

# Leben im Niemandsland

REGINA AMMIGHT QUINN

»Identität« ist ein Krisenbegriff. »[S]ie war von Geburt an ein Problem, wurde als Problem geboren« (Bauman 1997: 134). Wäre Identität nicht in der Krise, dann bräuchten wir sie nicht – dann wäre das, was wir sind, nichts weiter als unsere »Natur«. In der Krise ist »Identität«, weil sie nicht einfach »da« ist; sie muss entworfen, entwickelt und immer neu hergestellt werden. Sie kann in Frage gestellt, aberkannt oder zerstört werden. Und damit ist sie eine lebenslange Aufgabe heutiger Menschen.

In bestimmten Gesellschaftsschichten war der biografische Weg bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gerade nicht von der kontinuierlichen Frage nach der eigenen Identität bestimmt, sondern von drei Faktoren: der Genealogie, der Geografie und dem Geschlecht – drei Faktoren, die den Rahmen, die Grenze, aber auch das Gerüst des Lebens bildeten. Das Ich wird durch Rahmen, Grenze und Gerüst etabliert und geprägt, und das Leben erstreckt sich zwischen Rahmen, Grenze und Gerüst. Sowohl das eigene Selbstverständnis als auch die Anerkennung von außen wird dadurch gefiltert und gelenkt.

Diese Selbstverständlichkeiten sind uns über weite Strecken verlorengegangen. Je nach Lebenssituation, kultureller und geografischer Verortung sind wir aus den Bindungen von Klasse, Beruf, Nachbarschaft, zum Teil auch Familie und Geschlechterrollen in unterschiedlichem Maß freigesetzt. Manche der Menschen rund um die Welt sind dabei zu Bastlern geworden (vgl. Groß 1985: 63–84; Eickelpasch – Rademacher 2004). Deren Gesellschaften bieten, wie ein großer Baumarkt, vorgefertigte Bausätze von Identität, die unterschiedlich zusammengeschraubt oder auch nur lose verklebt werden können. In anderen Kontexten sind die Krisen der Identität andere. Dort, wo äußere Krisen – vor allem im religiösen oder nationalpolitischen Bereich – aufbrechen, wird Identität in der Regel nicht im Basteln hergestellt, sondern durch Zugehörigkeit. Diese Zugehörigkeit ist fragil: Sie kann ersehnt, aber nicht gewährt werden; sie kann erzwungen, aber nicht erwünscht sein. »Vermischung« von Hautfarben, Ethnizitäten, Nationalitäten, Sexualitäten können im Denken der Zugehörigkeit nicht geduldet werden; uneindeutige Identitäten werden dann als gefährlich wahrgenommen.

Eindeutige Identitäten aber sind Gewalt (Maalouf 2012; Sen 2006).

Wenn wir das Zusammentreffen des Krisenbegriffs »Identität« mit äußeren Krisen verfolgen, betreten wir ein schwieriges Terrain. Hier werden der bosnische Filmemacher Danis Tanović und die deutsche jüdische Philosophin Hannah Arendt uns begleiten und beratend zur Seite stehen. Danis Tanović, der erste Reisebegleiter, führt uns ins Niemandsland, einen Krisenort besonderer Art.

Das Niemandsland zwischen den Fronten zweier verfeindeter Armeen ist ein verlassener Schützengraben. Der bosnische Soldat Čiki, der statt einer

ordentlichen Uniform ein Rolling Stones-T-Shirt trägt, aber kriegserfahren ist, und der serbische Soldat Nino, Träger einer richtigen Uniform, aber ein absoluter Neuling im Krieg, sitzen in diesem Schützengraben wie in einer Falle. Es gibt einen anderen bosnischen Soldaten, Cera; soweit wir wissen, ist er tot. Weil das Verminen von Leichen ein probates Mittel der Kriegsführung ist, hat ein anderer – inzwischen getöteter – serbischer Soldat eine Mine unter ihm platziert. Es ist keine Tretmine, die explodiert, wenn jemand auf sie tritt; es ist eine Mine, die explodiert, wenn jemand das Gewicht entfernt; und sie wird äußerst zuverlässig funktionieren, weil sie ein Qualitätsprodukt ist, *made in the EU*.

