

fiph. JOURNAL

Nachbarschaft

Nähe und Distanz, Mit- und Gegeneinander.

Nachbarschaft ist (mehr denn je) eine Herausforderung.

Wer ist überhaupt mein Nachbar?

Und wie kann Nachbarschaft heute noch gelingen?

Christina Schües

Was heißt eigentlich Nachbarschaft?

Walter Siebel

Nachbarschaft

Jürgen Manemann

Nachbarschaft und Feindschaft.

Über die Gefahr der Nähe

Franz Kafka

Der Nachbar

*„Nun sitzt dort dieser junge Mann.
Harras heißt er. Was er dort eigentlich macht,
weiß ich nicht.“*

(F. Kafka)

**Schwerpunktthema
Nachbarschaft**

- 4** Christina Schües
Was heißt eigentlich Nachbarschaft?
- 11** Walter Siebel
Nachbarschaft
- 18** Jürgen Manemann
**Nachbarschaft und Feindschaft.
Über die Gefahr der Nähe**
- 26** fiph im Gespräch
Rachel Baum: Education as Experience
- 28** Philosophie heterotop
Zlatko Valentic: Philosophisches Experiment
- 30** Dominik Hammers Buchempfehlung
White Lies
- 32** pro & contra
Darf Humor alles?
Pro: Serhat Karakayali – Contra: Darja Klingenberg
- 34** Franz Kafka
Der Nachbar
- 35** Philosophie am Kröpcke
Was ist ein guter Nachbar?
- 39** Terminübersicht

Liebe Leserin, lieber Leser!



Foto: fiph



Foto: fiph

Angesichts der zunehmenden Ungleichheit in der Gesellschaft und nicht zuletzt im Blick auf die Herausforderungen durch die Flüchtlingsproblematik stellt sich die Frage, wie wir gut zusammenleben wollen, in verschärfter Weise. Das gilt insbesondere für das alltägliche Leben in nachbarschaftlichen Verhältnissen. Nachbarschaft ist ein schwer definierbarer Raum, gekennzeichnet durch Nähe und Distanz, Grenze und Berührung, Innen und Außen. Nachbarschaft besteht im Mit- und Gegeneinander. Nachbarschaften sind immer eingebettet in größere, nicht zuletzt politische Konfliktfelder. Insbesondere in einer Zeit, in der neue Feindschaften aufbrechen, kann Nachbarschaft schnell in Feindschaft umschlagen.

Durch zunehmende Mobilität und Globalität wird Nachbarschaft immer wieder aufs Neue gefordert, aber auch gereizt. Nachbarschaften geraten derart unter Veränderungsdruck, dass die Frage gestellt werden muss, ob Nachbarschaften heutzutage überhaupt noch möglich sind. Wie auch immer man sich zu diesen Facetten der Nachbarschaftsproblematik verhält, Nachbarschaft ist eine Aufgabe, die sich gerade heute wieder neu stellt. In der Philosophie ist das Thema „Nachbarschaft“ bislang kaum behandelt worden.

Grund genug, uns diesem Feld des Zusammenlebens aus unterschiedlichen Perspektiven zu nähern, in der Hoffnung, Philosophinnen und Philosophen zu ermuntern, sich mit diesem Feld der Konvivialität intensiver auseinanderzusetzen.

Ana Honnacker

Jürgen Manemann

Was heißt eigentlich Nachbarschaft?

Christina Schües



Foto: Christina Schües

Christina Schües ist außerplanmäßige Professorin am Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft (IPK), Abteilung Philosophie an der Leuphana Universität Lüneburg. Außerdem ist sie Gastprofessorin am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung an der Universität zu Lübeck.

Flüchtlingslager – Orte und Nicht-Orte, Nachbarn und Nicht-Nachbarn

Kriege, Gewalt, Not, Hoffnungslosigkeit treiben Menschen in die Flucht. Diese Tatsache ist weder neu, noch befremdlich. Doch wenn diese Tatsache konkret wird und die Menschen wirklich nach monatelangen Reise Strapazen vor Ort sind und zu Nachbarn werden, dann werden für viele westeuropäische Bürger und Bürgerinnen die asylsuchenden Menschen Fremde im Sinne des Befremdlichen vor der eigenen Haustür. Die ankommenden Menschen auf der Flucht, meist pauschal „Flüchtlinge“ genannt, werden in einer Erstaufnahmeeinrichtung untergebracht. Sport- oder Messehallen, alte Kasernen, leerstehende Gebäude oder auch Zelte werden zu Flüchtlingslagern. Üblicherweise wurden die meisten Flüchtlingsunterkünfte in der Peripherie der Städte oder in Gewerbegebieten errichtet. Diese Lage hält die geflohenen, vielleicht immer noch fliehenden Menschen geographisch und sozial von der Gesellschaft fern. Eine Nachbarschaft mit der Bevölkerung wird so vermieden. Das tägliche Leben, auch das Lernen der deutschen Sprache bleibt durch diese Lage schwierig. Doch aufgrund der vielen Menschen, die vor der Gewalt in ihren Heimatländern fliehen und nach Deutschland kommen, werden immer häufiger auch Zeltlager für Flüchtlinge inmitten von Städten, in öffentlichen Parks, auf Festplatzgeländen oder anderen freien Plätzen errichtet.¹

Was heißt eigentlich Nachbarschaft? Und was für Orte sind Wohnorte, Flüchtlingslager oder öffentliche Räume? Die Errichtung von Flüchtlingslagern, Erstaufnahmestätten und den verschiedenen improvisierten Unterkünften für die derzeit in Deutschland und anderen Ländern Schutz suchenden Menschen aus Kriegs- und Notgebieten fordert auch philosophisch über die Räume der Nachbarschaft nachzudenken. Üblicherweise werden in Deutschland Zelte nur für den Campingurlaub oder in Ausnahmefällen aufgebaut. Zelte gehören nicht zur europäischen bzw. deutschen Wohnkultur. Sie werden nur in Notlagen und Ausnahmesituationen errichtet. Derzeitig sind in mehreren deutschen Städten Zeltstädte für die geflüchteten Menschen errichtet. Menschen leben im Ausnahmezustand – erschöpft, nicht angekommen, am Leben, wartend.

¹ Viktor Orbán sagt, Ungarn schließe alle Zeltlager in Städten; Satellitenaufnahmen vom Libanon, aber auch im zerstörten Syrien zeigen, wie Flüchtlingslager zu eigenen „Städten“ werden. Die Luftaufnahmen verschleiern das Leid hinter den schemenhaften Zeltumrissen.

Der Ausnahmezustand

Die Semantik des Lagers, die Giorgio Agamben als eine „Materialisierung des Ausnahmezustandes“ bezeichnet, deutet bereits auf die Schwierigkeit hin, diesen Raum als einen rechtlichen Ort des Wohnens zu sehen.² In *homo sacer* beschreibt Agamben das Lager als Gipfelung und als *nomos* der Moderne, in der wie in Buchenwald oder Auschwitz die Todesmaschinerie herrschte. Seine Beschreibung ist ungenügend, denn sie lässt sich kaum unterscheiden von Lagern des Roten Kreuzes oder der staatlichen Flüchtlingshilfen, die mittlerweile Flüchtlinge auch inmitten der Städte und nicht mehr nur in der Peripherie unterbringen. Wenngleich Agamben diesen wesentlichen Unterschied nicht deutlich zu machen vermag, bleibt doch sein Verweis auf den Ausnahmezustand zentral. Flüchtlingslager, oft auch weniger anrühlich Flüchtlingsnotunterkünfte genannt, unterliegen Kontrollen, unangemeldeten Behördenbesuchen, Überwachungen, polizeilichen Sonderbefugnissen im Rahmen von Antiterrorgesetzen, die das europäische Demokratieverständnis und den Glauben an die Unantastbarkeit der Menschenwürde aussetzen. Die europäische Übereinkunft der Dublin-Regeln sah für Länder, die sich in der Mitte Europas befinden, ein europäisches Grenzregime vor, das keine souveränen Entscheidungen im Einzelfall braucht: Die ankommenden Flüchtlinge sollten im Land ihres ersten Eintritts in Europa registriert werden und dort Asyl beantragen. Die Verwaltung der Peripherie Europas, konkretisiert als Frontex, Küstenwachen und Grenzkontrollen, soll die Ruhe der Mitte sichern. Diese Konstruktion wird nun seit Monaten unterlaufen, der Ausnahmezustand rückt in die Mitte Europas und in die Mitte der Städte. Ein Ausnahmezustand erlaubt nicht nur besondere Regelungen oder staatliche Befugnisse, wie etwa Überwachung und Kontrolle, eingeschränkte Selbstbestimmung und Mobilität, er betrifft sowohl das private wie auch das öffentliche Leben. Hannah Arendt, die Denkerin des öffentlichen politischen Raums, unterscheidet streng zwischen dem privaten Raum, in dem jeder nur für sich sorgt, und dem öffentlichen Raum, in dem ein Individuum als Handelnder und Sprechender sich für das Gemeinwesen und die Politik, gedacht als Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen, einsetzen kann. Der Ausnahmezustand unterstellt beide Räume seinen besonderen Regeln. Das Private wird von außen geregelt und damit zunichte gemacht, das Öffentliche untersteht einem einheitlichen (totalitären) Gesetz (der Ausnahme) und verliert damit seine pluralistische Struktur der demokratischen Auseinandersetzung. Der Ausnahmezustand rückt in die Mitte der Gesellschaft. Ein öffentlicher Park wird zum Flüchtlingslager erklärt; die

Notunterkünfte sind neben den Wohnorten aufgeschlagen. Der Ausnahmezustand und der bürgerliche Wohnort rücken in die Nachbarschaft.

Nachbarschaft und Zeltplätze

Die Etymologie des Begriffes der Nachbarschaft verweist im Griechischen auf den Begriff *geitonia*, in dem immer auch schon die Versorgung mitgedacht wurde. In Anlehnung an das Lateinische finden wir den *finitimus*, den Grenznachbarn, wie auch den *vicinus*, den in der Nähe Wohnenden und entsprechend die *vicinitas*, den Begriff für Nähe und Umgebung. Diese unterschiedlichen Bedeutungsaspekte haben in der Geschichte der Wohnkultur unterschiedliche Rollen gespielt. Mit Verweis auf Dorfgemeinschaften, anonyme Stadtkultur oder Urbanität werden traditionelle und moderne Konzeptionen von Nachbarschaft unterschieden und mehr oder weniger positiv mit Begriffen wie Nähe, Fürsorge, Anonymität, Streit, Kontrolle oder Klatsch assoziiert. Das Etymologische Wörterbuch des Deutschen verweist mit dem Begriff „nachgebore“ schlicht auf die Beziehung der Nähe im unmittelbaren Wohnumfeld.³ Was aber ist das für eine Nachbarschaft zwischen Wohnort und Flüchtlingslager, das mit seinen Zelten das Provisorium lebt und ein Bild der Kontrolle, Not und Sonderregelungen nach außen trägt?

Bis vor kurzem kannten wir nur Campingplätze aus dem Urlaub und Flüchtlingslager aus dem Fernsehen. Auf Campingplätzen machen Menschen Urlaub vom Alltag; sie wählen das Provisorium des Zeltens als Alternative zum geregelten, manchmal gestressten Alltagsleben. Ob gerne neben einem Campingplatz gewohnt wird, bleibt fraglich. Sowieso liegen sie üblicherweise außerhalb der Städte.

Aus den Medien erfahren wir schon seit langem von Menschen, vielen Menschen, auf der Flucht, die sich in wilden Camps ohne Wasser- und Stromversorgung im Libanon aufhalten, die sich mit Schwarzarbeit oder Betteln in Großstädten der Türkei oder Italien durchschlagen oder in riesigen völlig isolierten Zeltstädten in der Wüste ausharren wie etwa in Jordanien. Die Zeltlager für Flüchtlinge sind alles andere als Campingplätze für Urlauber. Die Menschen dort unternehmen keine Reise irgendwohin, sie sind auf der Flucht, weg von dort, wo sie lebten und wohnten. Die medialen Bilder der Flüchtlingszeltlager vermitteln Abgeschlossenheit, Notdürftigkeit und eine in sich ruhende, gleichwohl bisweilen chaotische Struktur. Die Menschen leben im Lager und rundherum scheint nur, glauben wir den Fernsehbildern, Wüste. Flüchtlinge haben ZeltNachbarn, aber die Zeltstädte sind abgeschottet von den Stadt- oder Dorfbewohnern. Innen und Außen

2 Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, aus dem Italienischen v. H. Thüring*, Frankfurt a. M. 2002.

3 Pfeifer, Wolfgang (Hg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin 1993, S. 906.

korrespondieren als Grenzen, aber nicht als gelebte zwischenmenschliche Nachbarschaft. Aber stimmt es, was die Bilder vermitteln? Jetzt sind die Zeltstädte, die Flüchtlingslager nicht mehr irgendwo anders, sie sind bei uns, vor der Haustür. Seitdem Zeltlager inmitten der Städte errichtet werden, können sie zumindest geographisch nicht mehr ignoriert und als außerhalb gesehen werden. Sind die Zeltlager in den öffentlichen Parks oder auf den Festgeländen Teil einer Nachbarschaft, die sich nicht nur im Sinne einer Abgrenzung, sondern auch entsprechend der Wortbedeutung, als eine Beziehung der Nähe am Wohnort versteht?

Wohnorte

Wohnorte bezeichnen ganz alltäglich das Wohnen an einem Ort, an dem der Wohnende bzw. der Bewohner zugehörig ist, sich aufhält, seine Adresse hat und – bürokratisch gedacht – gemeldet ist. „Der Wohnort ist ein ortsbundener Raum.“⁴ In seinem Aufsatz „Bauen, Wohnen, Denken“ gibt Martin Heidegger mit Verweis auf das Mittelhochdeutsche buan dem Wort „Wohnen“ die Bedeutung des Bauens. Wer etwas baut, errichtet etwas und räumt einen Ort ein, verbindet Orte miteinander, etwa wie eine Brücke, und lässt sie als einzelne hervortreten. Das Bauen bringt Orte hervor, die im Raum eingeräumt werden, in dem Menschen wohnen. Somit beruht der Bezug der Menschen zu Orten im Wohnen. Das Wohnen – bei Heidegger als wesentlicher Grundzug der Menschen gedacht – prägt somit das Bauen und wie die Räume eingeräumt und gestaltet werden. Wohnorte begleiten den Lebensweg der Menschen. Der Ethnologe Marc Augé nennt sie „anthropologische Orte“, denn sie bieten das „Sinnprinzip für jene, die dort leben, und das Erkenntnisprinzip für jene, die ihn beobachten.“⁵ An diesen Orten wird gewohnt, und deshalb wurden sie gebaut und eingeräumt, an ihnen wird geboren und gestorben, Gemeinschaft gepflegt oder auch erlitten. Die Idee der Nachbarschaft wird aus dem Wohnen heraus verstanden. Anthropologische Orte sind „identisch, relational und historisch“, weil sie prägend für die Identität sind, weil sie zwischenmenschliche Beziehungen bedeuten und weil sie sozialem und historischem Wandel unterliegen.⁶ Wie gewohnt wird, so gestaltet sich der Ort des Wohnens. Entsprechend unterscheiden sich Wohnorte sehr voneinander, sie unterscheiden sich aber auch von Orten, an denen nicht gewohnt wird oder nicht gewohnt werden soll.

4 Schües, Christina: Nachbarschaft – Eine fragile Beziehung, in: Michael Staudigl (Hg.): Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht, Paderborn: Fink 2014, S. 333-351, S. 342.

5 Augé, Marc: Nicht-Orte, München: Beck 2010, S. 59.

6 Augé, S. 59.

Orte und Nicht-Orte

Autoren des Ortes, wie Marc Augé oder Michel Foucault, haben öffentliche Räume, wie Flughäfen, Gefängnisse, Bahnhöfe oder Friedhöfe und eben auch Flüchtlingslager, als „Nicht-Orte“ bzw. als „andere Orte“ (oder auch „Gegenorte“) bezeichnet. Diese Nicht-Orte oder anderen Orte sind sehr verschieden, sie haben immer eine bestimmte Funktion und Bedeutung für die Gesellschaft. Sie gehören, wie besonders Foucault in seinem Aufsatz „Heterotopie“ betont, zum institutionellen Regime der Gesellschaft, die als Räume real vorliegen, aber nicht explizit zum Wohnen vorgesehen sind.⁷ Wenngleich diese Orte, die wir nicht bewohnen, wie etwa Theater, Schulen, Gefängnisse, Bahnhöfe, nicht neutral sind, so haben sie doch die Funktion „Neutralität“ auszudrücken. Sie neutralisieren das Private. Die reisenden Menschen, die sich in Bahnhöfen oder Flughäfen bewegen, unterliegen als Passagiere den Beförderungsrichtlinien und den Regeln dieser transitischen Räume; die kranken Menschen, die im Krankenhaus kuriert werden sollen, unterliegen als Patienten der medizinischen Routine; die straffälligen Menschen, die ins Gefängnis gesperrt werden, unterliegen als Insassen der Gefängnisaufsicht. Die Idee ist, und hier sind die Analysen von Augé und Foucault sehr ähnlich, dass der jeweilige „Nicht-Ort“ seine ihm eigene Funktion und Bedeutung hat, die konstitutiv für das Individuum und für die Gesellschaft ist. Die Überlegung, dass Nicht-Orte Funktionen und Bedeutungen haben, ist allerdings, wie Foucault zeigt, oft dem Imaginären überlassen, wie am Theater gut gezeigt werden kann.

Foucault formuliert fünf Grundsätze, die die Heterotopien, die Nicht-Orte als real (und nicht als Utopie) umreißen:⁸

1. Heterotopien sind sehr unterschiedlich und wandeln sich im Laufe der Geschichte einer Gesellschaft. Alle Gesellschaften bilden ihre Heterotopien aus. Einige dieser Heterotopien sind „Abweichungsheterotopien“, nämlich solche Orte, die Gesellschaften für Menschen unterhalten, die sich bezüglich der Durchschnittsnorm der Gesellschaft an den Rändern aufhalten. Normativ entsprechend sind diese Räume häufig geradezu sinnbildlich an den Rändern der Städte verortet. Zu denken ist an Sanatorien, psychiatrische Anstalten, Gefängnisse, auch Asylantenheime.
2. Heterotopien können auch wieder aufgelöst und zum Verschwinden gebracht werden.
3. Heterotopien bringen häufig an einem Ort mehrere Räume zusammen. Foucaults Beispiele sind das Theater, mit seiner Bühne, und der traditionelle Garten.
4. Heterotopien sind oft in gewissem Sinne „Heterochro-

7 Foucault, Michel: „Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radio-vorträge“ (1966), zweisprachige Ausgabe, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 7-22.

8 Foucault, Die Heterotopien, S. 11ff.

nien“, weil sie zeitlich konnotiert und Orte der besonderen Zeit sind, wie etwa Museen, Archive und Bibliotheken, die bewahren sollen; Jahrmärkte oder Feriendörfer sind zeitweilige Heterotopien, die an Jahreszeiten gebunden sind und jährlich wiederkehren. Andere Heterotopien sind an Lebensspannen geknüpft, wie etwa Kindergärten, Schulen oder Altersheime; oder an Lebenskrisen, wie Gefängnisse, die Menschen aus der Gesellschaft aufnehmen; oder Flüchtlingslager, die Menschen aus anderen Gesellschaften auf Zeit aufnehmen. Während es im Gefängnis um Strafe und Resozialisierung eines als kriminell verurteilten Menschen geht, so dient das Flüchtlingslager als Durchgangsstation für Menschen, die geflohen sind, fliehen mussten und derzeit ohne rechtliche Anerkennung gestrandet sind. Dieser Zustand kann allerdings Monate, sogar Jahre – je nach Verwaltungseinsatz – andauern. Beide Institutionen halten Menschen von der Gesellschaft fern, die entweder von Recht und Norm abweichen oder denen aufgrund ihres konstruierten Rechtsstatus als Asylbewerber verwehrt werden soll, sich in die Gesellschaft zu integrieren. Wer ein Bewerber oder eine Bewerberin ist, ist noch nicht angekommen, wer auf der Flucht ist, ist nicht mehr an seinem oder ihrem vorherigen Wohnort.

5. Als fünften Grundsatz nennt Foucault die Tatsache, dass Heterotopien immer einem „System von Öffnung und Abschließung“ unterliegen, das sie von der Umgebung abschottet. Der Eintritt geschieht entweder über Zwang und Einweisung, man muss Berechtigungen oder Eintrittskarten vorweisen, manchmal hat man auch freien Zutritt aber nur eingeschränktes Aufenthaltsrecht und unterliegt bestimmten Verhaltensregeln. Weil Heterotopien immer Regeln der In- und Exklusion, der Nutzung und des Verhaltens unterliegen, sind sie auch Orte des Verhaltenskodexes, der Kontrolle, potentiellen Bespitzelung oder Polizei.

Alle diese fünf Grundsätze lassen sich spontan auf Flüchtlingslager anwenden: Flüchtlingslager sind für Menschen, die nicht zur Gesellschaft gehören und von ihr abweichen, damit sind sie Nicht-Ort der Abweichung; Flüchtlingslager werden temporär aufgebaut, ihr Übergangszustand ist in jedem Zelt sichtbar und bewusst manifestiert. Ein Flüchtlingslager soll eine Notunterkunft und eine Ausnahme sein, die nicht von Dauer ist, aber momentan die nackte Existenz sichert: Hygiene, Ernährung, Schlafmöglichkeit. Ein- und Ausgänge sind kontrolliert, Unbefugte dürfen nicht rein. Die Grenze zwischen dem Zeltlager und den sie umgebenden Wohnorten ist deutlich mindestens mit einem Zaun markiert.

