

Mythischer Raum – Erlebter Raum – Gelebter Raum

Ein Essay zu den theoretischen Vorläufern der raumsoziologischen Stadtforschung

Hans-Georg Soeffner

Vorbemerkung

Die von Martina Löw vor mehr als 20 Jahren zurecht diagnostizierte »Raumblindheit« (Löw 2001, S. 9) der Soziologie beruht – anders als bei der Autorin – auf zwei Ursachen: zum einen auf der Ausklammerung von Forschungen der Nachbardisziplinen, zum anderen auf der Vernachlässigung oder dem Vergessen von Klassikern unserer Disziplin, exemplarisch Georg Simmels Raum- und Stadtsoziologie (Simmel 1992 [1908], 1984 [1903]). Gerade weil Martina Löw Simmels Anregungen deziert aufnimmt (Löw 2008a), lohnt sich ein Blick auf das ausgehende 19. und das 20. Jahrhundert sowie auf einige »Klassiker« der Nachbardisziplinen. Denn die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Mensch und Raum und mit den dabei entwickelten Raumkonzepten hat nicht nur eine lange Vorgeschichte, sondern sie ist zugleich auch eingebettet in unterschiedliche Welt- und Menschenbilder. So geht das neuhochdeutsche Wort Raum zurück auf das germanische *rumian* = roden (Kluge 1975, S. 587). Raum ist aus dieser Sicht nicht einfach vorhanden, sondern muss durch Arbeit geschaffen werden. *Rumian* bedeutet daher zunächst »freier Platz, Lagerstätte, Sitzplatz, Bett« (1975). Zugleich verweist die indogermanische Wurzel dieses Ausdrucks *reu* auf Raum als »Weite« und »offenes Land« (1975).

Der Zusammenhang von »Wahrnehmungs- und Handlungsmustern« einerseits sowie von »Bebauungsformen« andererseits (Löw 2008a, S. 81) findet sich also bereits in der Etymologie des Ausdrucks Raum. Demgegenüber stellt die – uns aus der Schule vertraute – »moderne« naturwissenschaftliche Konstruktion eines homogenen physikalisch-mathematischen Raumes, an dem kein Punkt vor dem anderen ausgezeichnet ist, einen Sonderfall dar: Sie wird bewusst aus der »lebensweltlichen Verankerung« (Schütz 2020 [1957/1958]) herausgelöst und repräsentiert den spezifischen »Erkenntnisstil« eines »geschlossenen Sinngbietes: [...] die Welt der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung« (Schütz 2020, S. 332).

Wie sehr sich dieses »geschlossene Sinngebiet«, das »Subuniversum« (James 1890, Bd. II, Kap. 21, S. 913ff.) der modernen Naturwissenschaften und ihr »Erkenntnisstil«, von dem noch ganzheitlich orientierten Denken im Zeichen eines offenen Sinnhorizontes ihrer antiken Vorgänger unterscheidet, wird beispielhaft deutlich am aristotelischen Raumkonzept. Für Aristoteles ist der Raum alles andere als homogen, das heißt ohne einen natürlichen Koordinatenmittelpunkt, im Prinzip richtungslos und unendlich. Für den antiken Philosophen gilt:

»In der Natur ist jede Richtung bestimmt. [...] Oben ist keine beliebige Richtung, sondern die, wohin die Flamme und das Leichte getragen wird. Ebenso wenig ist unten beliebig, sondern der Ort, an dem sich Erde und Schweres befinden. Also unterscheiden sich die Richtungen nicht nur nach der Lage, sondern auch durch ihre Wirkungen« (Aristoteles 1956, 4. Buch der Physik, Ab. 200).

Die Raumkomponenten haben, was Höhe und Tiefe betrifft, ihre jeweils bestimmte Position im Raum, und mit Raum ist unsere konkrete Welt gemeint: ein Raum, der alles um uns herum als »eine Art unbewegliches Gefäß« umschließt (1956, Ab. 212). Dieser Raum ist notwendig endlich und in sich gegliedert: »[...] daher ist die Erde im Wasser, das Wasser in der Luft, diese im Äther, der Äther im Himmel, dieser jedoch nicht mehr in einem anderen« (1956, Ab. 212). Raum in seiner umfassendsten Bedeutung ist somit alles vom Himmel Umschlossene. Es ist ein kosmisch geordneter, endlicher und im Prinzip überschaubarer Raum.