In diesem speziellen Tanović-Niemandsland also gibt es eine explosive Leiche und zwei junge Männer, verfeindet, verwundet, verzweifelt; beide haben Schmerzen und brauchen dringend eine Zigarette; beide sitzen gemeinsam in der Falle. Wenn sie den Graben verlassen, wird man von der einen oder anderen Seite auf sie schießen; oder von beiden zugleich. Denn im Niemandsland lebt niemand. Zumindest überlebt niemand.

Danis Tanovićs *No Man's Land* (2001) ist ein Kriegsfilm, der sein eigenes Genre destruiert (Cobin 2006; Gibbons 2002). Mit der Ausnahme der ersten Szenen, in denen es »action« gibt und gekämpft wird – ein Kampf, der Čiki und Ceras Leiche in den Schützengraben katapultiert –, passiert nichts. Jedenfalls nichts, was wir von einem Kriegsfilm erwarten. Fast nichts. Čiki schießt auf Nino, tötet ihn nicht; Nino sticht mit einem Messer auf Čiki ein, tötet ihn nicht. Totgeschlagen wird die Zeit. Sie streiten. Sie entdecken überraschende gemeinsame Erinnerungen. Čiki zwingt Nino, sich bis auf die Unterhose auszuziehen, aus dem Graben zu klettern und mit einem (relativ) weißen T-Shirt zu winken, damit die bosnischen und serbischen Einheiten auf beiden Seiten auf die Situation der beiden aufmerksam werden und sie vielleicht doch nicht umbringen. Als nichts geschieht, ziehen sich beide aus und winken mit weißen T-Shirts. Aber immer noch geschieht nichts.

Wir als Publikum, als Zuschauer\_innen und irgendwie auch als Kompliz\_innen, warten auf irgendetwas – eine Versöhnung, eine Explosion. Weder das eine noch das andere geschieht. Krieg, so zeigt uns Tanović, ist ein Warten auf Godot, ein lächerliches und trauriges Warten auf etwas, das uns auslösen oder erlösen könnte, aber nicht erscheint.

Aber natürlich geschieht etwas, das jenseits der erwarteten »action« des Kriegsfilms liegt. Drei Dinge geschehen.

Das erste Ereignis: Cera, der scheinbar tote Soldat auf der Mine, wacht auf. Es juckt ihn, und er muss gekratzt werden. Er möchte das Foto seiner Freundin sehen, das in irgendeiner seiner Taschen vergraben ist. Er lebt, also muss er pinkeln und scheißen. Und wenn er sich bewegt, sind alle tot. So liegt er still und blinzelt in die Mittagssonne, tut so, als sei sein Körper tot, er selbst aber nicht, während Čiki und auch Nino versuchen, es ihm halbwegs bequem zu machen, nicht nur aus Nächsten-, sondern auch aus Selbstliebe.

Das zweite Ereignis: Im Hauptquartier der Vereinten Nationen und in den Medien erfährt man von der merkwürdigen Situation im Niemandsland. Die UN, ungeschickt, unfähig und nutzlos, werden von beiden Kriegsseiten um

Hilfe gebeten und hätten die Möglichkeit, tatsächlich Leben zu retten. Zumindest theoretisch. Der britische General greift, als er die Nachricht bekommt, dass sich offensichtlich Menschen zwischen den Gefechtslinien befinden, nach einer Figur in seinem Schachspiel. Die kleine Geste sagt deutlich, welche kollektive Identität den kollektiven externen Akteuren und deren Engagement in diesem Krieg zugeschrieben wird: Sie sind die Spieler. Die anderen sind die Spielfiguren. In der Regel die Bauern.

Das dritte Ereignis: Čiki und Nino verhandeln ihre Identitäten. Diese Aus-handlungen sind ein perfektes Drama in fünf Akten innerhalb des Dramas.

Im ersten Akt entledigen sich die beiden Protagonisten ihrer jeweiligen Identitätszeichen – der Uniformen. Sie zeigen sich in der Unterwäsche und winken mit weißen T-Shirts. Ein serbischer Soldat, der durch das Fernrohr dieses Spektakel beobachtet, fragt: Ist er einer von uns? Und ein anderer antwortet, schulterzuckend: Das steht nicht auf der Unterhose.

