kriegsfolgen, Industriewachstum, Verkehr, Beton-Moderne und Spekulation vielfach zu jenen „generic cities“ geworden waren, als die sie der niederländische Architekt Rem Koolhaas so heftig kritisiert, zu Orten ohne Eigenschaften und Gesicht. Koolhaas variiert damit Alexander Mitscherlichs Bild von der „Unwirtlichkeit der Städte“, der dort in den 1960er Jahren urbane Ödnis, soziale Anonymität und grassierende Stadtflucht diagnostizierte.⁸ Noch im Jahr 1972 lautete der dramatische Appell des Deutschen Städtetages: „Rettet unsere Städte – jetzt!“ Im selben Jahr entwarfen Künstler in New York das heute so hippe, damals jedoch nur verzweifelte Logo: „I love NY“. Erst in dieser tiefen internationalen Krise der Städte kam es dann zu staatlichen wie kommunalen Gegenprogrammen, die von nun an die aktive Stadtentwicklung und Stadtgestaltung vor allem auch als eine systematische „Kulturalisierung“ der Städte betrieben: als eine Art von gezielter kultureller Frischzellenkur.⁹ Dies bedeutete in den 1980er Jahren vor allem eine „Festivalisierung“ der Stadtkultur über die dauerhafte Etablierung und Finanzierung von Musik- und Theaterwochen, von Literatur- und Filmreihen, von Jugendhäusern und Kulturstätten. In den 1990ern dann kam eine „Eventisierung“ städtischer Kulturprogramme hinzu durch den Ausbau kompakter Veranstaltungsformate wie Megakonzerte, Kunstaussstellungen, Straßenparaden und andere Formen der internationalen Tourismuswerbung wie der Imagepolitik. Und seit den späten 2000er Jahren vollzieht sich schließlich eine regelrechte „Mediterranisierung“ der Innenstädte, also deren Erschließung durch Straßencafés und Stadtstrände, durch Flaniermeilen und Open-Air-Partys. Es kommt zugleich aber eben auch zu einer zunehmenden „Politisierung“ urbaner Projekte, Räume und Bewegungsformen durch soziale Netzwerke und zivilgesellschaftliche Aktivitäten. Längst scheint eine Art von globaler „Citiness“ entstanden, ein neues metropolitanes Lebensgefühl in Europa, aber auch in den USA, in Asien und Australien, das vielfach urbane Party mit urbaner Politik verbindet und das deshalb die Stadtlandschaften eben nicht mehr wie in Koolhaas Verdikt als „generic“ erlebt, sondern ganz im Gegenteil als lebendig, attraktiv, als „magic“. Zumindest gilt dies für diejenigen Bewohner und Besucher, die sich diese magischen Seiten auch kulturell erschließen und finanziell leisten können. Und deren Anteil scheint bei beiden Gruppen mittlerweile dramatisch angewachsen.

Mit diesen wenigen Hinweisen will ich nur verdeutlichen, wie lange einerseits die kulturellen Laborfunktionen in urbanen Räumen historisch bereits verankert sind, welche neue Qualität und welchen neuen Umfang diese andererseits aber in unseren spätmodernen Zeiten dadurch erhalten, dass sich ihr Austausch durch Mobilität und Migration, durch Tourismus und Medien so beschleunigt. Dabei spielt das Medium Internet eine geradezu revolutionäre Rolle,

⁷ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Aufl., Tübingen 1972, S. 742f.

⁸ Mitscherlich, Alexander: Die Unwirtlichkeit unserer Städte, Frankfurt/M. 1965.

⁹ S. dazu Reckwitz, Andreas: Kreative Stadt Berlin? Zur Selbstkulturalisierung des Urbanen im ästhetischen Kapitalismus, in: Lettre International 86/2009.

weil damit wesentliche Regeln, Formen und Geltungsreichweiten urbaner Praxis neu formuliert werden. Wahrnehmung und Erfahrung, Anregung und Austausch, Imitation und Imagination, Kopie und Aneignung folgen nun radikal veränderten Raum-Zeit-Koordinaten. Denn die globale Zirkulation der Informationen und Bilder verdichtet und beschleunigt sich in den neuen Netzen rasant. Und die damit verbundenen Aktionen, Interventionen und Institutionen erscheinen nun als universelle Modelle spätmoderner Stadtkultur, die überall und unbegrenzt anwendbar sind: durch den Transfer, die Adaption und die Vermischung „metropolitaner“ Kulturformate und Kulturstile – eben auch außerhalb der Metropolen. In New York oder Paris zu leben, bedeutet jedenfalls keinen wirklich entscheidenden Informations- und Wissensvorsprung mehr, wenngleich immer noch einen Vorsprung an „lokaler“ Attraktivität und Authentizität. Allerdings muss man sich auch dort allmählich fragen, ob sich nicht die klassische internationale Metropolen-Topografie gegenwärtig zu verändern und zu verschieben beginnt, angestoßen durch globale ökonomische, soziale und kulturelle Prozesse und vielfach eben zu Lasten der alten, also vor allem der westlichen Zentren.

Kairo: Revolution als „Urban Placemaking“?

Diese Neustrukturierung der globalen Metropolenlandschaft hängt offenbar wesentlich auch mit neuen Formen des Zusammenspiels von inneren und äußeren Faktoren, von lokalen und globalen Dynamiken zusammen. Und neue soziale Bewegungen wie digitale Netzwerke spielen bei den damit verbundenen Übertragungen und Übersetzungen in neue Formate urbaner Raumpolitik eine initiativ und tragende Rolle. Um diese Vermittlung und Kopplung von unterschiedlichsten sozialen und kulturellen „Bewegungsformen“ soll es hier auch vor allem gehen. In den folgenden beiden Abschnitten dieses Textes will ich deshalb den riskanten Versuch wagen, solche Entwicklungen zunächst exemplarisch an zwei – nicht nur geografisch – weit auseinander liegenden urbanen Beobachtungsorten zu präsentieren und sie dabei zu vergleichen. In zwei Metropolen, die auf den ersten Blick so konträre Problem- und Themenstellungen aufweisen, dass man in der Komparatistik von einem extrem „kontrastiven“ Vergleich sprechen würde. Denn es geht dabei um Bilder, Beobachtungen und Befunde, die zeitlich aus dem Frühling und Sommer 2011 stammen und örtlich aus Kairo und aus Berlin. Im Rückblick auf diese noch kaum vergangene Zeit erscheint dies tatsächlich als regelrechtes Kontrastprogramm: Tahrir-Platz versus Spree-Strand, „postkoloniale“ Stadt versus „postfordistische“ Stadt, „Programm Revolution“ versus „Programm Party“. Auf einen zweiten Blick jedoch, in der konkreten Beobachtung urbaner Praktiken und Prozesse deuten sich bestimmte „strukturelle“ Gemeinsamkeiten und Verbindungen an, die uns vielleicht doch einige übergreifende Erkenntnisse zum spätmodernen Zusammenhang von „Öffentlichkeit und Kontrolle“ im urbanen Raum ermöglichen. Nach diesen eher empirischen Befunden möchte ich darüber dann in einem vierten Schritt systematischer über Möglichkeiten der Theoretisierung nachdenken: über urbane „claims“ und „commons“ im Kontext raum-anthropologischer Überlegungen.

Im Falle zuerst von Kairo bin ich nur ein Beobachter aus weiter Ferne, auch keineswegs ein regionalwissenschaftlicher Spezialist, bin also auf Medienbeobachtungen und wenige ethnologische Berichte von dort angewiesen. Dennoch war und bleibt das Geschehen auch von außen betrachtet ein faszinierender Vorgang. Wir erinnern uns: Nach Selbstverbrennungen und Demonstrationen in Tunis – schon dort auf zentralen städtischen Plätzen – begann der Ausbruch der Rebellion in Kairo mit Kundgebungen und Demonstrationen auf dem historischen Tahrir-Platz mitten in der Stadt. Der wurde dann von regimekritischen Gruppen besetzt, im Gegenangriff durch Mubarak-Garden fast zurück erobert, teilweise vom Militär geräumt, dann erneut besetzt, bis schließlich der Rücktritt von Mubarak erfolgte. Dies alles vollzog sich in dramatisch kurzer Zeit – und es blieb und bleibt in seinem endgültigen politischen Ausgang noch offen.

Doch was war in diesen Wochen der Besetzung des Tahrir-Platzes nun tatsächlich passiert, „raumpolitisch“ und „bewegungspraktisch“ betrachtet? – Offenbar eine dramatische Umgestaltung und Umnutzung von öffentlichem Raum, unter Einsatz von kulturell außerordentlich vielfältigen Formen und Mitteln – und mit erheblichen politischen Wirkungen und Resultaten. Dabei lässt sich in dieser Raumpolitik der arabischen Volksbewegung gleichsam ein Drei-Phasen-Modell erkennen, das vor Kairo bereits in Tunis angewandt wurde und nach Kairo auch in anderen arabischen Städten.

In der ersten Phase der Mobilisierung in Kairo wird deutlich erkennbar, wie die Moscheen in mit ihrem Freitagsgebet, die Stadtquartiere mit ihrer Nachbarschaftskommunikation und die Sozialen Netzwerke mit ihren Facebook-Netzen und Handy-Ketten zu zentralen Mobilisierungsräumen und Mobilisierungsmodi werden. Entscheidend dabei ist, dass diese Räume und Formen nicht getrennt voneinander fungieren, sondern vernetzt und verschränkt wirken über hybride Muster, Praktiken und Gruppen. Dabei greifen soziale und kulturelle Vernetzungen in neuer Weise und vielfach über interkulturelle Codes und Praktiken, indem traditionelle Barrieren und Grenzen zwischen Sozialmilieus und Verwandtschaften, zwischen religiösen und ethnischen Gruppierungen, zwischen Kunstszenen und politischen Bewegungen, vielfach auch zwischen Generationen und Geschlechtern und zwischen Stadt und Land überwunden werden. Entscheidend dafür wiederum scheint, dass auf eine gemeinsame kulturelle Sprache und Praxis zurückgegriffen werden kann, die durchaus weiter entwickelt wird und durchaus unterschiedliche „Dialekte“ besitzt, jedoch eine für alle zugängliche und vertraute „Grammatik“. So erscheint die soziale und kulturelle Selbstinszenierung der Bewegung als eine komplexe performative Strategie, wenn die Massenaktionen als „Tage des Zorns“ überschrieben und damit als Ausdruck eines umfassenden Volkswillens behauptet werden. In dieser Sprache der Bewegung werden sie plausibilisiert und legitimiert durch kulturelle Bilder und Formeln, die an traditionelle Symbole und Metaphoriken wie an historische und religiöse Selbstbilder der ägyptischen Gesellschaft anknüpfen. Das Ziel dieser kulturell argumentierenden Strategie ist die Verbindung des Ungleichen und die Vergleichzeitigung des Ungleichzeitigen. Denn es treten dabei unterschiedliche Leitideen und Wertehorizonte in Kontakt zueinander, verschiedene Aktions- und Bewegungsformen, unterschiedliche kulturelle Muster und Stile, aber all dies eben im Rahmen einer gemeinsamen und einheitlichen Repräsentationsstrategie: als ein kollektives „placemaking“, als physische und symbolische „Besetzung“ des Tahrir-Platzes. Es ist ein Aktionsmuster, das jedem verständlich signalisiert: „Wir wollen und müssen unsere Kraft spürbar machen – uns selbst wie dem Gegner!“ Erreicht wird das durch massenhafte Präsenz und durch den damit symbolisch überhöhten Zusammenhang von Ereignis und Ort. Es ist also ein Versuch der konzentrischen Mobilisierung physischer Massenkraft und symbolischer Legitimationskraft, der hier erfolgt und der durch dieses pathetische Konzept zugleich postuliert: „Wir sind das Volk!“

