



Ritualität und Grenze

herausgegeben von Erika Fischer-Lichte,
Christian Horn, Sandra Umathum und
Matthias Warstat

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

THEATRÄLITÄT

- Rao, U. (2000): „Eine Frage des Glaubens. ‚Illegale‘ Tempel und der Kampf um die Gestaltung des urbanen Raums in Indien“, in: *Sociologus* 50(2), S. 145–174.
- Rao, U. (2003): *Negotiating the Divine. Temple Religion and Temple Politics in Contemporary Urban India*, Dehli.
- Sahlins, M. (1987): *Islands of History*, London.
- Steiner, F. (1999): *Taboo, Truth, and Religion. Selected Writings*, Vol. 1. Ed. By Jeremy Adler and Richard Fardon, New York.
- Turner, T. (1977): „Transformation, Hierarchy and Transcendence“, in: Moore, S. F./Myerhoff B. G. (Hg.): *Secular Rituals*, Assen, S. 53–70.
- Turner, V. (1989) *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M.

Hauptstadt-Rituale

FRANZISKA BECKER/BEATE BINDER

Cultural Performances und ihre Autorisierung im öffentlichen Raum

Hauptstädte, so die gängige Vorstellung, sind diejenigen Städte, in denen sich die „Geschicke“ einer Nation in besonderer Weise verdichten, in denen Erzählungen der Herkunft, von historischer Kontinuität und Wandel, Zukunftsvisionen und politische Selbstentwürfe symbolisch zur Darstellung gebracht werden. Seit der Nationalstaatsbildung fungieren Hauptstädte als „Schaufenster der Nation“, sind zentrale lokale Manifestationen der „imagined communities“¹ der Nationen. Da ist zunächst die Stadtlandschaft, die mit ihren Gebäuden, Denkmälern und Erinnerungsorten auf die sich wandelnden Selbstbilder einer Nation verweist. Zugleich kann diese gebaute Welt der Hauptstadt zur (temporären) Bühne des Nationalen werden: dann nämlich, wenn Symbole und Kodes, Vorstellungen und Werte des nationalen Selbstentwurfs etwa bei Gedenkfeiern, Staatsakten oder beim Besuch von Staatsgästen im öffentlichen Raum zur Darstellung und Anschauung gebracht werden. Auf diese Funktion von Hauptstädten spielt unser Titel „Hauptstadt-Rituale“ an. Denn trotz der zunehmenden politischen, ökonomischen und kulturellen Integration in Staatenbündnisse und internationale Allianzen sind offenbar noch immer alle Staaten auf diese spezifischen Formen der *cultural performances* angewiesen.² Solche öffentlichen kulturellen Aufführungen sind ein wichtiger Teil des politischen Lebens, durch die politischen Prozessen Sinn verliehen, Macht ausgeübt und die „Ordnung“ der Nation erfahren werden kann.³

¹ Vgl. Anderson 1993.

² Vgl. Gillis 1994, Connerton 1989.

³ Vgl. hierzu grundlegend Kertzer 1998 und 1988, der, aus kulturanthropologischer/ethnologischer Perspektive argumentierend, grundsätzlich gegen politologische An-

Die Ethnologie hat schon lange ein besonderes Augenmerk auf *cultural performances* gelegt, weil sie als Schlüssel zu gesellschaftlichen und sozialen Ordnungen angesehen werden. Weil in ihnen eine dichte Konzentration von Symbolen und Kodes reflektiert und zur Darstellung gebracht wird, die ansonsten im Alltag eher diffus bleiben, sind solche öffentlichen Ereignisse auch privilegierte Einstiegsmomente für ethnographische Untersuchungen. Doch dass *cultural performances* tatsächlich einen Zugang zu Sinnstrukturen, Wertesystemen und Bedeutungsebenen von *ganzen* Gesellschaften ermöglichen, ist in der ethnologischen Theoriebildung inzwischen umstritten. Fand Milton Singer⁴ in den *cultural performances* elementare Einheiten der „great tradition“ der gesamten hinduistischen Kultur Indiens, konnte Clifford Geertz⁵ im Hahnenkampf noch die grundlegenden Werte der balinesischen Gesellschaft wiedererkennen und fungieren *cultural performances* in der Symbolischen Anthropologie und in der Denktradition Durkheims als Ausdruck von Sozialstruktur und kollektivem Denken – um nur einige Klassiker der *cultural-performance*-Theorie zu nennen –, so wird heute eher daran gezweifelt, ob es überhaupt möglich ist, „to read a culture from the symbols of a cultural performance“.⁶ Die Kritik an herkömmlichen *cultural performance*-Konzepten setzt dabei an mehreren Punkten an: Es werde die Beziehung zwischen Ereignis und Kontext im Sinne eines direkten Verweisungszusammenhangs zu einfach gedacht. Auch blieben gesellschaftliche Pluralität und das Nebeneinander unterschiedlicher Sinnsysteme⁷ ebenso wie das „enactment“⁸ der an der Aufführung Beteiligten oder die Konflikte zwischen verschiedenen Akteursgruppen um differierende Versionen sozialer Ordnung⁹ zu wenig berücksichtigt. Und schließlich werde *cultural performances* die relative Autonomie als eigene und selbst wirksame Darstellungs- und Handlungsform abgesprochen,¹⁰ wenn sie lediglich als Abbildung von sozialer Ordnung oder bestätigende Reproduktion von Grundwerten homogener Gemeinschaften verstanden werden. Dagegen gerät in neueren ethnologischen Ritual- und Performativtheorien die Frage nach sozialer und kultureller Veränderung und die Rolle von *cultural performances* in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen stärker in den Blick.¹¹

sätze argumentiert, die symbolische Politik in erster Linie als eine politische Wirklichkeit verschleiende Machtstrategie deuten (vgl. etwa Meyer 1992).

⁴ Vgl. Singer 1992.

⁵ Vgl. Geertz 1994.

⁶ Bailey 1996, S. 2.

⁷ Vgl. etwa Handelman 1990, Gerholm 1988.

⁸ Vgl. Handelman 1990, Baumann 1992.

⁹ Vgl. Baumann 1992.

¹⁰ Vgl. Handelman 1990, Schieffelin 1998, Gluckman 1962.

¹¹ Vgl. Baumann 1992, Cohen 1993, Turner 1989.

Im Folgenden wollen wir dieser Frage nach der Rolle und Bedeutung von *public events* als einer Form der *cultural performance*¹² im Kontext jener wirtschaftlichen und sozialen Transformationsprozesse nachgehen, wie sie gegenwärtig vor allem in Großstädten zu beobachten sind. Diese Umstrukturierungen gehen mit einer Neugestaltung der kulturellen Ordnung der städtischen Gesellschaft und des urbanen öffentlichen Raums einher, die auch neue Konfliktfelder produziert. Insbesondere Auseinandersetzungen um die Etablierung neuer *cultural performances* sind Schauplätze solcher symbolischen Kämpfe. Für einen stadsethnologischen Forschungsansatz, der urbane Transformationsprozesse untersucht, stellen sie einen prädestinierten Fokus dar, und zwar nicht, weil sie selbst Schlüssel zur Gesellschaft sind, sondern weil gerade in den Auseinandersetzungen um *cultural performances* – so unsere These – zentrale Fragen und Probleme der Transformation und das Nebeneinander konkurrierender Deutungsmuster in Wandelprozessen sichtbar werden.

Berlin scheint gegenwärtig ein besonders interessantes Untersuchungsfeld zu sein, um diesen Fragen nachzugehen. Seit der Öffnung der Mauer, der deutsch-deutschen Vereinigung und dem Beschluss, den Regierungssitz wieder nach Berlin zu verlegen, befindet sich Berlin in einer Phase des symbolischen Umbaus, ist die Stadt eine „zone in transition“¹³ in einer „liminalen Phase“¹⁴. Noch ist der Prozess der symbolischen Transformation¹⁵ nicht abgeschlossen, in dem die Veränderungen Berlins hin zur neuen Dienstleistungsmetropole und zum Regierungsstandort mit Sinn und Bedeutung versehen werden und in dem eben das ausgehandelt wird, was Berlin in Zukunft „sein“ soll. Zum einen ist es die Inszenierung des Nationalen, die dabei zur Debatte steht, die Frage etwa, wie sich die „Berliner Republik“ in ihrer Hauptstadt darstellen will und soll. Zusätzlich dynamisiert wird die Diskussion durch das Aufeinandertreffen der zwei Stadthälften mit ihren jeweiligen Gesellschaften, die über vierzig Jahre lang unterschiedliche Entwicklungen

¹² Für die Untersuchung urbaner Transformationsprozesse halten wir das Konzept und den Begriff *cultural performance* für kollektive, soziale Ereignisformen für sinnvoller als den Ritualbegriff, weil er auch wenig ritualisierte Formen sozialen Handelns umfasst und uns den Blick auf Kontext, Wandel und Konflikt eher zu ermöglichen scheint. Vgl. Schieffelin 1998, Handelman 1990.

