



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Antiziganismus

Zu Genese und Funktion eines virulenten Ressentiments

Verfasser

Tobias Neuburger, BA

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften

(Mag. rer. soc. oec.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 121

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie (rechts-, sozial-, wirtschaftswissenschaftlicher Studienzweig)

Betreuer: Prof. Dr. Friedhelm Kröll, Privatdoz.

»[M]eine Doktorarbeit [...] das war eine schwere Arbeit gewesen. Ich traute meinem Denkvermögen, und es fehlte mir nicht an Einfällen. Aber die konzentrierte Gedankenarbeit an der Dissertation war sehr schwierig gewesen. Erst viel später wurde mir allmählich klar, daß schätzungsweise neunzig Prozent aller jungen Menschen Schwierigkeiten beim Schreiben ihrer ersten großen Forschungsarbeit haben; und manchmal auch beim Schreiben der zweiten und dritten oder der zehnten, wenn es dazu kommt. [...] Man denkt natürlich: »Nur ich allein habe solche Schwierigkeiten mit dem Schreiben der Dissertation (oder was immer es ist); allen anderen fällt das ganz leicht.« Aber so ist es nicht. Darum sage ich es hier. Die Schwierigkeiten sind ganz normal. Man darf nur nicht lockerlassen.« (Elias 2005: 23)

Danke an alle Menschen, die mich bei der Verfassung dieser Diplomarbeit in unterschiedlichster Weise unterstützt haben. Im Speziellen möchte ich Dank richten an: meine Freundin Christina Frank, die mich moralisch stets unterstützt hat, Sandra Holub und Michael Domes für das Korrekturlesen der Arbeit, meine KollegInnen der Fachbereichsbibliothek Soziologie und Politikwissenschaft, meine Eltern, die mir das Studium ermöglicht haben, sowie an Prof. Friedhelm Kröll für die Betreuung dieser Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
2	Paradigmatisches – disziplinäre Verortung	6
	2.1 Kritik transzendentaler Philosophie.....	6
	2.2 Kritik egozentrischer und systemischer Paradigmen.....	8
	2.3 Anthropologische Grundannahmen – Kritik des homo clausus	10
	2.4 Zur Notwendigkeit des Gesellschaftsbegriffs.....	12
3	Soziogenese der modernen Gesellschaft	16
	3.1 Differenzierung und Abhängigkeitssteigerung	17
	3.2 Soziogenese des Staates.....	20
	3.3 Die Genese der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft	22
4	Subjektgenese – Triebstruktur und Gesellschaft	28
	4.1 Egalisierung und Triebregulierung	28
	4.2 Vom Fremdzwang zum Selbstzwang	31
	4.3 Angst im Zivilisationsprozess	35
	4.4 Das Freudsche Strukturmodell der Psyche.....	37
	4.5 Unbehagen in der Kultur.....	43
	4.6 »Leistungsprinzip« und »zusätzliche Unterdrückung«.....	46
	4.7 Das Unheimliche – Wiederkehr des Verdrängten und Überwundenen.....	48
5	Gesellschaftliche Bedingungen des Autoritarismus	51
	5.1 Strukturelle Diskrepanz – subjektive und objektive Entfremdung	51
	5.2 Der autoritäre Charakter	54
	5.3 Sehnsucht nach Sicherheit – Bedürfnis nach Autoritätsbindung	58
	5.4 Autoritätsfixierung, Universalismus und Rassismus.....	60

6	Antiziganistische Bilder und Projektionen.....	63
6.1	<i>Philoziganismus – romantische Verklärung und Sehnsüchte</i>	<i>63</i>
6.2	<i>Zigeunerkonstruktion zwischen soziographischer und rassistischer Bestimmung</i>	<i>68</i>
6.3	<i>Die kriminellen und arbeitsscheuen »Zigeuner«.....</i>	<i>73</i>
6.4	<i>Die ungezügelten und triebhaften »Zigeuner«</i>	<i>80</i>
6.5	<i>Die heimat- und herrenlos wandernden »Zigeuner«</i>	<i>86</i>
6.6	<i>Die »Zigeunersippe«</i>	<i>97</i>
6.7	<i>Schamlose »Zigeuner«</i>	<i>102</i>
7	Interpretation antiziganistischer Projektionen	105
8	Ausblick	116
9	Literaturverzeichnis	118
10	Anhang	128
10.1	<i>Zusammenfassung/ Abstract.....</i>	<i>128</i>
10.2	<i>Eidesstattliche Erklärung</i>	<i>129</i>
10.3	<i>Lebenslauf.....</i>	<i>130</i>

1 Einleitung

Die Geschichte der Sinti und Roma in Deutschland dauert bereits 600 Jahre an: Schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts sind die ersten urkundlichen Erwähnungen zu finden, die als Beleg für die Anwesenheit der Sinti im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation dienen – hinsichtlich der Roma kann das 19. Jahrhundert angesetzt werden, in dessen Verlauf die Befreiung südosteuropäischer Roma-Sklaven durchgesetzt wird. Fast genauso lange wie die Geschichte der Sinti und Roma in Deutschland, ist auch jene, die von Vorurteilen und Stereotypen gegen diese Bevölkerungsgruppe als »Zigeuner« seitens der Mehrheitsbevölkerung erzählt. Spätestens mit dem ausgehenden 15. Jahrhundert setzt die vormalige Duldung der Sinti als religiöse Pilger aus und schlägt in Vertreibungs- und Verfolgungsmaßnahmen um, die sie sogar als Vogelfreie preisgibt – sie werden eine Art *homo sacer*, die straffrei umgebracht werden dürfen. Waren sie zuvor als christliche Büsser und Pilger durchaus akzeptiert und toleriert, wird ihnen nun Verrat an der christlichen Gottheit vorgeworfen, sie hätten sich bspw. zu Spionen der Osmanen machen lassen. Der moderne Antiziganismus hat seine Wurzel – ähnlich dem Antisemitismus – im Religiösen und wird in der Moderne säkularisiert.

Die religiöse Wurzel darf aber nicht mit den gesellschaftlichen Ursachen des Antiziganismus verwechselt werden. Die Gründe für die Existenz und Persistenz des Antiziganismus sind in den Bewegungsgesetzen von Geschichte und Gesellschaft zu suchen. Es ist daher danach zu fragen, wie eine bestimmte Gesellschaftsformation eingerichtet ist, was ihre Bewegungsgesetze sind und welche Stellung die einzelnen Individuen darin einnehmen. Die Beantwortung dieser Fragen mag eine notwendige Bedingung sein, zu klären, warum der Antiziganismus in Staat und Gesellschaft bis heute fortlebt und immer wieder neu aufflammt;¹ eine befriedigende und hinreichende Erklärung solch irrationaler Ideologien kann schlechterdings aber nicht erzielt werden – es bestünde immer die

¹ Ein Blick in europäische Tageszeitungen reicht aus um zu erkennen, dass der Antiziganismus von Frankreich bis Rumänien allgegenwärtig ist, und nicht selten zu pogromartigen Ausschreitungen führt.

Gefahr der Rationalisierung eines Sachverhalts, dem die Vernunft abhanden gekommen ist.

Der Antiziganismus ist kein geschichtsloses Phänomen, das sich ähnlich einem anorganischen Körper stets gleich bleibt. Er ist abhängige Variable eines Prozesses, die die westlichen Gesellschaften in den vergangenen Jahrhunderten verändert hat und deren herausragendes Ereignis die Bildung des modernen National- und Rechtsstaates war. Norbert Elias identifiziert diese Entwicklung in langsamen Schüben als kontinuierlichen Zivilisationsprozess, der fundamentale Änderungen für die Individuen mit sich brachte: Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird in dessen Verlauf grundsätzlich verändert. Die Kritik des leidvollen Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft hat sich die Kritische Theorie – psychoanalytisch geschult und mit Marxschen Kategorien vertraut – um Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zur Aufgabe gemacht; den Maßstab der von ihnen formulierten Kritik stellt stets das Individuum, die Parteinahme für die Einzelnen in einer entfremdeten Gesellschaft dar.

Mithilfe dieser beiden theoretischen Referenzrahmen soll eine Reflexion des Antiziganismus geleistet werden, welche gruppenspezifische Grenzziehungen nicht zu einer anthropologischen Konstante fetischisiert, sondern erkennt, dass diese vor dem Hintergrund spezifischer Gesellschaftsordnungen und Figurationen vollzogen werden. Antiziganismus sollte auch nicht als bloßes Vorurteil missverstanden werden, das durch ausreichende zwischenmenschliche Begegnungen abgebaut werden könnte. Die Ursachen liegen tiefer und sie sind nicht bei denen zu suchen, die von Diskriminierungen betroffen sind – damit soll einem korrespondenztheoretischen Ansatz zur Erklärung des Antiziganismus entschieden widersprochen werden. Das heißt auch, dass eine ethnologische Aufklärung über die soziale Gruppe, gegen die sich der Antiziganismus wendet, nichts an deren Virulenz ändern wird. Dies umso mehr, da die diskriminierende Praxis, die sich im Fall der Sinti und Roma seit nunmehr 500 Jahren gegen diese richtet, ihre Objekte partiell und tendenziell zu dem machen kann, als was sie diese halluziniert: Der Terminus der *self-fulfilling prophecy* ist dafür der wohl geeignetste.

In einer Arbeit über Antiziganismus muss vorab das Verhältnis des Begriffspaares »Sinti und Roma« zu jenem des »Zigeuners« geklärt werden. Das Begriffspaar »Sinti und Roma« stellt eine Eigenbezeichnung der Menschen dar, die heutzutage

bspw. im *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma* eine bundesweite Interessenvertretung besitzen. Inwiefern dieses Begriffspaar eine ethnische Bezeichnung darstellt, ist im Rahmen dieser Arbeit irrelevant. Ausschlaggebend ist, dass es eine Selbstbezeichnung ist und damit diesen Menschen die Definitionsmacht der Namensgebung überlassen wird. Bei der Fremdbezeichnung »Zigeuner« hingegen schwingt stets ein ganzes Bündel an Zuschreibungen mit, die in ihrer Gesamtheit den Antiziganismus ausmachen. Die als »Zigeuner« bezeichneten Menschen existieren in empirischer Form gar nicht, sondern sind Projektionen, die mehr über den/ die TrägerIn des Antiziganismus verraten als über dessen Objekt. Dennoch richtet sich der Antiziganismus gegen reale Menschen, wobei sich zeigen lässt, dass er sich nicht ausschließlich gegen Sinti und Roma wendet, sondern ebenfalls gegen weitere stigmatisierte und marginalisierte Bevölkerungsgruppen richten kann. Das projektive Bild wird in dieser Arbeit mit dem Begriff »Zigeuner« bezeichnet und stets unter Anführungszeichen gesetzt, sodass der konstruierte Charakter dieser diskriminierenden Bezeichnung hervorgehoben wird.²

Daraus leitet sich die Perspektive dieser Untersuchung ab, die eben keine ethnologische Forschung über Brauchtum, Sitten oder dergleichen von Sinti und Roma ist. Der Fokus bei der Betrachtung des Antiziganismus liegt zwangsläufig auf der Gesellschaft als Ganzem und dem psychologischen Haushalt der Mehrheitsbevölkerung. Daher muss die Analyse des Antiziganismus zwangsläufig mit der Reflexion des gesellschaftlichen Zwangszusammenhangs beginnen. Dabei stellt sich zunächst einmal die recht banal klingende, aber schwer zu beantwortende Frage, was Gesellschaft denn sei. Ferner muss das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderen, d.h. Gesellschaft und Individuum bestimmt, sowie die daraus resultierenden, gesellschaftlich notwendigen (Un-)Bewusstseinsformen und Deformationen erläutert werden. Ist dies geleistet, kann der Antiziganismus als bestimmte Form einer konformistischen Rebellion gefasst werden, die auf individueller Ebene Spannungsabbau und auf struktureller Ebene Herrschaftsstabilisierung gewährleisten kann.

Es ist dennoch notwendig darauf zu verweisen, dass das einzelne Individuum nicht ohnmächtiger Spielball gesellschaftlicher Kräfte ist und somit unverschuldet zum

² »[D]er arge Weg der Erkenntnis geht nun einmal mitten durch die Macchia der Vorurteile hindurch.« (Maciejewski 1994: 40)

Antiziganisten bzw. zur Antiziganistin wird. Letztlich spielt doch immer die individuelle Entscheidung eine bedeutende Rolle, macht damit den/ die Einzelnen immer auch selbst verantwortlich für die eigenen Taten und Handlungen. Man sollte sich davor hüten zu behaupten die gesellschaftlichen Verhältnisse machten jeden und jede Einzelne(n) zwangsläufig und automatisch zu einem Antiziganisten bzw. einer Antiziganistin, oder anders ausgedrückt zum Opfer der Verhältnisse. Die gesellschaftlichen Verhältnisse produzieren zwar aus sich heraus strukturell die Voraussetzungen, die zu jener Virulenz und Persistenz des Antiziganismus führen und diesem seine soziale und subjektive Funktion zukommen lassen, dennoch sollte die Bedeutung der individuellen Entscheidung und Reflexionsfähigkeit nicht negiert werden. Die vorliegende Arbeit jedoch, versucht das Phänomen Antiziganismus aus einer soziologischen Perspektive zu untersuchen; d.h. nicht, dass die individuelle Entscheidung prinzipiell keine Relevanz hätte, sondern lediglich, dass im Rahmen einer soziologischen Analyse von ihr als Einzelentscheidung abstrahiert werden kann. Hier sollen die gesellschaftlichen Bedingungen skizziert werden, in deren Rahmen sich seit mehreren Jahrhunderten antiziganistische Stereotype (re-)produzieren und aus denen Funktion und Genese des Antiziganismus ermittelbar sind.

