

### **3. Antiziganistische Stereotypisierungen im situativen Vollzug – Rekonstruktive Analysen**

---

In Gesprächen und Interaktionen zwischen den sozialpädagogischen Fachkräften und mir bildeten Markierungen von Jugendlichen als Rom:nja und/oder Sinti:zze eine zentrale Praxis, um mir das Jugendzentrum und seine Nutzer:innen zu repräsentieren, aber auch um Konflikte und Herausforderungen im sozialpädagogischen Alltag zu erklären. Auffällig war dabei, dass diese Markierungen durch die sozialpädagogischen Fachkräfte kaum dazu genutzt wurden, um etwa über gesellschaftliche Ausgrenzungsverhältnisse und Benachteiligungen ins Gespräch zu kommen oder um mir einen differenzierten Blick auf Rom:nja und Sinti:zze als eine durchaus heterogene Gruppe zu ermöglichen.<sup>1</sup> Vielmehr wurden diese Markierungen dazu genutzt, um mir eine durch die sozialpädagogischen Fachkräfte postulierte natio-ethno-kulturell definierte ›Andersheit‹ nahe zu bringen, die wiederkehrend und auf je unterschiedliche Art und Weise als ein den pädagogischen Alltag durcheinanderbringendes und die pädagogische Beziehung herausforderndes Phänomen gedeutet wurde. Denn die als ›Roma‹, ›Sinti‹, manchmal auch undifferenziert als ›Roma und Sinti‹ markierten Jugendlichen wurden vielfach als eine Gruppe gezeichnet, die kulturell als total ›anders‹ und sozial als deviant attribuiert

---

1 Hinter dem Sammelbegriff *Rom:nja und Sinti:zze* verbirgt sich keineswegs eine ethnisch-homogene Personengruppe. Die Personen, die mit diesem Begriff bezeichnet werden bzw. sich selbst als Rom:nja oder Sinti:zze bezeichnen, unterscheiden sich zentral in Bezug auf ihre Migrationserfahrungen, ihre staatsbürgerschaftsbezogenen bzw. aufenthaltsrechtlichen Status, ihre sprachliche Sozialisation und wohnräumliche Mobilität. Mit diesem Begriff werden sowohl Personengruppen markiert, die seit Jahrhunderten in Deutschland leben, aber auch diejenigen Personen, die erst in den 1990er Jahren als Kriegsflüchtlinge oder ab 2004 im Zuge der EU-Osterweiterung nach Deutschland kamen. Das, was diese in sich heterogenen Gruppen u.a. verbindet, sind Geschichten und Erfahrungen, die durch den Antiziganismus geprägt sind.

wurde. Als solche ›Anderen‹ wurden sie als besonders ›schwierig‹ und ›problematisch‹ im Umgang beschrieben und als Nutzer:innen repräsentiert, deren vermeintliche ›Wesenhaftigkeit‹ spezifische pädagogische Interventionsformen, wie etwa verschärzte Hausverbotsregelungen oder aber den Ausschluss von der Teilnahme an bestimmten Veranstaltungen erforderte.

Derartige Differenzierungspraktiken der sozialpädagogischen Fachkräfte wurden von mir zunächst als rassismusrelevante Praktiken der Homogenisierung, Polarisierung und Hierarchisierung entlang natio-ethno-kulturell kodierter Merkmale interpretiert und im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses sukzessiv als spezifisch *antiziganistische Stereotypisierungen im situativen Vollzug* theoretisch-konzeptionell gefasst und herausgearbeitet. Denn die beobachtete und festgehaltene Differenzierungspraxis zeichnete sich v.a. dadurch aus, dass die markierten Jugendlichen von den sozialpädagogischen Fachkräften vielfach als *Zigeuner* figuriert wurden und insofern auf der Grundlage antiziganistischer Wissensbestände klassifiziert, bewertet und dementsprechend behandelt wurden.

Im Zentrum dieses Kapitels stehen die rekonstruktiv angelegten Analysen der situierten Differenzierungspraktiken, die in Bezug auf ihr »Antwortverhältnis« (Gottuck/Mecheril 2014, S. 100) zu historisch tradierten und gesellschaftlich etablierten antiziganistischen Wissensbeständen untersucht werden. Es wird danach gefragt, in welcher Art und Weise Differenz und ›Andersheit‹ in den hier dargestellten Praktiken der sozialpädagogischen Fachkräfte gedacht, repräsentiert und situativ erzeugt werden und inwiefern innerhalb dieser Differenzkonstruktionen die antiziganistische Figur iterativ aufgegriffen und (re-)aktualisiert wird.

Theoretisch angeleitet werden die folgenden Analysen durch antiziganistisch-theoretische und -kritische Perspektiven, in denen der Antiziganismus als eine spezifische Erscheinungsform des Rassismus verstanden wird, dessen diskursiv-ideologisches Fundament macht- und herrschaftsvoll geformte Praxen des Unterscheidens bilden, die auf der historisch-spezifisch gewordenen und über die Jahrhunderte hinweg kontinuierlich modifizierten Figur der *Zigeuner* gründen (vgl. u.a. Allianz gegen Antiziganismus 2014; BMI 2021, S. 36ff; Bogdal 2014; Maciejewski 1994; Messerschmidt 2016; Patrut 2014; Randjelović 2019). Die antiziganistische Figur wird in den folgenden Analysen als Kristallisierungspunkt eines, seit dem frühen 15. Jahrhundert rekonstruierbaren, »Grundbestand[s] an Wissen, Bildern, Motiven, Handlungsmustern und Legenden« (Bogdal 2014, S. 15) aufgefasst, der tief im kulturellen Gedächtnis europäischer Gesellschaften verankert ist, Welt-, Selbst- und Fremdbilder fun-

damental prägt, subjektivierende Wirkungen entfaltet und seit Jahrhunderten als eine bewusste und unbewusste »Legitimationslegende« (Rommelspacher 2005, S. 13) für den gesellschaftlichen Ausschluss, für Diskriminierungen, Verfolgungen und Vernichtungen von antiziganistisch markierten Personen fungiert (vgl. u.a. Allianz gegen Antiziganismus 2017; Bogdal 2014; End 2017; Hund 2014c; Maciejewski 1996; Stender 2016a; Messerschmidt 2019; Randjelović 2019; Scholz 2007, 2013).

Die antiziganistische Figur wird in den folgenden Analysen als das Jahrhunderte alte »Werk der Gadge, also der Nicht-Roma« (Randjelović 2015b, S. 33) verstanden und als eine spezifische »Grundfigur des ›Anderen‹« (Maciejewski 1996, S. 22) in den Blick genommen, deren »Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen in der Dominanzkultur westlicher Gesellschaften zu finden sind« (End 2018, S. 59). Denn die »große Erzählung« über ein Naturvolk inmitten der Zivilisation« (Bogdal 2014, S. 14), so hebt Klaus-Michael Bogdal hervor, »wurde zu allen Zeiten [...] ohne die Romgruppen selbst geschrieben« (ebd., S. 14; vgl. u.a. Randjelović 2019). Die antiziganistische Figur trägt vielmehr von Beginn an »die Handschrift der Machteliten ebenso wie Spuren des Unbewußten in der Kultur« (Maciejewski 1996, S. 12). Insofern ist sie, so fordert Franz Maciejewski auf, als ein dominanzkulturell erzeugtes und tradiertes »Selbstzeugnis« (ebd.) zu lesen, so »als sei sie [ein] Vexierbild« (ebd.), das »Momente der eigenen Fremdheit« (ebd.) und »Verwerfungen« (Zimmermann 2007, S. 339) offenbart. Dieser Aufforderung eines in diesem Sinne antiziganismuskritischen Lesens der antiziganistischen Figur wird im Folgenden nachgegangen. Dabei werden Spuren des ›Eigenen‹ im ›Anderen‹ rekonstruiert.

### 3.1 ›Un-zivilisiert‹ – Antiziganistische Stereotypisierungen als Praktiken des Otherings

»So in Bezug auf die äh äh (1) äh (.) Kultur ist das mit mit (.) den Sinti (.) oft schwierig« [Auszug aus dem Spontaninterview 5, Jugendzentrum I; Minute 12:47-12:56]

Barbara und ich trinken Kaffee. Ein junger Mann kommt auf Barbara zu. Er wirkt älter als die anderen Jugendlichen hier. Ich kenne ihn nicht. Er spricht mit Barbara über seinen Beruf und sagt, dass er Vorarbeiter sei und »gutes Geld« verdiene. Ich richte meine Aufmerksamkeit auf das Geschehen um uns herum und bekomme das Gespräch nicht weiter mit. Auf einmal wendet sich

Barbara mir wieder zu. Der junge Mann ist weg und unterhält sich mit anderen Besuchern. Barbara sagt zu mir: »Der lügt, Kathrin. Ist ein Sinti. Der hat bestimmt keinen guten Job«. Sie lacht: »Faul war der schon immer.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 214, Jugendzentrum II]

Die Jugendlichen, die von den sozialpädagogischen Fachkräften als Rom:nja und/oder Sinti:zze klassifiziert wurden, wurden vielfach als Träger:innen einer vermeintlich ›romaspezifischen Kultur‹ repräsentiert. Sie galten häufig als Mitglieder und Repräsentant:innen einer als homogen gedachten ›Ethnie‹ bzw. ›Kultur‹, die von den Fachkräften als ›die Roma‹ oder ›die Sinti‹, oft auch zusammenfassend als ›die RomaundSinti‹ oder als ›die Zigeuner‹ bezeichnet wurde. Dementsprechend markierte Jugendliche und damit auch die konstatierte ›romaspezifische Kultur‹ wurden wiederkehrend als konträrer Gegenpart einer vermeintlich eigenen, ›kulturellen Wir-Einheit‹ und insofern als abweichend von ›eigenen‹ gesellschaftlichen Werten, Normen und gesellschaftlich-kulturellen Ordnungen bzw. Selbstverständnissen gedacht. In den oben ausgewählten Auszügen aus dem empirischen Material werden derartige Differenzbehauptungen deutlich: Während im ersten Zitat der Umgang mit Sinti:zze aufgrund ihrer ›Kultur‹ als ›schwierig‹ beschrieben wird, werden sie im zweiten Auszug verallgemeinernd und abwertend als lügnerisch und faul und damit als abweichend von gesellschaftlich-hegemonialen Werten repräsentiert, hier: als Abweichung von Ehrlichkeit als moralische Tugend und von Fleiß als Teil der kapitalistischen Arbeitsmoral.

In dieser Studie wurde sich derartigen Repräsentationsweisen von als Rom:nja und Sinti:zze markierten Jugendlichen unter Rückgriff auf das Konzept des *Otherings* (Said 1978; Spivak 1985) analytisch angenähert.<sup>2</sup> Mit dem Begriff des *Otherings* ist ein spezifischer Modus rassistischer und hier antiziganistischer Repräsentation markiert, der sich in Anlehnung an María

---

<sup>2</sup> Als analytische Perspektive entwickelte sich das Konzept des *Otherings* im Kontext postkolonialer Theoriebildung (vgl. u.a. Said 1978; Spivak 1985) und findet seine theoretische Ausarbeitung vor dem Hintergrund des Fortwirkens kolonialer Verhältnisse in gegenwärtig post-kolonialen Gesellschaften. Im deutschsprachigen Raum wird das Konzept v.a. im Kontext der kritischen Rassismusforschung und Migrationspädagogik (vgl. u.a. Attia 2009; Broden/Mecheril 2010; Castro Varela 2010; Castro Varela/Dhawan 2005; Eggers 2006; Gutiérrez Rodríguez 1999; Mecheril et al. 2010; Riegel 2016) und teilweise auch innerhalb der Antiziganismustheorie und -kritik (vgl. v.a. Allianz gegen Antiziganismus 2007; Hasenjürgen/Spetsmann-Kunkel 2019; Patrut 2014; Randjelović 2019; Robel 2015) aufgegriffen und diskutiert.

do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan als ein macht- und herrschaftsförmiger »Prozess des Fremd- und Different-Machens« (Castro Varela/Dhawan 2005, S. 60) verstehen lässt, »an dessen Ende ›die [...] Anderen‹ dem ›[...] Selbst‹ spiegelbildlich gegenüber stehen« (ebd.). Das entscheidende Moment von Othering liegt Christine Riegel folgend darin, dass »eine bestimmte Gruppe [mit Mitteln der Zuschreibung, Essentialisierung und Repräsentation] erst als solche, dann als Andere diskursiv hervorgebracht und identitär festgeschrieben wird« (Riegel 2016, S. 51). Mit dem Begriff des Otherings werden machtvolle Unterscheidungspraktiken und Konstruktionsweisen von ›Andersheit‹ bezeichnet, die vor dem Hintergrund asymmetrischer Differenzordnungen und gewaltförmiger Macht- und Herrschaftsverhältnisse erfolgen und zu deren Legitimation und Aufrechterhaltung dienen (vgl. u.a. Attia 2009; Broden/Mecheril 2010; Castro Varela 2010; Castro Varela/Dhawan 2005; Eggers 2006; Gutiérrez Rodríguez 1999; Mecheril et al. 2010; Riegel 2016).

Als eine analytische Perspektive, wie sie im Folgenden Verwendung findet, zielt das Othering auf die »Analyse von diskursive[n] Herstellung[en] und Aufrechterhaltung[en] von hegemonialen Differenzordnungen« (Riegel 2016, S. 51). Mit dem Fokus auf Praktiken des Otherings werden folglich macht- und herrschaftsförmige Herstellungs- und Konstruktionsweisen von ›Andersheit‹ analysiert, die im Folgenden entlang einer für diesen Zusammenhang symptomatischen Beobachtungssequenz als antiziganistische Stereotypisierungen im situativen Vollzug herausgearbeitet werden.

### **3.1.1 Die Beobachtungssequenz: »Sie waren so unzivilisiert, haben sich ihre Hände an den Gardinen abgewischt«**

Bei der folgenden Beobachtungssequenz handelt es sich um einen Ausschnitt des ersten persönlichen Zusammentreffens zwischen Frau Gruhne, der Leiterin des Jugendzentrums II, und mir. Wir trafen uns am 04. Juni 2013, um 14:00 Uhr. Das Jugendzentrum war für die Jugendlichen zu dieser Zeit noch geschlossen. Sie wollte »Ruhe« haben, sagte Frau Gruhne am Telefon und nicht »gestört werden«, wenn wir uns über mein geplantes Forschungsprojekt und über Möglichkeiten seiner Umsetzung innerhalb des Jugendzentrums unterhalten und nachdenken.

Nun sitzen wir gemeinsam in ihrem Büro, trinken eine Tasse Kaffee und Frau Gruhne bittet mich darum, das Forschungsvorhaben nochmals zu beschreiben. Ich umreiße es als ein Forschungsinteresse an alltäglichen Interaktionen, die zwischen den sozialpädagogischen Fachkräften und den

Jugendlichen innerhalb des Jugendzentrums stattfinden. Die Frage sei eigentlich, so betone ich in diesem Gespräch: »Wie passiert eigentlich Offene Kinder- und Jugendarbeit?« oder in anderen Worten, »Wie wird Offene Kinder- und Jugendarbeit innerhalb von Interaktionen zwischen Sozialpädagog:innen und Jugendlichen gemacht und gestaltet?«.<sup>3</sup>

Nachdem ich dieses Forschungsinteresse skizziert habe, fragt mich Frau Gruhne:

»In Ihrer Arbeit geht es doch bestimmt auch um Ausländer?« Ich bin etwas irritiert über diese Frage. Ich habe mein Thema doch nicht als ein Interesse an ›Differenzpraktiken‹ bzw. an dem ›Umgang mit Heterogenität‹ eingeführt. »Das spielt hier sicher auch eine Rolle«, sage ich. Sie nickt und fährt fort: »Also wir haben hier so zwei Gruppen von Ausländern, die Sinti und die Roma«.

Fragend geht Frau Gruhne davon aus, dass es in meiner Arbeit »bestimmt auch« um »Ausländer« geht. Ich bin überrascht, bin »irritiert« darüber, dass sie erraten hat, dass sich hinter meinem erläuterten Interesse noch andere Fragen verbergen: Ich habe doch gar nicht gesagt, dass sich mein Forschungsinteresse auf »Differenzpraktiken« bzw. auf den »Umgang mit Heterogenität« bezieht. Ich bestätige sie in ihrer Vermutung: »[S]icher« wird dieses Thema (»Ausländer«) »hier« auch relevant werden. Frau Gruhne nickt und repräsentiert nun das Jugendzentrum als einen Ort, an dem sich »zwei Gruppen von Ausländern« aufhielten, die sie als »Sinti« und als »Roma« markiert.

Mit dem Begriff des ›Ausländer‹ nimmt Frau Gruhne eine Differenzierung der Akteur:innen des Jugendzentrums entlang von natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsverhältnissen (vgl. Mecheril 2010b, S. 12) vor und artikuliert damit das Jugendzentrum als einen Ort, an dem Differenzen in Bezug auf ›Nationalität‹, ›Ethnizität‹ und ›Kultur‹ relevant sind. Durch die Verwendung des Begriffs rekurriert Frau Gruhne auf gesellschaftlich institutionalisierte »Zugehörigkeitsordnungen« (ebd., S. 16), innerhalb derer Personen entlang

---

3 Das Forschungsinteresse an ›Differenzpraktiken‹ wurde deswegen nicht offen kommuniziert, da es in der Studie um die Erhebung von alltäglichen und insbesondere der Reflexion nicht unbedingt verfügbaren Denk- und Unterscheidungsweisen ging. Das offene Kommunizieren über die genaue Forschungsthematik hätte dazu führen können, dass die Akteur:innen ihren Aufmerksamkeitsfokus wesentlich stärker auf ihren Umgang mit Differenzen gelegt hätten, was die Alltagspraxis verfälscht hätte (vgl. u.a. Kuhn 2013; Tervooren et al. 2014).

von Kategorien, wie etwa Herkunft, Staatsangehörigkeit, Hautfarbe, Ethnizität und/oder ›Kultur‹, wirkmächtig als different konstruiert und als Subjekte natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit positioniert werden. Durch den Begriff ›Ausländer‹ wird dabei die Position der Nicht-Zugehörigkeit akzentuiert, auf die Frau Gruhne Rom:nja und Sinti:zze verweist. Diese werden von ihr aus der »imaginierten Gemeinschaft« (Hall 2004, S. 144)<sup>4</sup> der ›Inländer‹ ausgeschlossen. Es scheint in Frau Gruhnes Vorstellungswelt folglich keine ›inländischen‹ oder ›deutschen‹ Rom:nja und Sinti:zze zu geben, was irritiert: Gelten doch insbesondere Gruppen von Sinti:zze als die älteste in Deutschland lebende Minderheit (vgl. Reemtsma 1996, S. 7).

Frau Gruhne [fährt fort und] sagt, dass sie hier schon gearbeitet hätte, als die »ersten Roma« kamen. Sie habe folglich »schon die erste Generation der Roma kennengelernt« und das sei »so schwierig« gewesen.

Frau Gruhne beginnt nun die erste Gruppe der von ihr als ›Ausländer‹ markierten Personen zu beschreiben: ›die Roma‹. Sie erzählt, dass sie bereits im Jugendzentrum tätig war, als die »ersten Roma« nach Deutschland und/oder ins Jugendzentrum kamen und spricht damit wohl von den Fluchtbewegungen vieler Rom:nja während der Kriege im ehemaligen Jugoslawien Anfang der 1990er Jahre und/oder dem Kosovo ab 1999.<sup>5</sup> In dieser Zeit, so äußert Frau

4 Der Begriff der ›imaginierten Gemeinschaft‹ bzw. der ›imagined communities‹ (Anderson 1983), wie er innerhalb der kritischen Rassismusforschung Verwendung findet, lässt sich auf Benedikt Anderson zurückführen, der ›die Nation‹ als eine vorgestellte politische Gemeinschaft analysiert und theoretisiert. Vorgestellt bzw. imaginiert als Gemeinschaft werden ›Nationen‹ Anderson zufolge, weil »die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten Anderen selbst niemals kennen, ihnen begegnen oder auch von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (Anderson 2005, S. 16f). Stuart Hall knüpft an Andersons Begriff der ›imaginierten Gemeinschaft‹ (u.a. Hall 1994a, S. 201) an, bezieht ihn aber nicht ausschließlich auf das Konzept der ›Nation‹, sondern auch auf Konzepte von ›Rasse‹, ›Ethnizität‹ und ›Kultur‹. Hall zeichnet nach, wie sich natio-ethno-kulturell imaginierte ›Identitäten‹ durch spezifische »Erzählungen der Nation« (ebd., S. 202), durch die »Erfindung der Tradition« (ebd., S. 203) und eines »Gründungsmythos« (ebd.) als eine rein und ursprünglich konzipierte Identität selbst konstituieren.

5 In beiden Konflikten gerieten Rom:nja ebenso wie andere ethnische Minderheiten »in die Schusslinie der ultranationalen Kriegsparteien« (Amaro Foro e.V. o.J.). Vertreibungen und Progrome waren hier die Folge. Wolfram Stender spricht von einer »ethnonationalistische[n] Welle der Gewalt« (Stender 2016b, S. 1), die über »die größte Minderheit Europas hereinbrach« (ebd.). Aufgrund des Ausmaßes der Gewalt bewertet das

Gruhne, habe sie die »erste Generation der Roma kennengelernt« – »sie« gelernt zu kennen. Sie scheint folglich Kenntnisse, ein Wissen über »die Roma« erlangt zu haben, mit »ihnen« bekannt geworden zu sein. Doch dieser Prozess – dieses »Kennen-Lernen« – gestaltete sich nach Frau Gruhne als »so schwierig«. Denn,

»[s]ie haben eine Kultur, die mit unserer nichts gemeinsam hat. Sie waren so unzivilisiert, haben sich ihre Hände an den Gardinen abgewischt.«

Diese Schwierigkeit »die Roma« kennen zu lernen wird nun kulturalisierend begründet: »Sie haben eine Kultur, die mit unserer nichts gemeinsam hat«. Die Positionierung von Rom:nja als natio-ethno-kulturell nicht-zugehörig, die zuvor mit dem Begriff des »Ausländer« vorgenommen wurde, wird nun als eine »kulturelle« Nicht-Zugehörigkeit vereindeutigt: Rom:nja werden als Kollektivsubjekt erzählt, das »kulturell« als total different postuliert wird. Denn diese hätten eine Kultur, die mit »unserer nichts gemeinsam hat«. Repräsentiert wird eine absolute »Andersheit« »der Roma«, die durch Frau Gruhne als »kulturelle Unzivilisiertheit« signifiziert wird. Diese Klassifizierung, Identifizierung und Bewertung als »unzivilisiert« begründet Frau Gruhne damit, dass sich »die erste Generation der Roma« »ihre Hände an den Gardinen« abgewischt hätte.

Nun sei bereits »die zweite oder auch schon dritte Generation« hier in der Einrichtung. Mit denen liefe es aber »gut«: »Das sind nette Jugendliche. Sie sitzen immer auf dem Sofa. Da haben sie sich häuslich niedergelassen«, sagt Frau Gruhne.

Frau Gruhne beschreibt nun »die zweite oder [...] dritte Generation« der als Rom:nja markierten Jugendlichen: Mit ihnen liefe es »gut«, sie seien »nett«. Um diesen scheinbar unkomplizierten Umgang mit der »zweiten oder auch dritten Generation« zu beschreiben, verweist sie erneut auf ein Mobiliar und beschreibt bestimmte Praktiken mit diesem: »Sie sitzen immer auf dem Sofa«. Während sich die »Unzivilisiertheit« der »ersten Generation der Roma« für Frau Gruhne noch in einem »unangemessenen« Umgang mit der Gardine offenbart, scheint die zweite bzw. dritte Generation nun zu wissen, wie ein solch »adäquater« Umgang mit häuslichen Möbelstücken funktioniert. Doch in diesem »richtigen« Umgang mit dem Sofa zeigt sich für Frau Gruhne noch mehr: Denn hier, auf dem Sofa im Jugendzentrum, hätten sich »die Roma« »häuslich niedergelassen«. Hier scheinen sie über eine Zeitspanne von mehreren Genera-

---

European Human Rights Center die Kriegsverbrechen als eine der »größten Katastrophen[n] für Roma seit dem Holocaust« (Auer 2009, S. 251).

tionen hinweg sesshaft und damit »zivilisiert« geworden zu sein. Und es laufe nun »gut« mit ihnen: »Das sind nette Jugendliche.«

Doch nun machen »die Sinti« Probleme, fährt Frau Gruhne fort. Sie seien »aggressiv« und »vertreiben« die Roma-Jugendlichen »immer« von dem Sofa. »Da kann man auch nichts machen«, sagt sie. »Die Sofa-Jugendlichen haben Angst und stehen sofort auf, egal ob die Sinti allein oder in der Gruppe kommen. [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 200, Jugendzentrum II]

Nun wird die zweite Gruppe repräsentiert, die Frau Gruhne als »Ausländer« markiert: »[D]ie Sinti« werden im Gegensatz zu den »Roma« als »aggressiv« und als diejenigen repräsentiert, die »die Roma-Jugendlichen« vom Sofa und damit von dem Ort ihrer »häuslichen Niederlassung« »vertreiben« würden. Es seien »die Sinti«, die das Ergebnis des vermeintlichen »Prozesses der Sesshaftwerdung«, die scheinbare Identifikation »der Roma« mit dem Sofa, zu boykottieren und zu bekämpfen versuchten. Und, es scheint ein Konflikt zwischen »Sinti« und »Roma« zu sein, ein »Kampf« innerhalb der Gruppe der »Ausländer«, in dem es keine Möglichkeit der (sozialpädagogischen) Intervention zu geben scheint: »Da kann man [...] nichts machen«, sagt Frau Gruhne. Denn »egal, ob die Sinti allein oder in der Gruppe kommen«, »sofort« stehen die, von Frau Gruhne mit dem Sofa identifizierten Jugendlichen, die »Sofa-Jugendlichen«, auf. Sie »haben Angst« und ließen sich vertreiben; verteidigten folglich nicht ihren »identitätsstiftenden Ort«.

Frau Gruhne repräsentiert das Jugendzentrum als einen Ort, an dem unterschiedliche »Kulturen« aufeinanderträfen, die sie als »Kulturen« der »Ausländer« und »Inländer« repräsentiert. Mit dem Verweis auf »unsere Kultur« setzt Frau Gruhne sich selbst und mich in ein Verhältnis der Ähnlichkeit bzw. Gleichheit: »Unsere Kultur« wird als Verbindungsglied zwischen Frau Gruhne und mir postuliert. Sie und ich werden als ein »kulturelles Wir« gedacht und als »Inländer« positioniert. In die Position der »Ausländer« werden Rom:nja und Sinti:zze verwiesen, denen eine differente »Kultur« zugeschrieben wird. Die kulturelle Begegnung zwischen »Ihnen« und »Uns« wird von Frau Gruhne als konflikthaft erzählt. Dieser Konflikt wird als ein Aufeinandertreffen von »Zivilisiertheit« und »Unzivilisiertheit« sowie von »Sesshaftigkeit« und »Nicht-Sesshaftigkeit« in Szene gesetzt.

Repräsentiert wird eine vermeintliche »Kultur der Roma«, die in Bezug auf die »erste Generation« bzw. die »ersten Roma« als absolute Differenz zu einer vermeintlich eigenen »Kultur« gedacht wird. Diese absolute Differenz wird als »Unzivilisiertheit« bezeichnet und, entlang eines vermeintlichen Umgangs mit

Gegenständen des Wohnens, als ›Nicht-Sesshaftigkeit‹ inszeniert. In dieser Repräsentation von Rom:nja als eine absolut different gedachte ›kulturelle‹ Gemeinschaft, die in ihrem als ›ursprünglich‹ gedachten ›kulturellen Zustand‹ als ›unzivilisiert‹, weil nicht-sesshaft inszeniert wird, artikuliert sich ein historisch tradiertes, antiziganistisches »MachtWissen« (Foucault 1983, S. 120), innerhalb dessen Rom:nja homogenisierend und kulturalisierend als wesensmäßige Nomad:innen und damit als diejenigen ›Anderen‹ identifiziert werden, die den »zivilisatorischen Fortschritt zur Sesshaftigkeit« (End 2009, S. 106) noch nicht bzw. nicht vollständig vollzogen hätten.

Diese Repräsentationsweise wird im Folgenden als *antiziganistisches Othering* in den Blick genommen. Dafür werden zunächst die diskursiv-repräsentativen Praktiken rekonstruiert, durch die als Rom:nja markierte Jugendliche zu ›Anderen‹ gemacht werden. In dieser Analyse werden jedoch nicht ausschließlich Konstruktionsweisen von ›Andersheit‹ fokussiert. Der analytische Blick richtet sich auch auf Prozesse der Definition und Konstruktion des ›Eigenen‹ (*Selfing*), die mit Otheringpraktiken konstitutiv verwoben sind.

### **3.1.2 »Sie haben eine Kultur, die mit unserer nichts gemeinsam hat.« – Eine Analyse antiziganistischer Otheringpraktiken**

Die in der Beobachtungssequenz enthaltenen Repräsentationen von als Rom:nja und Sinti:zze gelesenen Jugendlichen lassen sich in Anlehnung an Stuart Hall zunächst als Praktiken der Reduktion bzw. »Vereinfachung« (Hall 1994b, S. 142) fassen. Denn die markierten Personen werden ausschließlich vor dem Hintergrund natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitsordnungen thematisiert, während andere gesellschaftliche Positionierungen, etwa diejenigen, die entlang von Geschlechter-, Generationen- und/oder sozio-ökonomischen Verhältnissen erfolgen, unberücksichtigt bleiben. Verschleiert werden durch die Positionierung und Identifizierung von Rom:nja und Sinti:zze als ›Ausländer‹ auch unterschiedliche aufenthaltsrechtliche und staatsbürgerschaftsbezogene Status der Minderheit. Denn mit den Bezeichnungen Rom:nja und Sinti:zze, im Sinne einer Selbstbezeichnung, werden verschiedene, auch in sich heterogene Gruppen markiert, die seit unterschiedlich langer Zeit in Deutschland leben und teilweise über die deutsche Staatsbürgerschaft verfügen. So deuten etwa urkundliche Erwähnungen darauf hin, dass beispielsweise Gruppen von Sinti:zze seit dem späten 14. Jahrhundert auf dem heutigen Territorium der Bundesrepublik leben (vgl. Reemtsma 1996,

S. 7) und insofern als eine der in Deutschland am längsten ansässigen Minderheiten mit deutscher Staatsangehörigkeit gelten. Diese je unterschiedlichen staatsbürgerschaftsbezogenen Status der markierten Gruppen bleiben unberücksichtigt, werden gar durch die Positionierung als ›Ausländer‹ negiert. Damit werden Rom:nja und Sinti:zze homogenisierend auf die Position nationethno-kultureller Nicht-Zugehörigkeit verwiesen und damit symbolisch aus der imaginierten Gemeinschaft der ›Deutschen‹ ausgeschlossen.