¹³ Vgl. Lindner 1993.

¹⁴ Vgl. Turner 1989.

¹⁵ Mit dem Begriff der symbolischen Transformation fasst das Projekt „Bühnen der Macht“ all jene Prozesse, die auf die Neudeutung und Neukonstituierung des Raums und der Gesellschaft von Berlin zielen. Gemeint sind damit sowohl diskursive Auseinandersetzungen über die Bedeutung einzelner Orte, Gebäude oder Straßenviertel als auch das performative Aushandeln dieser Deutungen durch verschiedene Akteursgruppen.

genommen haben. Doch werden drittens auch generellere Probleme gegenwärtiger urbaner Transformation in diesen symbolischen Kämpfen virulent und sichtbar. Im Zuge der immer weitreichenderen ökonomischen, sozialen und kulturellen Verflechtung der Welt wurden Städte zu besonderen Knotenpunkten und Austragungsorten der Globalisierungsprozesse. Nicht nur der Aufenthalt von Migranten und Flüchtlingen, von Dienstleistungseliten und Touristen hat Städte zu Orten werden lassen, in denen sich die transnationalen Flüsse (oder *scapes*) von Geld, Ideen, Menschen, Waren und Technologien in besonderer Weise verdichten.¹⁶ Städte bündeln zudem immer mehr politische und soziale Funktionen, die sie aus ihren nationalen Einbettungen lösen. Sie entwickeln enge Verbindungen zu anderen Orten und Städten der Welt und verlieren damit ein Stück weit ihre Rolle als „lokale Manifestationen“¹⁷ von Nationalstaaten und -kulturen.¹⁸ Insbesondere Hauptstädte stehen heute vor der doppelten Aufgabe, sich zum einen als national, zum anderen aber gleichzeitig als kosmopolitisch und weltoffen präsentieren zu müssen, um am internationalen Wettbewerb um Ressourcen teilhaben zu können.

Dies gilt auch für Berlin. Zum einen soll die Stadt zur Bühne nationaler Selbstdarstellung werden, und zum anderen zielt die städtische Politik darauf, den Metropolencharakter durch Verweise auf multikulturelle Vielfalt und auf Internationalität zu betonen. Beide Prozesse der Nationalisierung und der Transnationalisierung stehen in enger Verbindung miteinander. Doch dies führt notwendig zu Konflikten und daher werden die Umkodierung des städtischen Raums und die Neukonstituierung der städtischen Gesellschaft begleitet von umfassenden sozialen und politischen Auseinandersetzungen darüber, wie die „repräsentative“ Hauptstadt des vereinigten Deutschlands und wie Berlin als weltoffene Metropole gestaltet werden und beschaffen sein soll(te).

Im Zuge dieses symbolischen Umbauprozesses werden auch Formen der *cultural performance* (wieder) er- oder gefunden und im öffentlichen Raum für die Darstellung des ‚Neuen Berlins‘ nutzbar gemacht. Nicht zuletzt die Greif- und Erfahrbarkeit dieser Aufführungen macht gerade sie zu einem wichtigen Austragungsort politischer und sozialer Konflikte. *Cultural performances* können dabei sowohl politische Strategie sein, um Deutungen und Bedeutungen in den Stadtraum einzuschreiben, als auch die Möglichkeit bieten, politische Positionen zu artikulieren. Die Aufführungen selbst sind dann kulturelle Repräsentationen, die im sozialen Raum eine eigene Wirkmächtigkeit entfalten.¹⁹

¹⁶ Vgl. Appadurai 1996.

¹⁷ Knecht/Niedermüller 1998, S. 7.

¹⁸ Vgl. Welz 1996, S. 303f.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 83f.

Wir möchten diese Mechanismen im Folgenden anhand von zwei Beispielen solcher neu etablierten und inszenierten *cultural performances* genauer beschreiben. Zum einen geht es um Öffentliche Gelöbnisse, die von der Bundeswehr seit 1996 in Berlin ausgerichtet werden, zum anderen um den Karnevalsumzug, der 2001 zum ersten Mal durch die neue Berliner Mitte zog. Beide Ereignisse gab es aus unterschiedlichen Gründen vor der deutsch-deutschen Vereinigung und vor dem Regierungsumzug nicht in dieser Stadt. Beide werden also erst im Zuge der gegenwärtigen symbolischen Transformation hierher transloziert. Die beiden *events* differieren zwar stark in Hinblick auf Form, Inhalt und Intention, weshalb wir auch keinen klassischen Vergleich anstreben, doch – so unsere These – stellen beide zentrale Elemente der Veränderungsprozesse dar und repräsentieren genau jene scheinbar widersprechenden, sich aber im Grunde ergänzenden Bestrebungen Berlins, national und transnational zugleich zu werden.

Die Gelöbnisfeier ist in ihrer Form stark ritualisiert und reglementiert, integriert nur einen engen Kreis geladener Gäste. Sie steht inhaltlich für den Versuch, Identifikationsangebote mit staatlichen Institutionen zu schaffen und diese als Teil der Gesellschaft zu inszenieren. Die Strategien, mit denen dieses Ritual mit Sinn ausgestattet werden kann, basieren auf historischen Argumenten, also auf Geschichte und Tradition, wobei die besondere Schwierigkeit in Deutschland darin besteht, Kontinuitäten zu schaffen und zugleich auf Distanz zu gehen zu den „dunklen Seiten“ der deutschen Vergangenheit.

Beim Karnevalsumzug kommen zwei andere Elemente zum Tragen. Zum einen steht er im Kontext jener Bestrebungen der „Festivalisierung“²⁰, bei denen mit publikumswirksamen (Groß-)Veranstaltungen Besucher in die Stadt gelockt und ein Klima der entspannten Unterhaltung zur Ankurbelung des Konsums geschaffen werden soll. Entsprechend steht die *cultural performance* der Straßenparade für offene Formen der Teilhabe breiter Bevölkerungsschichten und ist kaum reglementiert. Um den Karneval in seinem Berliner Zuschnitt zu legitimieren, wird in erster Linie mit Kultur argumentiert und auf die kulturelle Vielfalt und Offenheit von Berlin verwiesen.

Die Etablierung der beiden *cultural performances* war keineswegs selbstverständlich, sondern stand bzw. steht im Mittelpunkt kontroverser Debatten, in denen um die Legitimität und Plausibilität dieser Großveranstaltungen im öffentlichen Raum Berlins gestritten und bei denen die kulturelle Logik dieser *cultural performances* entwickelt wurde. Wir werden uns im Folgenden vor allem mit den Konflikten um diese beiden Formen der *cultural performance* befassen und weniger mit den Auf-

²⁰ Vgl. Häussermann/Siebel 1993.

führungen selbst. Gerade dort werden die Autorisierungsstrategien deutlich, denn in der reflektierenden und evaluierenden Nach- und Vorbereitung von *cultural performances* werden Deutungen verhandelt und wird die Aufführung selbst weiter ausgestaltet, verändert oder, den Legitimierungsstrategien entsprechend, umgebaut.²¹ Kurz gesagt, in der Reflexion und Evaluierung des Ereignisses wird das Ereignis sowohl in Hinblick auf seine Wahrnehmung als auch in Hinblick auf seine Wiederaufführung wesentlich mitgestaltet.²² Deshalb werden in unseren ethnographischen Skizzen die Debatten um die beiden Ereignisse einen breiten Raum einnehmen und stellt die reflexive Wechselwirkung zwischen Diskurs und Ereignis den Fokus der Betrachtung dar. Im Einzelnen fragen wir nach den spezifischen Rahmenbedingungen der Ereignisse, die das Zustandekommen der beiden *cultural performances* ermöglichen. Uns interessiert weiterhin die kulturelle Logik, die die Etablierung jeweils ermöglicht, mithin auch jene kulturellen Bilder und diskursiven Rahmungen, durch die die Ereignisse plausibilisiert und legitimiert werden (können) und durch die ihre Verankerung im öffentlichen Raum überhaupt erst möglich wird. Und wir versuchen schließlich, jenen sozialen und politischen Spannungen auf die Spur zu kommen, die in den Prozess der symbolischen Transformation Berlins eingelagert sind und die zugleich in den symbolischen Kämpfen virulent werden.