In der darauf folgenden zweiten Phase geht es um die Strategie des „Sich-Einschreibens“ in den Platz. Es geht um Physis und Symbolik, um Präsenz und Repräsentation, auch um Körper und Blut. Denn die physische und die symbolische Präsenz werden nun auf zwei Ebenen hergestellt: einerseits durch die massenhafte Besetzung des Platzes in unterschiedlichsten Versammlungs- und Gebetsformationen, andererseits durch die systematische Belegung des Platzes durch Zelte und Stände. Beides knüpft symbolisch an Bilder und Traditionen ägyptischer Kultur an: Die Kundgebungen berufen sich auf die religiöse Tradition des rituellen gemeinsamen Gebets wie auf die Moschee als „öffentlichen“ und „vertrauten“ Ort, während die Marktbuden und Zelte symbolischen Bezug nehmen auf nomadische Vergangenheiten. Es wird hier ganz bewusst mit Assoziationen des „kulturellen Erbes“ operiert, mit spezifischen kollektiven Signets und Emblemen, wie sie auch die vielen nationalen Fahnen und religiösen Banner repräsentieren, die mitgetragenen Bilder von den Märtyrern wie den Feinden der Revolution, die Blumen für die Soldaten oder eben auch die

wütend hoch gehaltenen Schuhe in den Händen als symbolische Schmähung Mubaraks. Umgekehrt werden die eigene Entschlossenheit und Würde wiederum durch jenes Blut symbolisiert, das die Verwundeten und Toten im Kampf gelassen haben, sichtbar gemacht an Särgen wie auf Fotos und gemünzt als Botschaft: „Wir sind nicht mehr Opfer, aber wir bringen Opfer, sind nun die Akteure unserer Geschichte!“

„Einschreiben“ in den Platz meint hier also, über Aktionen und Bilder, über Narrative und Symbole den Tahrir-Platz gleichsam mit dem „Geist der Rebellion“ zu infizieren und ihn damit auch symbolisch zu okkupieren.

In der dritten Phase schließlich kommt die kulturell effektivste Aktionsform zur Wirkung, wenn die Opposition nämlich den Tahrir-Platz in einen neuen sozialen Raum transformiert. Sie drückt ihm durch bestimmte soziale und zugleich symbolische Praktiken nunmehr eine neue und eigene „Ordnung“ auf, in deren Regeln und Normen sich das Bemühen um eigene Macht und zugleich um Kontrolle erkennen lässt: durch Waffenkontrollen am Eingang und durch Ordnergruppen auf dem Platz, durch ambulante Versorgungseinheiten mit Wasserkannen und Keksen, durch Medizintrupps und Wärmezelte, vor allem aber durch jene vielen Reinigungskommandos, in denen Männer wie Frauen mit Besen, Schaufel und Mülleimer unterwegs sind, um auf dem Platz auch materiell und hygienisch „Ordnung“ herzustellen. Dieses Vorgehen erweist sich als eine überaus geschickte Doppelstrategie, weil es sich in Form und Konzept einerseits respektvoll an kulturelle Traditionen anlehnt, wie etwa an die Regel, dass öffentliche Plätze in islamischen Städten Orte der göttlichen wie der weltlichen Macht sind. Diese tradierte Ordnung – so das Signal – wird hier respektiert, zitiert und als „kulturelles Erbe“, als Grundlage der eigenen, neuen Ordnung auf dem Platz vorgeführt. Andererseits nimmt diese neue Platzordnung der nun folgenden Gegenstrategie Mubaraks ihre Wirkung, die darauf abzielt, Chaos zu verbreiten, um damit die Rebellen als „Chaoten“ zu desavouieren, indem die Polizei von den Straßen verschwindet, zugleich die Gefängnisse geöffnet und Provokateure auf den Tahrir-Platz geschickt werden. Gegen diese Provokation lassen sich nun jedoch sogar die „Ultras“ mobilisieren, extrem gewalttätige Kairoer Fußball-Fanggruppen, die den Schlägergruppen des alten Regimes im offenen Kampf um den Platz entgegen- und damit den Rebellen an die Seite treten. So bleibt dieser Versuch Chaos zu erzeugen weithin erfolglos, weil die Rollen des Drehbuchs nun zwar besetzt, aber eben vertauscht erscheinen: Das alte Regime steht für Anarchie, während die Rebellen die Ordnung verkörpern. Damit – und darauf kommt es hier wesentlich an – wird der neuen Ordnung auf dem Tahrir-Platz auch eine neue Legitimität verliehen.

Soweit nur einige Abläufe und Strategien. Die interessante Frage ist nun, wie und von wem diese politischen Konzepte und kulturellen Muster der Bewegung auf dem Tahrir-Platz entwickelt werden. Und weshalb diese dann wiederum als Vorbild dienen für ähnliche in Bengasi und Tobruk oder auch für ganz andersgeartete in Madrid oder New York, weshalb also in so unterschiedlichen Situationen von der blutigen „Arabellion“ bis zu eher spielerischen Aktionen von „occupy Wallstreet“ doch auch ähnliche Muster zu Einsatz kommen. Auf welchen Erfahrungs- und Wissensbeständen wird aber vor allem und zunächst im ägyptischen Falle aufgebaut, in einer bis dahin politisch wie religiös doch eher „autoritär“ statt „zivil“ strukturierten Gesellschaft?

Ich vermag auf diese Fragen nur einige Hinweise zu geben, noch längst keine hinreichenden Antworten. Doch spielt zum einen sicherlich die spezifische Form der kulturellen Verwurzelung der aufständischen Bewegung eine wesentliche Rolle, also der genuine wie demonstrative Bezug auf gemeinsame Traditionen, Symbole und Rituale, der die Heterogenität der Bewegung wie der Ziele vielfach zu überdecken scheint. Es ist offenbar jenes gemeinsame und vertraute kulturelle Repertoire der Gebets- und Versammlungsmotive, der Traditions- und Gemeinschaftsbezüge, der Orte und Bilder, welches den sozialen wie generationellen, den geschlechtlichen wie religiösen Unterschieden ihre Schärfe nimmt. Dabei

kann vielfach auch auf gewisse ältere Traditionen religiöser wie ethnischer Oppositionshaltung zu Regime und Staat – etwa im Umfeld der „Muslim-Bruderschaft“ oder regionaler Gruppen – zurückgegriffen werden. Dieser strategische Bezug auf das „Eigene“ also, dieser ständige Rückverweis auf historische Traditionen und gemeinsame Imaginationen scheint die kulturellen und symbolischen Koalitionen der Akteure „vor Ort“ wesentlich erst zu ermöglichen.

Zum anderen aber wird auch ein gleichsam gegenläufiges Moment sichtbar: Erfahrungen und Wissensformen aus der „fremden“ Situation der Arbeitsmigration, des Auslandsstudiums oder des Tourismus, die nicht traditionelle, sondern eher moderne und zivilgesellschaftliche Elemente von „draußen“ mit einbringen. Dabei spielen vor allem jene neuen Formen des Wissenstransfers eine Rolle, wie sie über Internet und soziale Netzwerke erfolgen, durchaus auch in der bunten Gestalt von internationalen Kunst-, Musik- und Fußballfankulturen. Es sind also Informationen, Muster und Vorbilder, wie sie aus New York oder Madrid, aus Beijing oder Tunis übermittelt werden, entstanden durch soziale Protestaktionen wie künstlerische Interventionen, durch Demokratiebewegungen wie Menschenrechtsdebatten, durch Jugendkultur- wie Pop-Kultur-Szenen. Über Fotos und Videos, über Blogs und Twitter werden so gleichsam universelle Modelle der Kommunikation, der Organisation und der Performanz sozialer Bewegung zirkuliert und globalisiert. Und diese Modelle beinhalten stets auch neue Grundelemente politischen Wissens und sie transferieren gleichzeitig neue Grundmuster ziviler Praxis, die auf dem Tahrir-Platz zunächst „global“ wahr- und aufgenommen und dann vielfach „lokal“ angepasst und angewandt werden. Damit wird auch er selbst nun zum Modell, zum Vorbild, zum „Tahrir“ als weltbekanntes Symbol und zugleich als ein Set von transferierbarem Wissen, das sich seinerseits in die globalen Übertragungswege und Mediennetzwerke einspeist. So entstehen aus der Adaption fremder Vorbilder und aus der Produktion und Dokumentation eigener Aktionen dann neue und hybride Imaginationen ziviler Bewegung, bei denen Herkunft, Authentizität und Copyright keine Rolle mehr spielen.