Dieser symbolische Ausschluss aus der »Familie der Nation, aus der Gemeinschaft« (Hall 2000a, S. 13f) wird im Verlauf der Beobachtungssequenz kulturalisierend begründet: »Sie haben eine Kultur, die mit unserer nichts gemeinsam hat«, konstatiert Frau Gruhne in der grammatischen Form des Präsens. ›Kultur‹ fungiert innerhalb der Beobachtungssequenz als zentraler Bedeutungsträger, entlang dessen eine symbolische Grenze zwischen ›Ihnen‹ (Rom:nja und Sinti:zze) und ›Uns‹ (die ›Inländer‹, die ›Deutschen‹, Frau Gruhne und ich) errichtet wird, die als totale ›Andersheit‹ gedacht und polarisierend repräsentiert wird: ›Wir‹ und ›die Anderen‹ erscheinen hier als zwei komplementäre ›kulturelle Identitäten‹, die scheinbar »nichts gemeinsam‹ hätten.

Praktiken des Reduktionismus, der Homogenisierung und Polarisierung, wie sie sich innerhalb der vorliegenden Beobachtungssequenz rekonstruieren lassen, sind als zentrale Strategien rassistischer Stereotypisierungen zu verstehen (vgl. u.a. Bhabha 2011; Hall 1994b; Rommelspacher 2005). Durch sie wird ein »System der Spaltung« (Hall 2000a, S. 16) errichtet, das auf der Produktion von binären Gegensätzen beruht. Dieses System der Spaltung, d.h. die diskursive Hervorbringung der Unterscheidung zwischen binarisierten und homogenisierten ›Identitäten‹, folglich zwischen ›Ihnen‹ und ›Uns‹, wird innerhalb der Beobachtungssequenz vorrangig durch den Rückgriff auf ein essentialistisches, »das Wesen größerer Kollektive behauptendes Kulturverständnis« (Kalpana/Mecheril 2010, S. 88) hervorgebracht. Kulturen, im Sinne von besonderen Lebensweisen von Personengruppen, werden hier als feste und abgeschlossene, einheitliche und eher statistische Größen konzipiert, die als sich gegenüberstehende und gegenseitig ausschließende, monolithische Blöcke gedacht werden, deren gegenseitiges Verhältnis innerhalb der Beobachtungssequenz als konflikthaft, im Sinne eines ›Kulturkonflikts‹, repräsentiert wird.

Signifiziert wird dieser inszenierte ›Kulturkonflikt‹ durch eine anthropologisch-evolutionistische Semantik, in der die postulierte ›kulturelle Differenz‹ zwischen ›Ihnen‹ und ›Uns‹ als eine Differenz zwischen kultureller ›Unzivilisiertheit‹ und ›Zivilisiertheit‹ gedeutet wird. Unter Rückgriff auf

Symbole und Artefakte des Wohnens sowie über Repräsentationen eines vermeintlichen Umgangs ›der Roma‹ mit der Gardine und dem Sofa, übersetzt Frau Gruhne ›Zivilisiertheit‹ mit ›Sesshaftigkeit‹ und ›Unzivilisiertheit‹ mit ›Nicht-Sesshaftigkeit‹. Markiert wird dabei ausschließlich die vermeintlich ›kulturelle Identität‹ der Rom:nja, die im Gegensatz zu einer ›eigenen Kultur‹ als ›unzivilisiert‹ repräsentiert wird.

Frau Gruhne inszeniert die hier postulierte ›Unzivilisiertheit‹ als ein Merkmal der ›ersten Generation der Roma‹ und damit gewissermaßen als einen ursprünglich gedachten, das heißt hier: von ›kulturell-zivilisiert‹ markierten Einflüssen noch unberührten ›Wesenskern‹ dieser ›Kultur‹. Dieses als ursprünglich gedachte ›kulturelle Sein‹ scheint sich jedoch – so Frau Gruhnnes Argumentation – innerhalb eines generationalen Wandels von einem ›unzivilisierten‹ und ›nicht-sesshaften Sein‹ zu einem ›zivilisierten‹ und ›sesshaften Sein‹ gewandelt zu haben; was als ›zivilisatorischer Fortschritt‹ und als Assimilationsleistung ›der Roma‹ an eine vermeintlich ›eigene Kultur‹ gewertet wird. So beschreibt Frau Gruhne die »zweite oder auch schon dritte Generation« im Gegensatz zu den ›ersten Roma‹ als »nett« und als ›kompetent‹ in der Nutzung von häuslichem Mobiliar: »Sie sitzen immer auf dem Sofa«, sagt sie. ›Die Roma‹ seien also, über einen Zeitraum von mehreren Generationen hinweg ›zivilisiert‹, weil ›sesshaft‹ geworden. Denn hier auf dem Sofa hätten »sie sich häuslich niedergelassen«. Aus den scheinbar einst ›unzivilisierten Roma‹, so lässt sich Frau Gruhnnes Erzählung zusammenfassen, scheinen nun zivilisiert-sesshafte ›Jugendliche‹ geworden zu sein, die Frau Gruhne als ›Sofa-Jugendliche‹ markiert. Dieser hier assimilatorisch begründete ›kulturelle Wandel‹ wird jedoch nicht als ein ›zivilisatorischer Fortschritt‹ von Dauer erzählt. Er wird vielmehr als eine Momentaufnahme und als grundsätzlich fragil in Szene gesetzt: Denn ›die Roma‹ ließen sich von den als ›aggressiv‹ markierten ›Sinti‹ ›vertreiben‹ und verließen, aus ›Angst‹ und ›immer wieder‹, den Ort ihrer ›häuslichen Niederlassung.<sup>6</sup>

---

6 Diese Inszenierung eines Kampfes zwischen Rom:nja und Sinti:zze um das Sofa als Ort der Niederlassung wirkt vor dem Hintergrund der Jahrhunderte währenden Verfolgungen und Vertreibungen von Rom:nja durch die europäischen Dominanzgesellschaften verstörend. Aus antiziganismuskritischer Perspektive lässt sich hier fragen, ob in dieser Inszenierung nicht die Verleugnung und Projektion von Schuld im Sinne einer Täter:innen-Opfer-Umkehrung als zentraler Modus des Antiziganismus sichtbar wird.

Innerhalb dieser diskursiven Konstruktion von Rom:nja als ›kulturell Andere‹ wird deutlich, dass die Hervorbringung von binarisierten und homogenisierten ›kulturellen Identitäten‹ nicht ausschließlich auf dem Postulat einer kulturellen »Ungleichartigkeit [beruht], sondern [zugleich auch] [...] Ungleichwertigkeit und Hierarchie« (Klinger 1995, S. 40; Anm. K.S.) bedeutet. Die als romaspezifisch gedachte ›Kultur‹ wird als ›ursprünglich‹, ›unzivilisiert‹ abgewertet und in eine hierarchisierte Relation zu Vorstellungen über eine vermeintlich ›eigene kulturelle Identität‹ gesetzt, die, einem evolutionistisch gedachten Zivilisationsmodell folgend (vgl. Hall 1994b, S. 137ff), als Maßstab und Zielpunkt kultureller Entwicklung gedacht wird. Die ›eigene Kultur‹ wird innerhalb der Beobachtungssequenz als kulturell überlegen, weil ›zivilisiert-sesshaft‹, inszeniert und fungiert dabei als ein unmarkierter, aber doch äußerst wirkmächtiger Referenzpunkt, vor dessen Hintergrund eine ›Kultur der Roma‹ als different, deviant und abweichend konturiert sowie dahingehend bewertet wird, ob und in welcher Weise sie ›nah dran‹ bzw. ›weit entfernt‹ vom postulierten Zivilisationsideal zu stehen scheint.

Die Bezugnahme auf die ›eigene Kultur‹ als ein »unmarked marker of others' differences« (Frankenberg 1993, S. 197), d.h. als unausgesprochene, aber selbstverständlich wirkende Norm der Bewertung und Klassifizierung kultureller Differenzen, wird daran deutlich, dass die postulierte ›Kultur der Roma‹ ausschließlich als Negation des vermeintlich ›Eigenen‹ repräsentiert wird, als eine ›Kultur, die mit unserer nichts gemeinsam hat‹, als ›un-zivilisiert‹ und als ›nicht-sesshaft‹. Cornelia Klinger hebt hervor, dass innerhalb von oppositional gedachten Differenzen immer nur eine Seite der Differenzierung positiv bestimmt und die andere Seite von dieser Bestimmung abgeleitet wird: »Im Verhältnis A zu Nicht-A hat nur der erste Terminus eine positive Bestimmung, einen wie auch immer definierten Inhalt, während der zweite Term, wie die Bezeichnung Nicht-A es schon sagt, nur als Nicht-Sein, als Mangel, als Beraubung von A gesetzt ist« (Klinger 1995, S. 41).

Auch die in der Beobachtungssequenz postulierte ›Kultur der Roma‹ wird als eine »Beraubung von A« (ebd.) repräsentiert: Die ›kulturelle Identität der Roma‹ erscheint hier ausschließlich als eine abgeleitete und verneinte ›eigene Kultur‹, als ein ›kulturelles Nicht-Wir‹, innerhalb dessen all diejenigen Elemente Eingang finden, die als unvereinbar mit dem ›kulturellen Wir‹ gelten. ›Die Roma‹, konzipiert als das ›kulturelle Nicht-Wir‹ repräsentieren hier einen »Mangel« (ebd.) an ›Zivilisation‹ und ›Sesshaftigkeit‹. Symbolisiert werden innerhalb dieser Gegenüberstellung zwischen ›Ihnen‹ und ›Uns‹, in den Worten Riegels, folglich ›die jeweils unausgesprochene Norm und deren Abweichung‹

(Riegel 2016, S. 55). Das ›Eigene‹ wird als das Universale, das allgemeingültig ›Zivilisierte‹ gedacht, Lebensweisen von Rom:nja hingegen als dessen Abweichung.

Die Universalisierung des ›Eigenen‹ als normativer Referenzpunkt wird innerhalb der Beobachtungssequenz vor allem in den Repräsentationen und Identifikationen eines vermeintlichen Umgangs mit Gegenständen des Wohnens als ›richtig‹ bzw. ›falsch‹ deutlich. Innerhalb der Beobachtungssequenz positioniert Frau Gruhne sich selbst und mich als Angehörige einer überlebenden ›Kultur‹, die bewerten könnten, wie ein adäquater Umgang mit einem Stück Stoff vor dem Fenster, das im Zuge der Herausbildung europäischer Moderne als ›Gardine‹ bezeichnet und zur ›Gardine‹ geworden ist (vgl. Schürmann/Uekermann 1994), ginge. Und als ein ›falscher‹ Umgang mit diesem Stoff gilt das ›Hände-Abwischen‹. Einen ›richtigen‹ Umgang mit häuslichem Mobiliar scheinen dagegen die »zweite oder auch schon dritte Generation« ›erworben‹ bzw. ›erlernt‹ zu haben. Denn »[s]ie sitzen immer auf dem Sofa« und tun damit das, was in Bezug auf ein Gestell mit Polsterung, das in Deutschland ab dem 17. Jahrhundert als Luxus-Möbel für den Adel erstmals produziert und als ›Sofa‹ benannt wurde (vgl. King, C. 1996, S. 8), getan werden: sitzen oder auch ruhen. Als eine allgemein gültige Norm erklärt und universalisiert werden innerhalb der Beobachtungssequenz folglich kulturelle Praktiken des Wohnens, die sich innerhalb des europäischen Kontextes und vor dem Hintergrund historisch-spezifischer und gesellschaftlich-kultureller Entstehungsbedingungen herausgebildet haben. Ein Wissen um diese kulturelle Praktiken und ihre Beherrschung wird hier zum Maßstab erhoben, Personen und ›Kulturen‹ als ›zivilisiert‹ bzw. ›unzivilisiert‹ sowie als ›sesshaft‹ bzw. ›nicht-sesshaft‹ zu klassifizieren und zu positionieren.

Die Gardine und das Sofa sowie Repräsentationen eines vermeintlichen Umgangs mit diesen, nehmen innerhalb der hier rekonstruierten Praktiken des Otherings eine zentrale Bedeutung ein: Denn die Gardine und das Sofa fungieren als Symbole, entlang derer ›die Roma‹ als ›kulturelle Andere‹ diskursiv hervorgebracht und gleichzeitig als ›unzivilisiert‹, weil ›nicht-sesshaft‹ abgewertet werden. Zugleich wirken die Gardine und das Sofa als zentrale Bedeutungsträger innerhalb von Prozessen des Selfings und der Selbstaffirmation, d.h. innerhalb von denjenigen diskursiven Schließungsprozessen, mittels derer sich ein soziales Kollektiv, hier: ein ›kulturelles Wir‹, machtvoll generiert und dabei bejahend auf sich selbst Bezug nimmt (vgl. Walgenbach 2005, S. 67). Denn die Gardine und das Sofa sowie ein spezifischer Umgang mit ihnen wer-

den hier als Symbol und Indiz vermeintlich eigener ›kultureller Überlegenheit‹ und ›Zivilisiertheit‹ postuliert.

Aufgrund dieser zentralen Bedeutung der Symbole Gardine und Sofa innerhalb der hier rekonstruierten Othering- und Selfing-Praktiken wird im Folgenden nach der historischen Genese dieser Symbolisierung gefragt. Mit der folgenden kulturhistorischen Skizze<sup>7</sup> wird das Ziel verfolgt, die bisher eingenommene Situationszentriertheit der Analyse zu erweitern und den hier rekonstruierten »Prozess des Different-Machens« (Castro-Varela/Dhawan 2005, S. 60) kulturhistorisch zu kontextualisieren. Die Gardine wird sich im Folgenden als ein übersituativ wirkendes und historisch-spezifisch gewachsenes Symbol einer vermeintlich ›eigenen kulturellen Überlegenheit‹ zeigen, dessen Gewordensein vor dem Hintergrund intersektional konstituierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu analysieren ist.

### **3.1.3 Die Gardine: ein historisch-spezifisch gewachsenes Symbol ›eigener kultureller Überlegenheit‹<sup>8</sup>**

Die Genese der Gardine als Symbol ›eigener kultureller Überlegenheit‹ – wie sie in der Beobachtungssequenz artikuliert wird – lässt sich innerhalb der Herausbildung der europäischen Moderne verorten. Insbesondere im Kontext der »Etablierung einer neuen ›Privatheit‹« (Dietrich 2007, S. 70) gewann die Gardine an Bedeutung und ist in diesem Zusammenhang mit Thomas Schürmann als »ein deutliches Zeichen für die Aufwertung« (Schürmann/Ueckermann 1994, S. 53) der bürgerlich privaten Wohnkultur zu lesen. Im Folgenden wird sich der kulturhistorischen Entwicklung der Gardine als Symbol dieser bürgerlichen Selbstaffirmation angenähert. In Anlehnung an Pierre Bourdieus Werk ›Die feinen Unterschiede‹ (1987) wird die Gardine als zentrales Objekt innerhalb der bürgerlichen Ordnung distinktiver Objekte verortet.

- 
- 7 Im Folgenden wird von einer Skizze gesprochen, um zu betonen, dass die folgende Analyse zur historisch-spezifischen Entwicklung der Gardine als ein Symbol vermeintlich ›eigener kultureller Überlegenheit‹ nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern zwangsläufig lückenhaft bleibt. So bleiben etwa calvinistisch geprägte kulturelle Praktiken mit der Gardine, d.h. hier die Nicht-Nutzung der Gardine und damit die Repräsentation eines ›offenen Fensters‹ als bürgerliche Distinktionspraxis unberücksichtigt (vgl. Drösser 2009).
- 8 Diese kulturhistorische Skizze findet sich in einer verkürzten Version auch in Schulze, K. 2007, S. 90ff.

Objekte sowie Praktiken der Distinktion situiert Bourdieu innerhalb des Raumes der Lebensstile, der in einer Homologie zum Raum der sozialen Positionen steht. Die mit sozialen Positionen korrespondierenden Lebensstile stehen in einer distinktiven Beziehung zueinander, das heißt sie sind aneinander orientiert und gleichzeitig voneinander abgegrenzt. Unter Distinktion ist also die Qualität der Beziehung zwischen sozialen Positionen und Lebensstilen gemeint, in der die Unterschiede zwischen sozialen Positionen in bedeutsame signifikante Praktiken und Objekte übersetzt werden. Der Raum der sozialen Positionen korrespondiert im Raum der Lebensstile folglich mit einer symbolischen Ordnung differenzierter Objekte und Praktiken, über die klassen- und milieuspezifische Abgrenzungen symbolisch erfolgen (vgl. Bourdieu 1987).

Als ein Bestandteil der symbolischen Ordnung der Distinktion lässt sich die Gardine lesen, die sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einem »Zeichen exklusiver bürgerlicher Wohnkultur« (Schürmann/Ueckermann 1994, S. 53) entwickelte. Die Gardine fungierte im Zuge der Etablierung einer neuen bürgerlichen Privatheit sowohl als »textiler Verteidigungswall des Privaten« (Diener 2009) als auch als ästhetisch-stilisiertes Prestige-Objekt. Im Sinne eines »textile[n] Verteidigungswall[s]« (ebd.) bzw. »Bollwerk[s] der Privatheit« (ebd.) fungierte die Gardine als Symbol des bürgerlichen Anstands und der Kultiviertheit. Denn die Einsehbarkeit von der Straße in Privaträume galt für die sich konstituierende bürgerliche Privatheit als unschicklich. So konstatiert etwa Schürmann:

»Die Hausbewohner hatten peinlichst genau darauf zu achten, nach außen hin nicht den leisesten Anstoß zu erregen. Die Fenstervorhänge wurden dichter. Hier hatte ein überaus gesteigertes Anstandsempfinden jede Unbefangenheit im Umgang mit dem Fenster unmöglich gemacht, und es ist aus derartigen Motiven verständlich, daß man dieses Tor in die Außenwelt möglichst wirksam verhängte« (Schürmann/Ueckermann 1995, S. 50f.).

Als ein solches Symbol des bürgerlichen Anstands diente die Gardine der bürgerlichen Selbstaffirmation und fungierte dabei zugleich als distinktive Abschottung der ›heimlichen Geborgenheit‹ vor der ›bedrohlichen Außenwelt‹ (ebd., S. 60) und dem ›elenden, proletarischen Leben‹ (vgl. Diener 2009). Als Symbol der Aufwertung der bürgerlichen Wohnkultur entwickelte sich die Gardine zunehmend zu einer stilisierten »Kunstform« (Diener 2009). In diesem Zusammenhang hebt Andrea Diener hervor: »Und so wurde der Sichtschutz zur Kunstform erhoben, man arbeitete zwei- bis dreilagig, mit Stores, Schabracken und Dekoschals, man fältelte aufwendig, fütterte, wat-

tierte, raffte mit Kräuselband und beschwerte mit Bleiband, um den korrekten Wellenschlag des Stoffes zu erreichen« (Diener 2009).

Als Kunstform stilisiert lässt sich die Gardine in Anlehnung an Bourdieu als ein Symbol des »Geschmacks des Bürgertums« und insofern als ein Symbol der »ästhetische[n] Distanzierung« (Bourdieu 1987, S. 68) analysieren, innerhalb dessen die (eigene) »Distanz zur Notwendigkeit« (ebd., S. 100) hervorgehoben wird. Denn kulturell-ästhetische Distanzierungen realisieren sich Bourdieu folgend, vor dem Hintergrund ökonomischer Privilegien und damit im Zusammenhang mit der »Macht, der Not und dem Zwang des Ökonomischen gegenüber Distanz zu schaffen« (Bourdieu 1987, S. 102). Im bürgerlich-ästhetisierten Geschmack kommt »[z]ur objektiven Distanz gegenüber der Sphäre der Notwendigkeiten und gegenüber denen, die darin eingebunden sind, [...] jene beabsichtigte Distanzierung hinzu, mit der Freiheit sich verdoppelt, in dem sie sich [, etwa durch die Verwendung von Gardinen,] zur Schau stellt« (ebd., S. 103; Anm. K.S.). Vor diesem Hintergrund lässt sich die Gardine in Bezug auf ihr historisch-spezifisches Gewordensein als ein zentrales Symbol innerhalb von sozio-ökonomischen Distinktionsverhältnissen verorten, mittels derer eine selbstaffirmative Aufwertung des Bürgertums realisiert wurde.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wenn die Gardine im Sinne eines bürgerlichen Distinktionsobjekts ohne die Berücksichtigung von modern-patriarchal strukturierten Geschlechterverhältnissen thematisiert würde. Denn als ein Symbol der bürgerlichen Wohnkultur verweist die Gardine auf die Sphäre der Privatheit und damit auf den innerhalb von modernen Geschlechterverhältnissen patriarchal zugewiesenen Ort bürgerlicher Frauen. »Weiblichkeit« wurde in diesem Zusammenhang im Gegensatz zur öffentlichkeitsorientierten »Männlichkeit« als Sorge um die private Sphäre des Häuslichen definiert. Bürgerliche Frauen, die aufgrund der sozio-ökonomischen Position ihres Ehemannes und ihrer Herkunfts-familie, von der »Not und dem Zwang des Ökonomischen« (Bourdieu 1987, S. 102) befreit waren, wurden insofern in den Zuständigkeitsbereich gesellschaftlicher Reproduktion verwiesen. In diesem Sinne wurden sie, als bürgerliche Hausfrauen, aus dem wirtschaftlichen und politischen Leben weitgehend ausgeschlossen und als u.a. verantwortlich für das »Ausstaffieren der bürgerlichen Existenz« (ebd.) positioniert.

Innerhalb dieses Zusammenhangs entwickelte sich die Gardine zu einem Symbol der Ordnung und Reinheit des bürgerlichen Haushalts. So galt es die Gardine »stets blütenweiß« (Diener 2009) sowie glatt und mit leichtem Wellenschlag zu halten (vgl. Schürmann/Ückermann 1994). Diener hebt hervor, dass die angemessene Pflege und Reinhaltung der Gardine einen großen körperli-

chen als auch zeitlichen Einsatz der bürgerlichen Hausfrau bedeutete: »Neben der Wascherei mit Hilfsmitteln wie Bleiche und Stärke mußten die Gardinen hoch oben auf der Aluleiter aus ihrer Führungsschiene gezogen und umständlich wieder eingefädelt werden, jeder der kleinen Plastikgleiter einzeln« (Dierner 2009).

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Gardine als bürgerliches Distinktionsobjekt innerhalb von Prozessen der Herausbildung moderner Geschlechterverhältnisse verorten, die mit einer Neuerfindung bürgerlicher Geschlechtlichkeit einhergingen. Denn mit der Gardine wird diejenige Bürgerlichkeit symbolisiert, die, aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Exklusion von bürgerlichen Frauen, innerhalb der Zuständigkeit eben jener Frauen lag, die über die zeitlichen und ökonomischen Kapazitäten in Bezug auf eine angemessene Pflege und Reinhaltung der Gardine verfügten. Insofern entwickelte sich die Gardine als ein zentrales Symbol der distinktiven »Selbstaffirmation bürgerlicher gegenüber proletarischer Frauen« (Dietrich 2007, S. 70): Ihre Reinheit und Ordentlichkeit repräsentierte das Gegen teil von »Ruß und Schmutz« (Hall 2004, S. 125) der industriell arbeitenden Bevölkerung, das Gegenteil also von den »ungewaschenen Armen« (ebd.).

Im Kontext des westeuropäischen Imperialismus und Kolonialismus erfuhr der bürgerlich-weibliche Haushalt und damit auch die Gardine eine weitere symbolische Aufwertung. Denn der bürgerliche Haushalt avancierte innerhalb des eurozentristischen Zivilisationsmodells der Aufklärung zu einem zentralen Symbol der ›Zivilisiertheit‹ weißer<sup>9</sup> Kolonialist:innen (vgl. Hall 2004, S. 123ff). Anne Mac Clintock weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die britischen Kolonien, insbesondere die kolonisierten afrikanischen Länder, als »Theaterbühne[n] für die Inszenierung des viktorianischen Kultes des Häuslichen und [der] Neuerfindung der Geschlechter« (Mac Clintock 1995 zit.n. ebd., S. 124) genutzt wurden. Auch in deutschen Kolonien fungierte der bürgerliche Haushalt als Symbol einer ›rassisch‹ definierten ›Zivilisiertheit‹ (vgl. u.a. Dietrich 2007; Reagon 2007; Walgenbach 2005). So hebt etwa Anette Dietrich hervor, dass der bürgerliche Haushalt hier als eine »Metapher für die deutsche Kultur« (Dietrich 2007, S. 307) diente, »die sich in Ordnung, Disziplin, Sauberkeit, Zivilisation und Hygiene manifestierte« (ebd.). Hall

---

<sup>9</sup> In Anlehnung an die Kritische Weißseinsforschung meint weiß hier nicht primär die ›Hautfarbe‹, sondern v.a. weiße dominanzgesellschaftliche Sozial- und Wissensstrukturen sowie Politiken, in denen *Weißsein* als unmarkierte Norm funktioniert und damit Privilegien sichert (vgl. u.a. Eggers/Kilomba/Arndt 2006).

spricht in diesem Sinne von der »Rassisierung« der häuslichen Welt« (ebd., S. 125), in der häusliche Gegenstände, wie etwa Seifen, saubere Wäsche und Vorhänge, einer »phantastische[n] visuelle[n] Zurschaustellung [...] [mittels rassifizierter] Zeichen und Symbole« (ebd., S. 124; Anm. K.S.) unterzogen wurden. Diese ›Rassisierung‹ der häuslichen Welt war für die Selbstaffirmation als weiß im Kontext kolonialer Gewaltverhältnisse von zentraler Bedeutung und legitimierte zugleich die »Domestizierung« der kolonialen Welt« (ebd., S. 125): Der Haushalt und mit ihm die Gardine entwickelten sich in diesem Zusammenhang zu einem zentralen symbolischen Austragungsort von rassistischer Dominanz und damit gleichzeitig zu einer Möglichkeit der politischen Partizipation bürgerlicher Frauen an Öffentlichkeit, im Sinne der Erfindung und »Durchsetzung einer europäischen, aber auch einer nationalen, weißen Identität« (Dietrich 2007, S. 307; vgl. u.a. Reagon 2007; Walgenbach 2005; Yuval-Davis 2001). In diesem Sinne formuliert etwa Maria Karow im Jahre 1911: »Hier hat die deutsche Frau Gelegenheit, auf ihrem eigenen Gebiet, auf dem der Hausfrau und Mutter mitzuarbeiten. Nirgends spielt die Hauswirtschaft eine größere Rolle als in einem solchen Siedlungsland« (Karow zit.n. Dietrich 2007, S. 307). Deutsche, bürgerliche Kolonialistinnen wurden als »Trägerin[nen] deutscher Kultur« (Walgenbach 2005) definiert, »die draussen im fremden Lande ein deutsches Heim schaff[en], [...] ein Deutschland im Kleinen« (Niessen-Deiters 1913, zit.n. Dietrich 2007, S. 308). Vor dem Hintergrund der Rassifizierung des bürgerlichen Haushalts, kam den deutschen Kolonialistinnen die Aufgabe der »kulturellen Kolonialisierung der eroberten Territorien« (Dietrich 2007, S. 310) zu. Es ging folglich darum, wie innerhalb der Zeitschrift *Kolonie und Heimat* betont wurde, »dass das Land, das dem Namen nach deutsch ist, es auch im Geiste nach werde« (*Kolonie und Heimat* zit.n. Walgenbach 2005, S. 125).

Bürgerliche Frauen waren es, die sich dieser Aufgabe der ›kulturellen Erziehung‹ der Kolonialisierten bzw. der »Erziehung der Eingeborenen« (*Kolonie und Heimat* zit.n. ebd., S. 126) widmeten und darin besonders prädestiniert zu sein schienen; brächten sie doch aus dem »Vaterland [bestimmte] Ansichten über Ordnung und Wohlstandigkeit« (ebd.) mit. Neben dieser Funktion der ›Domestizierung‹ der Kolonialisierten symbolisierte der weibliche Haushalt zugleich den »beste[n] Schutz gegen den Einfluss ‚fremder Sitten‘ auf die Lebensweisen der Deutschen« (Walgenbach 2005, S. 129).<sup>10</sup> Deutsche Frauen

---

<sup>10</sup> Der ›deutsche Haushalt‹ sollte v.a. gegen eine »Verkafferung« (Walgenbach 2005, S. 199) der deutschen Männer schützen. Mit diesem Begriff wurden Vorstellungen über

galten als »border guards« (Yuval Davis 2001, S. 23) einer »deutschen Zivilisation«, die durch die Etablierung eines »deutschen« Haushaltes »rein« gehalten und vor der »afrikanische[n] Wildnis« (Kolonie und Heimat zit.n. Walgenbach 2005, S. 1711) geschützt werden sollte. In diesem Sinne betonte auch Emmy Müller im Jahre 1919:

»Im Haus beginnt [mit der Ankunft der deutschen Frau, A.D.] ein Hämmern und Waschen [...]. Mullgardinen und blendende weiße Wäsche geben den Häusern das Gepräge eines deutschen Familienheims in der Südsee. [...] So kommt die Wäsche jetzt doch, zweimal mit Seife tüchtig gewaschen, gekocht, und auf dem Rasen gebleicht, nach dem Rollen und Plätzen schneeweiß in den Leinenschrank« (Müller 1919 zit.n. Dietrich 2007, S. 309).

Vor dem Hintergrund der hier dargelegten kulturhistorischen Skizze erweist sich die Artikulation der Gardine als Symbol »eigener kultureller Überlegenheit« als durchaus geschichtsträchtig. Sie ist zurückzuverfolgen bis (mindestens) ins 18. Jahrhundert und fungierte hier als eine spezifische diskursive Strategie der Selbstaaffirmation im Kontext der Etablierung einer neuen Form bürgerlicher Privatheit (Dietrich 2007, S. 70), der damit einhergehenden bürgerlich-patriarchalen Neugestaltung der Geschlechterverhältnisse sowie der imperialistisch und kolonialistisch geprägten »Neuerfindung von Rasse« (Hall 2004, S. 124). Innerhalb dieser gesellschaftshistorischen Zusammenhänge wurde die Gardine als ein Symbol »exklusiver bürgerlicher Wohnkultur« (Schürmann/Ueckermann 1994, S. 53) und als ein Distinktionsobjekt der »Selbstaaffirmation bürgerlicher gegenüber proletarischer Frauen« (Dietrich 2007, S. 70) produktiv und entwickelte sich im Kontext des europäischen Imperialismus und Kolonialismus zu einem rassifizierten Symbol »weißer Zivilisiertheit« und »rassisch-kultureller Überlegenheit«. Die Gardine ist in diesem Sinne als ein historisch gewachsenes Symbol innerhalb von »Narrationen des Selbst« (Hall 1994a, S. 183) zu lesen, die vor dem Hintergrund

---

kulturelle und soziale »Degenerationen« deutscher Männer bezeichnet, die sich etwa in »sexuellen Beziehungen deutscher Kolonisten mit afrikanischen Frauen, in materieller Verarmung, übermäßigem Alkoholkonsum, einer »unordentlich geführten Farm« oder der Integration afrikanischer Ausdrücke in das eigene Sprachrepertoire« (ebd.) zeigten. Walgenbach arbeitet heraus, dass in diesen Bedrohungsszenarien die »afrikanische Wildnis« (Kolonie und Heimat zit.n. ebd.) als zentrales Gefahrenpotenzial für männliche Kolonialisten imaginiert wurde; könnten diese doch »von der afrikanischen Natur und Bevölkerung einverlebt [...] werden« (ebd.).

sozio-ökonomisch ungleicher Kapitalverhältnisse, patriarchal strukturierter Geschlechterbeziehungen sowie rassistisch-kolonialer Gewaltherrschaft erfolgten. Sie fungierte als ein bürgerlich-distinktives, patriarchal-vergeschlechtlichtes und national-rassifiziertes Symbol innerhalb von Othering- und Selfingprozessen, in denen die ›eigenen‹ gesellschaftlichen Privilegien sowie die damit einhergehenden Lebensweisen als Zielpunkt gesellschaftlich-kultureller Entwicklung und ›Zivilisation‹ postuliert wurden.