Geschichte am Ort: Öffentliche Gelöbnisse in Berlin

„Treuebekenntnisse grundwehrdienstleistender Soldaten zur Bundesrepublik Deutschland“ werden in Form Öffentlicher Gelöbnisse seit 1996 im Berliner Stadtraum durchgeführt.²³ Im Zentrum dieser *cultural performance* steht der performative Sprechakt, bei dem ca. 400 Soldaten ausgewählter Einheiten geloben, „der Bundesrepublik Deutschland

²¹ Vgl. zur Reflexivität von Text und Kontext bzw. zur komplexen Beziehung zwischen Ereignis und seiner Verhandlung danach auch Bauman 1988, Schieffelin 1998, Cohen 1993. Zugleich, das sei hier nur am Rande angemerkt, zeigt sich gerade in den Auseinandersetzungen, dass das Konzept der *cultural performance* kein wissenschaftliches Konstrukt ist, sondern deren Bedeutung und (politische) Funktion den Akteuren bewusst ist und sie diese gerade auch als Schauplätze symbolischer Kämpfe wahrnehmen.

²² Vgl. Grimes 1990, Schechner/Appel 1990. Dass in diesem Prozess insbesondere in pluralen komplexen Gesellschaften Medien eine zentrale Rolle spielen, indem sie den Raum für die Debatte über die direkt involvierten Akteure hinaus öffnen und dabei zugleich durch ihre Repräsentationsstrategien mitgestalten, ist selbstverständlich und soll hier nur angedeutet werden.

²³ Seither gab es fünf außerhalb des Kasernengeländes durchgeführte Öffentliche Gelöbnisse, nämlich in den Jahren 1996, 1998, 1999, 2000 und 2001. 1997 wurde die Veranstaltung wegen befürchteter Störungen abgesagt.

treu zu dienen und das Recht und die Freiheit des deutschen Volkes tapfer zu verteidigen“. In Öffentliche Gelöbnisse sind drei auf verschiedenen Ebenen liegende Intentionen eingelagert. Im Kern steht die *rite de passage* der symbolischen Aufnahme der Rekruten in die Armee, die sich durch das Treuebekenntnis zur Nation ihre soldatischen Pflichten vor Zeugen ins Bewusstsein rufen sollen. Zugleich kann durch dieses Ritual ein Erlebnisraum geschaffen werden, in dem die geladenen Gäste, neben Politikern und Medienvertretern größtenteils Familienangehörige und Freunde der Rekruten, die Bundeswehr erleben können. Die *cultural performance* eröffnet also zweitens Identifikationsmöglichkeiten, wie sie von Paul Connerton als wichtige Elemente für die Konstitution nationaler Gemeinschaften beschrieben werden.²⁴ Drittens schließlich wird die *cultural performance* damit zur Bühne, auf der sowohl Vergangenheitsbilder und Zukunftsentwürfe der Armee als auch nationale Selbstentwürfe präsentiert werden können. Die mit nationalen Emblemen und Symbolen ausgestattete Aufführung – dazu gehören Staatsflagge, Nationalhymne und der Adler des Bundeswappens – schafft den Rahmen für Politikerauftritte, die bei diesen Anlässen die gesellschaftliche Rolle der Bundeswehr und die Lage der Nation öffentlich proklamieren und kommentieren.²⁵

Möglich wurden öffentliche Auftritte der Bundeswehr in Berlin erst mit der deutsch-deutschen Vereinigung am 3. Oktober 1990 und dem Wegfall des Sonderstatus der Stadt. Erst nach diesem Datum konnte Berlin systematisch zum Bundeswehrstandort ausgebaut werden²⁶ und trat die Bundeswehr im Rahmen nationaler Feiern auf²⁷.

Wie bei allen staatlichen Inszenierungen wird auch bei dieser die offizielle Staatsdoktrin präsentiert, diejenige Deutung der politischen Wirklichkeit also, die in der aktuellen Situation die politisch machtvollste ist. Bemüht darum, die Widersprüche und Gegenstimmen zu integrieren oder ihnen demonstrativ zu widersprechen, wird diese nicht nur dargestellt, sondern zugleich durch die Ausgestaltung der *cultural perfor-*

²⁴ Vgl. Connerton 1989.

²⁵ Die wachsende politische Bedeutung der Öffentlichen Gelöbnisse wird auch durch die Beteiligung von Scharping und Schröder 1999 und von Paul Spiegel, dem Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, 2001 deutlich.

²⁶ Mit dem Regierungsumzug im Jahr 1999 sollte Berlin zum größten deutschen Bundeswehrstandort werden; vgl. *Tagesspiegel* 3.11.1997.

²⁷ So etwa 1993 bei der Einweihung der Neuen Wache zur nationalen Gedenkstätte, 1994 beim Großen Zapfenstreich zur Verabschiedung der West-Alliierten und bei der Gedenkfeier zum 20. Juli sowie bei der jährlichen Kranzniederlegung am Totensonntag; vgl. auch Schiller 1997. Insbesondere für Westberlin, dem ehemaligen Zufluchtsort zahlreicher westdeutscher Kriegsdienstverweigerer, wurde die endgültig wiedergewonnene Souveränität der Bundesrepublik durch diese häufigen öffentlichen Auftritte der Bundeswehr in Berlin sinnfällig.

mance bestärkt. Wenn der Regierende Bürgermeister Eberhard Diepgen 1998 beim Öffentlichen Gelöbnis verkündet, „Berlin steht zur Bundeswehr und die Bundeswehr steht in Berlin, daran gibt es keinen Zweifel und daran darf es keinen Zweifel geben“²⁸, so wird genau diese kulturelle Logik des „event-that-presents“ (Handelman) deutlich. Doch es ist ein fragiler Zustand, in dem sich die Legitimität der Öffentlichen Gelöbnisfeiern durchsetzen muss, denn die Feiern wurden von Anfang an von zum Teil bunten und phantasievollen Gegendemonstrationen begleitet. Neben Straßendemonstrationen mit Flugblättern, Transparenten, Sprechchören und Kundgebungen wurden 1996 eine Vereidigung von Gartenzwerge und 1998 ein „Schafsgelöbnis“ von den Kritikern der staatlichen Inszenierung kommentierend entgegengestellt.²⁹ Aufkleber und Plakate forderten zum Widerstand auf, zeigten etwa den Berliner Bär beim Zerschlagen von Kriegswaffen, setzten also auf ein kollektives Bekenntnis der Bewohner Berlins zur Entmilitarisierung. 1999 erreichten die Proteste bislang ihren (dramaturgischen) Höhepunkt, als es einer Gruppe von Gegnern gelang, unter Umgehung der strengen Zugangskontrollen ihre Kritik in die Mitte des Öffentlichen Gelöbnisses selbst zu tragen. Sie begannen in dem Moment sich die Kleider vom Leib zu reißen, Regenschirme mit dem Spruch „Tucholsky hat doch Recht“ zu schwenken und wild durch die Menge zu laufen, als die Soldaten in Reih und Glied stehend im Chor den Eid sprechen wollten.³⁰ Die *cultural performances* des Protests bedienen sich des Mittels der Inversion, indem sie die kulturelle Ordnung des Rituals performativ umdrehen und Chaos gegen Formation, Individualität gegen Konformität und die Nacktheit des unverwechselbaren einzelnen Körpers gegen uniformierte Einheitlichkeit stellen.