Analog zum aristotelischen Modell ließen sich Martina Löws Schlussbemerkungen im Ausblick der *Soziologie der Städte* (Löw 2008a, S. 242) mit stadtsoziologischer Fantasie aristotelisch etwa so umformulieren: Eine Stadt ist eine »Insel« innerhalb der Natur (Soeffner 2019 [1974], S. 11ff.). Diese lokal verortete Insel befindet sich innerhalb einer Nation, die sich ihrerseits auf dem Globus befindet. Für alle Städte gilt, dass in ihnen »Lokales, Nationales, und Globales [...] gleichermaßen Bezugspunkte des Handelns und der Erfahrung bilden« (Löw 2008a, S. 242). Städtischer Raum ist somit Teil einer durch anhaltende Praxis hervorgebrachten sozialen Ordnung, die in der »Beziehungsdynamik« und der jeweiligen »Eigenlogik« der Städte ihren Ausdruck findet (2008a).

Der mythische Raum

Während die aristotelischen, aus der antiken Erfahrungs- und Lebenswelt gespeisten Raumvorstellungen – eben wegen ihrer lebensweltlichen Verankerung – einerseits hintergründig strukturell immer noch Wirkung zeigen, ist andererseits unverkennbar, wie tief sie selbst in den antiken Mythen verwurzelt sind. Der *mythische Raum* ist, wie Ernst Cassirer (1925) zeigt, klar gegliedert und vollständig ausgedeu-

tet. Er entfaltet sich aus einem Zentrum, in dem alle Völker und ihre Mythen sich selbst positionieren. Dieser »Nabel« der Welt ist zugleich der kultische Mittelpunkt, der – den jeweiligen Kulturen entsprechend – bildlich dargestellt wird. So werden etwa eine heilige Säule oder ein Tempel als Zentrum eines Volkes errichtet. Oft wird eine ganze Stadt als sakraler Mittelpunkt einer Welt entworfen, in der alles seinen festen Platz hat: Es ist die Welt einer heiligen, unabänderlichen kosmischen Ordnung.

Die in Religionen, Mythen und Märchen immer wieder genannten magischen Drei-, Vier-, Fünf-, Sieben- und Zwölfzahlen sind, so Cassirer (1925, S. 108), ebenfalls mit den Himmelsrichtungen verknüpft. Auch hier kommt der Mitte eine entscheidende Funktion zu. Die Dreizahl ergibt sich aus der Trias Oben, Unten, Mitte. Die Vierzahl der Himmelsrichtungen addiert sich mit der Mitte zur Fünf. Die Siebenzahl entsteht aus einem aufgerichteten Kreuz, dessen zwei Querbalken – vom Mittelpunkt ausgehend – mit ihren Enden auf die vier Himmelsrichtungen zeigen: Die Raumsymbolik zieht sich durch alle Religionen und spiegelt sich auch in deren Sakralbauten wider.

Osten und Westen, der Aufgang und der Untergang der Sonne symbolisieren Tod und Leben. Sie sind ebenfalls Teil der »mythischen Geographie« (Cassirer 1925, S. 108) – »Ausdruck einer ganz bestimmten, typischen Grundanschauung«, nach der »alle Arten und Gattungen des Seins irgendwo im Raum ihre Heimat haben« (1925). Dieser geordnete und ausgedeutete Kosmos ist für die Völker die eigentliche Welt. Jenseits dieses Kosmos herrscht Chaos, und dieses ist, wie Brunner (1957, S. 614f.) am Raumbegriff der Ägypter:innen zeigt, »raumlos«. Anders als für die sesshaften Völker, in deren Vorstellung die Mitte ein fester Punkt im Kosmos ist, bewegt sich diese Mitte in der Weltsicht nomadischer Kulturen. So führten die Wikinger:innen auf ihren Fahrten ihre »Achse der Welt« – den Hochsitzpfeiler, der das Hausdach über dem Sitz des Hausherrn trug, mit sich, wenn sie eine neue Heimat gründen wollten. Und sie warfen den Pfeiler dort über Bord, wo sie diese Heimat zu finden glaubten (Bollnow 1963, S. 60). Andere nomadische Völker trugen ihren »heiligen Pfahl« von einem Lagerplatz zum anderen. So ist auch die Bundeslade des Volkes Israel Symbol der kultischen Mitte und des Zusammenhaltes eines wandernden Volkes, das erst mit seiner Sesshaftigkeit den Tempel in Jerusalem zur Mitte machte.