Innerhalb der Beobachtungssequenz wird auf die Gardine als ein solches, historisch-spezifisch gewordenes und macht- und herrschaftsvoll geformtes Symbol zurückgegriffen: Denn die Gardine fungiert auch hier als ein distinktives und v.a. rassifiziertes Symbol entlang dessen das ›Wir‹ als kulturell überlegen postuliert wird. Dieser diskursive Rückgriff auf die Gardine wird innerhalb der Beobachtungssequenz als eine Art Indiz für die ›eigene Zivilisiertheit‹ artikuliert; als Indiz für die Existenz eines ›zivilisierten Wir‹, das zentral auf dem symbolischen Ausschluss ›der Roma‹ gründet. In den Worten Halls lässt sich sagen, dass mit dem Rückgriff auf die Gardine eine »symbolische Grenze zwischen [...] dem was ›dazu gehört‹ und dem, was ›nicht dazu gehört‹ oder was ›das Andere‹ ist, zwischen [...] Uns und Ihnen« (Hall 2000a, S. 16) machtvoll errichtet wird.

Diese entlang der Gardine artikulierten Othering- und Selfingpraktiken sind in der Beobachtungssequenz wiederum als spezifisch antiziganistische Stereotypisierungen zu fassen. Denn die symbolische Grenze zwischen dem ›zivilisierten Wir‹ und den ›unzivilisierten Anderen‹ gründet hier auf einer Differenzierung von ›sesshaften‹ und ›nicht-sesshaften‹ Lebensweisen, d.h. ›Wir‹ gelten als ›zivilisiert‹ aufgrund ›unserer‹ vermeintlichen ›Sesshaftigkeit‹ und die ›Anderen‹ als ›un-zivilisiert‹ aufgrund ›ihres‹ Mangels an ›sesshaften Lebensweisen‹, aufgrund ihrer hier postulierten ›Nicht-Sesshaftigkeit‹. Mit diesem Differenzpostulat wird an den Topos des ›Nomad:innentums‹ angegeschlossen, dem in der diskursiv-ideologischen Struktur des Antiziganismus eine zentrale Bedeutung zukommt. Zugleich werden mit diesem Postulat die gesellschaftlich-strukturellen, antiziganistisch produzierten und legitimierten Ausgrenzungsverhältnisse verschleiert, negiert und kulturalisiert, durch die Rom:na seit Jahrhunderten marginalisiert und auch in ›nicht-sesshafte‹ Lebensweisen getrieben wurden und werden. Die Kulturalisierung von ›Nicht-Sesshaftigkeit‹, wie sie innerhalb der Beobachtungssequenz deutlich wird, ist als eine zentrale diskursive Strategie zu verstehen, durch die sich antiziganistische Macht-, Herrschafts-, Diskriminierungs- und Gewaltverhältnisse, über die Jahrhunderte hinweg, selbst unsichtbar machen.

Der Topos des ›Nomad.innentums‹ als zentraler Bezugspunkt antiziganistischer Otheringpraktiken ist in Anlehnung an Markus End als ein Bestandteil der spezifisch antiziganistischen »Sinnstruktur«<sup>11</sup> (End 2016, S. 59) zu entziffern, die ihm zufolge auf »Projektionen von [...] ›Vorzipilisation‹« (ebd., S. 86) gründet. Im antiziganistischen Narrativ der ›Vorzipilisation‹ werden die ›Anderen‹ als eine »archaische Gesellschaftsform« (ebd., S. 86) gezeichnet, die als das »eigene Alte der europäischen Kultur« (Maciejewski 1996, S. 20) fantasiert wird. Diese Sinnstruktur unterscheidet sich idealtypisch von den Sinnstrukturen, die (post-)kolonialen Rassismen und dem Antisemitismus zugrunde liegen, die End zufolge von »Projektionen der ›Naturhaftigkeit‹ [...] und von ›Überzipilisation‹« (End 2016, S. 86) geprägt sind. In diesem Sinne führt End aus:

»Kolonialrassistische Motive beinhalten zumeist eine Gleichstellung der Stigmatisierten mit ›Natur‹, antiziganistische Motive sind in der Regel geprägt durch Vorstellungen einer ›archaischen‹ Gesellschaftsform als Anhänger der eigenen ›entwickelten‹ Gesellschaft und antisemitische Motive entspringen vorwiegend Imaginationen von ›Überzipilisiertheit‹« (ebd.).

Diese spezifische inhaltliche Prägung des Antiziganismus gewann v.a. im Zuge der Herausbildung europäischer Moderne an Kontur. Die *Zigeuner* entwickelten sich in diesem Zusammenhang als Figuren, die für die »vormoderne Gesellschaftsform« (End 2016, S. 67) standen und in diesem Sinne zugleich eine »nicht mehr erlaubte, nicht mehr erwünschte Lebensart« (Engbring-Romang 2001, S. 29) repräsentierten, die als »überwunden geglaubte Entwicklungsstufe der eigenen Zivilisation« (Maciejewski 1996, S. 20) bzw. in den romantisierenden Worten Klaus-Michael Bogdals als »Strandgut aus einer vergangenen Zeit am Ufer der Moderne« (Bogdal 2014, S. 13) fantasiert wurde.

Im Folgenden wird auf die historische Genese der antiziganistischen Figur als eine konstitutive Grenzfigur europäisch-moderner Selbstkonstitution

---

<sup>11</sup> End verwendet den Begriff Sinnstruktur, um die »Sinngehalte der Projektionen« (End 2016, S. 59) zu bezeichnen. Er variiert die Verwendungsweise von Klaus Holz (vgl. Holz 2001): So klammert er diskursive Strategien, wie Essentialisierungen, Homogenisierungen oder Täter:innen-Opfer-Umkehr, im Gegensatz zu Holz, aus dem Begriff aus. Diese Modifikation begründet End mit der Annahme, »dass die genannten Mechanismen eine Gemeinsamkeit von ethnisierenden Ressentiments darstellen, während die Inhalte der Projektionen unterschiedlich sind« (ebd.). Die Analyse von Sinnstrukturen bildet End zufolge eine Möglichkeit, Rassismen auf der Ebene ihrer Stereotype voneinander differenzieren und miteinander vergleichen zu können.

eingegangen. Der Antiziganismus gerät dabei als ein »imaginärer Vergesellschaftungsmodus« (Kooroshy/Mecheril 2018, S. 81) in den Blick, durch den »die Welt, aus der [...] [er] stammt und auf die [...] [er] sich bezieht, strukturiert« (Broden/Mecheril 2010, S. 14) wird. Antiziganistische Fremdheitskonstruktionen werden in diesem Sinne als konstitutive und strukturierende Momente innerhalb von europäisch-modernen Selbst-, Gegenstands- und Weltverhältnissen betont, deren historisch-spezifisches Gewordensein vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausbildung europäisch-moderner Gesellschaften, kultureller Ordnungen und modern-disziplinierter Subjektverhältnisse zu verorten ist (vgl. u.a. Bogdal 2014; End 2016, 2018; Hund 2014b, 20014c, 2014d; Lohse 2016; Maciejewski 1994, 1996; Messerschmidt 2016, 2019; Scholz 2013; Winter, S. 2016).

### **3.1.4 ›Die Zigeuner‹ – eine Grenzfigur europäisch-moderner Selbstkonstitution**

Antiziganistische Fremdheits- und Differenzkonstruktionen lassen sich für den europäischen Kontext als eine »Grundfigur des ›Anderen‹« (Maciejewski 1996, S. 22) lesen, die in einer Zeit an Wirkmächtigkeit und identitätsstiftender Produktivität gewann, als sich europäische Gesellschaften als europäisch-moderne Gemeinschaften definierten und konstituierten. Innerhalb dieser europäischen Selbsterschaffungsprozesse wurde die Figur der *Zigeuner* macht- und herrschaftsvoll erfunden, »um in Abgrenzung zu ihnen, das Bild einer europäischen Kultur zu schaffen« (Bogdal 2014, S. 479). Wolfram Stender schreibt in diesem Zusammenhang: »›Zigeuner‹ hätten die Europäer [...] auch ohne Sinti und Roma erfunden, weil sie für die Stabilisierung der neuen, bürgerlichen Weltordnung notwendig waren« (Stender 2016b, S. 31). Sie gehören, so betont Messerschmidt, zum »gesellschaftlichen Konstitutionsprozess des bürgerlichen Subjekts zwischen Frühmoderne und Aufklärung« (Messerschmidt 2016, S. 97) und stellen »von Beginn an die Kehrseite der Selbsterschaffung des europäischen Kultursubjekts dar, das sich als Träger weltcivilisatorischen Fortschritts versteht« (Bogdal 2014, S. 14).

»Die Geburt der Stereotype« (Maciejewski 1996, S. 12) ist in Anlehnung an Maciejewski als ein Vorgang zu verstehen, »der aus der Dynamik des westlichen Civilisationsprozesses rekonstruiert werden muß – als ein Moment des Fortschritts selbst« (ebd.). Wenn das historische Gewordensein moderner, antiziganistischer Stereotype auf das frühe 15. Jahrhundert datiert werden kann (vgl. u.a. Bogdal 2014; Maciejewski 1994, 1996), so befinden sich europäische

Gesellschaften, in Bezug auf epochale Ereignisse, in einer »Zeit des Umbruchs und des Neubeginns« (Maciejewski 1996, S. 12):

»Es ist die Zeit in der die Grundlagen der modernen bürgerlichen Gesellschaft gelegt werden. ›The Rise of the West‹ ist ein Prozeß, der ökonomisch den Übergang von der Agrar- zur Kapitalwirtschaft, also eine sich im Geiste des Kapitalismus formierende Arbeits- und Disziplinargesellschaft umfaßt; der politisch in Richtung Territorialstaat- und Nationenbildung geht und die Etablierung einer neuen, institutionell abgesicherten Form von Herrschaft bedeutet; der sozialpsychologisch das Aufbrechen des alten Verhaltenscodes der Geschlechterbeziehung im Sinne einer Stärkung patriarchaler Strukturen markiert; der schließlich kulturell die Dominanz eines wissenschaftlichen Weltbildes und die Umstellung auf ein rationales Lebensethos erzwingt« (ebd.).

Maciejewski verortet die Genese moderner antiziganistischer Stereotype in einer Zeit fundamentaler Transformationen der bisherigen gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen und Subjektivierungsmuster. Er identifiziert die gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen antiziganistischer Stereotype innerhalb des politökonomischen und soziokulturellen Strukturwandels im Zuge der Herausbildung europäischer Moderne und damit innerhalb der historischen Konstitutionsprinzipien nationalstaatlich und bürgerlich-patriarchal verfasster sowie rational-säkularisierter und kapitalistisch organisierter Gesellschaften. Dieser umfassende politökonomische und soziokulturelle Transformationsprozess wird von Maciejewski auf der Ebene der Subjekte als ein Wandel vom *Untertan* zum *Bourgeois* und letztlich zum *Citoyen* beschrieben (vgl. ebd.), den er als einen »krisenhaften Umbau der sozialen, politischen, sexuellen und kulturellen Identität der Gesellschaftsmitglieder« (ebd.) bezeichnet.

Mit dieser »Formierung des neuen Subjekts« (ebd.) ging Maciejewski folgend »die gesellschaftliche Konstruktion des ›Zigeuners‹« (ebd.) kontinuierlich einher: Sie folgte ihr »wie ein Schattenbild« (ebd.). Antiziganistische Stereotype wurden sukzessiv als »Gegenbild[er] zum eigenen, national-kulturellen Selbst« (Messerschmidt 2016, S. 97) entwickelt. »Es ist« (Maciejewski 1996, S. 18), so hebt Maciejewski hervor,

»als füge die bürgerliche Gesellschaft alle Elemente des Nicht-Identischen, die aus dem Identitätssichernden Formierungsprozeß des neuen Subjekts herausfallen, im Laufe der Zeit zu einem Puzzle zusammen. Diese umfas-

sende Gestaltung stilisiert den ›Zigeuner‹ zum mythischen Gegentypus des bürgerlichen Subjekts und erhebt seine Kultur in den Rang einer ›Counterculture‹ (ebd., S. 18).

Die Figur der *Zigeuner* ist in diesem Sinne als ein spezifisches »konstitutives Außen« (Derrida 1988) europäisch-moderner Selbstentwürfe und -vergewisserungen zu verstehen. In ihr fanden all diejenigen Elemente und Lebensweisen, die vor dem Hintergrund dessen, was angesichts der modernen Gesellschaftsform ausgegrenzt und mit dieser als nicht vereinbar klassifiziert wurden, ihre Symbolisierung (vgl. u.a. End 2016; Engbring-Romang 2001; Hund 2014b, 2014c, 2014d; Lohse 2016; Maciejewski 1994; Scholz 2013; Winter, S. 2016). Mit der »Erfindung der ›Zigeuner‹« (Bogdal 2014, S. 14) besetzten europäische Gesellschaften im symbolischen Repräsentationsraum sozialer Außenseiter, »die Position der Nicht-Integrierbaren am äußersten Rand der Zivilisation« (ebd., S. 26; vgl. auch Fings 2014). Die antiziganistische Figur fungierte insofern als eine »Grenzfigur« (Patrut 2014), über die der »äußerste Rand« (Bogdal 2014, S. 26), d.h. die Grenze dessen, was nicht übertreten werden darf, »soll noch von abendländischer Zivilisation die Rede sein« (Maciejewski 1994, S. 43), seine Symbolisierung fand. Die Figur repräsentierte von Anbeginn das gesellschaftlich-kulturell »Verworfene« (Zimmermann 2007, S. 339) und normativ nicht Akzeptable und fungierte in diesem Sinne als Grenzmarkierung dessen, was innerhalb einer je historisch-spezifischen Konstellation als intelligible Subjektivität verhandelt wurde und wird. In Analogie zur antisemitischen Figur entwickelte sich die Figur der *Zigeuner* als eine Markierung ›interner Anderer‹. Sie wurden als »Fremde auf Dauer« (Bogdal 2014, S. 26) konzipiert und damit ›unmöglich‹ positioniert (vgl. ebd.): Denn diese Position lässt sich »nur durch die ständige [Neu-]Erfindung von Anderssein, durch die Zuschreibung ethnischer, rechtlicher, sozialer, ökonomischer und kultureller Merkmale aufrecht-erhalten und [...] festig[en]« (ebd.; Anm. K.S.).

Insofern wurde die antiziganistische Figur über die Jahrhunderte hinweg kontinuierlich modifiziert. Sie passte sich flexibel an die jeweils historisch-spezifischen Konstellationen und gesellschaftlichen Bedingungen an, blieb aber doch in ihrer Kontur als ›vorzivilisiertes‹ Gegenbild eines imaginierten national-kulturell definierten ›Wir‹ relativ stabil. Die Allianz gegen Antiziganismus schreibt in diesem Sinne:

»Der auf vermeintliche ›Zigeuner‹ projizierte Bedeutungsgehalt besteht [...] durchgängig darin, Normen und Werte der Dominanzkultur nicht zu teilen, nicht zu akzeptieren oder nicht ausreichend internalisiert zu haben. Potenzi-

elle Normbrüche und Gesetzesüberschreitungen werden dabei an der Grenze oder außerhalb der eigenen imaginierten Gemeinschaft verortet, um diese zu stabilisieren und moralisch zu überhöhen. Somit muss das ›Zigeunerische‹ als Spiegelbild dominanzkultureller Normen verstanden werden, das in keinerlei kausalem Bezug zu jenen Menschen steht, die als ›Zigeuner‹ stigmatisiert werden. Für die Einzelnen innerhalb der Dominanzkultur hingegen fungiert es als Vorgabe wie sie sich nicht verhalten dürfen und erfüllt damit eine Disziplinierungsfunktion« (Allianz gegen Antiziganismus 2017, S. 8).

Als ein solches »Spiegelbild dominanzkultureller Normen« (ebd.) markiert die Figur eine macht- und herrschaftsvoll geprägte, »Übergangsstelle« (Hund 2014b, S. 15) zwischen dem ›Eigenem‹ und dem ›Anderem‹. Sie repräsentiert einen ständig modifizierten und doch permanent re-aktualisierten »Übergangsraum« (Bogdal 2014, S. 26), innerhalb dessen über die Jahrhunderte hinweg, das, was als kollektives ›Wir‹ gilt, verhandelt und umkämpft, versichert und verunsichert wird (vgl. u.a. Patrut 2014; Hund 2014c, 2014d; Maciejewski 1994). In den Worten Halls lassen sich antiziganistische Stereotype insofern als machtvolle Versuche lesen, »das, was wir nicht sind an seinem Platz zu fixieren, in sicherer Entfernung zu halten« (Hall 2000a, S. 15) und doch, so machen diese Ausführungen zu den Zigeunern als Grenzfiguren europäisch-moderner Selbstkonstitution und -vergewisserung deutlich, »können wir selbst uns [...] nur verstehen in Beziehung zu diese[n] Anderen« (ebd.). »Wer wir kulturell sind« (ebd.), so fährt Hall fort, »wird immer in der dialektischen Beziehung zwischen der Identitätsgemeinschaft und den Anderen bestimmt« (ebd.).

### **3.2 Angegriffene Identitäten! – Antiziganistische Stereotypisierungen als Figuren des ›Dritten‹**

»Mit der Ankunft der Roma hat sich vieles verändert«, sagt Maria. »Nicht nur zum Guten«, fährt sie fort und schaut mich dabei ernst an. [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 135, Jugendzentrum I]

»Bei den Roma haben die Frauen überhaupt keine Rechte, dürfen noch nicht mal ins Internet. Sowas darf hier nie wieder passieren.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 208, Jugendzentrum II]

»Hier wohnten zwei Roma-Familien. Nur die lebten hier, keine anderen. [...] Das waren Zustände, Kathrin! Das war nicht mehr Europa, sondern Afrika.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 226, Jugendzentrum II]

Mit diesen Zitaten aus verschiedenen Beobachtungsprotokollen soll exemplarisch verdeutlicht werden, dass in einem Großteil der rekonstruierten antiziganistischen Stereotypisierungen immer auch spezifische Bedrohungsszenarien artikuliert wurden. Diese Bedrohungsszenarien gründeten auf der Vorstellung, dass sich die vorgestellte ›Wir-Einheit‹ durch den Einschluss von Rom:nja und/oder Sinti:zze verändern oder auflösen würde. Diese Vorstellung wird deutlich, wenn etwa die Sozialpädagogin Maria, wie oben zitiert, davon spricht, dass sich seit der »Ankunft der Roma [...] vieles verändert« habe und das »[n]icht nur zum Guten«. Auch Barbara, eine Sozialpädagogin aus dem Jugendzentrum II, schließt an diese Vorstellung an: Sie konzipiert eine ›Kultur‹, in der Romnja rechtlos seien und denkt diese traditionell-patriarchal markierte ›Kultur‹ als Abbild einer vermeintlich ›eigenen Vergangenheit‹, die nicht wieder ›zurückkehren‹, ›hier nie wieder passieren‹ dürfe. ›Die Roma‹ werden hier als eine Bedrohung für die Aufrechterhaltung einer als geschlechterdemokatisch gedachten eigenen Gesellschaft phantasiert. Auch der Sozialpädagoge Igor attestiert, dass sich der Stadtteil aufgrund einer Präsenz von Rom:nja fundamental verändert hätte: Denn die durch ›Roma‹ bewohnte Gegend, auf die sich Igor hier bezieht, wäre »nicht mehr« als ›europäisch‹ zu identifizieren. ›Die Roma‹, so Irgos Argument, hätten aus »Europa [...] Afrika« gemacht: »Das war nicht mehr Europa, sondern Afrika.«

In derartigen Äußerungen wird auf antiziganistische Stereotype zurückgegriffen, innerhalb derer die ›Anderen‹ als bedrohlich für die Aufrechterhaltung der ›Wir-Einheit‹ gedacht werden. Diese Artikulationen unterscheiden sich von den im vorherigen Kapitel herausgearbeiteten *Praktiken des Otherings*. Denn in diesen Bedrohungsszenarien werden die ›Anderen‹ nicht vorrangig als minderwertig konzipiert, sondern v.a. als eine »identitätszerstörende Macht« (Stender 2018b, S. 48) entworfen. In diesem Sinne erscheinen die ›Anderen‹ weniger als vermeintlich sicherer Identitätsanker, entlang dessen sich Vorstellungen über das ›Eigene‹ abgrenzend konstituieren. Das ›Eigene‹ wird hier vielmehr, und zwar aufgrund der Präsenz der ›Anderen‹, als potenziell bedroht in Szene gesetzt.

Die Artikulation der antiziganistischen Figur als Drohpotenzial für die Aufrechterhaltung der vermeintlich eigenen ›kulturellen Identität‹ stellt Klaus-Michael Bogdal zufolge ein konstitutives Merkmal des antiziganis-

tischen Diskurses dar<sup>12</sup>, das sich trotz verschiedenster, tiefgreifender gesellschaftlicher Wandlungsprozesse »kontinuierlich [gehalten und] über die Jahrhunderte nicht gelockert hat« (Bogdal 2014, S. 480; Anm. K.S.). Von Beginn an, so resümiert er in seiner kulturhistorischen Studie *Europa erfindet die Zigeuner* (2014), wurde »die bloße Existenz der Romvölker als allgegenwärtige Bedrohung empfunden« (ebd.). Auch Markus End konstatiert, dass ein zentraler Topos des antiziganistischen Diskurses darin besteht, »den vermeintlichen ›Zigeunern‹ vorzuwerfen, feste stabile Identitäten aufzulösen« (End 2016, S. 75 vgl. u.a. Winter, S. 2016).

Im Folgenden werden solche Momente des Bedrohlichen innerhalb antiziganistischer Stereotypisierungen in den analytischen Fokus gerückt. Dafür wird eine Beobachtungssequenz analysiert, in der eine spezifisch antiziganistische Bedrohungsfantasie sichtbar wird, die auf der Inszenierung der ›Anderen‹ als *Figuren des Dritten* gründet.

In der zu analysierenden Beobachtungssequenz wird auf eine zeitlich vorgelagerte Situation Bezug genommen. Diese Situation ereignete sich zwischen Elek, einem circa 17-jährigen Jugendlichen, Maria, einer hauptamtlichen Sozialpädagogin des Jugendzentrums und mir im Tanzraum des Jugendzentrums:

Elek bittet Maria darum, ihn beim Breakdance zu filmen. Er möchte die Videos auf YouTube veröffentlichen. Ich begleite die beiden. Im Tanzraum dehnt sich Elek vorerst und versucht einige Drehungen. Er gibt sie aber schnell auf – »Das geht noch nicht.« – und dehnt sich erneut. Irgendwann fragt er zuerst Maria und dann mich, ob wir ihn bei einigen Dehnübungen unterstützen können. Nun sitzt Elek im Grätsch-Sitz jeweils einer von uns gegenüber und bittet darum, dass wir mit unseren Füßen gegen die Innenseite seiner Schenkel drücken. Dabei halten wir uns an den Händen. In diesen Momenten dehnt sich Elek vorerst, wirkt fokussiert, beobachtet seine Haltung im Spiegel, »erschlafft« dann aber recht schnell – macht sich krumm, scheint seine Muskeln, seinen Oberkörper zu entspannen, hält unsere Hände aber weiterhin fest. Dabei beginnt er zu flirten. Er sagt zu Maria: »Eine Frau wie du ist schwer zu finden.« Mich fragt er, ob ich einen Freund habe. Als ich verneine, schlägt er mir vor, mal einen gemeinsamen Kaffee trinken zu gehen. Ich signalisiere mein Desinteresse an seinem Vorschlag und frage ihn, ob er das Tanzen nochmal versuchen möchte. Elek

---

12 Vgl. für Rassismen im Allgemeinen: Castro Varela/Mecheril (2016).

schüttelt den Kopf und sagt, dass das heute nichts mehr wird. Er verlässt den Tanzraum ohne sich umzudrehen.

Als er den Raum verlassen hat, schaut Maria mich an und fragt lachend: »Was war das denn?« Ich lache auch. Schüttel mich und sage: »Puh, keine Ahnung. Unangenehm.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 145, Jugendzentrum I]

Die nun folgende Beobachtungssequenz stellt einen Auszug eines protokollierten Gesprächs über diese Situation im Tanzraum dar. Das Gespräch entwickelte sich einen Tag später zwischen Maria, Mathias, auch ein Sozialpädagoge des Jugendzentrums, und mir.

### 3.2.1 Die Beobachtungssequenz: Die uneindeutigen, nicht zu greifenden ›Anderen‹

Maria, Mathias und ich stehen draußen vor dem Eingang des Jugendzentrums und unterhalten uns. Irgendwann bringt Maria die Situation mit Elek im Tanzraum zur Sprache. Nach ihrer Darstellung sagt Mathias,

dass ihre Beschreibung so klingt, als hätte Elek sich nicht nur dehnen wollen. Ihre Schilderung höre sich eher danach an, als hätte er das Dehnen als einen »Vorwand genommen, um...«. Mathias beendet den Satz nicht. Währenddessen schwankt Maria den Kopf hin und her, unterbricht ihn und sagt, dass Dehnen bei solchen Tänzen wichtig sei. Ich stimme ihr zu und beschreibe die Drehung, die Elek gemacht hat, um zu verstärken, dass Dehnen wichtig ist für diese Art von Tanz. Gleichzeitig bin ich aber der Meinung, dass er das Dehnen als Vorwand genommen hat, um körperlich mit uns in Berührung zu kommen. Sage dazu aber nichts.

Die zugrundeliegende Beobachtungssequenz beginnt mit einer Aushandlung darüber, ob das gemeinsame Dehnen für Elek mit anderen Motiven als die Vorbereitung zum Tanz verbunden war. Während Mathias davon ausgeht, dass Elek das Dehnen als einen »Vorwand« für ein dahinterliegendes Motiv nutzte, scheint Maria unentschlossen – sie schwankt »den Kopf von rechts nach links« – und offeriert eine Deutung, in der das Dehnen nicht als eine ›getarnte‹ Vorsätzlichkeit, im Sinne eines Vorwands, sondern als eine Notwendigkeit für diese Art von Tanz gelesen wird. Marias Deutung wird von mir bekräftigt, in dem ich die Tanzdrehung beschreibe und Dehnen als ihre notwendige Voraussetzung schildere. Gleichzeitig gehe ich aber mit Mathias' Interpretation mit

und denke, dass Elek das gemeinsame Dehnen auch als ein »Vorwand« nutzte, »um körperlich mit uns in Berührung zu kommen«. Dies scheint für mich allerdings nicht sagbar zu sein, denn ich verschweige meine entsprechende Zustimmung.

Elek wird hier als eine Person repräsentiert, dessen Motive in der besprochenen Situation als uneindeutig gezeichnet werden. Er wird verdächtigt, mit dem gemeinsamen Dehnen Motive verfolgt zu haben, die er mittels eines »Vorwand[s]« verschleierte. Diese unterstellten ›wahren‹ Motive Eleks bleiben innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Mathias, Maria und mir jedoch unausgesprochen, werden durch die drei Akteur:innen gar tabuisiert. Denn sie werden mittels unterschiedlicher Praktiken des Schweigens und Verschweigens als nicht sagbar inszeniert: So spricht etwa Mathias nicht aus, welche ›eigentlichen‹ Motive er hinter dem »Vorwand« des Dehnens vermutet – »Er beendet den Satz nicht«. Und auch Maria lässt diese, von Mathias vermuteten Motive nicht zur Sprache kommen. Sie unterbricht ihn, bevor sie ausgesprochen werden können. Mein Verschweigen wird als ein solches im Beobachtungsprotokoll expliziert: Ich verschweige meine Vermutung, dass Elek mit dem Dehnen versuchte, »körperlich mit uns in Berührung zu kommen. Sage dazu aber nichts«.

Durch diese Praktiken des Schweigens und Verschweigens erhält die Auseinandersetzung der drei Akteur:innen über die Geschehnisse im Tanzraum eine spezifische Färbung: Eleks Flirtversuch wird hier nicht etwa als ein jugendliches Spiel mit Grenzen inszeniert, sondern vielmehr als etwas, das nicht aus- und vor allem besprechbar zu sein scheint – als eine Art Tabu.

Mathias wendet sich mir zu und sagt: »Ihr hättet die Annäherung stoppen sollen«. Ich sage recht bestimmt, dass wir das getan haben. Maria nickt mir wortlos zu.

Mathias unterbricht nun das Schweigen und benennt seinen Gegenstand als »Annäherung«, die er zugleich mit einem Verbot belegt. Er formuliert einen imperativen Vorwurf gegenüber Maria und mich und sagt, »dass wir die Annäherung hätten stoppen sollen«. In seiner Formulierung im Konjunktiv offenbart sich das Tabu, das zuvor verschwiegene Verbot, nämlich die für Mathias potenziell denkbare Möglichkeit, dass Maria und ich Eleks Annäherung nicht gestoppt, sondern zugelassen haben können. Diesen durch Mathias artikulierten Vorwurf bzw. Verdacht verneine ich »recht bestimmt«: Ich versichere, dass Maria und ich die ›Annäherung‹ unterbunden, folglich das Verbot beachtet haben. Maria pflichtet mir bei.

Damit einigen sich die drei Akteur:innen darauf, dass die Begegnung mit Elek als ein verbotener Flirt- und Annäherungsversuch seinerseits zu deuten ist, den er mittels eines »Vorwand[s]« zu verschleiern versuchte. Dabei inszenieren die Akteur:innen Eleks Flirtversuch als ein durchaus bedrohliches Unterfangen für die Aufrechterhaltung der pädagogischen Generationen- und Geschlechterordnung. Denn sie rufen hier das *Inzestverbot*, das kulturell übergreifende Tabu der sexuellen Vereinigung in der Eltern-Kind- bzw. Pädagog:innen-Kind-Beziehung, auf und artikulieren es als potenziell angreifbar bzw. als durch Elek angegriffen.

Dann erzählt Mathias, dass er letztens ein Gespräch mit dem gleichen Besucher hatte. [...] Er fährt fort: »Da war Elek auch schwer einschätzbar.«

Mathias erwähnt nun ein Gespräch, das er mit Elek geführt hat. Er beschreibt den Besucher in dieser Situation auch für ihn als »schwer einschätzbar«. Die zuvor verhandelte Uneindeutigkeit von Elek wird nun in einen neuen Sinnzusammenhang gerückt: Elek wird als eine Person gezeichnet, die nicht nur situativ, sondern generell »schwer einschätzbar« sei.

Mathias wendet sich mir zu, berührt mich am linken Oberarm und erklärt, dass die »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien generell schwer einschätzbar« seien. Sie würden öfter »vorspielen, dass sie die deutsche Sprache nicht beherrschen, um bestimmte Dinge zu erreichen«.