Menschen auf Reisen; Menschen auf der Flucht

Augé verdeutlicht einen Unterschied zwischen Ort und Raum mit dem Bild des „Provisorischen und Ephemerem“, der allerdings nicht zu absolut zu verstehen ist.⁹ Es ist ein Unterschied, der auf der Beobachtung gründet, dass im Zuge der Moderne Räume, also Nicht-Orte hervorgebracht werden, die keine anthropologischen Orte sind, die nicht eigens erinnerungswürdig sind, denen das Transitorische, Globale, Funktionelle eingeschrieben ist, die von den Identitäten der durch sie hindurch gehenden Menschen absehen und die deshalb abstrakt scheinen. Augé verweist auf Michel de Certeau, der das Umgehen mit dem Raum mit den Erfahrungen der Kindheit vergleicht: „Mit dem Raum umzugehen bedeutet also, die fröhliche und stille Erfahrung der Kindheit zu wiederholen; es bedeutet am Ort anders zu sein und zum anderen überzugehen.“¹⁰ Wenn hier Certeau an Reiseberichte erinnert, die davon erzählen, wie Orte durchquert werden, wie die Reise organisiert wird, wie Informationen entstehen und Landschaften vorbeiziehen, dann deutet er auf Reisewege, die gleichsam Nicht-Orte an Orten schaffen, die Ortsnamen hochstilisieren für Berichte und mit Orten umgehen, aber nicht mit dem Ort. Es findet hier eine semantische Verschiebung statt, durch die der Raum als Reiseweg durch Nicht-Orte hervorgeht. Der Reisende wird nur partielle Ansichten mitnehmen, er wird nicht wirklich Teil eines Wohnortes oder einer Nachbarschaft; der Reisebericht ist, bevor er zu einem wird, durch mehrere Orte gegangen. Es ist die „Pluralität der Orte“, die in digitaler Quantität fotografisch festgehalten ist und dem Blick und den Beschreibungen sich in Überfülle darbietet; sie bleibt immer Kulisse, die ich als Reisende später hervorheben kann: „Schau mal, das bin ich vor unserem Hotel!“ Das Hotel, in dem auf der Reise gewohnt wurde, war auch nur einer der vielen Orte der Reise, so wie der Bahnhof, das Restaurant oder das Museum. Als Orte (im Plural!) sind sie Nicht-Orte, Räume, die als Reiseorte nicht bei sich sind, sondern als Augenblickseindruck eine momenthafte Ortshaftigkeit zugeschrieben bekommen haben. Die Faszination des Reisens hat Wissenschaft und Literatur beflügelt, in dessen Zentrum die Reise selbst das Ziel ist.

Menschen auf der Flucht sind nicht einfach auf der Reise. Die geflüchteten Menschen haben oft ganz verschiedene Hintergründe: Bewohner, die vor Fassbomben oder drangsalierenden Milizenführern fliehen, Männer, die nicht als Soldaten zwangsrekrutiert werden wollen oder die Soldaten waren; Frauen, die Gewalt und Vergewaltigungen von marodierenden Banden und systemtreuen Soldaten ausgesetzt waren, Mütter, die um das Leben ihrer Kinder und Familien fürchten – die Liste lässt sich in erschütternder

⁹ Augé, Orte und Nicht-Orte, S. 83.

¹⁰ Certeau, Michel de: Kunst des Handelns, Berlin: Merve 1988, S. 208. Augé, Orte und Nicht-Orte, S. 89.



Foto: Christina Schibes

Weise fortsetzen. Ihre Existenz am Ort, an ihrem Wohnort, war nicht mehr möglich, sei es weil der Ort selbst zerstört wurde, weil ein Krieg mit seiner zerstörerischen Gewalt Orte und Nicht-Orte, Wohnorte und Räume des öffentlichen Lebens bereits zerstört hat oder zu zerstören droht, weil sie vertrieben wurden, um Leib und Leben fürchten müssen... Eine Flucht ist keine Reise, weil es vor allem darum geht, sich und die Nächsten, wie die Familie, Kinder oder andere Angehörige in Sicherheit zu bringen. Ein Flüchtlingslager ist kein Hotel, in dem Menschen, die es sich für ein paar Tage oder Wochen ausgesucht haben, ein- und ausgehen. Es ist kein Campingplatz, auf dem das mitgebrachte eigene Zelt errichtet und die Improvisation und Einfachheit als Gegensatz zum Alltag geschätzt oder als Möglichkeit, kostengünstig Ferien zu machen, gesehen wird.

Flüchtlingslager

In Hamburg in Alsternähe entbrannte ein Streit, ob Flüchtlinge im alten nicht mehr genutzten Kreiswehersatzamt untergebracht werden dürfen. Das recht große Gebäude steht seit 2012 leer. Drei juristisch versierte Anwohner der teuren Wohngegend Harvestehude klagten

gegen die Unterbringung der geflüchteten Menschen. Sie beriefen sich auf einen Baustufenplan aus den 1950er Jahren, der das Viertel als besonders geschütztes Wohngebiet unter Bestandsschutz stellte. Die Begründung der klagenden Partei lautete, dass die Flüchtlinge diesen Ort nicht freiwillig wählten, sondern ihm zugewiesen würden. Deshalb würden sie dort nicht wohnen, sondern von öffentlichen Institutionen und nur übergangsweise untergebracht werden, was der Bedeutung eines reinen Wohnviertels widerspräche. Dass zahlreiche Bewohner dieses Viertels die vorgesehenen Flüchtlinge unterstützen möchten, ist für die juristische Auseinandersetzung irrelevant. Neben dem üblen Beigeschmack über die soziale Inhumanität einiger klagender Mitbürger bleibt auch die theoretische Unterscheidung zwischen dem Wohnen aufgrund der freien Wahl des Wohnortes und der temporären Unterbringung durch öffentliche Zuweisung.¹¹

Andere „Notunterkünfte“ für Flüchtlinge sind Zeltstädte in öffentlichen Parks, Sporthallen von Schulen, Container-

¹¹ Ob der Wohnungsmarkt und die Mietpreise die Wahlfreiheit des Wohnortes konterkarieren, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend. Denn die wirtschaftliche bzw. soziale Bestimmung der möglichen Wohnorte bedeutet dennoch nicht eine staatliche Zuweisung einer bestimmten Unterbringung auf Zeit.

siedlungen, ungenützte Gebäude verschiedenster Sorte mit unterschiedlicher Qualität sanitärer Anlagen. Die deutsche Presse, wie etwa die Frankfurter Allgemeine, Süddeutsche Zeitung oder Die Zeit, Die Welt oder die taz, berichtet von der Ablehnung, dem Argwohn oder auch der Unterstützung der jeweiligen Anwohner dieser Unterkünfte. Es sind Unterkünfte, die den Menschen ein Leben im Provisorium bieten, das temporär ist und den gesellschaftlichen Ausschluss als „Masse“ verdeutlicht, und die den vormals öffentlichen Platz in einen Ort verwandeln, der nicht als ein Wohnort eingewohnt werden soll. Damit ist dieser Ort ein Nicht-Ort. Nicht-Orte sind Räume, die nicht zum Wohnen gedacht sind und die jeweils Funktionen haben, denen sich die Nutzer, Durchreisenden, Insassen anpassen. Die geflüchteten Menschen „wohnen“ dort nur ausnahmsweise und temporär; und nicht selten für eine lange Zeit. Wenn Flüchtlinge als Asylsuchende registriert und als asylberechtigt anerkannt sind, dann sind sie keine Flüchtlinge mehr. Die Flüchtlingsunterkunft haben sie dann verlassen und das Asylantenheim üblicherweise auch.

Eine Nachbarschaft der Flüchtlinge mit den nahewohnenden Menschen soll sich nicht entwickeln. Absperrgitter machen dies gleichermaßen deutlich, wie auch das Ungleichgewicht zwischen auf der einen Seite dem leichten Zelt mit jeweils vielen Menschen, die keine Privatsphäre haben, und auf der anderen Seiten dem festen Wohnhaus, in dem Menschen so wohnen, dass sie einzeln oder in Kleingruppen eine eigene Wohnung mit Klingel und Briefkasten haben. Sie können sich in ihre vier Wände zurückziehen.

Räume: Nachbarn mit Nicht-Nachbarn?

Was heißt Nachbarschaft zwischen den am Wohnort wohnenden Anwohnern und den am Nicht-Ort untergebrachten „Flüchtlingsen“? Wer ist wessen Nachbar und warum? Nachbarn sind aus einer egozentrischen Perspektive diejenigen, die da sind, auch unausweichlich erscheinen, nicht wegzudenken sind, immer die Anderen sind. Es sind die Anderen, weil die Bestimmung, wer die Nachbarn sind, jeweils aus der Ichperspektive gesehen wird. Ich habe Nachbarn bzw., dativisch gefasst, bin ich Nachbarin von jemandem. Deshalb liegt in der Beziehung zum Nachbarn immer bereits die Einseitigkeit der Wahrnehmung. Nun können die Anderen als Nachbarn mir vertraut oder unvertraut, freundlich oder unfreundlich gestimmt sein – in jedem Fall scheinen Nachbarn als solche, mit denen ich – wenigstens potentiell – ein bestimmtes etwa freundliches oder unfreundliches Verhältnis pflege. Natürlich gibt es auch Nachbarn, gerade in großen Wohnblocks oder anonymen Straßen, die ich gar nicht kenne, von denen ich nicht weiß, dass sie meine Nachbarn sind. Aber ich weiß, dass in den Nachbarwohnungen Menschen leben,

die als meine Nachbarn gelten. Nachbarschaft am Wohnort bedeutet eine soziale Praxis, deren Gestaltung sich auf Gewohnheiten und Verhaltensweisen der einzelnen Menschen und ihre Beziehungen ausrichtet.

Nachbarschaft wird meistens verstanden als „eine soziale Gruppe, deren Mitglieder primär wegen der Gemeinsamkeit des Wohnortes miteinander interagieren“. (Betonung von CS)¹² Die Zusammenhänge werden hier räumlich gedacht; es geht um die Nachbarschaft zwischen Wohnenden an einem Wohnort, die in Beziehung sind.

Phänomenologen wie Edmund Husserl, Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty setzen in ihren Schriften die Konzepte Raum und Ort in ein lebendiges Verhältnis miteinander. Wenn Raum nicht im Rahmen eines physikalisch-homogenen Raummodells der Dreidimensionalität gedacht wird, dann braucht er einen Ort, durch den der Raum eingeräumt wird. Orte und Nicht-Orte sind im Raum eingeräumt. Der Ort kann mit Merleau-Ponty als „existentieller Raum“ bezeichnet werden, der die Existenzweise des Menschen im „Verhältnis zu seiner Umgebung“ bestimmt und in der er sich als im Verhältnis zur Welt erfährt. Dieses Verhältnis des Einwohnens im Verhältnis zur Wohnumgebung ist leiblich bestimmt. Mit Merleau-Ponty gedacht werden „unaufhörlich Orte in Räume oder Räume in Orte verwandelt“.¹³ Wenngleich in Räumen des Nicht-Ortes nicht gewohnt wird, so ist er doch Teil der Wohnumgebung und wesentlich für die Konstitution des gesellschaftlichen und nachbarschaftlichen Lebens. Nicht-Orte prägen ganz wesentlich die Infrastruktur, sie bewahren die Kranken und Verstorbenen, bieten Räume des Amüsemments und der Kommunikation, Kultur und Bildung, sind bisweilen Nachbarschaftstreffs, ein Hort für Kinder oder Alte, ein Gefängnis für solche, die den inneren Ordnungs- und Normprinzipien der Gesellschaft nicht gerecht wurden. Einige der Nicht-Orte sind etabliert, um diejenigen zu verbergen, die meistens nicht als Nachbarn erwünscht werden. So hat, wie Michel Serres formuliert, der beheimatete Mensch einen Ort, an dem er wohnt.¹⁴ Nachbarschaft und Wohnen gehören zusammen. Aus der Perspektive des Wohnens werden die Nachbarn betrachtet. Wenn es aber Menschen in der Nachbarschaft gibt, die sich dort zwar an Nicht-Orten aufhalten, aber nicht wohnen, dann könnten diese im gewissen Sinne auch als Nicht-Nachbarn bezeichnet werden.

Es gibt also die Nachbarschaft zwischen Menschen eines Wohnortes, zwischen wohnenden Menschen und einem Nicht-Ort und zwischen Menschen und sogenannten Nicht-Nachbarn. Wenn die Begriffslogik es vorsieht, dass

¹² Hamm, Bernd: *Betrifft: Nachbarschaft. Verständigung über Inhalt und Gebrauch eines vieldeutigen Begriffs*. Düsseldorf 1973, S. 18.

¹³ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, übers. v. R. Böhm, Berlin: de Gruyter 1966, S. 220.

¹⁴ Serres, Michel: *Der Mensch ohne Fähigkeiten. Die Neuen Technologien und die Ökonomie des Vergessens*, in: K. Reichert (Hg.), *Reader neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*, Bielefeld: transcript 2007, S. 80.

ein Nicht-Ort nicht zum Wohnen vorgesehen ist, dann können seine Durchreisenden, seine Passanten oder Insassen auch keine Nachbarn sein. Die Reisende, die durch den Bahnhof eilt, ist nicht meine Nachbarin, wenngleich ich neben dem Bahnhof wohne. Der Patient im Krankenhaus ist auch nicht mein Nachbar, nur weil ich neben dem Krankenhaus wohne. In dieser Logik wäre also die geflüchtete Person, die gerade in einem Zeltlager untergebracht wurde und etwas zur Ruhe kommen konnte, auch nicht meine Nachbarin. Aber – sie wohnt doch an einem Nicht-Ort, wenngleich er nicht auf Dauer, notdürftig und nur für eine besondere Funktion angelegt ist. Eine Person im Flüchtlingslager ist dort nicht beheimatet, sie musste ihren Wohnort verlassen. Bisweilen aber leben Flüchtlinge für lange Zeit in einem Zeltlager oder anderen Notunterkünften.

Das Zeltlager in der Nachbarschaft kann aufgenommen werden wie ein Bahnhof oder ein anderer Nicht-Ort. Diese Form der Nachbarschaft ist lange eingeübt: Einige Nicht-Orte finden viel Akzeptanz, andere traditionell wenig, wie etwa Gefängnisse, Schlachthöfe, Atomkraftwerke. Proteste gibt es aber auch gegen Altersheime oder Kindergärten. Auch Flüchtlingslager finden nicht immer Akzeptanz. Wenn aber eine grundsätzliche Akzeptanz der angrenzenden Anwohner gegeben ist, dann lassen sich zwei Formen unterscheiden. Die eine Form der Akzeptanz ähnelt eher der Toleranz. Man findet die „Sache“ zwar nicht gut, aber arrangiert sich mit den (teilweise imaginären) Folgen, wie dem Anblick von Not, mehr Schmutz, anderen Menschen. Das Flüchtlingslager wird wie ein einheitlicher, quasi physikalischer Raum, etwa wie eine technische Anlage, gesehen, dessen Existenz ohne die Betrachtung der einzelnen Menschen man zu ertragen gewillt ist. Die zweite Form der Akzeptanz sieht auch die Menschen, die in einem Flüchtlingslager leben. Tatsächlich: Menschen leben dort. Kinder, Frauen und Männer. Als einzelne Menschen, die an diesen Ort gebracht werden, räumen sie einen Raum ein, der zu einem Beziehungsraum werden kann.

Wird ein Lager mit seinem Zaun der Abschottung als physikalisch-homogener Raum gesehen, in dem Menschen leben, die aber nicht als einzelne in Erscheinung treten, dann bleiben diese Menschen Nicht-Nachbarn der Nachbarschaft. Wenn sich aber Beziehungen zu einzelnen Kindern, Frauen und Männern, Familien und Gruppen entwickeln, dann können Beziehungen der Nachbarschaft entstehen. Sie werden zu Nachbarn von den Bewohnern der Umgebung. Als Nachbar oder Nachbarin gesehen zu werden, heißt beachtet und zum Beispiel begrüßt zu werden.¹⁵ Wie die nachbarschaftliche Beziehung gestaltet werden kann, das hängt sowohl von den einzelnen

Menschen, als aber auch von der jeweiligen Infrastruktur vor Ort und den jeweiligen Lebensumständen ab.

Orte können angelegt und unterschiedlich gestaltet werden. Räume bilden sich erst durch die Nutzung der Orte. Aber die Absicht für die Entstehung eines Raumes wird verwirklicht, in dem erst bestimmte Orte angelegt werden; somit stehen Raum und Ort in Wechselbeziehung. Ob die Orte zu Beziehungsräumen werden, in denen Menschen mit ihren Zugehörigkeiten und Beziehungen gesehen und gehört werden, hängt davon ab, ob ein Ort auch als „anthropologischer Ort“ angesehen und gelebt werden kann. Ein anthropologischer Ort entsteht erst aus dem Wohnen heraus. Wo gewohnt wird, können auch Nachbarschaftsbeziehungen entstehen und gepflegt werden, in denen die Nachbarn als Nachbarn mit ihren Geschichten leben und etwas miteinander erleben können. Vielleicht kann dann aus einer Flucht auch ein Ankommen werden. ■

¹⁵ Die Nachbarschaftsbeziehungen innerhalb eines Zeltlagers sind noch einmal ein anderes Thema, das weitere Fragen aufwirft.

Nachbarschaft

Walter Siebel



Foto: Archiv Schader-Stiftung

Walter Siebel ist Professor für Soziologie mit Schwerpunkt Stadt- und Regionalforschung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg sowie im Beirat des Bundesministeriums für Verkehr, Bau- und Wohnungswesen.

Menschen sind soziale Wesen. Ohne in soziale Beziehungen eingebettet zu sein, könnten sie weder materiell noch psychisch überleben. Soweit es sich um informelle Beziehungen handelt, beruhen sie auf Verwandtschaft, Freundschaft oder auf räumlicher Nähe. Letztere nennt man Nachbarschaft. Aber welche Qualität diese sozialen Beziehungen annehmen und welche Rolle sie spielen, ist historisch wandelbar. In vormodernen Gesellschaften war Nachbarschaft eine auf ökonomischer Notwendigkeit beruhende, von sozialen Normen strikt geregelte Gemeinschaft. Diese Form von Nachbarschaft existiert nicht mehr. Im ersten Teil wird erklärt, weshalb (I). Im zweiten Teil werden die heutigen Formen nachbarlichen Verhaltens beschrieben (II). Welche Rolle Nachbarschaften bei der Integration von Zuwanderern spielen, wird in Teil III diskutiert. Nachbarschaft wird es auch in Zukunft und auch in der Großstadt geben. Sie kann wichtige Funktionen für bestimmte Gruppen erfüllen. Aber künftige Nachbarschaften werden wenig gemein haben mit dem dichten und unentrinnbaren Geflecht sozialer und ökonomischer Abhängigkeiten in vormodernen dörflichen Nachbarschaften (IV).

I Der Funktionsverlust von Nachbarschaft

Nachbarschaft lässt sich definieren als „eine soziale Gruppe, deren Mitglieder primär wegen der Gemeinsamkeit des Wohnortes miteinander interagieren“ (Hamm 1973, 18). Nachbarschaft meint ein soziales Beziehungsgeflecht aufgrund räumlicher Nähe des Wohnens. Aber räumliche Nähe für sich genommen schafft keine soziale Beziehung. Sie ist nur eine technische Bedingung von direkten, sogenannten „face-to-face-Kontakten. Damit aus räumlicher Nähe soziale Nähe und damit Nachbarschaft werden kann, sind weitere, soziale Faktoren nötig: gemeinsame Interessen, übereinstimmende Verhaltensnormen, Ähnlichkeiten der sozialen Lage und des Lebensstils. Der räumlich nahe Wohnende muss auch sozial nahe sein, damit eine Gemeinschaft der Nachbarn entstehen kann. Das war in den Dörfern der Vormoderne selbstverständlich. „Nachbar“ leitet sich her aus dem mittelhochdeutschen „nachgebur“: der nahe Wohnende, aber auch der nahe Bauer (Kluge 1995). Der Nachbar war von gleichem Stand, arbeitete und lebte unter ähnlichen Verhältnissen. Wer sich räumlich nah war, der war sich auch sozial nah, man war denselben Nöten und Zwängen unterworfen und zur Bewältigung des eigenen Alltags unausweichlich aufeinander angewiesen. Und viele blieben ihr Leben lang Mitglied ein und derselben Dorfgemeinschaft. Nachbarschaft war Schicksal. Auf dieser Basis ökonomischer Notwendigkeit, gleicher Interessenlage, sozialer Nähe und Unentrinnbarkeit entwickelten sich strenge Normen nachbarlichen Verhaltens, deren Einhaltung die Nachbarn mit scharfen Sanktionen erzwingen konnten.

Diese objektive Basis hat Nachbarschaft heute verloren. Man ist nicht mehr ökonomisch auf seine Nachbarn angewiesen und man teilt mit ihnen auch nicht mehr notwendigerweise dieselben Werte und Normen. Die Allmende, die von den Nachbarn gemeinsam genutzte und verwaltete Acker- oder Weidefläche, ist verschwunden. Die Nachbarschaft des Wohnorts bedeutet nur noch in Ausnahmefällen auch eine Nachbarschaft des Arbeitsorts, denn mit der industriellen Urbanisierung wurde die Arbeit aus dem Wohnzusammenhang herausgelöst und am gesonderten Ort, im Betrieb, organisiert. Damit entstand erst das uns heute so selbstverständliche Gegenüber von Arbeitszeit und Freizeit. Es entstand auch das Gegenüber von Wohn- und Arbeitsort. Wohnung und Wohnumgebung wurden zu Orten von Konsum und Freizeit. Nachbarschaft war keine Produktionsgemeinschaft mehr. Damit schwand die ökonomische Angewiesenheit auf die Nachbarn. Die Gemeinsamkeiten mit den Nachbarn wurden auf das Leben jenseits des Berufs eingeeengt. Allerdings nicht gänzlich und überall: Auch heute noch finden sich produktive nachbarliche Hilfeleistungen insbesondere im Zusammenhang von Selbsthilfeeaktivitäten beim Hausbau, allerdings vornehmlich auf dem Land, wo die Voraussetzungen für produktive informelle Arbeit eher vorhanden sind: verfügbare Flächen und soziales Kapital aus der Verwandtschaft und eben auch aus den Resten traditioneller Nachbarschaft (Jessen/Siebel 1988).

In der Regel aber machen heute Wohlstand, moderne Kommunikations- und Verkehrsmittel und die sozialen Netze des Wohlfahrtsstaates nachbarliche Hilfssysteme weitgehend überflüssig. Vereine, politische Parteien und öffentliche Institutionen decken einen Großteil der Kommunikationsbedürfnisse und Aktivitäten ab, die früher vornehmlich innerhalb der Nachbarschaft stattfanden. Die modernen Kommunikationsmedien schließlich haben den Nachbarn als Informationsquelle entwertet. Informationen aus der Nachbarschaft sind zum Klatsch heruntergekommen, dem zahnlosen Restbestand jener einstmaligen mächtigen gegenseitigen Kontrolle unter Nachbarn.