Wenn die Mitte ihre Lage verändert, bewegen sich das Koordinatensystem und der Horizont ebenso. – Auch diese bewegliche Ordnung ist fundiert in einem sie umgebenden, strukturierten und ausgedeuteten *kosmischen Raum*. Aber so sehr sich die bewegliche Raumordnung der nomadischen und die statische Raumordnung der sesshaften Kulturen unterscheiden, auch in letzterer bewegen sich die Menschen im Raum. Denn Raum ist für Menschen grundsätzlich immer auch Möglichkeits-, Spiel- und Entfaltungsraum: *Handlungsraum*. Dabei stoßen sie zwangsläufig aufeinander und sind dementsprechend oft gezwungen, sich den Raum zu tei-

len (Bollnow 1963, S. 37). Menschliches Zusammenleben ist territorial strukturiert. Dabei zeigt das Zusammenspiel von Anschauungsform (Kant 1968 [1787], S. 74f.), Wahrnehmung, Erfahrung, Bewegung und Interaktion im Raum, dass menschliches *Im-Raum-Sein* aktive und passive Merkmale enthält. Raum ist beides: erlebter und gelebter Raum.

Erlebter Raum

Im interaktiven Austausch erkennen wir, dass der Raum von uns nicht nur unterschiedlich erlebt wird, sondern dass er sich auch für jede Person, je nach ihrer Verfassung und »Gestimmtheit«, verändert. Er ist, so Dürckheim,

»für das Selbst das Medium der leibhaftigen Verwirklichung, Gegenform oder Verbreitung, Bedroher oder Bewahrer, Durchgang oder Bleibe, Fremde oder Heimat, Material, Erfüllungsort und Entfaltungsmöglichkeit, Widerstand und Grenze, Organ und Gegenspieler dieses Selbstes in seiner augenblicklichen Seins- und Lebenswirklichkeit« (1932, S. 389).

Trotz der völkisch eingestimmten Sprache, in der Karlfried Graf Dürckheim – Diplomat, Zen-Lehrer, Gestaltpsychologe, Nationalsozialist (trotz jüdischer Großmutter) – die Abhängigkeit des erlebten Raumes von der »Gestimmtheit« der Erlebenden beschreibt, enthält diese Beschreibung wesentliche Strukturmerkmale des menschlichen Raumerlebens. Dass Räume – Landschaften (Meere, Wüsten, Wälder), sakrale oder private Räume und eben auch Städte – uns ihrerseits in spezifische Stimmungen versetzen oder Stimmungsumschwünge verursachen können (Löw 2008a, Einleitung), verdeutlicht den Einfluss des Raumerlebens auf unsere jeweiligen Befindlichkeiten und Wahrnehmungen. Ludwig Binswanger – Psychoanalytiker und Begründer der existenzphilosophisch beeinflussten Daseinsanalyse – entwarf für solche Räume das Konzept des »gestimmten Raumes« (1955, S. 1974ff.). Dessen Gestimmtheit lässt sich weder als aktiv noch als passiv beschreiben. Sie entspricht am ehesten dem griechischen *Medial*: Sie ist nichts »Subjektives im Menschen und nichts Objektives, was draußen vorfindbar wäre, sondern sie betrifft den Menschen in seiner noch ungeteilten Einheit mit seiner Umwelt. Eben darum wird die Stimmung zum Schlüsselphänomen für das Verständnis des erlebten Raumes« (Bollnow 1963, S. 231).

Diese »noch ungeteilte Einheit« von Mensch und Umwelt erfahren wir exemplarisch im Tag- und Nachtraum. Dabei wird der Tagraum vorwiegend als »Sehraum«, der Nachtraum dagegen als »Hörraum« erlebt (Straus 1960, S. 141ff.). Der *Hörraum* ist geprägt vom Raumcharakter des Schalls. Gegenüber dem »Richtungsraum« des Sehens ist der Raum des Schalls richtungslos: »Der Ton selbst erstreckt sich nicht