Mathias stellt nun eine körperliche Nähe zu mir her, er berührt meinen Körper, meinen Arm. Wir scheinen wieder verbunden, denn die Bedrohung ist in einem Objekt fixiert. Die zuvor verhandelte Uneindeutigkeit der pädagogischen Generationen- und Geschlechterordnung wird nun als allein von Elek ausgehend verortet, der hier als ein uneindeutiger, nicht zu greifender ›Anderer‹ positioniert wird. Die pädagogische Generationen- und Geschlechterordnung scheint folglich nicht aus sich selbst heraus fragil zu sein, sondern wird hier als von einem ›Anderen‹, von einem ›Außen‹ bedroht inszeniert.

Der natio-ethno-kulturelle ›Fremde‹, der die pädagogische Generationen- und Geschlechterschanke bedroht, erhält nun ein Gesicht: Er ist einer der »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien«, die als solche ohnehin »schwer einschätzbar« seien. Die vorher identifizierte Uneindeutigkeit Eleks wird somit von Mathias vereindeutigt, sie wird kulturalisiert: ›schwer-einschätzbar-Sein‹ wird zum Merkmal einer anderen ›Kultur‹. Denn die von Mathias markierte Personengruppe nutzte Vorwände, spielte vor, täte so als ob – täuschte also Personen –, um ihr unterstelltes verbotenes Begehr zu realisieren. Dafür

nähme sie auch die deutsche Sprache in Anspruch, indem sie verbergen würde, dass sie diese beherrsche. Sie inszeniere sich fremder als sie sei; ja sie mache sich mutwillig uneindeutig in Bezug auf ethnisierte Grenz ziehungen.

Maria nickt und erzählt von einer »Roma-Party« im Jugendzentrum. Sie hätten keine Musikanlage gehabt und mussten sich auch ein Kabel leihen. Sie sagt: »Nach der Party war das Kabel verschwunden«. [...] Bis heute wisse sie nicht, ob die Jugendlichen das Kabel nur in eine falsche Kiste gelegt hätten oder »vielleicht noch schlimmer.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 149, Jugendzentrum I]

Maria schließt an Mathias' Postulat einer natio-ethno-kulturell bestimm baren Uneindeutigkeit an (»Maria nickt«) und schreibt diese nun Personen zu, die sie als Rom:nja identifiziert. Sie berichtet von einer »Roma-Party« im Jugendzentrum und davon, dass ein geliehenes Kabel nach der Party »verschwunden« war. Unklar sei bis heute, ob die Jugendlichen das Eigentum des Jugendzentrums falsch zurückgelegt oder aber »noch schlimmer«, gestohlen hätten.

Innerhalb der Beobachtungssequenz wird Elek, den »Leute[n] aus dem ehemaligen Jugoslawien« und »Roma« eine wesensmäßige, betrügerische Listigkeit zugeschrieben, die als eine solche schwer zu durchschauen sei. Sie werden als eine natio-ethno-kulturelle Gruppe gezeichnet, der eine ›eigentliche‹, eine ›wahre‹ Intention unterstellt wird, die sie nicht offenbaren, sondern geschickt, mittels Vorwänden und Handlungen des Vorspielens, ver bergen würden. Diese zugeschriebene Uneindeutigkeit wird in der Beobachtungs sequenz als bedrohlich für die Stabilität der pädagogischen Generationen- und Geschlechterordnung sowie für weitere identifizierende Ordnungen, hier: der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnung und der Eigentumsordnung, inszeniert. Denn die ›Uneindeutigkeit‹ der markierten Personen zeichne sich v.a. dadurch aus, dass sich die Personen ihren gesellschaftlich-kulturellen Positionierungen nicht fügen würden, sich folglich nicht platzieren ließen, sondern vielmehr versuchten, diese Positionierungen zu überwinden bzw. ungültig werden zu lassen: So etwa Elek, der hier als ein ›verboten Begehren der in Szene gesetzt und dem vorgeworfen wird, mittels eines »Vorwand[s]« versucht zu haben, Maria und mich als sozial-pädagogische Fachkräfte zu verführen. Auch die Möglichkeit die markierte Gruppe in Bezug auf ihre natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit zu identifizieren, wird in der Beobach tungssequenz als schwierig markiert. Denn die »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien« würden verbergen, dass sie die »deutsche Sprache [...] beherrschen« und sich damit in ihrer vermeintlichen Zugehörigkeit als natio-ethno-

kulturelle, jedoch nicht (mehr) linguale ›Fremde‹ unkenntlich machen; sie inszenierten sich folglich – so der Vorwurf – ›fremder‹ als sie seien. Und auch innerhalb von Marias Geschichte über das verschwundene Kabel werden die markierten Personen als potenzielle Diebe aufgerufen, die ihre Position als Leihnehmer:innen eventuell nicht anerkannten, sondern vielmehr versuchten, die durch das »[E]igentum erzeugt[en] Grenzen zwischen Mein und Dein« (Vinnai 2011, S. 62) trickreich zu überwinden.

Diese Inszenierungen der markierten Personen werden im Folgenden als ›Trickster‹-Inszenierungen in den analytischen Blick genommen. Dabei wird argumentiert, dass die markierten Personen hier insofern als ›Trickster‹ figuriert werden, als dass ihnen vorgeworfen wird, sich nicht mit ihren ›eigentlichen‹ Positionierungen zu identifizieren, sondern vielmehr zu versuchen, diejenigen Prinzipien außer Kraft zu setzen, auf denen die hier aufgerufenen Ordnungen der Identität beruhen.

### **3.2.2 Figurationen von ›Trickstern‹ »aus dem ehemaligen Jugoslawien«**

Die Figur der ›Trickster‹ lässt sich als eine literarische Grundfigur innerhalb von Mythen, Legenden, Sagen, Gedichten und Epen verstehen, der in »all folklore traditions round the world« (Piasere 2011, S. 57) eine spezifische und transkulturell relativ einheitliche Bedeutung zugeschrieben wird. Die Figur der ›Trickster‹ ist trotz ihrer mannigfaltigen Darstellungen und Erscheinungsformen auf einer abstrakten Bedeutungsebene als eine Figur zu beschreiben, die mit Hilfe von immer wiederkehrenden Tricks und Streichen die jeweils kontextspezifischen politischen, moralischen und soziokulturellen Ordnungen einer Gemeinschaft durcheinanderbringt, sie in ›Un-Ordnung‹ bzw. ›Nicht-Ordnung‹ versetzt. Die ›Trickster‹-Figur symbolisiert »Widerspruch und Unordnung« (Miceli zit.n. Piasere 2011, S. 59) und steht dabei, in den Wörtern Leonardo Piaseres, für die potenzielle Denkbarkeit eines »Umsturz[es] der Ordnung« (Piasere 2011, S. 64).

Ein Blick in wissenschaftliche Auseinandersetzungen über diese Figur macht deutlich, dass diese Grundfigur der Weltliteratur in Bezug auf ihre ›Wesenhaftigkeit‹ definitorisch nicht leicht zu fassen ist (vgl. Hynes/Doty 1993; Koschorke 2010; Piasere 2011; Schüttelpelz 2010). So hebt etwa William J. Hynes hervor, dass »[d]er schiere Reichtum an Trickster-Phänomenen« (Hynes 1993, S. 33) innerhalb globaler Narrative leicht zu der Annahme führen könnte, »dass der Trickster undefinierbar sei« (ebd.). Denn »[z]u definieren«

(ebd.), so fährt Hynes fort, »heißt Grenzen zu ziehen und Trickster scheinen erstaunlich resistent zu sein gegen Eingrenzungen« (ebd.). Leonardo Piasere betont in diesem Zusammenhang, dass die ›Trickster‹ eine Figur darstellen, die von Paradoxen lebt, wobei das erste Paradox bereits darin besteht, »ein Wesen ›gegen‹ die Identität zu sein« (Piasere 2011, S. 58). ›Trickster‹-Figuren lassen sich als »erzählerische Grenzgängerschaft[en]« (Koschorke 2010, S. 30) verstehen, die in ihrer Identität nicht ein für alle Mal festschreibbar sind, sondern vielmehr das Chaotische, das nicht von der identitären Ordnung Eingefangene symbolisieren.

Oftmals werden sie als Form- und Gestaltwandler:innen inszeniert, die das Aussehen und das Wesen aller erdenklichen Lebensformen annehmen und zwischen ihnen trickreich variieren können. Sie gelten als Meister:innen der Verwandlung und Täuschung: »Selbst wenn er [der ›Trickster‹] anfangs als Tier dargestellt wurde« (Piasere 2011, S. 58; Anm. K.S.), schreibt Piasere in Anschluss an Silvana Miceli, ist er »immer mehr oder etwas anderes als das, womit man ihn gleichsetzt« (Miceli 2000 zit.n. ebd.). Ihre physische als auch psychische Wesenhaftigkeit lässt sich mit Albrecht Koschorke als ein »Zwischen-Sein« (Koschorke 2010, S. 14) beschreiben, innerhalb dessen kulturell binär konzipierte Gegensätze, wie etwa Innen/Außen, Freund/Feind, Mensch/Tier, Mann/Frau, gut/böse, schlau/dumm etc., gleichzeitig repräsentiert werden. Miceli betont in diesem Sinne, dass die besondere Qualität der ›Trickster‹-Figur auf ihrer »spezielle[n] Fähigkeit [beruht], in sich alle Arten von Widersprüchen und entgegengesetzten Polen (auf allen möglichen Ebenen) aufzunehmen« (Miceli 2000 zit.n. Piasere 2011, S. 59). ›Trickster‹-Figuren stellen demnach oftmals hybride Wesen dar und stehen für Phänomene, »die aus der Ordnung der Dinge ausscheren« (Koschorke 2010, S. 14). Innerhalb der europäischen Literatur werden sie oftmals als Hermaphroditen inszeniert, die ihre Geschlechtlichkeit wiederkehrend wechseln: So werden ›Trickster‹-Figuren häufig zunächst als Mann dargestellt, können »sich aber in eine Frau verwandeln, gebären und wieder ein Mann werden« (Piasere 2011, S. 58f). Ihre Wandlungsfähigkeit gilt als mächtig und »ihre Natur« (Kérenyi 2006 zit.n. Piasere 2011, S. 59), so betont Karl Kérenyi, ist »Feind jeder Begrenzung, nach allen Seiten offen« (ebd.).

Mit Eberhard Schüttpelz lassen sich ›Trickster‹-Figuren insofern als »Figur[en] der Liminalität« (Schüttpelz 2010, S. 222), als Figuren der »Übergängigkeit« (ebd., S. 221) beschreiben, denen die Macht und das Potenzial zugeschrieben wird, »Grenze[n] in [...] Schwelle[n] zu verwandeln« (ebd., S. 223). Konzipiert als solche Grenzgänger:innen symbolisieren ›Trickster‹-

Figuren ein »liminales «Spiel auf der Schwelle» (Koschorke 2010, S. 18), innerhalb dessen die je kontextspezifischen »Geltungsgrenzen kultureller Normierungen« (ebd., S. 29) und symbolischer Grenzziehungen diskursiv in Frage gestellt werden. ›Trickster‹-Figuren repräsentieren folglich eine »Entweih[ung] der politischen und moralischen Ordnung, [...] [eine] Entweih[ung] der soziokulturellen Ordnung« (Piasere 2011, S. 65; Anm. K.S.). Mit ihnen werden, so hebt Piasere hervor, kulturelle, politische und taxonomische Hegemonien hinterfragbar und »nicht nur eine Art von Ordnung als möglich definiert, sondern mehrere auch alternative, denn was für den Trickster wirklich von Bedeutung ist« (ebd.), so fährt Piasere fort, »ist die Möglichkeit zur Wahl, sich außerhalb der Grenzen einer zwanghaften und unausweichlichen Notwendigkeit zu platzieren« (ebd., S. 59f).

Im Folgenden werden die Inszenierungen von Elek, den »Leute[n] aus dem ehemaligen Jugoslawien« und »Roma« innerhalb der Beobachtungssequenz als ein spezifischer Rückgriff auf die diskursive Figur der ›Trickster‹ analysiert. Argumentiert wird dabei, dass den markierten Personen vorgeworfen wird, innerhalb ihrer Täuschungsmanöver ein »liminales «Spiel auf der Schwelle» (Koschorke 2010, S. 18) zu betreiben – ein ›Spiel‹, das in der Beobachtungssequenz als ›Angriff‹ auf bestehende identifizierende Ordnungen artikuliert wird. Im Folgenden wird in einem Dreischritt nachgezeichnet, inwiefern die markierten Personen als natio-ethno-kulturell markiertes ›Grenzgängertum‹ inszeniert werden, das versuchen würde, die Gültigkeit derjenigen Prinzipien in Frage zu stellen und herauszufordern, auf denen die pädagogische Generationen- und Geschlechterordnung (vgl. Kap. 3.2.2.1), die natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitsordnung (vgl. Kap. 3.2.2.2) sowie die Ordnung des Eigentums (vgl. Kap. 3.2.2.3) fundamental beruhen.

### **3.2.2.1 Das ausge trickste Inzestverbot**

Die Konturierung von Elek, den »Leute[n] aus dem ehemaligen Jugoslawien« und »Roma« als ›Trickster‹ findet ihren diskursiven Ausgangspunkt innerhalb der Aushandlung zwischen Mathias, Maria und mir über die Begegnung mit Elek im Tanzraum. In dieser Aushandlung einigen sich die drei Akteur:innen darüber, dass die Begegnung mit Elek als ein Flirt- und Annäherungsversuch seinerseits in Bezug auf Maria und mich zu deuten ist, den er mittels eines »Vorwand[s]« zu kaschieren versuchte. Die Auseinandersetzung über diesen Flirt- und Annäherungsversuch wird von Beginn an unter dem Vorzeichen des Verbots geführt: So werden Eleks Handlungen im Tanzraum nicht als ein relativ normales und doch potenziell herausforderndes Verhalten im pädago-

gischen Umgang mit Jugendlichen thematisiert, sondern als eine Art Tabu, dass zunächst in den Praktiken des Schweigens und Verschweigens der Akteur:innen und schlussendlich in dem imperativen Vorwurf gegenüber Maria und mich durch Mathias deutlich wird (»Ihr hättet die Annäherung stoppen sollen«).

Unter Rückgriff auf pädagogisch-psychoanalytische Perspektiven wird die Inszenierung von Eleks Flirt- und Annäherungsversuch im Folgenden als eine Dramatisierung des »Dilemmas der ödipalen Konstellation« (vgl. Dörr 2012; Rendtorff 2000) analysiert. Denn die drei Akteur:innen entwerfen hier eine Szenerie, in der das Inzestverbot als fundamentales Prinzip der pädagogischen Generationen- und Geschlechterordnung aufgerufen und dabei zugleich als potenziell angreifbar und angegriffen vorgestellt wird. Als ödipal lässt sich die Inszenierung von Eleks Flirt- und Annäherungsversuch insofern lesen, da sich die drei Akteur:innen als die »elterliche Generation«, im Sinne der »Pädagog:innen«, positionieren, die durch Elek herausgefordert wurden, das Inzestverbot zu beachten und einzuhalten, um die Generationendifferenz zu wahren.

In Anlehnung an Margret Dörr lässt sich das Inzestverbot als die »kulturelle Forderung zur Anerkennung der Geschlechter- und Generationenschranken« (Dörr 2012, S. 177) verstehen, die sich in je historisch variablen »generationalen Ordnungen des Sozialen« (Honig 1999 zit.n. ebd.) manifestieren.<sup>13</sup> Das Inzestverbot wird mit Dörr als ein konstitutives Prinzip der Generationenordnung verstanden, durch das die Generationen zueinander in ein spezifisches Verhältnis gesetzt werden, das auf dem Verbot einer sexuellen Vereinigung be-

---

13 Das Inzestverbot, im Sinne eines »kulturellen Gebots« (vgl. Dörr 2012, S. 177) wird von Dörr in Anschluss an Sigmund Freuds Psychoanalyse als das »fundamentalste ›Gesetz‹ jeder Subjektwerdung« (ebd.) gefasst und in seiner »zentrale[n] strukturierende[n] und stabilisierende[n] Bedeutung für Kultur und Individuation« (ebd.) betont. Da auch professionelle pädagogische Beziehungen fundamental durch die Generationendifferenz, d.h. hier durch »jenes leibliche und symbolisch-kulturelle Generationengefälle der Andersheit« (ebd.), strukturiert sind, bekommen auch Pädagog:innen mit dem Inzestverbot zu tun, d.h. »mit einem Konflikt, der mit dem Verzicht und der Einsicht verknüpft ist, nicht alles und nicht für immer sein zu können« (ebd.; vgl. u.a. Rendtorff 2006; Winterhager-Schmid 2000) oder in anderen Worten: Mit einem Konflikt, in dem es um »die Anerkennung von Differenz und eigener Begrenztheit, und die Fähigkeit zur Zähmung von Neid und Eifersucht auf das andere Geschlecht und die andere Generation« (ebd.) geht.

ruht. In Bezug auf die pädagogische Generationenordnung schreibt sie in diesem Sinne:

»Für das Kind geht dieses kulturelle Gebot einher mit der Forderung ›sich aufzumachen in das Andere, das Fremde der Kultur bis zur späteren exogenen Befriedigung des Begehrrens« (Winterhager-Schmid 2000, S. 17). Dieses kulturelle Gebot zu unterstützen, ist Aufgabe der PädagogInnen, indem sie als Vertreter des Realitätsprinzips, die symbolisch-kulturelle ›(Vater-)Funktion als Beschützer des Gesetzes‹ (Lacan) übernehmen und dafür Sorge tragen, dass die Generationenschanke nicht verwischt wird durch beiderseitig verführende, erotisch-sexuelle Unklarheit der generationalen Ordnungsstruktur« (ebd., S. 177f).

Dörr beschreibt das Inzestverbot als ein fundamentales Prinzip, als ein »Gesetz« (Lacan zit.n. ebd.), durch das die pädagogische Generationenordnung als eine symbolische Anordnung von differenten Subjektpositionen, die des ›Kindes‹ und die der ›Pädagog:innen‹, konstituiert wird. Das ›Kind‹ und die ›Pädagog:innen‹ gelten dabei als Subjektpositionen, die mit jeweils unterschiedlichen, gesellschaftlich-kulturellen Erwartungen und Funktionen verknüpft sind und sich in Bezug auf ihre jeweiligen Stellungen zum Inzestverbot grundlegend unterscheiden. Während die Position des ›Kindes‹ mit der Forderung einhergeht, sein/ihr Begehren dem Verbot zu unterstellen und es durch das Verbot regulieren zu lassen, im Sinne eines ›Aufmachens‹ »in das Andere, das Fremde der Kultur« (Winterhager-Schmidt 2000 zit.n. ebd.), kommt der Position der ›Pädagog:innen‹ die »symbolisch-kulturelle ›(Vater-)Funktion als Beschützer des Gesetzes« (ebd.) zu. In diesem Sinne haben die ›Pädagog:innen‹ die Sorge zu tragen, dass die »Generationenschanke nicht verwischt wird durch beiderseitig verführende, erotisch-sexuelle Unklarheit der generationalen Ordnungsstruktur« (ebd.).

Auch innerhalb der Beobachtungssequenz wird die pädagogische Generationenordnung als eine, durch das Inzestverbot konstituierte Anordnung der Positionen des ›Kindes/Jugendlichen‹ und der ›Pädagog:innen‹ aufgerufen und als eine solche zugleich als angreifbar problematisiert. Denn Eleks Flirt- und Annäherungsversuch wird hier, aufgrund seines vermeintlichen Täuschungscharakters, als eine Situation in Szene gesetzt, durch die das Inzestverbot als konstitutives Prinzip der generationalen Ordnungsstruktur herausgefordert und die Funktion der ›Pädagog:innen‹ als ›Beschützer des Gesetzes‹ (ebd., S. 178) zu wirken, auf die Probe gestellt wurde. Innerhalb dieser Inszenierung wird Elek als eine Person inszeniert, die ›eigentlich‹ als

›Kind‹ positioniert und dessen Begehrn ›eigentlich‹ dem Inzestverbot unterstellt sei, die ihr Begehrn allerdings nicht durch das Inzestverbot regulieren ließe. Denn Elek wird hier als ›Kind‹ positioniert, welches das Verbot hinsichtlich seiner begehrten Objektwahl bereits kenne und dennoch, mutwillig und intentional versuchte, dieses Verbot zu umgehen, es zu überwinden und Maria und mich als »verbotene Objekte« (Rendtorff 2017, S. 309) seines Begehrns, genießbar werden zu lassen. Damit wird Elek als eine Person inszeniert, die sich nicht mit ihrer ›eigentlichen‹ Position als ›Kind‹ identifizieren würde, sondern vielmehr versuchte, »seine Position im kulturellen Generationenengefälle des pädagogischen Verhältnisses« (Winterhager-Schmidt 2010, S. 121) trickreich zu überwinden.

In diesem Sinne wird Elek hier als ›Trickster‹ in Szene gesetzt: Denn er wird als ein ›Grenzgänger‹ figuriert, der sich nicht durch das Inzestverbot positionieren ließe. Er wird verdächtigt, sein ›verbotenes‹ Begehrn intentional, getarnt durch ein Täuschungsmanöver, zu realisieren versucht zu haben. Damit wird Elek vorgeworfen, ein »liminales Spiel auf der Schwelle« (Koschorke 2010, S. 18) zwischen den Positionen des ›Kindes‹ und der ›Pädagog:innen‹ zu betreiben, durch das die Gültigkeit des Inzestverbots als ein »Ausdruck der Unumstößlichkeit der Generationenschanke« (Winterhager-Schmid 2000, S. 10) potenziell fragwürdig hätte werden können. Entworfen als ein solcher ›Trickster‹ wird Elek, aufgrund der Zuschreibung eines nicht durch das Inzestverbot einzufangenden Begehrns und der damit einhergehenden ›Trickster-Praktiken‹ (Piasere 2011, S. 62), als bedrohlich für die Aufrechterhaltung der pädagogischen Generationenordnung fantasiert, was als erotisch-sexuelle Verwischung angedeutet wird.

Doch Elek wird nicht nur als Drohpotenzial für die Wahrung der pädagogischen Generationen-, sondern zugleich auch für die pädagogische Geschlechterordnung in Szene gesetzt. Denn die Akteur:innen der Beobachtungssequenz artikulieren das pädagogische Generationenverhältnis auch als eine Ordnung der Geschlechter, welche sie, so zeigt der Blick auf ihre Positionierungspraktiken, als eine ödipal-patriarchale reaktualisieren. Denn Mathias, Maria und ich nehmen in der Inszenierung von Eleks Flirt- und Annäherungsversuch die klassischen geschlechtlichen Positionen der ›elternlichen Generation‹ im ödipalen Dreieck ein (vgl. Rendtorff 2009, 2012, 2017): So inszeniert sich Mathias in der Rolle eines verbietenden ›Vaters‹, der das ›Gesetz‹ des Inzestverbots ausspricht, sich damit zum ›Hüter des Gesetzes‹ macht und zugleich die Fantasie produziert, dass ohne das Verbot eine generational-geschlechtliche Verwischung des pädagogischen Verhältnisses

hätte passieren können. Das Inzestverbot wird dabei als ein ›Gesetz‹ artikuliert, das sich maßgeblich über das Verhältnis zwischen Elek auf der einen und Maria und mir auf der anderen Seite erstreckt. Es wird hier als ein Verbot übersetzt, das sich maßgeblich auf das ›Mutter-Kind-Verhältnis bezieht und dieses Verhältnis als eine verbotene Begehrungsordnung strukturiert, die von Mathias in der Rolle des ›Vaters‹ überwacht wird. In diesem Sinne wird das pädagogische Verhältnis als eine trianguläre Generationen- und Geschlechterordnung inszeniert, in der Mathias, Elek sowie Maria und ich ödipal-patriarchal zueinander positioniert sind. Denn während Eleks sowie Marias und meine Positionierungen, als ›Kind‹ und als ›Mutter‹, dem Inzestverbot unterworfen vorgestellt werden, nimmt Mathias hier die Position des ›Vaters‹ ein, die das Inzestverbot als ›Gesetz‹ repräsentiert und überwacht.

Maria und ich nehmen innerhalb dieser Inszenierung die klassisch weibliche Position ein, die hier als Objekt-Position zwischen Eleks Begehrten und Mathias Verbot inszeniert wird und damit als ein Objekt, das selbst ohne eigene Positionierung oder eigenes Begehrten bleibt, sondern dem ›Gesetz‹ des Verboten unterstellt ist und dies akzeptiert.<sup>14</sup> Diese Objekt-Position wird innerhalb der Beobachtungssequenz noch dadurch verstärkt, dass Maria und ich unsere eigene ambivalente Wahrnehmung der mehrdeutigen Anspielungen seitens Elek, über die wir uns zu zweit noch verständigt haben – so endet die Beschreibung der Tanzraumsituation mit Marias lachender Frage: »Was war das denn?« – innerhalb der Auseinandersetzung mit Mathias verstummen lassen. Auch eine eigene (professionelle) Positionierung in Bezug auf den Vorfall oder auch in Bezug auf Mathias Deutung (z.B. die Deutung von Mathias zurückzuweisen und den Annäherungsversuch als einen altersspezifischen Flirt einzuzuordnen) bleibt hier unartikuliert. Maria und ich akzeptieren vielmehr, dass in der Tanzraumsituation das Verbot durch Elek herausgefördert und wir es gehütet haben.

---

14 In dieser Interpretation wird der Fokus auf die Positionierungspraktiken von Maria und mir gelegt, in denen wir die Position der ›Mutter‹ selbst einnehmen. In den Blick gerät hier nicht die Zuschreibungspraxis durch Mathias, in der er uns verdächtigt, als ›Pädagoginnen/Mütter‹ das Verbot selbst potenziell nicht beachtet bzw. ein anderes, ein eigenes Begehrten verfolgt zu haben, was zu einer ›Mutter-Kind-Verschmelzung‹ im Tanzraum des Jugendzentrums, zu einer »beiderseitig verführende[n], erotisch-sexuelle[n] Unklarheit der generationalen Ordnungsstruktur« (Dörr 2012: 178) hätte führen können. Diese Spur nehmen Marie Frühauf und ich im Artikel *Identitäten, Affekte und Begehrten – Psychoanalytische Potenziale für die erziehungswissenschaftliche Rassismustheorie und -forschung* (Frühauf/Schulze i.E.) intensiver in den Blick.

Elek wiederum wird als ›Kind‹ inszeniert, das darauf zielte, das hier als väterlich signifizierte Verbot trickreich zu umgehen und damit zugleich versuchte, die Position des ›Vaters‹ Mathias streitig zu machen. Denn Elek wird vorgeworfen, versucht zu haben, »sich zu dem zu machen, was die Mutter begehrt« (Rendtorff 2009, S. 79) und damit die hier ödipal-patriarchal inszenierte Geschlechterordnung des pädagogischen Generationenverhältnisses anzugreifen. Diese Ordnung wird von den drei Akteur:innen als eine klare Begehrungsordnung in Szene gesetzt, in welcher die Frauen in den Status begehrter Objekte geraten, deren Berührung den ›Söhnen‹ nicht gestattet ist, wohl aber den ›Vätern‹. Denn Mathias darf meinen Körper nicht nur berühren, sondern sein ›Gesetz‹ hütet über ihn.

Diese ödipal-patriarchale Geschlechterordnung wird hier durch Eleks Flirt- und Annäherungsversuch als angegriffen konzipiert. Denn Elek wird als ein ›Trickster‹ gezeichnet, der an der Gültigkeit des Inzestverbots zu kratzen versuchte. Ihm wird vorgeworfen, sich seiner durch das Inzestverbot zugeschiedenen Position als ›Kind‹ innerhalb des pädagogischen Generationen- und Geschlechtergefüges nicht zu fügen, sondern diese vielmehr zu überwinden und damit ein bedrohliches Spiel auf der Grenze zwischen den Subjektpositionen zu betreiben, das als Angriff auf das Inzestverbot und den damit einhergehenden ›Identitäten‹ fantasiert wird.

### **3.2.2.2 Das Spiel mit der »deutsche[n] Sprache«**

Innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Mathias, Maria und mir wird jedoch nicht nur die pädagogische Generationen- und Geschlechterordnung als potenziell angreifbar artikuliert. Auch eine auf Erkennbarkeit beruhende natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitsordnung wird durch die hier identifizierten ›Trickster‹ als potenziell irritier- und störbar problematisiert. Denn den hier markierten Personen wird vorgeworfen, mit der »deutschen Sprache« als ein doch ›eigentlich‹ zuverlässiges Prinzip der Identifizierung und Differenzierung von natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeiten zu spielen:

Die als »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien« markierten Personen, werden hier als natio-ethno-kulturelle ›Fremde‹ signifiziert, welche die »Sprache der [deutschen] Mehrheit« (Dirim/Mecheril 2010, S. 100; Anm. K.S.) bereits erworben hätten und damit der ›deutschen Sprachgemeinschaft‹ zumindest in Bezug auf ihre lingualen Fertigkeiten nicht mehr ganz ›fremd‹ gegenüberstünden. Sie werden hier als ›nicht-Deutsche‹ positioniert, die sich innerhalb einer deutschsprachig inszenierten ›Wir-Gemeinschaft‹ lingual kompetent bewegten und an dieser teilnehmen und teilhaben könnten. Das

Beherrschen der »deutschen Sprache« wird hier als ein Merkmal aufgerufen, durch das die »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien« von anderen, als »nicht-deutsch« positionierten Subjekten unterscheidbar gemacht werden könnten. Allerdings nur dann, so wird hier suggeriert, wenn sich die unterschiedlichen ›Fremden‹ hinsichtlich ihrer jeweiligen natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeiten und ihrer jeweiligen Sprachfähigkeiten und -fertigkeiten auch erkennbar zeigten, sich folglich identifizierbar machten. Doch dieser kulturell-normativen Vorgabe einer auf Erkennbarkeit beruhenden natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnung würden sich die ›Trickster‹ – so der Vorwurf – nicht fügen. Denn diese würden öfter »vorspielen, dass sie die deutsche Sprache nicht beherrschen« und sich damit fremder inszenieren, als sie eh schon seien. Mutwillig (»um bestimmte Dinge zu erreichen«) machten sie sich uneindeutig in Bezug auf ihre natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit und störten damit auch die Zuverlässigkeit von ›Sprache‹ als Identifizierungs- und Differenzierungsprinzip. Sie spielten folglich ein ›Spiel‹, so lässt sich Mathias Argumentation zusammenfassen, innerhalb dessen die ›eigentliche‹, Subjekte (an-)ordnende und Identifikationen ermöglichte Funktion von ›Sprache‹ in ihr Gegenteil verkehrt würde; ein ›Spiel‹, durch das natio-ethno-kulturelle Grenzmarkierungen uneindeutig und nicht identifizierbar würden.