Jedenfalls bleibt als eine dramatische Zwischenbilanz der „Arabellion“ festzuhalten, dass in überwiegend muslimischen Gesellschaften, in Städten ohne explizit zivilgesellschaftliche Tradition und in sozialen und religiösen Milieus mit hohem Differenzpotenzial nun in unglaublichem Tempo ungeahnte Fähigkeiten zu gemeinsamen politischen Aktions- und Organisationsformen zu Tage treten, die zudem noch auf übergreifenden Werte- und Zielvorstellungen beruhen. Denn von Tunis bis Kairo ist in jenen Tagen zunächst mehr von Freiheit, Demokratie und Volk die Rede als von Allah, Koran und Scharia. Das ist und kam für den Westen nicht nur unerwartet, sondern war geradezu ungehörig, denn für die meisten unserer wissenschaftlichen wie politischen Experten war klar, dass islamische Gesellschaften gleichsam „genetisch“ unvereinbar seien mit zivilgesellschaftlichen und demokratienahen Vorstellungen. So scheint dies die eine wichtige Erkenntnis nach Tunis und Kairo: dass der westliche politische und wissenschaftliche Blick offensichtlich selbst einer Art „Arabellion“ bedarf, einer selbstkritischen „Wende“, um unsere Perspektive auf islamische Gesellschaften entschieden und selbstreflexiv zu überarbeiten. Die andere und noch wichtigere Erkenntnis aber lautet, dass es offenbar gerade die vielfältigen kulturellen Schnittmengen, Vermischungen und Hybridisierungen waren, die entscheidende Grundvoraussetzungen dafür bildeten, dass sich in eher traditionalistisch verfassten Gesellschaften plötzlich neue kulturelle Koalitionen zusammenfanden und neue soziale Bewegungen entstanden. Wissens- und Praxiselemente aus Moschee wie Internet, aus Koran wie Gesellschaftstheorie, aus Verwandtschaftskultur wie Kunstintervention verbanden sich in einer neuen „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ und verkörperten damit nun nicht mehr kulturelle Barrieren, sondern vielmehr umgekehrt eine neue und gemeinsame Ressource „kultureller Vergesellschaftung“. Erst diese spezifische hybride Substantialität und kulturelle Performativität der Bewegung und ihre außerordentlich weit gespannte „koalitionäre“

Formation schufen offenbar die Voraussetzungen für den außerordentlich hohen Mobilisierungs- und Organisationsgrad städtischer Bevölkerung. Und erst dieses integrative Konzept ermöglichte dann auch die zunächst physische Inanspruchnahme und Besetzung des öffentlichen Raumes, danach seine systematische Ordnung und Kontrolle, schließlich seine symbolische und legitimatorische Inbesitznahme. Und dies bedeutete bei jedem einzelnen Schritt: „Hybridisierung“ nicht nur der kulturellen Formen, sondern der sozialen Prozesse und Formationen selbst, in denen sich die aktiven Gruppen permanent verständigten, bewegten und eben auch selbst imaginierten. Noch während sich die revolutionären Umwälzungen auf Kairos Straßen vollziehen, entwarf die Revolte so auch schon ihr eigenes „buntes“ Design.

Berlin: Urbane Partyzonen?

Von Kairo nun nach Berlin und damit ein radikaler Blickwechsel zu einer auf den ersten Blick ganz anderen urbanen Raumdramatik und Aktionsdramaturgie. Auch hier ist nochmals an die aktuelle Ausgangslage zu erinnern, die sich in Berlin wie in vielen anderen europäischen Großstädten mit jener „Kulturalisierung“ urbaner Räume und Strukturen seit den 1980er Jahren herstellte, also mit der Festivalisierung der Stadtkultur, mit dem Ausbau von Geschichts- und Museumsmeilen, mit der Organisation von Großevents und städtischem Erlebnistourismus.¹⁰ Erst auf dieser Grundlage des spannungsvollen Wechselspiels von städtischer Krise und Konjunktur lassen sich die jüngeren Bewegungen zur Wiederbesetzung urbaner Räume und zur Wiedergewinnung der Innenstädte als „Lebenswelten“ sinnvoll erklären.

Denn es handelt sich dabei ganz offensichtlich auch um ein Zusammenspiel von „oben“ und „unten“, von „Politik“ und „Bewegung“, also von politischen und kommunalen Investitionsprogrammen wie von sozialen und kulturellen Initiativen aus den Reihen der Zivilgesellschaft. Auch hier und gerade im Berliner Fall hat dies längst zu einer „hybriden“ Konstellation der Initiativen und Aktivitäten geführt: Wer den städtischen Raum nun öffnet, erschließt, besetzt, aneignet, kontrolliert, ausbeutet, ist letztlich und im Einzelfall tatsächlich schwer auszumachen, weil die Akteure vielfältig organisiert und dabei auch noch in ganz unterschiedlichen sozialen und politischen Sphären vernetzt sind. Das gilt für Politiker wie Planer, für Unternehmer wie Künstler, für Clubs wie Museen, für Autonome wie Strandbar-Betreiber. Systemtheoretisch gesprochen, wäre auch hier wie in Kairo ein eigenes Mehr-Ebenen-Modell zu entwickeln, um erhellende Perspektiven auf diese urbanen Dynamiken und Akteursgruppen zu eröffnen, bei denen multiple Identitäts- und Legitimationspotentiale von ganz unterschiedlicher sozialer, ökonomischer, kultureller wie moralischer Art eine zentrale Rolle spielen.

Im Unterschied zum (politischen) arabischen Frühling beginnt der (kalendarische) Berliner Frühling jedoch mit einem ganz anderen Szenario: Zehntausende Palmen und Sonnenschirme werden nach draußen geschafft, um Cafés und Geschäfte, Einkaufspassagen und Stadtstrände auf den Sommer vorzubereiten. Es kommt zu einer regelrechten „Verpalmung“ und „Verschirmung“ der Innenstadt, also zu einer eher „ästhetischen“ Besetzung des urbanen Raumes, wenn mehr als 30 Stadtstrände und hunderte Straßencafés und Lounges Liegestühle und Deck Chairs offerieren, Sonnenschirme und karibische Musik, Tannenzäpfle-Bier und Caipirinha. Jenes erinnernde „Unter dem Pflaster liegt der Strand“ wird hier ziemlich postmodern gelesen, wenn ganz normale Menschen, keineswegs nur Jugendliche, in Tops und Shorts durch die Innenstadt flanieren, hippe Sonnenbrillen auf der Nase und an den Füßen all jene Sandalenvariationen, die den Flipflops mittlerweile stylisch nachfolgen. Ganze Gruppen spielen dabei „Urban Navi“ – und das meint hier nicht Kieler Woche in Berlin, sondern den Umgang mit dem spezifischen Navigationssystem der „urban apps“, die – so der O-Ton bei

¹⁰ S. dazu Kaschuba, Wolfgang: Urbane Identität: Einheit der Widersprüche?, in: Lampugnani, Vittorio Magnago (Hg.): Urbanität und Identität zeitgenössischer europäischer Städte, Ludwigsburg 2005, S. 8-28.

Facebook – „das Leben im urbanen Umfeld erheblich erleichtern“, indem sie den iPhone-Besitzern „Beaches, Locations, Clubs, Events“ anbieten, also all die urbanen „to-dos“ samt dem Berliner Wege- und Fahrplan dorthin.

Diese vielfältigen Elemente, Akteure und Symbole urbaner Outdoor-Freizeitwelt organisieren eigene Zonen im Stadtraum neu und sie prägen damit die gesamte Stadtlandschaft in einer ganz spezifischen Weise: Sie bilden neue Orte und Verweilzonen heraus, eröffnen neue Passagen und Flanerien, kreieren neue Praxen und Stile.¹¹ Ich sehe dabei eine „Mediterranisierung“ der Innenstädte auf dem Vormarsch, also den gezielten Versuch einer „Anmutung“ auch der bisher grauen Kernstadt als urbane Küsten- und Freizeitlandschaft durch ästhetische Inszenierungen, atmosphärische Arrangements und symbolische Praxen. Das „Mediterrane“ lässt sich dabei als ein assoziativer Verschnitt verschiedenster Motive landschaftlicher, touristischer, regionaler und mentalitärer Art verstehen, die in ihrer Wirkung dann im kühlen Mittel- und Nordeuropa natürlich nur mit einer gehörigen Portion Imaginationskraft und Selbstironie als urbane „Côte d’Azur“ er- und gelebt werden können. Musik und Text etwa zum „Somma im Kiez“ von Culcha Candela versuchen dabei jedenfalls zu helfen: „38° heiß / Überall fließt der Schweiß, ich sterbe gleich / So schmeckt der Sommer / Meine Haut ist verbrannt / Ich bin trotzdem entspannt und chill am Strand.“

Doch genau dieses Vermögen an Imaginationskraft und Selbstironie scheint heute der Prüfstein zu sein für die wahren urbanen Kreativen. Denn es geht bei dieser „Mediterranisierung“ eben nicht mehr nur um traditionelle Formen des urbanen Draußen wie die Berliner Restaurantterrasse oder den Münchner Biergarten, die meist eher straßenabgewandt und geschützt lagen und eher abends genutzt wurden, auch um der sozialen Kontrolle wenig Anlass zu bieten. Selbst die italienischen Eiscafés boten ihre Kreationen noch in den 1980er Jahren meist drinnen an, verborgen hinter den klassischen Stores, weil solches „Dolce Vita“ draußen und am hellen Nachmittag in nordeuropäischen Städten gegen Arbeitsethos und bürgerliche Konvention verstoßen hätte. Andere migrantische Importe wie das sich verbreitende Picknicken oder Grillen verzogen sich daher gleich freiwillig an die urbanen Ränder im Park oder am Stadtwald. Heute jedoch geht es vielmehr genau umgekehrt um die demonstrative Zuwendung der „mediterranen“ Räume und Praxen zu Straße und Öffentlichkeit, um die optische und physische Präsentation urbaner Genuss- und Freizeitkultur, die oft ganz bewusst als Querriegel und Stolperstein konzipiert wird, wenn die Cafétische, die Liegestühle und die Körper nun Gehwege, Plätze und Passagen blockieren. Urbane Räume werden damit gezielt zu Bühnen einer open-air-Inszenierung gemacht, die in hohem Maße performativ daherkommt und die optisch wie akustisch wie symbolisch ganz selbstbewusst verkündet, dass hier „leisure time“ und „chill-out“ angesagt sind.

Um einige charakteristische Strukturen und Muster dieser urbanen Raumtransformation genauer zu erkennen, genügt schon ein Blick auf den Stadtstrand als das „mediterrane“ Herzstück. Inspiriert ist diese Idee von der Pariser „plage urbaine“ Ende der 1980er Jahre, als die breiten Autorampen längs der Seine in zentralen Abschnitten den Sommer über mit Sand aufgeschüttet worden waren, ergänzt noch durch ein Badeschiff im Fluss. Tatsächlich „erfunden“ wurde der künstliche „urban beach“ aber wohl doch in London, als man im Jahr 1934 fast 1500 Tonnen Sand am Themseufer aufschüttete, um mit dem „Towerbeach“ die Londoner wie die Touristen zu erfreuen.¹² Mittlerweile jedoch verkörpert wohl Berlin recht unangefochten den Titel der europäischen Stadtstrand-Hauptstadt, die dem Besucher schon beim Verlassen des Hauptbahnhofs gleich drei Strände in prominenter Lage offeriert, wahlweise mehr oder weniger nahe an Kanzleramt und Reichstag. Dabei sind Berlins Strände

¹¹ S. dazu Hoffmann-Axthelm, Dieter: Osten Westen Mitte. Spaziergänge eines Planers durch das neue Berlin. Berlin 2011.

¹² Vgl. Devienne, Elsa: Beaches in the City. <http://www.booksandideas.net/Beaches-in-the-City.html?lang=fr> (letzter Zugriff 15.03.2012)

auch tatsächlich alle noch wassernah, während man in Bochum oder Kassel bereits ganz ohne Wasseranschluss auskommt und völlig auf die Kraft der Imagination setzt.