2 Paradigmatisches – disziplinäre Verortung

Zur Klärung der theoretischen Verortung der vorliegenden Arbeit sollen in diesem Kapitel einige grundlegende paradigmatische Positionen ausgeführt werden. Sie bilden das erkenntnistheoretische Fundament, auf dem der Versuch unternommen werden soll, Genese und Funktion des Antiziganismus zu analysieren.

2.1 Kritik transzendentaler Philosophie

Während Kant die Vernunft in einer ahistorischen Substanz, »der kognitiven Struktur des Subjekts überhaupt« (Oesterdiekhoff 2000: 268) verortet, verwandelt Hegel die Frage nach der Erkenntnis in jene nach deren (historischem) Werden. Der Übergang von Kant zu Hegel kann mit dem Begriffspaar »Apriorismus« und

»Evolutionismus« umschrieben werden. Auch Auguste Comte, auf den Norbert Elias sich positiv bezieht, steht in der Tradition des »Evolutionismus« nach Hegel. Norbert Elias macht sich die Skizzierung der sozialgeschichtlichen Evolution der Vernunft zum Arbeitsgegenstand – Verstand, Bewusstsein etc. sind ihm zufolge geschichtliche Produkte: Er formuliert eine »soziologische Antwort auf das neukantianische Postulat von der Ungeschichtlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens.« (ebd.: 270)

Adorno interpretiert die Positionen – vor allem – des deutschen Idealismus als eine »Abwehr des Psychologismus« (Adorno 1973: 78), d.h. der Abstraktion vom empirischen Menschen, der nur vor dem Hintergrund einer spezifischen Vergesellschaftung überhaupt verstanden werden kann und dem damit der Charakter des (historisch) Zufälligen anhängt:

Der »Geist, das ist [...] ein Begriff, der dort eingeführt wird, wo ein subjektives Prinzip gesetzt wird, das die Erkenntnis trägt und konstituiert, das aber nicht selber bereits ein empirisches Wesen sein soll, denn die ganze empirische Welt soll ja ihrerseits erst durch die Kenntnis der Voraussetzungen des Erkennens konstituiert werden, und durch diese Not ist man dann dazu gekommen, ein gewissermaßen reines Prinzip, das Prinzip eines actus purus zu erfinden, das zwar Subjekt ist, das aber trotzdem gleichsam nicht verunreinigt sein soll von der Zufälligkeit und Begrenztheit des bloßen empirischen Einzeldaseins« (Adorno 1973: 79).

Diese sehr verkürzte Kritik transzendentaler Philosophie umreißt jenes Programm, das einer historisch-soziologischen Perspektive schroff widerspricht. Der Ausgangspunkt der in dieser Arbeit vertretenen wissenschaftstheoretischen Position ist ein prozessoziologisches Paradigma, das in scharfer Abgrenzung zu verdinglichenden, weil ahistorischen Herangehensweisen steht. Die Abkehr von dem Glauben an ein statisches und ahistorisch erkennendes Subjekt verlegt den Fokus zwangsläufig auf den historischen Prozess:

»Ratio« oder »Verstand« und »Vernunft« [, ...] [a]lles das existiert nicht [...] relativ unberührt von dem geschichtlich-gesellschaftlichen Wandel in der gleichen Weise, in der etwa Herz oder Magen existieren« (Elias 1997b: 389).

Es ist dies der Hinweis, dass es ein vor dem Hintergrund einer bestimmten Epoche produziertes Bewusstsein gibt, das man als gesellschaftlich notwendiges, zumindest bedingtes Bewusstsein bezeichnen könnte. Bezüglich der

Wahrnehmung des Verhältnisses von Mensch und Natur merkt Elias an, dass die Art und Weise wie dieses Verhältnis aufgefasst wird »der Entscheidung des Einzelnen entzogen ist.« (Elias 2002: 109) Die Herausbildung eines solchen »Konsensus« (Karl Mannheim), d.h. die einer bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Epoche adäquaten Bewusstseinsstruktur, hat Elias später als Resultat der dialektischen Wechselwirkung von soziogenen und psychogenen Entwicklungen bzw. Prozessen beschrieben. In einer Rede anlässlich des 6. Deutschen Soziologentages (1928) formuliert er sein wissenschaftstheoretisches Programm deutlich in Abgrenzung zu einer ahistorisch verfahrenen (Sozial-) Philosophie:

»Auf der einen Seite steht jener Typus des Wahrheitsideals, deren prägnanteste Symbole ebenso etwa die Gottesidee der Religionen, wie die Idee von der Ewigkeit des Sternenhimmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns, sind. Auf der anderen Seite steht jener Typus des Ideals, der vielleicht am besten durch den Gedanken an die immanente Gesetzlichkeit oder Notwendigkeit eines unendlichen Stromes symbolisiert wird.« (ebd.: 108)

2.2 Kritik egozentrischer und systemischer Paradigmen

Gesellschaftliche Zwänge sind immer etwas menschengemachtes. Sie sind das Produkt einer bestimmten »Figuration« (Elias), welche Menschen miteinander bilden. Aber: Gesellschaftliche Zwänge sind das Resultat einer unintendiert entstandenen menschlichen Beziehungsstruktur. Systemische oder egozentrische Paradigmen können diese paradoxe Situation nicht ausreichend erfassen. Sie führen die Existenz gesellschaftlicher Zwänge entweder auf intendierte und bewusste Handlungen einzelner Individuen zurück, oder interpretieren diese in naturwissenschaftlicher Manier als unveränderliche (Natur-) Gewalten.

Im Fokus der soziologischen Herangehensweise Elias' hingegen steht kein handelndes Individuum, aus dessen intendierten Handlungen Gesellschaft gleichsam als ein nachgeordnetes Gefüge gerinnt. Andererseits – und dies ist ebenso wichtig – ist die Gesellschaft ihm zufolge auch keine individuenlose oder überindividuelle Struktur. Er hält fest, dass »[d]ie Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Verflechtungserscheinungen [...] weder identisch mit der Gesetzlichkeit des ›Geistes‹, des individuellen Denkens und Planens, noch mit der

Gesetzlichkeit dessen, was wir die ›Natur‹ nennen« (Elias 1997b: 325) ist. Demgegenüber muss zur Aufschlüsselung gesellschaftlicher Phänomene ein dialektischer Ansatz in Stellung gebracht werden, der weder das Besondere noch das Allgemeine hypostasiert.

Egozentrische Gesellschaftsbilder, die das einzelne Individuum gleichsam als atomare Grundeinheit der Gesellschaft verhandeln, setzen eine starre Dichotomie von Subjekt und Objekt – von Individuum und Gesellschaft. Deren sprachliche Figuren zeichnen »den einzelnen Menschen, das einzelne ›Ich‹ umgeben von ›sozialen Gebilden‹ [...], die begrifflich so erfaßt sind, als ob es sich um Gegenstände jenseits und außerhalb des einzelnen ›Ich‹ handele.« (Elias 2006: 14) Das hier angesprochene Selbstbild bzw. Selbstbewusstsein ist eine psychogenetische Folgeerscheinung des Zivilisationsprozesses. Die Gesellschaftswissenschaften – so Elias – stehen meist noch immer auf einer magisch-mythischen Entwicklungsstufe: Entweder wird gemäß einem Primat der Gesellschaft diese als eine individuenlose Struktur begriffen, oder das Individuum dergestalt fetischisiert, dass Gesellschaft die summative Einheit der Einzelnen sein soll. Kurz gesagt: Entweder wird Gesellschaft oder aber das Individuum verdinglicht. Eine Einsicht in die Strukturbedingungen von Gesellschaft kann so nicht geleistet werden.

Demgegenüber sollte eine Aufklärung über gesellschaftliche Zwänge angestrengt werden, die durch die Einbeziehung einer geschichtlichen Perspektive dieser falschen Alternative nicht anheimfällt. Daher fordert Elias als Aufgabe der Soziologie »nicht nur, die spezifischen Zwangsläufigkeiten zu untersuchen und zu erklären, denen sich Menschen in bestimmten empirisch beobachtbaren Gesellschaften und Gruppen oder in Gesellschaften überhaupt ausgesetzt finden, sondern auch, das Denken und Sprechen über solche Zwangsläufigkeiten von seiner Bindung an heteronome Vorbilder zu lösen« (ebd.: 19). Diese heteronomen Vorbilder sind die bereits erwähnten Versuche mittels eines »naiven Egozentrismus« oder naturwissenschaftlichen Vokabular Soziologie zu betreiben. Sie lassen den Schein entstehen, als ob es sich bei dem Gegenstandsbereich der Soziologie um Substanzen, »um sicht- und fühlbare Objekte in Zeit und Raum handele« (ebd.: 22). Dadurch versperrt man sich die Möglichkeit einer dialektischen Betrachtung von soziogenetischen und psychogenetischen Prozessen, d.h. die (geschichtliche) Verschränkung der Entwicklung von

Bewusstseinsstrukturen und Gesellschaftsordnungen zu untersuchen. Die soziologische Analyse läuft in diesem Fall stets Gefahr, einen gesellschaftlichen Zustand nicht ausreichend als Gewordenen zu erkennen und damit zu verdinglichen. Fasst man Gesellschaft als einen Zustand, ähnlich einem festen und greifbaren Gegenstand und nicht als Bewegung, verfällt man in falsche Konkretheit: Gesellschaft lässt sich nicht greifen wie ein Ding. Sie ist eine Realabstraktion, die eben nicht unmittelbar greifbar ist, da sie keine substanzhafte Entität, sondern Vermittlung ist. Die Gesellschaft kann man nur als ein Verhältnis von Teilen und Ganzem erfassen, das sich in den Beziehungen bzw. dem »Zusammenhang der Funktionen, die die Menschen füreinander haben« (Elias 2001: 34) ausdrückt.

2.3 Anthropologische Grundannahmen – Kritik des homo clausus

*Müset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis!*

*Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernstesten Spieles!
Kein Lebend'ges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.*

(J. W. Goethe: Epirrhema)

Die anthropologischen Grundannahmen, die Elias seiner Prozesssoziologie zugrunde legt, gehen vor allem auf sein Studium der Medizin zurück, das er neben jenem der Philosophie in Breslau betrieb:

»Mein Kampf gegen das noch heute dominierende Menschenbild des *homo clausus*, mein [...] Bemühen, die fundamentale Abgestimmtheit menschlicher Individuen aufeinander, ihre existentielle Gruppenbezogenheit verständlich zu machen, geht unter anderem auch auf [...] physiologisch-anatomische[n] Kenntnisse zurück.«
(Elias 2005: 16)

Das Studium der Medizin ließ Elias das philosophische Postulat der Existenz einer strikt voneinander getrennten Außenwelt und Innenwelt des Menschen hinterfragen:

»In [der] Philosophie wurde als selbstverständlich das Postulat von der ›Außenwelt‹ unterstellt, der die ›Innenwelt‹ des Menschen als die Sphäre der Ideen, der transzendentalen Gegebenheiten des *a priori* gegenüberstand. Beim Sezieren fand ich im Innern des menschlichen Kopfes nichts als dieses außerordentliche Gebilde

des Gehirns, [...], das aber in seinem Grundaufbau völlig auf den Komplementärcharakter von Sinneswahrnehmung und Bewegung, auf die ständige Vermittlung zwischen ›Innenwelt‹ und ›Außenwelt‹ [...] abgestellt war.« (ebd.: 17)

Ausgehend von dieser Erfahrung legt Elias seiner Soziologie ein Menschenbild zugrunde, das durch die prozesshafte Verschränkung von Innenwelt und Außenwelt mit der idealistischen Tradition der Philosophie bricht. Er entwickelt das »Gegenbild des von Grund her auf eine Welt, auf das, was nicht er oder sie selbst ist, auf andere Dinge und besonders auf andere Menschen abgestellten Individuums« (ebd.: 18). Ansatzweise hat Elias diese Position schon in seiner Dissertation »Idee und Individuum« vertreten, was zwangsläufig zu einem handfesten Streit mit seinem Doktorvater Richard Hönigswald führen musste. Das Studium der Medizin hat Elias zu einer Kritik der (idealistischen) Philosophie angetrieben, deren essentialistische Annahmen er vor dem Hintergrund physiologischer und anatomischer Erkenntnisse angreift. Elias ordnet das Dasein nicht einem Wesen unter, sondern versucht das Dasein aus der historischen Genese zu dechiffrieren. Damit ist sein prozessoziologisches Paradigma alles andere als biologisierend, wie Hönigswald es ihm vorwarf; ganz im Gegenteil kann dieser Vorwurf eher postwendend solcher (essentialistischer) Philosophie entgegen gehalten werden, die einen unveränderlichen Wesenskern des Menschen annimmt. In der Abstraktion von Psychologie und dem empirischen Menschen, der Verklärung einer bestimmten Entwicklungsstufe der »menschlichen Natur« zum allgemeingültigen, ewig wahren Wesen des Menschlichen erkennt Elias eine Verdinglichung etwas zutiefst Wandelbarem:

»[A]llmählich wurde mir klar, daß [...] das elementare Verfahren der Philosophie, die Reduktion beobachtbarer Prozesse in der Abfolge der Zeit auf etwas Zeitloses, Unbewegliches, der Vergänglichkeit Trotzendes« (ebd.: 18) bedeutet.