Diese ›Trickster‹-Inszenierung schließt an spezifisch antiziganistische Wissensbestände an. Denn hier werden die ›Anderen‹ als eine »Phantasmagorie der Fremdheit« (Hund 2014c, S. 33) inszeniert. Derartige Inszenierungen werden seit mehreren Jahrhunderten dazu genutzt, die »Authentizität der Fremden« (Hund 2017, S. 62) zu hinterfragen und ihnen einen »Scheincharakter zigeunerischer Fremdheit« (Wigger 2014, S. 45) zu unterstellen. So behauptete etwa der Bündener Landammann Johannes Guler im Jahre 1580, dass es sich bei den *Zigeunern* um ein »unnütz, oed und verlorn Buobengesindlein« (Guler zit.n. Hund 2017, S. 64) handele, das sich »mit schmierben unterstanden ihnen gleichfoermig schwartz zuomachen« (ebd.). Diese vorge-täuschte Fremdheit in Bezug auf die Hautfarbe diene als Tarnung für »rauben und staelen« (ebd.) von »boefswicht, die nicht werken woellen« (ebd.). Auch der Tübinger Rechtsprofessor Christoph Besold nahm im Jahre 1629 an, dass die *Zigeuner* »lügen, daß sie aus Ägypten stammen« (Besold zit.n. Hund 2017, S. 64). Denn die »Erfahrung« (ebd., S. 65) zeige, dass sie »nichts anderes als eine Schar von Dieben und eine üble Ansammlung von Müßiggängern und Betrügern aus verschiedenen, gar nicht so weit entfernten, sondern benachbarten Völkern« (ebd.) seien. Der sächsische Humanist und Philosoph Jakob Thomasius betonte sogar, dass diese Schar von Dieben und Müßiggängern

»mehrentheils Teutsche« (Thomasius zit.n. Hund 2017, S. 65) seien. Dass dies nicht von vornherein erkennbar sei, läge daran, dass »die Zigeuner/denen/so sich in ihre Gesellschaft begeben/die Namen verändern/und eine schwartze Farbe anstreichen« (ebd.). Noch im Jahre 1749 fasste Zedlers Universal-Lexikon den Wissensstand zum Stichwort *Zigeuner* zusammen. Erzählt wird auch hier die »Geschichte vom Auftauchen der Zigeuner, die sich als fremde Pilger ausgeben« (Hund 2017, S. 65). Daran anschließend heißt es dann:

»heut zu Tage ist mehr als bekannt, daß diese Zigeuner nichts anders seyn, denn ein zusammen gelauffenes böses Gesindel, so nicht Lust zu arbeiten hat, sondern von Müßiggang, Stehlen, Huren, Fressen, Sauffen, Spielen u.s.w. Profeßion machen will. [...] Sie färben sich die Gesichter mit grünen Nuß-Schaalen, damit sie [...] unwissenden Leuten die Meynung desto eher beybringen, als ob sie aus den heißen Mittags-Ländern ihren Ursprung herführten [...] und machen unter sich eine besondere Sprache [...] aus, damit sie desto fremder erscheinen« (Zedlers Universal-Lexikon zit.n. Hund 2017, S. 66).

Dieser kurisorische Ausschnitt von über die Jahrhunderte hinweg rekonstruierbaren diskursiven Äußerungen hinsichtlich eines »Scheincharakters zigeunerischer Fremdheit« (Wigger 2014, S. 45) soll verdeutlichen, dass innerhalb der Beobachtungssequenz an ein historisch tradiertes, antiziganistisches ›Wissen‹ angeschlossen wird, das in Anlehnung an Wulf D. Hund in der Zeit des sich ausbreitenden europäischen Kolonialismus und dem damit einhergehenden »Prozess des Weißwerdens« (Hund 2017, S. 67) der Europäer:innen dominant wurde. Das *Zigeunerstereotyp* erfuhr in diesem Zusammenhang einen semantischen Wandel, den Hund als »Wandel vom Anschein zum Vorschein« (Hund 2014b, S. 16) bezeichnet. Innerhalb dieses semantischen Wandels geriet die zuvor postulierte ›Fremdheit‹ der *Zigeuner* zunehmend als Täuschung unter Verdacht und zuvor als gültig anerkannte Zeichen nationethno-kultureller ›Fremdheit‹, wie etwa Religionszugehörigkeit, Herkunft, Hautfarbe und Sprache, wurden zunehmend in ihrer ›Echtheit‹ angezweifelt (vgl. Hund 2017, S. 63). Mit Hilfe dieses semantischen Wandels und der damit einhergehenden Konzeption der *Zigeuner* als eine »Phantasmagorie der Fremdheit« (Hund 2014c, S. 33) wurde Hund zufolge »bewusst die Chance [verworfen], das Stereotyp des ›Zigeuners‹ mit dem zur selben Zeit entwickelten Stereotyp des ›Negers‹ zu synchronisieren« (ebd.). Beide Stereotype wurden »sorgsam geschieden« (ebd.) und das *Zigeunerstereotyp* avancierte zunehmend zu einer diskursiven Strategie, mit der es nicht mehr primär dar-

um ging, »von außen kommende Fremde ab[zu]wehren« (Hund 2014c, S. 33), sondern vor allem darum, »die eigenen Reihen von jenen zu säubern, die der bürgerlichen Arbeitsmoral unfähig und unwillig zu begegnen scheinen« (ebd.).<sup>15</sup>

Die strategische Dimension der Zuschreibung eines »Scheincharakters zigeunerischer Fremdheit« (Wigger 2014, S. 45) wird erkennbar, wenn dieser semantische Wandel im Kontext der Erfindung des *Weißseins* verortet wird. Denn das imaginierte Kollektiv der *Weißßen* umfasste »keineswegs von Anfang an alle gesellschaftlichen Schichten« (Hund 2017, S. 66). Die Lebenslagen und Lebensweisen der unteren Klassen erzeugten bei den ›Erfinder:innen‹ dieses Konzepts vielmehr eine »Unsicherheit über die Reichweite des *Weißseins*« (ebd.) und damit über die »Überzeugung, gegenüber Schwarzen weiß und überlegen zu sein« (ebd.). Die Armen entwickelten sich hier zu einer Bedrohung der ›Wahrheit‹ über die Existenz einer als ›einheitlich-zivilisiert‹ und damit als weiß gedachten kollektiven Identität.

Das Zigeunerstereotyp entwickelte sich in diesem Zusammenhang zu einer symbolischen Grenzmarkierung, durch die »ehedem bekannte und lange Zeit geduldete soziale Gruppierungen (Bettler, Vaganten) [...] mit dem Zeichen der Nichtzugehörigkeit [...] versehen« (Hund 2014c, S. 35) wurden. Der Rückgriff auf ›Hautfarbe‹, die vormals als Indiz für die ethnische ›Fremdheit‹ der Zigeuner anerkannt wurde, entwickelte sich innerhalb dieser symbolischen Grenzmarkierung zunehmend zu einem Zeichen trügerischer Listigkeit: »Schwärze« (Hund 2017, S. 66), so hebt Hund hervor, wurde als ›Tarnfarbe sozialer Devianz‹ (ebd.), als »Scheincharakter« (Wigger 2014, S. 45) und Ergebnis

---

15 Das Zigeunerstereotyp entwickelte sich Hund zufolge früh als eine »schillernde Vorstellung« (Hund 2017, S. 66), die von Anbeginn auf einer besonders engen Verbindung von Zuschreibungen ethnischer Fremdheit einerseits und sozialer Unangepasstheit (Diebstahl, Faulheit und Müßiggang) andererseits beruhte (vgl. u.a. Hund 2014b, 2014c, 2014d). Dabei unterlag die Dominanz der jeweiligen Zuschreibungen bis zur Rassifizierung des Zigeunerstereotyps im Zuge der Aufklärung immer wieder »langfristigen Schwankungen« (Hund 2014b, S. 15). Beide Elemente blieben jedoch kontinuierlich eng miteinander verzahnt, wurden jedoch in »unterschiedlichen Ausprägungen fortgeschrieben« (ebd.), etwa als devante, ethnisch ›Fremde‹ bzw. als ›Fremde‹ »aus den eigenen Reihen« (Hund 2014c, S. 33), die sich »den Anschein der Fremdheit selbst auffärbten [...] [, um] ihr inneres Außenseiterum (Müßiggang) zu verbergen« (ebd., S. 35). In diesem Sinne liest Hund die Konstruktion der Zigeuner als einen Symbolisierungsversuch der »Übergangsstelle zwischen fremden Außen und eigenem Inneren [...]«, die keine verlässliche, sondern eine unsichere Grenze markiert [...] und die sozial immer wieder neu austarriet« (ebd.) wurde.

von Täuschungsmanövern konnotiert, durch welche die unteren Klassen, »ihr inneres Außenseitertum (Müßiggang) zu verbergen trachten« (Hund 2014c, S. 35) und damit zugleich offenbarten, dass sie sich von »ihrer ehemaligen Gemeinschaft entfremdet haben« (ebd.).

In der Beobachtungssequenz wird an diesen historisch-spezifisch gewordenen und dezidiert antiziganistischen Vorwurf angeschlossen. Auch hier wird die ›Fremdheit‹ der markierten Personen als Ergebnis eines Täuschungsmanövers und als »angewandtes Requisit zur Verschleierung« (Wigger 2014, S. 46) ihrer eigentlichen Zwecke behauptet. Diese Zwecke werden in der Beobachtungssequenz jedoch nicht weiter definiert, sondern bleiben unbestimmt und diffus (»um bestimmte Dinge zu erreichen«). Hier kann nur spekuliert werden, ob Mathias hier ein Zusammenhang zwischen dem inszenierten Täuschungsmanöver und klassen- bzw. schichtbezogenen Positionen herstellen wollte. Interessant in diesem Zusammenhang ist jedoch, dass Maria direkt an diesen, durch Mathias artikulierten Vorwurf anschließt und dabei die »Leute aus dem ehemaligen Jugoslawien« zu »Roma« und zugleich zu potenziellen Dieben macht.

### **3.2.2.3 Ausgetrickste Eigentumsschranken**

Maria erzählt von einer »Roma-Party«, die im Jugendzentrum stattgefunden hat. Die Organisator:innen hätten sich für deren Durchführung die Musikanlage des Jugendzentrums und ein Kabel geliehen, das »[n]ach der Party [...] verschwunden [war]«. Sie wisse nicht so genau, »ob sie [die ›Roma‹] es in eine falsche Kiste gelegt haben oder ›vielleicht noch schlimmer‹«.

Auch in dieser Erzählung werden die markierten Personen als ›Trickster‹ figuriert, die hier nun als potenzielle Diebe und damit als bedrohlich für Ordnungen des Eigentums inszeniert werden. Denn durch die ›Trickster‹, so suggeriert Maria, könne auch die Leihe, als ein spezifisches Organisationsprinzip von Eigentumsschranken (vgl. u.a. Oetker/Maultzsch 2002, S. 349ff; Tonner 2013, S. 199ff), zu einem potenziell unsicheren Unterfangen werden. Die markierten Personen werden hier als unzuverlässige und potenziell untreue Leihnehmer:innen in Szene gesetzt, die sich nicht an die, mit dieser Position einhergehenden kulturell-normativen Erwartungen hielten: Denn die »Roma« hätten entweder ihre »Sorgfaltspflicht« (Tonner 2013, S. 201) in Bezug auf das geliehene Eigentum des Jugendzentrums vernachlässigt (Es »in eine falsche Kiste gelegt«.) oder »vielleicht noch schlimmer«, seien ihrer »Rückgabepflicht« (ebd.) gar nicht erst nachgekommen, hätten das Kabel folglich gestohlen. Die markierten Personen dieser Geschichte werden hier als eine potenzielle Gefahr

von bestehenden Eigentumsschranken und damit als ein Drohpotenzial für die Gültigkeit einer durch die Leihe organisierten Eigentumsordnung in Szene gesetzt. Denn das Kabel gilt als verschwunden, als nicht mehr identifizierbar und damit auch nicht mehr als in der Verfügungsgewalt der Sozialpädagog:innen als stellvertretende Eigentümer:innen und Leihgeber:innen.

Innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Mathias, Maria und mir werden die hier markierten Personen als natio-ethno-kulturelle »Andere« gezeichnet, die als wesensmäßige ›Trickster‹ identifiziert und in diesem Sinne als ein Drohpotenzial für die Aufrechterhaltung je unterschiedlicher identitärer und identifizierender Ordnungen in Szene gesetzt werden. Sie werden hier als uneindeutige ›Fremde‹ essentialisiert, die sich ›unseren‹ identifizierenden Ordnungen nicht fügen würden, sondern vielmehr versuchten, die ihnen zugewiesenen Positionierungen trickreich zu überschreiten. Diese ›Tricks‹ werden als Vorwände und Handlungen des Vorspielens bezeichnet und als ein ›Angriff‹ auf diejenigen Prinzipien artikuliert, mittels derer die hier aufgerufenen Ordnungen der Identität beruhen: Als ›angegriffen‹ artikuliert werden in der Beobachtungssequenz das Inzestverbots im Sinne eines »Ausdruck[s] der Unumstößlichkeit der Generationen[- und Geschlechter]schanke« (Winterhager-Schmidt 2000, S. 10; Anm. K.S.), die Gültigkeit der ›Sprache‹ als ein ›eigentlich‹ doch zuverlässiges Prinzip der Identifizierung innerhalb einer auf Erkennbarkeit beruhenden natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnung (vgl. u.a. Bhabha 2011, S. 112; Dirim 2016; Dirim/Heinemann 2016; Dirim/Mecheril 2010; Quehl/Mecheril 2008) sowie die Rückgabepflicht einer durch die Leihe organisierten Aufrechterhaltung von ›Eigentumsschranken‹ (Vinnai 2011, S. 62). Innerhalb dieser ›Trickster‹-Inszenierungen werden die markierten Personen als eine »Grenzgängerschaft« (Koschorke 2010, S. 30) konzipiert, die durch ihre Täuschungsmanöver »Grenzen in Schwellen verwandeln« (Schüttelpelz 2010, S. 223) könnten. Sie werden hier als ›Trickster‹ in Szene gesetzt, die ein ›liminales‹ ›Spiel‹ auf der Schwelle« (Koschorke 2010, S. 18) zwischen den Subjektpositionen betreiben würden und damit die ›Unterscheidung als Unterscheidung‹ (ebd., S. 11) verwischen und uneindeutig werden lassen könnten, etwa im Sinne einer »erotisch-sexuelle[n] Unklarheit der generationalen Ordnungsstruktur« (Dörr 2012, S. 178). Diese Inszenierung der markierten Personen als ›Trickster‹, deren Begehren als nicht einhegbar und als bedrohlich für die Gültigkeit und Stabilität identifizierender Ordnungen wahrgenommen wird, ist als eine performative Wiederholung der antiziganistischen Figur des Zigeuners zu interpretieren.

### 3.2.3 Die ›Zigeunertrickster‹: Ein Symbolisierungsversuch des ›Dritten‹

Die rekonstruierte Inszenierung der markierten Personen als ein identifizierende Ordnungen bedrohendes ›Trickstertum‹ ist als eine spezifisch antiziganistische Artikulationsweise zu analysieren. So machten bereits die Ausführungen in Kapitel 3.2.2.2 deutlich, dass die Figur der *Zigeuner* zentral auf dem Postulat einer ›Tricksterhaftigkeit‹ beruht, etwa wenn in ihr der Vorwurf eines »Scheincharakters ethnischer Fremdheit« (Wigger 2014, S. 45) artikuliert wird. Auch Leonardo Piasere hebt in seinen exemplarischen Analysen von komödiantischen Heldengedichten der italienischen Renaissance, einzelnen Werken der rumänischen Tsiganologie des frühen 19. Jahrhunderts sowie der transnationalen Ethnologie des 20. Jahrhunderts hervor, dass Rom:nja »zu Trickstern gemacht wurden, in dem man sie als ›Zigeuner‹ bezeichnete« (Piasere 2011, S. 58; Herv. i.O.). Doch Piasere, selbst Tsiganologe, bleibt in seiner Analyse nicht bei dieser konstruktivistischen Sichtweise, sondern verschiebt seinen Fokus zunehmend naturalisierend darauf, nach Gemeinsamkeiten zwischen den erzählerischen bzw. literarischen »Zigeuner-Trickstern« (ebd., S. 80; Herv. i.O.) und den ›realen‹ Zigeunern zu fragen.<sup>16</sup> Dabei stimmt er mit der Ethnologin Micheline Le Barbier überein, die in diesem Zusammenhang betont, dass die einen »imaginäre Kreation[en]« (Le Barbier zit.n. ebd.) seien und die anderen ihre »Wurzeln in der Realität« (ebd.) hätten. Piasere selbst fasst die »Zigeuneridentität« (Piasere 2011, S. 62) als eine »Materialisierung des Trickster« (ebd., S. 81; Herv. i.O.) und hebt in diesem Sinne hervor:

»[Z]ahlreiche Zigeuner [konstruieren] ihr Bild nach dem Bild, das man sich von Trickstern macht: Bastler, kulturell hybrid, im Kampf mit den herrschenden Regelsystemen, Erkunder der Nicht-Ordnung, à la Sarvard wellenförmige Erschaffer ihrer eigenen Diversität ausgehend vom Kontinuum, das von den Nicht-Zigeuner-Kulturen repräsentiert wird, [...] also Entweiher der Nicht-Zigeuner-Ordnung« (ebd.).

An diese ›Identitätsbeschreibung‹ Piaseres schließen auch Maria Melms und Michael Hönicke an, die »Zigeunerkulturen [...] [eine] tricksterhafte Dispositi-

---

<sup>16</sup> Ich danke den Teilnehmer:innen des Frühjahrstreffens 2022 der *Gesellschaft für Antiziganismusforschung (GfA)* für die in diesem Zusammenhang hilfreichen Hinweise und weiterführenden Literaturtipps.

on« (Melms/Hönicker 2011, S. 195) zuschreiben. Diese Disposition, so heben die Autor:innen hervor, gelte es nicht nur in der Tsiganologie sondern auch in der Antiziganismusforschung zu berücksichtigen, da diese als ursächlich für »die speziellen Relationen zwischen Mehrheitsbevölkerung und Minderheit« (ebd.) zu verstehen seien. Piasere selbst geht noch einen Schritt weiter: Denn er begründet die »Geschichte der Zigeunerverfolgungen in Europa« (Piasere 2011, S. 81) gar mit dem vermeintlichen ›Trickstertum‹ der hier markierten Personen. Diese massive Täter-Opfer-Umkehrung wird deutlich, wenn er schreibt, das die Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte zeige, »was durch die Angst passieren kann, die vor der Materialisierung des Trickster herrscht« (ebd.).

Die Zuschreibung eines ›Trickstertums‹ – wie es in der Beobachtungssequenz rekonstruiert wurde – ist, so zeigen auch die hier dargestellten Beispiele, als ein zentraler Modus spezifisch antiziganistischer Stereotypisierungen zu fassen. Die ›Zigeunertrickster‹ werden dabei als Entweihler:innen bestehender soziokultureller Ordnungen, bzw. in den Worten Piaseres als »Entweihler der Nicht-Zigeuner-Ordnung« (Piasere 2011, S. 81) symbolisiert. In dieser Figur werden Gestalten entworfen, die wesensgleich zu ›Un-Ordnung‹ definiert werden und denen vorgeworfen wird, mit Hilfe von »Trickster-Praktiken« (Piasere 2011, S. 62), gesellschaftlich-kulturelle Normierungen und Ordnungen zu verstören. Die Figur der ›Zigeunertrickster‹ kann in diesem Sinne als Repräsentationsversuch der fantasierten Möglichkeit eines potenziellen Umsturzes dominanzkultureller Ordnungen gelesen werden, die innerhalb von antiziganistischen Perspektiven vorrangig als eine bedrohliche, innerhalb von philoziganistischen Perspektiven (vgl. u.a. Hund 2014d) jedoch primär als eine von gesellschaftlichen Zwängen befreite Zukunftsfantasie artikuliert wird (vgl. u.a. Breger 1998a).

In der Beobachtungssequenz wurde diese Figur als bedrohlich im Sinne einer »identitätsstörende[n] Macht« (Breger 2010, S. 35) reaktiviert. Denn den ›Trickstern‹ wurde vorgeworfen, sich nicht identitär platzieren zu lassen bzw. durch identifizierende Ordnungen gar nicht erst greifbar werden zu können. Derartige Behauptungen einer identitären Uneindeutigkeit lassen sich in der Jahrhunderte alten Geschichte des Antiziganismus mannigfaltig rekonstruieren und finden ihre Ausdrücke etwa in Bildern von Zigeunern als »gentiles christiani«, als heidnische Christen« (Piasere 2011, S. 65), als ein »Volk von Mischlingen« (Ritter 1962 zit.n. Severin 2013, S. 85) sowie als »Mannsweib[er]« (Randjelović 2019, S. 6; vgl. auch Bell 2015) bzw. ›weibische Männer‹ (vgl. Eulberg 2013; Scholz 2007; Winter, S. 2019). In derartigen Repräsentationen werden die Zigeuner als »hybride Figur[en]« (Breger 1998a, S. 246)

bzw. als »Figuren des Dritten« (ebd., S. 241) gedacht und damit als eine Wesenhaftigkeit vorgestellt, in der binär konzipierte ›Identitäten‹, wie etwa ›Frau‹ und ›Mann‹, aufgehoben und zugleich ineinander vereint sind. Innerhalb dieser Repräsentationen werden die *Zigeuner* als »Zwischenraum-Figuren« (Breger 1998a, S. 245) konzipiert, in denen »das Unvereinbare oppositioneller Terme in einem ›Weder-Noch‹« (ebd., S. 246) bzw. einem »Sowohl-als-auch« (ebd., S. 256) festgehalten ist. In Anlehnung an Claudia Breger repräsentiert die antiziganistische Figur in diesem Sinne ein »nicht in binäre Verhältnisse gepreßte[s] Dritte[s]« (ebd., S. 245) und fungiert damit als Symbol »der Durchkreuzung herrschender symbolischer und sozialer Ordnungsgefüge« (ebd., S. 261).

Auch die ›Trickster‹-Inszenierung der Beobachtungssequenz ist als eine Artikulationsweise des ›Dritten‹ zu entziffern: In Anlehnung an Albrecht Koschorke lassen sich Artikulationen des ›Dritten‹ als solche diskursiven »Operationen [verstehen, die] nicht [...] bloß zwischen den beiden Seiten einer Unterscheidung oszillieren, sondern die *Unterscheidung als solche* zum Gegenstand und Problem« (Koschorke 2010, S. 11; Herv. i.O.; Anm. K.S.) machen. Innerhalb von Artikulationen des ›Dritten‹, so fährt er fort, tritt »[z]u den jeweils unterschiedenen Größen [...] die Tatsache der Unterscheidung wie ein Drittes hinzu, das keine eigene Position innehat, aber die Positionen auf beiden Seiten der Unterscheidung ins Verhältnis setzt, indem sie sie zugleich verbindet und trennt« (ebd.). Innerhalb der Beobachtungssequenz wird die von Koschorke bezeichnete »Tatsache der Unterscheidung« (ebd.) thematisiert und zugleich problematisiert. Denn die innerhalb der Beobachtungssequenz aufgerufenen Ordnungen der Identität werden hier als potenziell prekär inszeniert und zwar insofern, als dass die Unterscheidung zwischen den einzelnen Subjekt-positionen eben nicht als eine für immer und alle Zeit gültige Grenze, sondern vielmehr als ein veränderbares »Zwischenraumgeschehen« (ebd., S. 244) artikuliert wird. Die ›Trickster‹ der Beobachtungssequenz werden dabei als Subjekte entworfen, die innerhalb dieses ›Da-Zwischens‹ gefährlich intervernierten, indem sie das Inzestverbot als ein »Ausdruck der Unumstößlichkeit der Generationen[- und Geschlechterschranke]« (Winterhager-Schmid 2000, S. 10; Anm. K.S.), die »deutsche Sprache« als ein Differenzierungs- und Identifizierungsmerkmal natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitspositionen und die, durch die Leite aufrechterhaltenen »Eigentumsschranken« (Vinnai 2011, S. 62) ungültig und überwindbar zu machen versuchten. Insofern werden die ›Zigeunertrickster‹ hier als bedrohliche »Figur[en] der Grenz- und

Zwischenräume« (Breger 1998a, S. 243) artikuliert, denen vorgeworfen wird, vermeintlich »feste stabile Identitäten aufzulösen« (End 2016, S. 75).

Wird nach der historischen Genese der antiziganistischen Figur als Symbol des ›Dritten‹ bzw. der »Nicht-Identität« (vgl. u.a. Freckmann 2022) gefragt, ist diese in Anlehnung an End als ein Effekt des sich herausbildenden »Denkens in starren Identitätskategorien [...] als Teil moderner Vergesellschaftung« (ebd., S. 74) zu verorten. End versteht die europäisch-moderne Herausbildung des identifizierenden Denkens, im Sinne eines Denkens in der Logik von Äquivalenz und Binarität (vgl. End 2016, S. 73ff; Breger 1998a, S. 241f), als eine »historisch-gesellschaftliche Ermöglichungsbedingung« (ebd.) für die Genese von Zigeunern als eine Figur der »Nicht-Identität« (End 2016, S. 75). Denn in dieser Figur wird End zufolge das »gesellschaftliche Tabu der Nicht-Identität« (End 2016, S. 75) verhandelt, das er in Anlehnung an Adorno und Horkheimer als die »verbannte Vorstellung eines ›Draußen[s]‹« (ebd.) versteht: »Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein« (Adorno/Horkheimer zit.n. ebd., S. 74f), zitiert End aus der *Dialektik der Aufklärung*, »weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist« (ebd., S. 75). Das ›Draußen‹ markiert hier etwas, »das als außerhalb der Logik, außerhalb der gesamten Systematik stehend« (ebd.) konzipiert wird und auf Momente und Phänomene des Unkontrollierbaren, des Chaotischen, des nicht von der festen Ordnung Eingefangenen bzw. des, der binären Logik Entgleitenden verweist. Mit dem Begriff des ›Draußen‹ wird »jene von der Gesellschaft negierte Position« (ebd.) markiert, die Position »der Nicht-Identität« (ebd.), die sich der modernen Ordnung von Identität und Differenz entzieht. In Anlehnung an Breger lässt sich die Figur der Zigeuner in diesem Sinne als ein symbolischer Versuch verstehen, »das ›Dritte‹ [...] [im] ›Anderen‹ zu bannen« (ebd., S. 243), d.h. als Versuch, Phänomene, die der binären Ordnungslogik entgleiten, »[i]m Anderen [...] aufgehen« (ebd.) zu lassen. Damit ermöglicht die antiziganistische Figur die konstitutive Fragilität identitärer Ordnungen zu veräußerlichen und auf so konstruierte ›Andere‹ zu projizieren, die sodann als eine Bedrohung des ›Eigenen‹ vorgestellt und bearbeitet werden. Der Versuch, die »Angst vor dem Uneindeutigwerden« (Messerschmidt 2016, S. 98) je historisch-spezifisch definierter ›Wir-Einheiten‹ innerhalb der Zigeuner zu bannen, stellt in Anlehnung an Astrid Messerschmid ein zentrales Element des antiziganistischen Diskurses dar (vgl. ebd.), das der Stabilisierung »nationale[r] und bürgerliche[r] Ordnungsmuster« (ebd., S. 94) dient. Bogdal hebt in diesem Sinne hervor, dass antiziganistische Bedrohungsszenarien über die Jahrhunderte hinweg immer dann virulent und dominant

sichtbar wurden, »wenn die eigene Ordnung gefährdet scheint« (Bogdal 2014, S. 482).

### 3.3 Das faszinierend-verachtete Spektakel der Zigeuner – Antiziganistische Stereotype als Fetischisierungen

»das (.) ähm (.) leben von denen (.) also ähm (1) wie die so leben ähm ähm (1) das is schon krass ~ [1: mhmm] ~ das ist echt heftig anders (2) vieles geht da ga:r nicht (.) also (.) für mich ähm (2) ((lacht auf)) und manchmal (1) ähm (.) denk ich aber auch (1) mhm (2) hat irgendwie auch ähm (.) was freies oder so (1) so ungebunden oder so ((lacht auf)) gott (1) das darf man keinem erzählen« [Auszug aus dem Spontaninterview 4, Jugendzentrum I; Minute 06:34-07:05]

Thorsten, ein Sozialpädagoge, und ich sitzen mit zwei Jugendlichen zusammen. [...] Einer der Jugendlichen fragt mich, ob ich studiert habe und wieviel Geld ich verdiene. Ich nenne ihm eine Summe. Er lacht und wendet sich dem anderen Jugendlichen zu. »Siehst du, man ist dumm, wenn man studiert«, sagt er zu ihm. »Die kann nicht jedes Wochenende Party machen«. [...] »Wie teuer sind eure Partys?«, fragt Thorsten lachend. »500 die Nacht«, antwortet der Jugendliche. »500? Für was denn?« Einer der beiden lehnt sich auf dem Sofa zurück: »Also erstmal gehts in Puff, das sind so 100, mehr is das nicht«. Thorsten schaut mich an und sagt, dass ich das den beiden schon glauben könnte: »Die haben so ihre Connections. Ihr seid doch Roma, oder?«. Einer der beiden nickt. Der andere fährt fort: »Dann Party, 150, wenn man noch n paar Perlen einlädt«. Thorsten lacht zwischendrin auf, schüttelt den Kopf und sagt: »Ihr seid schon heftig.« »Hotelzimmer, das sind 500.« Wieder wendet sich Thorsten mir zu und sagt, dass klinge zwar übertrieben, aber liefe bei denen echt so: »Das kannst du den echt glauben, Kathrin.« [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 241, Jugendzentrum II]

Diese Zitate machen deutlich, dass innerhalb von antiziganistischen Stereotypisierungen nicht nur hierarchisch abgewertete Gegenbilder des ›Eigenen‹ gezeichnet werden (vgl. Kap. 3.1) bzw. die Figur der *Zigeuner* ausschließlich als eine das ›Eigene‹ bedrohende Gestalt artikuliert wird (vgl. Kap. 3.2). Die in dieser Studie rekonstruierten antiziganistischen Stereotypisierungen gehen vielmehr auch mit einer »affektive[n] Anziehungskraft« (Winter, S. 2016,

S. 111) einher. Die antiziganistische Figur wird dabei wiederkehrend als eine durchaus faszinierende Gestalt entworfen. In diesem Zusammenhang sind auch meine Beobachtungen zu lesen, dass die sozialpädagogischen Fachkräfte häufig emotional bewegt wirkten, während sie das Zigeunerische in Szene setzten. So erzähle ich die Sozialpädagog:innen in einer Vielzahl der Beobachtungsprotokolle etwa wie folgt: »Kerstin wirkt auf mich wie in ›Rage‹. Ich komm da gar nicht zwischen«<sup>17</sup>; »und er lacht immer wieder laut auf«<sup>18</sup>; »Igor schnaubt«<sup>19</sup>; »Maria ist dabei wie ›wild‹ am gestikulieren«<sup>20</sup>; »Mathias redet ohne sich unterbrechen zu lassen«<sup>21</sup>.

Antiziganistische Stereotypisierungen artikulierten sich immer wieder als emotional-affektive Auseinandersetzungen an der Grenze zu den ‚Anderen‘. Solchen emotional-affektiven Grenzbearbeitungen innerhalb von antiziganistischen Stereotypisierungen habe ich mich im Zuge der rekonstruktiven Analysen unter Rückgriff auf Sara Ahmeds Konzept des »emotional reading of others« (Ahmed 2004, S. 26) angenähert. Ahmed versteht Emotionen hier als eine produktive Kraft für Prozesse des Otherings/Selfings und ordnet sie dabei zugleich als Phänomene ein, deren Analyse Einsichten in die »Beziehung zwischen Psychischem und Sozialem sowie zwischen Individuum und Kollektiv« (Ahmed 2014, S. 186) zutage treten lassen. Als ein Beispiel für eine derartige Artikulation antiziganistischer Stereotype wird im Folgenden eine für diesen Zusammenhang symptomatische Beobachtungssequenz dargestellt und die dort analysierbare Logik rekonstruiert.

