

Wolfgang Kaschuba

Das Museum als stiller Teilhaber?

Überlegungen zum musealen Repräsentationsmodus

Dass der Titel meines Beitrages zunächst etwas rätselhaft klingt, ist durchaus Absicht. Nicht weil ich damit der allgemeinen Vorliebe für Quiz- und Ratesendungen folgen will, sondern weil auch der Tagungstitel des Niedersächsischen und Bremischen Museumsverbandes „Kulturelle Teilhabe in Museen“ recht offen formuliert ist. Ich vermute, er geht zurück auf die Formulierung des Deutschen Kulturrates aus dem Jahre 2010, in der der Wunsch nach einer barrierefreien kulturellen Bildung in die Metapher von der „kulturellen Teilhabe“ gebracht worden ist. Damit begab man sich allerdings freiwillig oder unfreiwillig auf das Gebiet der Ökonomie, wo der Begriff der Teilhabe – so formuliert es wikipedia – die „Beteiligung einer natürlichen oder juristischen Person am Handelsgewerbe eines Anderen mit eigener Vermögenseinlage“ bedeutet. „Stille Teilhabe“ sei dabei eher passiv, allerdings an Gewinn oder Verlust der jeweiligen Gesellschaft beteiligt. Und eine „stille Gesellschaft“ sei demzufolge eine „Innengesellschaft“, die für einen Außenstehenden „in der Regel nicht erkennbar“ sei.

Diese Assoziationskette schien mir dann wiederum durchaus einleuchtend. Denn ökonomisch gesprochen und in den Begriffen des Bürgerlichen Gesetzbuches könnte man auch das Museum so als eine „Innengesellschaft“ beschreiben, die für Außenstehende oft nicht recht erkennbar ist. Als eine Innengesellschaft in unserer Gesamtgesellschaft, an der zwar alle deutschen Staatsbürger und Aufenthaltsberechtigte als Gesellschaftsmitglieder „Teilhaber“ sind, weil sie dies mitfinanzieren. Doch ihre überwiegende Mehrheit kommt selten bis nie ins Museum, das damit ebenso wie sein Nicht-Publikum zu einer Art „stillem Teilhaber“ wird.

Soweit mein Gedankengang, der jedenfalls auch provozieren sollte, weil Museumsleute sich als „stille Teilhaber“ programmatisch gewiss nicht wohlfühlen dürfen. Museum will doch „Kultur für alle“ sein, um eine alte Formulierung des ehemaligen Frankfurter Kulturdezernenten Hilmar Hoffmann aufzunehmen. Dies umso mehr, wenn heute zu Recht darüber diskutiert wird, dass alle Mitglieder unserer Gesellschaften direkten Zugang zur

zentralen Lebensressource „Kultur“ haben müssen, also zum identitären Bestand unserer Vorstellungen von Individuum und Gesellschaft. Und dies auch und gerade angesichts einer gewissen Geschichts- und Kulturmüdigkeit, die jedenfalls im Blick auf anspruchsvolle Kulturangebote festzustellen ist wie im Blick auf haushaltsbevollmächtigte Politiker, die in der Kulturpolitik zwar immer wieder von weitstrahlenden Leuchttürmen fantasieren – allerdings offenbar hauptsächlich, um die Kosten für die kulturelle Bodenbeleuchtung einsparen zu können. Aber auch die Museen selbst denken ja über diese Müdigkeit nach, trotz der Flut von Museumsgründungen in der jüngeren Vergangenheit und trotz vielfältig auch ganz beeindruckender Besucherzahlen. Insofern sind die Debatten darüber, wie aus einer musealen Defensive wieder mehr in eine Offensive zu kommen ist, wie das „Grundrecht der kulturellen Teilhabe“ wieder stärker als Universalie auch und gerade im Museum zur Wirkung kommen kann, gewiss richtig. Die Frage ist nur, wie dieses Vorhaben zu realisieren ist, um nicht nur ein frommer Wunsch zu bleiben.

Deshalb möchte ich im ersten Teil meines Beitrages zunächst über das Projekt „kulturelle Teilhabe“ selbst nachdenken und fragen, ob tatsächlich alle Mitglieder unserer Gesellschaft den Zugang zu allen kulturellen Ressourcen haben sollen und wollen, ob kulturelle Teilhabe tatsächlich die Partizipation an gemeinsamen kulturellen Beständen quasi als „Klassenziel“ bedeuten muss. Und wenn ja, welche dieser Bestände sich tatsächlich auch in den Museen und Sammlungen befinden. Im zweiten Teil möchte ich dann mit einigen Stichworten auf den dramatischen Wandel der gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen zu sprechen kommen, den wir gegenwärtig erleben und der in vieler Hinsicht Konsequenzen für museale Arbeit haben muss und wird. Und drittens möchte ich dann mit Blick vor allem auf die städtischen Gesellschaften überlegen, im Kontext welcher politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen die Museumsprogramme der Zukunft verhandelt werden müssen, welche Rollen Museen also künftig auch für „ihre“ Städte spielen.

Das Museum als kultureller Repräsentationsmodus

Auf die Frage nach der kulturellen Teilhabe für die ganze Gesellschaft hätten die Aufklärer um 1780 gewiss mit einem unbedingten „Ja!“ geantwortet. Deshalb traten sie ja für allgemeine Schule und Wissensfreiheit ein, für die Verbreitung von Informationen und

Büchern, für den Aufbau von Bibliotheken und Museen: damit eine neue Wissenskultur für alle offen und zugänglich sei. Notfalls wurde bei den noch nicht Überzeugten dieser allgemeine Teilnahmewunsch eben mit etwas Nachhilfe herangebildet: als „Erziehung“ zum Schönen, Wahren, Guten. Auch deshalb wurde die Nationalpädagogik des 19. Jahrhunderts erfunden, damit die aufklärerischen Ziele und Werte zumindest als „nationale“ Universalien bindend für alle werden konnten. Daraus ergab sich zugleich auch als wichtiger Nebeneffekt die Normativität von Bildung als Schlüssel zu Fortschritt und Fortkommen – organisiert primär als „Bürgerbildung“, aber mit zumindest fürsorglichem Seitenblick auch auf die unteren Schichten. Nicht in diesem letzteren, aber im generellen Sinne würde ich mich durchaus in diese aufklärerische Tradition stellen, allerdings mit der einschränkenden Erkenntnis, dass „Fortschritt“ – um mit Johann Gottfried Herder zu sprechen – allein „fortschreitende Menschlichkeit“ meinen könnte, also ein humanistisches Verstehen meint. Und dass kulturelle Teilhabe daher nicht linear und flächig zu verstehen sei, sondern als ein außerordentlich ambivalenter und heterogener Prozess.

Denn es gehört heute ja längst zum Allgemeinwissen, dass sich „kulturelle Teilhabe“ eben nicht mehr nur über ein kulturelles Hineingeborensein vollzieht in lokale, regionale, nationale oder religiöse Kontexte und Gemeinschaften. Denn diese identitären Zugehörigkeiten als Bremer, als Türkin, als Katholik, als Werftarbeiter lassen sich heute bekanntlich fast alle ändern – oder müssen immer wieder geändert werden. Kulturelle Zugehörigkeiten also und soziale Sicherheiten werden schwächer. Stattdessen leben wir in Bewegungen und Brüchen, in Mischungen und mit Spannungen, mit flüchtigen Zugehörigkeiten und immer mehr mit individuellen Zuordnungen, die auf Zeit angelegt, sich vielfach überlagernd und zum Teil durchaus widersprüchlich sein können. Ein muslimischer Bayer zu sein, ein Bremer HSV-Fan oder ein grüner Privatschullehrer wird von uns kaum mehr als wirklich widersprüchlich empfunden.