Dazu regen natürlich auch die Strandmöbel an, die hier als neue Stadtmöbel daherkommen: vom Ikea-Liegestuhl über den Tropenholz-Deckchair bis zum Ostsee-Strandkorb – alles „mediterran“, wenn man nicht in engen regionalen und funktionalen Begriffen denkt, sondern eher großzügig und atmosphärisch assoziiert. In diesen offenen Deutungscontainer kann dann alles hineingeworfen werden: alle möglichen Musik- und Fassadenfarben, Speisekarten und Kleidungsstile, Möbeltypen und insbesondere auch Genussmittel, weil selbst der amerikanische coffee-to-go oder der Wiener Braune längst als „mediterrane“ Accessoires eingemeindet sind. So wird munter zitiert und kopiert, exotisiert und gefaked: alles im Freistil, bei dem es nicht auf das Woher ankommt, sondern auf das Wozu. Es geht um Wirkung und Effekt, um Kombination und Mixtur, auch um Spiel und Ironie.¹³ „Mediterran“ meint also Assoziationen und Zuschreibungen, an denen tatsächliche regionale und touristische Bezüge haften können, es meint darüber hinaus aber ein umfassendes Set von kulturellen Transfer- und Collageeffekten, bei denen Kreativität, Imagination, Selbstbezogenheit, aber eben durchaus auch Selbstironie eine ganz zentrale Rolle spielen. Und teilweise verkörpert sich in diesem „Mediterranen“ buchstäblich sogar ein völliger Gegensatz zum „echten“ mediterranen Lebensstil: wenn etwa die Chillout-Körper vor der Sonne entblößt statt vor ihr verhüllt werden oder wenn die Siesta am öffentlichen Straßenrand stattfindet statt im privaten Innenhof.

Die Gesamtwirkung jedenfalls dieser performativen Umgestaltung urbaner Räume und Praxen prägt die Stadt insgesamt zur out-door-Landschaft um: zu einer Landschaft der Orte und der Passagen, des Schlenderns und Schauens, des Sitzens und Liegens, des Kommunizierens und Präsentierens, der Kontaktpflege und punktuell eben auch der Konfliktsuche. Dabei mischen sich soziale Milieus und lokale Kieze, Generations- und Geschlechterzugehörigkeiten, migrantische und touristische Einfärbungen zunehmend in urbanen „shared spaces“, also in grundsätzlich „offenen“ Situationen und Räumen, die dann im Einzelfall aber eben doch oft szenen- und jargonhaft als „locations“ und „sticky places“ daherkommen. Und diese hybride Konstellation der kulturellen und räumlichen Konfigurationen trägt wesentlich dazu bei, dass die Innenstädte als praktische wie symbolische Bühnen einer sich postindustriell gerierenden „Genussgesellschaft“ erscheinen. Denn dies wäre meine These: dass die „Mediterranisierung“ nicht nur die urbanen Räume und Praxen betrifft, sondern vor allem auch die urbanen Köpfe und Sinne! Dass sich in dieser veränderten urbanen Landschaft auch ein dramatischer Mentalitätswandel ankündigt, der die Stadt nicht länger mehr auf eine Business-Welt reduziert sehen will, sondern der sie zunehmend als Lebens-Welt neu konstituiert und proklamiert: als lebendiger Ort von Kontakt, Freizeit, Genuss mitten im städtischen Raum und Alltag, nicht mehr nur an seiner Peripherie.

Nichts unterstreicht die Dramatik, aber auch die Nachhaltigkeit dieser Entwicklung wohl deutlicher als die Tatsache, dass bei diesem Wandel urbaner Mentalitäten heute insbesondere junge Frauen und Mädchen eine zentrale Rolle spielen. Und sie sind dabei „unterwegs“ in ganz unterschiedlichen Formationen: als Flaneurinnen und Kneipenbesucherinnen, als Shopping- und Picknickgruppen, als Freundinnen- und Jugendcliquen. So treten sie im öffentlichen Raum inzwischen massenhaft und selbstbewusst auf als buchstäbliche „Designerinnen“ des öffentlichen Lebens: in Straßencafés und Parks, in urbanen Partyzonen und Einkaufsmeilen, an U-Bahnhöfen und Stadtstränden, also als Konsumentinnen- wie als Akteurinnen- wie als Freizeitgruppen, gerne auch mit der Zigarette zwischen den Lippen oder mit der Bierflasche in der Hand. Und dieses weibliche „reclaiming the city“ ist keineswegs nur eine Berliner Eigenart, sondern erweist sich von Oslo bis Zürich von Paris bis St.

¹³ S. dazu auch Färber, Alexa (Hg.): Stoffwechsel Berlin: urbane Präsenzen und Repräsentationen, Berlin 2010.

Petersburg zunehmend als ein souveräner Auftritt auf neuen und zum Teil selbst arrangierten urbanen Bühnen.

All diese Wandlungen urbaner Öffentlichkeit haben natürlich wesentlich mit der generellen Veränderung von ökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen zu tun. Zum einen mit neuen Formen der Vermarktung der Städte, bei denen das „branding“ als attraktiver Ort, als „creative city“ im Sinne von kultureller Vielfalt, unternehmerischem start-up und mentalem Wandel eine ganz wesentliche Rolle spielt.¹⁴ Zum zweiten mit der unaufhaltsamen Ökonomisierung des öffentlichen Raumes¹⁵, dessen Teilhabe immer direkter und offener an Konsumformen gebunden scheint: Selbst das „chill-out“ am alternativen Stadtstrand kostet eben! Und zum dritten schließlich mit dem rasant wachsenden Städtetourismus, der als „easy-jet-set“ auch völlig neuen Besuchergruppen einen Zugang zu europäischen Stadtlandschaften ermöglicht, damit also einerseits den Stadttourismus weiter demokratisiert und für die Städte kommerzialisiert, andererseits dadurch aber die Städte auch nachhaltig verändert und sie letztlich „konsumiert“.¹⁶ Auch dagegen sind längst urbane Bewegungen und Initiativen entstanden, die sich teilweise explizit „anti-touristisch“ gerieren und formieren. Ohnehin ist dieses Modell des urbanen „placemaking“ keineswegs überall beliebt und konsensfähig, weil solche Formen physischer wie atmosphärischer Raumpolitik natürlich auch neue urbane Zirkulations- und Geselligkeitsformen schaffen wie auch neue Geräusch- und Geruchslandschaften nach sich ziehen. Restaurant- und Kaffeehausterrassen, Imbisse und Picknicks, Konzerte und Clubs, Strände und Treffpunkte werden zu Knotenpunkten im dichten Netz eines urbanen „mind- and soundscape“, in dem sich Rauch- und Kochdüfte, Geruchs- und Gesprächsfetzen, Musikprogramme und Gruppengeschrei zu einem vielstimmigen „Partysound“ mischen und der auf breiter Front eben auch protestierende Stadtschützer und Anwohnerinitiativen auf den Plan treten lässt. Von der neu entdeckten urbanen Lebenswelt wird also ganz Unterschiedliches erwartet: zumeist ein möglichst breites und buntes Kulturangebot, das meist freilich erst außerhalb der eigenen persönlichen Schutz- und Ruhezone beginnen soll – quirliges Leben um die Ecke, aber ruhiges Wohnen in und ums Haus! An solchen unauflösbaren Ambivalenzen „im Raum“ bilden sich damit zwangsläufig auch neue soziale Konfliktlinien heraus zwischen Singles und Familien, zwischen alteingesessenen Musik-Clubs und neuanziehenden Mittelschichten, zwischen Kiezbewohnern und Touristen.

Es ist somit ein Kampf um den urbanen Raum nicht nur im Sinne der „Bodenkontrolle“, sondern auch der „Lufthoheit“, vor allem um die überall und immer wieder neu zu verhandelnde Legitimität urbaner Bewegungsformen, Geselligkeitsmuster und Klanglandschaften. Denn jede Öffnung und damit: „Ver-Öffentlichung“ städtischer Räume trägt heute zugleich auch eine ambivalente Dynamik in sich, nämlich die umgekehrte Tendenz zur Privatisierung, fast gleichgültig, ob es sich dabei um kommerzielle urbane Events handelt oder um alternative urbane Szenen. In beiden Fällen kann über Eintrittspreise oder Zugangssperren, über Stilfragen oder Gesinnungskontrolle eine territoriale Aneignungspraxis entfaltet werden, die, indem sie das eigene Private zum allgemeinen Öffentlichen erklärt, damit andere Präsenzen, andere Nutzungen, andere Stile ausschließt. Räumliche Kontrollregimes funktionieren also längst nicht mehr nur über altmodische Formen der Security- und Videoüberwachung, sondern werden mittlerweile vermehrt über ökonomische, soziale und kulturelle Steuerungsinstrumente gesteuert, die bereits den Zugang zum Raum verengen und sein Betreten so erschweren, dass er dadurch vielfach tatsächlich als nicht-

¹⁴ Landry, Charles: *The Creative City. A Toolkit for Urban Innovators*, London/Sterling 2000.

¹⁵ S. dazu auch Thomas Biskup/ Marc Schalenberg (Hg.): *Selling Berlin: Imagebildung und Stadtmarketing von der preußischen Residenz bis zur Bundeshauptstadt*, Beiträge zur Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung 6, Stuttgart 2008.

¹⁶ Ignacio Farias Hurtado: *Touring Berlin. Virtual Destination, Tourist Communication and the Multiple city*. Dissertationsschrift zur Erlangung der Doktorwürde, Humboldt Universität 2008.

öffentlicher, somit privater Sektor charakterisiert scheint. Und wesentlich beteiligt daran sind eben nicht mehr nur „obrigkeitliche“ Ordnungsvorstellungen oder „investorische“ Mächte, sondern zunehmend auch zivil- oder alternativgesellschaftliche Gruppen, die formale fremde Kontrollfunktionen durch moralische eigene ersetzen wollen, indem sie ihre Interessen und Pläne quasi zum „Gemeinwohl“ erklären.¹⁷ Weltbürger- und Spießbürgerhaftes gehen hier oft Hand in Hand bzw. mind in mind...

Trotz solcher Reibungen und Konflikte jedoch scheint die Bilanz dieser neuen, „postfordistisch“ und „metropolitan“ orientierten Stadtraumpolitik deutlich positiv auszufallen. Dies zeigt sich vor allem in dem angedeuteten urbanen Mentalitätswandel, der durch die sichtbare Wiederbelebung der Innenstädte und die „Renaissance der Mitte“¹⁸, durch das Abbremsen der Stadtflucht und durch die Wiederaneignung städtischer Räume im Sinne öffentlicher Funktionen, vor allem aber durch das Zusammenspiel der Initiativen „von oben“ wie „von unten“ deutliche Breitenwirkung und Nachhaltigkeit erreicht. Denn ganz offensichtlich praktizieren diesen „urban turn“ und profitieren von ihm keineswegs nur flüchtige Besucher und Touristen, sondern vor allem auch die Einheimischen selbst, die im Zuge dieser Erschließung, Verfremdung und Exotisierung urbaner Orte und Angebote zunehmend selbst zu Touristen in der eigenen Stadt werden: neugierig auf jenes Andere und Unbekannte, das sich nun offenbar „um die Ecke“ ereignet. Aus dieser „Metropolitanisierung“ der Stadtkultur wiederum entstehen zugleich neue Formen der Attraktion und Identifikation, die aus dem eingangs zitierten Vorbild des New Yorker T-Shirts schon fast die Standarduniform urbaner Fankulturen hat werden lassen. Dafür scheint inzwischen fast keine europäische Stadt zu klein oder zu langweilig zu sein – oder zu wenig selbstironisch: „I love Castrop-Rauxel“!