Damit sind Elias' anthropologische Grundannahmen vor allem an der Auseinandersetzung mit und versuchten Überwindung der Transzendentalphilosophie gewonnen. Der menschliche Verstand selbst ist Ergebnis einer kulturellen Evolution. Der Mensch ist unter anderem bestimmt durch die fundamentale Wandelbarkeit und Bildsamkeit seines psychischen Apparates (vgl. Elias 1997b: 326). Somit wird das Wandelbare zur Konstante, d.h. anthropologischen Konstante in Elias' Denken.

Ganz ähnlich hat auch Oscar Wilde in seinem Essay *Die Seele des Menschen im Sozialismus* die Natur des Menschen bestimmt. Schon Wilde war mit den gängigen Klischees und Einwänden vertraut, die laut werden, wenn offen über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer befreiten Gesellschaft reflektiert wird: Reflexartig wird dann der Einwand erhoben, dass die »Natur« des Menschen nun einmal so sei, wie sie sei. Womit eine (unbewusste) Parteinahme für den gesellschaftlichen Status Quo stets verbunden ist. Zu seiner Verteidigung auf solche »Einwände« erwidert Wilde:

»Das einzige was man von der Natur des Menschen wirklich weiß, ist, daß sie sich ändert. Veränderung ist die Eigenschaft, die wir von ihr aussagen können.« (Wilde 1982: 63f.)

2.4 Zur Notwendigkeit des Gesellschaftsbegriffs

Theodor W. Adorno formuliert in einem Beitrag über den Begriff der Gesellschaft für das Evangelische Staatslexikon, dass »Gesellschaft weder aus Einzeltatsachen sich ausabstrahieren noch ihrerseits wie ein Faktum dingfest machen läßt«, dass »es kein soziales Faktum [gibt], das nicht durch Gesellschaft determiniert wäre.« (Adorno 2003b: 10) Diese Feststellung artikuliert die Einsicht, dass das, was wir gemeinhin als »Gesellschaft« bezeichnen, einen eigentümlichen Charakter hat: Sie ist nicht sinnlich-konkret, da sie nicht die summative Einheit ihrer Einzeltatsachen, bspw. sinnlich-konkreter Menschen, ist. Gesellschaft ist eine Abstraktion; aber eine allgegenwärtige Abstraktion mit handfesten Wirkungen. Sie ist sinnlich und abstrakt zugleich, sie ist mit einem Wort eine »Realabstraktion« (Marx). Die Bezeichnung von Gesellschaft als Realabstraktion bringt deren eigentümlichen Charakter auf den Begriff. Adornos angedeutete Bestimmung des Gesellschaftsbegriffs richtet sich auch gegen die vorherrschende Tendenz, den Begriff der Gesellschaft aus der soziologischen Reflexion auszuschließen, die wohl der Schwierigkeit dieses Begriffes geschuldet ist. Zugunsten der Ausbildung einer Vielzahl von speziellen Soziologien wird er aufgegeben und der Gegenstand in scientivistisch voneinander abgetrennte gesellschaftliche Teilbereiche aufgeteilt. Der eigentliche Gegenstandsbereich der Soziologie als besondere Wissenschaft, die Gesellschaft als Ganzes, verliert somit seine Bedeutung und die Soziologie manövriert sich selbst in eine Legitimationskrise: Worin, wenn nicht in der Reflexion von gesellschaftlichen Verhältnissen, hat diese ihre Berechtigung?

Auch Norbert Elias kritisiert eine Art der Soziologie die den Gesellschaftsbegriff verkennt und gesellschaftliche Phänomene als isolierte Einzeltatsachen missinterpretiert.³ Eine Reflexion über Gesellschaft und der Verhältnisse der einzelnen Bestandteile zueinander ist für Elias notwendige Voraussetzung jeglicher soziologischer Analyse – diese hat der jeweiligen Forschung über gesellschaftliche Phänomene voranzugehen:

»Die heutige Form der soziologischen Analysen macht es [...] möglich, Zusammengesetztes gedanklich in einzelne Bestandteile zu zerlegen, etwa in ›Variablen‹ oder ›Faktoren‹, ohne daß man sich irgendwelche Gedanken darüber zu machen braucht, wie die derart getrennten und isolierten Aspekte eines umfassenden Zusammenhanges miteinander in Beziehung stehen. Allenfalls erscheint die Beziehung als etwas Nachträgliches und Zusätzliches, das zu dem an sich Beziehungslosen und Isolierten nachträglich noch hinzukommt.«
(Elias 2006: 151)

Gesellschaft erscheint dieser Art der Soziologie als etwas Unwirkliches, Akzidentielles, künstlich Hinzutretendes. Eine falsch verstandene Vorstellung von Konkretheit lässt den (empirischen) Einzelphänomenen das Primat zukommen, während im besten Falle nachträglich noch mit der Kategorie der Gesellschaft hantiert und die soziologischen Resultate in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext gestellt werden. Einer solchen Form der soziologischen Vorgehensweise ist entschieden zu widersprechen – allerdings nicht in dem Sinne, dass der Vorrang deduktiver vor induktiver Schlüsse postuliert werden soll. Vielmehr ist hier Elias' Begriff der »Figuration« anzustrengen, der uns nahelegt, dass der Gegenstand der Soziologie ein komplexes Beziehungsgeflecht ist und dementsprechend auch Beziehungen und Verhältnisse die Ausgangspunkte soziologischer Reflexion sein sollten:

»Es ist der spezifischen Verflechtungsordnung und den ihr eigentümlichen Zusammenhangsformen, mit denen man es in der Soziologie zu tun hat, angemessener, wenn man von den Beziehungen her auf das Bezogene hin denkt.«
(ebd.: 15f.)

Auch Adorno betont diesen Beziehungscharakter von Gesellschaft, wenn er darauf Wert legt, dass diese wesentlich einen funktions- und prozesshaften Charakter

³ Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Elias es vorzieht seinen Begriff »Figuration« anstelle des Gesellschaftsbegriffs zu verwenden.

aufweist: »Sie ist wesentlich Prozeß; mehr über sie sagen ihre Bewegungsgesetze als herauspräparierte Invarianten.« (Adorno 2003b: 9) Er fasst Gesellschaft also nicht als Zustand, sondern als eine Bewegung, daher auch der von ihm postulierte Zeitkern von Wahrheit (vgl. Adorno 2003d: 472). In ähnlicher Weise insistiert Elias auf der begrifflichen Bestimmung von Gesellschaft als Bewegungszusammenhang. Bereits seinem Opus magnum gab er nicht von ungefähr den Titel *Über den Prozeß der Zivilisation*. Das soziale Einzelphänomen muss in den Kontext der geschichtlich-gesellschaftlichen Bewegung eingebettet werden, soll es ausreichend verstanden werden:

»Jede menschliche Einzelercheinung ist nur verständlich, wenn man sie im Ganzen dieser steten Bewegung sieht; die Einzelheit ist nicht herauslösbar; sie bildet sich innerhalb dieses Bewegungszusammenhangs.« (Elias 1997b: 390)

Elias artikuliert in diesem Satz sein gesamtes Forschungsprogramm, das – radikal verkürzt – auf die Formel Psychogenese durch Soziogenese zugespitzt werden könnte. Verbannt man die Kategorie der Gesellschaft, der gesellschaftlichen Totalität aus der soziologischen Analyse, so verharret man verständnis- und begriffslos vor den Einzelphänomenen, die sich spezielle Soziologien zum Gegenstand gemacht haben: Denn »[o]hne das artikulierte Bewußtsein davon ist keine Einzelsituation zulänglich zu begreifen [...]. So wenig die gesellschaftliche Vermittlung ohne das Vermittelte, ohne die Elemente: Einzelmenschen, Einzelinstitutionen, Einzelsituationen existierte, so wenig existieren diese ohne die Vermittlung.« (Adorno 2003b: 10f.)

Es muss in diesem Zusammenhang betont werden, dass die Analyse die auf Kritik und Erkenntnis über die gesellschaftliche Totalität zielt, nicht nach dem Schema neurotischen Sammelns verfährt, das die Gesamtheit aller Einzelphänomene einfach zusammenfasst und aneinanderreihet. Die Untersuchung gesellschaftlicher Phänomene zielt nicht auf die Totalität aller Einzelphänomene, sondern auf die Totalität der Struktur, d.h. die Bewegungsgesetze bzw. Vermittlung, die zwischen den Einzelphänomenen besteht (vgl. Elias 1997b: 404). Erst durch die Reflexion auf »die Totalität der Gesellschaft, von der allein die zu verstehenden Phänomene jenen Sinn empfangen« (Adorno 2003b: 12) kann Soziologie kritisch gelingen; nur durch die Reflexion des Funktionszusammenhangs kann ein Einzelphänomen im Universum der Gesellschaft einen bestimmten Sinn empfangen.

Die soziologische Untersuchung sollte die Analyseperspektive nicht unnötigerweise verengen und kurzschließen. Um diese erfolgreich durchzuführen müssen verschiedene Integrationsebenen in den Fokus rücken: Eine starre Entgegensetzung von reduktionistischen und holistischen Positionen kann nicht zielführend sein. Vielmehr sollte die dialektische Verschränkung von Einzelem und Ganzem stets berücksichtigt werden:

»Man kann bei der Untersuchung von Menschen das volle Licht des Scheinwerfers bald auf einzelne Menschen, bald auf Figurationen, die viele einzelne Menschen miteinander bilden, konzentrieren. Aber das Verständnis beider Betrachtungsebenen muß Schaden leiden, wenn man nicht ständig beide in Betracht zieht.« (Elias 2006: 171)

Es ist hier eine Methode soziologischer Reflexionsweise angesprochen, die ihren Gegenstand ernst nimmt. Die Antinomie von Individuum und Gesellschaft kann nicht einseitig aufgelöst werden, dergestalt, dass dem Einen oder dem Anderen das Primat zukomme. Das Eine besteht nicht ohne das Andere, d.h. ohne ihren Gegenpart. Die methodische Engführung, die die antinomische Spannung einseitig auflöst, sodass lediglich das Eine oder das Andere hypostasiert wird, muss zwangsläufig in die Irre führen. Sowohl Elias als auch Adorno bestehen auf dieser Einsicht. Adornos Diagnose der Gegenwartsgesellschaft, der westlichen Moderne, erkennt allerdings ein Übergewicht bei den gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber den Einzelnen:

»Ich würde sagen, daß [...] der Zusammenhang [...], der über die bloße einzelmenschliche Existenz hinausgeht, durch Begriffe wie die Gesellschaft getroffen wird, in die ja die einzelnen Individuen eingehen, aber nur als vermittelte eingehen durch die Ganzheit eines Prozesses, in dem sie dann lediglich als Funktionen dieser Totalität und nicht als bloße Einzelwesen eine Rolle spielen« (Adorno 1973: 80).

Diese knappen Ausführungen über die Notwendigkeit der Kategorie Gesellschaft für die soziologische Analyse sollten ausreichen zu verdeutlichen, warum in der vorliegenden Arbeit die Untersuchung über Genese und Funktion des Antiziganismus die Einbettung in eine gesamtgesellschaftliche Theorie nötig macht. Zentral in diesem Rahmen ist die Reflexion des leidvollen Spannungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft. In der Regel sind Individuen aber auch Institutionen die TrägerInnen des Antiziganismus. Die rein psychologische Betrachtung des Einzelmenschen wird das Phänomen

Antiziganismus aber kaum hinlänglich ergründen können – vielmehr müssen auch die gesellschaftlichen Verhältnisse untersucht werden, die gewisse (autoritäre) Dispositionen strukturell hervorrufen und so auch den Antiziganismus virulent werden lassen.

3 Soziogenese der modernen Gesellschaft

Der heutige Zustand gesellschaftlicher Verhältnisse ist das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Klassische Vertragstheoretiker wie Rousseau oder Hobbes sind diesbezüglich ganz anderer Ansicht: Sie postulieren einen bewussten, willentlichen Akt, den die Menschen gemeinsam zur Befriedigung der gesellschaftlichen Verhältnisse unternommen hätten. Sowohl bei Rousseau als auch bei Hobbes ist der Abschluss eines Gesellschafts- bzw. Staatsvertrags der Konstitutionsakt des staatlichen Souveräns. »In beiden Fällen haben wir es mit einem Entäußerungsvertrag zu tun, in dem die Naturzustandsbewohner einander versprechen, auf alle Freiheit, alles Recht und alle Macht zu verzichten und sich rückhaltlos einer absoluten Gewalt zu unterwerfen.« (Kersting 2000: 50) Die klassischen Vertragstheoretiker gehen also davon aus, dass die moderne, bürgerliche Gesellschaft das Resultat einer bewussten Bindung einzelner Individuen gewesen sei. Aus Einsicht sollen sie die Gewaltausübung in die Hände eines Souveräns abgeben und sich mit dieser Monopolisierung der Gewalttat aus dem Naturzustand erhoben haben.

Die klassische Vertragstheorie ist wohl eines der extremsten Gegenbeispiele zur Konzeption gesellschaftlichen Wandels und der Herausbildung der modernen, okzidentalischen Gesellschaft als Prozess. An der Kontrastierung können allerdings zwei wichtige Momente einer soziogenetischen Entwicklungstheorie hervorgehoben werden: Erstens die Konzeptualisierung von gesellschaftlichem Wandel als eines stetigen und kontinuierlichen Prozesses, der quasi-evolutionistisch vonstattengeht, und zweitens, dass dieser Prozess kein bewusst oder rational geplanter ist.