Die Differenzierung der Berufe, die Individualisierung, die Pluralisierung der Lebensstile reduzieren heute auch die sozialen Gemeinsamkeiten unter den Nachbarn. Das hat die Chancen verringert, innerhalb der Nachbarschaft Gleichgesinnte zu finden, mit denen man Bekanntschaft und Freundschaft schließen möchte. Verwandte sind ebenfalls immer seltener auch Nachbarn. Das zwingt dazu, seine Verkehrskreise über die ganze Stadt und weit darüber hinaus auszudehnen. Soziale Beziehungen lösen sich von unmittelbarer räumlicher Nähe. Solche Enträumlichung von Verwandtschaft, Bekanntschaft und Freundschaft ist technisch ermöglicht worden durch die modernen Verkehrs- und Informationstechnologien, ökonomisch durch steigenden Wohlstand und zeitlich durch die Ausweitung der arbeitsfreien Zeit.

Mit der Industrialisierung traten Wohnen und Arbeiten räumlich und zeitlich auseinander. Damit verließen

auch die mit Arbeit befassten nicht oder nur entfernt verwandten Mitglieder den Haushalt: die Knechte und Mägde, die Gesellen und Gehilfen. Zurück in der Wohnung blieb die Kernfamilie von Vater, Mutter und Kindern. Damit entstand erst die Möglichkeit zur Intimisierung einer privaten Sphäre in der Wohnung, die nun gegen den neugierigen und kontrollierenden Blick von außen abgeschirmt werden konnte. Der Blick des Nachbarn aber ist besonders problematisch, weil man dem Nachbarn anders als dem flüchtig vorübergehenden Fremden immer wieder begegnet. Also schützt man seine Privatsphäre gerade gegenüber den Nachbarn. Die Beziehungen werden versachlicht, man nimmt anders als früher nicht mehr selbstverständlich am Familienleben der Nachbarn teil. Man hält Abstand, zeigt keine Neugier, schon gar nicht mischt man sich in die Angelegenheiten von Nachbarn ein und vermeidet insbesondere Verpflichtungen. Die wichtigste Norm gutnachbarlichen Verhaltens ist die Distanznorm, denn Nachbarschaft ist unentrinnbar. Nachbarn, anders als Freunde und Verwandte, zu denen man Kontakte hält oder eben nicht, kann man nur unter den hohen Kosten eines Umzugs auswechseln. Das macht die Kontakte zu Nachbarn so konfliktträchtig. Auseinandersetzungen zwischen Nachbarn können zu noch erbitterterem Streit führen als Scheidungen und Erbschaftsangelegenheiten. Also hält man seine Kontakte zu Nachbarn bewusst auf der Ebene einer vorsichtig-höflichen Distanz.

Der Funktionsverlust nachbarlicher Beziehungen, ihre Reduktion auf Grußkontakte und der Rückzug in die eigene Privatheit sind in zahlreichen Studien seit den 1960er Jahre beschrieben worden (vgl. zusef. Oswald 1966, 120ff; Hamm 1973). Angesichts dieser empirisch immer wieder bestätigten Erosion von Nachbarschaft als einer auf räumlicher Nähe beruhenden sozialen Beziehung wird in einer neueren Untersuchung Nachbarschaft nur noch physisch-räumlich definiert, ohne Nachbarschaft als eine soziale Tatsache zu erwähnen: „Quite simply, a neighbourhood is a geographically circumscribed, built environment that people use practically and symbolically“ (Blokland 2003, 213).

II Nachbarschaftliche Wirklichkeit heute

Aus all diesen Gründen hat der Städter heute im Vergleich zum vormodernen Dorfbewohner weniger und weniger intensive Kontakte zu seinen Nachbarn. Misst man sein Verhalten gegenüber den Nachbarn am Maßstab der traditionellen Dorfgemeinschaft, kann man nur noch Verfallsgeschichten erzählen. Das hat die konservative Stadtkritik getan, die in der modernen Großstadt nur noch Vereinsamung und Anomie erkennen konnte. Aber der normative Bezug auf das Modell traditionaler dörflicher Nachbarschaft führt dreifach in die Irre:

Erstens wird die Realität des modernen Großstädtlers verzerrt. Der Großstädter ist keineswegs einsam, nur weil er weniger Kontakte zu seinen unmittelbaren Nachbarn pflegt. Er hat nicht weniger, er hat vielmehr andere Kontakte, als es die vormoderne Nachbarschaft zuließ. In einer Untersuchung von zwei Hamburger Siedlungen hat Helmut Klages schon 1958 festgestellt, dass ganze 6% aller Bekanntschaftsbeziehungen der Befragten aufgrund der Tatsache des nebeneinander Wohnens zustande gekommen waren. Sieben weitere Prozent von allen Bekanntschaftsbeziehungen wurden durch das nachbarliche Zusammenwohnen intensiviert (Klages, 158ff).

Zweitens wird die Qualität städtischer Kontakte verkannt. Die Ausweitung seiner Verkehrskreise weit über die engere räumliche Nachbarschaft hinaus hat die Optionen der Städter enorm erweitert. Man kann sich unter der Bevölkerung der ganzen Region und sogar darüber hinaus seine Freunde und Bekannten auswählen, und selbst zu den entfernter wohnenden Verwandten hält man enge Beziehungen aufrecht, wenn man nur will. Moderne Kontaktnetze beruhen auf Wahlfreiheit, was auch beinhaltet, unerwünschte Beziehungen abbrechen zu können. Wahlfreiheit aber ermöglicht intensivere Freundschaften als die vorgegebenen Beziehungen innerhalb einer Dorfgemeinschaft.

Drittens verkennt der normative Rückbezug auf das vormoderne Dorf die Anpassungszwänge der dörflichen Gemeinschaft. Stadtluft macht nicht zuletzt deshalb frei, weil man als Städter nicht mehr den unentrinnbar dichten Kontrollen des Dorfes unterworfen ist. Die Stadt erlaubt ein Ausmaß an Individualisierung, das in der Enge der vormodernen Dorfgemeinschaft undenkbar war. Das zeigt sich selbst im Nachbarschaftsverhalten: die Kontakte des Städters zu seinen Nachbarn sind nicht nur beliebig, sehr allgemein und unverbindlich, sie sind auch zunehmend individualisiert: jedes Familienmitglied kann seinen eigenen nachbarlichen Verkehrskreis haben.

Die These vom Funktionsverlust von Nachbarschaft gilt auch nicht für alle Stadtbewohner. Für Kinder und alte Menschen ist Nachbarschaft nach wie vor von großer Bedeutung, da sie über die sozialen Kompetenzen und über die Mobilität zum Aufbau und zur Stabilisierung von weiträumigen Kontaktnetzen noch nicht oder nicht mehr verfügen. Für Frauen mit kleinen Kindern, insbesondere für Alleinerziehende, aber auch für Angehörige der Unterschicht gilt Ähnliches. Dichte nachbarliche Beziehungen findet man heute in Großstädten als Reste eines traditionellen Arbeitermilieus. Aber diese Milieus schwinden, weil die Armut, die die Arbeiter zusammenführte, ebenso geschwunden ist wie die Homogenität der Lebenslagen, die eine wesentliche Voraussetzung für funktionierende Nachbarschaften ist.

Die traditionelle dörfliche Nachbarschaft war eine Notgemeinschaft. Im vormodernen Dorf war die Not gegen-

wärtig und die Dorfbewohner waren ihr gleichermaßen unterworfen. Folglich entwickelten sich auch dauerhafte und verbindliche Hilfsnetze. Heute in der Stadt sind Not-situationen die Ausnahme, sie begründen deshalb keine dauerhaften und verbindlichen Nachbarschaften. Trotzdem gibt es auch heute noch Notsituationen, in denen Nachbarn stärker miteinander kooperieren. Das war nach dem Krieg so und es ist nach Naturkatastrophen oder bei Feuer immer noch der Fall. Typische Situationen intensiverer Zusammenarbeit unter Nachbarn ergeben sich auch, wenn eine neu gebaute Siedlung besiedelt wird. In solchen „Pioniersituationen“ herrscht anfangs oft ein reges nachbarschaftliches Zusammenleben und -arbeiten. Ist aber die Pioniersituation überwunden, üblicherweise nach zwei Jahren, reduziert sich das anfänglich intensive Nachbarschaftsleben auf die Normalität einer freundlichen Distanziertheit (Oswald 1966, 145).

Auch jenseits von Ausnahmesituationen, im Alltag des heutigen Städters, kommt gegenseitige Hilfe unter Nachbarn vor. Aber der Kreis derer, deren Hilfen man in Anspruch nimmt, bleibt auf sehr wenige Nachbarn eingeschränkt, meist nicht mehr als vier oder fünf Haushalte. Und diese „Notnachbarn“ werden häufig gezielt ausgesucht. Keineswegs müssen es diejenigen sein, die direkt nebenan wohnen. Auch hier ist die soziale Nähe wichtiger als die räumliche. Die erbetenen Leistungen bleiben inhaltlich beschränkt auf kleine Aushilfen, man leiht sich etwas kurzfristig aus, passt gelegentlich auf die Kinder auf und hilft vorübergehend etwa bei Krankheit. Nachbarliche Hilfe ist Nothilfe, wer sie in Anspruch nimmt, tut dies kurzfristig und ausnahmsweise, nicht regelmäßig. Man achtet strikt darauf, dem Nachbarn nichts schuldig zu bleiben, die Hilfeleistung soll eine Ausnahme bleiben, aus der keine Verbindlichkeiten entstehen: Was man geliehen hat, gibt man so schnell wie möglich wieder zurück, manchmal wird die Hilfe sogar bezahlt, damit keine Verpflichtungen sich daraus ergeben können. Nachbarschaftshilfe hat im Wesentlichen Lückenbüsserfunktionen, bis die Verwandten oder Freunde einspringen können, deren Hilfe man grundsätzlich der von Nachbarn vorzieht. Man fürchtet die Folgen allzu großer Nähe zu den Nachbarn, eben weil man der Nachbarschaft nur mit großen Kosten wieder entinnen kann. Nachbar ist heute nicht mehr so sehr der räumlich Nahe als der zeitlich Nahe, also derjenige, den man schnell erreichen kann und mit dem man durch verschiedene Gemeinsamkeiten sich verbunden fühlt.

Die Nachbarschaft hat also nicht für alle Stadtbewohner gleichermaßen an Bedeutung verloren. Menschen, die nur über geringe Kommunikations- und Mobilitätsmöglichkeiten verfügen, sind auf lokal gebundene soziale Netze stärker angewiesen. Aber heutige Nachbarschaftsgruppen sind typischerweise sehr klein, sie umfassen selten mehr als fünf bis acht Haushalte und sie sind von geringer Verbindlichkeit. Umfang und Intensität der nachbarlichen

Kontakte hängen ab von der Stellung im Lebenszyklus – Familien mit kleinen Kindern sind stärker involviert als Haushalte nach dem Auszug der Kinder –, von der Fähigkeit zur Mobilität, von sozialer und kultureller Nähe, vom Alter und vom Einkommen – ein wohlhabender Haushalt besorgt sich seine Hilfen über den Markt, nicht von den Nachbarn. Nachbarschaft ist für Kinder, Alte, Behinderte, Hausfrauen, Allein-Erziehende und für Arme sehr viel wichtiger als für einen gutverdienenden, hochmobilen, unverheirateten Young Urban Professional.

Deshalb sind Versuche, Nachbarschaft zu planen, wenig erfolgreich geblieben.

Vor allem im Zuge der Stadterweiterungen durch große Wohnsiedlungen am Stadtrand war das Thema Nachbarschaft unter Stadtplanern aktuell. Die Planer hofften, im Konzept der Nachbarschaft als einer auf räumlicher Nähe beruhenden Gemeinschaft ein soziales Fundament für ihre Neubausiedlungen gefunden zu haben (Häußerman/Siebel 1994, 377f). Die ersten systematischen Versuche in diese Richtung wurden bei der Planung der New Towns in England gemacht. Aber diese Hoffnungen haben sich nicht erfüllt, aus den genannten Gründen, wobei zusätzlich auch die anonymisierende Architektur und die Größe dieser Einheiten eine Rolle gespielt haben (Glass 1948; Oswald 1966, 137).

Heute zielen vor allem sozialpolitische Strategien in Sanierungsgebieten darauf, informelle soziale Netze unter den Nachbarn zu stärken. Solche Ansätze sind wichtig für die Erneuerung von Problemquartieren, aber sie stoßen an enge Grenzen. Gerade in diesen Gebieten ist das soziale Kapital der Bewohner schwach: Arme können einander kaum mit Geld helfen, Arbeitslose verfügen selten über Informationen über Arbeitsmöglichkeiten, weil sie keinen Zugang zu Betrieben haben, und die Hoffnung, unter den problembeladenen Bewohnern könne sich eine tatkräftige Solidarität entwickeln, ist weitgehend Illusion. Die Bewohner haben unter sehr unterschiedlichen Problemen zu leiden, mit dementsprechend unterschiedlichen Interessen. Wenn sich trotzdem nachbarliche Hilfsnetze entwickeln lassen, so sind sie fragil und meist auf kontinuierliche Unterstützung von außerhalb angewiesen. Gerade ehrenamtliches Engagement erfordert Disziplin, Verantwortungsbereitschaft und Qualifikationen, Voraussetzungen, die in benachteiligten Quartieren nicht selbstverständlich sind.

Schließlich – und darauf wurde hier schon mehrfach hingewiesen – ist eine weit gehende soziale und kulturelle Homogenität gefordert, damit Nachbarschaft unter heutigen Bedingungen funktionieren kann. Man wird seine Kinder nicht Nachbarn zur Betreuung überlassen, wenn man nicht darauf vertrauen kann, dass sie ähnlichen Erziehungsprinzipien folgen wie man selber. Wo Nachbarschaften als soziales Beziehungsgeflecht dauerhaft funktionieren, findet man stets eine weitgehende Übereinstimmung in Lebensstil, normativen Orientierungen,

Interessen und materieller Lage. Auch räumliche Arrangements können nachbarliche Kontakte fördern, sie dürfen nur keine Kontakte erzwingen. Das würde eher Bemühungen seitens der Bewohner hervorrufen, sich voneinander abzugrenzen. Gute Nachbarschaft setzt eine auch räumlich gesicherte private Sphäre voraus. Deshalb sind durch räumliche Arrangements erzwungene Kontakte der Nachbarschaft eher hinderlich. Damit sich eine der städtebaulichen Gestalt einer Siedlung entsprechende soziale Basis im Sinne eines ortsgebundenen sozialen Beziehungssystems (Nachbarschaft) entfalten kann, ist zweierlei notwendig: eine Abstufung von privaten, halb öffentlichen und öffentlichen Bereichen mit sorgfältig gestaltenden Übergangszonen und eine bis in Feinheiten der Lebensweise reichende soziale Homogenität (Vösgen 1989).

Soziale Homogenität allein garantiert noch keine Nachbarschaft. In bürgerlichen Villenvierteln lässt sich trotz hoher sozialer Homogenität ein Nachbarschaftsverhalten jenseits von Grußkontakten kaum nachweisen (Oswald, 144). Soziale Homogenität ist eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für funktionierende Nachbarschaften. Doch das stellt die Planer vor ein Dilemma. Stadtplaner haben immer versucht, in ein und derselben Siedlung Angehörige verschiedener sozialer Schichten unterzubringen. Soziale Mischung im Stadtquartier sollte die gesellschaftliche Integration fördern, diene also auf der Ebene der Gesellschaft demselben Ziel wie die Planung von Nachbarschaftssiedlungen, nämlich der Integration. Aber sozial heterogene Nachbarschaften funktionieren in den seltensten Fällen als gute Nachbarschaften, häufiger produzieren sie Konflikte. Soziale Mischung im Stadtquartier, um die Integration der Gesellschaft zu stärken, steht im Widerspruch zum Ziel funktionierender Nachbarschaft auf Basis sozialer Homogenität, um das Individuum sozial zu integrieren. Das wird besonders deutlich bei der Frage, wie Integration von Zuwanderern durch Quartierspolitik gefördert werden kann.

III Segregation, Nachbarschaft und die Integration der Zuwanderer

Über die Rolle des Stadtquartiers und nachbarlicher Beziehungen bei der Integration von Zuwanderern wird seit geraumer Zeit heftig gestritten. Dabei dominiert die Auffassung, Segregation, d.h. die Konzentration von Migranten in bestimmten Quartieren der Stadt, würde ihre Integration in die deutsche Gesellschaft behindern. Diese Argumentation kann sich auf die sogenannte Kontakthypothese berufen: räumliche Nähe erleichtere Kontakte, Kontakte förderten das Wissen übereinander, Wissen führe zum Abbau von Vorurteilen, also fördere soziale Mischung von Deutschen und Zugewanderten im Stadtteil die Integration, Segregation dagegen würde sie behindern. Doch die sogenannte Konflikthypothese behauptet

mit gleicher Plausibilität das exakte Gegenteil: Danach führt das dichte Nebeneinander von Menschen mit unterschiedlichen Lebensweisen und Zeitstrukturen, unterschiedlichen Sauberkeitsstandards und Lärmtoleranzen, verschiedenen Auffassungen von der Rolle der Frau, von Kindererziehung und Nachbarschaft zu vielfältigen Konflikten, und Konflikte erschweren die Integration. Normalerweise sucht man solchen Unannehmlichkeiten im Wortsinne aus dem Wege zu gehen, indem man in eine Nachbarschaft von Seinesgleichen umzieht: das Phänomen der freiwilligen Segregation. Nach der Konflikt-hypothese behindert soziale Mischung die Integration.

Diese Diskussion ist alt und dass sie in einem derart unbefriedigenden Patt endet, hat vornehmlich zwei Gründe: Einmal wird zu wenig differenziert. Die japanische Kolonie in Düsseldorf macht anscheinend keine großen Probleme, die türkische in Neukölln dagegen schon. Zum andern resultiert die Pattsituation in der Diskussion um das Für und Wider von Segregation auf einer Überschätzung räumlicher Faktoren bei der Erklärung sozialer Phänomene. Natürlich muss man sich physisch nahe kommen, wenn man sich umarmen oder prügeln will. Aber die bloße Tatsache der räumlichen Nähe erlaubt keine Prognose, ob Umarmung oder Prügelei das Ergebnis sein wird. Das hängt allein ab von den sozialen Umständen der Begegnung. Einfach gesagt: wenn man sich liebt, wird man sich umarmen, ist das Gegenteil der Fall, wird man sich die Nasen einschlagen. Räumliche Nähe erklärt keine sozialen Beziehungen. Entscheidend ist, welche Deutschen mit welchen Zuwanderern in was für einem Stadtteil zusammen wohnen. Wohlsituierte Akademiker mit grün-alternativen Neigungen dürften den Migranten eher mit neugieriger Toleranz und Offenheit begegnen als die deutschen Verlierer des ökonomischen Strukturwandels. Letztere aber sind es meist, die aufgrund der Mechanismen des Wohnungsmarkts und der Belegungspolitik mancher Eigentümer in Nachbarschaft zu den noch nicht integrierten Zuwanderern leben. Verlierer sind selten in der Lage oder auch nur willens, tolerant mit Fremden umzugehen. Im Gegenteil, sie suchen Sündenböcke, und in den Zuwanderern finden sie willkommene Objekte für ihre Projektionen. Wenn diese erzwungenen Nachbarschaften sich dann noch in einer heruntergekommenen städtischen Umwelt ergeben, die ihren Bewohnern tagtäglich vor Augen führt, dass sie am Rand der Gesellschaft angekommen sind, dann wäre es ein Wunder, wenn dies Orte gelingender Integration sein könnten. In der Regel werden es Orte heftiger, aggressiver, gegenseitiger Abgrenzung sein. Segregation ist eine unvermeidbare und eine notwendige Stufe im Prozess der Integration. Indem die segregierte Stadt verschiedene Gruppen in verschiedene Wohngebiete sortiert, übersetzt sie soziale und kulturelle Distanzen in räumliche Distanz und entschärft so die Konflikte zwischen den Gruppen. Segregation ist ein Phänomen aller Einwanderungsstädte: die Stadt als Mosaik kleiner

Lebenswelten, die einander berühren, aber nicht sich durchmischen, Little Italy, China Town, Little Germany. Einwanderungsstädte brauchen Einwanderungsquartiere aber nicht nur, um den Konflikten zwischen Einheimischen und Zugewanderten etwas von ihrer Schärfe zu nehmen, sondern auch, weil Einwanderungsquartiere und ethnische Kolonien positive Funktionen im Prozess der Integration erfüllen können. Freiwillige Segregation hat wichtige Vorteile gerade für neu Zugewanderte. Die räumlich getrennten kleinen Welten, in denen sich die verschiedenen Einwanderergruppen konzentrieren, bilden Puffer zwischen dem eingewanderten Individuum und der Aufnahmegesellschaft, Brückenköpfe vertrauter Heimat in der Fremde, in denen der Schock der Migration gemildert wird. Zuwanderer, die noch nicht in Markt und sozialstaatliche Netze integriert sind, sind besonders auf informelle Hilfsnetze angewiesen, und solche Netze bilden sich in der Regel leichter unter Menschen ähnlicher sozialer Lage und mit ähnlichen Orientierungen. Sie finden in den ethnischen Kolonien erste Informationen über die neue, noch fremde Umgebung, materielle Hilfen, Schutz vor Isolation, oder auch nur Menschen, die dieselbe Sprache sprechen und mit denen sie sich deshalb ungehemmt verständigen können. Die Stadt als Mosaik verschiedener Lebenswelten bietet jene Räume des Übergangs, die unumgänglich sind für gelingende Integration. Allerdings sind segregierte Milieus immer auch in Gefahr, zu Fallen zu werden. Je größer die soziale Gruppe, je mehr sie aus den Systemen Bildung, Markt, Politik und aus den Konsumgütermärkten ausgegrenzt wird, je leichter der Zugang zu Massenmedien ihres Herkunftslandes, desto höher ist die Gefahr des Rückzugs in eine enge und repressive eigene Welt. Wenn die räumliche Segregation einer ethnischen Gruppe sich mit Diskriminierung, Arbeitslosigkeit und politischer Rechtlosigkeit überlagert, dann ist es nicht verwunderlich, wenn die Betroffenen darauf mit Rückzug in eine eigene, enge und abgeschottete Welt reagieren, was wiederum ihre Chancen auf Erfolg in den Systemen der Aufnahmegesellschaft behindert. Am Ende eines solchen Prozesses negativer Wechselwirkungen stünde dauerhafte Ausgrenzung.