Die Aktionen haben insofern großen Einfluss auf die öffentlichen Gelöbnisfeiern, als bereits die Ankündigung von Störungen zu strengen Sicherheits- und Zugangskontrollen veranlassten. Deshalb findet der öffentliche soldatische Eid in einem abgesperrten und für das allgemei-

ne Publikum unzugänglichen „öffentlichen“ Raum statt.³¹ Nicht zuletzt, weil die Absperrung dem Anspruch widerspricht, die Bundeswehr durch die Öffentlichen Gelöbnisse als integralen Bestandteil der Gesellschaft zu präsentieren, wird durch die Gegendemonstrationen ein symbolischer Diskursraum eröffnet, in dem um die Legitimität und Plausibilität dieser *cultural performance* machtvoll gestritten wird. Dabei steht das Gesamt ereignis in reflexivem Verhältnis zu seiner diskursiven Nach- und Vorbereitung, durch die die Gelöbnisfeier und der gegen sie gerichtete Protest kommentiert und bewertet wird, die zentralen Argumentationslinien auf- und ausgebaut und schließlich in Beziehung gesetzt werden zur performativen Ausgestaltung von Ereignis und Gegenereignis.

Bei den ersten Berliner Öffentlichen Gelöbnissen 1996 und 1998 stand die Kritik an der „Militarisierung des öffentlichen Raums“ im Mittelpunkt der Auseinandersetzung und wurde der Protest damit legitimiert, dass „mit militärischen Zeremonien, wie Gelöbnissen, Paraden und Zapfenstreichen, [...] Plätze okkupiert [werden], die normalerweise der nicht-militärischen Allgemeinheit gehören.“³² Während die Gegner die strengen Sicherheitsmaßnahmen als Paradox und das Gelöbnis als „Entrollung eines Kasernenhofs in der Mitte der Stadt“ brandmarkten, gestanden die Befürworter der Bundeswehr das Recht zu, inmitten der Stadt öffentlichen Raum für militärische Zeremonien zu nutzen.³³ Die grundlegend verschiedenen Einschätzungen der gesellschaftlichen Rolle und Funktion der Bundeswehr werden in der diskursiv erzeugten Dichotomie zwischen „Präsentation“ im und „Okkupation“ von öffentlichem Raum verhandelt. Vor der Folie deutscher Aggressionskriege lehnen die Gelöbnisgegner die Notwendigkeit der militärischen Verteidigung und Formen militärischer Konfliktlösung grundsätzlich ab und zeichnen zugleich das Bild einer fortschreitenden Remilitarisierung der Bundesrepublik, die sich neben der Beteiligung von deutschen Soldaten an Auslandseinsätzen eben auch und gerade in der Besetzung des öffentlichen Raums zeige. Für die Befürworter, insbesondere den Bundeskanzler, den Verteidigungsminister sowie andere offizielle Instanzen,

²⁸ So der damalige Regierende Bürgermeister Diepgen 1998 bei der Gelöbnisfeier vor dem Roten Rathaus.

²⁹ Bei diesem Schafgelöbnis wurden in einer einige Tage zuvor stattfindenden Straßenaktion vor dem Roten Rathaus die Soldaten symbolisch durch „Schafe“ ersetzt; vgl. z. B. *taz* 8.6.1998. Auch der generelle Protest gegen Öffentliche Gelöbnisse hat wie die Feier selbst eine lange Geschichte.

³⁰ Vgl. die Berichterstattung in allen größeren Tageszeitungen vom 21.7.1999. Die Gegendemonstrationen wurden in den ersten Jahren noch von Oppositionsparteien mitgetragen, insbesondere von Bündnis 90/Die Grünen, haben inzwischen aber weitgehend außerparlamentarischen Charakter. Sie werden von einem Aktionsbündnis, dem verschiedene politischen Organisationen und Initiativen angehören, geplant und durchgeführt.

³¹ Da hiermit die Öffentlichkeit weitgehend ausgeschlossen wird, kommt den (nach strengen Vorschriften) akkreditierten Medienvertretern eine umso größere Bedeutung zu, indem sie für die Verbreitung des Gesagten und Getanen sorgen sollen.

³² Gelöbnis '98: „Diese Kreise stören wir gerne“, Faltblatt mit Texten und Programm, auch *taz* 30.5.1996 und die Sonderbeilagen zur *taz* der Kampagne gegen Wehrpflicht, Zwangsdienste und Militär 1998 und 1999.

³³ So sagte der Regierende Bürgermeister Diepgen 1998: Die „Streitkräfte haben in der Demokratie keinen Grund sich zu verstecken. Sie gehören in die Mitte der Gesellschaft, in unsere Mitte“ und untermauerte diese Aussage durch ein geschichtspolitisches Argument: „Immer dann, wenn das anders wurde, ist unsere Geschichte schrecklich verlaufen.“

steht die Notwendigkeit einer Armee, die der Verteidigung der Grundwerte, von Recht und Freiheit dient, außer Frage.

Das entscheidende Moment, das die Legitimität der Berliner Gelöbnisfeier in weit größerem Umfang herzustellen vermag, als es die grundsätzliche Anerkennung der Institution Bundeswehr als demokratisch legitimierte Institution kann, ist die Erinnerung an und Bezugnahme auf die „Offiziere des 20. Juli“ und den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime. Verhandelt wird nämlich nicht allein die Rolle der Bundeswehr, sondern vor allem werden Fragen historischer Kontinuität diskutiert, die das heutige Selbstverständnis dieser Institution bestimmen. Zur Diskussion steht dann unter anderem, ob das Erbe der Bundeswehr durch die Durchführung von Öffentlichen Gelöbnissen in angemessener Weise zur Darstellung gebracht werden kann. Die Rolle deutscher Armeen in der Geschichte und deren Bedeutung für das Selbstverständnis der Bundeswehr beschäftigt diese seit ihrer Neugründung. Explizit formuliert wurde das eigene Traditionsverständnis erstmals in 1965 verabschiedeten Grundsätzen. Hier heißt es, dass die Bundeswehr „die erste Wehrpflicht-Streitmacht in einem deutschen demokratischen Staat“ ist, die aber notwendig auf die überlieferten soldatischen Tugenden sowie die „Bereitschaft zum Opfer für Freiheit und Recht“ setzen muss.³⁴ In den Richtlinien von 1985 ist festgehalten, dass ein „Unrechtsregime, wie das Dritte Reich, [...] Tradition nicht begründen“ könne.³⁵ In Reden und Grundsatzserklärungen wird jedoch immer wieder betont, dass die Bundeswehr das Erbe der individuellen soldatischen Leistung antritt: „Neben den preußischen Reformern stehen daher die Frauen und Männer des deutschen Widerstands gegen Hitler im Zentrum unserer Tradition“, formulierte etwa Bundesverteidigungsminister Rühle 1995. Und weiter sagte er: „Nicht die Wehrmacht, aber einzelne Soldaten können traditionsbildend sein, wie die Offiziere des 20. Juli, aber auch wie viele Soldaten im Einsatz an der Front.“³⁶

Die symbolische Verbindung zur Gruppe des „20. Juli“ wird 1999 auch in das *setting* der Gelöbnisfeier integriert. Zeitpunkt und Ort der *cultural performance* werden dabei so als Rahmung des Treueschwurs genutzt, dass sie wesentlich zur Plausibilisierung und Legitimierung des Öffentlichen Gelöbnisses beitragen können. Während nämlich 1996 das Datum noch recht zufällig festgelegt worden war und der Ort, der Vorplatz des Charlottenburger Schlosses, durch die Konnotation des „Preußischen“ eher den Gegnern Argumente in die Hände spielte, entfachte sich 1998 erstmals ein Streit über das „richtige“ Datum. Zwar wurde mit dem Platz vor dem Roten Rathaus ein symbolischer Ort für

das „Mitten in Berlin“ und der Gesellschaft gefunden. Doch der zunächst vorgeschlagene 13. August wurde von einer breiten Mehrheit als unpassend zurückgewiesen, zeige dieses Datum doch eindrücklich gerade die Wirkungen des Kalten Kriegs und stehe daher eben nicht für den Verteidigungsauftrag der Bundeswehr.³⁷ 1999 schließlich fand die *cultural performance* ihren Ort in der „neuen, alten“ Hauptstadt, indem der Treueschwur am 20. Juli am Bendler-Block durchgeführt wurde.³⁸ Im Hof des Anbaus des ehemaligen Reichswehrministeriums waren 1944 vier der am Aufstand vom 20. Juli beteiligten Offiziere standrechtlich erschossen und der Ort seit 1953 zum Erinnerungsort für den deutschen Widerstand umgebaut worden.³⁹ Mit Ort und Zeitpunkt hatte das Öffentliche Gelöbnis einen korrektiven Rahmen erhalten, der ihm eine spezifische Bedeutung zu verleihen vermochte. So musste und konnte etwa die wehrpolitische Sprecherin der Grünen, Annemarie Beer, die im Jahr zuvor noch an den Protesten beteiligt war, zugeben, dass die jungen Soldaten nun herausgefordert seien, sich mit der Tradition des Widerstands und damit zugleich mit ihrer eigenen Rolle zu beschäftigen.⁴⁰ Das Öffentliche Gelöbnis wurde damit zum Bestandteil jenes nationalen Selbstverständnisses, das die bewusste Auseinandersetzung mit der Vergangenheit fordert.