Anders gefragt: Was hat meine eigene Tochter als dritte Vertriebenengeneration noch mit der Frage der Ostverträge zu tun? Weshalb sollte sich ein Jugendlicher mit Migrationshintergrund, dessen Großeltern aus dem türkischen Izmir nach Bremen zuwanderten, intellektuell wie emotional mit der Holocaust-Frage beschäftigen? Was hat ein Facebook-User heute mit Goethe zu tun, nachdem er das Fach Deutsch im Gymnasium abgewählt hat?

In allen drei Fällen finden sich gewiss Argumente für Teilhabe und Betroffenheit. Aber es sind eher „pädagogische“ Argumente – im Sinne von: „Ihr solltet doch – dennoch – zumindest – eigentlich ...!“ Es sind eben keine alltagskulturellen Argumente mehr und vielleicht auch keine wirklich identitätspolitischen.

Und da das Museum ebenfalls eher im „pädagogischen“ Raum steht als im „alltagskulturellen“, sind wir damit auch mitten in seinem heutigen Dilemma. Kann eine „stille Gesellschaft“ wie die Institution Museum denn lauter, offener, bekannter werden? Und wie gewinnt sie auch „lautere“ Teilhaber, draußen in der Gesellschaft?

Dies sind Fragen an das Kulturinstitut Museum, die längst als Existenzfragen erscheinen. Denn wissens- wie sammlungsgenealogisch kommt das Museum immer noch als institutionelle Verkörperung einer bürgerlichen Weltanschauung daher, die einst aus der Mitte der Gesellschaft heraus eine zentristische und integrative Weltanschauung vorschlug. Es war und ist eine Institution der „gebildeten Welt“ im Blick auf ihren sozialen Horizont und einer „älteren Welt“ im Blick auf den generationellen Bias in der Besucherschaft. Schließlich verkörpert es auch eine „tradierte Welt“ in dem Sinne, als das Überlieferte und Überdauernde gesammelt und präsentiert wird – ganz im Sinne des Gründungsauftrages, gegen das Verlieren und das Vergessen anzutreten.

Dieses „ideelle Heritage“ des Museums beschreibt auch seinen doppelten Repräsentationsmodus: einerseits durch Sammlungen die Welt „repräsentieren“ zu können – die Welt der Kunst, der Geschichte, Afrikas, der Kelten. Andererseits den Sammlungs- und Museumsgedanken der bürgerlichen Kultur zu verkörpern, also als Einrichtung für jenes besondere soziale Konzept von Wissen und Bildung zu stehen. Und dieser doppelte Repräsentationsmodus baut wiederum auf drei historischen Konzepten auf, die sich in der Vergangenheit stets „universell“ verstanden wissen wollten: zum einen auf einer kulturellen Wertewelt, die sich selbst „humanistisch“ nannte; zum zweiten auf einer kulturellen Praxis, die auf bürgerlicher „Bildung“ beruhte; und zum dritten auf einem kulturellen Gedächtnis, das sich auf eine „europäische“ Geschichts- und Wissenskultur bezog.

Gerade diese drei Dimensionen jedoch – Werte, Praxen, Gedächtnisse – erfahren heute dramatische Veränderungen. Und dies eben nicht nur draußen, in der Gesellschaft, sondern auch drinnen, im engeren kulturellen Kompetenzfeld der Museen. Denn gerade da zeigt sich das, was die Museumsleute selbst wie auch die Wissenschaften vielfach beklagen: jene „kulturelle Verlustbilanz“, die sich in immer geringerem historischem und kulturgeschichtlichem Wissen in der Besucherschaft niederschlägt, im Rückgang gemeinsamer und übergreifender Wissensbestände, im Desinteresse an „ernster“ Kunst wie „ernster“ Geschichte, wenn sie also nicht „eventhaft“ daherkommt, und in der Schludrigkeit vieler heutiger Wissenspraxen, die eben kopieren statt wissen, surfen statt lesen, simsen statt schreiben – und das nicht nur bei einzelnen Adelligen.

Im Ergebnis und mit Blick auf den Kulturbetrieb könnte man also formulieren, dass es gar nicht mehr nur viele „stille Teilhaber“ in und an den Kultureinrichtungen gibt, sondern zunehmend „laute Aussteiger“, die Schiller, Geschichte und Holocaust demonstrativ zum fremden Kulturgut erklären: „Ohne mich!“. Dass dies also eine Absage an die Idee der Teilhabe ist. Und vor allem jüngeres Publikum zeigt sich bei seinen Stippvisiten in Gedenkstätten, in Kirchen oder Museen oft dort in einer Weise unkundig, die verrät, dass sie gar nicht wissen, wie sie sich an diesen spezifischen Orten verhalten, wie sie deren Wissen nutzen, wie sie mit den Objekten und Räumen umgehen sollen. Es ist also gar nicht nur Desinteresse und Bosheit, sondern vielfach Unkenntnis, wenn gerade junge Besucherinnen und Besucher mit der diesen Einrichtungen eigenen und „gedachten Ordnung“ immer wieder in Konflikt geraten.

So wäre dies der eigentlich bestürzende Befund: der dramatische Rückgang des Wissens um kulturelle Dimensionen, um kulturelle Bedeutungen, um kulturelle Ordnungen. Und der allmähliche Verlust eines gemeinsamen kulturellen Wissens- und Praxiskanons – wobei natürlich durchaus nachzufragen bleibt, ob diese postulierte Gemeinsamkeit nicht rückblickend eher einem bürgerlichen Kulturdiktat des 19. und 20. Jahrhunderts entsprach.

Allerdings könnte man bei alledem auch zu einem zweiten, zu einem ganz anderen Befund kommen, der die Dinge „systematisch“ anders einschätzt. Denn bei der kulturpessimistischen Deutung wird leicht übersehen, dass wir heute eben nicht nur auf viele Formen von Nicht-Wissen stoßen, sondern dass vielfach Formen eines „anderen“ Wissens auftreten, die wir –

weil sie vielfach disparat erscheinen – häufig gar nicht so recht wahrnehmen. Es geht also um Wissensformen und Wissensordnungen, die bisher gesellschaftlich unterschätzt, ausgeblendet, verdrängt worden sind, die als unbedeutend oder minderwertig galten – vielleicht und vor allem auch deshalb, weil sie nicht dem kulturellen Kanonwissen entsprachen, sondern eher heutigem sozialem Navigationswissen. Weil sie weniger pathetisch an den Werten hängen als vielmehr pragmatisch am Alltag. Und weil ihre Akteure und Träger oft auch nicht unbedingt den Eliten und den klassischen Bildungsschichten angehören.