In diesem weiten Feld der „metropolitanen“ Kulturpolitik nimmt das Konzept der „Mediterranisierung“ nun auch deshalb eine markante Stellung ein, weil es aktiv und offensiv der „postfordistischen“ Akzentuierung der Stadtkultur das Wort redet. Denn es fordert eine Entgrenzung von Arbeit und Leben ein, die nunmehr in beide Richtungen verlaufen soll: nicht mehr allein in die Richtung der ökonomischen „Verfügbarmachung“ aller Lebenszeiten und Lebensbereiche, sondern eben umgekehrt auch in die der „Auflehnung“ des sozialen Lebens gegen solche Zumutungen durch und Ausdehnungen in mögliche Verwertungsfelder. Auch solche Phänomene also gehören zwar zur spätmodernen Flexibilisierung und Subjektivierung der Ökonomien, sie stellen jedoch dem sich unbegrenzt vermarktenden „Unternehmer seiner Selbst“¹⁹ einen distanzierten und antipodischen „Bewahrer seiner Selbst“ entgegen, der seinen eher hedonistischen Habitus im Kontext von Stadtraum und Stadtkultur als ein strategisches und zivilgesellschaftliches Gegenprojekt begreift: als sanfte Rebellion quasi der „Kultur“ gegen die „Ökonomie“, in deren Verständnis dann der Stadtraum eher „Marktplatz“ als „Markt“ verkörpern soll. – Und dies ließe dann auch eine andere Deutung der vermeintlich reinen „Partyzone Berlin“ zu: dass nämlich auch in diesem Berliner Frühling etwas von jenem rebellischen Potenzial globaler urbaner Bewegung enthalten ist.

Claims and Commons

Damit ist nun die Ebene interregionaler Bezüge und interkultureller Vergleiche angesprochen. Hier also von Kairo und Berlin: Welche Parallelen oder Analogien zeichnen sich ab beim Blick über das revolutionäre Geschehen am Tahrir-Platz und die doch bestenfalls kulturrevolutionäre Szenerie rund um den Hermannplatz? Welche empirischen Befunde lassen sich da in Zusammenhang bringen, was ist zu verallgemeinern und welche Erkenntnis wo theoretisch einzuordnen?

¹⁷ Zur wachsenden Komplexität solcher Aushandlungsproblematiken s. auch Binder, Beate: Streitfall Stadtmitte. Der Berliner Schlossplatz. Köln usw. 2009.

¹⁸ Bodenschatz, Harald (Hg.): Renaissance der Mitte. Zentrumsumbau in London und Berlin. Berlin 2005.

¹⁹ Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt/M. 2007.

Ein erster Blick muss sich auf die lokalen Akteure richten, von denen bisher eher in anonymer oder kollektiver Form die Rede war. Dabei sind es tatsächlich zunächst auch die „sozialen Milieus“, aus denen heraus sich aktive Kerne und Ideen entwickeln, sich in Gruppen, Szenen, Initiativen formieren, die dann wiederum den urbanen Raum in seinen spezifischen „öffentlichen“ Strukturen prägen. Ihre Alltagsroutinen und Raumordnungen sind es, ihre physischen und medialen Repräsentationsformen, ihre Erfahrungs- und Deutungshorizonte, die der Stadtlandschaft letztlich innere Struktur, Ordnung und damit: „Kultur“ verleihen. Das gilt im Kairoer Fall gerade auch für die Sondersituation des revolutionären Aufstandes, in der einerseits dennoch vielfältige traditionelle Formationen wirksam bleiben wie verwandtschaftliche, religiöse, berufliche oder generationelle Strukturen. Andererseits aber treten nun auch viele neue und typisch „urbane“ Formationen verstärkt auf im Kontext von Jugend- und Freizeitkulturen, von Studenten- und Frauenbewegung und vor allem auch von lokalen und sozialen Netzwerken. Entscheidend für den Erfolg scheint hier die extreme Koalitionsfähigkeit der verschiedenen Bewegungen untereinander zu sein, also die Mischung, Vernetzung und Verflechtung alter und neuer, familiärer und urbaner, sozialer und digitaler Konfigurationen und Gruppierungen. Dabei kam wohl die ursprüngliche Bereitschaft dazu nicht zuletzt auch durch den brutalen polizeilichen Druck des Regimes im Vorfeld des Aufstandes zu Stande. Und sie griff zunächst vorwiegend in städtischen und intellektuellen Milieus Raum, die mit dieser zivilgesellschaftlichen Bewegungsform auch den eigenen Lebensstilen und Werthaltungen immer selbstbewusster Ausdruck und Legitimität verleihen wollten. Ähnliche Mischungen und zivile Einstellungen haben sich vor und nach dem Sturz Mubaraks offenbar in den ländlichen Regionen und Sozialformationen noch nicht entwickelt. So weicht das erste „rebellische Gesicht“ Ägyptens deutlich von seinem zweiten „politischen Gesicht“ als Resultat der späteren freien Wahlen ab. Pointiert gesagt: Die urbane Zivilgesellschaft erkämpfte zunächst für alle die räumliche und strategische Macht, die ländliche Religionsgemeinschaft hingegen danach und zunächst für sich die politische und soziale Repräsentation. Das Gewicht traditionaler Strukturen und Werte bleibt also auch in dieser „Arabellion“ noch hoch.

In Berlin wiederum scheinen sich die Akteure und Konfigurationen eher kontextuell und situativ herauszubilden, gruppiert zwar um feste Kerne, jedoch mit offenem Zugang und oft wenig nachhaltig in Organisationsgrad und Mitgliedschaft. Auch hier überschneiden sich jedoch viele Aktivitätsfelder und Aktivitätsmuster, so dass der einzelne Anlass – Party, Event, Kunst oder Kiezinitiative – die Aktivisten meist keineswegs trennt, sondern sie im Gegenteil teilweise in wechselnden Konstellationen wieder zusammenführt. Auch hier wirkt also das Koalitionäre, die Mischung in einer besonderen Weise, weil es die unterschiedlichen kulturellen Stile, Sprachen und Praxen zusammenführt und die Beteiligten damit in die Lage versetzt, räumliche oder soziale Grenzen zu überspringen. Hier sind es also nicht äußerer Druck und Angst, sondern der innere Austausch und die Übersetzungsfähigkeit zwischen den unterschiedlichen Aktionsformen und Netzwerken wie deren kulturelle Vielfalt und soziale Dichte, die das Fundament urbaner und zivilgesellschaftlicher Bewegung schaffen. Und dies schließt letztlich auch Phänomene wie die „Mediterranisierung“ mit ein: Denn es sind dann doch weniger die Palmen und Partys als vielmehr die vielfältigen zivilen Kommunikations- und Kontaktformen unter und auf ihnen, die jene neue „Kultur“ nicht nur der Städte, sondern vor allem auch ihrer Bewohner und Besucher bewirken. Es ist deren veränderte Wahrnehmung städtischer Kultur und Räumlichkeit, deren neue und kollektive Imaginationskraft, die sich die urbanen Orte und Praxen nun zunehmend „als“ Netzwerke denkt und formt.²⁰

Wie sich solche Akteurskonstellationen lokal entwickeln, hängt wesentlich von den jeweiligen sozialen und medialen Handlungsmöglichkeiten ab. Das wird im Berliner Fall

²⁰ S. dazu auch Bergmann, Malte/Lange, Bastian (Hg.): *Eigensinnige Geographien. Städtische Raumaneignungen als Ausdruck gesellschaftlicher Teilhabe*. Wiesbaden 2011

besonders deutlich, wo vor allem Kunstbewegungen eine initiative Rolle dabei spielen, den Stein „allgemeiner Bewegung“ ins Rollen zu bringen. Street art, public painting, urban knitting, urban farming, guerilla gardening und viele andere Genres und Formen künstlerisch-sozialer Aktion provozieren geradezu permanente Verhandlungen über urbane Räumlichkeit und Ästhetik, über städtische Ökologie und Ökonomie. Wie eine ästhetische Guerilla greifen Künstlergruppen damit in durchaus „interventionistischer“ Absicht in Stadtplanungen wie Kiezinitiativen ein, um Programme und Positionen zu hinterfragen, zu bewegen, zu verbessern. Sie selbst sind und schaffen damit eine „Soziale Bewegung“, die nun als urbaner Dauerzustand erscheint, wenn man zudem an die zahllosen Kiezgruppen, Bürgerinitiativen, Schulvereine, Minderheits- und Religionsgemeinden und anderen Interessengruppen denkt. Und sie alle drängen sich ebenfalls in diesem urbanen Diskussions-, Petitions- und Demonstrationsraum, versammelt unter ganz unterschiedlichen Fahnen und Parolen von „Freiheit“ bis „Heimat“.

Diese vielfältigen Kunst- und Sozialinitiativen wirken somit als hochaktive Transfermedien und Transfernetze, die den Austausch und die Verbreitung, die Transformation und die Aneignung urbaner Räume und Praktiken sozial entgrenzen und sie temporal beschleunigen. Vielfach sind es inzwischen sogar die net-communities selbst, die einerseits für komplexe Zirkulationsformen von Informationen, Bildern und Aktionsmustern sorgen und die andererseits den Unterschied zwischen sozialer und digitaler Welt tendenziell verwischen, indem sie in beiden Welten „vor Ort“ sind. Auch wegen dieser neuen Medialität und Qualität erscheinen urbane Räume heute als ganz besondere „places of transition“, weil sie dadurch zentrale Übergangsfelder und Beschleunigungsräume sozialer und kultureller Prozesse bilden, die dann vielfach auch politisch wirksam werden.

Wenn man die ansonsten sehr unterschiedlichen Situationen in Kairo und Berlin wie auch in anderen Metropolen also unter dieser Akteursperspektive vergleicht, dann fallen doch eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die struktureller wie praxeologischer Natur zu sein scheinen.