in einer Richtung [...]. Der Ton kommt auf uns zu, erreicht und erfaßt uns, schwebt vorbei, erfüllt den Raum, gestaltet sich in einem Nacheinander« (Straus 1960, S. 146). Zwar gestaltet sich der Ton in einem Nacheinander, erlebt aber wird er im Hören »präsentisch«: »Alles Hören ist präsentisch [...] im Klange haben wir das Geschehen präsentisch, in der Farbe fassen wir distanziertes Sein.« (Straus 1960, S. 156) Hinzu kommt: Die Augen können wir schließen, die Ohren nicht (in gleicher Weise). Während wir uns mit geschlossenen Augen auf das Hören konzentrieren können, fokussiert sich das Sehen im Blick auf Richtung und Gegenstand. Die Unterscheidung zwischen Sehen und gerichtetem Blick macht dabei aufmerksam auf zwei verschiedene Weisen des Sehens: Wir nehmen wahr (1) *was* wir sehen und (2) *dass* wir sehen (Soeffner 2020, S. 10). Dadurch wird es prinzipiell möglich, »zwischen sehendem und wiedererkennenden Gegenstandssehen zu unterscheiden« (Imdahl 1996, S. 303).

Beide, Hören und Sehen, sind zwar präsentisch. Aber *Hörraum* und *Sehraum* unterscheiden sich dadurch, dass ersterer richtungslos und räumlich unstrukturiert, letzterer gerichtet, räumlich gegliedert und »distanziert« ist. Zugleich entsprechen beide der »medialen« Erfahrbarkeit des erlebten Raumes. Beim *Hörraum* wird dies exemplarisch deutlich, wenn im Tanz das Hören der Musik, die Umsetzung des Rhythmus in Bewegung und die rhythmische Bewegung sich ihren eigenen erlebten Raum schaffen und ihn strukturieren. Anders als im »Zweckraum« des Gehens, in dem wir uns gezielt von einem Ort zum anderen bewegen, bewegen wir uns beim Tanzen »im Raum«. So ereignet sich im »Tanzraum« »die Aufhebung der zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Welt bestehenden Spannung« (Straus 1960, S. 166). Denn

»der Tanzraum ist nicht der des gerichteten, [zeitlich strukturierten] historischen Raumes, sondern symbolischer Teil der Welt. Er ist nicht durch Entfernung, Richtung und Größe bestimmt, sondern durch Weite, Höhe, Tiefe und Eigenbewegung des Raumes« (1960, S. 166).

Für den Flanierraum des Benjaminischen großstädtischen Flaneurs dürfte Ähnliches gelten (Benjamin 1982), ebenso für die Stadt als »Verdichtung« mit je spezifischer »Eigenlogik«, die ihrerseits die »Erfahrungsmuster« derer prägt, »die in ihnen leben« (Löw 2008a, S. 241) oder die sie besuchen. Das sich im Raum bewegende Individuum setzt dabei nicht nur eine »Eigenbewegung des Raumes« (Straus 1960, S. 166) in Kraft, sondern es erfährt darüber hinaus die »Räumlichkeit des eigenen Leibes« (Merleau-Ponty 1966, S. 123ff.). Erlebter Raum und gelebter Raum ergänzen einander.

Gelebter Raum

Die »Räumlichkeit des eigenen Leibes«, so Merleau-Ponty, habe zur Folge, dass wir eigentlich nicht sagen dürften, »unser Leib sei im Raume«. Vielmehr müsse es heißen, »er wohnt ihm ein« (Merleau-Ponty 1966, S. 169).¹ Wie wir uns dieses *Im-Raum-Sein* konkret vorstellen können, beschreibt Thomas Mann im Roman *Joseph und seine Brüder*. Als Joseph verkauft wird, mokiert sich der Käufer über Josephs auffälliges Verhalten: »[...] und hast eine Art, dich in die Mitte der Dinge zu stellen, daß niemand weiß, ob er sich wundern soll oder ärgern«. Joseph antwortet: »Siehe die Welt hat viele Mitten, eine für jedes Wesen, und um ein jedes liegt sie im eigenen Kreise. Du stehst eine halbe Elle von mir, aber ein Weltkreis liegt um dich her, dessen Mitte nicht ich bin, sondern du bist's. Ich aber bin die Mitte von meinem.« (Mann 1959, S. 665)