Genauer zu betrachten wäre also einerseits die Auflösung älterer „kanonisierter“ Wissensformen, gerade auch im Sinne des klassischen „kulturellen Gedächtnisses“, das von Thomas von Aquin bis zu Thomas Bernhard als europäisches Kulturwissen in den Köpfen der Gebildeten gespeichert sein musste. Und es wären andererseits genauer die Formen der Etablierung und Inkorporierung „multipler Wissensformen“ zu beobachten, die im Sinne eines praxeologischen Wissens sich an neuen lebensweltlichen und milieubezogenen Wissensbeständen orientieren und nurmehr punktuell gemeinsame gesellschaftliche Schnittmengen aufweisen – und gewiss auch meist schnellere Verfallszeiten. Also etwa neue Formen von urbanen, von migrantischen oder von digitalen Wissenspraxen, die Kompetenzen zur Verfügung stellen, welche man in der Anwendung dann tatsächlich als ein „Navigationswissen“ beschreiben könnte, das uns durch Stadt- und Netzwelten „lotst“.

Wenn dieser Befund auch nur zum Teil stimmen sollte, würde er bedeuten, dass mit diesem Wandel der Wissenskulturen auch jener traditionelle Zusammenhang aufbricht, der das Museum und „sein“ Publikum als klassische bildungskulturelle Sozialkonfiguration über zwei Jahrhunderte hinweg trug. Diese Bildungskultur besaß ihren spezifischen sozialen Raum, ihre eigene kulturelle Ausprägung, ihre eigene Welt-Sicht und eben ihre eigenen kulturellen Orte. Mit dem Schrumpfen dieser Trägermilieus würde nun eben auch das Museum zum „schrumpfenden Ort“. Denn es wird in explodierenden Wissenshorizonten heute zwangsläufig für immer weniger Menschen immer weniger Bedeutung haben. Weil es nicht mehr deren „eigenen“ Wissensspeicher verkörpern kann, weil der Museumsbesuch quasi zum städtischen „Kirchgang“ und damit zu einem Exotikum wird und weil Kunst oder Geschichte bestenfalls in einer Art von massenhaftem „Flash Mob“ noch Erwähnung finden: als kurzlebige Ausstellungsevent statt als nachhaltige Wissens- und Erinnerungsschau.

Nicht alle diese Entwicklungen sind unbedingt zu bedauern, einige aber schon. Und wenn diese nicht eintreten sollen, müssen Museen zukünftig gewiss noch stärker anderen wissenskulturellen Konzepten folgen als bisher. Sie müssen Wissens- und Vermittlungsmodi folgen, die weiter und tiefer in die Gesellschaft hineinreichen, die auch alltagsnäher und problembezogener sind. – Konzepten, welche die Menschen mehr bei sich „abholen“: als Akteure, in ihren Selbstbildern, in ihren Bedürfnissen. – Und Konzepten, die mehr Pluralität und Heterogenität in ihren kulturellen Perspektiven eröffnen: die also unterschiedliche Erfahrungen und unterschiedliche Publika ansprechen können und die von unterschiedlichen „Identitäten“ erzählen.

Schön! Werden Sie sagen: schön allgemein! Eine nette Sonntagsrede, aber was meint er damit? – Meine Antwort: Das weiß ich auch noch nicht genau. Aber ich ahne eine Richtung – und steuere damit den zweiten Teil an.

„Anderes Wissen“ – im Museum etwa?

Mit drei kurzen Beispielen aus den eigenen Arbeitsfeldern möchte ich zunächst illustrieren, was damit gemeint sein könnte. Es sind bewusst keine Museumsbeispiele, sondern solche aus einer anderen gesellschaftlichen Grundeinrichtung für Wissen und Bildung, aus der Schule.

Vor einigen Monaten schloss ich ein zweisemestriges Studienprojekt mit elf Masterstudierenden der Europäischen Ethnologie ab, das in dem nicht ganz unbekanntem Bezirk Berlin-Wedding versuchte, „ethnologisches Wissen“ in die Schulen zu bringen. Unsere Überlegung war, dass ethnologische Blicke und Begriffe, die ja vor allem auch Fragen nach kulturellem Kontakt und kultureller Praxis thematisieren sollen, als Denkfiguren und Methoden auch den Schülerinnen und Schülern dabei helfen könnten, ihren Alltag anders wahrzunehmen, ihn neu zu beschreiben und ihn leichter zu bewältigen. Dies versuchten wir in vier Hauptschulen im Rahmen von Projektwochen mit jeweils einer Klasse von 14- bis 16-jährigen Jugendlichen durchzuführen, überwiegend mit „migrantischem“ Hintergrund.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Dieses Experiment gelang zum überwiegenden Teil¹ – allerdings mit durchaus überraschenden Erkenntnissen. Dazu drei kurze Beispiele.

In all diesen Klassen der Hauptschulen im Wedding weisen viele Schülerinnen und Schüler lückenhafte deutsche Sprachkompetenz auf – jedenfalls was korrekte Rechtschreibung und Grammatik angeht – und dadurch auch zumeist nur bescheidenen schulischen Erfolg. Nicht nur, aber auch dadurch kommt es immer wieder zu Unzufriedenheiten, zu Konflikten, auch zu Mobbing in der Klasse. So entsteht dann die Situation, über die BILD fragend titelt: „Werden deutsche Schüler im Wedding gemobbt?“ – Die Antwort darauf lautet: teilweise wahrscheinlich schon, wenn sie als „Opfer“ oder als „Kartoffel“ verspottet werden. Doch auch da ist eine andere Lesart möglich, als BILD suggeriert, wenn die Frage der Sprachkompetenz nämlich einmal anders gelesen wird. In diesen Klassen herrscht vielfach Zweisprachigkeit: deutsch und türkisch oder arabisch oder russisch. Die Klassen sind also sozial wie kulturell gesehen ein „mehrsprachiger“ Raum, in dem „Einsprachler“ mitunter kulturell defizitär und damit als „benachteiligte Minderheit“ erscheinen. In diesem sozialen Raum hilft eben ausnahmsweise nicht Englisch oder Französisch weiter wie in der Gesellschaft, wo dies als Ausweis für Bildung genommen wird. Hier herrscht vielmehr eine andere, gleichsam umgekehrte kulturelle Hierarchie als im öffentlichen Raum. Was dort „normal“ ist, dass Sprachkenntnisse im Türkischen, Arabischen oder Russischen im Gegensatz zu Englisch und Französisch nicht als Kompetenz anerkannt sind, trifft hier auf eine andere „Normalität“: die Kompetenz „migrantischer“ Mehrsprachigkeit. Und umgekehrt wird diese eigene „Normalität“ des Klassenraumes draußen und in den Augen von BILD dann eben zum „Skandal“, zur „Deutschen-Hetze“. – Was „Diskriminierung“ oder „Integration“ also tatsächlich bedeuten, stellt sich im Alltag sehr viel komplexer und komplizierter dar als in den politischen Tischreden oder Medienergüssen.