### 3.3.1 Die Beobachtungssequenz: Eine Stadtteilbesichtigung

Es sind meine ersten Tage in dem Jugendzentrum. Igor, ein Sozialpädagoge, möchte mir den Stadtteil zeigen. Wir fahren mit dem Bulli vom Jugendamt durch die Straßen. Während der Fahrt zeigt Igor auf unterschiedliche Orte: »Hier, an der Tankstelle, ist immer viel los. Treffpunkt der Alkoholiker.«, »Da, der Spielplatz wurde neu gebaut.« Igor summt die Musik im Radio leise mit.

An einem der ersten Tage meiner ethnographischen Erhebungsphase im Jugendzentrum II möchte Igor mir den Stadtteil zeigen, in dem das Jugendzen-

<sup>17</sup> Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 120, Jugendzentrum I.

<sup>18</sup> Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 250, Jugendzentrum II.

<sup>19</sup> Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 232, Jugendzentrum II.

<sup>20</sup> Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 139, Jugendzentrum I.

<sup>21</sup> Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll vom 22.10.2012, Jugendzentrum I.

trum verortet ist und innerhalb dessen die sozialpädagogischen Fachkräfte tätig sind. Igor und ich fahren durch den Stadtteil und passieren unterschiedliche Orte, die Igor als erwähnens- und sehenswert markiert: eine Tankstelle, die er als »Treffpunkt der Alkoholiker« beschreibt und einen Spielplatz, den es noch nicht lange zu geben scheint. Musik läuft im Radio und Igor summt leise mit.

Wir biegen in eine kleine Straße ein. Igor zeigt mit dem Finger auf zwei Mehrfamilienhäuser. »Hier ist es«, sagt er zu mir: »Warte«. Er blinkt nach rechts, fährt auf den Parkplatz vor den Häusern und bringt den Wagen zum Stehen.

»Hier ist es«, sagt Igor zu mir und macht damit deutlich, dass die Stadtteilbesichtigung an ihrem Ziel angekommen ist; sie überhaupt einen konkreten Ort als Ziel hat. Im Gegensatz zur Tankstelle und zum Spielplatz, an denen wir vorbeifuhren, steuert Igor auf diesen Ort zu und parkt den Wagen direkt vor den Mehrfamilienhäusern.

Wir stehen vor zwei Wohnhäusern mit insgesamt acht Wohnungen. Sie sehen ganz normal aus, weiß verputzt, vielleicht vor ein paar Jahren renoviert. Tischtennisplatten stehen davor. Eine Wäschespinnne ist aufgespannt – ohne Wäsche. Igor steigt aus dem Wagen aus. Ich folge ihm. Es riecht nach frisch gemähtem Gras. Igor schaut mich an. Er lächelt, nickt und fängt an zu erzählen.

Ich nehme diesen Ort wahr und bewerte ihn als »ganz normal«. Igor verlässt den Wagen. Ich folge ihm und rieche den Ort: »Es riecht nach frisch gemähtem Gras«. Ich merke, dass Igor mich anschaut, nehme wahr, dass er lächelt und höre ihn sagen:

»Hier wohnten zwei Roma-Familien. Nur die lebten hier, keine anderen. Das ist ja so'n bisschen wie Inzest bei denen, ne?«. Er wartet meine Reaktion nicht ab, sondern fährt fort: »Überall war Müll. Zigeuner sind ja nicht sesshaft und gehen deswegen nicht ordentlich mit den Dingen um.« Er lacht kurz auf: »Das waren Zustände, Kathrin! Das war nicht mehr Europa, sondern Afrika. Ich möchte etwas sagen, aber er redet weiter: »Die Familien haben hier im Stadtteil ganz schön Stress gemacht. Die lösen ja auch nichts mit der Justiz oder Polizei, ne. Sondern klüngeln alles unter sich aus. Blutrache und so. Die waren schon heftig.« Er atmet tief durch: »Und die Struktur der Familien. Frauen haben da überhaupt keine Rechte, gibt da echt noch solche Famili-

enoberhäupter.« Er schüttelt den Kopf von rechts nach links und schnaubt: »Das war schon was!« »Was ist passiert? Wo sind die Familien jetzt«, frage ich und fühle mich überfordert. »Ausgewiesen. [Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll 226, Jugendzentrum II]

Das, was diesen Ort für Igor so sehenswürdig macht, liegt nicht in der Gegenwart. Es ist bereits vergangen und scheint doch noch so präsent und irgendwie anziehend und abstoßend zugleich zu sein. Emotional berichtet Igor über die »Zustände«, die diesen Ort einst prägten: Er lacht, atmet tief durch, schnaubt, redet ohne sich unterbrechen zu lassen. Dabei benutzt er verabsolutierende Begriffe: »Nur die lebten hier, keine anderen«, »Überall war Müll«, »Die lösen [...] nichts mit der Polizei«. Er inszeniert die absolute ›Außer-Ordentlichkeit<sup>22</sup>, die, obwohl bereits vergangen, diesen Ort noch immer faszinierend erscheinen lässt. Denn hier, an diesem Ort, war es »nicht ordentlich«, »[d]as war nicht mehr Europa, sondern Afrika«, hier war es »heftig« – »Das waren Zustände, Kathrin!«, »Das war schon was!«.

Ich fühle mich überfordert von Igors Inszenierung dieses Ortes, der durch mich, als uninformierte Besucherin des Stadtteils, als gewöhnlich wahrgenommen, aber durch Igor als eine Art ›Geheimtipp‹ in Bezug auf die Geschichte des Stadtteils in Szene gesetzt wird. Denn dieser in seiner gegenwärtigen Erscheinung für mich unauffällig wirkende Ort wird durch Igor emotiv<sup>23</sup> als ein vergangener Schauplatz eines zigeunerischen Spektakels inszeniert, innerhalb dessen jegliche Bedingungen und Anforderungen an intelligible und bürgerlich-moderne Seinsweisen als außer Kraft gesetzt schienen.

Diese antiziganistische Artikulation des Ortes ist vor dem Hintergrund der ethnographischen Forschungssituation zu reflektieren. Denn dieser

- 
- 22 Die Schreibweise ›Außer-Ordentlichkeit‹ soll verdeutlichen, dass sich diese Inszenierung um eine Vorstellung von ›Nicht-Ordnung‹ kreist, deren zentraler Referenzpunkt die als ›eigene‹ definierte gesellschaftlich-kulturelle Ordnung und Ordentlichkeit beinhaltet. Die Zigeuner werden hier insofern als ›außer-ordentlich‹ inszeniert, da sie als diejenigen Subjekte repräsentiert werden, die außerhalb der ›eigenen‹ Ordnung und Ordentlichkeit leben.
- 23 Der Begriff des Emotiven bezeichnet in Anlehnung an Sara Ahmed die performativen Wirkmächtigkeit von Emotionen als eine soziale und gesellschaftliche Zusammenhänge und Verhältnisse gestaltende Kraft (vgl. Ahmed 2004, 2014). Ahmed liest Emotionen als performativ gefasst: »Sie wiederholen frühere Assoziationen und bringen zugleich ihr Objekt erst hervor [...]. Das Performative ließe sich als das Emotive betrachten« (Ahmed 2014, S. 195).

Ort wird hier nur aufgrund meiner Präsenz im Handlungsfeld und meines forscherischen Interesses am beruflichen Alltag der sozialpädagogischen Fachkräfte angesteuert und in diesem Rahmen von Igor relevant gemacht. Die antiziganistische Artikulation des Ortes ist insofern als eine situative Strategie zu lesen, um mir, als Forscherin, einen möglichst eindrücklichen und ›spektakulären‹ Einblick in Igors beruflichen Alltag zu geben. Zugleich fungieren antiziganistische Stereotype hier als eine Vergemeinschaftungspraxis zwischen Igor und mir. Denn Igor artikuliert das Zigeunerische als Gegenpart eines als ›europäisch-zivilisiert‹ behaupteten ›Wirs‹, zu dem er sich selbst und mich zuordnet, während die ›Anderen‹ als Repräsentant:innen eines Lebens jenseits ›unserer‹ Werte und Normen artikuliert werden, die von ihm verachtet, verpönt und doch zugleich auch begehrte zu werden scheinen. Auf diese hier deutlich werdende ambivalente Emotionalität soll im Folgenden weiter eingegangen werden.

### 3.3.2 Geheimtipp! Der Schauplatz des vergangenen Spektakels der Zigeuner

Igor setzt den Ort als einen Schauplatz eines vergangenen Spektakels der Zigeuner in Szene, indem er ihn in einer kolonial-rassistischen Semantik als eine Enklave zigeunerischer ›Unzivilisiertheit‹ inmitten ›unserer Zivilisation‹ erzählt. Das einstige Leben an diesem Ort wird von Igor als ein totaler Bruch mit hegemonial gewordenen und institutionalisierten Normen und Regelungen des eigenen Sozialen dargestellt, innerhalb dessen das Inzest-Verbot, bürgerliche Normen der Ordnung und Hygiene, die Prinzipien der Sesshaftigkeit und Rechtsstaatlichkeit sowie die Akzeptanz von Frauenrechten keine Gültigkeit beanspruchen könnten. Dieser ›Zustand‹, dieses ›Chaos‹ schien sich nach Igors Erinnerung auszubreiten; von diesem Ort aus immer weiter in den Stadtteil vorzudringen: »Die Familien haben hier im Stadtteil ganz schön Stress gemacht«, sagt er. Als verantwortlich für diese als nicht europäisch markierten »Zustände« werden die »Zigeuner« identifiziert, die hier als ein ›unzivilisierter‹ und ›archaischer‹ Gegentypus eines europäisch-modern imaginierten Lebens gezeichnet und hierarchisierend als Repräsentant:innen einer »überwunden geglaubte[n] Entwicklungsstufe der eigenen Zivilisation« (Maciejewski 1996, S. 20) entworfen werden: »Das ist ja so n bisschen wie Inzest bei denen«, »Zigeuner sind ja nicht sesshaft«, »[G]ibt da echt noch solche Familienoberhäupter«.

Doch dieses als *zigeunerisch* imaginierte Leben wird hier nicht nur als verachtenswert und abstoßend, sondern vor allem als faszinierend in Szene gesetzt: Denn von diesem Ort scheint eine gewisse Anziehungskraft auszugehen, die ihn zum Ziel der Stadtteilbesichtigung werden lässt. Igor inszeniert diesen Ort als einen Zugang zu einer wahrhaftigen »Differenzerfahrung«; als einen Ort, an dem die »Andersheit« zwischen »Ihnen« und »Uns«, zwischen dem *zigeunerischen* und »unserem« gesellschaftlich-kulturellem Sein emotional erlebbar und körperlich-leiblich spürbar zu sein scheint: Denn Igor lacht auf, schnaubt, schüttelt den Kopf und atmet tief durch, während er vom *zigeunerischen* Leben erzählt. Igors »Differenz-Erlebnis« scheint durch mich nicht unterbrochen gewünscht zu werden. So adressiert er mich zwar fragend: »Ist ja so n bisschen wie Inzest bei denen, ne?« Aber »wartet meine Reaktion nicht ab und fährt fort«. Ich möchte ihn unterbrechen, »möchte etwas sagen, aber er redet weiter«. Und er redet weiter und sagt: »Die waren schon heftig.«, »Das waren Zustände, Kathrin!«. An diesem Ort scheint die Überwindung dessen, was hier als bürgerliches und zivilisiertes Leben gezeichnet wird, leibhaftig erfahrbar zu sein: inzestuöse Sexualität, das Leben des Nomadentums, Müll – »[ü]berall war Müll« –, Blutrache als Selbstjustiz und »wahre« patriarchale Verhältnisse, in denen »Frauen [...] überhaupt keine Rechte haben«, es noch immer männliche »Familienoberhäupter« gibt. Hier an diesem Ort war es »nicht ordentlich«, hier »war nicht mehr Europa, sondern Afrika«, hier war es »heftig«: »Das war schon was!«.

In dieser Emotionalität erscheint die Zeit zurückgedreht, das vergangene »Spektakel« (wieder) präsent. Am Ort seiner ehemaligen Aufführung vergegenwärtigt sich das »Spektakel« emotional und Igor verweilt in dieser emotionalisierten Erinnerung – macht sie also zu einer Gegenwart, die »mit dem Fluss der Zeit nicht mitgeht« (Wulf/Zirfas 2007, S. 32). Denn das »Spektakel« ist vorbei und hat seinen Aufführungsort scheinbar spurlos verlassen. Die *Zigeuner*? »Ausgewiesen«. Doch wir sind immer noch hier und schauen, obwohl es nichts mehr zu schauen gibt.

Die Figur der *Zigeuner* wird in dieser Beobachtungssequenz als ein durchaus ambivalentes »object of feelings« (Ahmed 2004a, S. 34) artikuliert, das sich zwischen den Polen der Faszination und Verachtung zugleich bewegt. Diese ambivalente Emotionalität ist dabei auf Vorstellungen über ein Leben jenseits von gesellschaftlich hegemonialen Werten, Normen und Institutionalisierungen des eigenen Sozialen gerichtet, auf ein Leben ohne Schranken, ein Leben in »[u]ngehemmte[r] Freiheit« (Hund 2014c, S. 26), das als befreit von »zivilisatorische[n] Anstrengungen« (Hund 2014b, S. 20) fantasiert wird. Dieses ima-

ginierte Leben wird mit den *Zigeunern* assoziiert, denen eine wesensmäßige »Unfähigkeit zum bürgerlichen Leben« (Hund 2014c, S. 24) zugeschrieben wird und die, definiert als solche ›Antipoden‹ und ›Widersacher‹ einer ›europäisch-zivilisiert‹ und ›bürgerlich-modern‹ markierten Gesellschaft, zugleich verachtet und verpönt, doch vor allem affektiv begehrt und als faszinierend-anziehend wahrgenommen werden.

Diese hier deutlich werdende ambivalente Emotionalität lässt sich als eine emotive Wiederholung des Antiziganismus als ein emotional-affektives Wahrnehmungsmuster interpretieren. Denn die antiziganistische Figur, darauf weisen antiziganismustheoretische Perspektiven hin, ist fundamental von einer emotional-affektiven Janusköpfigkeit geprägt (vgl. Hund 2014c, S. 24), die etwa als »Ambivalenz von Verachtung und Romantisierung« (Winter, S. 2016, S. 111) oder als Gleichzeitigkeit von »Faszination und Verachtung« (Bogdal 2014) bezeichnet wird und sich als eine solche spätestens seit dem frühen 15. Jahrhundert rekonstruieren lässt.

Insofern ist die in der Beobachtungssequenz rekonstruierte emotional-affektive Ambivalenz in Bezug auf die *Zigeuner* nicht ausschließlich als eine durch Igor individuell erlebte bzw. situativ-ereignishaft hervorgebrachte Emotionalität im Kontext der Stadtteilbesichtigung zu begreifen, sondern vielmehr als eine historisch gewordene und gesellschaftlich-kulturell geprägte Emotionalität, die zwar individuell erlebt und situativ-performativ hervorgebracht werden kann, doch letztendlich »durch Geschichten des Rassismus [hier: des Antiziganismus] geformt« (Ahmed 2014, S. 194; Anm. K.S.) wurde. Die *Zigeuner* sind in diesem Sinne als ein Objekt »kollektive[r] Gefühle« (Ahmed 2014) zu begreifen, das mit einem spezifischen »emotionalen Wert« (ebd., S. 195) signifiziert ist, der über Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben und, wie in der Beobachtungssequenz deutlich wird, kontinuierlich wieder hervorgebracht wird. Dieser emotionale Wert lässt sich in den Worten Sebastian Winters wie folgt beschreiben: »Neben der Verachtung der Undisziplinierten und Unzivilisierten stand stets die mehr oder weniger heimliche Faszination dieses phantasierten unbürgerlichen, freien Lebenswandels« (Winter, S. 2016, S. 116).

Im Folgenden wird der Historizität und Gesellschaftlichkeit dieser in der Beobachtungssequenz rekonstruierten und situativ hervorgebrachten, emotional-affektiven Ambivalenz in Bezug auf die antiziganistische Figur nachgegangen. In Anlehnung an antiziganismustheoretische Perspektiven wird diese Emotionalität als ein Ausdruck eines antiziganistischen »Gefühls- und Affekt-regimes« (Maihofer 2014, S. 269) kontextualisiert.

### 3.3.3 »Zwischen Faszination und Verachtung«<sup>24</sup> – Die Zigeuner als Fetischobjekte (post-)moderner Subjekte

Antiziganismustheoretische und -kritische Perspektiven heben hervor, dass die Herausbildung der antiziganistischen Figur als ein ambivalent besetztes Objekt kollektiver Gefühle vor dem Hintergrund des gesellschaftshistorischen Kontextes der Entwicklungsprozesse europäischer Moderne und den damit einhergehenden, veränderten Subjektivierungs- und Identifizierungsweisen zu verorten ist (vgl. u.a. Bogdal 2014; Breger 1998b; End 2016; Hund 2014c, 2014d; Maciejewski 1994, 1996; Patrut 2014; Winter, S. 2016). So liest etwa Franz Maciejewski die moderne Subjektwerdung als einen Prozess der »mehrfachen Unterwerfung: unter die Zwänge territorialer Eingrenzung, kultureller Integration und sozialer Anpassung« (Maciejewski 1996, S. 17), innerhalb dessen die Figur der *Zigeuner* eine bedeutsame Rolle zugeschrieben bekam. Denn im Konflikt der Subjekte »zwischen der Neigung zum Aufruhr und dem Respekt vor der Obrigkeit« (ebd., S. 19) wurde die antiziganistische Figur als ein »mythische[r] Gegentypus des bürgerlichen Subjekts« (ebd., S. 18) stilisiert und als eine Gestalt gebildet, »die am entschiedensten die Verlockungen der Moderne ausschlägt, aber auch den Knechtungen des Leviathans entgeht« (ebd.). Im Kontext moderner Subjektivierungs- und Identifizierungsprozesse entwickelte sich die antiziganistische Figur zu einem emotional ambivalent besetzten Objekt, das mit einer freien, doch »unerlaubte[n] Lebensweise« (ebd., S. 11) und »nicht mehr erwünschten Lebensart« (Engbring-Romang 2001, S. 29) assoziiert wurde. Die *Zigeuner* wurden dabei als »[h]errenloses Gesindel« (Zedler zit.n. Hund 2014c, S. 33) wahrgenommen, dem es sowohl »am Dienstherrn ebenso wie am Landesherrn« (ebd.) mangle. Mit dieser Markierung repräsentierte die Figur all das, »was angesichts der neuen Gesellschaftsform ausgegrenzt worden ist und [...] nachträglich als Altes, Überwundenes« (Winter, S. 2016, S. 122) imaginiert wurde.

In Anlehnung an Maciejewski ist die Entwicklung der antiziganistischen Figur als eine psycho-soziale Bearbeitungsstrategie des »Modernisierungsschubs« (Maciejewski 1996, S. 18) zu interpretieren, den er als

»das eigentliche Drama [beschreibt], das es zu verarbeiten gilt. Im Haß gegen das ›herrenlose‹, also sich angeblich keinem Herren [sic!] unterwerfende ›Gesindel der Zigeuner‹ rebelliert das Subjekt gegen das eigene Einge-

---

24 Bogdal 2014.

sperrtsein im Gehäuse einer neuen Hörigkeit, gegen eine Staatsgewalt, die sich als unermüdlicher Gesetzgeber und Kontrolleur aufschwingt, Steuerbeamte übers Land schickt und die schöne neue Ordnung durch die ›Policey‹ absichern lässt« (ebd.; Anm. K.S.).

Auf der Grundlage psychoanalytischer Reflexionen spricht Maciejewski in diesem Sinne von den *Zigeunern* als ein Muster der »Selbstverfolgung im Anderen« (ebd., S. 17), mit dem die Wut auf die Zumutungen bürgerlich-moderner Subjektivität und das »eigene Leiden an herrschaftlich entwickelter Zivilisation« (Hund 2014b, S. 20) am *zigeunerischen* Anderen projektiv be- und verarbeitet wird. Die antiziganistische Figur ist insofern als ein »Selbstzeugnis« (Maciejewski 1996, S. 12) zu lesen: Sie gründet auf einer projektiven Identifizierung des eigenen »Haß[es] auf den Fortschritt« (Maciejewski 1994, S. 46); in ihr findet Maciejewski folgend »ein gegen diesen Fortschritt gerichteter Haß« (ebd.) seinen verzerrten Ausdruck.

Während Maciejewski hier vor allem den Hass als tragende Emotion antiziganistischer Stereotype betont, hebt Hans Richard Brittnacher demgegenüber hervor, dass in der emotionalen Konstitution der *Zigeuner* nie »nur das Gift der Stereotype, sondern auch [...] [ihr] utopische[s] Potenzial [...] in Kraft [trat und tritt]« (Brittnacher 2012, S. 23; Anm. K.S.). Denn die *Zigeuner* fungieren immer auch als Symbolisierungsversuche eines Lebens, innerhalb dessen das Unbehagen und Leiden an gesellschaftlich-kulturellen Anforderungen und Bedingungen modernen Seins als überwindbar und überwunden phantasiert werden. In antiziganistischen Stereotypen wird immer auch ein Leben in Szene gesetzt, das »Freiheit, Phantasie und Erotik verheißen« (ebd., S. 22). Durch die antiziganistische Figur wird folglich die Potenzialität eines Lebens jenseits historisch-spezifisch und gesellschaftlich-kulturell geprägter Zwänge imaginär in Aussicht gestellt. In diesem Sinne spricht Winter von den *Zigeunern* als ein Symbolisierungsversuch des »Phantasma[s] einer >erfundenen< Vergangenheit« (Winter, S. 2016, S. 122), innerhalb dessen ein »rückblickender (Wunsch) Traum, wie es jenseits der domestizierten bürgerlichen Behäbigkeit gewesen sei« (ebd., S. 123) dramatisch in Szene gesetzt wird. Im Angesicht »von Arbeitsethos und nationaler Zwangsverwurzelung« (ebd.) avancierten die *Zigeuner* zu einem emotional besetzten Objekt, das auf der Projektion von »sehnsuchtsvolle[n] Angstvorstellung[en]« (ebd.) und »gegen-zivilisatorische[n] W[ü]nsche[n]« (Maciejewski 1994, S. 49) gründet. In Anlehnung an die lacanianische Psychoanalyse formuliert Winter, dass die antiziganistische Figur für »Begehren und Bestraftsein« (Winter, S. 2016, S. 124),

für »Begehrten und Einheit« (ebd.) steht und in diesem Sinne den gesamten Komplex der Lust repräsentiert, der nur in seinem Wechselverhältnis zum gesellschaftlich-kulturell etablierten Verbot verstanden werden kann: »Lust ohne Verbot ist ebenso schwer vorstellbar wie Verbot ohne Lust« (Adorno zit.n. ebd., S. 123).

Die emotional-affektive Ambivalenz, die auf die antiziganistische Figur gerichtet ist und diese zugleich erst als ein spezifisches »object of feelings« (Ahmed 2004, S. 34) konstituiert, ist folglich aus den gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen und Anforderungen an modern definierte Subjekte erwachsen und lässt sich insofern als ein Effekt des ambivalenten Prozesses der Identifizierung der Subjekte mit den ihnen zur Verfügung gestellten Subjektpositionen verstehen. Denn eine zentrale Einsicht antiziganismus-theoretischer und -kritischer Perspektiven besteht darin, antiziganistische Stereotype als eine »Übertragung gesellschaftlich tabuisierter Regungen des Subjekts auf das Objekt« (Adorno/Horkheimer zit.n. Winter, S. 2016, S. 120) zu lesen. Antiziganistische Stereotype, so heben die unterschiedlichen Perspektiven hervor, sind insofern als ein »projektive[s] Bild« (Maciejewski 1994, S. 37) zu rekonstruieren, das »Züge der eigenen abgespaltenen Selbstanteile« (ebd.) offenbart. Maciejewski spricht von antiziganistischen Stereotypen als »Selbstbilder« (Maciejewski 1996, S. 12), die so zu lesen sind, »als seien es Vexierbilder, die Momente der eigenen Fremdheit« (ebd.) verstecken. Die Figur der Zigeuner fungiert als ein »Deckname für jene verborgene Gestalt des eigenen Selbst, die [...] das Subjekt aus Gründen der Angstabwehr aus sich herausprojiziert und fälschlicherweise mit den Fremden identifiziert« (Maciejewski 1994, S. 41). Dieser antiziganistischen Stereotypisierungen zugrundeliegende Projektionsvorgang wird innerhalb der Antiziganismusforschung und -kritik begrifflich-konzeptionell entweder als ›pathische Projektion‹ in Anlehnung an Adorno und Horkheimer (vgl. u.a. End 2016; Lohse 2016) oder als ›projektive Identifizierung‹ unter Rückgriff auf Melanie Klein (vgl. u.a. Maciejewski 1994, 1996; Winter, S. 2016) gefasst.<sup>25</sup> In beiden Konzepten werden antiziganistische Stereotype als »Verschiebungssubjekte« (Maciejewski 1996, S. 19) von unannehmbaren Selbstanteilen akzentuiert, die im Zuge von Identifizierungs- und Subjektivierungsprozessen psychisch abgewehrt, unbewusst gemacht und auf die antiziganistisch markierten Personen projiziert werden. Winter schreibt in diesem Zusammenhang:

---

25 Vgl. Lohl 2013 für die Diskussion der theoretisch-konzeptionellen Unterschiede beider Konzepte im Kontext des Antisemitismus.

»Das Objekt der pathischen Projektion wird angeboten von den jeweils im Diskurs virulenten Feindkonstruktionen. Das, was das selbstdisziplinierte und national identifizierte arbeitsame und abgegrenzte Subjekt von innen in Frage stellen würde, wird in der auto-aggressiven Identifikation mit den gesellschaftlichen Zwängen unbewusst gemacht, abgewehrt und diesen Feinden zugeschrieben. Faulheit, vaterlandslose Freiheit, ungebändigte Sexualität, anale Lust am Dreck, Zerfließen in der Natur: Der lustvolle Affekt wird in Angst, dann in Ekel und Hass gewandelt und das drohende, unbewusst gemachte Gefühl schließlich projiziert, also nicht mehr als Eigenschaft des Selbst, sondern als eine des [...] [so konstruierten] Anderen wahrgenommen« (Winter, S. 2016, S. 120; Anm. K.S.).

Die antiziganistische Figur gründet in diesem Sinne auf einer imaginären Objektbeziehung: Denn die »eigene Fremdheit« (Maciejewski 1994, S. 44) wird in den *Zigeunern* »entdeckt (und immer wieder neu [in ihnen] versteckt)« (ebd.; Anm. K.S.). Psychisch-strukturell konstituiert als ein projektives Verschiebungssubjekt von unbewussten Wünschen, Fantasien, Obsessionen und Begehrten symbolisiert die Figur den »ganzen [imaginären] Vorstellungskomplex von Freiheit und Lust« (End 2011; Anm. K.S.; vgl. u.a. Maciejewski 1994; Winter, S. 2016) und repräsentiert in diesem Sinne zugleich »Gewünschtes und Verwünschtes, Ersehntes und Verpöntes« (ebd., S. 46), folglich das »Ersehnt-Verpönte« (Winter, S. 2016, S. 120) (post-)modern identifizierter Subjekte.

Die in der Beobachtungssequenz rekonstruierte Emotionalität in Bezug auf antiziganistisch markierte Personen lässt sich, so sollte die gesellschaftstheoretische Reflexion des Antiziganismus als ein affektgeladenes Wahrnehmungsmuster deutlich machen, nicht angemessen als eine individuelle und situative Ereignishaftigkeit interpretieren. Die Emotionalität ist vielmehr als ein transindividuelles und von historischen Erinnerungsspuren sowie Spuren des kollektiven Unbewussten geprägtes Phänomen in den Blick zu nehmen. Antiziganistische Verhältnisse prägen sich folglich auch als spezifische emotional-affektive Gefühlsweisen aus. In diesem Sinne gilt es den Antiziganismus als ein »hegemoniales Gefühls- und Affektregime« (Maihofer 2014: 269) in den Blick zu nehmen, dessen Analyse dazu beiträgt, die *Zigeuner* als projektives Verschiebungssubjekt von gesellschaftlich tabuisierten, doch unbewusst virulenten Regungen und Affekten, Fantasien, Wünschen und Begehrten (post-)modern identifizierter Subjekte sichtbar werden zu lassen. Mit der Akzentuierung des Antiziganismus im Kontext von Prozessen der Identifizierung wird die unbewusste, psychisch-instabile Dimension von

antiziganistischen Stereotypen markiert und ihr psychologischer Nutzen für dominanzkulturelle Subjekte analysierbar. Dieser besteht nicht allein darin, sich selbst als eine einheitliche und in sich widerspruchsfreie Identität fantasieren und ein Selbstbild generieren zu können, das mit den gesellschaftlich-kulturellen Anforderungen an intelligible Subjektivität vereinbar scheint, sondern zugleich auch – und das wurde in der Beobachtungssequenz eindrücklich deutlich –, das auf die antiziganistische Figur projizierte Begehren unverdächtig auszuleben und im ›Anderen‹ zu genießen.

Die Zigeuner als »Träger des eigenen Unbewußten« (Maciejewski 1996, S. 20) und Begehrens, so lässt sich in diesem Sinne mit Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius hervorheben, werden auch »zum Träger meines Genießens« (Bronfen/Marius 1997, S. 12), indem »ich [...] ihm die jouissance, den Genuß, zuspreche, der mein Begehrn treibt, zu dem ich hingezogen bin und vor dem ich zugleich zurückschrecke« (ebd.). In Anlehnung an post-koloniale Rassismustheorien lassen sich antiziganistische Stereotype insofern als Fetisch-Objekte (post-)modern identifizierter Subjekte lesen (vgl. u.a. Bhabha 2011; Hall 2004): Sie fungieren in diesem Sinne als diskursive und affektive Strategien, »durch die einer machtvollen Faszination oder einem machtvollen Begehrn einerseits nachgegeben wird, sie andererseits aber gleichzeitig abgestritten wird« (Hall 2004, S. 155). Das, »was tabuisiert wurde« (ebd.), findet durch die Zigeuner »eine verschobene Form der Repräsentation« (ebd.). Als ein solches Fetisch-Objekt ermöglichen sie »beides gleichzeitig zu haben: [...] das tabuisierte, gefährliche und verbotene Objekt des Vergnügens und des Begehrns [...] zu repräsentieren und doch nicht zu repräsentieren« (ebd., S. 156). Sie fungieren als eine Art »Alibi« (ebd.), als eine Art »Tarnung«, [...] die dem verbotenen Begehrn zu operieren erlaubt« (ebd.).