Sein Leib macht den Menschen zur Mitte seines erlebten und gelebten Raumes. Mit der Bewegung des Leibes bewegt sich die Welt – wie beim *nomadischen Raum* (Bollnow 1963, S. 3). So wird unser Leib zum »Mittel überhaupt, eine Welt zu haben« (Merleau-Ponty 1966, S. 176) und uns in ihr einzurichten. Zugleich ist er der Nullpunkt des nur durch ihn bestimmten Koordinaten- und Richtungssystems. Die Fortbewegung des Leibes wird zum Gang, der Raum zum Weg. Letzterer wiederum steht – als gelebter Raum – im extremen Gegensatz zum mathematisch-physikalischen Raum. Der durch Wege eröffnete Raum – Kurt Lewin bezeichnet ihn als »hodologischen² Raum« (1934) – folgt dem Prinzip des Flusslaufes: Der kürzeste Weg ist der leichteste. Lewin nennt ihn den »ausgezeichneten Weg [...]«. Er »mag etwa als der billigste, der am schnellsten zurücklegbare, der am wenigsten unangenehme oder der sicherste Weg interpretiert werden« (Lewin 1934, S. 285). Und je schwieriger oder unangenehmer, desto länger ist der Weg. Ebenso kann der »ausgezeichnete Weg« von der psychischen Verfassung eines Menschen abhängen: Für den Furchtsamen ist der Umweg um den finsternen Wald herum der »ausgezeichnete Weg«. Außerdem hat jede Landschaftsform – Gebirge, Wüste, Wald etc. – ihre eigenen hodologischen Räume.

Jean Paul Sartre betont darüber hinaus – Lewins Konzept aufgreifend und erweiternd – das Gehen als menschliches, die Welt erschließendes Handeln.

»Der sich mir entdeckende ursprüngliche Raum ist der hodologische; er ist von Wegen und Straßen durchfurcht, er ist instrumental [...]. Darum enthüllt sich die

1 Rudolf Boehm, der Übersetzer der »Phänomenologie der Wahrnehmung«, ist unverkennbar infiziert von der Heideggerschen Semantik. Dennoch dürfte Merleau-Pontys Akzentuierung der spezifischen Positionierung des Leibes im Raum deutlich werden.

2 Abgeleitet von griechisch *δός* = Pfad, Strecke, Weg, Gang

Welt beim bloßen Auftreten meines Für-Sich als Anzeige auszuführender Handlungen und verweisen diese Handlungen auf andere, die wieder auf andere und so fort.« (Sartre 1980 [1952], S. 420)

So wird der hodologische Raum auch zum »Ort der Werkzeuge« (1980, S. 420). Er ist damit Handlungsraum in einer vom Menschen eingerichteten Welt und ihrer »Zeugganzheit«, einer Welt, die geprägt ist von der »Zuhandenheit« einer von ihm geschaffenen »Umwelt«, die er fortwährend im »brauchend-hantierenden Umgang« erschließt (Heidegger 1960, S. 66ff.; vgl. auch Löw und Knoblauch 2021).

Gelebter Raum als hodologischer Raum repräsentiert somit einen beweglichen Ordnungszusammenhang, der durch menschliches Handeln sowohl geschaffen und erhalten als auch ständig verändert wird. Es ist eine – im »Alltagsverständnis« – unproblematische, vorstrukturierte »Lebenswelt« (Schütz 2020, S. 29f.): ein geordneter Lebensraum, in den hinein wir bereits geboren werden. Dieser »ist von Kindesbeinen an uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames [...] jedem Gegenstand [...] seine Stelle zugewiesen hat« (Dilthey 1962 [1900], Bd. VII, S. 208).

Diltheys Verweis darauf, dass – raumsoziologisch gesprochen – die »räumlich-sozialen Vergesellschaftungsformen« (Löw 2008a, S. 43) bereits unsere Kindheit prägen, findet sich auch – allerdings affektiv aufgeladen – in Gaston Bachelards »Poetik des Raumes«: »Das Leben beginnt gut, es beginnt umschlossen, umhegt, ganz warm im Schoße des Hauses« (Bachelard 1960 [1958], S. 39). Bachelard versucht mit seiner bewusst gefühlsbetonten Formulierung, eine spezifische, räumlich verfasste Daseinsform des Menschen zu charakterisieren: das Wohnen. Auch hier zeigt ein Blick auf die Etymologie dieses Verbs, dass in ihm eine bemerkenswert angenehme Befindlichkeit menschlichen Weltzuganges zum Ausdruck kommt: der Wortstamm von wohnen, gotisch *wunan* steht für das Wortfeld »wohnen, sein, bleiben, zufrieden sein« (Kluge 1975, S. 867).