Ein zweites Beispiel: In diesen Schülerprojektwochen arbeitet auch stets eine Gruppe von Künstlerinnen und Künstlern mit, die im schulischen Bereich spezifische Angebote zur Zusammenarbeit machen. Montag früh, zu Beginn einer dieser Projektwochen, schlägt eine Künstlerin vor, die aus Kroatien stammt, dass zunächst eine Aufwärm- und Kennenlernrunde gemacht werden soll. Ihre Idee: Jedes im Kreis – SchülerInnen, Studierende, KünstlerInnen –

¹ Seine Ergebnisse sind nun auch in einer Netzdokumentation nachzulesen, die als Foto- und Textgalerie unter folgender Adresse besucht werden kann: <http://www.ethnologie-schule.de/>

stellt sich in seiner „Muttersprache“ vor. Das Nächste wiederholt dies in derselben Sprache, stellt sich dann seinerseits muttersprachlich vor usw. – also dem Motto folgend: „Wir sind multikulti.“ Eine „deutschstämmige“ Studentin beginnt mit dieser Vorstellung, darauf folgt eine „türkischstämmige“ Schülerin, die das Gesagte auf Deutsch wiederholt und sich selbst dann auf Türkisch vorstellt. Dann gerät die Runde ins Stocken, denn zwei „afrikanische“ Schülerinnen wissen nicht, was ihre „Muttersprache“ sein soll, wählen daher Deutsch. Dann wiederholt eine „bosnischstämmige“ Schülerin das von ihnen Gesagte, stellt sich selbst auf „bosnisch“ vor. Und darauf fängt eine ebenfalls „bosnischstämmige“ Studentin an zu lachen und sagt, „das war nun aber ein Fantasie-Bosnisch!“ Und damit bleibt die Runde dann mehr oder weniger stecken. – Das auflockernde „Kennenlernspiel“ ist also gründlich schief gegangen. Denn einerseits ist die Zuordnung zu einer spezifischen „Muttersprache“ in vielen Klassen heute nur theoretisch leicht und eindeutig, viel öfter zeigen sich da Ambivalenzen oder Mischungen. Und andererseits erschien den Schülerinnen und Schülern selbst die Frage nach der „Muttersprachlichkeit“ offenbar als ein Herkunftsverweis, der eher ausgrenzend wirkte, der nicht ihrem ganz anders strukturierten Alltag entsprach, sondern eher eine Ausnahmesituation schuf. Also: gut gemeint, aber nicht gut gemacht!

Ein drittes und letztes Beispiel: Zu den wichtigen ethnologischen Methoden der Orientierung und Selbstverortung in einer Stadt gehört die Idee der „mental map“, der „Karte im Kopf“, die unser „tacit knowledge“, unser unbewusstes Wissen aktiviert. Denn dabei soll auf einem Blatt Papier die „individuelle“ Stadt kartiert werden, also jene Gebäude, Orte, Straßen und Treffpunkte, die dem jeweiligen persönlichen Lebens- und Erfahrungsraum entsprechen und die damit markieren, wo ich mich wann in dieser Stadt bewege, was ich von ihr kenne, was von ihr ich mir gleichsam „angeeignet“ habe. In den Klassen kommen auf diese Weise ganz unterschiedliche „mental maps“ zustande, an denen sich dann ablesen lässt, welchen Bewegungsradius die einzelnen Jugendlichen haben, welche Übergänge oder Grenzen es zwischen urbanen Jugendräumen gibt. Und diese Karten sind zudem auch Dokumente der ästhetischen Praxis der Jugendlichen, deshalb werden sie im Berliner „Haus der Kulturen der Welt“ zusammen mit anderen Bildern und Texten ausgestellt.

Dies funktioniert in den Projektwochen alles sehr gut. Allerdings stellen wir am Ende der Wochen fest, dass auf den meisten Karten der Jugendlichen vermeintlich ganz wichtige Berliner Orte gar nicht vorkommen: weder das Brandenburger Tor noch der Kudamm und

schon gar nicht das „Haus der Kulturen der Welt“. Diese Orte gehören ganz offensichtlich nicht zu ihren Bezugsfeldern und identitären Räumen. Dass nicht einmal das „Haus der Kulturen der Welt“ dazugehört, dass ja dezidiert den migrantischen, den interkulturellen, den transnationalen Blick betonen und die Bilder der Jugendlichen ausstellen will, dass dies also jedenfalls kein „Berliner“ Haus der Kulturen der Welt ist, gibt doch Anlass zum Nachdenken. – Nach Museen in diesen Berlin-Karten der Schülerinnen und Schüler haben wir gar nicht erst gefragt. Der Befund wäre gewiss ebenso negativ ausgefallen.

Diese Beispiele können vielleicht schon einmal anekdotisch illustrieren, was „anderes Wissen“ und „andere Wissenskultur“ meinen können: „andere“ soziale Erfahrungen und „andere“ kulturelle Wahrnehmungen nämlich, die auch ganz eigenen Regeln, Prioritäten und Ordnungen folgen. Und dieses „Andere“ ist dann über die Beispiele hinaus keineswegs nur „migrantisch“ zu verstehen, sondern in einem erheblich weiteren Sinne. So spielen bei diesem „Anderssein“ eben auch Generationszugehörigkeiten eine wesentliche Rolle. Religiöse Einstellungen beeinflussen unsere Wahrnehmungen. Auch im geschlechtsspezifischen Sinne werden städtische Räume wie kulturelle Identitäten unterschiedlich, eben durchaus „anders“ erfahren und gedacht. Und es sind eben diese Formen des Andersseins, der Verschiedenartigkeit, der Heterogenität, die sich auch als eine „Kosmopolitisierung“ der Erfahrungen, der kulturellen Praxen und der sozialen Horizonte in unseren Alltagswelten immer deutlicher niederschlagen. Die Fragen nach dem Hiersein, nach dem Kommen, nach dem Gehen und nach dem Bleiben wird allmählich zur Alltagskonfiguration für wachsende Teile der Bevölkerung, die zunehmend mobiler werden müssen oder wollen. Mobilität und Migration sind nicht mehr nur Phänomene in den südosteuropäischen Randregionen oder in der Dritten Welt – und auch längst nicht mehr nur Realitäten in vielen kleinen Städten und Regionen der neuen Bundesländer. Vielmehr prägt „Mobilität“ die soziale und kulturelle Dynamik unserer Gesellschaften insgesamt nachhaltig um, neu.

Insofern spiegelt das in den drei Beispielen vorgestellte Schülerwissen eben in vieler Hinsicht auch ein „Weltwissen“ wider, das nicht nur einen engen Weddingen oder Migrationsraum im Berliner Stadthorizont markiert, sondern das viele Bilder und Informationen aus gemischten und vielfältigen urbanen Milieus und Räumen integriert, einschließlich vieler Wissensfragmente aus den Herkunftsländern von Eltern oder Verwandten und einschließlich vieler Bilder und Informationen aus dem Internet, aus dem internationalen Sportbetrieb oder

aus den globalen Musikkulturen. Auch dies ist eben ein „anderes“ Wissen, aber zugleich auch ein vielfach „interkulturelles“ und „kosmopolitisches“ Wissen – nur eben anders als das klassische des deutschen oder europäischen Bildungsbürgers. Und diese veränderten „Wissenswelten“ sind so weit weg von den Projektionen jener Stammhirndenker um Thilo Sarrazin wie der Mars von der Erde.

In dieser „Kosmopolitisierung“ des Wissens drücken sich auch die gesellschaftlichen Wandlungen und Umbrüchen aus, in deren Verlauf sich eben auch unsere Selbst- und Fremdbilder verändern, also all die identitären Vorstellungen davon, wer ich bin und wer wir sind. Antworten darauf finden sich vielfach nicht mehr einfach im Verweis auf zugewachsene „Zugehörigkeiten“ qua Geburt, Abstammung und Pass, sondern formen sich zunehmend in jenem weiten Bereich der „Zuordnungen“, in dem ich bestimmte Entscheidungen darüber, wer ich sein will, sein kann, sein darf immer wieder neu und immerhin selbst zu treffen habe.