3.1 Differenzierung und Abhängigkeitssteigerung

Elias beschreibt die Entwicklung von primitiveren zu fortgeschritteneren Gesellschaften in ähnlicher Weise wie Emile Durkheim. Die Arbeiten von Elias jedoch durchzieht im Allgemeinen ein eigentümliches Verschweigen der Traditionslinien und Ursprünge seines gesellschaftstheoretischen Denkens (vgl. Oesterdiekhoff 2000: 49ff.). Aus welchen Gründen Elias die Bezüge nicht offen legt sei dahingestellt. Es ist für die vorliegende Arbeit irrelevant, ob Elias während der Zeit in der er *Über den Prozeß der Zivilisation* verfasste die Arbeiten von Durkheim, Herbert Spencer und anderen kannte oder nicht. Fakt ist, dass sich viele theoretische Übereinstimmungen zwischen Elias und Comte, Durkheim, Spencer, Sigmund Freud oder Max Weber finden lassen.

Als Motor der geschichtlichen Dynamik, des sozialen Wandels identifiziert Elias die fortschreitende Differenzierung aller gesellschaftlichen Teilbereiche und schlägt damit in dieselbe Kerbe wie Emile Durkheim, der die Arbeitsteilung als das bewegende Moment der Gesellschaftsentwicklung ins Auge fasst. Als Faktoren, die die voranschreitende Arbeitsteilung verursachen, benennt Durkheim einerseits die soziale Dichte und andererseits das soziale Volumen (vgl. Durkheim 1992: 318ff.). Mit sozialer Dichte ist die Annäherung der Einzelteile, d.h. der Individuen der sozialen Masse bezeichnet, wobei die Interaktion innerhalb (»intrasoziale Beziehungen«) und jene zwischen den verschiedenen und sich differenzierenden sozialen Segmenten zunimmt. Die primäre Folge sozialer Differenzierung ist, dass sich die sozialen Beziehungen vervielfachen und daraus wiederum die soziale Dichte zunimmt. Als Voraussetzung für das Anwachsen der sozialen bzw. moralischen Dichte bezeichnet Durkheim ganz im Sinne eines Materialisten die materielle Dichte, da die »moralische Annäherung [...] ihre Wirkung nur entfalten [kann], wenn der wirkliche Abstand zwischen den Individuen immer geringer geworden ist« (ebd.: 315). Indikatoren für die Zunahme der materiellen Dichte, mit deren Hilfe Durkheim auf die moralische Dichte rückschließt, sind die Sesshaftwerdung, die räumliche Konzentration (d.h. die Verstädterung), sowie die Zunahme an Verkehr und Kommunikation. Mit sozialem Volumen hingegen, bezeichnet Durkheim die schiere Anzahl der Gesellschaftsmitglieder. Er fasst den Zusammenhang zwischen Arbeitsteilung, sozialer Dichte und Volumen kurz und bündig folgendermaßen zusammen:

»Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften« (ebd.: 321).

Lediglich im Nebenbei erwähnt Durkheim, dass der Prozess der Arbeitsteilung ein selbstreferentieller Prozess ist, der, sind seine Weichen einmal gestellt, seine eigenen Voraussetzungen stets aufs Neue reproduziert:

»Wenn sich die Gesellschaft verdichtet und damit die Entwicklung der Arbeitsteilung bestimmt, so erhöht diese ihrerseits die Verdichtung der Gesellschaft.« (ebd.: 218)

Diese Entwicklungstheorie der durch Arbeitsteilung charakterisierten modernen Gesellschaft entspricht weitgehend der soziogenetischen Theorie Elias'. Zur Erklärung des Prozesses der Staatsbildung zeigt Elias, wie dessen Herausbildung mit dem Versiegen kriegerischer, territorialer Expansion verbunden ist. Das durch die Vergabe von Bodenrenten funktionierende feudale Herrschaftssystem verliert damit seine Basis. Stattdessen vollzieht sich eine »innere Expansion« (Elias 1997b: 71), die dazu führt, dass immer mehr der vielen kleinen Fürstentümer unter die Herrschaft eines größeren Territorialherrschers gelangen. Sind die kleinen, nahezu autark wirtschaftenden Fürstentümer vorwiegend durch Naturalwirtschaft gekennzeichnet, da keine ausgeprägte, marktorientiert arbeitsteilige Wirtschaftsstruktur existiert, verändert sich dies mit der voranschreitenden »inneren Expansion«.

Die Sesshaftwerdung nach der Zeit der großen Völkerwanderungen, etwa ab dem 9. Jahrhundert lässt in den europäischen Gesellschaften eine Spannungssituation entstehen, die neue Entwicklungsschübe auslöst (vgl. ebd.: 53ff.). Die äußere Bedrohung nimmt ab, während gleichzeitig die Möglichkeiten zur territorialen Expansion besonders gering sind. Die äußere Befriedung verursacht ein rasantes Bevölkerungswachstum, das den Druck auf die Böden, als zentrale Produktionsbedingung, erhöht und zu massiven Rodungen und Trockenlegung von Sümpfen führt (vgl. ebd.: 56). Doch diese Anstrengungen reichen dennoch nicht aus, genügend Land bereitzustellen um die Integration der stark gewachsenen Bevölkerung unter alten Strukturen zu gewährleisten:

»Auf der einen Seite stehen die Monopolisten des Bodens, Kriegerfamilien, also Adelshäuser, die Gutsherren in erster Linie, aber auch Bauern, Leibeigene, Halbfreie, »hospites«, die irgendwo auf einem Stück Land, das sie – kümmerlich oder nicht –

ernährt, festsitzen. Auf der anderen Seite stehen die vom Boden Abgedrängten aus dieser, wie aus jener Schicht. Die vom Boden abgedrängten [...] bilden vor allem auch das Menschenmaterial der werdenden Stadtkommunen.« (ebd.: 61f.)

Boden ist also ein äußerst knappes Gut geworden. Die Bedeutung des Bodenbesitzes kann aus der heutigen Perspektive gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Der naturalwirtschaftliche Unterbau der mittelalterlichen Gesellschaften hat im Boden *die* zentrale Produktionsbedingung, von dessen Verfügung nicht nur die Befriedigung der tagtäglichen menschlichen Bedürfnisse abhängt, sondern dessen Besitz auch die zentrale Machtquelle darstellt. Die äußere Pazifizierung, Überbevölkerung, Knappheit an Boden und die von den Böden abgedrängten Schichten stellen bei Elias die Faktoren dar, die einen gehörigen Schub in Richtung weiterer Differenzierung bewirken:

»In der gleichen Phase, in der sich allmählich das Tempo der Rodungen beschleunigt, in der die Gesellschaft sich differenziert und städtische Märkte sich bilden, in der als Symbol der Verflechtung das Geld wieder in stärkeren Gebrauch kommt, machen auch die Landtransportmittel [...] entscheidende Fortschritte.« (ebd.: 76)

Elias zeichnet also das Bild gesellschaftlicher Verhältnisse, die einerseits immer größere Territorien umfassen, d.h. das soziale Volumen vergrößern, und andererseits eine zunehmende materielle und damit moralische Dichte hervorrufen. Mit der Etablierung des absolutistischen Staates und der Monopolisierung der Gewalttat, ist dann auch jene Instanz geschaffen, die als Souverän für die Einhaltung von Recht und Ordnung sorgen kann, die die angewachsene Dichte der sozialen Beziehungen in reglementierte Bahnen lenken kann und damit die notwendige Sicherheit für eine noch rasanter sich differenzierende, arbeitsteilige Ökonomie bereitstellt. Eben genau diese These vertritt auch Durkheim indem er resümiert:

»Wenn auch die Zahl der sozialen Einheiten Einfluß auf die Arbeitsteilung hat, dann nicht an sich und notwendigerweise, sondern weil die Zahl der sozialen Beziehungen mit der Zahl der Individuen im allgemeinen größer wird. [...] Der Anstieg des sozialen Volumens beschleunigt also nicht immer die Fortschritte der Arbeitsteilung, sondern nur dann, wenn sich die Masse zur gleichen Zeit und im selben Ausmaß zusammenzieht.« (Durkheim 1992: 320)

Die Folgen dieser gesellschaftlichen Differenzierung sind stetig sich verkomplizierende gesellschaftliche Verhältnisse, die zu einem unübersichtlichen Geflecht führen (vgl. Elias 1997b: 71). Die sozialen Existenzen der Menschen werden dabei gebundener, die Integration immer dichter und enger, die Abhängigkeiten immer größer und stärker:

»Von den frühesten Zeiten der abendländischen Geschichte bis zur Gegenwart differenzieren sich die gesellschaftlichen Funktionen unter einem starken Konkurrenzdruck immer mehr und mehr. Je mehr sie sich differenzieren, desto größer wird die Zahl der Funktionen und damit der Menschen, von denen der Einzelne bei allen seinen Verrichtungen [...] beständig abhängt.« (ebd.: 327)

3.2 Soziogenese des Staates

Die Entwicklung einer funktional differenzierten Ökonomie, von Arbeitsteilung und Monetarisierung, ist die Voraussetzung für die stabile Errichtung eines staatlichen Zentralorgans. Umgekehrt ist aber auch die fortschreitende Arbeitsteilung, die Herausbildung des Tausch- und Geldverkehrs, kurz die warenproduzierende Ökonomie auf die Etablierung staatlicher Zentralorgane und Herrschaftsmonopole angewiesen. Es ist dies ein dialektischer Prozess:

»Die Entwicklung des Tausch- und Geldverkehrs samt der sozialen Formation, die sein Träger sind, steht mit der Gestalt und Entwicklung des Herrschaftsmonopols innerhalb eines bestimmten Gebiets in unablässiger Wechselbeziehung; beide Entwicklungsreihen greifen ständig ineinander und schrauben sich wechselseitig hoch.« (Elias 1997b: 233)

Die Bildung des absolutistischen Staates hat also eine ganz bestimmte Sozialstruktur zur Voraussetzung, die einerseits einen sozialen Träger oder Stand für die stete Reproduktion der arbeitsteiligen Ökonomie aufweist und andererseits eine Bindung konkurrierender Adelsgeschlechter ermöglicht.

Die Monetarisierung der Ökonomie löst zunehmend den naturwirtschaftlichen Sektor auf, der durch lokale Produktion und Konsumtion sowie direkte Abhängigkeitsverhältnisse gekennzeichnet ist. Diese Entwicklung drängt zu einer arbeitsteiligen, überlokalen Wirtschaftsstruktur (vgl. ebd.: 104) und hat zur Folge, dass immer mehr Menschen in direkte oder indirekte Abhängigkeiten von einer

stetig kleiner werdenden Anzahl an »Herren« gerät (vgl. ebd.: 153). Der Kriegeradel transformiert sich in diesem Kontext in einen unmittelbar vom absolutistischen Herrscher abhängigen Hofadel, der nun nicht mehr durch Bodenrenten sondern durch Geldrenten unterhalten wird (vgl. ebd.: 285). Somit kann auf Basis von Geldrenten die Einheit des Territoriums gewährleistet werden. Zur Stabilisierung der monopolistischen Verfügung über Herrschaftschancen ist der absolutistische König oder Fürst also auf die Verfügung über monetäre Chancen, d.h. Geld angewiesen. Erst dieses ermöglicht es ihm den Adel an sich binden zu können, ohne dabei seine Herrschaftsbasis zu untergraben (vgl. ebd.: 233). Doch das Vermögen des Königs Geldrenten zu vergeben, damit den konkurrierenden Adel an seinen Hof zu binden, ist abhängig von einem ökonomisch potenten Bürgertum als sozialem Träger der arbeitsteiligen Ökonomie. Die zentralen »Schlüsselmonopole« zur Stabilisierung der absolutistischen Staatlichkeit sind daher das Gewaltmonopol *und* das Steuermonopol:

»Die finanziellen Mittel, die [...] zur Verfügung d[ies]er Zentralgewalt zusammenströmen, halten das Gewaltmonopol aufrecht, das Gewaltmonopol hält das Abgabenmonopol aufrecht.« (ebd.: 151)

Der absolutistische Staat ist die Etablierung eines privaten Familienmonopols, die private Verfügung über Geldmittel (Steuerabgaben) und das Gewaltmonopol. Dennoch zeigt sich anhand der Abhängigkeit des absolutistischen Herrschers von der Existenz eines potenten Bürgertums eine Grenze seiner Machtfülle. Seine funktionelle Abhängigkeit zwingt diesem auch eine vorausschauende, mit Langsicht planende Verhaltensweise auf. Er kann nicht nach Belieben schalten und walten. Die funktionale Differenzierung der gesamten Gesellschaft, die stetige Verlängerung der Interdependenzketten, die die Menschen im Guten und Schlechten aneinanderbindet, zwingt auch die nominell Machtstärksten zunehmend in ein Handlungskorsett, in eine unentrinnbare soziale Rolle der sie sich nicht entziehen können. Die Entwicklungsgesetzlichkeit der sich steigernden funktionalen Differenzierung macht, wie vor allen anderen, auch vor dem absolutistischen »Staatsoberhaupt« nicht halt (vgl. ebd.: 233f.).