Mit der neu gefundenen Rahmung der Feier lief noch ein zweites Argument der Gelöbnisgegner ins Leere. Während diese nämlich in dem Treueeid die Abgabe des eigenen Gewissens an den Oberbefehlshaber sahen, die Soldaten also zum „Kadavergehorsam“ angestiftet würden, wurde durch die Bezugnahme auf den „Aufstand des Gewissens“ die Grenze zwischen Gehorsam und moralisch begründeter Befehlsverweigerung selbst zum Bestandteil des Rituals. Aus dem präsentierenden Staatsakt war gewissermaßen eine Zeremonie mit reflexiven Momenten geworden, eine Zeremonie, die die Gesellschaft in ihrer Vergangenheit spiegelt.

³⁷ Der Vorschlag wurde daraufhin sofort verworfen und das Gelöbnis bereits am 10. Juni unter starken Sicherheitskontrollen abgehalten, vgl. *Tagesspiegel* 22.1.1998, *taz* 26.1.1998.

³⁸ Das ehemalige Reichsmarineamt am Landwehrkanal hatte nach dem 1. Weltkrieg das Reichswehrministerium beherbergt und wurde im 2. Weltkrieg als Oberkommando der Wehrmacht weiter ausgebaut. Hier wurde der „Angriffskrieg nicht erdacht [...], aber er wurde dort militärisch geplant.“ Heute ist es der 2. Dienstsitz des Bundesverteidigungsministeriums.

³⁹ Seit 1989 dokumentiert zudem eine Ausstellung die „gesamte soziale Breite und weltanschauliche Vielfalt des Kampfes gegen den Nationalsozialismus“, Flyer „Gedenkstätte Deutscher Widerstand Berlin“.

⁴⁰ Die grundsätzliche Zustimmung der Grünen zu Auslandseinsätzen der Bundeswehr und das Mittragen des Kosovo-Einsatzes brachte die Grünen, die in den Jahren zuvor noch an den Protestaktionen aktiv teilnahmen, in einen Legitimationskonflikt, der von vielen als grundsätzlicher Kurswechsel der Partei wahrgenommen wird.

³⁴ Vogel 2000, S. 123.

³⁵ Zit. nach ebd., S. 136.

³⁶ Beide Zitate BM Rühle 1999, zit. nach Gertz 2000, S. 12.

Vor diesem Hintergrund konnte die – durchaus phantasievolle – Protestaktion 1999 als Störung einer zwar cleveren, doch letztlich unbelehrbaren Minderheit argumentativ ins Abseits gedrängt werden. Neben Sicherheitsfragen wurde nun die politische Instrumentalisierung des Widerstands und damit die in der Aufführung der *cultural performance* angelegte Geschichtspolitik zum Thema. Die symbolische Verbindung zwischen Bundeswehr und Widerstand wird dabei von zwei Seiten angegriffen: Zum einen kritisieren einige Stimmen die Funktionalisierung der Leistung der Offiziere, zum anderen wird deren Vorreiterrolle für die Demokratie in Frage gestellt, indem sie als national-konservative und rückwärtsgewandte Vertreter preußischer Tugenden gekennzeichnet werden.⁴¹ Der Diskurs kreist nun also wesentlich um die Bewertung der Vergangenheit und damit um die Deutungsmacht und Autorisierung von historischen Argumentationsfiguren.

Das Ritual selbst jedoch, das zwar Spielraum lässt für politische Statements, aber kaum für diskursive Formen der Auseinandersetzung um gesellschaftliche oder politische Divergenzen, stand kaum noch zur Debatte. War 1996 angesichts der Proteste noch gefragt worden, ob denn Berlin schon „reif“ sei für solche nationalen Auftritte, schien sich nach 1999 die Hauptstadtwürdigkeit in der – trotz der begleitenden Proteste – vollendeten *performance* zu bestätigen. Insbesondere die Aushandlung der historischen Argumente im Dazwischen der politischen Auseinandersetzung vor Ort hatte die Präsentation des Öffentlichen Gelöbnisses so modifiziert, dass seine Plausibilität und Legitimität verstärkt werden konnte. 1999 und 2000 jedenfalls waren der Vorwurf der Militarisierung des öffentlichen Raums und der Gehorsam fordern- de Treueschwur, der zuvor als Anachronismus in einer pluralen Gesellschaft bezeichnet worden war, im Mediendiskurs kaum noch präsent. Und 2001 erregte das Öffentliche Gelöbnis schließlich nur noch geringe Aufmerksamkeit – sowohl bei Befürwortern als auch bei Gegnern. Das Öffentliche Gelöbnis scheint in der Hauptstadt angekommen zu sein.

Karnevalsumzug – die „Love Parade der Bürger“

Im Februar 2001 fand in Berlin der erste Straßenkarnevalsumzug seit 43 Jahren statt, der mit über 100.000 Zuschauern unerwartet zu einem

⁴¹ Vgl. etwa *Badische Zeitung* 21.7.1999. Es schloss sich außerdem eine Debatte um die öffentliche Sicherheit an – schließlich hatten die Gegner einen Weg durch die Zugangskontrollen der Feldjäger gefunden –, in der die Forderung nach strengerer Überwachung des öffentlichen Raums erhoben wurde. Das Eindringen der Demonstranten in den geschützten Raum machte eben auch die Angreifbarkeit nationaler Selbstinszenierung deutlich, stellte diese jedoch nicht in Frage, sondern funktionalisierte sie für innenpolitische Zwecke.

Publikumsmagneten wurde. Diesmal zog er durch die „neue Mitte“ der Stadt, von der Wilhelmstraße Unter den Linden entlang bis zum Roten Rathaus, „da, wo es am preußischsten ist“, wie der *Tagesspiegel* kommentierte (26.2.2001). Als ein Karnevalszug 1958 durch die Westberliner Mitte, von Charlottenburg über den Kurfürstendamm nach Neukölln, zog, war dies der letzte Versuch gewesen, den Straßenkarneval nach dem Krieg in Berlin wiederzubeleben. Danach war die Parade infolge der angespannten politischen Lage in der Stadt eingeschlafen. Zuvor hatten die Alliierten den Zug aus Skepsis gegenüber den militärisch-preußisch ausgestatteten Umzugsgarden durch ein neues Demonstrationsgesetz reglementiert, das das Tragen von Uniformen und Säbeln verbot. Nach 1961 trennte die Mauer auch die Karnevalsvereine im Ost- und Westteil der Stadt, die sich seither zum Karnevalfeiern in die Kneipenhinterzimmer ihrer Stadtteile zurückzogen. Öffentlicher Karneval schien zur Lage der geteilten Stadt in Zeiten des Kalten Krieges nicht mehr zu passen.