Doch bislang ist die Rede von Ghettos oder Parallelgesellschaften in Deutschland keineswegs gerechtfertigt. Das ist immer noch eine theoretisch und empirisch unbegründete und eine obendrein gefährliche Dramatisierung: Unbegründet, denn in der international vergleichenden Forschung wird von einem ethnisch geprägten Viertel erst dann gesprochen, wenn der Anteil einer Ethnie an der Bevölkerung mindestens 40% beträgt. Das ist in keiner deutschen Stadt der Fall. Nach der Studie von Söhn und Schönwälder (2007) erreicht die größte ethnische Gruppen, die der Türken, nur in insgesamt 11 von 1810 untersuchten Stadtvierteln mehr als 20% der Bevölkerung. Normalität sind in Deutschland ethnisch gemischte Viertel mit einer deutschen Mehrheit. Wo die Migranten die Mehrheit

bilden, was selten der Fall ist, handelt es sich um ethnisch gemischte Viertel.

Die Rede von Ghettos ist obendrein eine gefährliche Dramatisierung, denn solche Etiketten bleiben nicht folgenlos: die deutsche Mittelschicht und die erfolgreichen Migranten ziehen aus derart stigmatisierten Vierteln fort. In der Folge steigt in den örtlichen Schulen der Anteil von Kindern aus bildungsfernen Familien, die Kaufkraft geht zurück, das Güter- und Dienstleistungsangebot wird eingeschränkt, die Banken werden zurückhaltend bei der Kreditvergabe, Modernisierung und Instandhaltung werden unterlassen, das Gebiet verkommt auch äußerlich. All das veranlasst weitere Haushalte fortzuziehen, sofern sie sich Mobilität leisten können. Solche Prozesse verlaufen bei entspannten Wohnungsmärkten sehr schnell, sie vollziehen sich unterhalb der Wahrnehmungsschwelle kommunaler Verwaltungen und sie sind kaum steuerbar, weil sie auf den freiwilligen Entscheidungen privater Haushalte beruhen. Das Ergebnis solch passiver Segregation sind erzwungene Nachbarschaften der deutschen Verlierer mit den nicht integrierten Zuwanderern, eine höchst konfliktträchtige Mischung.

Allerdings ist die Differenzierung zwischen freiwilliger und erzwungener Segregation nur analytisch leicht. In der Praxis überlagern sich die Elemente freiwilliger und erzwungener Segregation. Das aber rechtfertigt keineswegs, nun durch Stadt- und Wohnungspolitik jede Form der Segregation zu verhindern. Erzwungene Desegregation ist ebenso wenig integrationsfördernd wie erzwungene Segregation, da sie den Aufbau der informellen Netze behindert, auf die gerade neu Zugewanderte besonders angewiesen sind. Zuwanderung verlangt daher von der Stadtpolitik eine Wanderung auf schmalen Grat: freiwillige Segregation in ethnisch geprägten Nachbarschaften muss ermöglicht werden, z.B. durch Erweiterung der Optionen von Zuwanderern auf dem Wohnungsmarkt, und erzwungene Segregation muss verhindert werden, z.B. durch Antidiskriminierungsmaßnahmen und Sicherung erschwinglichen Wohnraums; Einwandererquartiere müssen als Dauerinstitution der Stadt anerkannt werden, und zugleich muss alles daran gesetzt werden, dass sie nicht zu Fallen werden, aus denen die Zuwanderer keinen Weg mehr in die Aufnahmegesellschaft finden.

IV Die Zukunft von Nachbarschaft

Bislang war die Rede von freiwilliger Segregation als Basis funktionierender Nachbarschaft, von der ambivalenten Rolle ethnischer Kolonien, von Nachbarschaft als Lückenbüßer und als Aktionsraum für jene, die wie Arme, Alte und Kinder keine Alternativen haben. Es lassen sich aber drei Gruppen benennen, die größeres Interesse an intensiveren Nachbarschaftsbeziehungen haben, als sie

die oben geschilderten höflich-distanzierten Formen nachbarlichen Verhaltens gewähren.

Schon in den siebziger und achtziger Jahren hatte es eine Welle von Wohnprojekten gegeben, in denen junge, berufstätige Eltern aus der Mittelschicht haushaltsübergreifende, nachbarliche Hilfsnetze organisierten, um Beruf, Kinder und Haushalt besser vereinbaren zu können. Auffällig an diesen inszenierten Nachbarschaften war ihre außerordentlich hohe soziale und kulturelle Homogenität. Das hatte gute Gründe: Je mehr man seinen Alltag mit anderen gemeinsam organisiert, desto wichtiger wird, dass die Nachbarn einander in ihrer sozialen Lage, ihren Interessen, Lebensstilen, normativen Orientierungen und Verhaltensweisen gleichen. Wer sein Kind in die Obhut von Nachbarn gibt, der will sicher sein, dass es dort genauso behandelt wird wie zuhause, und wer mit anderen ein Stadtauto teilt, der erwartet, es im selben Zustand vorzufinden, wie er es hinterlassen hatte. Nachbarschaftliche Hilfsnetze funktionieren auf der Basis einer sehr feinkörnigen sozialen Segregation (vgl. Schneider 1992).

Der Wunsch nach einem kontrollierbaren, sozial und kulturell homogenen Umfeld erstreckt sich auch auf den öffentlichen Raum, die Kindergärten und die Schulen. Dieser Wunsch wurde bisher in Suburbia realisiert. Heute werden sozial hoch selektive Nachbarschaften nicht mehr nur im Umland gesucht, sondern auch in den Kernstädten. Susanne Frank (2013, 74) spricht deshalb von »innerer Suburbanisierung«. Junge Mittelschichtsfamilien drängen in die Innenstädte, um dort die »Familienklaven« zu schaffen, die ihre Eltern noch in Suburbia gefunden hatten. Aber sie suchen dort auch etwas, was in Suburbia nicht mehr zu finden ist: die Vereinbarkeit von Karriere und Familie und Schutz vor sozialem Abstieg. Man muss dicht vor Ort sein, wo die Informationen kursieren, wo man die richtigen Leute treffen kann; man muss sich in möglichst viele Netze einbinden, seine Kontakte pflegen, immer auf dem Laufenden sein und jederzeit zur Verfügung stehen, wenn sich irgendwo eine Chance eröffnet. Innere Suburbanisierung bietet beides: das warme Nest in einer abgeschotteten Nachbarschaft mit seinesgleichen und die Einbindung in die vielfältigen Kontakte und Informationen, die Erlebnis- und Konsummöglichkeiten der Stadt drum herum. Man ist draußen und hat die Stadt doch ganz nah. Die inszenierten Nachbarschaften innerhalb der Stadt sollen die Quadratur des Kreises ermöglichen: Sicherheit in Zeiten wachsender Verunsicherungen auch für die Mittelschicht, die Hilfen der Stadtmaschine und der informellen Netze der Nachbarschaft bei der Bewältigung des Alltags und die Anregungen und Verlockungen der Urbanität.

Diese neuen, inszenierten Nachbarschaften junger Familien sind ein Beispiel für gewolltes Nahe-Beieinander-Wohnen von Menschen ähnlicher Lebenslagen und Interessen. Ein vergleichbares Phänomen findet sich in den bereits erwähnten Kolonien der Zuwanderer. Auch in

deren Quartieren bilden sich häufig engere nachbarliche Kontaktnetze. Dahinter verbergen sich oftmals Verwandtschaftssysteme, die sich über räumliche Nähe zu festigen suchen, es kann sich aber auch um importierte Nachbarschaften handeln, wenn Angehörige desselben Dorfes im Herkunftsland sich in der Fremde wieder als Nachbarn niederlassen. Zuwanderer ziehen möglichst dorthin, wo sie Verwandte oder Bekannte finden, das Phänomen der „Kettenwanderung“.

Neben dem Wunsch von Frauen, Beruf und Familie besser zu vereinbaren, und neben der besonderen Angewiesenheit von Zuwanderern auf ethnisch gestützte Nachbarschaften wird auch die Alterung der Bevölkerung die Bedeutung von Nachbarschaften stärken. Als Alter gilt in unserer Gesellschaft die Zeit nach der Berufstätigkeit. Diese sozial definierte Phase des Alters dauert heutzutage aufgrund der längeren Lebenszeit zwischen 20 und 30 Jahre. Es ist eine im historischen Vergleich einmalig lange Zeit des Alters und sie wird zu drei Vierteln der wachen Zeit in der eigenen Wohnung und der näheren Wohnumgebung verbracht, weil der Hauptgrund, das Wohnquartier zu verlassen, die Berufstätigkeit, fortgefallen ist, später dann auch aufgrund eingeschränkter Mobilität. Dabei dominiert ein Wunsch: in der eigenen Wohnung in der gewohnten Umgebung und in der vertrauten Nachbarschaft alt zu werden. Der demographische Wandel wird deshalb die Bedeutung des Wohnquartiers und der Nachbarschaft enorm verstärken.

Das Alter lässt sich nach dem Grad der Autonomie in drei Phasen unterteilen: das autonome, das unterstützungsbedürftige und das abhängige Alter. Mit jeder dieser Phasen steigt die Angewiesenheit auf Hilfen. Viele Hilfen lassen sich über Markt und Staat in Gestalt professioneller Dienstleistungen gewährleisten, also unabhängig von den informellen Netzen der Nachbarschaft. Eines aber lässt sich nicht professionalisieren und gegen Geld verfügbar machen, und dabei handelt es sich gerade um das, was alte Menschen am dringendsten benötigen: Achtung der Person, Vertrauen und Liebe. Das sind Qualitäten menschlicher Beziehungen, die gebunden bleiben an die informellen Netze der Verwandtschaft, der Freundschaft und der Nachbarschaft. Das leistungsfähigste dieser drei, das Verwandtschaftssystem, wird aber durch den demographischen Wandel und die Veränderungen der Lebensweisen geschwächt: das Einzelkind zweier Einzelkinder hat nach dem Tod seiner Eltern keinerlei direkte Verwandte. Ähnliches gilt für den lebenslangen Single und die kinderlose Witwe. Für sie alle steht das Verwandtschaftssystem nicht mehr oder nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung. Also bleiben nur Freundschaft und Nachbarschaft, beides Systeme, die über lange Zeiträume aufgebaut sein müssen, um sich als verlässliche Netze eines humanen Alters bewähren zu können.

Zuwanderer sind einander wichtige Nachbarn. Typisch für alle Einwanderungsstädte ist deshalb ein Mosaik

„urbaner Dörfer“, in denen Einwanderer Übergangsräume zwischen Heimat und fremder Gesellschaft finden können. Der demographische Wandel kann dazu beitragen, dass Menschen wieder mehr und schon sehr früh in das soziale Kapital einer funktionierenden Nachbarschaft investieren, ähnlich wie das in den Projekten gemeinsamen Wohnens junger Familien der Fall ist. Nachbarschaft verschwindet keineswegs, aber sie nimmt neue Formen an. Früher war Nachbarschaft Schicksal, heute ist sie wählbar, früher war Nachbarschaft eine räumliche Tatsache, die sich sozial organisiert, heute ist sie eine soziale Tatsache, die sich räumlich organisiert. ■

Anmerkung

Dieser Beitrag ist die überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung des Artikels: Walter Siebel: Ist Nachbarschaft heute noch möglich?, in: Daniel Arnold (Hg.): Nachbarschaft, Köln: Callwey 2009, S. 7-13.

Verwendete Literatur

- Blokland, Talja (2003): *Urban Bonds*, Cambridge: Polity Press.
- Glass, Ruth (1948): *The social background of a plan: A study of Middlesborough*, London.
- Frank, Susanne (2013): *Innere Suburbanisierung? Mittelschichteltern in den neuen innerstädtischen Familienklaven*, in: Kronauer, Martin, und Siebel, Walter (Hg.): *Polarisierte Städte*, Frankfurt/M: Campus, S. 69-89.
- Hamm, Bernd (1973): *Betrifft: Nachbarschaft*, Düsseldorf.
- Häußermann, Hartmut und Walter Siebel (1994): *Gemeinde- und Stadtsoziologie*, in: Kerber, Harald und Arnold Schmieder (Hg.): *Spezielle Soziologien*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, S. 363-387.
- Jessen, Johann; Siebel, Walter et al. (1988): *Arbeit nach der Arbeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Klages, Helmut (1958): *Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit*, Köln/Opladen.
- Kluge, Friedrich (1995): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Oswald, Hans (1966): *Die überschätzte Stadt*, Olten/Freiburg: Walter.
- Schneider, Ulrike (1992): *Neues Wohnen – alte Rollen?* Pfaffenweiler: Centaurus.
- Söhn, Janina / Schönwälder, Karen (2007): *Siedlungsstrukturen von Migranten und Migrantinnen in Deutschland*, in: Verbundpartner „Zuwanderer in der Stadt“ (Hg.): *Handlungsfeld: Stadträumliche Integrationspolitik. Ergebnisse der Projekts „Zuwanderer in der Stadt“*. Darmstadt 2007: Schader Stiftung u. a., S. 73-91.
- Vösgen, Hermann (1989): *Stunden der Nähe – Tage der Distanz*, in: Joachim Brech (Hg.): *Neue Wohnformen in Europa*, Darmstadt: Verlag für Wiss. Publ., S. 94-107.

Nachbarschaft und Feindschaft. Über die Gefahr der Nähe

Jürgen Manemann



Foto: fiph

Prof. Dr. Jürgen Manemann
ist Direktor des fiph.

„Eine Gesellschaft Stachelschweine drängte sich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zusammen, um, durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder voneinander entfernte. Wenn nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammen brachte, wiederholte sich jenes zweite Übel; so daß sie zwischen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung voneinander herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten. – So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entsprungen, die Menschen zu einander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften und unerträglichen Fehler stoßen sie wieder voneinander ab. Die mittlere Entfernung, die sie endlich herausfinden, und bei welcher ein Beisammensein bestehen kann, ist die Höflichkeit und feine Sitte. Dem, der sich nicht in dieser Entfernung hält, ruft man in England zu: »keep your distance!« – Vermöge derselben wird zwar das Bedürfnis gegenseitiger Erwärmung nur unvollkommen befriedigt, dafür aber der Stich der Stacheln nicht empfunden. – Wer jedoch viel eigene, innere Wärme hat bleibt lieber aus der Gesellschaft weg, um keine Beschwerde zu geben, noch zu empfangen.“¹

Dieses Bild von Arthur Schopenhauer zeigt, was passiert, wenn Menschen sich nahe kommen: Sie laufen „Gefahr, miteinander in Konflikt zu geraten“². Immanuel Kant presste diesen Antagonismus in den Begriff „ungesellige Geselligkeit“³.

Vom Brudermord zum Bürgerkrieg⁴

Nähe erzeugt Wärme, Geborgenheit, Schutz, aber auch Widerstand und Gefahr. Diese Einsichten sind tief in unserem kulturellen Gedächtnis verankert. Die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4, 1-16) führt dies eindringlich vor Augen. Die Gefahr der Nähe wird hier am Brudersein veranschaulicht. Brudersein steht in dieser Erzählung von Beginn an im Zusammenhang mit Mord. Der Friedensnobelpreisträger und Schriftsteller Elie Wiesel hat diese Geschichte angesichts der Massenvernichtungen im 20. Jahrhundert einer Relecture unterzogen. Seines Erachtens handelt die Geschichte nicht nur von einer tödlichen

-
- 1 A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II: kleine philosophische Schriften § 396 (Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke 6), Mannheim 41988, 690/691.
 - 2 H. Münkler, Über Nachbarschaft. Der Nutzen und Nachteil von Partnerschaft, Mitgliedschaft und Freundschaft, in Merkur (2011), 193-203, 193. Münkler weist in seinem Essay auf die Bedeutung der Zitate von Schopenhauer und Kant im Kontext einer Reflexion über Nachbarschaft hin.
 - 3 I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Kant's Werke. Bd. VIII. Abhandlungen nach 1781, Berlin 1912, 13-31, 20.
 - 4 Die folgenden Kapitel basieren in weiten Teilen auf überarbeiteten Passagen aus: J. Manemann, Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes, Kevelaer 2008.

Auseinandersetzung zwischen zwei Brüdern, sondern von der Menschheit.⁵ Folgende Lehren werden Wiesel zufolge durch die Erzählung vermittelt: Menschen haben von Beginn an einander getötet. Derjenige, der tötet, tötet seinen Bruder. Weil er seinen Bruder tötet, hat er keinen Bruder mehr und ist niemandes Bruder mehr. Er ist zum Feind geworden. Er ist aber nicht nur zum Feind der Anderen geworden, sondern auch zum Feind seiner selbst, denn: Wer bin ich ohne den Anderen? Ein lebender Toter, ein Zombie. Jeder Mord ist in gewisser Weise ein Selbstmord. Wer also vom Brudersein spricht, der darf vom Mord nicht schweigen. Und wer von Brüderlichkeit spricht, die nicht auf Verwandtschaft, sondern auf Zusammenschluss beruht, der darf von Feindschaft nicht schweigen. Gerade ein Blick auf die Religionskriege scheint diese Forderung zu unterstützen. Ist nicht der Bruderkrieg als Bürgerkrieg die „Primärform aller kollektiven Konflikte“ (H. M. Enzensberger)? – Religionskriege sind häufig Bruderkriege. Bruderkriege entstehen nicht aus Fremdheit, sondern aus einer Nähe, die eine starke Ähnlichkeit erkennen lässt. Und die grausamsten aller Kriege sind Bürgerkriege: Kriege zwischen ehemaligen Nachbarn. Angesichts dieser Kriege drängt sich die Frage auf, wie wir mit der Erfahrung klarkommen, „dass Menschen immer wieder neu ungeahnten Quellen der Verwundbarkeit begegnen“, dass es Menschen gibt, gewöhnliche Menschen, Nachbarn, „die auf deren Registern spielen, um die zugefügte Verwundung bis zur Fassungslosigkeit zu steigern, statt sie zu minimieren, wie es unter dem »natürlichen Gesetz« der Selbsterhaltung geboten scheint“⁶.

Nachbarschaftliches Zusammenleben wird verunmöglicht, wenn das Credo, das „Ich vertraue“, nicht mehr gesprochen wird. Nachbarlosigkeit bedeutet Bürgerkrieg. Hans Magnus Enzensberger hat schon vor einigen Jahren vor dieser Entwicklung gewarnt und den Bürgerkrieg in Aussicht gestellt:

„Wir blicken auf die Weltkarte. Wir lokalisieren Kriege in entfernten Gegenden, am besten in der Dritten Welt. Wir sprechen von Unterentwicklung, Ungleichzeitigkeit, Fundamentalismus. Es kommt uns so vor, als spiele sich der unverständliche Kampf in großer Entfernung ab. Aber das ist eine Selbsttäuschung. In Wirklichkeit hat der Bürgerkrieg längst in den Metropolen Einzug gehalten. Seine Metastasen gehören zum Alltag der großen Städte, nicht nur in Lima und Johannesburg, in Bombay und Rio, sondern auch in Paris und Berlin, in Detroit und Birmingham, in Mailand und Hamburg. Geführt wird er nicht nur von Terroristen und Geheimdiensten, Mafiosi und Skinheads, Drogengangs und Todesschwadronen, Neonazis und Schwarzen Sheriffs, sondern auch von unauffäl-

ligen Bürgern, die sich über Nacht in Hooligans, Brandstifter, Amokläufer und Serienkiller verwandeln. [...] Der Bürgerkrieg kommt nicht von außen, er ist kein eingeschleppter Virus, sondern ein endogener Prozess.“⁷

Ob nicht nur Feindschaft, sondern Feindseligkeit zum Schlüsselwort der gesellschaftspolitischen und geistigen Signatur unserer Zeit zu avancieren droht, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Der Verdacht ist jedoch Grund genug, über den Zusammenhang von Nachbarschaft und Feindschaft intensiver nachzudenken.

Der Sinn der Feindschaft

Der wohl radikalste Denker der Feindschaft war der „Kronjurist des Dritten Reiches“ (W. Gurian) Carl Schmitt. Für Schmitt, dessen Denken gegenwärtig äußerst einflussreich ist und der von sich stets behauptete, dass er durch und durch der Rasse nach Katholik gewesen sei, ist es naiv zu meinen, man könne seine Identität retten, ohne sich zu klassifizieren, und das heißt, ohne sich durch einen Feind zu klassifizieren.⁸ Der Gedanke des Feindes ist für ihn fundamental. Ohne die Unterscheidung von Freund und Feind, so Schmitt, gebe es kein politisches Handeln. Ein Volk, das zu dieser Unterscheidung nicht mehr fähig sei, sei zum Untergang verdammt.⁹ Der US-amerikanische Politologe und Politik-Berater Samuel Huntington hat eine Übertragung solcher Einsichten auf die neuen geopolitischen Konstellationen im ausgehenden 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts vorgeschlagen. Huntington zufolge kann kein Staatsmann und Wissenschaftler von der fundamentalen Bedeutung der Feindschaft absehen, denn: „Für Menschen, die ihre Identität suchen und ihre Ethnizität neu erfinden, sind Feinde unabdingbar, und die potentiell gefährlichsten Feindschaften begegnen uns an den Bruchlinien zwischen den großen Kulturen der Welt.“¹⁰

Für Schmitt war das Politische als Unterscheidung von Freund und Feind das Totale. Auch in Huntingtons Kulturkampftheorie zeigt sich, dass das Politische wieder das Totale zu werden droht: Indem er die politische und soziale Kategorie des Feindes in eine kulturelle überführt, tritt das Politische an die Stelle der Kultur. Das Politische wird so zum neuen Namen für Kultur. Huntington geht sogar so weit, dass er seine Aussagen auch noch anthropologisch abzusichern versucht: „Hassen ist menschlich. Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition

5 Vgl. zum Folgenden: E. Wiesel, Kain und Abel: Der erste Völkermord, in: ders., Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Legenden und Portraits, Freiburg/Basel/Wien 1980, 45-74, 45-68.