Damit verlaufen auch die alten dichotomischen Ordnungsachsen wie „eigen – fremd“, „Dorf – Stadt“, „weiblich – männlich“ immer weniger eindeutig. Denn was genau heute männlich sein soll und kann, was deutsch, was nationale Leitkultur, das hat sich als ein zu naives Frageraster herausgestellt. Längst sind solche Ortsangaben verändert und überlagert durch andere Konstellationen, durch Auto- und Heterostereotypen, also Selbstbilder und Fremdbilder, die unmittelbar aufeinander reagieren und sich eher in Ambivalenzen oder Zwischenräumen verorten, wenn nach dem „Identitätsbekenntnis“ gefragt wird. Denn so „fühlen“ sich viele Menschen eben auch: lokal und global, einheimisch und fremd, mehr oder weniger christlich oder muslimisch zugleich.

Darin drücken sich neue Zuordnungssysteme und Navigationslinien aus, die oft „quer“ durch die Gesellschaften verlaufen, die dort keine sozialen Parzellen und kulturellen Soziotope mehr zulassen, keine „Mono-Identität“ mehr ermöglichen. Vielmehr folgen sie dem Wechselprinzip von Vielfalt und Differenz, von Wandel und Bruch, von Bewegung und Verdrängung als permanente Faktoren gesellschaftlicher Dynamik. Seine Identität finden, bedeutet hier, sich immer wieder neu verorten: zum ersten in einer Gruppe, die unser Integrationsbedürfnis abdeckt, zum zweiten gegenüber anderen Gruppen, in denen wir eine Differenzidentität verkörpert sehen, und zum dritten im großen gesellschaftlichen Rahmen, in dem wir und unsere Gruppe, unser Milieu uns gesellschaftlich positionieren. Und diese Verortungen und

Zuordnungen erfolgen eben nicht mehr nur in kleinen, lokalen Räumen. Sie stellen vielmehr auch längst Bezüge her zu „Außenwelten“, zu kulturellen Veränderungen und Bewegungen, die sich weltweit erstrecken, die in Form ethnischer Diskussionen, religiöser Debatten, konkurrierender Musik- und Stilrichtungen in der Tat auch globale Orientierungshorizonte verkörpern. So treten eben auch globale Bilder und globales Vokabular immer stärker in den Vordergrund als Entwicklungen, die längst die Schutzwände unserer lokalen Lebenswelten und unserer regionalen Erfahrungsräume haben brüchig werden lassen. Dies, die Erfahrung wie die Imagination eines unaufhaltsamen globalen Wandels, ist die wirklich dramatische Wirkung und Veränderung in unseren Alltagswelten. Vieles davon gewiss auch in Gestalt von Visionen und Projektionen, die solch eine vermeintliche Überwältigung durch das „globale Draußen“ eben zu spüren vermeinen und darin durch mediale Inszenierungen, politischen Alarmismus und moralische Dramatisierung bestärkt werden: als „Globalisierungsdiskurs“.

So werden die neuen Horizonte eben nicht nur als Öffnung und als Option wahrgenommen, als Möglichkeit, sich neu in Bezug zu setzen zu globalen kulturellen Entwicklungen.

Vielmehr bewirkt die bedrohliche Vision auch ein Einrücken in Stellungen einer „Heimatverteidigung“, obwohl diese Heimat meist gar nicht bedroht wird. Ein Blick in die ältere wie jüngere Geschichte zeigt uns jedoch, dass solche Reaktionen ganz charakteristisch und typisch sind für Identitätspolitik in gesellschaftlichen Umbrüchen. Dass es dabei immer wieder zur Inszenierung und zur Dramatisierung eines „kulturellen Überlebenskampfes“ kommt, in dem angeblich ein „Wir“ auf dem Spiel steht: heute ein „Wir“ der Kiezbewohner oder der Jugendlichen mit migrantischem Hintergrund, der Bürger oder der Ökologen, der Christen oder der Muslime – je nach Einzelfall. Und diese Bedrohtheitsgefühle laden soziale Atmosphären emotional hoch auf, denn dieses Wir-Bewusstsein bildet eben auch eine wichtige psychologische Schutzkategorie. Deshalb müssen wir diese Politiken der kulturellen „Heimatverteidigung“ als das betrachten, was sie sind: bestürzte Versuche der sozialen Sicherung und Positionierung in sich verändernden Welten durch die Fundamentalisierung kollektiver Identitätsentwürfe.

Städtische Museen als identitäre Orte?

Diese Suchbewegungen und Konflikte werden heute vor allem in den städtischen Gesellschaften ausgetragen. Denn die Städte sind Produkte von Migration und Mobilität, also der Zuwanderung „fremder“ Menschen, Waren und Ideen. Das gilt bereits historisch und weltweit, dann aber insbesondere auch für die moderne europäische Stadt seit dem 18. Jahrhundert. Und es gilt heute mehr denn je, weil Mobilität und Migration, Pendlerleben und Tourismus, städtischer Wandel und Gentrifizierung zu einer permanenten Beweglichkeit der Stadtgesellschaft im Stadtraum führen. Deshalb sind Städte auch zugleich die zentralen „gesellschaftlichen Labore“, in denen die Entwicklung von Lebensweisen und Kulturstilen vorangetrieben wird. Insofern verkörpern sie stets beides: gesellschaftliche „Problemzonen“ wie gesellschaftliche „Problemlösungsorte“. Und sie scheinen zunehmend auch in neuer Weise „Zukunftsräume“ verkörpern zu können, wenn wir an die neue Attraktivität der Innenstädte denken, die längst von öden Arbeits- und Verkehrswelten zu attraktiven Lebenswelten geworden sind. Dies genau meint auch die Rede von der „postfordistischen Stadt“: dass die Stadt als Lebens- und Kulturlandschaft heute in vieler Hinsicht wieder und neu entdeckt wird.

Mit drei Stichworten möchte ich deshalb abschließend andeuten, in welchen Kontexten und in welchen gesellschaftlichen Spannungsfeldern solche Identitätsentwürfe in den städtischen Räumen gegenwärtig eine besondere Dynamik entfalten – und ob und wie die Museen in diesen Feldern möglicherweise agieren könnten.

Mein erstes Stichwort: „Stadttourismus“. Zahl und Umfang des städtischen Tourismus sind in den letzten zehn Jahren fast überall dramatisch angestiegen, keineswegs nur in den großen Städten wie Paris, London oder Berlin, sondern gerade auch im mittleren Bereich, in dem Städte wie Bremen oder Kiel sogar mit die höchsten Zuwachsraten aufzuweisen haben. Dies hängt einerseits damit zusammen, dass die Städte als Orte von Geschichte, von Kunst und von Erlebniskulturen von der Gastronomie bis zur Musik neue Aufmerksamkeiten erfahren. Andererseits haben die Formen regionaler wie interregionaler Mobilität entscheidend zugenommen, weil mit dem vielgeschmähten „Easy-Jet-Set“ auch neue soziale Gruppen und sehr viel größere Zahlen von Touristen unterwegs sind, die auf diese Weise eben buchstäblich neue und eigene „Welterfahrungen“ sammeln.