Doch nicht das Ende der Ost-West-Konfrontation, der Rückzug der Alliierten oder die deutsch-deutsche Vereinigung bedingen die „Wiederbelebung“ des Straßenkarnevals, sondern der Umzug der Bundesregierung mit Parlamentariern, Ministerialbeamten und Mitarbeitern im Schlepptau, die im öffentlichen Diskurs kurz „die Bonner“⁴² genannt werden. Dass die politische Klasse der „alten Republik“ nicht nur sich selbst in die neue Hauptstadt befördert, sondern auch noch ihr Brauchtum, den Karneval, vom Rhein an die Spree translozieren will, entfachte eine heftige, vor allem in den Medien ausgetragene Debatte.⁴³ In der Auseinandersetzung um die Frage, ob der Karneval als kulturelles Etablierungsritual „der Bonner in Berlin“ legitim sei, verschieben sich die politischen Spannungen zwischen alter und neuer Hauptstadt in die kulturpolitische Sphäre. Während karnevalesk ambitionierte Exbonner aus Parlamentskreisen erklären, die „politisch-karnevalistische Kultur und Tradition der 50 Bonner Regierungsjahre in Berlin“⁴⁴ fortsetzen zu wollen, wird diese kulturpolitische Invasion aus Berliner Perspektive mit Argwohn und Abwehr beobachtet: „Nun aber, da es sich ‚die Bonner‘ in Berlin gemütlich machen, ist der Moment karnevalistischer Offensive gekommen.“⁴⁵ Kritischen Stimmen gilt der Karneval rheinischer

⁴² Dabei sind längst nicht alle Regierungsumzügler Bonner, so z. B. die meisten Abgeordneten, die in ihren Wahlkreisen beheimatet waren und dies auch nach dem Umzug überwiegend bleiben.

⁴³ Im *Tagesspiegel* (19.2.2001) wird die Berliner Bevölkerung in einer Pro- und Contra-Umfrage dazu befragt, ob sie den Karneval in der Stadt haben wollen. 91,6 % stimmen dagegen.

⁴⁴ *Tagesspiegel* 27.10.1999.

⁴⁵ Ebd.

Provenienz als künstlicher und krampfhaft aufgesetzter Import aus Bonn, der „dem Preußenland so fremd (ist) wie der Kölner Dom dem Hauptmann von Köpenick“⁴⁶. Nach Berlin passe er ebenso wenig wie „Schlittschuhfahren an den Äquator“.⁴⁷ Gemäßigtere Positionen prognostizieren zwar: „Ein bißchen Karneval, ein bißchen Bonner Republik, tut der Bundeshauptstadt gut“, doch müsse der Brauch „selbstverständlich im Rheinland bleiben – so wie Laubentpieperfest und Love Parade in Berlin“⁴⁸ – ihn hier verankern zu wollen, könne also nur inauthentisch sein.

Zumindest nach rheinischen Authentizitätsmaßstäben merkte man dem ersten gesamtdeutschen Karnevalsumzug im Frühjahr 2001 dann auch den noch unbeholfenen Umgang mit dem Genre an: Die Gardien der insgesamt 21 Ost- und Westberliner Karnevalsvereine schienen noch etwas ungeübt im öffentlichen Auftritt und im Altersdurchschnitt sehr hoch; große Lücken im Ablauf des Zuges, kein kontinuierlicher stimmungsanheizender Musikteppich, zu wenig Wurfmaterial, passive Zuschauer, die die Köpfe einzogen statt „Kamellen“ zu fangen; die neu ersonnene Parole „Berlin Heijo“ (Heiterkeit und Jokus) kaum zu hören; die im Rheinland übliche Persiflage aktueller Politik und Motivwagen mit Politikern als Pappkameraden fehlten. Die Politprominenz auf Landes- wie auf Bundesebene mied das Spektakel.⁴⁹ Trotz seiner Route durch die neue politische Mitte der Stadt war der Karnevalsumzug in jeder Hinsicht unpolitisch. Dennoch wurde die Performance vor allem aufgrund der unerwartet großen Publikumsmenge von auflagenstarken Tageszeitungen überwiegend als Erfolg gewertet. In den Kontext anderer Großstadtspektakel gestellt, klang mitunter ironisch an, dass die „Love parade der Bürger“⁵⁰ in der neuen Hauptstadt angekommen war.

Die „Keimzelle“ dieser Idee, den Straßenkarneval in Berlin zu „retablieren“, liegt in einem Lokal im neuen Regierungsviertel mit dem Namen „Ständige Vertretung“, eine über Berlin hinaus bekannte Kneipe mit rheinischem Profil, die ein prominenter Bonner Politwirt mit seinem Kompagnon 1997 eröffnet hatte. Seither fungiert das Lokal nicht nur als „Auffangbecken für Bonn-Nostalgiker“⁵¹ oder „tröstende Außen-

stelle aller hauptstadtgebundenen Rheinländer“⁵², sondern ist auch Treffpunkt für Lobbyisten, Journalisten, Mitarbeiter des Bundestages und für Politiker und vor allem ein hochfrequentierter Touristenort. In diesem Lokal, das ein Ort ist, wo sich halböffentliche Politik und wirtschaftliche Interessen vermischen, wurde nicht nur die Idee initiiert, den Karneval in den Straßen Berlins zu verankern; hier setzte auch die Vorbereitung und die Diskussion um diese für die Hauptstadt neue Form der Straßenparade ein. Im Folgenden soll es darum gehen, wie im Verlauf der Debatte um den Karneval eine Verschiebung stattfindet: Er mutiert von einem mit der politischen Sphäre assoziierten Karneval hin zur kulturalisierten und entpolitisierten Form, wie sie in seiner öffentlichen Aufführung schließlich zutage tritt.

In der Gastwirtschaft „Ständige Vertretung“ spielte sich an „Weiberfastnacht“ 1998 hinter blickdichten Gardinen folgendes bizarre Szenario ab: Rund 400 größtenteils verkleidete und maskierte Personen schunkelten und sangen zu rheinischen Karnevalsschlagern – und zwar nicht nur ziemlich laut, sondern auch ziemlich falsch, weil sie die Musik nur über Infrarot-Kopfhörer hören konnten. Weil sich Nachbarn im Umfeld der Kneipe zuvor über das lautstarke Treiben beschwert hatten, und das Umweltamt Berlin Mitte das Spielen lauter Musik daraufhin mit Polizeiaufgebot verboten hatte, hatten die Kneipenwirte diese originelle Lösung erdacht, um ihrer rheinischen Stammkundschaft dennoch das Karnevalfeiern zu ermöglichen. Die Tagespresse kommentierte, dass „auf rund 100 qm [...] in der Diaspora eine neue Hochburg des Karnevals“⁵³ entstanden sei, und betrachtete die Aktion als gelungenen Schildbürgerstreich gegen die rigide und humorlose Berliner Verwaltung. Seit seiner Eröffnung stand das Lokal im Rampenlicht der Medien und besonders einer der beiden Wirte, ein Alt-68er, der 1969 im Wahlkampf für Willy Brandt aktiv gewesen war.⁵⁴ Durch Aktivierung seiner Netzwerke aus Politik und Medien initiierte der „Promi-Wirt“ eine Imagekampagne für sein Lokal, die auf der Folklorisierung der Politik und des Umzugsgeschehens beruht. Unter dem Label „Erlebnistourismus“ geraten hier Bonner Politik und „die Bonner in Berlin“ zum

⁴⁶ *Frankfurter Rundschau* 21.2.1998.

⁴⁷ Volker Beck (Bündnis 90/Die Grünen), in: *taz* 4.3.2000.

⁴⁸ Jürgen Rüttgers (CDU-Chef NRW), in: *taz* 4.3.2000.

⁴⁹ In den rheinland-pfälzischen Karnevalshochburgen ist es längst üblich, dass Parteipolitiker aktiv im Karneval mitmischen und ihn auch für Wahlkampfzwecke nutzen. Die Abstinenz von Politikern beim Berliner Karnevalsumzug erklärte ein Teil der Presse mit deren Befürchtung, sich in der neuen Hauptstadt durch Teilhabe am „inauthentischen“ Spektakel zu blamieren.

⁵⁰ *FAZ* 24.2.2001.

⁵¹ *taz* 12.9.2000.

⁵² *Tagesspiegel* 23.2.2001.

⁵³ *taz* 16.2.1999.