Der zweite Akt zeigt die beiden Feinde in anderer Weise entblößt. Irgendwann in ihrer Vergangenheit kannten beide dasselbe Mädchen:

Du kommst aus Banja Luka, sagt Čiki zu Nino. ... Ich hatte mal ein Mädchen in Banja Luka. Sanja.

Ich hab auch eine Sanja gekannt.

Sie hatte ... [Čiki deutet einen großen Busen an]

Diese Sanja auch.

Blond.

Ja.

Groß.

Ja.

Mit einem Schönheitsfleck.

Ja.

Sanja Čengic! ruft Čiki aufgeregt.

Ich war mit ihr in der Schule, sagt Nino.

Echt jetzt?

Ich schwör's.

Cera! Er kennt die Sanja aus Banja Luka, von der ich dir erzählt habe!

Und man hört Ceras sarkastische Stimme, eingefärbt durch die Mine, auf der er liegt: Na toll.

Der erste und zweite Akt aber führen nicht zu einem dritten Akt der Versöhnung. Weder die gemeinsame Entledigung der Uniform noch geteilte Erinnerungen führen zu der Erkenntnis, dass unter der identitären Uniform die beiden einfach Jungs sind, im nackten Naturzustand nichts weiter als Menschen. Eine solche moralische Lektion, die wir, die Zuschauer\_innen, gerne glauben würden, ist zu schön, um wahr zu sein. Denn der dritte Akt beschreibt, ganz konträr, den »Naturzustand« im Niemandsland nicht als Zustand geteilter Menschlichkeit, sondern als Zustand des Misstrauens. Identitäten, insbesondere Identitäten im Niemandsland, sind dabei moralisch aufgeladen, denn die Identitäten speisen sich aus der jeweiligen moralischen Überlegenheit:

Čiki und Nino sitzen in einem der dunklen Unterstände des Schützengrabens, einer rechts, einer links von der Türöffnung.

Nino: Warum zum Teufel habt ihr dieses schöne Land ruiniert? Warum? Warum?

Čiki: Wir?

Nino: Ja!

Čiki: Du bist verrückt! Ihr wolltet die Separation! Wir nicht!

Nino: Weil ihr den Krieg angefangen habt!

Čiki: Ihr habt ihn angefangen!

Nino: Was! Wer hat den Krieg angefangen?

Čiki und Nino, sich gegenseitig übertönend: Ihr habt den Krieg angefangen! Ihr habt den Krieg angefangen!

... bis Čiki das Gewehr nimmt und Nino den Lauf ins Gesicht hält: Wer hat den Krieg angefangen?

Schweigen.

Nino: Wir haben ihn angefangen.

Čiki: Ja – ihr habt ihn angefangen. Hör auf mich anzupissen. Du gehst mir auf die Nerven. Und jetzt raus hier. Raus!

Čiki wirft Nino aus dem Unterstand. Dann sagt er zu sich:

Scheiße. Der wagt zu behaupten, wir wären das gewesen.

Der vierte Akt ist eine einfache Umkehrung des dritten:

Inzwischen hat Nino die Waffe. Čiki will sich eine Zigarette anzünden.

Nino: Gib mir die!

Čiki zögert und wirft ihm die Zigaretten zu. Nino zündet sich eine an.

Niki: Kann ich eine haben?

Nino: Nein.

Čiki: Warum nicht?

Nino: Weil ich das Gewehr habe und du nicht. [ ... ] Und übrigens: Wer hat den Krieg angefangen?

Čiki schaut weg und sagt nichts.

Nino hebt die Waffe: Hallo! Wer hat den Krieg angefangen?

Čiki: Wir.

Ceras Stimme, sarkastisch: Das ist doch jetzt wohl ziemlich egal. Wir sitzen alle in derselben Scheiße.

In diesen beiden Spiegelszenen werden Identitäten nicht nur dadurch konstruiert, dass sie dem Anspruch der moralischen Überlegenheit genügen. Sie werden auch durch die Macht konstruiert, diesen Anspruch zu unterstützen. Damit hat nicht nur der Stärkere recht, weil er stärker ist, sondern der Stärkere bestimmt auch die Moral.