Die städtischen Geschäfte und die Stadtkämmerer können sich jedenfalls freuen. Künstler und Wissenschaftler warnen hingegen auch davor, dass der Tourismus die Stadt „konsumiere“, indem er Flächen, Nutzungen, Ruhezonen und Traditionen verbrauche, indem er Stadtkultur kommerzialisiere und Stadträume gentrifiziere. Auch aus diesem Grunde haben im vergangenen Jahr in Hamburg Kunst- und Kulturschaffende dagegen protestiert, dass Hamburg immer mehr als „Marke“ verkauft werde. So formulierten sie ein Manifest: „Not in our name!“, das nachdrücklich unterstreicht, dass sie kein Geschäftsfaktor im „city branding“ sein wollen. Und auch viele „Einheimische“ klagen darüber, dass der Tourismus überhandnehme, dass er zu massenhaft, zu laut und zu „fremd“ geworden sei. Selbst die Grünen in Kreuzberg haben kürzlich zu Beratungen darüber eingeladen, ob die Kreuzberger Kieze durch den Tourismus bedroht seien.

Hier scheint also zunächst klar, dass die Touristen die „Anderen“, die „Fremden“ sind, gegen die es „Stadtheimat“ zu verteidigen gilt. Dagegen hilft natürlich die „Tribalisierung des Eigenen“, also der Aufstand der Bremer oder der Kreuzberger als „eingeborener Stamm“, der das Einheimische, das Nachhaltige und das Authentische verkörpert – im Gegensatz zum touristischen „Fremden“, das sich eben durch Saufen, Gröhlen, Knipsen, Herumschlendern, Museen besuchen und dumme Fragen stellen auszeichnet. Denn als dies tun ja bekanntlich die Einheimischen nicht.

An dieser durchaus auch ironischen Formulierung und Konstellation wäre natürlich vieles zu diskutieren: etwa der oft zu simpel vermutete Zusammenhang von Tourismus, Gentrifizierung und steigenden Immobilienpreisen oder von den Auswirkungen auf lokale Gastronomie- und Musikszene oder natürlich auf lokale Kulturpolitik und städtische Museen. Dies will ich hier aber gar nicht tun, sondern mich nur auf den Hinweis beschränken, dass in diesen Phänomenen natürlich die Projektion vieler städtischer Probleme und Ängste in ein „Gegenüber“ sichtbar wird: ein Gegenüber, das den „Touristen an sich“ als Feindbild markiert – damit wir dagegen ein Bild von „uns Einheimischen“ setzen können, das dann vom Bremer Stadtapotheker bis zum Bremer Autonomen reicht und eine lokale „Einheitsfront“ vorspiegelt. Man könnte das „Exterritorialisierung der Probleme“ nennen.

Denn dabei wird zweierlei geflissentlich übersehen: Zum einen gäbe es ohne die Touristen bald kein „kulturelles“ Bremen oder Kreuzberg mehr. Denn von der Denkmalpflege über die

Museen, die Geschichtsführungen bis zur Esskultur werden die städtischen Einrichtungen nicht nur von den „Fremden“ heftig mitfinanziert, sondern auch mit geschaffen und tradiert. Denn es ist oft deren Nachfrage nach dem „Bremischen“, die zum Anstoß für kulturelle Interessen wie kulturelle Einrichtungen wird. Zum zweiten und noch wichtiger: „Der Tourist“ ist längst unser „alter ego“! Nicht nur, weil wir Deutsche Reiseweltmeister sind, sondern weil wir in unseren eigenen Städten längst auch zu „Touristen“ geworden sind. Beim Gang in den bunten Nachbarkiez, beim städtischen Kulturevent, in der Strandbar an der Weser oder der Spree spielen wir die Rolle des „inneren“ Touristen, der das Nahe auch als etwas Verfremdetes, Exotisiertes, Neues sehen und besuchen will: die eigene Stadtkultur eben auch als Überraschungswelt und Erlebnislandschaft. Deshalb hilft das mit der Stilisierung der Touristen als den „sozialen Fremden“ nicht wirklich weiter. Dieser „Fremde“ steckt eben auch in uns. – Wo und wie: Das wäre eine interessante Frage auch an Objektsammlungen und Ausstellungskonzepte bisheriger Museumsarbeit!

Aber dafür haben wir heute ja nun die wirklichen, die „religiösen Fremden“. Deshalb mein zweites Stichwort: „Städtische Moscheen“. Die jüngere Geschichte der Muslime in Deutschland durchzieht inzwischen ein langes Kapitel der deutschen Nachkriegsgeschichte, das aber eigentlich erst in den letzten Jahren wirklich beachtet worden ist. In mitunter intellektuellen Sternstunden haben so deutsche Historiker wie Frankreich-stämmige Bundesbanker und Bayerisch-stämmige Innenminister die Muslime als das neue religiös und kulturell „Fremde“ ausgemacht, als etwas eindeutig Nicht-Deutsches und auch Nicht-Europäisches.

Spätestens seit jenem 9. September 2001 von New York macht ein öffentlicher Alarmismus die Feindfigur Muslim aus, indem immer wieder auf den kausalen Zusammenhang von Islam und Terrorismus verwiesen wird. Keine Frage: Terrornetzwerke wie Al-Qaida nehmen in der Tat den Koran zur Geisel. Sie versuchen sich damit eine religiöse und ethische Legitimierung der mörderischen Gewalt gegen alles „Ungläubige“ zu verschaffen. Allerdings ist dieser strategische und instrumentelle Missbrauch des Religiösen für politische Ziele auch ganz offensichtlich. Er dient der Stabilisierung regionaler Machtverhältnisse in einzelnen Ländern wie dem Versuch der Etablierung neuer und angeblich „postkolonialer“ Machtstrukturen. Darüber sprechen inzwischen offen auch viel Imame. Und das Profil des Islam hat durch die Ereignisse der letzten Monate in Tunis, Kairo und Bengasi zudem auch neue und unerwartete

Gesichtszüge erhalten. Seitdem dort Massenbewegungen gegen die einheimischen Regime angetreten sind, die sich als Bürgerbewegungen identifizieren und mehr „Freiheit“ als „Allah“ fordern, wird das Klischee vom „aufklärungsunfähigen“ Islam zunehmend brüchig.

Dennoch bleiben starke Heterostereotype, wonach „Migranten“ in Europa immer das Östliche, das Orientalische, das Afrikanische oder das Asiatische verkörpern – wie ein fester kultureller Steckbrief. Niemand spricht von amerikanischen oder japanischen Zugewanderten als „Migranten“. Und „Muslim“ steht immer noch für das Bild des Nicht-Zivilisierten, des Nicht-Europäischen, des Fremden. Denn alles, was Muslime im Alltag anders machen, also insbesondere „anders“ essen, fasten und beten, wird als „fremde Kultur“ identifiziert und deklariert. Und beide Heterostereotype verschränken sich in einem Ausgrenzungsdiskurs, der öffentlich wirksam wird, wenn über Einbürgerungsrechte diskutiert, wenn Kopftücher als Symbole des Islam identifiziert und wenn die Minarette von Moscheen als Feldzeichen des Fremden indiziert werden.

Dabei sind all diese Phänomene längst mitten in unserer Gesellschaft angekommen. Und die Frage des deutschen Passes, das Problem des Kopftuchs oder der Moscheebesuch bildet für übergroße Mehrheiten der Migranten und Muslime in europäischen Städten nur jeweils *eine* von vielen sozialen Zugehörigkeiten und kulturellen Zuordnungsmöglichkeiten – wie für die meisten Christen, Juden oder Atheisten auch. Dies bleibt in den Debatten und Betrachtungen meist außen vor, wie auch die längst verifizierte Erkenntnis, dass etwa die Frage von Deutschkenntnissen, von Schulgewalt oder Jugendkriminalität als „soziale Frage“ interpretiert und bearbeitet werden muss und nicht als primär ethnisch oder religiös begründetes Problem.