6 B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005, 217.

7 H. M. Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt 41994, 19.

8 Vgl. C. Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin 1991, 36.

9 Vgl. ders., Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 31963, 54.

10 S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 61998, 18.

[...].¹¹ Wer also wissen möchte, wer er ist, der muss wissen, wer er nicht ist und gegen wen er ist.¹² Der Feind wird somit zur transzendentalen Bedingung politischer und menschlicher Selbsterkenntnis.

Für Schmitt war dieser Zusammenhang offensichtlich. Bestimmt man nämlich seine Identität in der Auseinandersetzung mit dem Feind, dann wird jeder Versuch des Selbstbetrugs verunmöglicht, denn „der echte Feind lässt sich nicht betrügen“¹³. Nur Freunde würden einander betrügen. Wer wissen wolle, wer er sei, der frage am besten seinen Feind. Und so verweist Schmitt auf einen Ausspruch von Theodor Däubler: „Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.“¹⁴

Selbsterkenntnis sei nur möglich durch denjenigen, der in der Lage ist, das Ich in Frage zu stellen. Der Feind verweigere den Betrug. Sich selbst in Frage stellen könne eigentlich nur das Ich. Deswegen sei der Feind, der das Ich in Frage stellen kann, nicht einfach der Andere, sondern immer auch der Bruder, mithin ein alter Ego.¹⁵ Weil der Feind mir ähnlich sei, könne er mich in Frage stellen. Aus diesem Grund sind Schmitt zufolge Brüderlichkeit und Feindschaft keine Gegensätze, sondern zwei Seiten einer Medaille. Dieser Zusammenhang ist für ihn der Dreh- und Angelpunkt menschlichen Zusammenlebens schlechthin: „Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.“¹⁶ Schmitt sieht in diesen Sätzen eine Glaubenswahrheit, die für Juden und Christen Verbindlichkeitscharakter besitze. Für ihn ist jede Klassifizierung von diesen Verhältnissen her zu verstehen. Das heißt: Jede Bezeichnung des Anderen, sei es als Christ oder als Jude oder als Muslim, sei bereits ein Akt der Verfeindung.

Feindschaft ist, und darauf weist Schmitt dezidiert hin, etwas anderes als Gegnerschaft. Feindschaft geht nämlich mit der Möglichkeit der physischen Vernichtung des Feindes einher. So wird auch der Nachsatz verständlich, der auf die Aussage folgt, dass der Feind „unsre eigne Frage als Gestalt“ ist: „Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen.“¹⁷

Carl Schmitt sieht in dieser Radikalität einen tieferen Sinn. Er schlussfolgert, dass gerade der von ihm entwickelte Feindbegriff nicht in den Gewaltexzess münde, sondern die Hegung des Konflikts garantiere. Der Feindbegriff ist nämlich seinem Verständnis nach nicht nur ein

Erkenntnis-, sondern auch ein Anerkennungs begriff¹⁸, vermittele er doch die Einsicht, dass die Tötung des Feindes die Tötung des Bruders sei und, weil der Bruder ein Alter Ego sei, immer auch zugleich einen Akt der Selbstverstümmelung darstelle. Durch diese Einsicht werde die Gewalt in Grenzen gehalten, der Konflikt gehegt. Man denke an die Geschichte von Kain und Abel: Jeder Brudermord ist in gewisser Weise ein Selbstmord.

Carl Schmitt will den Nachweis erbringen, dass Feindschaftsverhältnisse Anerkennungsverhältnisse sind. Nun lässt sich in der Tat aufzeigen, dass der Bruder als der Feind und der Feind als der Bruder als negative Bürgen der eigenen Identität fungieren können. Dennoch ist ein derartiges Verfeindungsverhältnis nicht wirklich ein Anerkennungs geschעה, da der Andere in einem Zirkel als der anzuerkennende Andere erscheint. Der Feind ist der anzuerkennende Andere nur, weil und insofern er die eigene Frage als Gestalt ist. Eine solche Klassifizierung dient aber gerade nicht der Selbsterkenntnis, wie die Theoretiker der Feindschaft behaupten. Die Begegnung mit Gleichen fordert keineswegs, wie Schmitt behauptet, zur kritischen Selbstdeutung heraus. Im Gegenteil! Sie ist Bestätigung. Und nicht nur das. Ein solches Denken verhält sich zudem gänzlich indifferent gegenüber den Ansprüchen des Anderen.

Theoretiker der Feindschaft sehen im Krieg einen Naturzustand. Als Naturzustand sei Feindschaft ein Faktum, das niemand aus der Welt schaffen und das man auch nicht ungestraft vergessen könne, dem man standhalten müsse. Feindschaft hat in diesem Sinne keinen Grund; sie entsteht einfach. Sie ist. Politiker der Feindschaft sehen sich als ausgeprägte Realpolitiker. Sie wünschen sich die Welt nicht anders als sie ist. Sie intendieren nicht Veränderung, Infragestellung, nicht den Neuanfang, sondern sind Garanten des Erhalts der gewaltinhärenten Beziehung zwischen Freund und Feind. Ihren primären Ausdruck findet diese Feindschaft – bei Schmitt, bei Hobbes und anderen – im Bürgerkrieg, der sich zwischen Nachbarn und Brüdern abspielt.¹⁹ Der Bürgerkrieg als Bruderkrieg kommt aus dem Inneren. Es ist diese Erfahrung einer Feindschaft, die nicht von außen kommt, durch die das nötige Minimum an Vertrauen, das Menschen zum Zusammenleben benötigen, vollends zerstört wird. Angesichts der Bürgerkriege stellt sich die Frage, wie aus Nachbarn überhaupt Feinde werden können.²⁰

11 Ebd., 202.

12 Vgl. ebd., 21.

13 C. Schmitt, *Glossarium*, a.a.O., 213.

14 Ebd.

15 Vgl. dazu: H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart/Weimar 1994, 78.

16 C. Schmitt, *Glossarium*, a.a.O., 238.

17 Ebd., 213.

18 Vgl. dazu: J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus*, Münster 2002. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass diese Zusammenhänge von Schmitt erst nach 1945 entwickelt wurden und als Exkulpationsstrategien gelesen werden können.

19 Vgl. H. M. Enzensberger, a.a.O., 9.

20 Vgl. dazu: J. P. Reemtsma, *Nachbarschaft als Gewaltressource*, in: *Mittelweg* 36, 5/2004, 103-120, 103.

Der Nachbar als der Feind²¹

Wer heute über Nachbarschaft nachdenkt, sollte zur Kenntnis nehmen, dass Nachbarschaft keineswegs per se mit „guter Nachbarschaft“ identisch ist. Der Blick in die Geschichte zeigt, dass Nachbarschaft nicht nur Quelle der Gastfreundschaft ist, sondern auch eine Gewaltressource sui generis. Nachbarschaft und Feindschaft sind mitnichten Gegensätze. Angesichts bestialischer Konflikte zwischen Nachbarn drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt Nachbarschaft jenseits der Feindschaft gibt.

Aber was heißt eigentlich „Nachbarschaft“? Nachbarschaft lässt sich zunächst einmal nach unterschiedlichen Räumen klassifizieren. Wenn von Nachbarschaft die Rede ist, so kann das unmittelbare Umfeld, die Gemeinde, die Region oder der Staat gemeint sein.²² Die folgenden Reflexionen über den Zusammenhang von Nachbarschaft und Feindschaft beziehen sich auf die „unterste, konkreteste Ebene des unmittelbaren Wohnumfeldes“, den „vertrauten engsten Bereich des Wohnhauses“.²³ Im Vergleich zu den anderen Nachbarschaftsformen ist dieses Feld weit weniger homogenisiert und somit durch eine größere Diversität gekennzeichnet.²⁴

In seiner Erzählung „Der Nachbar“ skizziert Franz Kafka einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Nachbarschaft und Feindschaft:

Ein Mann, in einem Mietshaus wohnend, registriert, dass in dem Mietshaus, in dem er wohnt, ein neuer Mieter einzieht. Er kennt nur dessen Namen – und zwar vom Klingelschild. Ihn selbst sieht er immer nur durch das Treppenhaus huschen, also immer nur von hinten. Der Mann sagt zu sich: „Genau gesehen habe ich ihn noch gar nicht, den Büroschlüssel hat er schon vorbereitet in der Hand. Im Augenblick hat er die Tür geöffnet. Wie der Schwanz einer Ratte ist er hineingeglitten [...]“ Mehr und mehr entsteht bei dem Mann das Gefühl der Bedrohung. Er fühlt sich verfolgt; er glaubt, abgehört zu werden, sind doch die Wände so dünn, dass der Nachbar bestimmt alle seine Telefonate mithört. Aber, so die sich ihm aufdrängende Erkenntnis: „Vielleicht wartet er gar nicht das Ende des Gesprächs ab, sondern erhebt sich nach der Gesprächsstelle, die ihn über den Fall genügend aufgeklärt hat, huscht nach seiner Gewohnheit durch die Stadt und, ehe ich die Hörmuschel

aufgehängt habe, ist er vielleicht schon daran, mir entgegenzuarbeiten.“²⁵

Eine ähnliche Erfahrung bringt der Dichter Dieter Leisegang zum Ausdruck²⁶:

*Über mir wohnt ein Mann
Ich höre ihn hereinkommen nachts
Höre, wenn er sich Kaffee kocht*

*Viel ist das nicht
Gerade genug, um zu wissen,
Daß er
Mein Feind ist.*

Diese Szenen offenbaren eine besondere Erfahrung: Nachbarschaft als Feindschaft, genauer: Nachbarschaft als Ort grundloser Feindschaft – Feindschaft aus dem Nichts geboren. In diesen Szenen wird aber deutlich, dass Feindschaft sich erst in der Entscheidung über Feindschaft konstituiert; ihr nicht vorausgeht.²⁷ Es gibt also „weder »natürliche« noch »objektive« [...] zur Feindschaft verurteilte Wesen“, Feindschaft stellt vielmehr das Ergebnis einer vorgängigen Verfeindung dar, „durch die verfeindet wird, was niemals »an sich« bereits verfeindet ist.“²⁸ Feinde werden gezeitigt.²⁹ Die Szenen von Kafka und Leisegang verweisen auf das Element der Projektion in Verfeindungsverhältnissen, durch das der Andere der eigenen Umwelt angeglichen wird. Das projektive Verhalten ist aber nicht das Pathologische an der Feindschaft, sondern der Ausfall des reflexiven Moments. Erst dadurch verliert das Ich die Fähigkeit zur Differenz; Projektion steigert sich schließlich zur Paranoia.³⁰

Der Politikwissenschaftler Herfried Münkler weist auf die Dringlichkeit hin, das Verhältnis zwischen Nachbarschaft und Feindschaft zu analysieren, denn ein Blick in die Kriminalstatistiken, in die Zerfallskriege, auf die Genozide, zeigt, dass „der gewaltsame Tod [...] zumeist in der Gestalt des Nachbarn (kommt, J.M.), nicht in Gestalt des Fremden“³¹. Nun kann zwar auch, so Münkler, Fremdheit zu Feindschaft mutieren; aus diesem Grund wurde ja auch die Idee des Asyls und der Gastlichkeit entwickelt.

21 Die folgenden Kapitel basieren in weiten Teilen auf: J. Manemann, Nachbarschaft und Feindschaft. Feindschaft – eine Pathologie der Nachbarschaft?, in: *Theologie der Gegenwart* 3/2007, 186-195.

22 Zu dieser Typologie: K. Roth, Nachbarn und Nachbarschaftsbeziehungen in Europa als Forschungsproblem der Europäischen Ethnologie und der Interkulturellen Kommunikation, in: ders. (Hg.), *Nachbarschaft. Interkulturelle Beziehungen zwischen Deutschen, Polen und Tschechen*, Münster/New York/München/Berlin 2001, 9-32, 13-17.

23 Ebd., 13.

24 Vgl. ebd., 14.

25 F. Kafka, *Der Nachbar*, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt 1972, 344-347, 347.

26 D. Leisegang, „Feind“, in: ders., *Unordentliche Gegend. Aphorismen, Gedichte, Übersetzungen 1960-1970*, Frankfurt 1971, 35 (zit. n.: A. Garcia Düttmann, *Freunde und Feinde. Das Absolute*, Wien 1999, 11).

27 Vgl. A. Garcia Düttmann, a.a.O., 21.

28 B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 207.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1986, 170.

31 H. Münkler, in: „Ein netter intellektueller Schachzug“. Herfried Münkler im Gespräch mit Renate Solbach, in: http://www.iablis.de/iablis_t/2005/muenkler05.html (Letztes Zugriffsdatum: 21.09.15), 1-14, 5.

Bedrohlicher als die mit Fremdheit einhergehende potentielle Feindschaft ist allerdings die Feindschaft, die aus Nachbarschaft hervorgeht. Angesichts der extremen Konfliktrichtigkeit der Nachbarschaft stellt sich keine Verwunderung darüber ein, dass aus Nachbarn Feinde werden. Und so lautet denn auch Münkler zufolge die entscheidende Frage: Wie gelingt es, nachbarschaftliche Konflikte, die immer auch von Feindschaftsverhältnissen grundiert sind, zu hegen?³²

Der Versuch der Entschlüsselung derartiger Zusammenhänge und Wechselwirkungsverhältnisse besitzt ein hohes selbstreflexives Potential. Für gewöhnlich wird in Bezug auf Kriegsparteien oder Terroristen von Feinden gesprochen: Feind ist immer der andere, nicht man selbst, feindlich sind immer andere Lebenszusammenhänge, nicht die eigenen. Eine Reflexion über Nachbarschaft und Feindschaft vermag demgegenüber deutlich werden zu lassen, dass jeder Mensch in potentiellen Verfeindungsbeziehungen lebt. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Nachbarschaft und Feindschaft ist somit immer auch eine Anfrage, weil der Fragende zugleich Gefragter und Angefragter ist.

Bereits bei Max Weber werden diese Zusammenhänge angedeutet. Unter Nachbarschaft, so Weber, ist „jede durch räumliche Nähe (dauernden oder vorübergehenden Wohnens oder Aufenthalts begründete Nachbarschaft) und dadurch gegebene chronische oder ephemere Gemeinsamkeit einer Interessenlage“³³ zu verstehen. Das Kennzeichen dieser Nähe ist allerdings die „Innehaltung möglicher Distanz“. Nachbarschaftliches Handeln als Gemeinschaftshandeln ist Weber zufolge Ausnahmehandeln und als solches zumeist einer Gefahr geschuldet.³⁴ Aus diesem Grund ist Nachbarschaft primär durch Nichteinmischung charakterisiert. „Der Nachbar ist der typische Nothelfer, und »Nachbarschaft« daher Trägerin der »Brüderlichkeit« in einem freilich durchaus nüchternen und unpathetischen, vorwiegend wirtschaftsethischen Sinne des Wortes.“³⁵ Aber Weber fährt fort: „Daß die Nachbarschaftsgemeinschaft die typische Stätte der »Brüderlichkeit« sei, bedeutet natürlich nicht [...], daß unter Nachbarn der Regel nach ein »brüderliches« Verhalten herrsche. Im Gegenteil: wo immer das von der Volksethik postulierte Verhalten durch persönliche Feindschaft oder Interessenkonflikte gesprengt wird, pflegt die entstandene Gegnerschaft, gerade weil sie sich als im Gegensatz zu dem von der Volksethik Geforderten stehend weiß und zu rechtfertigen sucht und auch weil die persönlichen Beziehungen besonders enge und häufige sind, zu ganz besonders

scharfem und nachhaltigem Grade sich zuzuspitzen.“³⁶ Demgemäß oszilliert Nachbarschaft also zwischen Feindschaft und Brüderlichkeit.

Der Nachbar als Grenzgänger

Nachbarschaft ist ein amorphes Gebilde. Ihre Grenzen sind flüssig, offen, unterbrechend, da Nachbarn anders als etwa Staaten dieselbe Grenze haben. Das Charakteristische dieser Grenze ist nicht wie bei Landesgrenzen die Trennung. Die Nachbarschaftsgrenze ist weder die Grenze als Verbindung noch die Grenze als Waffenstillstandslinie.³⁷ Die Nachbarschaftsgrenze ist schwierig zu bestimmen. Sie begrenzt, ohne zu bestimmen, was sie begrenzt. Durch die Grenze wird nicht definiert, wer und wer wie hinter der Grenze lebt. Nachbarschaftsgrenzen sind berührungssensibel; sie kennen keinen neutralen Streifen.³⁸ Aus diesem Grund ist der Nachbar ein permanenter Grenzgänger, der immer wieder „Grenzräger“³⁹ verursacht.

Der Stellenwert, den dieser Grenzräger für die Identität hat, wird deutlich, wenn man über die Bedeutung nachdenkt, die der Raum für den menschlichen Körper besitzt. Der Körper eines Menschen und der Raum, in dem dieser sich bewegt, gehören zusammen: „der Mensch (ist, J.M.) in seiner stets platzierten Körperlichkeit [...] in Räume eingebunden“⁴⁰. Dieses Eingebundensein kann so stark sein, dass Räume in gewisser Weise den Körper mitrepräsentieren, das heißt, dass in gewisser Weise die Grenze, das Grundstück und die Wohnung immer auch als „Körperrepräsentanzen“⁴¹ aufgefasst werden müssen. Die Grenze, das Grundstück und die Wohnung werden dadurch zu Teilen eines Selbst. So wird verständlich, dass eine Grenzverletzung als Verletzung einer Körpergrenze, als „Körperverletzung“ empfunden werden kann.⁴² Vor diesem Hintergrund deutet sich an, warum „Nachbar zu sein eine Quelle permanenten psychischen Stresses ist“⁴³.

Zur Hegung der damit einhergehenden Konflikte liegen im Wesentlichen drei Bewältigungsstrategien vor:⁴⁴ Man spricht von der so genannten „guten Nachbarschaft“, wenn eine gewisse Grenzverletzung angestrebt wird, um Intimität herzustellen. „Gute Nachbarschaft“ als gewollte Grenzverletzung entspringt nicht unbedingt dem Wunsch nach Nähe, bei ihr kann es sich auch um eine bloße „Abwehr katastrophischer Transformation unabwendbarer

32 Vgl. ebd.

33 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt 2005, 279.

34 Ebd., 280.

35 Ebd.

36 Ebd., 281.

37 Vgl. J. P. Reemtsma, a.a.O., 111.

38 Ebd., 112.

39 Ebd., 104.

40 M. Löw, *Raum – Die topologischen Dimensionen der Kultur*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hg. v. F. Jäger/B. Liebsch, Stuttgart/Weimar 2004, 46-59, 46.

41 J. P. Reemtsma, a.a.O., 115.

42 Ebd., 114-115.

43 Ebd., 116.

44 Vgl. ebd., 116-120.

Nähe“ handeln.⁴⁵ Oder man droht bei Grenzverletzung mit sozialer Ächtung, Ausschluss aus der Nachbarschaft, etwa durch Gerede. Die Hegung der Nachbarschaftskonflikte durch soziale Ächtung gelingt, wenn es eine unausgesprochene Übereinkunft darüber gibt, dass Nachbarschaftskonflikte, so sie ein bestimmtes Maß überschreiten, nicht erwünscht sind. Nicht zuletzt das Lächerlichmachen dient hier als „soziale Befriedungsstrategie“.⁴⁶ Es vermag deshalb zu funktionieren, weil der Auslöser des Konflikts im Vergleich zur emotionalen Reaktion häufig unverhältnismäßig ist.⁴⁷ Drittens gibt es den Rechtsweg.⁴⁸

Nachbarschaft als Ort des Politischen

Nachbarschaftskonflikte gebären nicht aus sich heraus Bürgerkriege. Nachbarschaft ist ein sozialer Ort, an dem lokale Gewalt immer wieder auftritt. Aber „nicht jede beliebige, »klein« begonnene, sich aus Interaktionsprozessen ergebende Gewalt zwischen Nachbarn, zwischen Insidern und Outsidern, zwischen Dazugehörigen und Anderen, zwischen Alteingesessenen und Neuangekommenen, kann durch die bloße Eigenlogik in eine sich tödliche und vor allem sich verstetigende, sich wiederholende und schließlich in diesem Sinne normalisierte, da erwartete und letztlich sogar von mehr Personen als den unmittelbaren Tätern als legitim erachtete, legale oder illegale tödliche Gewalt überführt werden“⁴⁹. Als Gewaltressource wird Nachbarschaft politisch virulent, wenn sie eingebettet ist in eine Politik des Lokalen.⁵⁰ Eine Politik des Lokalen zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch die Einspeisung so genannter großer Themen vor Ort zu Unterscheidungen führt, die zu lokaler Gewalt motivieren können.⁵¹ Nachbarschaft kann zum Ort des Politischen im Sinne Carl Schmitts mutieren, da sie permanent neue Assoziationen und Dissoziationen zu zeitigen vermag. Dies muss aber keineswegs so sein. Erst recht bedeuten Assoziationen und Dissoziationen nicht notwendigerweise, dass Antagonismen, Feindschaften, entstehen, sondern zunächst einmal nur, dass Agonismen, Gegnerschaften, existieren.