Religiöse Identitäten kommen nicht vor.

Das heißt aber nicht, dass Religion keine Rolle spielt. Religion hat eine stumme Rolle in diesem Drama und bleibt versteckt hinter absoluten Worten,

auch wenn die absolut gesprochenen Worte die absolute Feindschaft aussprechen.

Der fünfte Akt dieses Identität-Dramas offenbart das Drama als Tragödie. Čiki und Nino werden von UN-Soldaten aus dem Niemandsland geholt. In einem unbeobachteten kleinen Moment nimmt sich Čiki die Waffe eines Toten und erschießt Nino – und wird von einem UN-Soldaten erschossen.

Cera liegt nach wie vor auf der Mine, totenstill.

Die UN, die sich selbst als ideale Besetzung für die Heldenrolle sehen, holen einen Minenexperten, der deutsch und pünktlich ist, aber die Mine nicht entschärfen kann. Nur wir, die Zuschauer\_innen und Kompliz\_innen der UN, wissen das. Die UN-Verantwortlichen haben den Eindruck, dass es, vor allem medial, unpassend wäre, vom Helden zum Verlierer zu werden, lügen über den Vorgang, behaupten vor den Kameras, dass ein beliebiger Mann unter einer Decke auf einer beliebigen Trage der exklusiv von der UN gerettete Soldat auf dem Weg ins Krankenhaus sei, und alle verlassen den Ort.

Alle außer Cera.

Die Kamera zeigt den verlassenem Schützengraben und fährt in den Himmel, bis man Cera, allein auf der Mine, von sehr weit oben sieht. Dann wird das Bild schwarz.

Hier gibt es keine Identität mehr, die man konstruieren könnte. Nur noch dekonstruieren.

Ein Niemandsland ist das Land, das dazwischen liegt, ein Raum ohne Möglichkeiten, oft leer, lebensfeindlich, eine sprichwörtliche oder tatsächliche Sackgasse. Das Niemandsland ist nicht nur das Land, das niemandem »gehört«, sondern auch das Land, in dem kein Gott ist, in dem die Kamera als Auge Gottes den Rückzug antritt.

Nun können wir Zuschauer\_innen, Kompliz\_innen wie alle anderen auch, dieses unerträgliche Bild des Menschen auf der Mine hinter uns lassen, es verlassen und vergessen.

Oder wir können, anders als die Kamera und das Auge Gottes, nicht zurückweichen, sondern genau dort hinsehen, hinhören, wo das Unerträgliche Wirklichkeit ist.

Hannah Arendt ist dafür unsere Reisebegleiterin. Mehr als fünfzig Jahre bevor Cera auf der Mine von allen verlassen wird, hat sie die Erfahrung ihres eigenen »Dazwischen«-Raums, ihres eigenen Niemandslands gemacht.

Hannah Arendt wurde 1906 geboren; 1933 verließ sie Deutschland, 1937 wurde ihr die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt. Ihre Identität ist nun die des »Paria«, der Ausgestoßenen, die – wie sie es für Rahel Varnhagen beschrieben hat (Arendt 2003) – als Jüdin in der Gesellschaft eine Außenseiterin bleibt, dadurch aber auch ihre Freiheiten findet. Ihre prekäre Situation als deutsche Jüdin in Paris wird akut, als sie 1940, nach der Besetzung Belgiens durch deutsche Truppen, mit anderen kinderlosen Frauen in das Internierungslager Gurs<sup>1</sup> gebracht wird – in ein überfülltes Niemandsland der »völlige[n] Aussichtslosigkeit« (Eisenberg-Bach 1991: 21; vgl. auch Prinz 1998: 94–107). Von 1942 an wurden Insassinnen von Gurs aus nach Osteuropa deportiert, viele starben in Auschwitz. Ein Schicksal, das Arendt nicht teilt, denn

<sup>1</sup> Zu diesem Zeitpunkt leben in den insgesamt 400 Baracken etwa 20 000 Insassinnen: Jeweils bis zu 60 Menschen teilen sich eine der 25 Quadratmeter großen Baracken, die weder über Wasser noch über eine Toilette verfügen.