Die Entwicklung der absolutistischen Staatlichkeit als Akkumulation und Zentrierung von Macht- und Herrschaftschancen in einer Hand ist eine Gegenentwicklung inhärent. Dieser Prozess ruft eine Figuration (den Staat) von so hoher Komplexität hervor, dass niemand einfach über diese privat verfügen

könnte. Die interdependenten Funktionen, die die Menschen in diesem Gesellschaftstypus einnehmen, erlangen eine Eigendynamik. Sie werden zu einem Korsett, das die Einzelnen nicht ablegen können – auch der absolutistische Herrscher nicht. Die Konsequenz aus dieser Entwicklungsdynamik drückt sich unter anderem in einer Transformation des ursprünglich privaten Monopols in ein Öffentliches aus:

»Im Aufbau dieser relativ privaten Monopolgewalt zeichnen sich bereits ganz unzweideutig die Strukturelemente ab, die schließlich dazu führen, daß aus dieser persönlichen Verfügung eines Einzelnen über die Monopole mehr und mehr eine öffentliche Verfügung, eine Verfügung unter der Kontrolle immer weiterer Teile des arbeitsteiligen Ganzen wird.« (ebd.: 285)

Der absolutistische Herrscher wird damit zum Funktionär des staatlichen Zentralorgans. Sicherlich hat der Funktionärscharakter sich im Absolutismus noch nicht eindeutig und vollständig durchgesetzt. Der König, Fürst o.ä. ist qua Geburt vorbestimmt und nicht, wie die politischen Funktionäre bürgerlicher Staaten, abwählbar. Aber ganz entschieden tritt bereits im Absolutismus der Charakter der staatlichen Monopole als öffentliche Monopole stärker zu Tage, als dies bspw. für den Feudalismus gilt. Und dieser Wandel der Herrschaftsfunktion muss vor dem umfassenderen Wandel des gesellschaftlichen Ganzen interpretiert werden; dieser Wandel ist gekennzeichnet durch die Abhängigkeitssteigerungen aller von allen:

»Was der abendländischen Entwicklung ihr besonderes Gepräge gibt, ist die Tatsache, daß in ihrem Verlauf die Abhängigkeit aller von allen gleichmäßiger wird.« (ebd.: 351)

3.3 Die Genese der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

Was die im engeren Sinne moderne Gesellschaft von jener der frühen Neuzeit und des Absolutismus unterscheidet, ist, dass sich Herrschaft indirekt und vermittelt konstituiert, dass sich die warenproduzierende Ökonomie vollends durchgesetzt und verselbständigt hat und automatisch reproduziert. Die moderne kapitalistische Gesellschaft mit ihrem geschichtlich zuvor unerreichten Niveau an Differenzierung und Arbeitsteilung ist zu einem alles durchdringenden »Verflechtungsautomatismus« (Elias 1997b: 228) geworden, dem ein »Eigengesetz

der weit verzweigten Aktionsketten« (ebd.: 238) entspricht. Doch was sind seine Struktureigentümlichkeiten und Bewegungsgesetze?

Elias beschreibt die Bildung der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung als Monopolbildungsprozess, sowohl in staatlicher als auch in ökonomischer Hinsicht. Die Bewegung ist dabei immer dieselbe: Aus einem Zustand freier Konkurrenz entwickelt sich ein Zustand der gebundenen Konkurrenz:

»Die Gesamtbewegung läßt sich auf eine recht einfache Formel bringen. Sie geht von einer Situation aus, in der eine ganze Schicht über unorganisierte Monopolchancen verfügt, und in der dementsprechend die Verteilung der Monopolchancen unter die Mitglieder dieser Schicht im wesentlichen durch freien Kampf und offene Gewalt entschieden wird; sie strebt einer Situation zu, in der die Verfügung einer Schicht über Monopolchancen – und weiter die Verfügung aller von diesen Chancen Abhängigen als eines interdependenten Ganzen – zentral organisiert und durch Kontrollinstitutionen gesichert ist« (ebd.: 166).

Sozialer Träger des (absolutistischen) Staatsbildungsprozess ist der Adel, der durch die freie Konkurrenz um Böden bzw. Territorien einen Prozess in Gang bringt, an dessen Ende sich ein staatliches Institutionengefüge herausbildet. Dieses entzieht die Verfügung über die monopolisierten Machtchancen der individuellen Willkür. Was für den Staatsbildungsprozess die Monopolisierung von Gewalt und Steuereinnahmen bedeutet, ist für die Herausbildung kapitalistischer Ökonomie die Monopolisierung von industriellen Produktionsmitteln. Dieser Monopolbildungsprozess hat zur Folge, dass immer mehr Menschen in Abhängigkeiten einer kleiner werdenden Anzahl an »Herren« geraten (vgl. ebd.: 153). Ab einem gewissen Entwicklungs- oder Akkumulationsstadium bedarf es nicht mehr der steten Aktualisierung direkten, körperlichen Zwangs, sondern es bildet sich vielmehr ein automatischer Mechanismus aus, der die Menschen in indirekt vermittelte Abhängigkeitsverhältnisse integriert. Diese Abhängigkeitsverhältnisse aber umfassen alle Gesellschaftsmitglieder. Es entsteht ein »Gesellschaftsapparat, zu dem sich die privat akkumulierten Chancen ausgewachsen haben« (ebd.: 156f.). Damit ist kein anderer Vorgang bezeichnet, als der bereits von Adam Smith als »previous accumulation« und von Marx als »ursprüngliche Akkumulation« ins Feld geführte. Auf die Bedeutung dieser ursprünglichen Akkumulation für die kapitalistische Ökonomie weist Marx explizit hin:

»[D]ie Akkumulation des Kapitals [setzt] den Mehrwert, der Mehrwert die kapitalistische Produktion, diese aber das Vorhandensein größerer Massen von Kapital und Arbeitskraft in den Händen von Warenproduzenten voraus.« (Marx 1962: 741)

Ohne ursprüngliche Akkumulation von Produktionsmitteln, Geld oder Waren, ohne die Konzentration des Reichtums in den Händen einiger weniger, ist also die Ausbildung einer warenförmigen, kapitalistischen Ökonomie nicht denkbar. Erst dadurch entsteht eine Sozialstruktur, die aus diesen Reichtümern Kapital werden lässt:

»Zweierlei sehr verschiedene Sorten von Warenbesitzern müssen sich gegenüber und in Kontakt treten, einerseits Eigner von Geld, Produktions- und Lebensmitteln, denen es gilt, die von ihnen geeignete Wertsumme zu verwerten durch Ankauf fremder Arbeitskraft; andererseits freie Arbeiter, Verkäufer der eignen Arbeitskraft und daher Verkäufer von Arbeit.« (ebd.: 742)

Der Prozess, der diese beiden Sozialcharaktere hervorgebracht hat und die Differenzierung von Produzent/ Produzentin und Produktionsmittel besorgte, war ein äußerst brutaler und blutiger Prozess. Die Methoden der ursprünglichen Akkumulation sind identifizierbar in »Raubtaten, Greueln und Volksdrangsalen«, d.h. »gewaltsame[r] Volksexpropriation« (ebd.: 756). Die Enteignung der kleinen Pächter, der Landbevölkerung im Allgemeinen, vollzog sich gewaltsam und blutig durch die Anwendung direkter körperlicher Gewalt. Marx beschreibt den Prozess der ursprünglichen Akkumulation, der die Basis für die kapitalistische Produktionsweise bereitete, als einen Monopolisierungsprozess, der zunehmend (nahezu) alle Produktionsmittel in der Hand einiger Weniger konzentrierte:

»[D]ie Verwandlung der individuell und zersplitterten Produktionsmittel in gesellschaftlich konzentrierte, daher des zwerghaften Eigentums vieler in das massenhafte Eigentum weniger, daher die Expropriation der großen Volksmasse von Grund und Boden und Lebensmitteln und Arbeitsinstrumenten, diese furchtbare und schwierige Expropriation der Volksmasse bildet die Vorgeschichte des Kapitals.« (ebd.: 790)

Dieser Prozess transformiert die gesamte Sozialstruktur und verwandelte die Landbevölkerung und kleinen Pächter, die von Lohn *und* Subsistenz gelebt hatten, in Lohnabhängige und proletarisierte Massen. Die Folge war Landflucht und im Gegenzug das Wachstum der Städte mit dem Bedeutungszuwachs der

industriellen Produktion und deren Manufakturen. Die aus den feudalen Verhältnissen herausgelöste Bevölkerung konnte nicht unmittelbar in die industrielle Produktion integriert werden:

»Die durch die Auflösung der feudalen Gesellschaften und durch stoßweise gewaltsame Expropriation von Grund und Boden Verjagten, dies vogelfreie Proletariat konnte unmöglich ebenso rasch von der aufkommenden Manufaktur absorbiert werden, als es auf die Welt gesetzt ward.« (ebd.: 761)

Es war dazu auch eine Veränderung des individuellen Bewusstseins notwendig sowie die Bildung einer neuen Arbeitsethik und Arbeitsdisziplin, die den veränderten Struktureigentümlichkeiten entsprachen. Die sozialen Folgen dieser Strukturtransformationen waren enorm. Sie führten zu massenweiser Verelendung, die den davon Betroffenen in der Regel auch noch selbst angelastet wurde:

»[D]ie plötzlich aus ihrer gewohnten Lebensbahn Herausgeschleuderten [konnten] sich nicht [...] plötzlich in die Disziplin des neuen Zustandes finden. Sie verwandelten sich massenhaft in Bettler, Räuber, Vagabunden, zum Teil aus Neigung, in den meisten Fällen durch den Zwang der Umstände.« (ebd.: 762)

Hier soll lediglich die Erklärung vertreten werden, dass die aus ihren traditionellen Lebensrealitäten Herausgelösten »durch den Zwang der Umstände« zu Bettlern, Räufern und Vagabunden wurden und bestritten werden, dass dies aus Neigungen, d.h. psychischen Dispositionen heraus geschehen sei. Wir halten fest: Die von ihren Einkommensquellen abgeschnittene Landbevölkerung konnte nicht unmittelbar in den industriell-kapitalistischen Produktionsprozess aufgesogen werden, und war so strukturell dazu gezwungen, ihren Lebensunterhalt durch unlautere, d.h. gesetzwidrige Mittel zu bestreiten. Die Folge war eine entsprechend repressive Gesetzgebung, die durch außerordentlich harte Verordnungen eine neue Arbeitsdisziplin durchzusetzen versuchte, welche die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegelte:

»[D]as von Grund und Boden gewaltsam exproprierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk [wurde] durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert.« (ebd.: 765)

Dieser Vorgang war sicherlich nicht ausschließlich ein vollkommen bewusst ablaufender Prozess. Die Etablierung einer neuen Arbeitsdisziplin, -moral und -ethik vollzieht sich sicherlich nicht nur durch Klassenkampf von oben. Es wirken auch hier Verflechtungsautomatismen, die der individuellen Willkür entzogen sind. Allein die notwendige Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse mag zu veränderten Bewusstseinsstrukturen und einer veränderten Arbeitsdisziplin führen. Auch Marx konstatiert demgemäß, dass die gesellschaftlichen Zwänge des Systems der Lohnarbeit ab einem gewissen Entwicklungsstadium mit dem erfolgreichen Fortschreiten der ursprünglichen Akkumulation internalisiert und damit zu einem automatisch ablaufenden Selbstzwang werden:

»Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt.« (ebd.)

Ab diesem Moment können die gesellschaftlichen Verhältnisse mit Elias als »pazifiziert« bezeichnet werden. Verhältnisse haben sich etabliert, die nicht mehr der regelmäßigen Anwendung direkter körperlicher Gewalt bedürfen. Daraus kann aber andererseits nicht geschlossen werden, dass dieses etablierte Gesellschaftsgefüge frei von Gewalt und Zwang wäre. Vielmehr reproduzieren sich Gewalt und Zwang stumm und blind. Die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Produktionsprozesses bedarf nicht mehr der unmittelbaren Gewalt, sondern erhält sich Kraft ihrer selbst:

»Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den »Naturgesetzen der Produktion« überlassen bleiben, d.h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.« (ebd.)

Es vollzieht sich ein Übergang vom Primat außerökonomischer Gewalt hin zum Primat ökonomischer Zwänge. Dies ist wohl eines der auffälligsten Charakteristika der Transformation von feudal-absolutistischen zu bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformen: Die vorkapitalistischen Gesellschaften beruhen immer auf der stärkeren Anwendung direkter und unmittelbarer Gewalt, während sich diese in der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt und indirekt auswirkt. Hier muss die direkte Gewalttat unter anderem deshalb nicht stets aktualisiert und unmittelbar

ausgeübt werden, weil sich die Herrschaftsverhältnisse durch den ökonomischen Produktionsprozess hindurch quasi automatisch reproduzieren. Mit Marx' Worten ausgedrückt:

»Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet oder als Reproduktionsprozeß, produziert [...] nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst« (ebd.: 60).

Die nicht mehr notwendige kontinuierliche Anwendung direkter, unmittelbar körperlicher Gewalt rührt auch daher, dass sich im Vollzug eines Zivilisationsprozesses »domestizierte« Sozialcharaktere herausgebildet haben, die aber nicht (monokausal) auf ökonomische Faktoren alleine zurückgeführt werden können. Adorno resümiert, dass man sich »nicht verschweigen [darf], daß wir mit unserem Willen oder gegen ihn genötigt sind, als Zahnräder im Getriebe mitzuwirken« (Adorno 2003c: 444). Norbert Elias weist auf denselben Zusammenhang hin, darauf dass »[d]ie Gebundenheit der Menschen [...] »größer«, die Integration [...] »enger«, die Interdependenz »stärker« (Elias 1997b: 125) wird.