Nachbarschaft ist in der Moderne höchst instabil und fluktuierend. Sie ist als Teil urbaner Räume ein „Fließraum“, der gleichzeitig homogenisiert und differenziert.⁵² Dies gilt in räumlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht. In nachmodernen Gesellschaften entstehen aus diesem

Zustand zwei Gefahren: Erstens, der nachbarschaftliche Raum droht im Transitorischen aufzugehen. Er zerfließt durch Fluktuationen, durch Mobilitäten, und durch permanente Um- und Neubauten. Nachbarschaft wird dann zu einem Raum ohne Identität und Geschichte⁵³; zweitens, die stete Verflüssigung der Grenzen gerinnt, es findet eine Schließung, eine Abgrenzung als Abschottung statt.⁵⁴ Schließung ist charakterisiert durch eine „Distanzierung von Nahen durch Nahestehende“⁵⁵. Durch die Schließung wird der Nachbar zum Fremden. Fremdheit ist hier als Gruppenelement zu begreifen, d.h., dass nur der Nahe überhaupt fremd sein kann⁵⁶: „Fremde [...] sind Nachbarn, von denen es heißt: sie sind nicht wie ‚wir‘!“⁵⁷ Sie sind eine „doppelte Provokation: Sie sind Hiesige, aber gehorchen nicht den Stereotypen, die die Hiesigen von sich selbst entwickeln und pflegen.“⁵⁸ Fremde „sind Nachbarn, die von Nachbarn als Nichtnachbarn [...] ausgegrenzt werden“⁵⁹. Fremdheit wird zu einer Kategorie ohne Gegensatz; der Fremde ist „ein Begriff ohne Gegenbegriff“⁶⁰. Fremde sind Hiesige und sind es gleichzeitig nicht. Aus diesem Grund ist Fremdheit kein Ordnungsbegriff des Sozialen.⁶¹ Für den zum Fremden gemachten Nachbarn gibt es keinen „Bezugspunkt des Hierseins, des Zuhause-seins“ mehr.⁶² Der nahe Fremde ist „der Gegenbegriff zu allen Begriffen sozialer Ordnung“⁶³. Der Nachbar als der Fremde stellt die soziale Ordnung in Frage, vermittelt dadurch die Erkenntnis des künstlichen Charakters der gesellschaftlichen und nachbarschaftlichen Ordnung. Nachbarsein bedeutet Wohnen, und Wohnen ist Leben im Gewöhnlichen. Der Fremde steht für das Ungewöhnliche. Dadurch provoziert er. „Die Gewohnheit ist eine Wattendecke. Sie rundet alle Ecken ab, und sie dämpft alle Geräusche. Sie ist unästhetisch (von *aisthestai* = wahrnehmen), weil sie verhütet, dass Informationen wie Ecken oder Geräusche wahrgenommen werden. Weil die Gewohnheit Wahrnehmungen abschirmt, weil sie anästhetisiert, wird sie als angenehm empfunden. Als gemütlich. Die Umgebung macht alles hübsch ruhig, und diese Hübschheit ist eine der Quellen der Vaterlandsliebe. (Welche allerdings Hübschheit mit Schönheit verwechselt). Wird die Wattendecke der Gewohnheit weggezogen, dann entdeckt man. Alles wird dann

45 Vgl. ebd., 118.

46 Ebd., 117.

47 Ebd., 116.

48 Vgl. ebd., 116-118.

49 U. Bielefeld, *Gewalt, Nachbarschaft und Staat*, in: *Mittelweg* 36, 5/2004, 5-22, 9.

50 Vgl. ebd., 9.

51 Vgl. ebd., 12.

52 Vgl. dazu: M. Löw, die sich hier auf Peter Noller bezieht (M. Löw, a.a.O., 48).

53 Vgl. dazu: ebd., 48. Löw bezieht sich hier auf urbane Räume im Allgemeinen.

54 Vgl. dazu auch: M. Weber, a.a.O., 281.

55 U. Beck, *Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne*, in: ders., *Die feindlose Demokratie. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1995, 131-162, 136.

56 Vgl. G. Simmel, *Exkurs über den Fremden*, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1958, 509.

57 U. Beck, a.a.O., 137.

58 Ebd.

59 Ebd., 142.

60 Ebd.

61 Diese Bestimmungen beziehen sich auf Reinhard Kosellecks Unterscheidungen (vgl. ebd., 140).

62 Vgl. ebd., 138.

63 Vgl. ebd., 140.

ungewöhnlich, monströs, im wahren Sinne des Wortes »ent-setzlich«.⁶⁴

Fremdsein besitzt in diesem Sinn durchaus ein produktives Potential. Es kann zum Katalysator neuer Lebensformen werden. Gesteigerte Fremdheit droht allerdings in Nachbarlosigkeit umzukippen. Wenn Nachbarschaft Wohnrecht und eine zwischen Nähe und Distanz oszillierende Anerkennung des Nachbarn impliziert, wenn Nachbarschaft Wohnen bedeutet, also faktisch einen gewissen kontinuierlichen Aufenthaltsort und eine relative Dauerhaftigkeit voraussetzt⁶⁵, dann bezeichnet Nachbarlosigkeit einen außer-ordentlichen Zustand der Entrechtung.⁶⁶ Nachbarschaft als ein Milieu, das Fremdheit konstruiert, kann so zum Ort des Politischen als Unterscheidung zwischen Freund und Feind avancieren.

Der Nachbar als der Nächste

Die Zurückweisung der Nähe ist auch ein Grund dafür, dass Nachbarschaft und Feindschaft so eng miteinander verbunden sind. Der Nachbar wird als Bedrohung empfunden, weil er als der Nächste sowohl der Nahe als auch der Fremde ist. Diese paradoxe Nähe ist die eigentliche Herausforderung der Nachbarschaft. Es ist die paradoxe Nähe, die Nachbarschaftsverhältnisse so prekär macht. Insofern ist hier auch wieder an Max Weber anzuknüpfen, der Nachbarschaft mit Brüderlichkeit assoziiert. Es ist diese Verbindung, welche die der nachbarschaftlichen Nähe inhärente Dialektik indiziert, ist es doch gerade die Brüderlichkeit, die extreme Feindschaft gebären kann. Menschen schaffen Abstände aus der Furcht vor Berührung. Man sperrt sich in Häuser ein. Berührungsfurcht prägt auch den zwischenmenschlichen Umgang, die Art, wie wir dem Nachbarn auf der Straße begegnen.⁶⁷ Man fürchtet die Nähe. Deutlich wird dies insbesondere an der „Promptheit der Entschuldigung, die man für eine unbeabsichtigte Berührung hat“, an der „Spannung, in der sie erwartet wird, die heftige und manchmal tätliche Reaktion, wenn sie nicht erfolgt, der Widerwille und Hass, den man für den »Übeltäter« empfindet, auch wenn man gar nicht sicher sein kann, dass er es ist – dieser ganze Knoten seelischer Reaktionen um die Berührung durch Fremdes, in ihrer extremen Labilität und Reizbarkeit, beweist, dass es hier um etwas sehr Tiefes, immer Waches und immer Verfängliches geht, etwas, das den Menschen nie mehr verlässt, sobald er die Grenzen seiner Person einmal festgestellt hat.«⁶⁸ Von dieser Berührungsfurcht erlöst eine

dichte Masse. Und so wird verständlich, warum die Nachbarschaft – durch berührungssensible Grenzen charakterisiert – geradezu prädestiniert ist, kurzfristig Masse als Mob zu erzeugen. In der Masse überschreitet der Mensch das Gefühl der Bedrohung. „Er fühlt sich erleichtert, da alle Distanzen aufgehoben sind, die ihn auf sich zurückwarfen und in sich verschlossen. Mit dem Abheben der Distanzlasten fühlt er sich frei, und seine Freiheit ist die Überschreitung dieser Grenzen“⁶⁹, die in der Destruktion paradoxaler Nähe mündet.

Nun ist der Nachbar aber nicht nur der Feind, sondern auch der kleinliche Spießler, der peinliche Barbar, der gefährliche Irre und der stille Selbstmörder.⁷⁰ Jeder für sich ist eine schlimme Sorte mit „ihren Vorzügen und Nachteilen, Tricks und Tücken, Gefahren und Unwägbarkeiten. Die Bibel aber befiehlt uns, sie unterschiedslos alle zu lieben“⁷¹. Die Herausforderung der Nachbarschaft besteht darin, einzusehen, dass der Nächste der Nachbar ist – „Liebe deinen Nächsten“ heißt im Englischen „Love your neighbour.“ Das Gebot der Nächstenliebe kann nicht verstanden werden ohne das Gebot der Feindesliebe⁷². Beide gehören zusammen. Feindesliebe ist alles andere als realitätsblind. Sie weicht Feindschaftsverhältnissen nicht aus, sondern klagt das reflexive Moment ein, durch das eine Gemeinsamkeit zwischen Feinden hergestellt wird: Der Feind, dem ja auch ich zum Feind geworden bin, wird so zum Miterleider der Feindschaft.⁷³ Die Feindesliebe fordert sogar angesichts des Feindes den Anspruch auf Gerechtigkeit ein. Sie sieht im Feind den zeitweiligen Hasser. Das heißt, dass es im Feind immer auch den Anderen mitzuentdecken gilt, „für den man noch im Exzess kollektiver Verfeindung eine nicht abzuwerfende Mit-Verantwortung trägt“⁷⁴. Die Nächstenliebe wäre demgemäß zu verstehen als Imperativ, jedem Menschen den Status des Nachbarseins zuzusprechen, Nachbarlosigkeit zu widerstehen.⁷⁵

Nachbarschaft als Ort des Zwischen

Um ein Verständnis von Nachbarschaft jenseits der Feindschaft zu entwickeln, muss Nachbarschaft als Ort des Zwischen ausgearbeitet werden. Der Nachbar unterläuft strikte Symmetrien und Asymmetrien: Er ist weder der Fremde noch der Nahe. Der Nachbar wird als solcher nicht primär einer sozialen Gruppe zugeordnet, in diesem Sinne ist er ein Anderer. Als Anderer ist er jedoch kein Fremder,

64 V. Flusser, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Köln 1994, 104-105.

65 Vgl. M. Weber, a.a.O., 280.

66 Vgl. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 21991, 713; dazu: B. Liebsch, a.a.O., 202.

67 Vgl. E. Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt 292003, 13.

68 Ebd., 14.

69 Ebd., 19.

70 Vgl. H. Stein, *Nachbar*, in: ders., *Enzyklopädie der Alltagsqualen. Ein Trostbuch für den geplagten Zeitgenossen*, Frankfurt 2006, 181-183, 183.

71 Ebd., 183.

72 Vgl. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg/Basel/Wien 1994.

73 Vgl. dazu: B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit*, a.a.O., 238.

74 Ebd., 244.

75 Vgl. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., 713.

sondern ein vertrauter Anderer. Insofern ist der Nachbar „eine intermediäre soziale Kategorie“⁷⁶.

Ebenso wie Fremdheit ist auch Nachbarschaft kein Begriff sozialer Ordnung im Sinne eines Systems, da sie nicht notwendigerweise durch Grenzziehungen konstituiert wird, durch die bereits entschieden ist, was ihrem Sinnzusammenhang zugehören soll und was nicht.⁷⁷ Das unterscheidet Nachbarschaft beispielsweise von einer sozialen Gruppe. Klare Außen- und Innenwelten sind nicht im Voraus bestimmbar. Während soziale Gruppen durch Inklusion, Kohäsion und Exklusion charakterisiert sind und moderne Gruppenbildungen auf bewussten Selektionen basieren, gilt dies gerade für Nachbarschaft nicht. Nachbarn bilden keine soziale Gruppe; Nachbarschaft ist nicht originär durch das Auswählen gekennzeichnet und in diesem Sinne eigentlich vormodern. Ebenso basiert Nachbarschaft nicht primär auf Dauerhaftigkeit, allenfalls auf relativer Dauerhaftigkeit, wohl aber auf face-to-face-Beziehungen. Die relative Dauerhaftigkeit führt zur Dosierung affektiver Bindungen. Gerade diese Kennzeichen können so etwas wie eine „balancierende Identität“⁷⁸, die Fähigkeit zur Rollendistanz, Empathie und Ambiguitätstoleranz, fördern – aber auch hemmen. Nachbarschaft als Ort des Zwischen bedarf der Hegung und Pflege: „Bloße Nachbarschaft ist ein sozial wie politisch gefährlicher Schwebezustand.“⁷⁹

Alterität als Aufgabe

Aber ist das alles, was sich zur Gefahr der Nähe sagen lässt? Nein, es gibt auch eine Gefahr der Nähe, die zur Rettung werden kann. Und diese zeigt sich wiederum anhand des Bruderseins. Im Brudersein steckt nämlich noch eine andere Potenzialität. Brüderlichkeit enthält, um mit Jacques Derrida zu sprechen, einen „Mechanismus der Hyperbolisierung“: „Stets gibt es Brüderlicheres als den Bruder, Freundschaftlicheres als den Freund, Gerechteres als die Gerechtigkeit [...]“⁸⁰ Brüderlichkeit wäre dann als ein generatives Prinzip zu fassen, das immer mehr beinhaltet, als ausgesagt werden kann, und das die ihm zugesprochenen Inhalte stets transformiert. Auch diese Nähe wird als Gefahr wahrgenommen, verändert sie doch bestehende Beziehungen radikal. Es dürfte klar sein, dass es um eine Brüderlichkeit als Freundschaft geht, die die bekannten Brüderlichkeiten, die verwandtschaftlichen und die nationalen, aufbricht, um die Anerkennung des Anderen in seiner „Anderheit“ (Emmanuel Lévinas), um

die Würde des Anderen in seiner Einzigartigkeit. Eine solche Brüderlichkeit verbietet, in Verallgemeinerungen zu verharren. Sie widersetzt sich binären Identitätszuschreibungen. Etwas davon scheint im Begriff der umfassenden Geschwisterlichkeit auf. Erst in der Begegnung oder besser: in der Konfrontation mit dem Anderen in seiner Anderheit ergeht ein herausfordernder Anspruch. So könnte überhaupt ein Zustand eintreten, der neu, der anders wäre als der von den Theoretikern der Feindschaft behauptete. Die Herausforderung des Anderen für die Gesellschaft wird unterlaufen, wenn Andersheit und Anderheit, welche Vergesellschaftungen aufbrechen, substituiert werden durch die Kategorie des Feindes. Erst mit dieser Hyperbolisierung der Brüderlichkeit zur umfassenden Geschwisterlichkeit und weiter zum Anderen hin ginge ein Veränderungsgeschehen einher, das jeglicher imperialistischen Strategie zuwiderlaufen würde. Anstatt sich jedoch dem Anderen zu exponieren, ziehen Politiker der Feindschaft es vor, sich lieber in einem behaglichen Antagonismus einzurichten. Demgegenüber gilt es an die Erkenntnis zu erinnern, dass „Brüderlichkeit [...] nicht gegeben, sondern aufgegeben“⁸¹ ist. Hier wäre anzusetzen, um Nachbarschaft jenseits der Feindschaft zu denken. ■

76 K. Roth, a.a.O., II.

77 Vgl. F. Neidhardt, Das innere System sozialer Gruppen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31/1979, 639-660, 641.

78 L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1971, 132 ff.

79 H. Münkler, Über Nachbarschaft, a.a.O., 194.

80 J. Derrida, Politik der Freundschaft, Frankfurt 2002, 322.

81 E. Simon, Brüderlichkeit ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Überlegungen aus dem Judentum, in: H. J. Schulz (Hg.), Brüderlichkeit. Die vergessene Parole, Stuttgart 1977, 29-38.

fiph im Gespräch

Education as Experience

ah: As we're talking, two smartphones rest on the table, we just checked our e-mails and the latest news in the timeline. Some people would describe this scenario as close to "1984", but you seem to be quite optimistic about technology.

rb: I'd say I'm a techno-optimist, but I'm not sure if that's exactly the right term, because we should only be optimistic about technology to the extent we have the right conversations about it. I guess that's why I'm optimistic, because my work is about using the technology in positive ways. Technology of course won't necessarily take us anywhere positive, but it can. It's important not to think that technology will save us, not to imbue it with special power, but to realize that if we start with the right values and if we keep our values at the core of our work, then the technology can help us to get there, it's a way for us to get where we want to go, it can't do it on its own.

ah: Do you have any suggestions how this productive stance towards technology could be adopted? This seems to be a huge challenge for a lot of people, especially those who aren't digital natives.

rb: One of the things I believe are very interesting is that science fiction is filled with fear of technology going amok. Technology can simulate so much about humanity that we're really scared of being replaced by technology. I think that's really the basis of a lot of our fear. And because we have that fear, we become very passive with

the technology. We end up almost creating the circumstances that we fear, because we don't see ourselves as part of the relationship with technology, or part of the people who are shaping technology. We think "Well, I'll just sit back and wait until the computers take over". It's very important to put ourselves, to put human beings at the center of the equation, and to be very mindful about our relationship to technology and how we use it.

ah: One example of using it mindful and with the human being in the centre is the method of Digital Storytelling. Could you tell us a little bit more about that?

rb: Digital Storytelling is a process by which people can create short-form media, which means a 2-5 minutes movie. What's exciting right now is that because of social networks people can share them very easily. So I can sit in my living room in Milwaukee, Wisconsin, in the middle of the US and I can hear a story about someone in China. Or someone in Africa. Or some place I might never have the opportunity to go to, but now I can know something about the reality of life there through that one person's eyes. The technology has made it easier for people to create such stories and to share aspects of their lives. That's very important for breaking down stereotypes, assumptions about other people, and for connecting us as human beings. When you hear someone's story, you may not relate to the content of the story, but you very often relate to some core emotions: the sense of insecurity, of fear or to concerns over physical violence. We connect as human beings across cultural differences. It's not immediate, I don't want to make it sound like you see a digital story and then the world is cured of all of its problems. But it's a start, especially for young people it's a very powerful way of expanding our worldview.

ah: It seems as if Digital Storytelling is working impressively on a personal level. Could it also be framed as an instrument of political empowerment?

rb: I would not draw such a line between those two. As the old feminist slogan says, the personal is the political. What is possible for us, the opportunities that are provided to us, the difficulties we face in our lives are deeply political. The idea that today people can be creators, not only consumers of media, for me that is really the democratic impulse. In order to get your message out formerly, you had to have a lot of money, you had to have the backing of some group, some access to those finances. And now it's not only that you can have a smartphone where you can create media, but that this media can look really good. That matters! You can create something you can be really proud of, that's appealing, that's engaging. You can produce it, you can distribute it. The avenues of distribution, this is the exciting part of web 2.0, used to be only through big money. But now with an internet connection you can make it possible. This was in part the excitement



Dr. Rachel N. Baum ist
Adjunct Assistant Professor für
Jewish Studies & Hebrew Studies
an der University of Wisconsin-
Milwaukee

Foto: fiph

and potential of Egypt¹ and we've all come to understand that it's not as easy as 'get everyone a cell phone and the world's state will change'. But the idea of being able to get people's voices out there in the rest of the world is very important. From very early on, the foundations of my work have come from the feminist movement, from that ideal that everyday life matters. It's not simply that people have a story, and then you give them a smartphone and then they can share it with the world. Actually, you don't know your own story until someone gives you the methodology, the platform to articulate it. It's in the articulation that is at the heart of Digital Storytelling. In the 1960ies this was called consciousness raising, the idea that in thinking about the realities of your own life and of putting that into language, you can raise your own critical consciousness in a way that is politically important. Digital Storytelling can be so many different things to so many different people. Very often it is a way for marginalized groups to have a voice.

ah: Given the power of shared stories and the possibilities of web 2.0 for building empathy with people you don't know and you haven't cared about beforehand, how do you use it in your work as an educator, especially concerning Holocaust Education?

rb: We shouldn't underestimate how important it is to be able to communicate with people face-to-face across the globe, with technology like Skype. Many of my students come from small towns in Wisconsin, this might be their first time in a city. Some of them have travelled outside the country, but some haven't. I've skyped some German colleagues into my class. To talk with a German about their experience of dealing with the history has been incredibly important for them. That shows again the importance of stories, of being able to see people not as national figures but as human beings in all their complexity. That's part of the challenge of teaching the Holocaust and teaching any subject and in thinking about the digital. The real questions are: How can you express complexity? How do you express human existence in all of its richness?

ah: Could you outline what is special on teaching the Holocaust from the American perspective?

rb: American Holocaust Education very much focuses on the perspective of the victims. In my teaching I try to push against that a little bit, by trying to show the perspective of the perpetrators as well. But it's very difficult. Sometimes students create a flattening: everyone has difficulties in his own way, everyone has difficult choices. So that's the challenge: To open up new perspectives but also maintain an ethical stance by which those perspectives

can be understood. I'd say students who come to my class often say that when they learned about the Holocaust in high school it was mostly just the facts. Focussing on literature and film, they are able to ask different kinds of questions. How do we remember, how do we represent this event? So it doesn't just give answers, but also asks questions. That's what connects students to the subject. These are media-rich courses. Of course we can't go to sites of destruction. For my students the experience is gained in talking to a survivor of the Holocaust. They become sources of authenticity and enable the students to have some authentic moments.

ah: Enabling your students to connect their own experience is going further than just providing them with the facts. What is your goal as an educator, your ideal of education?

rb: I do the Digital Storytelling at the end of a course on Jewish and Christian Responses to the Holocaust. It is a difficult course because students don't know that much about theology. But then also because it becomes an inter-faith experience, because they have to sit in a room with people that believe very different things from what they believe. The Digital Storytelling asks them to think about their own identity as Jews or Christians or Americans or Atheists, whatever they are, however they identify and think about how that changed over the course of the semester. Because of their communications with other students in the class, because of specific readings that they did, it becomes a way of reflecting on their learning. And considering how their learning changed them. That's the problem with the focus on facts. We all need to know the facts. But people often think that knowing facts doesn't change them in any way. The facts are the facts and I'm me. I see education as an experience. So if the experience doesn't change you in some way you haven't really learned, just accumulated facts. That ties in to technology, because part of what technology offers us it to make it possible to have new experiences. Of course you can be changed by reading a book, too. But starting from the idea that education is an experience that changes you as a person can be a guiding concept. The question that interests me is: How do the stories of other people become part of my story? When I hear a story that affects me, it changes my own sense of myself and my relation to others. This is where Holocaust education and digital storytelling come together. Education offers the possibility of an experience that changes me, and digital stories also allow me to encounter a story that changes me, and changes my sense of myself. In this way, digital stories make concrete the fact that we are interconnected, that human beings are responsible to each other.

ah: Thank you for your time. ■

Das Gespräch führte Ana Honnacker.

¹ Gemeint sind hier die Aktionen der Demokratiebewegung während des sogenannten arabischen Frühlings. Beispielsweise über die Ereignisse auf dem Tahrir-Platz berichteten Aktivist_innen über Social Media.



Foto: Zlatko Valentić

Zlatko Valentić ist ein jugoslawisch-österreichischer Philosoph und Publizist. Er ist Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich Helden-Heroisierung-Heroismen der Albert-Ludwigs Universität Freiburg sowie Produzent und Moderator des „Philosophischen-Experiments“

Das Projekt „Philosophisches-Experiment“

philosophie heterotop

philosophie heterotop

Unter dieser Rubrik werden Formate, Personen und Institutionen vorgestellt, die an „anderen Orten“, jenseits des Universitären, philosophieren, ebenso wie Philosophie, die „andere Orte“ erzeugt bzw. erfahrbar macht.