1940 gelingt ihr mit einer Gruppe von Frauen die Flucht; 1941 trifft sie in New York ein.

Wenn wir Cera auf der Mine nicht verlassen und vergessen wollen, brauchen wir neue Möglichkeiten, Identitäten auszuhandeln und zu konstruieren; wir brauchen Aushandlungen von Identitäten, die nicht wie Tanovičs Drama in fünf Akten tödlich enden.

In *Vita Activa* (1958/1960) entwickelt Hannah Arendt eine Theorie politischen Handelns (Arendt 1981; vgl. 1998). Dabei unterscheidet sie zwischen zwei Identitätsformen, die in einem »Netz aus Zusammenhängen« (Matzner 2013: 193) stehen: »wer« ich bin und »was« ich bin. Das »Was« drängt sich immer in den Vordergrund, wenn wir Personen beschreiben; es kann biologische Zuschreibungen, die Kultur oder Nationalität, den Beruf und die Fähigkeiten, den Status oder dessen Mangel enthalten. »Wer« ein Mensch ist, zeigt sich für Arendt im Handeln und Sprechen (Arendt 1981: 167ff). Art, Ausgang und Wirkung von Handlungen aber sind letztendlich unvorhersehbar. Darum sind Versprechen und Verzeihen die beiden Hauptmerkmale dessen, »wer« ich bin (ebd. 231–243).

Das Versprechen bindet uns an die Ansprüche anderer, und damit ist es nicht das »Selbst«, das ein Versprechen macht; das Versprechen macht das »Selbst«.<sup>2</sup>

Das Verzeihen trägt der Tatsache Rechnung, dass wir nur bedingt unsere Intentionen in Handlungen verwirklichen können. Beide, Versprechen und Verzeihen, aber sind aufeinander angewiesen, damit ein »Wer« entsteht.

Jüdisch zu sein während des Dritten Reichs bedeutete, so Arendt, in einer politischen Gegenwart zu leben, die »eine Zugehörigkeit diktiert hatte, in welcher gerade die Frage der personalen Identität im Sinne des Anonymen, des Namenlosen mitentschieden war« (Arendt 1989: 34). In einer Situation wie dieser wird festgelegt, vorbestimmt, »diktiert«, »was« ein Mensch ist – jüdisch, fremd, minderwertig; dabei wird letztlich das »Wer« durch das »Was« ersetzt. Die Versprechen, die ich anderen gebe und von anderen brauche, und das Verzeihen, das ich von anderen brauche und anderen gebe, verschwinden hinter dem, »was« ich bin. Und dieses »Was« kann leicht benutzt werden zur Exklusion. Oder zur Exekution.

Obwohl sich unsere (Um-)Welten und Situationen deutlich von Arendts (Um-)Welten und Situationen in den 1930er und 1940er Jahren unterscheiden, wird das »Wer« auch heute von Menschen immer wieder gewaltsam durch ein »Was« ersetzt. Zugleich aber gibt es eine Vielzahl von Situationen, in denen diese Reduzierung des »Wer« auf das »Was« nicht gewaltsam erzwungen, sondern freiwillig gewählt werden kann. Sich bequem im »Was« einzurichten, verspricht immer wieder ein leichtes oder leichteres Leben. Dort, wo sich ein Mensch bereitwillig und beflissen auf das »Was« einlässt, beschränkt und sich angleicht, bekommen Autoritäten Macht über diese Identität. Andere bestimmen mit Macht, welche Formen des »Was« angemessen, »gut« und zugehörig sind, welche Formen des »Was« unangemessen, falsch und auszuschließen sind. Gibt es in einer Gesellschaft reale oder angenommene interne oder externe Konflikte, Krisen oder Bedrohungen, steigt die Gefahr, dass die Mäch-

<sup>2</sup> »Not the self makes the promise, but the promise makes the self.« (Disch 1996: 52)

tigen mit Macht das »Was« der Menschen definieren. Dies ist eine Möglichkeit, deutlich zu machen, »was« jemand »wirklich« ist und wie wir uns vor anderen schützen, die dies nicht sind.