Heidegger greift diesen etymologischen Zusammenhang auf und verweist zudem darauf, dass der Wortstamm *buan*, aus dem das Verb »bauen« abgeleitet ist, das Bedeutungsspektrum – »wohnen, bebauen, pflanzen« abdeckt (Kluge 1975, S. 57) und sich auch im »bin« (ich bin) findet (Heidegger 1951, S. 90). »Bauen« sei damit, so Heidegger, »eigentlich Wohnen.« So zeige sich, dass »im Wohnen das Menschsein beruht« (1951, S. 91). Wohnen wird für ihn damit die spezifisch menschliche Daseinsform, sich in der Welt einzurichten.

Bewohnbarkeit und »Wohnlichkeit« der Städte

Die Wohnung als signifikant »gestimmter Raum« (Binswanger 1955, S. 1974ff.), Produkt des Verschmelzens von Bauen und Wohnen, ist nicht nur ein Sonderfall

menschlicher Rauman eignung, Raumgestaltung und des Im-Raume-Lebens, sondern aus diesem Sonderfall lässt sich auch die – allgemeinere – Frage nach der Wohnlichkeit und der Bewohnbarkeit unserer Umgebung, so auch der von Städten ableiten: Vor beinahe 60 Jahren stellte sich Alexander Mitscherlich eben diese Frage. Ihr Hintergrund war die von ihm diagnostizierte »Unwirtlichkeit unserer Städte« (Mitscherlich 1968 [1965]). Als Kontrast zu dieser »Unwirtlichkeit« formulierte Mitscherlich eine »Konfession zur Nahwelt« (1968, S. 123ff.). Mit dieser »Konfession« verband er die Frage: »Was macht eine Wohnung zur Heimat?« (1968, S. 123) und erweiterte die Fragestellung, indem er die »Lokalisation« des »Wohnraumes im Rahmen der städtischen Umgebung« thematisierte (1968, S. 135), also nach Möglichkeiten fragte, der »Unwirklichkeit« durch Bewohnbarkeit und Heimatfähigkeit der Städte zu begegnen.³

Der Zusammenhang von Wohnung als »Eigenraum« (Binswanger 1942, S. 31), vertraut gemeinsamem Raum und Heimat, war erwartungsgemäß auch zuvor schon thematisiert worden, exemplarisch bei Otto Friedrich Bollnow. Heimat ist bei ihm bestimmt durch eine spezifische Form menschlichen Zusammenlebens. »Die Frage nach der räumlichen Ausdehnung ist dabei unerheblich«. Wichtig ist die Selbstbindung der Menschen an eine bestimmte Stelle im Raum: mit der »Bindung an diesen bestimmten Ort beginnt die Begründung der Heimat« (Bollnow 1963, S. 266).

In dem – wegen seiner oft gefühligen Aufladung durchaus heiklen – Ausdruck Heimat ist – diesseits sentimentaler, pathetischer und/oder nationalistischer Gefühlsbeigaben – strukturell der Gegensatz von vertrauter, gemeinsamer Lebenswelt und fremder, daher tendenziell bedrohlicher Außenwelt sowie von Zugehörigkeit und Fremdheit enthalten. In seinen räumlichen Dimensionen ist die Bedeutung dieses Ausdrucks nicht festgelegt. Er kann die »Nahwelt«, die eigene Stadt als Geburtsort, das eigene Land bis hin zur »himmlischen Heimat« alle möglichen Reichweiten umfassen. Zentrales Element ist die erlebte, unterstellte oder imaginierte Vertrautheit mit dem, was jeweils Heimat ausmacht und Heimatgefühle auslöst.