Zum ersten ist dies der dramatisch wachsende strategische Einsatz urbaner Raumpraxen, also der kollektiven Erkundung, Entwicklung, Besetzung und Kontrolle städtischer Räume, die ihrerseits oft erst durch diese aktive soziale Bewegungs- und Organisationsform und die dadurch ausgelösten Konflikte tatsächlich zu „öffentlichen“ Räumen werden. Denn sie verwandeln sich damit in nun eher „dezentralisiert“ und „sozialisiert“ wirkende Handlungsfelder, zwischen denen sich strategische Verbindungen herstellen, auf denen sich spezifische Akteure bewegen und in denen eben auch eine neue räumliche Ordnung und Kontrolle hergestellt wird. Ob durch integrierende Ordner, wie am Tahrir-Platz in Kairo, oder durch provozierende T-Shirts, wie am Berliner Herrmannplatz, bleibt im Blick auf das strukturierende Prinzip eher zweitrangig. Viel wichtiger scheinen vielmehr die soziale Konfiguration und die symbolische Wirkung, die mit diesem Einsatz von spezifischen kulturellen Mitteln erzielt werden: durch den Bezug auf religiöse Tradition oder auf lokale Identität, durch den Verweis auf historische wie auf gesellschaftliche Hintergründe.

Zum zweiten sind die Mobilisierungsformen und die Konfigurationen der Akteure auffällig integrativ gestaltet und auf ausgeprägte Vergemeinschaftungseffekte hin angelegt. Diese kollektive und affektive Textur der sozialen Bewegung reicht weit über jene traditionelle Kleingruppenstruktur hinaus, bei der familiäre oder freundschaftliche, ethnische oder soziale Bezüge für entsprechend selbstreferentielle Selbstbilder und Gruppenethiken sorgen. Sie betrifft vielmehr auch die großen Formationen und Massenbewegungen, die zunächst anonym und rein anlass- und prozessbezogen mobilisiert werden, um sich dann jedoch buchstäblich „auf dem Platz“ als ein situativ und emotional hochverdichteter Zusammenschluss zu großen Aktions- und Erfahrungsgemeinschaften zu erweisen. In dem vielfältigen Formenspektrum vom flüchtigen Flash Mob in Berlin bis zu den wochenlangen Demonstrationen auf dem Kairoer Tahrir-Platz kommt es stets zur massenhaften „Begegnung

von Unbekannten“, aus der sich dann umgehend situative Gefühle, Erfahrungen und Praxen „affektiver Zusammengehörigkeit“ entwickeln – um hier eine Formulierung Max Webers aufzunehmen. Entscheidend scheint dabei, dass diese Vergemeinschaftungsformen vielfältig und offen sind, also keine hohen Zugangsschwellen aufweisen, sondern im Gegenteil alltagsnahen Mustern und Regeln folgen, und dass sie funktional wie emotional immer häufiger „im Netz“ vorbereitet werden.

Dies korrespondiert – drittens – mit einer offenen Gruppen- und Beziehungsstruktur, die in vieler Hinsicht „informell“ angelegt ist. Informell meint hier, dass dabei bislang feste gesellschaftliche Zugehörigkeiten sozialer, geschlechtlicher oder ethnischer Art tendenziell aufgelöst und umgeformt werden in optionale und situative Zuordnungen, dass in der Aktion selbst also Frauen und Männer, Gläubige und Intellektuelle, Junge und Ältere gemeinsam gewohnte Rollen und Ordnungen verlassen, auch staatliche oder religiöse Regelsysteme bewusst verletzen, um aus der unmittelbar erlebten Emotionalität und Identität solcher Gemeinschaftserlebnisse heraus selbst neue Rollen einzunehmen und damit auch andere, neue Ordnungen zu schaffen. Dieses sozial und kulturell dynamisierende Element der Aktionen, Interventionen und Transformationen wirkt und trägt manchmal zwar nur für wenige Augenblicke – situativ und programmatisch flüchtig ja etwa beim Flash Mob. Es bleibt als eine kollektive Erfahrungsdimension „des Möglichen“ jedoch präsent und nachhaltig wirksam, weil es hohe Symbolik in sich trägt: die Kraft der Geste! So trugen die hochgerekten Schuhe, die dem Bild Mubaraks entgegengestreckt wurden und die dann selbst als eindrucksvolles Bild um die Welt gingen, vielleicht mehr zu dessen Abgang bei als manche militärische Aktion.

Aus dem Zusammenspiel dieser drei Faktoren, also von Raumpraxis, Vergemeinschaftung und Informalität, entstehen jedenfalls hoch identifikatorische Wir-Bilder, die auch dadurch eine unmittelbare räumliche Wirkung entfalten, dass sie sich selbst *im* Raum und damit zugleich auch *den* Raum organisieren. Es sind „tribalistische“ Effekte, die sich hier ergeben, Vorstellungen gleichsam von verbrieften Stammes- und Jagdrevieren, die eindeutig nur die eigenen Ansprüche begründet sehen und fremde Ansprüche und Praxen damit ausschließen. So entsteht eine neue urbane Politik der „Territorialisierung“ von Ansprüchen, die in der Stadtlandschaft ihre eigenen Räume einfordert, eigene und vertraute „claims“, die dann zwangsläufig nur mehr halb-öffentliche oder umgekehrt bereits wiederum halb-private Räume bilden als eine Art von „urbanen Wohnzimmern“. In dieser Perspektive des Zusammenspiels von Anspruch und Kontrolle unterscheidet sich die Situation auf dem besetzten Tahrir-Platz in Kairo dann kaum von der am alternativen Berliner Kiki-Blofeld-Strand: An beiden Orten dominiert ein Stamm von „Einheimischen“, legitimiert als „das Volk“, „der Kiez“, „die Autonomen“, die ihre „claims“ auch ganz offensiv und differenzpolitisch behaupten – als „no-go-area“ für politische Gegner, feindliche Investoren oder fremde Touristen.

Bei diesen Tendenzen zur urbanen „claim“-Produktion spielen nun zwei weitere Faktoren eine ganz wesentliche Rolle, die ganz besondere ästhetische und mediale Wirkungen entfalten. Einerseits ist das jenes unglaublich vielfältige Repertoire von kulturellen Codes, Praktiken und Symbolen, das aus dem „placemaking“ stets zugleich auch ein „sensemaking“ macht. Denn ästhetische und symbolische Inszenierungen wie die Reinigungskommandos auf dem Tahrir-Platz oder die Liegestühle am Berliner Stadtstrand sollen die jeweilige Platz-Umnutzung eben auch als „logisch“ und „legitim“ erscheinen lassen, indem sie eine neue „Normalität“ praktizieren und imaginieren. Wenn an der Kottbusser Brücke in Berlin durch Graffiti und Einkaufstaschen ein „Kotti d’Azur“ proklamiert wird oder der Christopher-Street-Day den Berliner Stadtraum zum „open space“ erklärt, zum unkontrollierten freien Raum, dann bedienen sich zivilgesellschaftliche Organisationen ganz bewusst effektvoller Ästhetisierungsstrategien, um ihren Bildern und Kodierungen zusätzliche Prägekraft zu verleihen – zumindest im Verständnis urbaner Avantgarden und Minderheiten. Und

andererseits sind es dann auch oft diese Gruppen, die sich als Kunst- und als Sozialbewegung zugleich präsentieren und die deshalb auch über vielfältige mediale Muster und Plattformen verfügen. Das Zusammenspiel von Stadtkultur als soziales Formationsfeld und von Internet als virtuelles Formationsfeld „vernetzt“ und „verschmilzt“ hier in der Tat überaus wirkungsvoll individuelle Situationen und isolierte Muster zu kollektiven Erfahrungs- und Organisationsformen, weil es oft übergangslose Verbindungen zwischen dem digitalen und dem sozialen Raum schafft und weil es zudem vielfach milieu-überschreitend wirkt. So spiegelt sich im Focus des „sozialen Netzwerks“ offenbar das neue, ubiquitäre, offene und stets aktuelle „Display“ unseres dramatisch erweiterten kognitiven Erfahrungsraumes wider. Natürlich ist diese Vermutung keineswegs unproblematisch, weil wir in der Tat noch sehr wenige Erkenntnisse besitzen über das Zusammenspiel digitaler und sozialer Praktiken. Vor allem, wenn es um die Herstellung eben nicht nur von fragmentarischem Informationswissen, sondern nun auch von komplexem Erfahrungs- und Handlungswissen geht. Zwar liegt auf der Hand, dass die zunächst durchaus „partizipatorisch“ wirkenden Informations- und Organisationsmöglichkeiten des Internet viele bislang gültige gesellschaftliche Wissens-, Macht- und Kontrollmonopole aufgebrochen haben und dass von dieser Entwicklung die sozialen Bewegungen in ganz besonderer Weise profitieren. Ob daraus allerdings bereits ein Gewinn an zivilgesellschaftlicher Struktur und Substanz entsteht, ob der Erfahrungstransfer aus dem globalen Horizont auch den lokalen Lernprozess tatsächlich beschleunigt, ob die Ubiquität des Netzes eben nicht nur ins „Überall“, sondern vielfach auch ins „Nirgendwo“ führt: All dies ist empirisch noch nicht hinreichend überprüft und beantwortet. Sicher scheint nur, dass im Falle der sozialen Bewegungen deren „digitale“ Struktur stets auch in eine „materielle“ Gestalt überführt wird, dass die Organisation und Konfiguration ihrer Kräfte immer in physischer und arealer Form erfolgen muss, wenn ihre ideelle Macht in soziale Formation und politische Wirkung umgesetzt werden soll. Und dies unterstreicht dann nochmals die besondere symbolische Bedeutung des öffentlichen Raumes in Gestalt des „urbanen Platzes“: Die Inbesitznahme seines Mythos und die Besetzung seines Raumes werden so zur Nagelprobe der Bewegung, ihrer Größe und Durchschlagskraft, ihrer Überzeugung und Ernsthaftigkeit. Und umgekehrt und zugleich wachsen diese Qualitäten mit diesem gelungenen „placemaking“.

Dies wäre dann auch die universelle symbolische Bedeutung des „öffentlichen Raumes“ in Zeiten der sozialen Netzwerke: dass seine hierarchische Ordnungs- und Kontrollstruktur durch die lokalen Akteure dezentriert und informalisiert wird, dass er dadurch seinerseits erst tatsächlich zum „sozialen Raum“ wird und dass er damit dann gewissermaßen selbst als „die“ Konfiguration ziviler Bewegung erscheint. – Früher nannte man diese Macht- und Raumfigur ebenso schlicht und abschätzig wie emblematisch zugleich „die Straße“. Und in ähnlicher Konfiguration präsentieren sich heute (wieder?) die politischen Bewegungen auf dem Tahrir-Platz in Kairo wie die kulturellen Szenen auf dem Berliner Hermannplatz.