Im Ergebnis jedenfalls sehen wir eine Spiralwirkung von Ausgrenzungsdiskursen und Ausgrenzungsgefühlen. Da schaukeln sich islamistische und christliche Fundamentalismen gegenseitig hoch, wenn in historischen Kulissen und mit historischen Narrativen Kreuzritter und Janitscharen aufeinander treffen, wenn das Eigene heroisiert wird durch die Dramatisierung der Bedrohung und Stigmatisierung durch das Fremde und wenn in hunderten entsprechender Computerspiele solche konfrontativen Bilder und Konfigurationen „spielerisch“ erlernt werden können. Das übersehen viele Eltern wie Schulen nach wie vor beharrlich.

Jedenfalls kommt es damit gleichzeitig zur Verhärtung islamistischer Milieus und zur Etablierung rassistischer Milieus in westlichen Mittelschichten. Und dies ist beiderseits durchaus Absicht und Strategie: Integration ins „Eigene“ soll durch eine Differenzkonstruktion erleichtert und bestärkt werden – Wir gegen Die! Für Jugendliche wird die Orientierung damit außerordentlich schwierig – insbesondere für solche mit „migrantischem Hintergrund“ und muslimischen Glaubens. Denn sie erleben eine doppelte, eine ethnisch wie religiös begründete Ausgrenzungsstrategie, auf die sie vielfach mit einer Trotzreaktion antworten. Oft unter der Überschrift: „Representing Islam“ – „Dann sind wir eben die Fremden, zu denen ihr uns macht!“

Solche Frontstellungen lassen sich nur verhindern oder abmildern, wenn dieser „Kampf der Bilder“ auch tatsächlich thematisiert, erklärt, moderiert und diskutiert wird – gerade für und bei den Jugendlichen. Das muss in den Schulen, in den Medien und in den städtischen Lebenswelten geschehen. Und das muss auch gewiss auf den Bühnen und an den Begegnungsorten geschehen, an denen solche Identitäten traditionell dokumentiert und inszeniert werden. Da kommen nachdrücklich auch die Museen ins Spiel. Und man fragt sich dann doch erstaunt, weshalb die Problematik der Religiosität von Jugendlichen in den Städten, weshalb Fragen ihrer ethnischen oder sozialen Zugehörigkeit so selten zum „musealen“ Thema und Anliegen gemacht werden. Weshalb hier keine neuen Verbindungen zwischen Geschichte, Kunst, Tradition, Alltag und Gegenwart hergestellt werden. Und weshalb viele Museen sich nicht für einen Ort halten, an dem solches zu verhandeln wäre.

Mein drittes Stichwort schließlich: „urbane Vergemeinschaftungen“. Städte, vor allem Innenstädte, sind wieder attraktiv geworden und sie machen sich attraktiv als „Lebensorte“. Nur um daran zu erinnern: In den heute fast unvorstellbaren 1960er Jahren beklagte ein Alexander Mitscherlich noch die „Unwirtlichkeit der Städte“, die zu reinen Arbeits-, Verkehrs- und Verwaltungszentren geworden waren und in denen Wohnen und Leben nur noch als „Nebenfunktion“ der wirtschaftlichen Hauptfunktion „Industriearbeit“ erschien. Man könne Menschen auch durch eine Wohnung erschlagen, konstatierten Kritiker bitter im Blick auf städtische Nachkriegsarchitekturen und Lebensqualitäten. Und das heute so beliebte T-Shirt: „I love New York“ entstand in den dunkelsten Stunden der Stadt Anfang der 1970er Jahre, als vom „Big Apple“ noch keine Rede war, sondern die Parole hieß: „Lasst uns nicht allein!“

Dies wird bei heutigen Stadt-Seligkeiten oft vergessen: dass diese Stadt-Liebe relativ neu und jung ist, dass die Städte als attraktive Geschichts- und Kulturräume, als Mode- und Erlebniswelten erst in den letzten Jahrzehnten so inszeniert und gesehen werden. „Citiness“, als eine spezifische postmoderne Einstellung zur Urbanität, die vom Latte Macchiato über das Flanieren bis zum Schauen reicht, ist deshalb selbst ein postmodernes, aber wohl durchaus zutreffendes Schlagwort, wenn es um unsere neu gewonnenen Einstellungen zur Stadt geht. Denn es beschreibt auch den postfordistischen Wandel, der die Städte als buchstäbliche „Lebenswelten“ neu prägt. Auch wenn darüber nicht vergessen werden darf, dass diese wachsende Attraktivität der Städte und ihrer Zentren auch immer mit der wachsenden Ökonomisierung von Wohn- und Lebensverhältnissen verbunden ist: Das neue Lebensgefühl „kostet“ eben auch – und es führt auch zu sozialen Verdrängungen im urbanen Raum.

Insgesamt kann man darin aber eine durchaus positive Entwicklung und Veränderung urbaner Räume und Kulturen sehen. Etwa in der wachsenden „Kulturalisierung“ der Stadt, seitdem nach der Krise der 1970er Jahre durch eine Kulturpolitik von oben zunächst mehr Kultureinrichtungen und Museen entstanden, neue Veranstaltungen und Festivals vorbereitet wurden, so dass man von einer „Festivalisierung der Stadtkultur“ in den 1980er Jahren sprechen kann. Darauf folgte dann eine „Eventisierung“ in den 1990er Jahren, als mit wachsenden Veranstaltungsdichten und -frequenzen, mit der Internationalisierung des Angebots von der Musik bis in die Kunst eine neue Attraktivität des Städtetourismus geschaffen wurde. Man kann diese Veränderung auch festmachen an der Aufwertung der öffentlichen Räume, bei der Straßen, Plätze, Passagen und Denkmäler als Treffpunkte und Versammlungsorte neue Bedeutung gewannen im Sinne eines „place making“. Denn damit wurden bestimmte urbane Orte und Räume besonders wichtig für das neue Zusammenspiel von Präsentation und Repräsentation. Egal ob Verwaltung oder Museum, ob Kirche oder Moschee, ob Demonstration oder Flash Mob, ob Familienfeier oder Jugendparty: Alles will sich im öffentlichen Raum „präsentieren“ – und zwar an „repräsentativen“ Orten. Es geht also um den Zugang zu zentralen Räumen in der Stadt, darum, sie gleichsam zu „besetzen“ und daraus für das eigene Anliegen zusätzliche Bedeutung und Anerkennung zu gewinnen. Auch dadurch wird der urbane Raum öffentlicher, er wird in mancher Hinsicht repolitisiert und in jeder Hinsicht umkämpft – offenbar auch als wichtige symbolische Identitätsressource für alle sozialen Gruppen und kulturellen Absichten.