Wie lässt sich eines der Urbilder der Philosophie, das Athener Marktplatzgespräch des Sokrates mit seinen Mitbürgern/innen, auf unsere Zeit übertragen? Oder ist es heutzutage illusionär das philosophische Gespräch an Orten und mit Menschen zu suchen, die sich außerhalb des etablierten Kreises der Fachphilosophie befinden? Im Folgenden werde ich kurz schildern, wie mich die Beantwortung dieser Fragen durch das Studium der Philosophie zum Projekt „Philosophisches-Experiment“ führte. Dieses Projekt veranlasst mich schließlich, das Gespräch über Philosophie dort zu führen, wo Sokrates es einst praktizierte, am Marktplatz.

Die Grundidee zum „Philosophischen-Experiment“ entstand während des Philosophiestudiums. In der Auseinandersetzung mit dem Denken von Hans-Georg Gadamer und Richard Rorty wurde mir deutlich, dass wir in einer sich ständig wandelnden Welt immer wieder vor die Aufgabe gestellt sind, das Leben und unser Selbst aufs Neue zu verstehen. Ein ernsthaftes Verstehen aber gelingt nach Gadamer nur im wirklichen Einlassen auf den Anderen. Hier reicht es nicht aus, eine neutrale Beobachterperspektive zu bewahren. Will man verstehen und – wie Rorty es formulierte – als Philosoph wirken, muss man lernen, sich auf ein Gespräch einzulassen, von dem man nicht weiß, was am Ende herauskommt. Ein gutes Gespräch, so Gadamer einmal, setzt gerade voraus, dass man mit dem Bewusstsein hineingeht, dass der Andere Recht haben kann.

Diese Grundeinsichten führten mich letztlich dazu, meine Aufgabe als Philosoph darin zu sehen, insbesondere mit jenen Menschen ins Gespräch zu kommen, die außerhalb des Rahmens der Universität stehen. Dies hat zwei Gründe. Der erste Grund zielt darauf ab, als Philosoph gesellschaftlich zu wirken. Denn auch wenn es heutzutage illusionär wäre, den sokratischen Wunsch zu hegen, Menschen tatsächlich „besser“ machen zu wollen, so ist es durchaus berechtigt, mit den erworbenen Kenntnissen der Philosophie gesellschaftlich wirken zu wollen. Um aber tatsächlich „wirken“ zu können – dies ist der zweite Grund – bedarf es des Gesprächs mit denjenigen, die sich außerhalb des Rahmens der Fachphilosophie befinden. Denn das Einlassen auf diese Gespräche ist die Grundbedingung dafür, um überhaupt verständlich machen zu können, was Philosophie in einer Gesellschaft bewirken kann. Dabei wäre es aber verkehrt, sich per se den Zugang zu jenen Quellen des Gesprächs zu verschließen, mittels derer Menschen heutzutage miteinander zu kommunizieren pflegen – die Medien. Wenn sich die Philosophie den medialen Gesprächsorten entzieht, steht ihr eine schwierige Zukunft bevor, weil sie ganz entgegen des sokratischen Urbildes am Marktplatz gesellschaftlich nicht mehr im Gespräch bleibt. Aus diesem Grund stehen die jungen Philosophen/innen gerade jetzt vor der schwierigen Aufgabe, zu lernen, eine angemessene Form zu finden, um sich in verschiedenen Medien ausdrücken zu können. Ein Weg in diese Richtung ist das Projekt – das „Philosophische-Experiment“.

Das „Philosophische-Experiment“ besteht seit März 2012. In diesem Radio und Online-TV Projekt wird die Idee verfolgt, Studenten/innen, jungen Wissenschaftlern/innen aber auch Professoren/innen die Möglichkeit zu geben, über ihre philosophischen Arbeiten in einen medialen Dialog zu treten. Dahinter steht der Gedanke, auf neue Forschungen und Ideen hinzuweisen und einen ersten öffentlichen Resonanzboden zu schaffen. Insbesondere die Online-TV Produktionen versuchen frei nach Sokrates, die Philosophie „von der Universität auf den Marktplatz“ zu bringen. Als



Foto: Zlatko Valentić

Moderator der Sendung trete ich dabei nicht nur mit einem Gast aus dem Bereich der Philosophie ins Gespräch, ich befrage auch Menschen auf dem jeweiligen Marktplätzen zu den Themen der Sendung. Jede Sendung wird dabei in einer anderen Stadt gedreht – jeweils am Wohnort des Gastes. Bisher drehten mein siebenköpfiges Team aus Studenten/innen und ich die Sendungen in Freiburg, dem niederländischen Nijmegen, Regensburg, Berlin und in Salzburg. Dabei werden die Sendung in Kooperation mit der Albert-Ludwigs Universität Freiburg und mehreren deutschen Verlagen (u.a. Suhrkamp, Kröner, UTB, Reclam, Meiner, Fink) produziert. So erscheint sie beispielsweise zusätzlich zur Veröffentlichung auf der Website des Projekts (www.philosophisches-experiment.com) auch auf der von Alexander Kluge geleiteten Onlineplattform dctp.tv. Die Themen reichten bisher von Politischer Philosophie, Relativismus, Wissenschaftstheorie, über die Philosophie der Antike, die Philosophie der Menschenrechte bis hin zum Denken von Günther Anders. Die große Herausforderung bei dieser Form, sich der Öffentlichkeit zu nähern, besteht natürlich darin, ein philosophisches Thema zu vermitteln und gleichzeitig dem Gedanken gerecht zu werden. Ob dies letztendlich gelungen ist, entscheiden Sie am besten selbst. Die aktuelle Sendung mit dem Sozialphilosophen Hartmut Rosa wäre ein erster Schritt dazu: <http://philosophisches-experiment.com/ich-will-resonanz/> ■



Dominik Hammers Buchempfehlung

White Lies

Race and Uncertainty in the twilight of American Religion



Foto: fiph

Dominik Hammer ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am fiph und betreut dort u.a. die Bibliothek

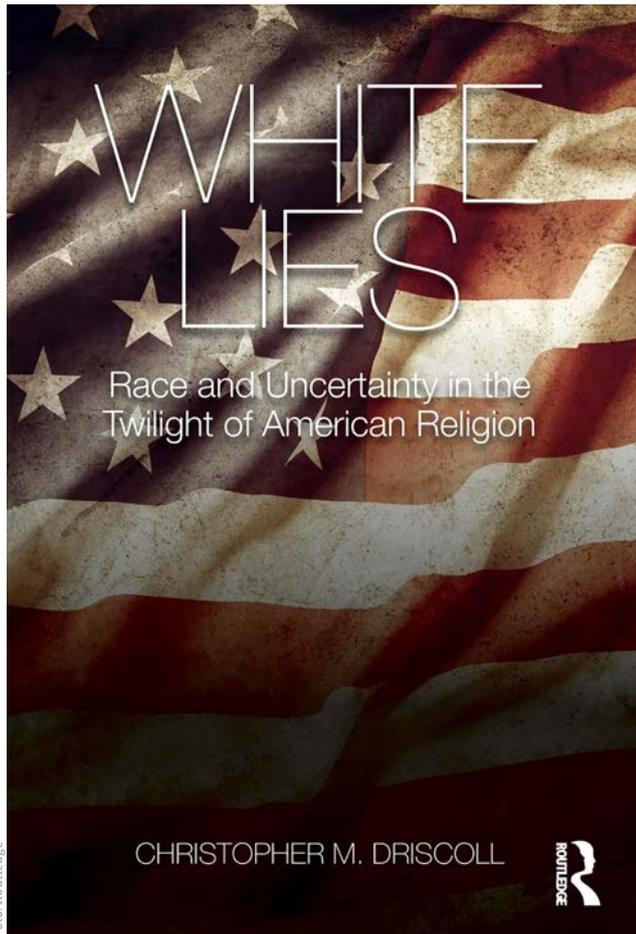
Notlügen, im Englischen als „white lies“ bezeichnet, werden gemeinhin als harmlos betrachtet. In seiner nun in Buchform vorliegenden Dissertation untersucht der Religionswissenschaftler Christopher Driscoll eine Reihe von Notlügen, die zugleich als dezidiert „weiße Lügen“ anzusehen sind, und die keinesfalls als harmlos gelten können.

Driscoll, derzeit Gastprofessor an der Lehigh University in Pennsylvania, beschreibt die in den USA bestehenden ethnischen Identitäten aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Er rekonstruiert und dekonstruiert die metaphysische Dimension der „racial identities“, also das, was „Blackness“ und „Whiteness“ sind.

Driscoll argumentiert, dass die weit verbreitete Praxis des Lynchens als Ritual dazu beitrug, whiteness (Weißsein) als Identität zu schaffen und zu be- und verstätigen. Er stellt die Ähnlichkeiten und Parallelen heraus, die das Lynchens zu religiösen Riten besitzt. Zum Beispiel organisierten sich zu den öffentlichen Ermordungen von Afroamerikanern regelrechte Wallfahrten. Die Ermordeten hatten für die Teilnehmer der Lynchings den Status von Menschenopfern. Im Akt ihrer Auslöschung vergewissern sich die weißen Täter und Zuschauer ihrer eigenen Gruppenidentität. Lynchings als „reinforcement mechanisms“ halfen symbolisch und faktisch, die Ordnung rassistischer Segregation zu konstruieren und aufrecht zu erhalten. Die Externalisierung des Todes schuf zugleich ein falsches Gefühl von Sicherheit und eine Ignoranz gegenüber den eigenen Beschränkungen.

Diese Unfähigkeit, mit den eigenen Beschränkungen und der eigenen Sterblichkeit umzugehen, identifiziert Driscoll als „whiteness as god-idol“, „Weißsein als Götze“. Dieser Götze half, die Situation radikaler Kontingenz besser zu bewältigen. Die Lüge der weißen Identität ist aus der Not radikaler Kontingenz geboren. Als Götze scheint whiteness, so Driscolls Befund, am Absterben. Anscheinend erfüllt die gewaltmäÙig hergestellte ethnische Identität ihre religiöse Funktion immer weniger.

Die Folge ist eine Situation des twilight, ein Zustand der Dämmerung zwischen alten Sicherheiten und neuer Unsicherheit. Dieses twilight ist in Driscolls Arbeit nicht nur zeitdiagnostischer Befund, es ist selbst die zentrale Hermeneutik des Buches. Von der Situation der Dämmerung ausgehend beschreibt Driscoll den Wandel von Identitäten: Die schon damals prekäre ethnische Identität hat es nie vermocht, dauerhaft Sicherheit zu stiften. Nun, in der



Christopher Driscoll
**White Lies –
 Race and Uncertainty
 in the Twilight of
 American Religion**
 Routledge
 321 Seiten
 Erscheinungsdatum:
 16. November 2015

Dämmerung, ist whiteness weder komplett lebendig noch vollends tot.

Ihre Prägekraft hat abgenommen, zugleich hat whiteness immer noch Auswirkungen auf das soziale Leben in den USA und verursacht immer noch Kummer und Leid, wenn auch in einem anderen Ausmaß und auf andere Art. Außerdem führt der Niedergang von whiteness als Götze zu gewalttätigen Reaktionen bei manchen „Gläubigen“. So sind viele der rassistischen Gewalttaten in den USA zu verstehen als Konsequenz weißer Ohnmachtsgefühle.

Eine weitere „white lie“ ist der Gott-Komplex der Weißen, der durch den Glauben in die Funktionalität religiösen Glaubens selbst befördert wird. Dieser Gott-Komplex ist es, der laut Driscoll immer wieder dazu führt, dass schwarze Menschen Opfer weißer Vigilantes werden. Er ist zugleich in einer spezifisch US-amerikanischen Ausprägung des Protestantismus tief verwurzelt.

Um den „white lies“ und ihren tödlichen Konsequenzen zu begegnen, ist es laut Driscoll wichtig zu lernen, Unsicherheit und radikale Kontingenz anzunehmen. Diejenigen, die den „white lies“ auf den Leim gegangen sind, müssen sich der Beschränkungen und der Begrenztheit ihrer Existenz bewusst werden. Sie müssen lernen, die eigene Sterblichkeit anzunehmen, um leben und mit anderen

zusammen leben zu lernen. Hier argumentiert Driscoll unter anderem mit Verweis auf de Montaigne. Um zu lernen, mit dem Absterben von whiteness als Götze umzugehen, macht Driscoll Vorschläge für eine „pedagogic of death“ (S.222), eine Pädagogik, die nicht individuellen Tod behandelt, sondern die auf den Wandel, und damit auch den Tod von Gruppenidentitäten ausgerichtet ist. Hierbei betrachtet Driscoll den Tod nicht als Gegensatz des Lebens, sondern als ko-konstitutiv für das Leben: „Death is not the antithesis of life but is co-constitutive with life, and it is indicative of a loss of assumed power within life, broadly construed“ (S.223).

Methodisch innovativ und sehr gut geschrieben leistet „White Lies“ einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Rassismus in den USA. Mit seinem religionswissenschaftlichen und philosophischen Zugriff auf die Entstehung weißer Identität und ihren Kontext ist Driscoll eine beeindruckende Arbeit gelungen. Das Buch sei allen besonders empfohlen, die sich mit Religionswissenschaften, Amerikanistik und der philosophischen Behandlung des Rassismus beschäftigen. ■

Darf Humor alles?

Pro: Serhat Karakayali

Contra: Darja Klingenberg



Foto: Serhat Karakayali

Dr. Serhat Karakayali ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung „Wissenschaftliche Grundlagen“ am Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung sowie am Lehrbereich Diversity and Social Conflict der HU Berlin.

pro



Foto: Darja Klingenberg

Darja Klingenberg M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Schwerpunkt Kultur und Migration des Instituts für Soziologie der Goethe Universität Frankfurt am Main. Sie ist gemeinsam mit Shpresa Jashari und Helga Kotthoff Autorin des Buches „Komik (in) der Migrationsgesellschaft.“ 2012 bei UVK erschienen.

contra

pro: In einem berühmten Roman von Umberto Eco werden ein halbes Dutzend Mönche ermordet, damit ein altes Buch (von Aristoteles) über das Lachen vernichtet werden kann. Das Motiv ist bekannt: Lachen sei gefährlich, denn es nehme den Menschen die Furcht vor Gott. Bis in die jüngste Gegenwart wird im abendländischen Denken die Existenz einer transzendentalen Wesenheit als Garant für die Begründbarkeit einer universellen Moral gesehen. Deren Abwesenheit – oder „Tod“ – dagegen eröffne dem Relativismus Tür und Tor. Moderne Versuche einer säkularen Letztbegründung sind auf die Vernunft verwiesen. Unter diesem moralphilosophischen Gesichtspunkt ist die Frage „Darf Humor alles?“ möglicherweise bereits problematisch, da es sich – folgt man hier etwa Aristoteles – bei allen Arten des Komischen um Paralogismen handelt. Wie soll man eine Norm begründen, die die Frage nach dem „Dürfen“ zufriedenstellend beantwortet, wenn der betreffende Gegenstand gerade von der Abweichung von den Regeln der rationalen Argumentation handelt?

Wer jemals aus Furcht, als Spaßbremse abgestempelt zu werden, eine sexistische Bemerkung unkommentiert ließ, weiß um die Macht des Späßes. In diesen Situationen spüren jene, die sich zu Recht oder Unrecht als Opfer eines Witzes fühlen, sofort, dass der Rekurs auf das rationale Argument, auf die moralische Norm, ausgesetzt ist. Die sich aus dieser Abweichung ergebende Ohnmacht kongruiert dann mit der gesellschaftlichen Ohnmacht und verstärkt diese. Es darf bezweifelt werden, ob ein solcher Vorgang, bei dem gesellschaftliche Konventionen nicht hinterfragt, sondern affirmiert werden, überhaupt unter den Begriff des Humors gefasst werden sollte.

Anders gesagt: Wer die gesellschaftliche Konvention hinter sich weiß, der braucht sich nicht hinter Humor verstecken. Die Regeln brechen müssen meist die, die von den Regeln systematisch benachteiligt werden. In vielen Kulturen des Widerstands bringt dies etwa die mythische Figur des Tricksters zum Ausdruck. Was den Humor aber – im Unterschied zum Witz etwa – eigentlich auszeichnet ist, dass er nicht der Abfuhr und Organisation von Aggression dient. Vielmehr geht es beim Humor um einen selbstreflexiven Vorgang. Während wir uns, so Freuds Analogie, beim Witz in jene Position versetzen, wie sie der Erwachsene gegenüber dem Kind einnimmt, sind wir beim Humor selbst in der Position des Kindes. Humor ist nicht, den anderen nicht ernst zu nehmen, sondern vornehmlich sich selbst. Was Freud als das Erhabene im Humor bezeichnete, konnte man zuletzt während der Gezi

Park Proteste erleben, vor allem auf Graffitis oder Transparenten: „Ihr braucht kein Tränengas zu versprühen, wir sind auch so schon recht emotional.“ Humor heißt, sich durch die Realität nicht nur nicht kränken und zum Leiden nötigen lassen, sondern sie in „Anlässe zu Lustgewinn“ umzudeuten vermögen. So hat auch der Humor dazu beigetragen, dass Protestierende in jenen Tagen Polizisten, die sie zuvor noch mit Wasserwerfern und Knüppeln traktiert hatten, Gebäck zu einem islamischen Festtag überreichten. Dieser Humor darf alles. ■

contra: Niemand sollte für einen schlechten Witz bedroht, eingesperrt oder gar umgebracht werden. Darüber hinaus können wir jedoch, ganz wie bei ernsthafter Kommunikation, über Humor streiten und urteilen: Wir können seine ästhetischen und ethischen Grenzen diskutieren, dürfen das Gelingen eines grenzwertigen Scherzes würdigen und sollten „im Scherz“ geäußerten Sexismus, Rassismus, Antisemitismus und Homophobie deutlich als solchen bezeichnen und kritisieren. Statt eine abstrakte Narren- oder Meinungsfreiheit zu verteidigen, gilt es ein Gespräch über die Wirkweisen und Widersprüche, über die emanzipatorischen, aber auch gewaltvollen Aspekte des Komischen zu führen. Gegenwärtig bleiben um Humor geführte Debatten oft im Feld des Juridischen, sie verteidigen künstlerische Freiheit, freie Meinungsäußerung oder die Religionsfreiheit im positiven wie negativen Sinne. Dabei liegt die eigentliche Problematik des Komischen viel mehr im Bereich des Ästhetischen und Ethischen. Was kann, was soll Humor, und wie können wir über scherzhafte und widersprüchliche Aussagen Urteile fällen?

Das Komische bildet eine Form des Sprechens, Schreibens oder Darstellens in dem Regeln ernsthafter Kommunikation – Kausalität, Verhältnismäßigkeit und Verantwortung – außer Kraft gesetzt sind. Grotesk vergrößerte Details, Mehrdeutigkeiten, Widersprüche und Grenzüberschreitungen bilden das Material, das uns oft auch unwillkürlich zum Lachen bringt. Vor allem werden wir im Komischen im Unklaren gelassen, wie ernst das Gesagte zu nehmen ist. Diese Ambiguität ermöglicht es, Dinge auszusprechen, die albern, unausgegoren oder problematisch sind. Das Komische kann dann mehr als nur unterhalten. Es entfaltet besonders in Bereichen gesellschaftlicher Konflikte eine reflexive, entlastende oder vermittelnde Wirkung und erlaubt, unbequeme Wahrheiten in das Gesicht der Stärkeren zu sprechen. Diese Potentiale bedenkend, sollten wir jedoch auch die gewaltsame und aggressive Seite des Komischen im Auge behalten.

Besonders in der deutschsprachigen Debatte dominiert ein stark idealisiertes Bild des Komischen. Humor steht für geistige Gewandtheit, Intelligenz und Offenheit. Wer über einen Witz nicht lachen kann, gilt schnell als dumm, moralinsauer oder übersensibel, letztlich unfähig, an den Debatten einer demokratischen Gesellschaft teilzuhaben. Oft wird damit die Kritik an problematischen Witzen delegitimiert und zum Schweigen gebracht. Humor, so die implizite These, ist das eine, Rassismus, Sexismus etc. das andere. Dabei sind Nationalsozialist_innen, der KuKlux-Klan und der ‚Islamische Staat‘ durchaus zu Scherzen aufgelegt und treffen mit ihrem Humor auf viele offene Ohren. So trägt das Komische entscheidend zur Formierung autoritärer Gruppen und vor allem zur Konstruktion und Missrepräsentation gesellschaftlicher Minderheiten bei.

In einer Gesellschaft, die sich über liberale Werte definiert, würde sich kaum jemand ernsthaft als Rassistin, als Antisemitin oder Sexistin bezeichnen. Umso leichter fallen scherzhafte Bemerkungen über Körper, Haare, Herkunftsland oder Sexualpraktiken, um so harmloser wirken Versatzstücke historischer Rassismen und Antisemitismen, die als Witz zitiert und aktualisiert werden.

Wir sollten den Sinn für Humor somit nicht idealisieren, vielmehr zur Kritik stellen und zuweilen ernst nehmen. Dass dies nicht mit erhobenem Zeigefinger oder Verboten geschehen muss, zeigt nicht zuletzt die reiche Scherzkultur von Migrantinnen und anderen Minderheiten. Rassistische und sexistische Witze werden von den Betroffenen oftmals selbst gewitzt analysiert, gekonnt parodiert und schlagfertig abgewehrt. Die Verhandlung der Grenzen des Komischen ermöglicht zudem selbst eine fruchtbare Diskussion über Macht- und Ungleichheitsverhältnisse. In diesem Sinne möge die Debatte eröffnet sein oder mit der wundervollen Jilet Ayse gesprochen: „Deutschland – wir müssen reden!“ ■

Der Nachbar

Franz Kafka

Mein Geschäft ruht ganz auf meinen Schultern. Zwei Fräulein mit Schreibmaschinen und Geschäftsbüchern im Vorzimmer, mein Zimmer mit Schreibtisch, Kasse, Beratungstisch, Klubsessel und Telephon, das ist mein ganzer Arbeitsapparat. So einfach zu überblicken, so leicht zu führen. Ich bin ganz jung und die Geschäfte rollen vor mir her. Ich klage nicht, ich klage nicht.