Die ökonomischen Zwänge beschränken sich allerdings nicht lediglich auf die Lohnabhängigen, die Arbeiterklasse, sondern ziehen alle in ihren Bann: vom einfachen Arbeiter/ der einfachen Arbeiterin bis zum Manager/ zur Managerin. Es hat sich ein gesellschaftlicher Zustand entwickelt, der sich die »Plusmacherei als letzten und einzigen Zweck der Menschheit« (Marx 1962: 782) gesetzt hat. Auch Max Weber hat dies erkannt und den eigentlichen Zweck des rational geführten Erwerbsbetriebes im modernen Kapitalismus in Gewinn und Rentabilität identifiziert – damit aber wird das Mittel zum Selbstzweck verkehrt:

»Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.« (Weber 1986: 35f.)

Es verkehrt sich in diesem Zusammenhang also das Verhältnis von Erwerben und wirtschaftendem Individuum. Das Erwerben ist nicht mehr auf das Individuum als Mittel zur Bedürfnisbefriedigung sondern als Selbstzweck bezogen. Nicht mehr der Mensch fungiert als Zweck des ökonomischen Stoffwechsels, sondern dessen Vorgang selbst, die Anhäufung von Mehr, das Lukrieren von Surplus wird zum endgültigen Zweck. Der einzelne Mensch wird auf ein reines Mittel reduziert und erscheint in der Kapitalrechnung als »variables Kapital« (Marx). Damit ist er ein

Kostenfaktor unter anderen, ist vollkommen austauschbar geworden. Auch Elias zollt dieser Identität von Mittel und Zweck Rechnung, wenn er feststellt, dass die Verteilung der Monopolerträge sich weder am Interesse Einzelner noch an menschlichen Bedürfnissen überhaupt orientiert, »sondern am Kreislauf der arbeitsteiligen Prozesse selbst, am optimalen Ineinandearbeiten aller funktionsteilig verbundenen Menschen« (Elias 1997b: 167).

4 Subjektgenese – Triebstruktur und Gesellschaft

Das moderne Individuum ist keine ahistorische Substanz. Auf diesen Umstand ist schon weiter oben ausführlicher eingegangen worden. Es wurde darauf hingewiesen, dass das Individuum wie es in unseren Gegenwartsgesellschaften zu finden ist, nicht von jeher einfach da ist, quasi in einem göttlichen Schöpfungsakt »vorgefertigt« auf die Welt geworfen wurde. Das »zivilisierte« Subjekt ist vorläufiges Endergebnis eines Prozesses – es ist damit nicht in einem absoluten Sinne »zivilisiert«, sondern es ist »zivilisierter«, hebt sich von früheren Entwicklungsstufen ab und unterscheidet sich von diesen. Das folgende Kapitel soll diese Unterschiede herausarbeiten und die wesentlichen psychischen Merkmale aufzeigen, die es rechtfertigen von einem »zivilisierteren« Subjekt zu sprechen: Welches sind die Charakteristika des psychischen Seelenhaushaltes des modernen Menschen, wie wurde der moderne Mensch zu dem, was er ist? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

4.1 Egalisierung und Triebregulierung

Bereits in den absolutistischen Hofgesellschaften, in noch viel größerem Ausmaß in den bürgerlichen Gesellschaften bildet sich ein universales Schamgefühl heraus. Dieses ist universal in dem Sinne, dass sich individuelle Schamgefühle sowohl gegenüber Mitgliedern der eigenen Schicht, als auch gegenüber den Mitgliedern statusniedrigerer Schichten entwickeln können. Wie kann sich ein solches universales Schamgefühl herausbilden? Welche Faktoren können zu dessen Genese benannt werden?

Noch in den mittelalterlichen Gesellschaften ist die Kluft zwischen den verschiedenen Schichten so groß, dass das Vulgäre der niederen Schichten bei oberen Schichten weder Peinlichkeitsgefühle noch Fremdscham auslösen kann. Die Oberschichten stehen hier kaum in funktionaler Abhängigkeit von statusniederen Schichten. »Dementsprechend ist das Herrengefühl der Oberschicht [...] außerordentlich viel unverhohlener, der Zwang zu ihrer Zurückhaltung, wie die Bindung des Trieblebens überhaupt geringer.« (Elias 1997a: 384) Die Regulierung spontaner Trieb- und Affektäußerungen ist in den mittelalterlichen Gesellschaften äußerst gering, und das betraf alle Schichten – seien es die »Herren«, als Ritter u.ä., oder das niedere Volk wie bspw. Bauern. Dennoch sind die Möglichkeiten der spontanen Triebauslebung – entsprechend der äußerst starken Hierarchisierung – sehr verschieden. Die abhängigere Lage des einfachen Volkes im Vergleich zu den gesellschaftlichen Oberschichten, den »Herren«, legt diesem von jeher stärkere Restriktionen in der Befriedigung ihrer spontanen Triebregungen auf. Dies aber nicht als automatisch funktionierenden Selbstzwang, sondern bedingt durch die elende Lage, die ihnen bspw. die Befriedigung einfacher körperlicher Bedürfnisse – wie Hunger und Durst – erschwert (vgl. ebd.: 390).

Erst in der absolutistischen Phase, gekennzeichnet durch den königlichen Hofstaat, schreitet die Universalisierung der Schamgefühle weiter voran. Der absolutistische Hof könnte daher als Disziplinarorganisation bezeichnet werden. Hier beschränken sich Scham- und Peinlichkeitsgefühle der Oberschicht bzw. der Höflinge vorwiegend noch auf sich selbst als homogene Gruppe. Die Mäßigung und Zurückhaltung ist noch nicht durch eine automatisch ablaufende Selbstkontrolle gewährleistet, sondern wird bewusst und explizit eingefordert:

»In der höfisch-aristokratischen Phase wird die Zurückhaltung, die man den Neigungen und Affekten auferlegt, vorwiegend mit der Rücksicht und dem Respekt begründet, den man anderen und vor allem den sozial Höherstehenden schuldet.«
(ebd.: 298)

Aus Respekt vor den sozial Höherstehenden wird von den Niederstehenden ein gewisses Maß an gesitteten und zivilisierten Verhalten erwartet, während das Verhalten der Oberschicht gegenüber den unteren Schichten nicht durch diese Verhaltensstandards charakterisiert ist. Vor dem einfachen Pöbel kennt man keinen Respekt und dementsprechend besteht auch keine Notwendigkeit das

Verhalten diesen gegenüber zu mäßigen; dies korrespondiert mit der bis dato relativ geringen funktionalen Abhängigkeit der Oberschichten von Statusniedereren. Bis ins 17. Jahrhundert hinein ist es nicht unüblich, dass bestimmte Etiketten und Verhaltensregeln nur gegenüber sozial Höherstehenden oder Gleichgestellten beachtet werden. Scham gegenüber sozial Niedrigerstehenden existiert so gut wie nicht.

Mit der Transformation der mittelalterlichen Gesellschaft verändert sich allerdings die soziale Stellung der Oberschicht bzw. Aristokratie. Sie wird eine »zugleich [...] dienende und sozial abhängige Schicht« (ebd.: 297). Zeitgleich mit dieser gesellschaftlichen Wandlung, der Steigerung gegenseitiger Abhängigkeiten der verschiedenen Schichten, erhebt die aristokratische Oberschicht die Forderung nach ›zivilisierteren‹ Umgangsformen – und dies nicht mehr nur für sich selbst. Dennoch besitzt diese Forderung immer noch die Funktion eines Distinktionsmittels, sie ist ein Verhaltenscode, eine soziale Waffe zur Abgrenzung gegen die Beherrschten und das gemeine Volk (vgl. ebd.: 298).

Wie bereits weiter oben im soziogenetischen Teil dieser Arbeit gezeigt, stellt der absolutistische Hofstaat eine wichtige Wegmarkierung für die Entwicklung der okzidentalischen Gesellschaften dar. Es bilden sich immer umfassendere Verflechtungsstrukturen heraus, die alle gesellschaftlichen Stände, Schichten und Klassen in ein zunehmend interdependenteres Funktionsgefüge einspannen. Die hier skizzierten Abhängigkeitssteigerungen, die Zunahme an sozialer Dichte und sozialem Volumen, sind nicht nur für die Transformation von den mittelalterlich-ritterlichen zu absolutistisch-höfischen Gesellschaftsformen charakteristisch. Auch die Entwicklungsprozesse, an deren Ende bürgerliche Gesellschaften und der moderne Staat stehen, sind durch die Zunahme an sozialer Dichte und sozialem Volumen gekennzeichnet – auch dieser Prozess hat eine neue Qualität der gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse zur Folge. Die sich verändernden Machtbalancen ziehen gleichsam veränderte Scham- und Peinlichkeitsstandards nach sich. Erst dadurch bildet sich ein universales Schamgefühl unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung heraus. Im Gefolge der anwachsenden Interdependenzketten, der sich potenzierenden Abhängigkeiten etabliert sich ein universales Schamgefühl.

4.2 Vom Fremdzwang zum Selbstzwang

Im Mittelalter sind die Verhaltensregungen der einzelnen Menschen weitgehend spontan, triebgeladen und wenig kontrolliert. Eine gewisse soziale oder individuelle Kontrolle besteht gewiss, doch der Vergleich mit unserer Gegenwart offenbart ungeheure Niveauunterschiede:

»Die Affektäußerungen der mittelalterlichen Menschen sind insgesamt spontaner und ungebundener, als die der folgenden Zeit. Aber sie sind keineswegs in irgendeinem *absoluten* Sinne ungebunden und gesellschaftlich unmodelliert.« (ebd.: 391)

Dennoch sind viele Triebbedürfnisse und körperlichen Notwendigkeiten im Mittelalter weitgehend nicht tabuiert, sie sind weder in die Intimsphäre oder Privatsphäre, noch mit Scham- und Peinlichkeitsgefühlen belegt. Elias hat dies am Essen, Schnäuzen oder Spucken, am Verhalten im Schlafräum, den Beziehungen zwischen Mann und Frau, sowie der Aggression nachgezeichnet (vgl. ebd.: 157ff.). So ist es im Mittelalter bspw. durchaus üblich, körperliche Bedürfnisse an Hauswänden, in Stiegenhäusern oder einfach in der Ecke eines Raumes zu verrichten. »[A]lles [das] ist noch nicht *hinter* die Kulissen verlegt.« (ebd.: 381) Das Vulgäre, das spontan Triebhafte ist in den mittelalterlichen Gesellschaften normal, allgegenwärtig und kein Grund für die Regung von Scham- und Peinlichkeitsgefühlen.

Diese weitgehende Abwesenheit von Tabu oder Intimität bricht in der Zwischenphase, im Übergang von der mittelalterlich-ritterlichen Gesellschaft zur höfischen des Absolutismus auf. Es bildet sich ein »Bann des Schweigens« (ebd.: 275) über bestimmte körperliche Notwendigkeiten und Bedürfnisse. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist die bloße Erinnerung daran, dass Menschen mit bestimmten körperlichen Notwendigkeiten und Bedürfnissen zu kämpfen haben, vollkommen mit Schamgefühlen belegt und hinter die Kulissen gedrängt.

Affektuelle Zurückhaltung und Mäßigung müssen erst mühsam erworben und gesellschaftlich durchgesetzt werden; die Art und Weise der Triebregulierung war nicht immer dieselbe. Dieser Modus unterliegt selbst einem geschichtlichen Wandel. Elias stellt fest, dass die Entwicklung zu einem dauerhaften »Zusammenleben vieler, sozial abhängiger Menschen am Hof« den »Druck von oben«, die »Regelung des Triebhaushalts und [...] Zurückhaltung [...] verstärkt.«

(ebd.: 277) Es besteht folglich ein Zusammenhang zwischen einer gewissen Norm der Affektregulierung einerseits, und den gesellschaftlichen Verhältnissen, der Sozialstruktur andererseits.

Während die Kontrolle und Disziplinierung in den mittelalterlichen Gesellschaften unmittelbar, durch direkten Zwang gewährleistet wird, verändert sich der Modus der Disziplinierung während der Renaissance. In der Übergangsphase von der mittelalterlichen Gesellschaft zum Absolutismus werden sowohl Erwachsene als auch Kinder bspw. durch die Allgegenwart von Engeln oder anderen spirituellen Kräften und Mächten dazu ermahnt und erzogen, sich den Verhaltensregeln und Geboten zu fügen. So wird eine Angst anezogen, die die Menschen von der Ausübung ihrer Triebregungen abhalten soll – auch in Abwesenheit anderer. Im weiteren geschichtlichen Verlauf stellt sich eine gewisse Profanisierung der gesellschaftlichen Zwänge ein. Nicht mehr die Allgegenwart von Engeln und ähnlichen übersinnlichen, quasi-spirituellen Kräften soll die Menschen zur Triebregulierung zwingen, sondern die »Angst vor Menschen«, d. h. vor Menschen in Gesellschaft (vgl. ebd.: 273).