Entscheidend für deren Wirkung ist letztlich jedoch das legitimatorische Potenzial, das dabei mobilisiert und eingesetzt werden kann und das die Bewegung als soziale Raumfigur dann auch erst in einen weiten urbanen „Raum der Argumente“ einbettet. Denn es geht hier um ökonomische wie ökologische, um soziale wie geschlechtsbezogene Motive, auch um wechselnde Akteurs- wie Stadtperspektiven, die gerade den sozialen Bewegungen im urbanen Raum auch jeweils ihr spezifisches sozial-moralisches Gewicht verleihen. Diese sensiblen Gewichtslagen werden aber auch immer wieder verschoben, müssen dann neu verhandelt und neu justiert werden. Und die Akteure erhalten damit zugleich stets auch wieder neue Möglichkeiten der performativen Aktion und medialen Präsentation, wenn die gewohnten Diskurs- und Kompetenzhierarchien durcheinander geraten. Zugleich betreten damit oft auch andere Argumente und Akteure die urbane Bühne, um sich nun ihrerseits neue Räume und neue Handlungslegitimation zu verschaffen. Auch sie bringen neue soziale Plausibilitäten und kulturelle Logiken, neue Aktionsformen und Erklärungsmuster ins Spiel, sodass sich damit

letztlich dann die Grundordnung des „öffentlichen Raums“ als Interaktionsstruktur wandelt: Seine Spielregeln verändern sich!

Wegen dieser neuen und besonderen zivilgesellschaftlichen Dynamik im Stadtraum werden wir uns nun auch von allzu einfachen Erklärungsmodellen und Raumparadigmen verabschieden müssen, die solche Prozesse oft zu statisch und normativ festzuschreiben versuchten. Stattdessen müssen wohl unsere Vorstellungen über das urbane Zusammenspiel von Global und Lokal, von Räumlichkeit und Öffentlichkeit, von Aktion und Kontrolle, von Interessen und Akteuren in „praxeologischer“ wie „raumanthropologischer“ Perspektive in vieler Hinsicht neu konzipiert werden.

So könnte man beispielsweise fragen, ob die Ausgangsüberlegungen in Jürgen Habermas Konzept einer „bürgerlichen Öffentlichkeit“ mit ihrem bildungsbehafteten „kulturräsonierenden Publikum“ und ihrer damit sozial engen Akteursperspektive nicht zwar deutlich historisch beschränkt sind, ob sie jedoch mit ihrer sozialetisch formulierten Kritik, dass an privaten Interessen orientiertes Handeln allzu häufig „kaschiert“ werde als Arbeit „am öffentlichen Wohl“, nicht dennoch auch für heute noch hilfreich sein könnten.²¹ Mit ihnen ließen sich nämlich durchaus skeptische Perspektiven eröffnen auf jene zivilen Bewegungen der Spätmoderne, die sich zwar „kosmopolitisch“ gerieren, um dann doch oft nur „lokalistisch“ zu agieren. Manche urbane Öko-Bewegung oder Schul-Initiative erscheint bei näherer Betrachtung zwar in ihrer Formensprache durchaus habituell vielfältig und hybrid, nicht jedoch im Blick auf die soziale und politische Interessenlage, die sich dann doch oft nur als schlecht „kaschierte“ privatbürgerliche Handlungsoption entpuppt. Pointiert formuliert: „Digitale Welt“ und „bürgerliches Publikum“ bzw. Internet und Habermas scheinen bei einer analytischen Überprüfung der jeweils spezifisch „lokalen Konstellation“ globaler Kommunikation- und Handlungsstrategien vielleicht doch kompatibel. Dann könnte man im Übrigen auch und im Anschluss an Michel Foucaults Befund eines letztlich durchaus „gouvernementalen Verhältnisses“ in der anthropogen begründeten Ambivalenz von Freiheit der Selbstgestaltung und Zwang zur Selbstkontrolle²² auch das „moralische“ Verhältnis von „Rebellion und Ordnung“ als ein praxeologisch wie ethisch tatsächlich universelles Dilemma begreifen. Die Frage formuliert sich somit als Paradoxon: Müssen auch wir uns, um mehr Freiheit zu gewinnen, selbst verstärkt kontrollieren? – Die pragmatischen Antworten darauf lauten in Kairo wie in Berlin: global nicht, lokal vermutlich schon!

Solche komplexen Fragen nach der (Selbst-)Regulationsproblematik sozialer Bewegung im Spannungsfeld von Öffentlichkeit und Kontrolle sind gegenwärtig im urbanen Raum besonders evident. Denn dort ist in den letzten Jahren eine deutliche Zunahme von Regulationskomplexen und Konfliktpotenzialen zu beobachten, bei denen die bisherige „Luftthoheit“ staatlicher und städtischer Planungsbehörden durch selbsternannte zivile Regulierungsakteure in Frage gestellt wird. Sie – zumeist: soziale Bewegungen – verschaffen sich ein eigenes moralisches „empowerment“, indem sie neue Argumente in Planungsverhandlungen wie Entscheidungsprozesse einführen, die von „öko“ bis „bio“, von „lokalhistorisch“ bis „postkolonial“, von „authentisch“ bis „fair trade“ reichen. Globale zivilgesellschaftliche und lokale bürgergesellschaftliche Horizonte werden dabei geschickt vermischt, um daraus möglichst gewichtige „moralische“ Argumente herzustellen und um damit letztlich dann auch zu eigenen Formen der sozialmoralischen Kontrolle zu gelangen, eben auch zu einem lokalen „empowerment“. Mit dem Raumkonzept der „scapes“ und „flows“ des US-amerikanischen Kulturanthropologen Arjun Appadurai, der damit gerade das Interregionale und Interkulturelle unserer spätmodernen Erfahrungshorizonte und Raumpraxen betont, ließe sich dabei genauer über das darin eingeschriebene Verhältnis von

²¹ Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1969, S. 211.

²² Vgl: Foucault, Michael: Geschichte der Gouvernementalität (I, II), Frankfurt am Main, 2004.

„Lokalismus“ und „Globalismus“ nachdenken.²³ Denn einerseits erscheinen die Träger solcher Entgrenzungen, also die Mobilen und Migranten, die „kosmopolitisch“ unterwegs sind, oft als „Akteure im Transfer“, als soziale Existenzform also mit vergleichsweise geringer lokaler Raumbindung. Andererseits und zugleich aber entwickeln sie daraus auch durchaus schlaue „lokalistische“ Strategien, wenn sie dieses Transfer-Moment selbst und vor Ort in „kulturelles Kapital“ umsetzen: also das Kosmopolitische lokal verorten und vermarkten, indem sie etwa in Moskau ihren Fast-food-Stand „Original Berliner Döner“ nennen oder die „authentische“ karibische Musik nicht mehr in der Karibik, sondern längst in ihrem Londoner Club „beheimatet“ sehen. Ein besonderes Lehrstück bot in dieser Hinsicht Istanbul als die lokalen Behörden dort Ende 2011 über den besonderen „soundscape“ der Stadt nachzudenken begannen. Angesichts von 3000 Moscheen in der 16 Millionen-Metropole und von fast ebenso vielen Muezzin, die fünfmal am Tag die Gebete via Minarett-Lautsprecher über die Stadt hinweg singen, stellte das Amt für Religionsfragen jedenfalls fest, dass sich darunter auch eine Menge schlechter Sänger befänden. Rund 800 Moscheen wurden daraufhin bessere Gebetstöne über eine zentrale Funkverbindung zugespielt. Das wiederum rief nun aber das Tourismusamt auf den Plan, welches mit diesem Eingriff den Istanbul „soundscape“ als Marke bedroht sah: Zur Vielfalt der Stadt gehöre gerade auch das Vielstimmige, das Schrille, das Bunte. Genau dieses Lokalkolorit erwarteten schließlich auch die Touristen am Bosphorus. Selbst die Behörden liegen hier also untereinander im Konflikt und dieser Konflikt ist wohl noch nicht entschieden. Doch seitdem besitzt Istanbul jedenfalls ein neues und bewusstes Alleinstellungsmerkmal, aber eben auch eine neue und dankbare Debatte über seine „Authentizität“, auf die nun in Reiseführern hingewiesen und um die mit anderen islamischen Metropolen konkurriert werden muss, deren Muezzine sich möglicherweise bereits in dissonantem Singen üben...

Mit solchen Transfers von Raumbezügen und Bedeutungen werden globale Exotisierungs- und Authentisierungsstrategien oft von denselben Akteuren de-konstruiert, die sie im nächsten Atemzug lokal re-konstruieren: als eine lokale Aura und Authentizität kultureller „brands“. Insofern sind die Bewegung und die Argumentationsrichtung kultureller Prozesse eben nicht nur zentrifugal angelegt, wie Appadurais Modell vielleicht nahelegt, sondern zugleich und umgekehrt eben auch mit erheblicher zentripetaler Energie ausgestattet. Sie verkörpern durchaus formierbare und fixierbare Bewegungen, deren globaler Horizont den Akteuren gerade auch dabei helfen kann, sich lokale Räume zu erschließen und sich dort einzunisten. Für dieses lokale „placemaking“ und „sensemaking“ bilden die globalen „scapes“ und „flows“ insofern sogar außerordentlich wertvolle Ressourcen.

Nun hat in den letzten Jahren eine intensive Diskussion darüber begonnen, wie solche materiellen und kulturellen Ressourcen, die sich in räumlichen Dimensionen beschreiben und als räumliche Praxen verorten lassen, neu betrachtet und verhandelt werden könnten. Dabei spielten nicht zuletzt die neue Attraktivität städtischer Räume und die Suche nach neuen und angemessenen Lösungen für ihre Planung und Gestaltung eine wesentliche Rolle. In diesem Zusammenhang steht auch jene Diskussion, die unter der Überschrift „commons“, also „Gemeineigentum“, in den 1970ern begann²⁴ und später von der im Jahr 2009 mit dem Nobelpreis für Ökonomie ausgezeichneten Wirtschaftswissenschaftlerin Elinor Ostrom wieder aufgenommen wurde. Ostrom machte damit auf Traditionen eines gemeinschaftlichen Rechtstitels aufmerksam, der in vormodernen Rechtsauffassungen den Besitz und die Verwaltung gemeinsamer lokaler Ressourcen umschrieb – wie etwa die der „Allmende“, also der gemeinsamen Viehweide der ortsansässigen bäuerlichen und handwerklichen Bürgerfamilien.²⁵ Dabei verkörperte dieser Gedanke der „commons“ historisch eben nicht nur

²³ Appadurai, Arjun. „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.“ *Public Culture* 1990

²⁴ Hardin, Garrett: *The Tragedy of the Commons*, in: *Science* 1968/162, 1243-1248.

²⁵ Ostrom, Elinor: *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990.

ein materielles, sondern vor allem auch ein ideelles Ressourcensystem, da es zugleich grundsätzliche lokale Verteilungs-, Werte- und Ordnungsfragen regelte. Und diese enge Verknüpfung von materiellen und ideellen Ordnungsgedanken wiederum könnte sich auch sinnvoll für den „öffentlichen“ urbanen Raum der Gegenwart als eine „public domain“ diskutieren lassen. Denn auch hier geht es ganz offensichtlich um eine gemeinsame Ressource, die knapp und nicht beliebig vergrößerbar ist, deren Besitz und Teilhabe fester Regeln bedarf, auf deren Zugänglichkeit alle angewiesen sind, aus deren Nutzung sich soziale Rollen und Identitäten entwickeln und die sich längst nicht mehr einfach formaljuristisch in „öffentliche“, „halböffentliche“ und „private“ Räume und Gebäude einteilen lässt. Individuen wie Gruppen, staatliche Institutionen wie soziale Bewegungen, Einheimische wie Touristen „ringen“ hier in der Tat alltäglich um städtischen Raum, der sich als permanente Kontakt- und Kampfzone erweist, weil es in ihm stets um Partizipation und Repräsentation geht, und der deshalb nach klassischer westlicher Tradition bisher zentral von den politischen und lokalen Autoritäten geordnet und kontrolliert wird.