Seit Neujahr hat ein junger Mann die kleine, leerstehende Nebenwohnung, die ich ungeschickterweise so lange zu mieten gezögert habe, frischweg gemietet. Auch ein Zimmer mit Vorzimmer, außerdem aber noch eine Küche. – Zimmer und Vorzimmer hätte ich wohl brauchen können – meine zwei Fräulein fühlten sich schon manchmal überlastet –, aber wozu hätte mir die Küche gedient? Dieses kleinliche Bedenken war daran schuld, daß ich mir die Wohnung habe nehmen lassen. Nun sitzt dort dieser junge Mann. Harras heißt er. Was er dort eigentlich macht, weiß ich nicht. Auf der Tür steht: ›Harras, Bureau‹. Ich habe Erkundigungen eingezogen, man hat mir mitgeteilt, es sei ein Geschäft ähnlich dem meinigen. Vor Kreditgewährung könne man nicht geradezu warnen, denn es handle sich doch um einen jungen, aufstrebenden Mann, dessen Sache vielleicht Zukunft habe, doch könne man zum Kredit nicht geradezu raten, denn gegenwärtig sei allem Anschein nach kein Vermögen vorhanden. Die übliche Auskunft, die man gibt, wenn man nichts weiß.

Manchmal treffe ich Harras auf der Treppe, er muß es immer außerordentlich eilig haben, er huscht formlich an mir vorüber. Genau gesehen habe ich ihn noch gar nicht, den Büroschlüssel hat er schon vorbereitet in der Hand. Im Augenblick hat er die Tür geöffnet. Wie der Schwanz einer Ratte ist er hineingeglitten und ich stehe wieder vor der Tafel ›Harras, Bureau‹, die ich schon viel öfter gelesen habe, als sie es verdient.

Die elend dünnen Wände, die den ehrlich tätigen Mann verraten den Unehrlchen aber decken. Mein Telephon ist an der Zimmerwand angebracht, die mich von meinem Nachbar trennt. Doch hebe ich das bloß als besonders ironische Tatsache hervor.

Selbst wenn es an der entgegengesetzten Wand hinge, würde man in der Nebenwohnung alles hören. Ich habe mir abgewöhnt, den Namen der Kunden beim Telephon zu nennen. Aber es gehört natürlich nicht viel Schlaueit dazu, aus charakteristischen, aber unvermeidlichen Wendungen des Gesprächs die Namen zu erraten. – Manchmal umtanze ich, die Hörmuschel am Ohr, von Unruhe gestachelt, auf den Fußspitzen den Apparat und kann es doch nicht verhüten, daß Geheimnisse preisgegeben werden.

Natürlich werden dadurch meine geschäftlichen Entscheidungen unsicher, meine Stimme zittrig. Was macht Harras, während ich telephoniere? Wollte ich sehr übertreiben – aber das muß man oft, um sich Klarheit zu verschaffen –, so könnte ich sagen: Harras braucht kein Telephon, er benutzt meines, er hat sein Kanapee an die Wand gerückt und horcht, ich dagegen muß, wenn geläutet wird, zum Telephon laufen, die Wünsche des Kunden entgegennehmen, schwerwiegende Entschlüsse fassen, großangelegte Überredungen ausführen – vor allem aber während des Ganzen unwillkürlich durch die Zimmerwand Harras Bericht erstatten.

Vielleicht wartet er gar nicht das Ende des Gespräches ab, sondern erhebt sich nach der Gesprächsstelle, die ihn über den Fall genügend aufgeklärt hat, huscht nach seiner Gewohnheit durch die Stadt und, ehe ich die Hörmuschel aufgehängt habe, ist er vielleicht schon daran, mir entgegenzuarbeiten. ■

Quelle

Franz Kafka: Gesammelte Werke. Band 8, Frankfurt a.M. 1950 ff., S. 84,102.

Permalink:<http://www.zeno.org/nid/20005132924>

Lizenz: Gemeinfrei



Philosophie am Kröpcke:

Was ist ein guter Nachbar?

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Am heißesten Tag des Sommers stellten wir gemeinsam mit unserem Praktikanten dieses Mal die Frage nach guter Nachbarschaft. Der gute Nachbar ist, zusammengefasst, ein paket-annehmendes, mehlausleihendes und leises Wesen, das nahezu unsichtbar ist, aber im Falle eines Falles bereit dazu, Nähe und Fürsorge zu geben. Auszüge der geführten Gespräche lesen Sie hier.*

Ana Honnacker und Alexander Polyanichko



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Tom: Gibt's Auswahlmöglichkeiten?

fiph: Nein.

Anja: Dass man aufmerksam ist, sich nicht komplett ignoriert, nicht aneinander vorbeilebt.

Tom: Aufmerksamkeit, aber trotzdem die Privatsphäre des anderen achten.

Sebastian: Nicht die Cops rufen, wenn die Musik zu laut ist.

fiph: Also ein hohes Maß an Toleranz!

Sebastian: (lacht) Klar!

Kathrin: Dass man rücksichtsvoll miteinander umgeht.

Daniel: Dass man auch weiß, wen man als Nachbarn hat.

Melanie: Dass man vielleicht mal, wenn man grad kocht und es fehlt Salz, dass du zum Nachbar gehst und dann klingelst und fragst „Ey, hast du mal ein bisschen Salz?“ und dann ist es halt nicht so ganz anonym und man kennt sich und kann mal Kleinigkeiten austauschen.



Foto: fiph

fiph: Was macht einen guten Nachbarn aus?

Birgit: Dass er mich nicht stört!!! (lacht) Ach nein.

fiph: Ein legitimes Kriterium.

Birgit: Dass er freundlich ist. Nicht so eine Nachbarin, wie ich habe, (lacht) die mir ständig auf den Kopf rumdonnert. (lacht) Nein. Also ich finde ein guter Nachbar ist einer, der, wenn man in den Urlaub fährt, die Blumen gießt, und wenn man arbeitet, die Pakete annimmt. Natürlich gegenseitig, ich mach das ja auch.



Foto: fiph

fiph: Was ist für Sie ein guter Nachbar?

Wilhelm: Ein guter Nachbar ist hilfreich, diskret. (denkt nach) Mehr fällt mir im Moment nicht ein.

fiph: Und ist Ihnen das wichtig, in einer guten Nachbarschaftsgemeinschaft zu leben?

Wilhelm: Ja, es ist mir schon wichtig! Ja. Ich lebe in einem Haus mit meiner Frau zusammen. Da sind vier Etagen und wir versuchen mit allen gut auszukommen. Und das geht auch!

fiph: Was ist ein guter Nachbar? Für Sie persönlich?



Foto: fiph

Dieter: (überlegt) Einer der mir, wenn ich mal in Not bin, hilft.

fiph: Kommt das vor? Haben Sie gute Erfahrung gemacht mit Nachbarschaft, ist das ein positiver Begriff?

Dieter: In meinem Fall ist es eher andersrum, dass ich den Nachbar geholfen hab.

fiph: Also Sie sind ein guter Nachbar?

Dieter: Vielleicht, ja.

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Dietlinde: Ja also einer, der für einen da ist in Freud und in Leid!

fiph: In Freude auch?

Dietlinde: Ja, auch gemeinsam feiern können.

fiph: Und wie wichtig ist Ihnen gute Nachbarschaft?

Dietlinde: Also im Moment lebe ich in einem Haus, das ist ziemlich anonym. Das finde ich nicht so schön. Also ein guter Nachbar wäre mir schon sehr wichtig, muss ich sagen.

fiph: Also, dass man sich auch kennt?

Dietlinde: Es kann ja auch mal sein, wenn man alleine ist und es passiert irgendwas, dass man dann nicht da tagelang rumliegt. Also ich würde schon gerne jemanden haben, und dass man sich ein bisschen umeinander kümmert und auf beiden Seiten sieht, dass alles seinen Gang geht.

Klaus: Ich stimme dem zu.



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Finn: Ein Baum!

Christoph: Nein. Einer, wo man mal klingeln kann und sich eine Tasse Mehl leihen kann und der einem die Pakete annimmt und dann auch da ist wenn man sie abholt.

fiph: Das mit den Paketen scheint ein größeres Problem zu sein, das sagen fast alle. – Wie meinst du das mit dem Baum? Warum ist ein guter Nachbar ein Baum? Oder wie ein Baum?

Finn: Ein Baum. Einfach nur ein Baum. Man kann sich drunter stellen. Er spendet Schatten. Er spendet Trost. Er vermittelt Stärke. Also eigentlich genau das was man sich erhofft, oder nicht?

fiph: Und das alles verlangst du von deinem Nachbar?

Finn: Nein, von meinem Baum. Ich wünsche mir eigentlich nicht unbedingt

einen Menschen in der Nähe.

fiph: Also einen Baum statt eines menschlichen Nachbarn?

Finn: Genau.



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Helmut: Was ein guter Nachbar ist? Ja, ein guter Nachbar ist was Gutes! Ein guter Nachbar kann mehr wert sein als ein Verwandter. Und es ist viel wert, wenn man ein guten Nachbar hat. Der kann einem auch in jeder Situation helfen wenn's sein muss.

fiph: Es wäre ihn also schon wichtig in einer guten Nachbarschaft zu leben?

Helmut: Ja `türlich, ja `türlich, das ist schon sehr wichtig. Da fühlt man sich auch wohler. Das erfahren Sie doch überall. Jeder weiß doch, das ein guter Nachbar was wert ist!

fiph: Manche wollen Distanz. Manche wollen sogar gar keine Nachbarn.

Helmut: Ah, blöd, das sind wohl die Steinreichen, die so allein sein wollen. Die super Villen haben und nur an Geld denken. Nur an Aktien und so weiter.

Das ist doch klar: Die wollen immer reicher werden und nichts mit dem Fußvolk zu tun haben.

Fabian: Ich schließ mich dem Herrn auf jeden Fall an, also ich seh das genauso, dass man auf jeden Fall kommunikativ mit dem Nachbar in Verbundenheit steht irgendwie, dass man mit ihm über Probleme reden kann als Nachbar, zum Beispiel Lärm und so was. Dass man sagen kann „Heute wird's lauter“ und sowas. Das finde ich sehr wichtig, nicht dass sich da einer aufregt ohne mit einem drüber zu sprechen. Dass man also eine offene Sache macht in der Nachbarschaft.

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Deniz: Da gibt es, glaube ich, mehrere Antworten drauf. Zum einen ein Nachbar, der nicht auffällt. Dann ein Nachbar, der gern hilft. Das kann man so fest nicht sagen, das ist situationsabhängig. Wenn ich meine Ruhe haben will, will ich von dem einfach nichts hören. Aber ansonsten würde ich natürlich auch gern herzlich von ihm empfangen werden, zum Beispiel wenn ich gerade neu einziehe. Einer, der mich begrüßt und willkommen heißt.

fiph: Und bist Du ein guter Nachbar?

Deniz: Ich bin selten zu Hause, ich bin ein guter Nachbar für die, die einen abwesenden Nachbarn haben wollen.

Mira: Ein guter Nachbar hat keinen Gartenzaun!

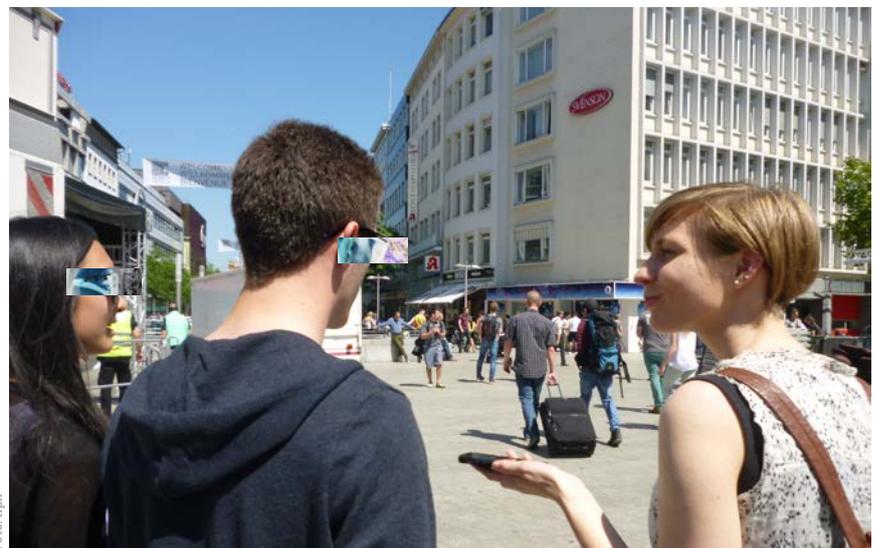


Foto: fiph



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar für Sie?

Gertrud: Da muss ich kurz nachdenken. Also jemand der sich nicht aufdrängt, aber jemand, dem ich vertrauen kann, dem ich zur Not auch mal meinen Schlüssel geben kann. Das ist mir eigentlich das wichtigste. Ich brauche nicht jemanden, der ständig bei mir vor der Tür steht und klingelt und mit mir irgendetwas unternehmen möchte. Ich mag eher jemand unauffälligen. Mit Distanz.



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar? Für Sie?

Jutta: Tolerant. Nett. Hilfsbereit. Nicht nervig!

fiph: Sie haben da Erfahrung gemacht?

Jutta: Ja. Jahrelangen Nachbarstreit. Genau das soll es nicht sein.



Foto: fiph

fiph: Was ist für Sie ein guter Nachbar?

Tina: Ehm. Ich würde sagen, dass man sich auf ihn verlassen kann, wenn man ihn mal braucht. Also wir hatten zum Beispiel eine Situation, da hat es in der Wohnung unter uns gebrannt. Dann ist es halt gut, wenn man ein guten Nachbar hat der das merkt.

Stefan: Genau. Ja, dass man sich grundsätzlich sich auch leiden kann. Wenn man Probleme miteinander hat, darüber spricht und sich nicht gleich anzickt. Das ist, denke ich, auch eine ganz hilfreiche Sache.

fiph: Und wie wichtig ist es für Sie, eine gute Nachbarschaft zu haben?

Tina: Och, es ist jetzt nicht lebensnotwendig, aber es ist halt eine schöne Sache, wenn man sich im Haus gut versteht. Man kann auch mit Leuten im Haus leben, mit denen man sich nicht versteht, aber es ist halt schöner, wenn man eine schöne Hausgemeinschaft hat. Quasi das Sahnehäubchen.



Foto: fiph

fiph: Was ist für Sie ein guter Nachbar?

Anke: Ein guter Nachbar, das ist ein Nachbar, der fast wie ein Freund ist!

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Daniel: Mh. (schweigt lange)

fiph: Was erwartest du von deinem Nachbar?"

Daniel: (zögert) Nicht viel. Das er mich nicht stört. (lacht) Nett. Muss nett sein. Freundlich.

fiph: Glaubst du, du bist ein guter Nachbar?"

Daniel: Joa. Kann sein. Ich hoffe.

fiph: Was ist für Sie ein guter Nachbar?

Tom: (langes Schweigen) Keine Ahnung.

fiph: Was erwartest du den von einem Nachbarn?"

Tom: Ich hab keinen Nachbarn.



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar? Habt ihr Nachbarn?

Max, Paul: Ja.

fiph: Und wie findet ihr die?

Max, Paul: (lachen).

Max: Ein guter Nachbar ist, wenn er nicht nervt.

fiph: Euer Nachbar nervt eher?

Max: Ja!

Basti: Ihr nervt die Nachbarn!

fiph: Ihr nervt die Nachbarn? Seid ihr dann gute Nachbarn?

Basti: (lacht) Die schießen dauernd Bälle rüber!

Max: Ja!!!

Paul: Nein.

fiph: Und der ideale Nachbar, wie sieht der aus, wenn ihr euch das wünschen könntet?

Paul: Ja. Weiß nicht. Da muss man auch ein bisschen aufpassen.

Bastian: Wenn der Nachbar nicht stört, reicht mir das.



Foto: fiph

fiph: Was macht für Sie einen guten Nachbarn aus?

Aysun: Ein guter Nachbar, das ist Freundschaft, das ist manchmal gut zusammen sitzen, essen, zum Spielplatz gehen, zum Kindergarten. Das machen wir auch bei uns im Familienzentrum, da waren wir gerade vorgestern mit der ganzen Nachbarschaft zusammen mit Spielen, mit Essen und Trinken.

fiph: Und ist es Ihnen wichtig, eine gute Nachbarschaftsgemeinschaft zu haben?

Aysun: Ja, ja klar. Das mit den Nachbarn wird immer wichtiger. Manchmal sind die Nachbarn näher als die Familie. Auch meine Nachbarn, wir sind drei Leute, wir sind immer zusammen. Das ist in Linden-Süd, das gibt es mehr Ausländer und da gibt es mehr Kontakt.



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar für Sie?

Stefanie: Ein guter Nachbar? Hilfsbereit, nett... Was noch?

Marco: Da stimme ich zu.

Stefanie: ...dass man gut auskommt.

fiph: Und ist Ihnen das wichtig, solch einen Nachbarn zu haben, eine gute Nachbarschaft?

Marco: Ja na sicher!!! Das ist genau wie eine gute Familie!



Foto: fiph

fiph: Was ist ein guter Nachbar?

Gerd: Oh Gott. Vielleicht einer, der weit weg wohnt?

fiph: Und wie wichtig ist Ihnen gute Nachbarschaft?

Gerd: Mir ist das wurscht. Weil ich immer wieder wechselnde Nachbarn hab', weil ich im Wohnmobil wohne.

fiph: Da bedeutet Nachbarschaft dann etwas anderes: Sie können sich das aussuchen – und auch darauf verzichten.

Gerd: Ja, im Prinzip ja. Und im Moment gefällt mir das.

fiph: Gibt es eine Gemeinschaft mit den anderen Wohnmobiltbewohnern?

Gerd: Das kommt darauf an. Auf dem Campingplatz, wo ich jetzt eine Weile war, das wechselt ja immer wieder, da hat man kaum Kontakt, außer mit denen, die immer da stehen, das schon eher. Jetzt steh ich hier einfach so auf einem Parkplatz, da passiert eigentlich gar nichts. Da hab' ich meine Ruhe (lacht). ■

*Dass er mich nicht stört!!!
(lacht) Ach nein.*

(Birgit)

* Die Namen der Befragten wurden frei erfunden.

Öffentliche Termine im Winter 2015/16

Mittwoch, 14.10.15, 19.30 Uhr

Vortrag Prof. Dr. Jürgen Manemann
(Hannover)

Was heißt das eigentlich – Sterbehilfe? Philosophische Reflexionen

Mittwoch, 28.10.15, 19.30 Uhr

Vortrag Dominik Hammer M.A.
(Hannover)

Wie illiberal ist der Liberalismus?

Dienstag, 03.11.15, 18.00 Uhr

Fellow-Vortrag I: Dipl.-Pol. Jeanette Ehrmann (Frankfurt a.M.)

„Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“ – Jean Améry als Leser Frantz Fanons

Dienstag, 24.11.15, 18.00 Uhr

Fellow-Vortrag II: Dr. Lisz Hirn
(Wien)

Dialog – Macht – Zivilgesellschaft

Mittwoch, 02.12.15, 19.30 Uhr

Vortrag Dr. Ana Honnacker
(Hannover):

Radikaler Humanismus –

Die Philosophie von F.C.S. Schiller

Dienstag, 08.12.15, 18.00 Uhr

Fellow-Vortrag III: Ndidi Nwaneri
M.A. (Chicago)

Recognition, Non-Domination and
Global Justice

Dienstag, 12.01.16, 18.00 Uhr

Fellow-Vortrag IV: Dr. Lars Leeten
(Hildesheim)

In welchem Sinn sind diskursive
Praktiken ethische Praktiken?

Zur Aktualisierung des rhetorischen
Ethos

Freitag/Samstag, 22./23.01.2016

Tagung „Nonhumans & Politics.
International Conference on Non-
Anthropocentric Perspectives on
Politics“

Organisation: Dr. Iwona Janicka
(Cambridge/Hannover)

Dienstag, 26.01.16, 18.00 Uhr

Fiph-Fellows V: Dr. Natalja Pustovit
(Charkiw, Ukraine)

Die Kooperation zwischen europäischen
Ländern und Nahem Osten im
Zeitalter der Informations-
gesellschaft

Mittwoch, 03.02.16, 18.00 Uhr

Vortrag Prof. Dr. Rudolf Langthaler
(Wien)

Der ‚Neue Atheismus‘ auf dem Prüf-
stand einer philosophischen Kritik

Dienstag, 16.02.16, 19.00 Uhr

Vortrag Dr. Eike Brock
(Bochum/Hannover)

Gäbe es den Feind nicht, müsste man
ihn erfinden. Von Verschwörung-
theorien und Antisemitismus im
gegenwärtigen HipHop
Ort: Ballhofcafé, Knochenhauer-
straße 28, Hannover

Dienstag, 23.02.16, 19.30 Uhr

Vortrag Prof. Dr. Jürgen Manemann
Wie von Gott reden nach Auschwitz?

Die Veranstaltungen finden (soweit nicht
anders angegeben) im Vortragsraum des
Forschungsinstituts für Philosophie Hannover
statt. Der Eintritt ist frei.

Näheres unter:

www.fiph.de/veranstaltungen

weiter denken...



Foto: fiph

*„So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere
und Monotonie des eigenen Innern entsprungen,
die Menschen zu einander;
aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften
und unerträglichen Fehler
stoßen sie wieder voneinander ab.“*

(A. Schopenhauer)

Impressum

Herausgeber

Forschungsinstitut für
Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann
Dr. Ana Honnacker

Redaktion

Anna Maria Hauk M.A.
Dominik Hammer M.A.

Erscheinungsweise
halbjährlich

ISSN 1612-7994

www.fiph.de

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender der Geschäftsleitung
„Strategie und Wert Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“, Laichingen, Jena, Berlin
(1. Vorsitzender)

Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)

Prof. Dr. iur. Markus Kotzur LL.M.,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Armin Nassehi,
Ludwig-Maximilians-Universität München

Prof. Dr. Birgit Recki,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. M.

PD Dr. Jörg-Dieter Wächter,
Universität Hildesheim, Leiter der Hauptabteilung Bildung im
Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Hildesheim

Prof. Dr. Saskia Wendel,
Universität zu Köln

Geschäftsführung

Anna Maria Hauk M.A.

Sekretariat

Sigrid Wittkamp

Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Gerberstr. 26
30169 Hannover
Telefon +49 (511) 16409-30
Telefax +49 (511) 16409-35
E-Mail: kontakt@fiph.de

Das fiph-Journal ist auf dem
Philosopher's Index indiziert.

Layout

ermisch | Büro für Gestaltung
smit und partner.designer

Druck

dieumweltdruckerei