Diese »Was«-Identitäten, eine Variation des »autoritären Charakters« (Adorno 1995; Fromm 2005; Reich 1971), haben ein großes Potenzial, Konflikte zu generieren, während diese Konflikte wiederum solche Identitäten hervorbringen.

»Kein Mensch hat [...] das Recht zu gehorchen.« (Arendt – Fest 2011: 44)

Diese merkwürdige moralische Aussage steht im Kontext von Arendts kontroverser Werk über Adolf Eichmann, dem Hauptorganisator des Holocaust. Eichmann hatte während seines Prozesses in Jerusalem seinen eigenen moralischen Kodex erklärt und versuchte, verständlich zu machen, wie er sich – zumindest bis zu einem gewissen Punkt – von Kant leiten ließ: als guter, gesetzestreuer Bürger, der seine Pflicht tut (Arendt 1986: v. a. 174–189).

Arendts Diktum, das sehr wohl auch über ihre eigene unmittelbare Intention hinaus gelesen werden kann, sagt nicht: *Kein Mensch darf gehorchen* und auch nicht: *Kein Mensch muss gehorchen*. Das Diktum heißt: *Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen*. Arendt also setzt voraus, dass es Menschen gibt, die ein Recht zu gehorchen für sich einfordern. Dies klingt durchaus paradox: Sie wollen etwas tun müssen.

Im alltäglichen Leben macht dieses Paradox durchaus immer wieder Sinn. Gehorchen spart Zeit, Kummer, Kontroversen, schlaflose Nächte und zu viele Gedanken. Und Gehorchen kann uns Privilegien bringen: den Stolz der Eltern, das Lob der Lehrer, die Akzeptanz der Generäle, die Gleichgültigkeit der Diktatoren. Die Liebe Gottes.

Hannah Arendt hält hier dagegen: *Kein Mensch hat das Recht, sich durch Gehorsam Privilegien zu erwerben*. Nicht einmal diejenigen, die nach der Liebe Gottes streben. Wenn Identitäten sich auf diesem zutiefst empfundenen Recht zu gehorchen gründen, dann sind sie gefährlich – für sich und für andere.

Religiöse Identitäten sind besonders anfällig für diese Ansprüche auf ein privilegiertes Recht zu gehorchen – insbesondere dann, wenn sie mit nationalen Gründungsmythen und Identitätspolitiken verwoben sind. Wenn Religion die »was«-ich-bin-Identität höher schätzt als eine »wer«-ich-bin-Identität, wird sie zur Institution der puren Mitgliedschaft, bei der der Glaube in den Hintergrund tritt. Das Versprechen und das Verzeihen spielen keine Rolle mehr. Stattdessen werden starke Mechanismen von Inklusion und Exklusion etabliert, innerhalb derer Menschen sich darin üben, gehorchen zu wollen und letztlich ein Recht auf Gehorchen einzufordern. Wenn religiöse Autoritäten und religiöse Gemeinschaften dem keinen Widerstand entgegensetzen, tun sie nichts anderes, als neue Schützengräben zu graben und die vorhandenen zu erhalten, immer neue Niemandsländer zu schaffen, die menschenfeindliche, aber auch gottlose Räume sind.

Damit hat Hannah Arendt uns zurück zu dem Schützengraben geführt, in dem Cera noch immer und auf ewig auf seiner Mine liegt. Cera auf der Mine, totenstill und von allen verlassen, zeigt, wie das System funktioniert: endlos, zeitlos, tödlich.

Wir, die Zuschauer\_innen, die Kompliz\_innen, haben die Aufgabe, dieses System der »was«-ich-bin-Identitäten zu beenden. Damit können wir das Bild von Cera auf der Mine in der symbolischen Landschaft des Niemandslands in unsere je eigene Zeit und unseren je eigenen Raum zurückholen, sodass es zum Prüfstein wird. Ein solcher Prüfstein verlangt, dass wir fragen, welche Identitäten unsere jeweiligen Kontexte hervorbringen, wo ein »Recht zu gehorchen« eingefordert wird, welches Versprechen und Verzeihen wir gewähren und damit eine Identität konstituieren, und wo die Grenzen zwischen Rache und Gerechtigkeit liegen.