Mit guten Gründen fragt Martina Löw daher, wie es zu erklären sei, dass unterschiedliche Städte unterschiedliche Gefühle auslösen und einige von ihnen, exemplarisch Köln, in einem Karnevalslied sich sogar dezidiert als »Jeföhl« definieren (Löw 2008b, S. 33f.). Eine Teilantwort auf Löws Frage gibt die Kölner Band Black Fööss; wiederum in einem Karnevalslied:

Kölle, du uns Stadt am Rhing
Heimat schon von Anbejin
He sin mir jebore un die Treu op Iwlichkeit

3 Vgl. dazu die Diskussion der »Relevanz des Lokalen« in Löw 2008a, S. 40ff.

Hammer dir jeschwore
Denn du, du blievs beston,
Wees niemols ungerjon⁴

Zugleich ist dieses Lied der Bläck Fööss die »kölsche« Antwort auf die Frage: Was macht eine Stadt zur Heimatstadt?

Insbesondere, wenn es um »Städte im Wettbewerb« (Löw 2008a, S. 118ff.), um »Differenzen zwischen Städten« (2008b, S. 33ff.) und auch um die Frage geht, »was Städte sexy« (2008b, S. 33) bzw. attraktiv macht, dürfte auch der Antwort auf die Frage, was eine Stadt – für wen – zur Heimatstadt werden lässt, Relevanz zukommen. Denn was – im Hinblick auf die jeweiligen »Eigenlogiken« (Löw 2008a, 2008b) der unterschiedlichen Städte – eine Stadt zur Heimatstadt werden lässt, wird ebenfalls unterschiedlich beantwortet werden. Sind es Dom und Karneval (Köln/Mainz), Königsallee, die längste Theke der Welt und Altbier (Düsseldorf), Fördertürme und Schalke 04 (Gelsenkirchen), Wies'n, Hofbräuhaus und Pinakothek (München), Äppelwoi, Bembel und Römer (Frankfurt)? Was also wird genannt, »wenn Städte ihre Seele suchen«? (FAZ 17. Mai 2004, S. 20).

Indem ich hier jeweils fragmentarisch stadtspezifisches Brauchtum und architektonisch oder städtebaulich »unverwechselbare Icons« (Löw 2008a, S. 121) kombiniere, unternehme ich zugleich den Versuch, unterschiedliche Reize mit affektiv jeweils unterschiedlich aufgeladenen Reaktionsmustern, »präsentische« Gefühle mit dauerhafter »Gestimmtheit« zu verbinden: ein symbolisch und material basiertes Kollektivempfinden in ein jeweils signifikantes, städtisches Heimatgefühl zu transformieren.

Am Beispiel der Wohnlichkeit und Heimatfähigkeit als Elementen der Attraktivität einer Stadt wird erkennbar, dass die schon früh einsetzende philosophische und psychologische Auseinandersetzung mit menschlicher Raumwahrnehmung und menschlichem Raumerleben auch für die gegenwärtige Raum- und Stadtsoziologie relevant geblieben ist. Die Bewertung einer Stadt durch diejenigen, die in ihr wohnen oder sie besuchen speist sich – oft »bereichert« durch affektive Elemente – immer auch von latent wirksamen »sozialen Deutungsmustern« (Oevermann 1973), in die wiederum tradierte kollektive Bilder und Vorstellungen mythischen, ästhetischen oder habituellen, fiktionalen Raumerlebens eingelagert sind. Versteht man mit Martina Löw (2008a, S. 120) eine Stadt als symbolisch ausgestalteten Kulturraum, der geprägt ist durch »Images, Ideen und Stile« so heißt dies, dass sich alle, die sich darin bewegen – seien sie Flaneur:innen, Konsument:innen oder Tourist:innen – auf »emblematische und symbolische Formen der Orientierung«

4 Köln, du unsere Stadt am Rhein/Heimat schon von Anbeginn/Hier sind wir geboren und die Treu auf Ewigkeit/Haben wir dir geschworen/Denn du, du bleibst bestehn'/wirst niemals untergehn'

stützen (Soeffner 1989, S. 158ff.): auf tradierte, bildhaft basierte, sozialisatorisch erworbene Muster der »Welt-Auslegung«.