Noch im Absolutismus wird die Forderung nach Triebunterdrückung von den oberen Hierarchieebenen an die sozial Niedrigerstehenden gerichtet. Zu diesem Zeitpunkt kann von einer relativ bewussten und direkten Triebregulierung gesprochen werden. Erst einige Jahrhunderte später, mit dem Aufkommen breiter bürgerlicher Schichten, wird die Verhaltensregulierung zu einem »automatisch funktionierenden Selbstzwang« bzw. einer »zweiten Natur« (ebd.: 278). Diese Veränderung korrespondiert mit den sich wandelnden gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen. Direkte und personale Abhängigkeitsverhältnisse transformieren sich zu unpersönlichen und indirekten Abhängigkeitsverhältnissen. Elias formuliert die These, dass durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse, durch Veränderungen der Figurationen sich auch der Modus der Triebregelung verändert:

»Die Frage, warum sich Verhalten und Affektlage der Menschen ändern, ist im Grunde die gleiche, wie die, weshalb sich die Lebensformen der Menschen ändern. In der mittelalterlichen Gesellschaft waren bestimmte Lebensformen vorgebildet, und der Einzelne war gebunden, in diesen Formen zu leben [...]; in der neueren Gesellschaft waren dem Einzelnen andere Chancen, andere Lebensformen vorgegeben, in die er sich einpassen mußte« (ebd.: 376).

Die Strukturveränderungen, die sich durch den Entwicklungsprozess der westlichen Gesellschaften ergeben haben, lösen die Menschen aus ihren traditionellen Lebensformen heraus und nötigen sie dazu sich neuen Lebensformen anzupassen. Die veränderten Funktionen, die sie in der sich gewandelten Verflechtungsstruktur ausüben müssen, die veränderten sozialen Rollen, stellen neue Anforderungen an die individuelle Lebensführung und das individuelle Verhalten; sie erzwingen eine Dämpfung spontaner Triebimpulse.

Die geschichtlichen Übergänge, sei es von den mittelalterlichen zu den höfischen Gesellschaften des Absolutismus oder von letzterem zu bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftungsformen, sind von einer gewissen Instabilität und anomischen Erscheinungen geprägt, da sich die zur Gewohnheit gewordenen traditionellen Lebensformen verändern, bestimmte gesellschaftliche Funktionen verschwinden und neue hinzutreten. Eine neue Ethik und Moral, die den veränderten Strukturbedingungen adäquat ist, müssen daher in Transformationszeiten bewusst »anerzogen« und durchgesetzt werden. Genauer: Die aus traditionellen Lebensformen herausgelösten Massen müssen in ihre neuen Rollen und Funktion gezwungen werden, sie müssen sich – auch gegen ihren Willen – in diese fügen. Ein solcher Prozess kann – wie wir weiter oben am Beispiel der ursprünglichen Akkumulation gesehen haben – äußerst blutig vor sich gehen. So muss auch der absolutistische Herrscher oft genug, »die Widerstrebenden, die nicht begreifen, daß sie aus freien Herren und Rittern abhängige Königsdiener werden sollen, zwingen oder selbst töten lassen« (ebd.: 394). Oder die proletarisierten Massen müssen an der Schwelle zur bürgerlichen Gesellschaftsordnung eine der Lohnarbeit adäquate Arbeitsdisziplin und –ethik ausbilden, die ebenfalls durch Gewalt und äußeren Zwang befördert wird.

Geschichtlich zeigt sich, dass der Übergang von der mittelalterlichen zur absolutistischen Gesellschaft gleichbedeutend ist mit der zunehmenden Umwandlung von Fremdwänge in Selbstzwänge, die dann in der bürgerlichen Epoche einen noch integraleren und totaleren Charakter annehmen. Die gesellschaftlichen Verbote und Gebote werden in das Individuum hinein verlegt, sie werden internalisiert und damit allseitiger und gleichmäßiger:

Es ist »charakteristisch für die Veränderung des psychischen Apparats im Zuge der Zivilisation, daß die differenziertere und stabilere Regelung des Verhaltens [...] mehr und mehr als ein Automatismus angezchtet wird, als Selbstzwang, dessen er sich

nicht erwehren kann, selbst wenn er es in seinem Bewußtsein will.« (Elias 1997b: 328)

Die Abhängigkeitssteigerungen durch die der Entwicklungsgang der modernen Gesellschaften gekennzeichnet ist, lässt immer weniger Spielraum zur freien Entscheidung. Verbote und Gebote reproduzieren sich in der Form einer Selbstzwangsapparatur, die aus den gesellschaftlichen Funktionen extrapoliert werden muss. Der Aufbau des psychischen Apparats differenziert sich in demselben Maße, wie sich die gesellschaftlichen Strukturen differenzieren und verkomplizieren. Die festere, umfassendere und unausweichlichere Integration spiegelt sich auch im Seelenhaushalt der Individuen: Man »darf sich [...] nicht verschweigen, daß wir mit unserem Willen oder gegen ihn genötigt sind, als Zahnräder im Getriebe mitzuwirken« (Adorno 2003c: 444). Die Ausdehnung des technischen Arbeitsprozesses, die den einzelnen Menschen lediglich auf seine Funktion im gesamtgesellschaftlichen Gefüge reduziert, »formt die Subjekte, die ihm dienen, und zuweilen ist man versucht zu sagen, er bringe sie geradezu hervor.« (ebd.: 450). Die Verlängerung der gesellschaftlichen Verhältnisse in die Individuen hinein, lässt neue, dem gesellschaftlichen Entwicklungsstand entsprechende Sozialtypen entstehen:

»Dem Umbau der Gesellschaft, dem Wandel der zwischenmenschlichen Beziehungen entsprechend, baut sich auch der Affekthaushalt des Einzelnen um: Dort wächst die Reihe der Handlungen und die Zahl der Menschen, von denen der Einzelne und seine Handlungen beständig abhängen, hier die Gewohnheit zur Sicht über längere Ketten hin.« (Elias 1997b: 383)

Es bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass sich der Zivilisationsprozess durch die Umwandlung von Fremd- in Selbstzwänge kennzeichnet, dass immer mehr Triebregungen mit Schamgefühlen belegt werden und von der Bühne hinter die Kulisse gedrängt werden. Diese Verdrängung wird nun nicht mehr durch unmittelbaren und äußeren Zwang – durch Schwert und Gewehr – gewährleistet, sondern durch eine psychische Instanz, die sich innerhalb eines jeden Individuums herausgebildet hat: es ist die psychische Instanz des »Über-Ichs«. Das Über-Ich besorgt die Regulierung und Unterdrückung spontaner Impulse und Triebregungen – und dies kann durchaus unbewusst vonstattengehen:

»Das Gewebe der Aktionen wird so kompliziert und weitreichend, die Anspannung, die es erfordert, sich innerhalb seiner ›richtig‹ zu verhalten, wird so groß, daß sich

dem Einzelnen neben der bewußten Selbstkontrolle zugleich eine automatisch und blind arbeitende Selbstkontrollapparatur verfestigt, die durch einen Zaun von schweren Ängsten Verstöße gegen das gesellschaftsübliche Verhalten zu verhindern sucht«. (ebd.: 328)

Ein solch automatisch ablaufender Selbstzwangsapparat erweckt den Schein, dass das »zivilisierte« Verhalten des bürgerlichen Individuums qua menschlicher Natur nun einmal so sei. Dieser Modus der Triebkontrolle »erscheint [...] dem Erwachsenen als Gebot seines eigenen Innern« (Elias 1997a: 280). In dem gleichen Maße wie sich personale Abhängigkeitsverhältnisse im Auflösen befinden und sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft herausbildet, ändern sich auch die Formen der Triebregulierungen. Dann sind es »die weniger sichtbaren und unpersönlichen Zwänge der gesellschaftlichen Verflechtung, der Arbeitsteilung, des Marktes, und der Konkurrenz, die zur Zurückhaltung und Regelung der Affekte und der Triebe zwingen.« (ebd.: 298f.) Diese unpersönlichere, indirekte Art der Triebregulierung durch Arbeitsteilung, Markt und Konkurrenz führt zu einer Verdinglichung von Gesellschaftlichem. Die Gesellschaft wird zur »zweiten Natur« fetischisiert: »[D]as gesellschaftlich erforderliche Verhalten [wird] als vom Einzelnen selbst aus eigenem Antrieb so gewolltes Verhalten« (ebd.: 299) wahrgenommen.

4.3 Angst im Zivilisationsprozess

Der Kultur- oder Zivilisationsprozess, wie man diesen auch immer zu nennen pflegt, hat sich nicht spurlos mit und durch den Menschen vollzogen. Verschiedene gesellschaftliche Figurationen formen in unterschiedlichem Ausmaß die individuellen Triebziele wie auch den Ablauf der Triebbefriedigung. Marcuse (vgl. 1979: 20) zeichnet dies exemplarisch nach und fasst die Entwicklung folgendermaßen zusammen:

- 1.) von »augenblicklicher Befriedigung« zu »aufgeschobener Befriedigung«,
- 2.) von »Lust« zu »Lustenthaltung«,
- 3.) von »Freude (Spiel)« zu »Mühe (Arbeit)«,
- 4.) von »Empfangen u. Entgegennehmen« zu »Produktivität«,
- 5.) von »Fehlen der Unterdrückung« zu »Sicherheit«.

Es ist damit derselbe Sachverhalt bezeichnet, den Norbert Elias in seiner Prozesstheorie der abendländischen Zivilisation zu beleuchten versucht.⁴ Er resümiert:

»[D]er ›Trend‹ ist überall der gleiche. Immer drängt die Veränderung zu einer mehr oder weniger automatischen Selbstüberwachung, zur Unterordnung kurzfristiger Regungen unter das Gebot einer gewohnheitsmäßigen Langsicht, zur Ausbildung einer differenzierteren und festeren ›Über-Ich‹-Apparatur.« (Elias 1997b: 349)

Der sich entwickelte gesellschaftliche Status Quo, das hat Elias an Freud gelernt und übernommen, gründet maßgeblich auf Angst als sozialem Kitt. Die Angst übernimmt eine zentrale Funktion für die Ein- und Anpassung der Individuen in und an den gesellschaftlichen Apparat:

»Die momentane Trieb- und Affektregung wird gewissermaßen durch die Angst vor der kommenden Unlust überdeckt und bewältigt, bis diese Angst sich schließlich gewohnheitsmäßig den verbotenen Verhaltensweisen und Neigungen entgegenstemmt« (ebd.: 383).

Damit ist *ein* wesentliches, repressives Moment des Zivilisationsprozesses benannt. Die Verhaltensrestriktionen, die die Menschen im Kontext der spezifischen Gegenwartsgesellschaft zu sozialen, d.h. sozial verträglichen Subjekten befähigen sollen, gründen nicht auf rationaler Einsicht in deren Notwendigkeit, sondern beruhen wesentlich auf der Produktion von Angst bzw. Gewissensangst. Durch die Herausbildung eines stabilen Über-Ichs werden äußere Gebote und Verbote introjiziert. Sie kristallisieren sich zu einer eigenen psychischen Instanz, die als Gewissen fungiert, Schuldgefühle und Strafbedürfnis erzeugt und so die reale oder auch nur phantasierte Übertretung der Verbote und Gebote sanktioniert. Zentral ist also nicht mehr das tatsächliche Verhalten, sondern allein die gedankliche Übertretung. Sie rührt daher, dass die »tabuierte Gleichsetzung von Freiheit und Glück vom Unbewußten aufrechterhalten« (Marcuse 1979: 24) wird:

»Der Kampf gegen die Freiheit wiederholt sich in der Seele des Menschen als Selbstunterdrückung des unterdrückten Individuums.« (ebd.: 23)

⁴ Neben dieser Gemeinsamkeit der Fragestellung und des Gegenstands von Elias und Marcuse soll nicht unterschlagen werden, dass eine Unzahl an Unterschiedlichkeiten und handfesten Differenzen zwischen beiden konstatiert werden können.

Im Rahmen des von Elias als Pazifizierungsprozess beschriebenen Zivilisationsprozesses »verstärken sich [nun] proportional zur Abnahme der äußeren die inneren Ängste, die Ängste des einen Sektors im Menschen vor dem andern.« (Elias 1997b: 417) Es ist daher irreführend von einer Pazifizierung zu reden, zumindest sollte das Adjektiv »äußerlich« hinzugefügt werden – die Spannungen sind vielmehr nicht aus der Welt, sondern lediglich verlagert. Kriegsschauplatz ist weniger die äußerliche und materielle, sondern zunehmend die individuelle, innerpsychische Welt.

4.4 Das Freudsche Strukturmodell der Psyche

Die psychoanalytischen Anleihen in Elias' Unterfangen, die Herausbildung universaler Schamgefühle und die Etablierung automatischer Selbstkontrollapparaturen zu erklären, sind unübersehbar. Elias' Theorie der Psychogenese ist eine Theorie der Phylogenese. Sie ist der Versuch die Entwicklung psychischer, seelischer Strukturen mit gesellschaftlichen Formwandlungen in Einklang zu bringen. Die Lektüre Freuds lohnt sich in diesem Zusammenhang und hilft die eigentümliche Situation in der sich das »zivilisierte« Individuum wiederfindet besser zu verstehen. Denn die Verlagerung der gesellschaftlichen Konflikte und der Herrschaft in das Individuum gehen an diesem nicht spurlos vorbei. Bevor allerdings darauf näher eingegangen werden kann, soll die psychoanalytische Subjekttheorie in Grundzügen ausgeführt werden.