⁵⁴ Als einflussreicher Gegner des Regierungsumzuges hatte er die Bürgerinitiative „Ja zu Bonn“ initiiert, doch als er die Stammkundschaft seiner Bonner Kneipe infolge des Wechsels nach Berlin zu verlieren drohte, zog auch er in die neue Hauptstadt und eröffnete die „Ständige Vertretung“ in Namensanlehnung an die einstige westdeutsche Vertretung in der DDR im neuen Berliner Regierungsviertel. Das Lokal liegt am Schiffbauerdamm, wo die Zentren von Politik und Medien um die Ecke liegen: Reichstag, Abgeordnetenbüros, Bundespressekonferenz, Fernsehanstalten und einige Parteizentralen.

kulinarisch gerahmten Unterhaltungswert.⁵⁵ Der Ort wird selbst zum Event: zur Bühne für halböffentliche Inszenierungen von Politikern und mit „original rheinischem“ Kneipenkarneval⁵⁶ zum voyeuristischen Fenster für Journalisten und Touristen, die hier besichtigen können, wie Bonner bzw. Rheinländer ihre Bräuche feiern. In dieser Mischung aus rheinischer Gastronomie und Politfolklore bleibt Politik zwar präsent, doch werden die Politiker gleichermaßen durch regionale Stereotypik exotisiert und kulturalisiert. Für die lokale und überregionale Presse wird die „StäV“ zum beliebten Rechercheort. Hier können nicht nur „die Bonner“ aufgespürt und nach ihren Befindlichkeiten in Berlin befragt werden, sondern hier kann auch vorgeführt werden, dass der Zuzug der neuen politischen Klasse zur kulturellen Bereicherung und Aufwertung von Stadtteilen führt. So titelt sogar das *Wallstreet Journal Europe* in einem Artikel über das Lokal: „A Capital Question: Can Bonners Make Berlin a ‚Nice‘ Place?“, dass „Bonners don't just bring bureaucrats. They also bring beer [...], are importing their own food, too“ (17.11.1999).

Ob die Bonner Berlin verändern oder ob Berlin die Bonner verändert, das war schon im Vorfeld des Regierungsumzugs eine zentrale Frage, die vor allem die Medien bewegte. So wurde etwa darüber spekuliert, ob sich die Politik gegenüber der rauen Lebenswirklichkeit Berlins abschotte⁵⁷ oder ob „das herbe Berlin die Politiker unter stärkeren Handlungsdruck setzt als das idyllische Bonn, wo noch die Ausdrucksformen des Protests bürgerlicher und harmloser waren als hier.“⁵⁸ Als die Bonner dann kamen, war vor allem Kritik an ihrer fehlenden sozialen Verortung und ihrer finanziellen Privilegierung zu hören.⁵⁹ Sozialpolitische Spannungen zwischen alter und neuer Hauptstadt manifestierten sich auch in der Skepsis, mit der die Etablierung einer in Berlin bis dahin unbekannteren *High-Society* beobachtet wurde. Befürchtet wurde, dass

⁵⁵ Das betrifft zum einen die Ausstattung der Kneipe: Die Presseberichterstattung über die Umzugsdebatte im Parlament ist auf der Gästetoilette dokumentiert; an den Wänden des Lokals hängen berühmte Fotos prominenter Politiker aus der Bonner Zeit in amüsanten Posen und Symbole der „Wiedervereinigung“ bzw. der „westdeutschen Kolonialisierung“ wie die Fahne mit Aufschrift „Vom Wessi lernen heißt siegen lernen“. Hinzu kommt typisch rheinische Küche, in kommentierten Speisekarten angepriesen.

⁵⁶ Hier werden Besuchergruppen der Abgeordneten durchgeschleust, es treten rheinische Kabarettisten auf, das Lokal ist Gründungsort für neue Karnevalsvereine rheinischer Provenienz, Veteranen der Sozialdemokratie feiern hier ihre Geburtstage oder Bundespolitiker wie Guido Westewelle inszenieren sich vor der Hauptstadtpresse als karnevalsinfizierte Frohnaturen.

⁵⁷ *Frankfurter Rundschau* 18.6.1999.

⁵⁸ Arnulf Baring, in: *FAZ* 3.11.1999.

⁵⁹ So hätten die Umzügler „Null Bock auf Ost Berlin“ (*Zitty* Titelstory 9/1998), wollten ihre Kinder nur in teure Elite-Kindergärten im Westen schicken, strichen hohe Trennungsgelder, Fahrtzuschüsse und Darlehen ein usw.

mit dem Zuzug „der Bonner“ der „Habitus der Stadt“⁶⁰ überformt und linksalternative Milieus durch neue bürgerliche Mittelschichten verdrängt werden könnten. Im Zuge dieser Debatte wird das „Rheinische“ zu einem kulturellen Label, „der Rheinländer“ zur kulturellen Figur mit entsprechender Mentalität, die „dem Berliner“ mit gänzlich anderer Mentalität entgegengesetzt wird. Diese regionale Stereotypik liefert das kulturelle Repertoire für die Inszenierung einer Art „cultural clash“ zwischen Berlinern und Umzüglern, die nun in der neuen Hauptstadt in Politik und Gesellschaft aufeinandertreffen. In der Frage, ob „die Rheinländer“ die Stadt überformen oder positiv verändern oder ob die „Bonner“ ihre Bräuche mitbringen dürfen oder nicht, kommen – wenn auch in kulturalisierter Form – sozialpolitische Spannungen im Umzugsgeschehen zum Ausdruck. Dass diese Debatte sogar bis in den direkten politischen Alltag hineinreichte, zeigt das Karnevalsverbot im Reichstag, das Bundestagspräsident Thierse mit der Begründung erlassen hatte, dass der Karneval eine katholische Tradition und dem ernsthaften Protestantismus eher fremd sei.⁶¹ In Exbonner Kreisen und in der Presse wurde Protest laut: Thierses „preußisch korrektes, sauertöpfisches Verhalten“⁶² gefährde die Bonner Tradition⁶³, und „die fragile Eintracht zwischen Preußen und Rheinländern“⁶⁴ drohe mit dem Verbot zu platzen. Und schließlich hat auch die Diskussion um den Straßenkarneval eine politische Dimension: Die *cultural performance* wird zum umkämpften Symbol in der Frage, ob die neue politische Klasse den Stadtraum zur Inszenierung ihrer Präsenz nutzen darf. Ausgetragen wird dies als Kulturkampf zwischen Preußen und Rheinland. Die Gegner argumentieren, dass das Genre in Preußen keine „uralte historisch gewachsene Tradition“⁶⁵ habe. Der Versuch, den Karneval nach Berlin zu translozieren, könne nur scheitern, weil ihm hier schon immer die subversive Kraft gefehlt habe, die er im Rheinland gegen die einst unbeliebte preußische Besatzungsmacht gehabt hätte.⁶⁶ Während die Gegenpositionen Geschichte, Tradition und Mentalität ins Feld führen, knüpfen die Befürworter an den Multikulturalismuskurs an. Weil Berlin eine weltoffene und gegenüber fremden Kulturen tolerante Stadt sei, und die Bevölkerung sich nicht nur mit „Döner und Falaffel“⁶⁷, sondern längst auch mit exotischen Straßenumzügen wie dem „Karneval der Kulturen“ angefreundet habe, seien die Voraussetzungen gut, die neue Straßen-

⁶⁰ Vgl. Lindner 1996.

⁶¹ Wolfgang Thierse in: *Tagesspiegel* 2.3.2000.

⁶² Bundestagsabgeordneter, in: *taz* 15.2.2000.

⁶³ *FAZ* 16.2.2000.

⁶⁴ *Tagesspiegel* 15.2.2000.

⁶⁵ Sebastian Haffner, in: *FAZ* 24.2.2001.

⁶⁶ *FAZ* 24.2.2001.

⁶⁷ *taz* 16.2.2001.

parade zu einer festen Einrichtung zu machen: „Und wenn sie afrikanische Kulturen zu übernehmen bereit sind, warum sollten sie dann die rheinische verschmähen?“⁶⁸ An diesen Diskurs schließt im Vorfeld des Karnevalsumzugs auch dessen Initiator, einer der beiden Gastwirte der „Ständigen Vertretung“ in einer großangelegten Werbekampagne in der regionalen und überregionalen Presse an.⁶⁹ Den Positionen, die mit Tradition und regionaler, preußisch-evangelischer Identität gegen den Zug argumentieren, setzt er das Image der multikulturellen Weltstadt entgegen und stellt die karnevaleske Parade in den Kontext anderer Hauptstadtevents wie Christopher-Street-Day und Love Parade.⁷⁰ Eine Legitimationsstrategie, die den Karneval nicht mehr als okkupierendes Etablierungsritual „der Bonner“ erscheinen lässt, sondern ihn als Integrationsritual „der Rheinländer“ in einer weltoffenen Stadt präsentiert. Dass die „rheinische Liebesparade“⁷¹ im Vorfeld und im Zuge der Diskussion um ihre Legitimität diesen „Berliner Zuschnitt“ bekam und dass diese Debatte werbewirksam von den Medien aufgegriffen wurde, hat sicher dazu beigetragen, dass der Zug schließlich zumindest 2001 zu einem medienwirksamen Publikumsmagneten wurde. Ob er sich als regelmäßiger „Public Event“ in Berlin etablieren wird, bleibt offen. Ins Repertoire des Stadtmarketings wurde er jedenfalls schon als „bedeutende Bereicherung für das kulturelle Angebot Berlins“⁷² aufgenommen.