Zur Analyse der »Eigenlogik« einer Stadt gehört dementsprechend auch die Aufdeckung, Beschreibung und Interpretation derjenigen Symbole, Embleme und »Icons«, die in der Stadtplanung bewusst entworfen werden und/oder die Bewegung und Wege der Menschen in der Stadt intentional, habituell oder unbewusst steuern. Dies gilt sowohl für die Beantwortung der Frage, was eine Stadt unwirtlich macht als auch für die Gründe, aus denen eine Stadt als wohnlich und heimatfähig erlebt wird. Oder weshalb ein spezifisches »Icon« nicht als nur unverwechselbar, sondern auch als so unverzichtbar deklariert wird, dass man wie die Bläck Fööss aus Köln einfach feststellen muss:

»Mir lasse der Dom in Kölle, denn der jehört dahin! Wat soll der dann woanders? Dat het doch keinen Sinn!«⁵

Literatur

- Aristoteles (1956): *Physik*. In: *Aristoteles, die Lehrschriften*. Herausgegeben und übersetzt von Paul Gohlke. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Bachelard, Gaston (1960 [1958]): *Poetik des Raumes*. München: Fischer.
- Benjamin, Walter (1982): *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften. Bd. V in zwei Teilbänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Binswanger, Ludwig (1942): *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans.
- Binswanger, Ludwig (1955): Das Raumproblem in der Psychopathologie. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. II, Bern: Francke.
- Bollnow, Otto Friedrich (1963): *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brunner, Helmut (1957): Zum Raumbegriff der Ägypter. *Studium Generale*. 10, S. 612–620.
- Cassirer, Ernst (1925): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Dilthey, Wilhelm (1962 [1900]): *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Dürkheim, Karlfried Graf von (1932): *Untersuchungen zum gelebten Raum. Neue psychologische Studien*, Bd. 6. München.

5 Wir lassen den Dom in Köln, denn da gehört er hin! Was soll der denn woanders? Das hätte doch keinen Sinn!

- Heidegger, Martin (1951): Bauen – Wohnen – Denken. In: Conrads, Ulrich/Neitzke, Peter (Hg.): *Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951*. Neuausgabe 1991, Braunschweig: Vieweg, S. 88–102.
- Heidegger, Martin (1960): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Imdahl, Max (1996): Reflexion, Theorie, Methode. In: Boehm, Gottfried (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 303–380.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press 1981.
- Kant, Immanuel (1968 [1787]): Kritik der reinen Vernunft. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden*. Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kluge, Friedrich (1975): *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Berlin/New York, NY: Walter de Gruyter.
- Lewin, Kurt (1934): Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine Hodologische Raum. *Psychologische Forschung*. 19, S. 249–299.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löw, Martina (2008a): *Soziologie der Städte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löw, Martina (2008b): Eigenlogische Strukturen – Differenzen zwischen Städten als konzeptuelle Herausforderung. In: Berking, Helmuth/Löw, Martina (Hg.): *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt a.M./New York, NY: Campus, S. 33–53.
- Löw, Martina/Knoblach, Hubert (2021): Raumfiguren, Raumkulturen und die Refiguration von Räumen. In: Löw, Martina/Sayman, Volkan/Schwerer, Jona/Wolf, Hannah (Hg.): *Am Ende der Globalisierung. Über die Refiguration von Räumen*. Bielefeld: transcript, S. 25–57.
- Mann, Thomas (1959): *Joseph und seine Brüder*. Stockholmer Gesamtausgabe, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. In: Graumann, Carl Friedrich/Linschoten, Jan (Hg.): *Phänomenologisch-psychologische Forschungen*, Bd. 7. Berlin: De Gruyter.
- Mitscherlich, Alexander (1968 [1965]): *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Oevermann, Ulrich (1973): *Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern*. Frankfurt a.M.: unveröffentlichtes Manuskript.
- Sartre, Jean Paul (1980 [1952]): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt.
- Schütz, Alfred (2020 [1957/1958]): *Strukturen der Lebenswelt*. In: Grathoff, Richard/Srubar, Ilja/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Werkausgabe*, Bd. IX. Köln: Halem Verlag.
- Simmel, Georg (1984 [1903]): Die Großstädte und das Geistesleben. In: Simmel, Georg: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*. Berlin: Wagenbach 1984.

- Simmel, Georg (1992 [1908]): Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft. In: Rammstedt, Otthein (Hg.): *Georg Simmel. Soziologie: Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. Bd. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 687–790.
- Soeffner, Hans-Georg (1989): *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg (2019 [1974]): *Der geplante Mythos. Untersuchungen zur Struktur und Wirkungsbedingung der Utopie*. Wiesbaden: Springer.
- Soeffner, Hans-Georg (2020): *Bild- und Sehwelten. Visueller Erkenntnisstil und Hermeneutik des Sehens*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Straus, Erwin (1960): *Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und Wahrnehmung. Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.