Die Idee der „commons“ nun versucht dieser zentralistisch und gouvernemental verfassten Raumstruktur die Idee einer nicht-institutionellen und nicht-hierarchischen Form der Kontrolle entgegenzusetzen, die aus der pragmatischen Verbindung von lokalem Gemeinschaftsethos und interaktiven Gruppenpraxen entsteht. „Commons“ oder „Allmenden“ würden somit eine Raumpolitik annonciieren, die stadträumliche Zugangs- und Verteilungsfragen permanent thematisiert, die soziale Milieu- und Gruppengrenzen auch als räumliche „Tatsachen“ betrachtet und daher hinterfragt, die eigene Formen der Mobilisierung und Transformation ermöglicht und die vor allem eben die „systemische“ Vernetzung und Nachhaltigkeit urbaner Raumpraxen dadurch erzeugt, dass sie die prinzipielle Frage nach dem „governing the commons“ zwar stets und permanent stellt, darauf gleichwohl aber nur jeweils situative Antworten zu geben vermag. Und dies aus gutem Grunde, denn der Diskussions- und Aushandlungsprozess selbst wäre somit die eigentliche soziale und kulturelle Ressource, die aus dem materiellen Substrat „Stadtraum“ zu gewinnen wäre bzw. aus der sich einfach selbst zugebilligten Verfügungsmacht über ihn. Es wäre also eine faktisch immer vorhandene und ausgeübte Kontrolle, die gleichwohl normativ nur schwach abgesichert bleibt, die auch in ihrer institutionellen wie sozialen Trägerschaft umstritten ist und die daher ständig neu legitimiert wie organisiert werden muss.

So verstanden, bilden diese „commons“ nicht nur eine Art von kulturellem „Eigentum“, das gleichsam passiv auf gemeinschaftliche Prinzipien verpflichtet wäre. Sie wirken dann vielmehr in der Tat auch aktiv als integrative Schleusensysteme hinein in die Stadtgesellschaft, weil sie zentrale und gemeinsame Identifikations- und Repräsentationsräume für Einheimische wie Touristen, für Bürger wie Bewegungen zugleich verkörpern und weil sie damit der dramatischen Ökonomisierung und Kommerzialisierung öffentlicher Räume möglicherweise diskursive wie moralische Schranken entgegenzusetzen vermögen. Deswegen bieten sie sich auch als ein interessanter Ausgangspunkt an für neue Überlegungen zu einer noch stärker akteurs- und prozessorientierten Raumanthropologie, die den Raum damit präziser noch als „operative“ wie als „reflexive“ Handlungsdimension versteht.

Auf diese vielfältigen Funktionen des öffentlichen Raumes hat bekanntlich schon Henri Lefebvre in seinen Überlegungen zur „Raumproduktion“ hingewiesen. Für ihn verkörperte sich der öffentliche Raum primär in Orten und Funktionen „gesellschaftlicher Zentralität“ mit hoch aggregierten Nutzungs- und Aufmerksamkeitspotenzialen, die – in Anlehnung an Georg Simmel – die jeweilige lokale „Faktizität“ und „Materialität“ gesellschaftlicher Praxis besonders deutlich widerspiegeln.²⁶ Und wir wissen heute zudem, wie sehr die Virtualität und Imaginationskraft gesellschaftlicher Praxen auf diese sozialräumliche Dimensionen

²⁶ Lefebvre, Henri: La production de l'espace, Paris 1974.

angewiesen ist, weil wir das, was wir tun und sein wollen, notwendig „habituell“ praktizieren: als Entwicklung und praktischen Vollzug eines Lebensstils, den wir im physischen Raum als „public design“ entwerfen und nun zunehmend eben auch in seiner digitalen Dimension imaginieren. Auch hier ist also die Grenze zwischen der sozialen und der digitalen Welt längst verschwommen, ja oft: verschwunden. Und in diesem hoch frequentierten Kreuzungsbereich von sozialen Raumpraxen und kulturellen Deutungsperspektiven scheint sich gegenwärtig eine zentrale Rolle des urbanen Raumes zu re-formulieren: als ein öffentlicher Raum, der zur Bühne und zum Bezugfeld „legitimatorischer“ Praxen in unseren Gesellschaften wird. Denn hier werden nun ökonomische wie politische, soziale wie kulturelle Positionen „sozialräumlich“ – oder fast: „moralräumlich“ erarbeitet und bezogen, von denen aus dann Interesse, Repräsentation und Anerkennung neu formuliert und verhandelt werden können. Eben „moralisch“ grundiert durch marktbezogene wie ökologische, grüne wie rote, ethnische wie religiöse, generationelle wie Gender-Argumente und räumlich vorgetragen über ein gleichsam „interventionistisches Paradigma“, das auf dem Prinzip der öffentlichen Wortmeldungen beruht und dieses dann auch gleich generell gentrifiziert. Denn: Alles, was laut redet, öffentlich protestiert, lange genug demonstriert, ist letztlich offenbar „Zivilgesellschaft“ und damit automatisch ein ebenso schützens- wie beachtenswertes Kulturgut!

Ein wenig Sarkasmus ist hier bei aller Wertschätzung „sozialer Bewegungen“ wohl durchaus angebracht, denn unsere Begeisterung für die Zivilgesellschaft hat natürlich auch ihre Kehrseite. Aus der Moralität der Diskurse und aus dem Interventionismus der Präsentationen erwächst eben auch die bereits angedeutete Re-Formulierung des Kontrollkonzeptes im städtischen Raum. Nur wird diese Kontrolle nun nicht über die klassischen Kriminalisierungs-, Politisierungs- und Integrationsstrategien staatlicher Organe vorangetrieben, wie das bei der Videoüberwachung urbaner Räume oder ihrer Sozialkartierung als „Brennpunkt“ noch der Fall ist und die primär im Kontext von öffentlichen Diskursen um Sicherheit steht.²⁷ Vielmehr geht es nun um Politiken des Branding, der Ästhetisierung, der Gentrifizierung oder eben auch der Tribalisierung des Urbanen, also um Strategien, die längst durchaus mit dem Konzept (noch nicht: mit dem Begriff!) der „commons“ operieren. Denn sie argumentieren in vieler Hinsicht ausgesprochen „legitimatorisch“: mit der sozial und moralisch „richtigen“ Position, die sie im Kiez, in der Stadtplanung, beim Flughafenausbau vertreten – und die sie dann gleich mit dem Subtext „Allgemeinwohl“ als eigenem Stempel versehen! Damit ist das Modell der „commons“ zitiert, aber oft eben auch als minoritäre „commons“ definiert, als moralisch geschickt verpackte Position also einer Minderheit, die aus „commons“ vielmehr „claims“ zu machen versucht: privilegierte Soziotope für Kiezbewohner, Autonome, Edel-Sanierer, Ökologen, Berufs-Migranten oder Nachtruhe-Fans.

Denn dies scheint in der Tat auch eine fast unvermeidliche Kehrseite der neuen „hybriden“ Raumpraktiken und der „kreativen“ Raumakteure in unseren Städten zu sein: dass oft ein recht redundantes Bewegungsprinzip vorherrscht, dass Party doch oft zulasten der Politik geht, dass eine zunehmende Grenzverschiebung des Privaten in den öffentlichen Raum hinein zu beobachten ist und dass urbane Bewegungen vor allem keineswegs mehr nur den Stadtraum beleben und ihn damit kontrollieren, sondern sich zunehmend und gegenseitig auch selbst. Anwohnerinitiative gegen Musikszene, „urban art“ gegen „urban order“, Kiez-Stämme gegen Touristen, Radfahrer- gegen Fußgängerfraktion: ein verbissenes Pro und Contra als urbaner wie medialer Volkssport!

Bemerkenswert an dieser Renaissance des urbanen Raumes ist schließlich aber auch, dass wir alle daran aktiv beteiligt sind. Wir alle verhalten uns oft interventionistisch und kontrollierend zugleich, wenn wir Graffiti als Kunst im urbanen Raum honorieren oder umgekehrt als

²⁷ S. dazu etwa Kazig, Rainer/ Frank, Julia/ Reiter, Tanja: Die alltägliche Wahrnehmung von Videoüberwachung, in: Claus C. Wiegandt (Hg.): Öffentliche Räume – öffentliche Träume. Zur Kontroverse über die Stadt und die Gesellschaft. Berlin 2006, S. 61-72.

Syndrom der Verwahrlosung kritisieren, wenn wir mit der Bepflanzung der Baumscheibe vor unserem Haus als „urban gardening“ intervenieren und dann den Bestand dieses Vorgärtchens zäh gegen Hunde wie Kinder verteidigen oder wenn wir uns in zivilgesellschaftlichen Gruppen für den Kiez engagieren und ihn damit zugleich eben oft auch ordnungsmäßig „moralisieren“.

Und dieses Argument des Involviertseins gilt in ganz besonderer Weise auch für Wissenschaft und Forschung. Gerade wir sind hier nie einfach nur flüchtige Akteure unter vielen anderen im sozialen Feld. Raumanthropologisch gesprochen, liegt hier vielmehr die Vermutung auf der Hand, dass wir die Stadt, ihre Räume und ihre Praxen, die wir untersuchen, überaus aktiv mit konstruieren, *indem* wir sie untersuchen! Unsere Forschungen sind es oft, welche die Stadt erst erschließen und sie damit gleichsam zu einem „interface“ machen, das dann fast (zu) beliebig begehrbar und nutzbar erscheint. Auch wir Stadtethnologen und Stadtsoziologen treten also als energisch intervenierende und kontrollierende Akteure auf, die – absichtlich wie unfreiwillig – wesentlich zur kulturalistischen Zurichtung der Stadträume wie der Stadtbilder beitragen. Zumal auch die Verflechtung von urbanen Wissenschaften und urbaner Kulturindustrie heute so eng ist wie nie zuvor. Das zeigt allein schon ein Blick auf die vielen Stadtmagazine und Stadtblogs von Berlin bis Kairo: Wer da Forscher oder Redakteur, Aktionär oder Aktivist ist oder sogar alles zugleich, bleibt im Blick auf Position wie Interessenlage vielfach recht offen. Und auch die verschiedenen selbst ernannten Avantgarden stehen in den städtischen Räumen den „claims“ eben manchmal näher als den „commons“! Auch dazu wird gewiss noch ein interessantes Kapitel zum Thema urbaner Raum und (Selbst-)Kontrolle zu schreiben sein...