Zusammenfassend wurde deutlich, dass der Regierungsumzug im „Kulturkampf“ um den Karneval noch einmal in kulturalisierender Form verhandelt wurde, die den Spannungen um die Etablierung der neuen politischen Klasse aus der „alten Republik“ zugleich die Schärfe nahm. War in der „Ständigen Vertretung“, der „Keimzelle“ des Karnevals in Berlin, noch eine Mischform aus rheinischer Kultur, Gastronomie und politischer Präsenz angelegt, so verschoben sich im Verlauf die Diskurse um den Karneval hin zu einer *cultural performance*, in der Politik schließlich ausgeklammert bleibt. Diese Verschiebung fand auch deshalb statt, weil der Karneval legitimatorisch an den Multikulturalismuskurs angehängt wird: in diesem Zusammenhang eine kultur-

⁶⁸ FAZ 26.2.2001.

⁶⁹ Grunert war im Jahr zuvor von Berliner Karnevalsvereinen zum Karnevalsprinz inaugurieren worden und absolvierte in dieser Funktion über 400 Auftritte in Berlin und im brandenburgischen Umland. Nicht zuletzt diese Rolle hatte ihm eine Publicity eingebracht, die er in der Imagekampagne für den Karnevalsumzug nutzen konnte: Rund 40 Interviews hatte er der Presse im Zeitraum von 14 Tagen vor dem Umzug gegeben.

⁷⁰ Doch sollte sich der Karnevalsumzug von der Love Parade wiederum signifikant unterscheiden, weshalb die Organisatoren das Abspielen von Techno-Musik während der Parade untersagten.

⁷¹ Tagesspiegel 24.2.2001.

⁷² Berliner Senatsverwaltung/Bezirksamt Mitte, in: FAZ 16.2.2001.

politische Marketingstrategie, die im Verbund von Privatwirtschaft (Gastronomie), Medien und Stadtmarketing darauf abzielt, den Straßenkarneval als Großstadtevent in der neuen Hauptstadt mit internationalem Image aufzubauen.

Um auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückzukommen, soll zum Schluss noch einmal betont werden, dass beide *cultural performances* zwei zentrale Aspekte innerhalb jener symbolischen Transformationsprozesse darstellen, durch die das „Neue Berlin“ seit Beginn der 1990er Jahre hergestellt wird. Die Öffentlichen Gelöbnisse gehören dabei zu den *cultural performances*, die Berlin zur Bühne für die Inszenierung des Nationalen werden lassen. Durch die Aufführung von solchen nationalen Ritualen und Staatszeremonien wird der Status Berlins als nationale Hauptstadt bestärkt. Die Stadtlandschaft wird als symbolischer Raum genutzt, in dem nationale Selbstbilder verhandelt und zugleich autorisiert werden. Der Straßenkarneval reiht sich in jene Großstadtevents ein, bei denen sich die Stadt als Bühne einer sozialen und kulturellen Vielfalt präsentiert. Im Rahmen einer Autorisierungsstrategie, die den Multikulturalismuskurs aufgreift, bekommt der Karneval dabei seinen Berliner Zuschnitt und erhält seine Legitimation. Im Prozess der Hauptstadtwerdung Berlins fungiert das multikulturelle Label als Inszenierungselement einer weltoffenen, toleranten Stadt.

LITERATUR

- Anderson, B. (1993): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M., New York (Original: *Imagined Communities* 1983).
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- Bailey, F. G. (1996): „Cultural Performance, Authenticity, and Second Nature“, in: Parkin, D. et al. (Hg.): *The Politics of Cultural Performance*, Oxford, S. 1–17.
- Baumann, G. (1992): „Ritual implicates ‚Others‘: rereading Durkheim in a plural society“, in: de Coppet, D. (Hg.): *Understanding rituals*, London/New York, S. 97–116.
- Cohen, A. (1993): *Masquerade Politics. Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Providence/Oxford.
- Connerton, P. (1989): *How Societies Remember*, Cambridge.
- Gerholm, Th. (1988): „On Ritual: A Postmodern View“, in: *Ethnos* 3–4, S. 190–202.
- Geertz, C. (1994): „‚Deep play‘: Bemerkungen zum berlinerischen Hahnenkampf“, in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a.M., S. 202–60.

- Gertz, B. (2000): „Einführende Bemerkungen aus Sicht des Deutschen Bundeswehr Verbandes“, in: Prüfert, A. (Hg.) (2000): *Bundeswehr und Tradition. Zur Debatte um das künftige Geschichts- und Traditionsverständnis in den Streitkräften*, Baden-Baden, S. 11–16.
- Gillis, J. R. (Hg.) (1994): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton.
- Gluckman, M. (Hg.) (1962): *Essays on the ritual of social relations*, Manchester.
- Grimes, R. L. (1990): *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice. Essays on the Theory*, Columbia/South Carolina.
- Handelman, D. (1990): *Models and mirrors: toward an anthropology of public events*, Cambridge/New York/Melbourne.
- Häussermann, H./Siebel, W. (1993): „Die Politik der Festivalisierung und die Festivalisierung der Politik“, in: dies. (Hg.): *Festivalisierung der Stadtpolitik (Leviathan Sonderheft 13)*, S. 7–31.
- Kaschuba, W. (1995): „Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs“, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 91. Jg., S. 27–46.
- Kertzer, D. I. (1996): *Politics and Symbols. The Italian Communist Party and the Fall of Communism*, New Haven/London.
- Ders. (1988): *Rituals, Politics, and Power*, New Haven.
- Knecht, M./Niedermüller, P. (1998) „Stadtethnologie und die Transformation des Städtischen. Eine Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Transformationen des Städtischen. Stadtethnologie in Europa (Berliner Blätter Nr. 17)*, S. 3–13.
- Lindner, R. (1993): „Berlin – Zone in Transition“, in: *Anthropological Journal on European Cultures*, Bd. 2, Nr. 2, S. 99–112.
- Ders. (1996): „Der ‚Habitus‘ der Stadt: Auf dem Weg zu einer Anthropologie der Stadt“, Vortrag auf dem deutsch-französischen Kolloquium Anthropologie der Stadt/Anthropologie de la Ville, Berlin 13.1.1996.
- Meyer, T. (1992): *Die Inszenierung des Scheins*, Frankfurt a.M.
- Prüfert, A. (Hg.) (2000): *Bundeswehr und Tradition. Zur Debatte um das künftige Geschichts- und Traditionsverständnis in den Streitkräften*, Baden-Baden.
- Schechner, R./Appel, W. (1990): „Introduction“, in: dies. (Hg.): *By Means of Performance*, Cambridge, S. 1–7.
- Schieffelin, E. L. (1998): „Problematizing Performance“, in: Hughes-Freeland, F. (Hg.): *Ritual, Performance, Media*, London/New York, S. 194–207.
- Schiller, D. (1997): „‚Geschichtsbilder‘ im Fernsehen: Zur Militarisierung des öffentlichen Raumes im vereinten Deutschland durch staatlich inszenierte Symbolpolitik“, in: *kritische berichte* 1, S. 39–54.
- Turner, V. (1989): *Vom Ritual zum Theater*. Frankfurt a.M./New York.
- Vogel, W. (2000): „Bundeswehr und Tradition: Ein halbes Jahrhundert Streit um die Wehrmacht“, in: Prüfert, A. (Hg.) (2000): *Bundeswehr und Tradition. Zur Debatte um das künftige Geschichts- und Traditionsverständnis in den Streitkräften*, Baden-Baden, S. 119–128.
- Welz, G. (1996): *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt a.M. und New York City*, Berlin.