Für die Kirche und deren Aufgabe, religiöse Identitäten zu unterstützen und zu formen, heißt dies: Religiöse Identitäten, die nicht »wer«-ich-bin-, sondern »was«-ich-bin-Identitäten sind, verraten sowohl den Glauben als auch die Glaubenden. Gerade für religiöse Identitäten gilt, dass das »Versprechen« und das »Verzeihen« grundlegende Handlungen sind, durch die Identitäten gebildet und gestaltet werden. Ein »Recht zu gehorchen« darf hier keinen Platz haben. Nur wenn die Kirche durch Identitäten des »Wer« gebaut und immer wieder verändert wird, kann sie ihre eigene symbolische Landschaft immer neu überprüfen und damit den gefährlichen, feindlichen und verzweifelten Ort des Niemandslands transformieren. Und sich selbst.

Es ist zu spät für Cera.

Vielleicht nicht für uns.

## Literatur

---

- ADORNO, THEODOR W. 1995: *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main
- ARENDT, HANNAH 1981: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München
- ARENDT, HANNAH 1986: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1964), München
- ARENDT, HANNAH 1989: *Menschen in finsternen Zeiten*, München
- ARENDT, HANNAH 1998: *The Human Condition*, Chicago, 2. Aufl.
- ARENDT, HANNAH 2003: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (1959), München, 10. Aufl.
- ARENDT, HANNAH – FEST, JOACHIM 2011: *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*, hg. v. Ursula Ludz und Thomas Wild, München
- BAUMAN, ZYGMUNT 1997: *Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Gesellschaft*, in: Ulrich Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt am Main, 315–332
- COBIN, AMY 2006: *No Man's Land*, in: *Film Quarterly* 60 (2006/1), [www.filmquarterly.org/2006/09/no-mans-land/](http://www.filmquarterly.org/2006/09/no-mans-land/)



- DISCH, LISA JANE 1996: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca/London (zit n. Matzner 2013: 169)
- EICKELPASCH, ROLF – RADEMACHER, CLAUDIA 2004: *Identität*, Bielefeld, 3. Aufl.
- EISENBERG-BACH, SUSI 1991: zit. in: *Gurs – ein Internierungslager in Südfrankreich 1939–43. Literarische Zeugnisse, Briefe, Berichte*, Hamburg
- FROMM, ERICH 2005: *Studien über Autorität und Familie (1936)*, Lüneburg
- GIBBONS, FIACHRA 2002: »We had one gun between five of us«, in: *The Guardian*, 15. 3. 2002, [www.theguardian.com/film/mar/15/awardsandprizes.artsfeatures](http://www.theguardian.com/film/mar/15/awardsandprizes.artsfeatures)
- GROSS, PETER 1985: *Bastelmentalität – ein ›postmoderner‹ Schwebezustand?*, in: Thomas Schmid (Hg.), *Das pfeifende Schwein*, Berlin, 63–84
- MAALOUF, AMIN 2012: *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, New York
- MATZNER, TOBIAS 2013: *Vita Variabilis. Handelnde und ihre Welt nach Hannah Arendt und Ludwig Wittgenstein*, Würzburg
- PRINZ, ALOIS 1998: *Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt. Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt*, Weinheim/Basel
- REICH, WILHELM 1971: *Die Massenpsychologie des Faschismus (1933)*, Köln
- SEN, AMARTYA 2007: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München

## Die Autorin

---

**Regina Ammicht Quinn**, Dr. theol. habil, ist Professorin für Ethik am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen und dessen Sprecherin. 2013 hat sie an der Tübinger Universität das Zentrum für Gender- und Diversitätsforschung gegründet und ist momentan eine der beiden Direktorinnen. Ihre Forschungsgebiete sind Grundlagen- und anwendungsbezogene Fragen der Ethik, insbesondere politische Ethik, Ethik und Gender-Fragen, Ethik und Sicherheit in gegenwärtigen Gesellschaften, Wertkollisionen und Wert-hierarchien innerhalb und zwischen »religiösen« und »säkularen« Gesellschaften. Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt »Überlegungen zum Scheitern von Integration« in Heft 1/2015. Anschrift: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW), Universität Tübingen, Wilhelmstr. 19, 72074 Tübingen. E-Mail: [regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de](mailto:regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de). GND: 12110995X.

---