### **3.4 Antiziganismus in der Offenen Kinder- und Jugendarbeit – Ethnographische Erkundungen des ›Eigenen‹ im ›Anderen‹**

In den vorherigen Kapiteln wurden alltägliche und situative Repräsentationspraktiken sozialpädagogischer Fachkräfte untersucht, die sich auf Rom:nja und/oder Sinti:zze als Nutzer:innen der Jugendzentren beziehen. Dabei wurde rekonstruktiv analysiert, in welcher Art und Weise die Fachkräfte auf die als Rom:nja und/oder Sinti:zze markierten Jugendlichen Bezug nahmen, wie sie thematisiert und repräsentiert wurden und in welcher Beziehung bzw. in welchem »Antwortverhältnis« (Gottuck/Mecheril 2014, S. 100) die-

se Repräsentationspraktiken zu historisch tradierten, antiziganistischen Wissensbeständen stehen. Die analysierten Differenzierungspraktiken der sozialpädagogischen Fachkräfte wurden in den vorherigen Kapiteln als *antiziganistische Stereotypisierungen im situativen Vollzug* herausgearbeitet und insofern als spezifische, rassistische Unterscheidungspraxen gefasst, die auf der situativen Wiederholung der Figur der *Zigeuner* gründen.

Im Folgenden wird zusammenfassend dargestellt, in welcher Art und Weise die Jugendlichen durch die Fachkräfte als *Zigeuner* figuriert wurden. Dabei wird auf die analytische Beobachtung zugegriffen, dass die Fachkräfte die Jugendlichen zwar als *Zigeuner* aufriefen, die damit postulierte ›Andersheit‹ jedoch widersprüchlich konzipierten. Denn innerhalb der analysierten Stereotypisierungen wurde die antiziganistische Figur als eine durchaus schillernde und in sich widersprüchliche Figur artikuliert, die als eine solche darauf verweist, dass sie in keinerlei Zusammenhang mit konkreten Lebensweisen von Personen aus Sinti:zze- und Rom:nja-Communities steht, sondern als eine spezifische Grundfigur rassifizierter und kulturalisierter ›Andersheit‹ zu dechiffrieren ist, die für dominanzkulturelle Subjekte eine zentrale identitätsproduzierende und Identifizierungen absichernde Funktion erfüllt.

### **3.4.1 Ethnographische Erkundungen des ›Eigenen‹ im ›Anderen‹ – Eine Zusammenführung**

Im Verlauf des Forschungsprozesses wurde deutlich, dass sich die herausgearbeiteten antiziganistischen Stereotypisierungen im situativen Vollzug keineswegs als eindeutige, sondern vor allem als vieldeutige und in sich widersprüchliche Postulate *zigeunerischer* ›Andersheit‹ artikulierten: Denn antiziganistisch markierte Personen wurden vielfach als binäres Gegenbild eines vermeintlich ›Eigenen‹ gezeichnet (vgl. Kap. 3.1), aber eben auch als solche ›Anderen‹ entworfen, die sich binarisierenden Ordnungen entziehen (vgl. Kap. 3.2). Die markierten Personen wurden sowohl hierarchisch abgewertet und als minderwertig repräsentiert und dabei zugleich mit einem Machtpotenzial ausgestattet, indem sie als eine das behauptete ›Eigene‹ bedrohende und zersetzende Kraft imaginiert wurden. Des Weiteren wurden die ›Anderen‹ häufig emotional gelesen, allerdings nicht nur als ein Drohpotenzial, sondern zugleich als ein aufregendes und anziehendes Faszinosum. Neben den unterschiedlichen Differenzlogiken, d.h. hier: die *Zigeuner* als binäres Gegenteil des ›Eigenen‹ auf der einen und als das ›Andere‹ binärer Ordnungen auf der anderen Seite, zeigte sich auch die Emotionalität in Bezug auf antizi-

ganistische Stereotype als grundlegend ambivalent, und zwar im Sinne eines Wechselspiels von Faszination und Verachtung (vgl. Kap. 3.3).

Um diese rekonstruierten Widersprüche und ambivalenten Gleichzeitsigkeiten innerhalb antiziganistischer Stereotypisierungen theoretisierend übersetzen zu können, wurde in der Analyse auf verschiedene theoretische Konzepte zurückgegriffen, die schlussendlich dazu führten drei analytisch voneinander zu unterscheidende Artikulationsweisen von antiziganistischen Stereotypen herauszuarbeiten, die in der vorliegenden Studie als *Praktiken des Otherings* (Kap. 3.1), als *Figurationen des ›Dritten‹* (Kap. 3.2) und als *Fetischisierungen* (Kap. 3.3) rekonstruiert wurden. Mit diesen theoretischen Übersetzungs- und Vermittlungsversuchen wurde es möglich, die innerhalb der Differenzierungspraktiken hervorgebrachte und zugleich iterierte Figur der Zigeuner als eine vielgestaltige, in sich widersprüchliche und affektiv besetzte Grenzfigur europäisch-moderner Subjektivität zu dechiffrieren, in der projizierte Verwerfungen (post-)moderner Gesellschaftlichkeit und Subjekthaftigkeit – folglich das *›Eigene im ›Anderen‹* – symbolisiert werden.

### 3.4.1.1 Antiziganistische Stereotypisierungen als Praktiken des Otherings

In Kapitel 3.1 wurde herausgearbeitet, dass als Rom:nja und/oder Sinti:zze markierte Jugendliche durch die sozialpädagogischen Fachkräfte vielfach als direkter Gegensatz einer postulierten ›Wir-Einheit‹ inszeniert wurden. Die markierten Personen wurden dabei maßgeblich als natio-ethno-kulturelle ›Fremde‹ bzw. ›Andere‹ entworfen und, damit weitgehend ungeachtet ihrer je unterschiedlichen staatsbürgerschaftsbezogenen bzw. aufenthaltsrechtlichen Status, als nicht zugehörig zum natio-ethno-kulturell definierten ›Wir‹ positioniert. Dieser symbolische Ausschluss aus der imaginierten ›Wir-Einheit‹ wurde vielfach kulturalisierend begründet: Die markierten Personen wurden dabei als ein homogen gedachtes Kollektivsubjekt entworfen, dem eine ›Kultur‹ zugeschrieben wurde, die wiederkehrend als unvereinbar mit einer vermeintlich eigenen ›Kultur‹ inszeniert wurde. Innerhalb dieser Kulturalisierungen – so wurde herausgearbeitet – bildeten Vorstellungen über die eigene ›Kultur‹ ein zumeist unmarkiert bleibender, doch durchaus wirkmächtiger normativer Bezugspunkt für die Definition von Rom:nja und/oder Sinti:zze als kulturell different bzw. als die Negation des ›kulturellen Wir‹.

Diese Repräsentationspraktiken wurden als *Praktiken des Otherings* analytisch herausgearbeitet und damit als eine Praxis der Bedeutungsproduktion gefasst, die in Anlehnung an Stuart Hall auf der »Verknüpfung von Bedeu-

tung und Macht oder von Wissen und Macht« (Hall 2000a, S. 7) gründet. Otheringpraktiken lassen sich als das ideologisch-diskursive Fundament von Rassismen beschreiben und als macht- und herrschaftsformige Konstruktionen von ›Andersheit‹ verstehen, mit Hilfe derer rassistische Macht-, Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse reproduziert und stabilisiert werden (vgl. u.a. Attia 2009; Broden/Mecheril 2010; Castro Varela/Dhawan 2005; Eggers 2006; Gutiérrez Rodríguez 1999; Mecheril et al. 2010; Riegel 2016). Als analytische Perspektive, wie sie in Kapitel 3.1 genutzt wurde, zielt das Othering auf die Analyse von diskursiven Herstellungs- und Konstruktionsweisen von ›Andersheit‹, die als ein macht- und herrschaftsformiger »Prozess des Fremd- und Different-Machens« (Castro Varela/Dhawan 2005, S. 60) herausgearbeitet werden, »an dessen Ende ›die [...] Anderen‹ dem [...] Selbst‹ spiegelbildlich gegenüber stehen« (ebd.).

Die in Kapitel 3.1 analysierten Otheringpraktiken gründeten neben den diskursiven Strategien der Homogenisierung, Kulturalisierung, Polarisierung und Hierarchisierung maßgeblich auf einem postulierten Früher/Später-Dualismus, der sich innerhalb des hier analysierten Materials vielfach durch die Verwendung des Adverbs ›noch‹ offenbarte. Die postulierte ›Kultur‹ der markierten Personen wurde wiederkehrend als ›noch‹ nomadisch, ›noch‹ traditionell, ›noch‹ kollektivistisch, ›noch‹ patriarchal usw. attribuiert (vgl. u.a. Kap. 3.1 und 3.3). Die ›Anderen‹ wurden insofern als Repräsentant:innen einer vermeintlich eigenen Vergangenheit bzw. einer als »überwunden geglaubten Entwicklungsstufe der eigenen Zivilisation« (Maciejewski 1996, S. 20) stilisiert.

Derartige Otheringpraktiken realisierten sich im analysierten Material vielfach entlang des Topos des ›Nomad:innentums‹. So zeigte etwa die Analyse in Kapitel 3.1, inwiefern Rom:nja und Sinti:zze als kulturell-wesenhafte ›Nomad:innen‹ konzipiert wurden, die den »zivilisatorischen Schritt zur Sesshaftigkeit« (End 2009, S. 106) angeblich noch nicht bzw. nicht vollständig vollzogen hätten. Die Gleichsetzung von Rom:nja und/oder Sinti:zze mit nicht-sesshaften Lebensweisen durchzog eine Vielzahl der in dieser Studie rekonstruierten Otheringpraktiken und gehört, so lässt sich mit Karola Fings sagen, zu den »unumstößlichen Bestandteilen des Antiziganismus [...] auch wenn die historische Forschung das Gegenteil längst belegt hat« (Fings 2013, S. 29). Diese Logik eines evolutionistisch und hierarchisierend argumentierenden Modernitätsnarrativs, innerhalb dessen das ›Eigene‹ als Maßstab und Zielpunkt gesellschaftlich-kultureller Entwicklung postuliert wird, zeigte sich in den hier analysierten Otheringpraktiken jedoch nicht allein in der Behaup-

tung eines ›wesenhaften‹ Nomad:innentums, sondern auch in Markierungen von Rom:nja und/oder Sinti:zze als ›faul‹ und als der kapitalistischen Arbeitsmoral unwillig gegenüberstehend. Den antiziganistisch markierten Personen wurde des Weiteren die Akzeptanz und Anerkennung von bürgerlich-modernen Ordnungs- und Hygienenormen, von ›gesitteten‹ Geschlechter- und Sexualitätsbeziehungen sowie von rechtsstaatlichen Institutionen, wie etwa Polizei und Justiz, wiederkehrend abgesprochen (vgl. z.B. Kap. 3.3).

Mit Markus End wurden diese stereotypen Inhalte als ein Ausdruck der spezifisch antiziganistischen »Sinnstruktur« (End 2016, S. 59) entziffert, die auf Imaginationen und Projektionen von ›Vor-Zivilisiertheit‹ beruht (vgl. ebd., S. 86f). Die antiziganistische Figur symbolisiert dabei das »Andere der Moderne« (Maciejewski 1996, S. 20). Mit ihnen wird der »äußerste Rand der Zivilisation« (Bogdal 2014, S. 26) markiert, der nicht übertreten werden darf, »soll noch von abendländischer Zivilisation« (Maciejewski 1994, S. 43) und intelligibler Subjektivität die Rede sein. Im antiziganistischen Narrativ der ›Vor-Zivilisiertheit‹ werden die ›Anderen‹ jedoch nicht, wie im (post-)kolonialen Rassismus, mit ›Natur‹ gleichgesetzt. Die Figur der *Zigeuner* gründet vielmehr auf Fantasien von einer archaischen und vormodernen Lebensweise, die als Vorstufe moderner Subjektivität und Gesellschaftlichkeit imaginiert wird. Sie stehen für eine »Gesellschaftsform, die der durch Monotheismus, Auseinandersetzen von Herrschaft und Arbeit sowie durch Sesshaftigkeit auf der Basis festen Eigentums geprägten, protobürgerlichen Gesellschaftsformation vorausgeht« (End 2016, S. 67).

Die rekonstruierten situativen Otheringspraktiken wurden in Kapitel 3.1 nicht nur als spezifisch antiziganistisch identifiziert, sondern zugleich auch als eine historisch-spezifisch gewordene, folglich als eine übersituative, kollektive Praxis des Unterscheidens kontextualisiert. Denn zu solchen »Andere[n] der Moderne« (Maciejewski 1996, S. 20) stilisiert, wurden die *Zigeuner* im Verlauf des gesellschaftshistorischen Übergangs von vormodernen zu modernen Gesellschaftsformen und Subjektivierungsweisen. In diesem Sinne heben antiziganismustheoretische Perspektiven hervor, dass die antiziganistische Figur ihre inhaltliche Prägung in einer Zeit fand, in der sich europäische Gesellschaften als moderne Gemeinschaften konstituierten und definierten. Innerhalb dieses Zusammenhangs entwickelte sich die Figur zu einem spezifischen Gegenbild, innerhalb dessen all »das, was angesichts der neuen Gesellschaftsform ausgegrenzt worden ist« (Winter, S. 2016, S. 122), seine Symbolisierung fand. Die antiziganistische Figur symbolisierte in diesem Zusammenhang ein Gegenbild, das für eine »nicht mehr erlaubte, nicht mehr erwünschte Lebens-

art« (Engbring-Romang 2001, S. 29) stand und in diesem Sinne die »untergegangene Welt der Vormoderne« (Maciejewski 1996, S. 17) repräsentierte. Die Zigeuner sind folglich als eine spezifische »Grundfigur des Anderen« (ebd., S. 22) zu entziffern, die für den Konstitutionsprozess der europäischen Moderne fundamental bedeutsam war und als ein ›konstitutives Außen‹ fungierte, das die »Selbsterschaffung des europäischen Kultursubjekts, das sich als Träger weltzivilisatorischen Fortschritts versteht« (Bogdal 2014, S. 14) diskursiv ermöglichte, stabilisierte und dabei zugleich als Möglichkeit der »radikalen Reinigung des Selbstbildes« (ebd.) fungierte.

Innerhalb der hier analysierten Repräsentationspraktiken wurde auf die Figur der Zigeuner als eine solche historisch-spezifisch gewordene Grenzfigur europäisch-moderner ›Zivilisation‹ kontinuierlich zurückgegriffen. Figuriert als das ›vor-zivilisierte Andere‹ wurden Rom:nja und/oder Sinti:zze wiederkehrend aus dem Repräsentations- und Zugehörigkeitsraum einer vermeintlich kulturell-fortschrittlich gedachten ›Wir-Identität‹ ausgeschlossen und fungierten in diesem Sinne als das binär konzipierte Gegenbild, entlang dessen das ›Wir‹ als Piores und Normales definiert und als eine ›europäisch-fortschrittlich‹ und ›bürgerlich-modern‹ imaginierte Identität entworfen wurde.

### **3.4.1.2 Antiziganistische Stereotypisierungen als Figuren des ›Dritten‹**

In den analysierten antiziganistischen Stereotypisierungen wurden die Zigeuner jedoch nicht nur als hierarchisch abgewertetes, weil ›vor-zivilisiert‹ imaginiertes, Gegenbild entworfen. Die antiziganistisch markierten ›Anderen‹ wurden zugleich auch als bedrohlich artikuliert. Vielfach wurde ihnen die Macht und das Potenzial zugeschrieben, zersetzend auf die eigene ›kulturelle Identität‹ zu wirken. Die Artikulation der ›Anderen‹ als potenzielle Bedrohung für das ›Eigene‹ findet ihren Ausdruck häufig in der Befürchtung, dass sich die imaginierte ›Wir-Gruppe‹ durch den Einschluss der markierten ›Anderen‹ zum Negativen hin verändern könnte.

Artikulationen der antiziganistischen Figur als eine solche »identitätszerstörende Macht« (Stender 2018b, S. 49) wurden in Kapitel 3.2 als ein zentrales Element des antiziganistischen Diskurses verortet. Denn antiziganistisch markierte Personen, so rekonstruiert etwa Klaus-Michael Bogdal in seiner historischen Diskursanalyse *Europa erfindet die Zigeuner*, werden seit Jahrhunderten als eine »allgegenwärtige Bedrohung« (Bogdal 2014, S. 480) für dominanzkulturelle Ordnungen entworfen. In Kapitel 3.2 standen derartige

Bedrohungsfantasien im Zentrum des analytischen Interesses. Dabei wurde eine für diesen Zusammenhang symptomatische Beobachtungssequenz analysiert und die darin rekonstruierte Logik als spezifisch antiziganistisch herausgearbeitet. Rekonstruiert wurde, dass die Figur der *Zigeuner* als ein wesensmäßiges ‚Trickstertum‘ artikuliert wurde, das als bedrohlich für die Aufrechterhaltung eigener identifizierender Ordnung imaginiert wurde. Die markierten Personen wurden dabei als ‚Grenzgänger:innen‘ stilisiert, die mit Hilfe von Täuschungsmanövern versuchten, fundamentale Prinzipien identitärer Ordnungen in Frage zu stellen und ungültig werden zu lassen; hier: das Inzestverbot als »Ausdruck der Unumstößlichkeit der Generationen[- und Geschlechter]schanke« (Winterhager-Schmidt 2000, S. 10; Anm. K.S.), die Sprache als Prinzip der Identifikation einer auf Erkennbarkeit beruhenden natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnung sowie die Rückgabepflicht einer durch die Leih organisierten Eigentumsordnung. Diese inszenierten ‚Zigeunertrickster‘ wurden dabei als Gestalten entworfen, die sich ihren zugewiesenen sozialen und gesellschaftlichen Positionen nicht fügen und ein schwer zu durchschauendes »Spiel auf der Schwelle« (Koschorke 2010, S. 18) betreiben würden, durch das »herrschende Ordnung[en] durchkreuzt« (Breger 1998a, S. 261) und identitäre Grenzziehungen verunsichert werden (vgl. Kap. 3.2).

Innerhalb dieser ‚Trickster‘-Inszenierungen – so zeigte sich – wurden die *Zigeuner* als solche ‚Anderen‘ entworfen, die sich binären Identifizierungen entziehen bzw. durch diese nicht greifbar werden. Sie wurden als ‚Grenzgänger:innen‘ imaginiert, deren Begehrungen darauf gerichtet ist, sich außerhalb von identitären Eindeutigkeiten und gesellschaftlichen Positionierungen zu bewegen. Damit wurden die *Zigeuner* als eine wesensmäßig uneindeutige Figur entworfen<sup>26</sup>, deren weitere Analyse nicht angemessen mit der analytischen Perspektive des Otherings nachgegangen werden konnte. Denn das

---

26 Das Postulat der Uneindeutigkeit ist auch im Antisemitismus zentral (vgl. u.a. Holz 2001, 2004; Stender 2018b). In Bezug auf das Verhältnis zwischen Antisemitismus und Antiziganismus gilt dementsprechend weiter zu untersuchen, inwiefern sich dieses Stereotyp in den ideologischen Strukturen dieser beiden Rassismen gleich bzw. verschieden ausprägt (vgl. Freckmann 2022). Astrid Messerschmidt betont, dass sich sowohl im antisemitischen als auch im antiziganistischen Postulat der Uneindeutigkeit die »Angst vor dem Uneindeutigwerden« (Messerschmidt 2016, S. 98) eines auf nationalistischen und rassistischen Reinheitsfantasien basierenden ‚Wir‘ artikuliert. Dieses »paranoide Symptom« (ebd.) ist im Antiziganismus jedoch anders gelagert als im Antisemitismus: »Es handelt sich hier [im Antiziganismus] nicht um die Angst, von einem

Uneindeutigkeitspostulat, das mit der Figur der ‚Trickster‘ einhergeht, gründet auf einer anderen Differenzlogik: Während die ›Anderen‹ innerhalb der rekonstruierten Otheringpraktiken vor allem als binär konzipiertes Gegenbild des ›Eigenen‹ in der Logik einer ›Wir-/Nicht-Wir‹-Differenz gedacht wurden, basierten die Uneindeutigkeitspostulate v.a. darauf, die ›Anderen‹ als diejenigen zu entwerfen, die sich der binarisierenden Ordnung von Identität entziehen (vgl. u.a. Breger 1998a, 1998b, 2010). Die ›Anderen‹ wurden insofern als ein »nicht in binäre Verhältnisse gepresstes Drittes« (Breger 1998a, S. 245) konzipiert und damit als solche ›Anderen‹ artikuliert, die die »Zwei-Seiten-Form« (Brown zit.n. Holz 2001, S. 46) modern identifizierender Ordnungen (z.B. Innen-Außen, Freund-Feind, Mann-Frau, natio-ethno-kulturelles Wir-Andere, gut-böse usw.) unterwandern, sich ihr nicht fügen, durch sie nicht greifbar werden und insofern als bedrohlich für die Gültigkeit der gesamten Logik vorgestellt werden. In solchen Figuren des ›Dritten<sup>27</sup> – so wurde unter Rückgriff auf antiziganismustheoretische Positionen verdeutlicht – findet das »gesellschaftliche Tabu der Nicht-Identität« (End 2016, S. 75) bzw. das »Andere dualer Ordnungen« (Breger 2010, S. 35) seinen Ausdruck.

Imaginiert als solche ›Anderen‹ erfüllen die Zigeuner paradoxerweise eine stabilisierende Funktion für die moderne »Ordnung von Identität und Differenz« (Breger 1998a, S. 241): Denn in Anlehnung an Claudia Breger sind derartige antiziganistische Stereotype als ein Versuch zu verstehen, »das ›Dritte‹ [...] [im] ›Anderen‹ zu bannen« (Breger 1998a, S. 243), d.h. als ein Versuch, interne Widersprüchlichkeiten und Phänomene, die der binären Ordnungslogik entgleiten, »[i]m Anderen [...] aufzehren« (ebd.) zu lassen. Damit ermöglicht die Zigeunerfigur die konstitutive Fragilität von identitären Ordnungen zu veräußerlichen und auf so konstruierte ›Andere‹ zu projizieren, die sodann als eine Bedrohung des ›Eigenen‹ vorgestellt und bearbeitet werden. Der Versuch, die »Angst vor dem Uneindeutigwerden« (Messerschmidt 2016, S. 98) von je historisch-spezifisch definierten ›Wir-Identitäten‹ innerhalb der Zigeuner zu bannen, stellt in Anlehnung an Astrid Messerschmid ein zentrales Element

---

übermächtigen Gegner verfolgt zu werden, sondern eher um ein dem Ekel gleichkommendes Unbehagen« (ebd.; Anm. K.S.).

27 Das Konzept des ›Dritten‹ wurde von Holz als »kognitive[r] Kern« (Holz 2001, S. 99f) des modernen Antisemitismus herausgearbeitet und wurde innerhalb der Antisemitismusforschung wiederholt aufgegriffen, um die Spezifität des Antisemitismus zu betonen (vgl. u.a. Salzborn 2010; Stender 2018b; Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2017).

des antiziganistischen Diskurses dar und dient der Stabilisierung »nationale[r] und bürgerliche[r] Ordnungsmuster« (ebd., S. 94). Denn das ›Nicht-Identische‹, das durch die Zigeuner symbolisiert wird, ist in Anlehnung an Breger immer eine »Nichtidentität im Schatten der Identität« (Breger 1998a, S. 242f) und fungiert damit als das ›konstitutive Außen‹ der modernen Ordnung von Identität und Differenz selbst, durch das diese abgesichert und ihre inhärente Fragilität und Prekarität durch den Rekurs auf die Zigeuner verschleiert wird.

### 3.4.1.3 Antiziganistische Stereotypisierungen als Fetischisierungen

Antiziganistische Stereotype artikulierten sich vielfach als emotionale Auseinandersetzungen an der Grenze zu den ›Anderen‹. Die sozialpädagogischen Fachkräfte wirkten häufig emotional bewegt, während sie das Zigeunerische in Szene setzten: Sie redeten schneller, ließen sich nicht unterbrechen, lachten auf, schnaubten, schüttelten den Kopf ... – zeigten folglich körperlich-leibliche Reaktionen, die auf ein emotionales Bewegtsein hinweisen. Diesen emotionalen Artikulationsweisen von antiziganistischen Stereotypen wurde sich im Zuge der Analysen mit Hilfe von Sara Ahmeds Konzept des »emotional reading of others« (Ahmed 2004a, S. 26) angenähert. Dabei wurden Emotionen als eine produktive Kraft innerhalb von rassistischen Abgrenzungs- und Vergemeinschaftungsprozessen verstanden, deren Analyse Einsichten in die »Beziehung zwischen Psychischem und Sozialem sowie zwischen Individuum und Kollektiv« (Ahmed 2014, S. 186) zutage treten lässt.

Die in Kapitel 3.3 vorgenommene Analyse machte deutlich, dass die antiziganistische Figur als ein durchaus ambivalent besetztes »object of feelings« (Ahmed 2004, S. 34) artikuliert wurde, das sich zwischen den Polen der Verachtung und Faszination zugleich bewegte. Diese ambivalente Emotionalität war dabei auf Vorstellungen eines von gesellschaftlichen Zwängen befreiten und von kulturell-normativen Erwartungen erleichterten Lebens gerichtet, innerhalb dessen dominanzkulturelle Bedingungen von und Anforderungen an intelligible Subjektivität keine Gültigkeit besitzen. Das Leben der Zigeuner wurde hier als ein Leben ohne Schranken, ein Leben in ›Freiheit‹ und ohne ›zivilisatorische Anstrengungen‹ imaginiert. Als eine solche lust- und lasterhaft inszenierte Figur wurden die Zigeuner innerhalb des hier analysierten Materials nicht nur verachtet und verpönt, sondern vor allem affektiv begehrt (vgl. Kap. 3.3.).

Diese herausgearbeitete ambivalente Emotionalität wurde als eine situative Wiederholung des Antiziganismus als ein emotional-affektives Wahrnehmungsmuster theoretisiert, innerhalb dessen die antiziganistische Figur als

ein spezifisches Objekt »kollektiver Gefühle« (Ahmed 2014) fungiert. Unter Rückgriff auf antiziganismustheoretische Perspektiven wurde nachgezeichnet, dass diese Figur seit Jahrhunderten von einer emotional-affektiven Janusköpfigkeit geprägt ist, die auf den Emotionen der Verachtung und Faszination zugleich beruht (vgl. u.a. Bogdal 2014; Hund 2014c, S. 24). Insofern wurde die in der Beobachtungssequenz rekonstruierte emotionale Ambivalenz weniger als eine individuell durch Igor erlebte bzw. situativ-ereignishaft hervorgebrachte Emotionalität im Kontext der Stadtteilbesichtigung gefasst, sondern vor allem als eine historisch gewordene und gesellschaftlich-kulturell geprägte Emotionalität, die zwar individuell erlebt und situativ-performativ hervorgebracht werden kann, doch letztendlich »durch Geschichten des Rassismus [hier: des Antiziganismus] geformt [wird]« (Ahmed 2014, S. 194; Anm. K.S.).

Diese Gesellschaftlichkeit und Historizität der rekonstruierten emotionalen Ambivalenz wurde in Kapitel 3.3 unter Rückgriff auf antiziganismustheoretische Perspektiven herausgearbeitet. Dabei wurde die Genese der antiziganistischen Figur als ein ambivalent besetztes Objekt kollektiver Gefühle erneut im Kontext der Herausbildung europäischer Moderne und den damit einhergehenden, veränderten Subjektivierungsweisen verortet (vgl. u.a. Hund 2014a; Maciejewski 1996; Winter, S. 2016). Herausgearbeitet wurde, dass die Zigeuner in diesem Zusammenhang als ein »mythische[r] Gegentypus des bürgerlichen Subjekts« (Maciejewski 1996, S. 18) entwickelt wurden, dem zugeschrieben wurde, »am entschiedensten die Verlockungen der Moderne aus[zuschlagen], aber auch den Knechtungen des Leviathans [zu] entgeh[en]« (ebd.). Diese Zigeunerkonzeption erfüllte für die Subjekte im Übergang zur Moderne eine zentrale psychosoziale Funktion: Ermöglichte diese doch den eigenen Konflikt »zwischen der Neigung zum Aufruhr und dem Respekt vor der Obrigkeit« (ebd., S. 19) mit Hilfe der Zigeuner projektiv zu be- und verarbeiten.

Unter Rückgriff auf antiziganismustheoretische Perspektiven wurde aufgezeigt, dass die im empirischen Material rekonstruierten emotionalen Lesarten als Projektionen von gesellschaftlich tabuisierten Regungen und Affekten zu verstehen sind. Denn innerhalb der antiziganistischen Figur finden unbewusste Wünsche, Sehnsüchte und Begehrten ihren verzerrten Ausdruck, die innerhalb der ambivalenten Prozesse der Identifikation mit den gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen (post-)modernen Seins gebildet werden. Die Zigeuner symbolisieren in diesem Zusammenhang »verquaste und verkehrte Sehnsüchte« (Hund 2014c, S. 20) dominanzkulturell identifi-

zierter Subjekte. In ihnen wird die Wut gegen die Zumutungen bürgerlich-moderner Subjektivität und das eigene Leiden an (post-)modernen Subjektivierungsbedingungen projektiv bearbeitet.

Diese Prozesse der »Übertragung von gesellschaftlich tabuierten Regungen des Subjekts auf das Objekt« (Adorno/Horkheimer zit.n. Winter, S. 2016, S. 120) werden innerhalb der Antiziganismustheorie und -forschung entweder als *pathische Projektionen* in Anlehnung an die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers (vgl. u.a. End 2016; Lohse 2016) oder unter Rückgriff auf die Psychoanalyse Melanie Kleins als *projektive Identifizierungen* (vgl. Maciejewski 1994, 1996; Winter, S. 2016) diskutiert. Eine Gemeinsamkeit dieser beiden Konzepte besteht darin, dass sich die antiziganistische Figur als ein Verschiebungsobjekt von unannehbaren und abgespaltenen Selbstanteilen, die im Zuge von Identifizierungs- und Subjektivierungsprozessen psychisch abgewehrt, unbewusst gemacht und auf die *Zigeuner* projiziert werden, in den Blick nehmen lässt. Die antiziganistische Figur gründet in diesem Sinne auf einer imaginären Objektbeziehung: Denn die »eigene Fremdheit« (Maciejewski 1994, S. 44) wird in den *Zigeunern* »entdeckt (und immer wieder neu [in ihnen] versteckt)« (ebd.; Anm. K.S.). Psychisch-strukturell konstituiert als projektives Verschiebungsobjekt von unbewussten Wünschen, Fantasien, Obsessionen und Begehrten symbolisiert die Figur den »ganzen [imaginären] Vorstellungskomplex von Freiheit und Lust« (End 2011; Anm. K.S.; vgl. u.a. Maciejewski 1994; Winter, S. 2016) und repräsentiert in diesem Sinne zugleich »Gewünschtes und Verwünschtes, Ersehntes und Verpöntes« (ebd., S. 46), folglich das »Ersehnt-Verpönte« (Winter, S. 2016, S. 120) (post-)moderne identifizierter Subjekte.