Verbunden damit ist vielfach auch eine Veränderung, die ich als die „Mediterranisierung“ der Innenstädte bezeichnen möchte. Dies prägt fast alle Innenstädte mittlerweile in den Frühlings- und Sommertagen: dass sie zu regelrechten „Palmenplantagen“ werden, dass die Palme als typisch einheimische Pflanze in zehntausenden von Exemplaren auf die Straße gerollt wird, um Cafés und Galerien, um Fußgängerzonen und Passagen zu garnieren und dort ein mediterranes Flair zu schaffen. Diese „Verpalmung“ der Innenstädte hat vor allem nördlich der Mainlinie in Deutschland schon fast dramatische Ausmaße angenommen. Dahinter steckt auch die Vorstellung von einem neuen urbanen „Outdoor-Leben“: von Cafés, Restaurants, Stadtstränden als einer urbanen Ferienlandschaft, in der eben auch werktags „abgehängen“ und Erholung gesucht werden darf. Diese „Verstrandung der Stadt“ ist gerade in Berlin vielleicht am dramatischsten fortgeschritten, wo im letzten Sommer bereits über 30 Strände miteinander konkurrierten, ausgestattet mit Liegestühlen und Sonnenschirmen, mit Palmen und Caipirinha, mit karibischer Musik und zehntausenden Flip Flop-TrägerInnen. Es ist eine Inszenierung der Stadt als ein gleichsam mediterranes Ufer. Aber auch eine Inszenierung der Körper als quasi mediterrane Touristen.

Wichtiger noch aber scheint mir, dass es dabei auch um eine „Mediterranisierung der Köpfe“ geht, also um einen offensichtlichen Wandel von Lebensstilen und Legitimitäten. Nur zur Erinnerung: Noch vor 20 Jahren war es völlig üblich, sein Eis nicht *vor* sondern *im* italienischen Eiscafé zu sich zu nehmen, weil „Dolce Vita“ nur hinter den Stores möglich war. Draußen hatte Zeit- und Arbeitsdisziplin zu herrschen – auch im Sinne individueller Habitusregeln. Heute hingegen scheint es völlig legitim, sich in den Innenstädten demonstrativ als „nichtarbeitender“ Teil der Bevölkerung zu inszenieren: als flanierendes, beobachtendes, erlebendes Individuum, das seine „Handflasch“ Bier oder Club Mate demonstrativ vor sich herträgt als Ausweis einer „Freizeitidentität“. So werden Innenstädte zunehmend zu Spielplätzen und Erlebnislandschaften. Und vieles an dieser „citiness“ scheint sich auch in Formen einer Selbstverwirklichung auszudrücken, in denen der öffentliche Raum zunehmend privatisiert wird. Denn Alkohol Trinken oder im Liegestuhl Liegen war vorher auf die privaten Räume abseits der Straßen und öffentlichen Plätze beschränkt. Nun drängt das Private ins Öffentliche.

Zugleich entstehen mit dieser „Kulturalisierung“ und „Mediterranisierung“ der Innenstädte auch neue Formen einer kulturellen Vergemeinschaftung. Und im Gegensatz zum klassischen Geselligkeits- und Vereinsleben in Dorf und Kleinstadt geht es hier offensichtlich um eher anonyme Formen der Nähe. „Vergemeinschaftung“ könnte so im Sinne einer Randbemerkung von Max Weber eben nicht nur auf die dauerhaften Formen ethnischer oder vereinsmäßiger Zugehörigkeit bezogen werden, die früher eben lebenslang galten. Vielmehr spricht Max Weber bereits von spezifischen Formen „affektiver“ Zusammenschlüsse, die eher kurzfristig und situativ auftreten und emotional begründet sind. Das sind dann oft ganz vordergründige Motive: weil man sich mit etwas identifiziert (mit einer Band oder mit einem Konzert), weil man zusammen feiern will (ein Fest oder eine Party) oder weil man sich eben lebensstilmäßig „versteht“ (auf modischer wie auf religiöser Ebene).

Es geht also um neue urbane „Erlebnismgemeinschaften“, die sich tatsächlich „im Erleben“ bilden und sich oft auch darauf beschränken. Das wäre in vieler Hinsicht wohl charakteristisch für unsere „posttraditionalen Vergemeinschaftungen“: die Suche nach neuen Bezügen und Beziehungen, nach Identifikationen und Identitäten, nach Zugehörigkeitsgefühlen also, die wählbar sind und eben eher „Zuordnungen“ entsprechen als „Zugehörigkeiten“. Dafür halten die Städte ein vielfältiges Angebot bereit, weil sie viele Räume und Orte für diverse Publika anbieten, weil sie über ein dichtes Kulturprogramm verfügen, weil sie „hybride“ Räume bilden, in denen Mobilität, Migration und kulturelle Vielfalt herrschen und sich mischen, und weil sie eben und vor allem auch offene, weil „anonyme“ Räume verkörpern: In den Stadtgesellschaften gelten deswegen weniger lokale und soziale Konventionen, die das Entfalten und Erleben hindern, bremsen und kontrollieren können. Selbst als „Einheimischer“ ist man im nächsten Stadtteil schon ein „Fremder“.

Auch die Städte selbst werden damit zum Objekt bzw. Subjekt von Identifikation und Identität. „Mein Bremen“: Darin drücken sich Orts- und Zugehörigkeitsgefühle aus, die wir längst alle kennen. Und gerade bei deutschen Touristen im Ausland ist festzustellen, dass sie ihre Herkunft lieber mit dem Verweis auf große Städte wie Berlin, Bremen oder Hamburg markieren als mit der Herkunftsbezeichnung Deutschland. Die große Stadt scheint heute auch eine Art „kulturelles Upgrading“ zu bedeuten, eine Aufwertung der eigenen Identität über den symbolischen Bezug auf die Heimat- oder Lieblingsstadt. Und dieses Bedürfnis der Identifikation mit und über eine Stadt scheint in den letzten 20 Jahren nachhaltig gewachsen,

weil mit der zunehmenden Mobilität, Migration und Globalisierung auch das Bedürfnis nach einem „lokalen Ankerplatz“ angewachsen ist. Dieser Ankerplatz soll vor allem Geschichte, Kultur, Atmosphäre, Gefühl vermitteln, also Bezüge zu „meiner“, zu „unserer“ Stadt, die dadurch unverwechselbar, ja: „charismatisch“ wird. Deshalb ja auch die vielen neuen Bilder der Städte: jene vielfältigen Motive und Symbole, Narrative und Topologien, die nun ebenfalls kulturell „mehrsprachige“ Bilder von urbanen Räumen und Kulturen zur Verfügung stellen und in denen wir uns wiedererkennen wollen.

Auch dabei kommen die Museen wieder und in neuer Weise ins Spiel. Denn bei dieser „Neu-Erfindung“ unserer städtischen Räume, Orte und Identitäten geht es längst nicht mehr nur um die üblichen Verweise und Präsentationsformen von Stadtgeschichten oder Kunstsammlungen. Es handelt sich vielmehr um eine neue und „imaginative“ Aufgabe für eine Gesellschaft, die sich eben nicht mehr primär in ihrer „kulturellen Einfalt“, sondern in ihrer „kulturellen Vielfalt“, auch im Unterschied erkennen will: als neuer und pluraler Selbstentwurf eines „Wir – Hier!“ Und diese imaginative Aufgabe bedeutet auch für die Museen, noch weiter herauszurücken aus den traditionellen städtischen Geschichts- und Kunst-Soziotopen. Sich weiter hinein zu begeben in kulturell offene und zunehmend zivilgesellschaftlich orientierte urbane Landschaften: neue thematische wie räumliche Horizonte also zu eröffnen auch für die altehrwürdige Einrichtung des Museums, das sonst wohl in der Geschichte zurückbleiben wird – als ein „exterritorialer“ urbaner Ort. Und dies darf nicht geschehen!