Vor dem Hintergrund dieser Perspektivierung wurde das rekonstruierte »emotional reading of others« (Ahmed 2004a, S. 26) als eine Artikulationsweise antiziganistischer Stereotype in den Blick genommen, die in Anlehnung an Stuart Hall als »Fetischismus in der Repräsentation« (Hall 2004, S. 154) begrifflich gefasst wurde. Unter Fetischismus versteht Hall eine diskursive und affektive Strategie, »durch die einer machtvollen Faszination oder einem machtvollen Begehrten einerseits nachgegeben wird, sie andererseits aber gleichzeitig abgestritten wird« (Hall 2004, S. 155). Das, »was tabuisiert wurde« (ebd.), findet in den *Zigeunern* »eine verschobene Form der Repräsentation« (ebd.). Als ein solches Fetisch-Objekt ermöglicht die antiziganistische Figur »beides gleichzeitig zu haben: [...] das tabuisierte, gefährliche und verbottene Objekt des Vergnügens und des Begehrrens [...] zu repräsentieren und doch nicht zu repräsentieren« (ebd., S. 156). Sie fungiert als eine Art »»Alibi«« (ebd.), als eine Art »»Tarnung«, [...] die dem verbotenen Begehrten zu operieren

erlaubt« (ebd.). In diesem Sinne fungieren die *Zigeuner* auch als »Träger meines Genießens« (Bronfen/Marius 1997, S. 12): Indem »ich [...] ih[nen] die jouissance, den Genuß, zuspreche, der mein Begehrten treibt, zu dem ich hingezogen bin und vor dem ich zugleich zurückschrecke« (ebd.). In der analysierten Beobachtungssequenz wurde dieser Projektionsmechanismus und der damit einhergehende psychische Gewinn für dominanzkulturelle Subjekte sehr deutlich: Denn der Rückgriff auf die antiziganistische Figur ermöglichte Igor sein auf die *Zigeuner* projiziertes Begehrten unverdächtig auszuleben und am ›Anderen‹ – hier inszeniert als *zigeunerisches* Spektakel – zu genießen.

Die Gesamtschau der hier vorgelegten Analysen macht deutlich, dass es sich bei der herausgearbeiteten antiziganistischen Figur um eine spezifische, durchaus ambivalente und in sich widersprüchliche Grundfigur rassifizierter und kulturalisierter ›Andersheit‹ handelt, die in keinem Zusammenhang mit realen Lebensweisen und -verhältnissen von konkreten Rom:nja, Sinti:zze und anderen antiziganistisch markierten Personen steht, sondern vor allem eine identitätsproduzierende und Identifizierungen absichernde Funktion für dominanzkulturell subjektivierte und identifizierte Individuen erfüllt.

Die antiziganistische Figur, so wurde in den hier vorgelegten Analysen herausgearbeitet, gründet auf einer spezifischen Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit: Sie ist vor dem Hintergrund der Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen europäisch-(post-)modernen verfasster Gesellschaften und den damit einhergehenden Subjektordnungen zu analysieren und offenbart sich durch diese Kontextualisierung als ein dominanzkulturelles »Selbstzeugnis« (Maciejewski 1996, S. 12). Denn in dieser Figur finden eigene gesellschaftlich-kulturelle Verwerfungen (post-)moderner Subjektivität sowie interne Widersprüche einer auf Ursprungs- und Reinheitsfantasien beruhenden ›Wir-Einheit‹ ihren symbolischen und phantasmatischen Ausdruck. Die antiziganistische Figur fungiert als ein spezifisches ›konstitutives Außen‹, mit Hilfe dessen Imaginations einer einheitlichen und in sich widerspruchsfreien, ›kulturellen Identität‹ überhaupt erst ermöglicht werden. Denn die *Zigeuner*, so wurde hier herausgearbeitet, lassen sich in den Worten Halls als ein Versuch verstehen, »das, was wir [aus dem ›Eigenen‹] ausweisen und ausschließen wollen [...], zu fixieren [...] [und] an seinem Platz festzuhalten« (Hall 2000a, S. 15; Anm. K.S.). Damit offenbaren sie sich zugleich als konstitutiv bedeutsam für die Selbsterschaffung des ›Eigenen‹ als eine europäisch-fortschrittlich und bürgerlich-modern imaginierte ›kulturelle Identität‹.

Diese identitätsproduzierende und Identifizierungen absichernde Funktion erfüllt die antiziganistische Figur v.a. aufgrund ihrer spezifischen inhaltlichen Prägung, durch die sich der Antiziganismus auf der Ebene der Stereotype von anderen Rassismen unterscheiden lässt. Während sich der Antiziganismus idealtypisch durch die Sinnstruktur der ‚Vor-Zivilisiertheit‘ auszeichnet, sind in Anlehnung an End für (post-)koloniale Rassismen Bedeutungsgehalte vorherrschend, die sich auf Fantasien und Projektionen von ‚Natur‘ beziehen, während der Antisemitismus maßgeblich vom Narrativ der ‚Über-Zivilisiertheit‘ geprägt ist (vgl. End 2016, S. 82ff). Derartige Verhältnisbestimmungen, in denen die Spezifik des Antiziganismus auf der Ebene seiner Bedeutungsgehalte herausgearbeitet wird, werden bislang noch recht wenig unternommen (vgl. End 2016; Freckmann 2022; Robel 2015). Und doch sind solche Verhältnisbestimmungen als zentral bedeutsam zu werten, um die Spezifik der jeweiligen Rassismen und ihre jeweilige gesellschaft- sowie subjektkonstituierende Funktion überhaupt erst angemessen verstehen und um, auf dieser Grundlage, antiziganismusspezifische Perspektiven und Strategien der Kritik, auch innerhalb von sozialpädagogischen resp. sozialarbeiterischen Kontexten, weiter entwickeln zu können.

### **3.4.2 Ergänzende empirische Einblicke: Antiziganistisch legitimierte Diskriminierungs- und Ausschlussverhältnisse im pädagogischen Alltag**

In dieser Studie wurden antiziganistische Stereotypisierungen herausarbeitet, die sich situativ in Gesprächen und Interaktionen zwischen den sozialpädagogischen Fachkräften und mir als Forscherin ereigneten. Diese analytische Fokussierung machte deutlich, dass antiziganistischen Stereotypisierungen während der ethnographischen Erhebungsphase und damit in der ethnographischen Beziehungsgestaltung eine zentrale Bedeutung zukamen: Sie bildeten eine maßgebliche Praxis, um mir das Berufs- und Handlungsfeld der Offenen Kinder- und Jugendarbeit nah zu bringen, mir den sozialpädagogischen Alltag in den Jugendzentren erklärend verständlich zu machen, alltägliche Konflikte und Herausforderungen zu begründen und sich selbst, als Sozialpädagog:innen und als Repräsentant:innen des Jugendzentrums zu inszenieren. Antiziganistische Stereotypisierungen fungierten in diesem Sinne als zentrale Strategien innerhalb von kontextualisierten »Narrativierungen des Selbst« (Hall 1994a, S. 183) und als ein Modus der Vergemeinschaftung zwischen den Sozialpädagog:innen und mir, der auf dem,

durch den symbolischen Ausschluss der Zigeuner ermöglichtem, Postulat einer uns verbindenden und gemeinsam geteilten Zugehörigkeit zu einer kollektiven ‚Wir-Identität‘ gründete. Denn vielfach wurde die antiziganistische Figur aufgerufen, um in Abgrenzung zu ihr eine als ‚nicht-zigeunerisch‘ konstatierte ‚Wir-Einheit‘ zu behaupten, zu der die Fachkräfte sich selbst und mich zuordneten.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wenn in diesen abschließenden Überlegungen zur Wirkmächtigkeit von antiziganistischen Stereotypisierungen in Einrichtungen der Offenen Kinder- und Jugendarbeit nicht auch diejenigen Beobachtungen Erwähnung fänden, in denen sich auch das Verhältnis zwischen den sozialpädagogischen Fachkräften und den Jugendlichen selbst als tangiert und strukturiert durch antiziganistische Stereotypisierungen rekonstruieren ließ. Im Folgenden wird dafür ein ergänzender empirischer Einblick gegeben, durch den verdeutlicht werden soll, dass sich antiziganistische Stereotype im sozialpädagogischen Alltag der Jugendzentren auf je unterschiedliche Art und Weise als konkrete Diskriminierungs- und Ausschlussverhältnisse manifestierten.

### **3.4.2.1 Artikulationen von antiziganistischen Stereotypen als sozialpädagogisches ›Erfahrungswissen‹ mit ausgrenzenden Folgen**

Eine für diesen Zusammenhang relevante Beobachtung besteht darin, dass die sozialpädagogischen Fachkräfte antiziganistische Stereotype vielfach als ‚Erfahrungswissen‘ im Umgang mit jugendlichen Rom:nja und/oder Sinti:zze kommunizierten, das als ein solches wiederkehrend zu diskriminierenden Praxen und konkreten Ausschlussverhältnissen führte. Jugendlichen mit zugeschriebenem oder tatsächlichem Rom:nja-Hintergrund wurde in dem hier erhobenen Material vielfach eine Sündenbock-Funktion zugewiesen: Wiederkehrend wurden sie als Ursache für Konflikte und Herausforderungen des pädagogischen Alltags, für interne Teamkonflikte, für als misslungen kommunizierte pädagogische Interventionen und auch Veranstaltungen problematisiert. Diese Problematisierungen führten häufig zu Schlussfolgerungen und Interventionen, die reale ausgrenzende Wirkungen entfalteten, wie es etwa in diesem Auszug einer Teamsitzung aus dem Jugendzentrum I deutlich wird:

Die sozialpädagogischen Fachkräfte besprechen hier, wer die Organisation des diesjährigen Jugendgottesdienstes übernimmt und erinnern sich daran, wie der letzte Jugendgottesdienst verlaufen war. Letztes Mal, so wird

mir erzählt, hat eine Praktikantin »mit unsern roma jugendlichen (.) zusammen« den Jugendgottesdienst vorbereitet und durchgeführt. Dabei haben »die (.) roma jugendliche [...] musik gemacht und (.) es gab<sup>o</sup> n theaterauftritt von (.) der theatergruppe«. Dieser Jugendgottesdienst war als eine »kontaktveranstaltung für gemeinde und jugend (1) liche äh (.) der offenen jugendarbeit« geplant und wurde von beiden Seiten »sehr (.) sehr ernst genommen«. Im Nachhinein wurde allerdings von der Gemeinde kritisiert, »dass es dann jugendliche gab die in den hinteren reihen geraucht haben (.) ~ [K: ja] und wir nicht mitgekriegt haben (1) ~ [K: ja das war (1) blöd] [Mar: mhmm]«.

Nun wird sich geärgert, aber nicht über sich selbst, sondern ausschließlich über die ›Roma‹:

»Mat: also unterm strich fand ich das ziemlich scheisse (.) dass diese roma jugendlichen (.) die ja (1) zwanzig prozent vertreten warn (.) die ham (.) aufmerksamkeit wertschätzung an der stelle gehabt wo ihre musik lief (.) also ihre leute was produziert haben (.) ~ [Mar: mhmm] und ansonsten sind die zum teil sehr störend aufgefallen (.) ~ [Jo: mhmm] (1) das war ziemlich (1) ärgerlich

Jo: und auch so (.) kirche (.) is nun mal äh äh für äh (2) gläubige christen ein sehr besonderer (.) ort und das hat äh (3) das war echt blöd (2) das war auch im im vorfeld schwierig (.) also yasmin hat das ganze vorbereitet mit jugendlichen hier ausm haus (.) die halt tapfer geprobt haben aber irgendwann ham die familien entschieden (.) nicht die treten auf sondern (.) wir ham ne band in T-Stadt (.) ~ [Mar: ja] [K: mhmm] und dann (.) sind die (.) zweitage vorher (.) mit dieser band und ihrem equipment (.) hier (.) auch aufgegangen ~ ((Mar lacht leise)) nach dem motto (.) wir ham jetzt hier ~ [Mar: mhmm] n auftritt (.) ~ [K: das war total schräg] und dann mussten wir uns (.) erstmal mit denen auseinandersetzen dass die eben nicht ~ [I: mhmm] hier n auftritt haben (1) und dann ham sich auch einige der andern nicht mehr getraut aufzutreten weil die familien das ja alles entschieden hätten und sonst wie

K: mit Blick auf die Uhr äh (2) äh is halt so familienorientiert und äh (.) streng bei denen (2) na ja (.) wir kenn das ja (.) ne (1) deswegen machen wir das (1) dieses Jahr äh (.) leider äh (.) nicht mit denen

Jo: ja (.) obwohl sie wollen (1) das ist nicht cool

Mat: nee (1) aber sind wir ehrlich (.) das hat echt äh (.) äh (.) den Rahmen gesprengt.« [Auszug aus der transkribierten Teamsitzung 3, Jugendzentrum I; Minute 31:29 – 37:45]

Der hier dargelegte Auszug aus einer Teamsitzung wird an dieser Stelle nicht mehr vertiefend interpretiert, sondern soll hier lediglich exemplarisch aufzeigen, dass Jugendliche, die von den sozialpädagogischen Fachkräften als Rom:nja identifiziert wurden, innerhalb der hier ethnographisierten Jugendzentren von institutionellen Diskriminierungspraktiken (vgl. Gomolla/Radtke 2007) betroffen waren, die sich in diesem Fall als ein Ausschluss der Jugendlichen von der Teilnahme am Jugendgottesdienst artikulierten.

In dem hier dargestellten Auszug beschreiben die sozialpädagogischen Fachkräfte den stattgefundenen Jugendgottesdienst als durchaus herausfordernd und problematisch für das Gelingen eines als »Kontaktveranstaltung« zwischen Gemeinde und Jugendlichen der Offenen Jugendarbeit gedachten Events. Geplant und durchgeführt wurde der Jugendgottesdienst von einer Praktikantin und den »roma jugendlichen [...] hier ausm haus«, die das »sehr ernst genommen« und auch »tapfer geprobt« hätten. Doch diese Zusammenarbeit, so wird hier suggeriert, schien mit unkalkulierbaren Risiken einherzugehen – »das war total schräg« –, die für den angestrebten Kontakt zwischen Gemeinde und Jugendlichen/Jugendarbeit nicht förderlich gewesen seien und die schlussendlich dazu führten, dass der diesjährige Jugendgottesdienst nicht wieder mit denselben Jugendlichen durchgeführt wird, obwohl sie wollen würden und Interesse daran hätten.

Dieser Ausschluss der Jugendlichen wird antiziganistisch legitimiert und als durch ein kollektiv geteiltes ›Erfahrungswissen‹ der Sozialpädagog:innen im Umgang mit Rom:nja begründet: »wir kenn das ja«. Ausgeschlossen werden die Jugendlichen hier, aufgrund ihrer natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit zur Gruppe der Rom:nja, deren zugeschriebene Verhaltens- und Lebensweisen als potenziell unvorhersehbar für ein gelingendes Miteinander artikuliert werden. Dabei werden die ›musizierenden Jugendlichen‹ mit den ›rauchenden Zuschauer:innen‹ in ein Verhältnis natio-ethno-kultureller Ähnlichkeit bzw. Gleichheit gesetzt und müssen schlussendlich die Verantwortung und die Konsequenzen dafür tragen, dass »ihre Leute« in der Kirche, in der hinteren Reihe geraucht hätten. Doch auch Deutungen und Zuschreibungen von einer kollektivistischen und vermeintlich patriarchal strukturierten, als »familienorientiert und äh (.) streng« markierten ›Kultur‹, fungieren hier als eine Legitimationsfolie für den diskriminierenden Ausschluss der Jugendlichen an der diesjährigen Veranstaltung. Denn diese vermeintlich strenge Familienorientierung führte den Sozialpädagog:innen zufolge dazu, dass die Familien der betroffenen Jugendlichen selbst entschieden hätten aufzutreten und sich

einige Jugendliche deswegen nicht mehr trauten, bei der Veranstaltung aktiv mitzuwirken.

Antiziganistische Stereotypisierungen, so sollte dieser Auszug deutlich machen, entfalteten ihre Wirkmächtigkeit innerhalb der hier ethnographisierten Jugendzentren auch in Bezug auf die Adressat:innen. Sie wirkten in diesem Zusammenhang vorrangig als eine indirekte und mehr oder weniger subtil ablaufende Legitimationsfolie für ganz konkret praktizierte Ausschluss- und Diskriminierungsverhältnisse.<sup>28</sup>

### **3.4.2.2 Artikulationen von antiziganistischen Stereotypen als symbolische Ressourcen im Kontext von Positionierungskämpfen**

Des Weiteren fungierten antiziganistische Stereotype im sozialpädagogischen Alltag vielfach als eine »flexible symbolische Ressource« (Scherschel 2006), auf welche die Akteur:innen vor allem im Kontext von Positionierungskämpfen im Handlungsfeld zurückgriffen. Im Folgenden wird eine für diesen Zusammenhang exemplarische Beobachtungssequenz interpretierend rekonstruiert, in der sich antiziganistische Stereotypisierungen als eine Strategie rassifizierender (Wieder-)Ermächtigung einer Sozialpädagogin (Barbara) gegenüber einer sexualisierenden und männlich hegemonialen Vergemeinschaftungspraxis zwischen zwei Jugendlichen und einem Sozialpädagogen (Igor) artikulierten:

Ich schreibe an meinen Notizen und höre, dass ein Jugendlicher zu einem anderen sagt: »Die muss mal vergewaltigt werden«. Ich schaue auf und sehe, wie Barbara auf die beiden Jugendlichen zustürmt und dabei lautstark ruft: »Was? Es gibt ü-b-e-r-h-a-u-p-t<sup>29</sup> keinen Grund, jemanden zu vergewaltigen«. Der Besucher wirkt irritiert auf mich und sagt: »Nee, das meinte ich auch nich so.« Barbara fährt fort: »Ü-b-e-r-h-a-u-p-t keinen Grund, auch wenn jemand Ausschnitt bis hier unten.« Sie führt ihre Hand bis zum Bauch. [...] Der Jugendliche lacht auf und wiederholt: »Meinte das auch nich so,

---

28 Eine weitere, für diesen Zusammenhang relevante Praxis stellt auch der mehrfach an mich kommunizierte Hinweis eines Sozialpädagogen aus dem Jugendzentrum I dar, dass die Aufhebung des Hausverbots bei »Roma-Jugendlichen« stärker zu prüfen sei, als bei anderen. Denn bei ›ihnen‹, so die Begründung, wisse man nie genau, ob sie das »Hausverbot einsehen« würden und ob sie sich dementsprechend »veränder[t]« hätten (Zitate aus einem Beobachtungsprotokoll vom 21.09.2012, Jugendzentrum I).

29 Das Wort ›überhaupt‹ sprach Barbara sehr langgezogen aus.

Barbara«. Igor, der nicht weit entfernt steht, greift nun in die Auseinandersetzung ein: »Komm schon«, sagt er zu Barbara gewandt: »Das meinte er nicht so, hat n falsches Wort benutzt. Muss sich mal richtig ausdrücken, ne?« Igor zwinkert dem Jugendlichen zu und boxt ihm leicht in die Seite. »Genau«, sagt dieser und sein Freund fährt fort: »Guck mal Igor, wenn die beiden dich geil finden«, er zeigt mit dem Finger auf Barbara und mich – ich bin inzwischen in die Situation ›hineingegangen‹ –, »und die gucken dich die ganze Zeit an. Dann ...«. Er grinst Igor an. Barbara fängt fast an zu schreien, wirkt sehr emotional auf mich: »Dann muss man Frauen vergewaltigen oder was?!« Die Jugendlichen lachen, der eine tickt den anderen an: »Laber die nich voll. Die versteht das eh nich.« Igor schüttelt den Kopf, verdreht ein wenig die Augen und fragt die beiden, was sie am Wochenende gemacht hätten. Barbara wendet sich mir zu, schaut mich fragend an, dreht sich dann aber um, ›verlässt die Situation und bewegt sich in Richtung Theke.

Die Art und Weise, wie das Wort ›vergewaltigen‹ innerhalb der Interaktion zwischen den Jugendlichen verwendet wird, bildet in der hier dargestellten Beobachtungssequenz den Anlass für das weiterführende Geschehen. Diese Ausdrucksweise ist das Moment der Irritation, das mich von meinen Notizen aufblicken und aufmerksam werden lässt und das dazu führt, dass Barbara interveniert.

Durch die Äußerung »Die muss mal vergewaltigt werden«, kommunizieren die Jugendlichen den Akt der Vergewaltigung als einen Akt der Sanktionierung und akzentuieren ihn zugleich als einen männlichen Akt, der sich gegen Frauen richtet. Durch Barbaras lautstark fragendes »Was?«, ihr direktes Intervenieren und die damit einhergehende Äußerung, dass es keinerlei Gründe für eine Vergewaltigung gibt, wird die Art und Weise der Verwendung des Wortes durch Barbara als unangebracht und deplatziert markiert. Zugleich bringt Barbara den Jugendlichen in eine Rechtfertigungssituation, die er zunächst als eine solche anerkennt und das Wort ›Vergewaltigung‹ und seine Verwendung als einen Akt der Sanktionierung zurücknimmt; folglich als falsch verwendet identifiziert: »Nee, das meinte ich auch nich so. Auf diese Negierungs- und Deeskalationsversuche des Jugendlichen geht Barbara jedoch nicht ein. Sie ›überhört‹ und ignoriert diese vielmehr, denn sie betont nun erneut, dass es keinen Grund gebe, jemanden zu vergewaltigen. Dabei verweist sie zusätzlich auf sexualisiert markierte weibliche Bekleidungspraktiken (›Ausschnitt bis hier unten‹), die sie sodann als Vergewaltigungsgrund delegitimiert. Die Jugendlichen werden hier durch Barbara als potenziell-

le Täter einer Vergewaltigung adressiert. Auf diese Adressierung reagieren die Jugendlichen lachend, rechtfertigen sich aber erneut: In einer direkten Ansprache an Barbara (er nennt ihren Namen) betont der Jugendliche ein weiteres Mal, dass er das Wort falsch verwendet habe.

Nun greift Igor in die Auseinandersetzung ein, wirkt dabei aber nicht de-escalierend bzw. vermittelnd, sondern positioniert sich parteilich auf der Seite der Jugendlichen und schwächt dabei zugleich Barbaras Position, indem er ihre Reaktion als übertrieben inszeniert (»Komm schon«), ihre Interpretation als eine falsche Lesart der Aussage des Jugendlichen markiert (»Das meinte er nicht so, hat n falsches Wort benutzt.«) und sich augenzwinkernd und durch Körperkontakt (boxt den Jugendlichen leicht in die Seite) mit den Jugendlichen solidarisert. Gleichzeitig geht diese Solidarisierung mit einer hierarchisierenden Distanznahme in Bezug auf die Jugendlichen einher. Denn Igor weist den Jugendlichen darauf hin, dass sich dieser »mal richtig ausdrücken« solle. Der andere Besucher nimmt den Artikulationsraum an, den Igor eröffnet hat, und bahnt eine hegemonial männliche Vergemeinschaftung mit Igor an: So richtet er seine Ausführungen ausschließlich an Igor (»Guck mal«) und inszeniert eine »Was-wäre-wenn-Situation, in der Barbara und ich als sexuell willige Frauen in Erscheinung treten, deren Begehren sich auf Igor als ›Mann‹ richtet und der nun zu entscheiden habe, wie er handele. Mit dieser Sexualisierung wird das pädagogische Machtverhältnis zwischen den Jugendlichen und Barbara versucht umzukehren. Der Jugendliche grinst Igor an und ersucht damit eine Antwort auf diese sexualisierende Vergeschlechtlichung.

Barbara wird nun noch lauter und emotionaler: »Dann muss man Frauen vergewaltigen oder was?!« Barbara bleibt bei ihrer Lesart und interpretiert, dass der Jugendliche Blicke als Gründe für Vergewaltigungen legitimiert. Sie wird lauter, emotionaler und adressiert den Jugendlichen erneut als potenziellen Täter. Beide Besucher reagieren mit Lachen auf Barbaras Reaktion. Ein Besucher sagt zum anderen, dass er Barbara nicht ›voll labern‹ solle, weil sie »das eh nicht [verstehen]« würde.

Barbara wird nicht mehr ernst genommen und als ›Frau‹ kollektiviert, die die männliche Logik nicht versteht. Igor schüttelt den Kopf und verdreht die Augen. Letztendlich beendet er die Aushandlung, in dem er das Thema wechselt und die Jugendlichen fragt, was sie am Wochenende gemacht hätten. Dies kann als eine entmündigende Praxis gelesen werden, die Barbaras Position als ›Sozialpädagogin‹ unterwandert und damit zugleich eine affirmative Antwort auf die hegemonial männlichen Adressierungen durch die Jugendlichen liefert. Barbaras Position als ›Sozialpädagogin‹ und insofern als privilegierte

Position im sozialpädagogischen Machtverhältnis wird hier durch geschlechterhierarchisierende und sexualisierende Praktiken unterminiert. Barbara nimmt nun Blickkontakt zu mir auf und adressiert mich mit einem fragenden Blick, durch den vermutlich eine Art Zuspruch von mir als ›Frau‹ erwartet wird. Von mir scheint jedoch keine relevante Reaktion auszugehen, denn Barbara dreht sich um und ›verlässt‹ die Situation.

Ich stehe auf und folge Barbara an die Theke. Sie schaut mich an und sagt: »Anstrengend, ne?« Ich nicke: »Ja, Mackergehabe.« Barbara stimmt mir zu: »Ja, aber alle drei! An Igors Stelle sollte man mal was gegen sowas sagen.« Es wäre etwas Anderes, so sagt sie, wenn ein Mann auf solche Aussagen reagiert: »Dann nehmen sie es eher an.« Denn »[b]ei den Romanis«, so fährt sie fort, »das sind die ja auch – sie nickt mit ihrem Kopf in die Richtung der Besucher – »dürfen die Frauen nix. Noch nicht mal ins Internet.«

Ich geselle mich nun zu Barbara an die Theke und solidarisiere mich mit ihr als ›Frau‹. Das Verhalten von Igor und den Jugendlichen werte ich als »Mackergehabe« ab. Barbara stimmt mir zu und hebt hervor, dass »alle drei« sich so verhielten. Dabei kritisiert sie vor allem Igor, dem sie vorwirft, sich nicht pädagogisch professionell verhalten zu haben, denn er habe nichts »gegen so was [ge]sag[t]«. Zugleich kommuniziert sie ›Männlichkeit‹ als einen pädagogischen Gelingensfaktor und positioniert sich dabei als ›Frau‹ und damit als macht- und hilflos. Denn sie fährt fort: »Bei den Romanis, das sind die ja auch – sie nickt mit ihrem Kopf in die Richtung der Jugendlichen – dürfen die Frauen nix. Noch nicht mal ins Internet.« Die hier weiblich konnotierte pädagogische Hilflosigkeit wird nun antiziganistisch begründet: Die Jugendlichen werden als ›Roma‹ markiert und kollektiviert. Ihnen wird zugeschrieben, dass sie Frauen keine Rechte gewähren und deswegen auch Barbara nicht als Pädagogin anerkennen würden. Antiziganistische Stereotype fungieren hier als eine Begründung für die eigene pädagogische Hilflosigkeit und dabei zugleich als eine Verschiebung der internen Teamkonflikte zwischen Barbara und Igor.

Dann kommt einer der Jugendlichen zu uns an die Theke. Er möchte etwas trinken. Barbara fragt ihn, ob sie sich irrt oder ob es stimmt, dass er verheiratet ist und ein Kind hat. Der Jugendliche bejaht, dass er verheiratet ist, verneint aber das Kind. Barbara sagt daraufhin: »Deine Frau darf nichts, oder?« Der Jugendliche sagt, dass seine Frau nicht allein in die Disko gehen darf. »Aber du«, sagt Barbara. Sie schlägt ihre Faust auf die Theke und sagt laut: »Das ärgert mich. Hier in Deutschland entjungfert ihr alle, aber eure Lands-

frauen müssen Jungfrauen bleiben.«»Ja klar«, sagt der Besucher, lacht, lehnt sich auf die Theke und vergräbt seinen Kopf in seiner Armbeuge. Der andere Jugendliche kommt dazu und sagt: »Komm, wir gehen.« Die beiden verlassen das Jugendzentrum. [Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll vom 05.08.2013, Jugendzentrum II]

Barbara konfrontiert den Jugendlichen direkt mit antiziganistischen Stereotypen und adressiert ihn als frauenunterdrückend (»Deine Frau darf nichts, oder?«). Als der Jugendliche sagt, dass seine Frau nicht allein in die Disko gehen dürfe, lässt Barbara ihrer Wut und ihren Ärger freien Lauf. Sie gestikuliert dominant und gewaltvoll (schlägt mit ihrer Faust auf die Theke) und sagt, dass es sie ärgere, dass ›Roma-Männer‹ (›ihr‹) in Deutschland »alle« Frauen entjungfern würden, ihre ›Landsfrauen‹ aber Jungfrauen bleiben sollten. Barbara unterstellt dem Jugendlichen einen doppelten Maßstab in Bezug auf Jungfräulichkeit, die sie als ein normatives Gebot innerhalb einer vermeintlich patriarchalen ›Roma-Kultur‹ postuliert und zugleich als eines markiert, dass in ›unserer Kultur‹ und für ›unsere Frauen‹ durch ›Roma-Männer‹ bedroht zu werden scheint. Barbara zeichnet hier eine Szenerie, innerhalb derer die ›eigenen‹ Frauen als bedroht durch die als ›fremd‹ und antiziganistisch markierten Männer entworfen werden. Sie konfrontiert den Jugendlichen direkt mit dieser Bedrohungsfantasie und praktiziert hier einen offenen Antiziganismus, der sich hier als eine »flexible symbolische Ressource« (Scherschel 2006) für die (Wieder-)Ermächtigung von Barbara im Kampf um Positionierungen innerhalb des Jugendzentrums offenbart. Die Jugendlichen verlassen daraufhin die Einrichtung.

Durch diese beiden ergänzenden Einblicke wurde verdeutlicht, dass antiziganistische Stereotype nicht ausschließlich auf der Ebene von Repräsentationen und im Kontext von Vergemeinschaftungspraxen zwischen den sozialpädagogischen Fachkräften und mir als Forscherin produktiv wurden. Ihre Produktivität und Wirkmächtigkeit entfalteten sich auch im konkreten sozialpädagogischen Alltag der Jugendzentren und nahmen maßgeblich Einfluss auf die sozialpädagogische Beziehungsgestaltung. Antiziganistische Stereotypisierungen fungierten in diesem Zusammenhang u.a. als eine machtvolle Strategie innerhalb von Positionierungskämpfen und manifestierten sich wiederkehrend als konkrete Ausschlussverhältnisse von antiziganistisch markierten Jugendlichen.

Vor dem Hintergrund dieser Analysen lässt sich sagen, dass der Antiziganismus innerhalb der hier ethnographisierten Jugendzentren eine zentrale

le Bedeutung erfuhr. Er wurde als ein historisch-spezifisch gewordenes und situativ reaktualisiertes Macht- und Herrschaftsverhältnis herausgearbeitet, dass Selbstbilder, Interaktionen mit Jugendlichen sowie institutionell bereitgestellte Möglichkeiten der Teilnahme maßgeblich durchdringt und symbolische wie materielle Ausschlüsse wiederkehrend produziert. In diesem Sinne erweisen sich die hier ethnographisierten Jugendzentren als Akteur:innen der Reproduktion von antiziganistischen Denk- und Wahrnehmungsmustern sowie damit einhergehenden Diskriminierungs- und Ungleichheitsverhältnissen und sind insofern als grundlegend involviert in Prozesse der Aufrechthaltung des Antiziganismus zu verstehen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie der hier herausgearbeiteten Wirkmächtigkeit des Antiziganismus innerhalb von Einrichtungen der Offenen Kinder- und Jugendarbeit angemessen und antiziganismussensibel und -kritisch begegnet werden kann. Dieser Frage wird sich im folgenden Kapitel angenähert.