Ganz am Anfang steht die Unterscheidung zwischen »Bewusst« und »Unbewusst«. Sie »ist die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse« (Freud 1998c: 239). An dieser Stelle sollen nun aber nicht die sich verändernden Konzeptualisierungen der Freudschen Topik ausgebreitet werden. Die Zunahme an Kenntnis und Wissen über das psychische Innenleben hat Freud stets zu Revisionen und Erweiterungen seiner Annahmen getrieben. Allerdings sind gewisse theoretische Adaptionen auch mit dem veränderten Erkenntnisinteresse Freuds verbunden:

»[S]o ist in der zweiten Topik von ›Das Ich und das Es‹ 1923 die Verschiebung des Schwerpunkts der Deutung vom Verdrängten auf das Verdrängende erreicht. Freuds Augenmerk gilt weniger den Reizleitungen des psychischen Apparats, der innerpsychischen Signalverarbeitung, als mehr den äußeren Konstitutionsfaktoren,

die maßgeblich für dessen Präfiguration sind. Sicher wäre es übertrieben, von soziologischer Kehre in seinem Denken zu sprechen.« (Lütge 1997: 120)

Der Wende von der ersten Topik zum zweiten psychischen Strukturmodell Freuds entspricht also die Hinwendung zu sozialen und gesellschaftlichen Fragen. Der Schwerpunkt liegt nun nicht mehr nur allein bei den psychisch-neurologischen Vorgängen der Reiz- und Reflexleitung, sondern mit der Annahme dreier psychischer Instanzen (Es, Ich, Über-Ich) rückt auch die äußere, gesellschaftliche Realität mehr in den Fokus.

Diese Triade, bestehend aus Es, Ich und Über-Ich, ist nicht einfach a priori vorhanden. Die Differenzierung des psychischen Apparates in diese Instanzen ist vielmehr ein Prozess: Zu Beginn ist dieser charakterisiert durch die Konfrontation des Es mit der äußeren Realität, sowohl der naturhaften Welt als auch der menschlichen Gesellschaft. Ich und Es, so betont Freud, sind schon bei primitiven Menschen der Urzeit, sogar bei Wesen von viel geringerer Komplexität und größerer Einfachheit als der Mensch, geschieden:

»Die Differenzierung von Ich und Es müssen wir nicht nur den primitiven Menschen, sondern auch viel einfacheren Lebewesen zuerkennen, da sie der notwendige Ausdruck des Einflusses der Außenwelt ist.« (Freud 1998c: 266)

Das heißt, wir können die Scheidung der beiden psychischen Instanzen des Es und des von diesem sich abgespaltenen Ich, mit Freud als anthropologische Konstante bezeichnen. Unter dem Einfluss der äußeren Realität, sei es nun Natur oder der menschliche Zweckverband, scheidet sich vom Es das Ich. Warum geht diese Differenzierung des Ich vom Es unter der Einwirkung der äußeren Realität vonstatten? Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig das Es näher zu bestimmen. Freud führt dazu in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* aus:

Das Es »ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit [...]. Von den Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen.« (Freud 2008b: 80)

Das Es wirkt jenseits von Maßstäben; es drängt dazu, die triebhaften Erregungen die in ihm spuken abzuführen und auszuleben – es ist ein »Kessel voll brodelnder Erregungen« (ebd.). Es wird beherrscht vom Lustprinzip, das nach sofortiger

Befriedigung und damit Erregungsverringerung strebt. Das Theorem des Lustprinzips ist eine ökonomische Überlegung, deren Grundannahme darin besteht, »daß es ein Bestreben des seelischen Apparates sei, die in ihm vorhandene Quantität von Erregung möglichst niedrig zu halten« (Freud 1998a: 5). Diesem inneren Erregungszustand kann man sich nicht entziehen, die Triebe drängen nach Aufhebung der Spannung. Damit gerät das Es, aus dem die Triebbedürfnisse herrühren, in Konflikt mit den materiellen Lebensbedingungen. Die unumschränkte Herrschaft des Lustprinzips ist schlechterdings nicht möglich, sie würde den Menschen, aufgrund seiner materiellen Abhängigkeit von der Außenwelt, in eine gefährliche Lage manövrieren. In der psychischen Auseinandersetzung mit der Außenwelt, die Aufschub und Versagung von Triebbedürfnissen erfordert, scheidet sich das Ich vom Es als deren Vermittler. Während das Es vom Lustprinzip beherrscht wird, vertritt das Ich das Realitätsprinzip:

»[D]as Ich [ist] jener Teil des Es [...], der durch die Nähe und den Einfluß der Außenwelt modifiziert wurde, zur Reizaufnahme und zum Reizschutz eingerichtet [...]. Die Beziehung zur Außenwelt ist für das Ich entscheidend geworden, es hat die Aufgabe übernommen, sie bei dem Es zu vertreten, zum Heil des Es, das ohne Rücksicht auf diese übergewaltige Außenmacht im blinden Streben nach Triebbefriedigung der Vernichtung nicht entgehen würde. [...] [D]as Ich [...] hat zwischen Bedürfnis und Handlung den Aufschub der Denkarbeit eingeschaltet [...]. Auf solche Weise hat es das Lustprinzip entthront, das uneingeschränkt den Ablauf der Vorgänge im Es beherrscht und es durch das Realitätsprinzip ersetzt, das mehr Sicherheit und größeren Erfolg verspricht.« (Freud 2008b: 82)

In der Konfrontation mit der machtvollen Außenwelt hat das Ich also eine doppelte Funktion zu erfüllen: Einerseits vertritt es die unorganisierten Triebe und Impulse des Es nach außen, versucht deren Befriedigung – wie auch immer – zu gewährleisten. Andererseits und umgekehrt tritt es aber nicht nur als Advokat des Es und damit des Lustprinzips, sondern auch als Vertreter der äußeren Welt auf, die die Erregungsminderung der im Es aufgestauten Energien nicht in jeder Form ermöglicht, dem Lustprinzip ein Realitätsprinzip entgegensetzt. Das Ich ist damit auch eine unterdrückende Instanz und übernimmt eine Scharnierfunktion zwischen den Triebansprüchen des Es und der Realität. Am Ich hängt das System W-Bw (Wahrnehmungsbewusstsein) und ist damit jener Akteur der über die »Abfuhr der Erregungen in die Außenwelt« (Freud 1998c: 243) zu entscheiden hat.

Alle jene Qualitäten wie räumliche und zeitliche Wahrnehmung, denken, planen oder auch urteilen sind im Ich angesiedelt. Es ist der Träger dessen, was wir als (Selbst-) Bewusstsein bezeichnen, wobei Teile des Ich vorbewusst, d.h. lediglich bewusstseinsfähig, und sogar unbewusst sein können.

Treten Konflikte zwischen den Triebbedürfnissen und der äußeren Realität auf, die die Zurückhaltung von Erregungen aufnötigt, kann das Ich Verdrängungen besorgen. Dadurch werden »gewisse seelische Strebungen nicht nur vom Bewußtsein, sondern auch von den anderen Arten der Geltung und Betätigung ausgeschlossen« (ebd.). Das Ausgeschlossene bildet das Verdrängte.

In der *Neuen Folge der Vorlesungen* präsentiert Freud eine schematische Darstellung seines Strukturmodells der Psyche (vgl. ebd.: 85) – erstmalig erweitert um die Instanz des Über-Ichs. Das Verdrängte wird hier wie ein tiefes Wundmal in den psychischen Seelenhaushalt dargestellt. Dieser traumatische Einschnitt resultiert aus der Verdrängung von Regungen und Impulse, die aufgrund anerkannter Gebote und Verbote nicht ausgelebt werden dürfen, daher ins Unbewusste abgedrängt werden. Die Verdrängung hat damit einen ökonomischen Zweck, sie verhilft zur Vermeidung enormer Größen an Unlust, indem sie die zensierten Triebregungen ins Unbewusste verdrängt. Allerdings »besteht die verdrängte Wunschregung weiter, lauert auf eine Gelegenheit, aktiviert zu werden, und versteht es dann, eine entstellte und unkenntlich gemachte Ersatzbildung für das Verdrängte ins Bewußtsein zu schicken, an welche sich bald dieselben Unlustempfindungen knüpfen, die man durch die Verdrängung erspart glaubte.« (Freud 1996: 25)⁵ Die Befriedigung der Trieberregung ist prinzipiell auf mehreren Wegen erreichbar. Sowohl Ziel als auch Objekt des Triebes sind prinzipiell austauschbar.

⁵ Wie der Vorgang der Verdrängung abläuft hat Freud auf amüsante Weise am Beispiel einer Vorlesung vor einem Auditorium ausgeführt: »Nehmen Sie an, hier in diesem Saale und in diesem Auditorium, dessen musterhafte Ruhe und Aufmerksamkeit ich nicht genug zu preisen weiß, befände sich doch ein Individuum, welches sich störend benimmt und durch sein ungezogenes Lachen, Schwätzen, Scharren mit den Füßen meine Aufmerksamkeit von meiner Aufgabe abzieht. Ich erkläre, daß ich so nicht weiter vortragen kann, und daraufhin erheben sich einige kräftige Männer unter Ihnen und setzen den Störenfried nach kurzem Kampfe vor die Tür. Er ist also jetzt »verdrängt« und ich kann meinen Vortrag fortsetzen. Damit aber die Störung sich nicht wiederhole, wenn der Herausgeworfene versucht, wieder in den Saal einzudringen, rücken die Herren, welche meinen Willen zur Ausführung gebracht haben, ihre Stühle an die Türe an und etablieren sich so als »Widerstand« nach vollzogener Verdrängung. Wenn Sie nun noch die beiden Lokalitäten hier als das »Bewußte« und das »Unbewußte« aufs Psychische übertragen, so haben Sie eine ziemlich gute Nachbildung des Vorganges der Verdrängung vor sich.« (Freud 1996: 22f.)

Die dritte der drei Instanzen des Freud'schen Strukturmodells, das Über-Ich, ist »der Träger des Ichideals« (Freud 2008b: 71) und »vertritt [...] den Anspruch der Moralität« (ebd.: 67). Teile des Über-Ichs fungieren als das individuelle aber gesellschaftlich präfigurierte Gewissen. Freud differenziert in diesem Zusammenhang drei Gewissensfunktionen des Über-Ichs: Erstens Selbstbeobachtung, zweitens Realitätsprüfung und drittens das Hervorrufen von Schuldgefühlen. Das Über-Ich existiert nicht von jeher, apriori, sondern bildet sich ontogenetisch durch die Introjektion der elterlichen bzw. väterlichen Autorität, anders ausgedrückt durch die Verdrängung des Ödipuskomplexes:

»Wenn das Gewissen auch etwas ›in uns‹ ist, so ist es doch nicht von Anfang an. [...] Die Rolle, die späterhin das Über-Ich übernimmt, wird zuerst von einer äußeren Macht, von der elterlichen Autorität, gespielt. [...] Die[se] Realangst ist der Vorläufer der späteren Gewissensangst« (ebd.: 67f.).

Die Etablierung des Über-Ichs vollzieht sich nach Freud in Form einer Verdrängung. Die ödipalen Wünsche werden mit einem Verbot belegt und kehren als Identifizierung mit der versagenden Autorität, als Über-Ich, im Seelenhaushalt wieder. Die erstmalige Errichtung dieser psychischen Instanz vollzieht sich mithilfe jener Aggression, die durch die nicht erfüllten (sexuellen) Wünsche entstanden sind, »dem das Kind infolge seiner Liebesfixierung wie der äußeren Schwierigkeiten keine Abfuhr nach außen schaffen konnte« (ebd.: 117). In der »Traumdeutung« lüftet Freud die Geheimnisse des Ödipuskomplexes und formuliert:

»König Ödipus, der seinen Vater Laios erschlagen und seine Mutter Jokaste geheiratet hat, ist nur die Wunscherfüllung unserer Kindheit. [...] Vor der Person, an welcher sich jener urzeitliche Kindheitswunsch erfüllt hat, schaudern wir zurück mit dem ganzen Betrag der Verdrängung, welche diese Wünsche in unserem Innern seither erlitten haben.« (Freud 2008a: 265)

Vor der Gestalt des König Ödipus erschauern wir eben deshalb, da seine Geschichte uns an unseren verdrängten Ödipuskomplex erinnert. Ist das Über-Ich durch die Introjektion elterlicher Gebote und Verbote einmal etabliert, speist es sich in der kindlichen Entwicklung durch Gebote und Verbote weiterer Institutionen und Autoritäten:

»In weiteren Verlauf der Entwicklung haben Lehrer und Autoritäten die Vaterrolle fortgeführt; deren Gebote und Verbote sind im Ideal-Ich mächtig geblieben und üben jetzt als Gewissen die moralische Zensur aus.« (Freud 1998c: 265)

Aber nicht erst in diesem Sinne ist das Über-Ich die gesellschaftliche Instanz im psychischen Apparat des Individuums. Bereits seine erstmalige Etablierung ist ein zutiefst gesellschaftliches Phänomen und Schicksal. Die Errichtung des kindlichen Über-Ichs vollzieht sich nicht beliebig, »nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Über-Ichs« (Freud 2008b: 73). Das Über-Ich wird damit zu jener psychischen Instanz, die die Tradition an Vergangenes und die menschliche Geschichte im Allgemeinen am Leben erhält. Denn »in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition [...] fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht« (ebd.).

Damit sind nun alle drei psychischen Instanzen – Es, Ich und Über-Ich – skizziert worden. Die labilste dieser Instanzen ist das Ich. Dieses ist von mehreren Seiten bedroht:

»Das arme Ich [...] dient drei gestrengen Herren, ist bemüht, deren Ansprüche und Forderungen in Einklang miteinander zu bringen. [...] Die drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es.« (ebd.: 84)

Die Konfrontation mit diesen drei Bedrohungen kann Angst auslösen, die Freud je nach Quelle und Herkunft als Realangst, neurotische Angst oder Gewissensangst bezeichnet (vgl. ebd.: 92). Die mitunter sehr unterschiedlichen Forderungen dieser drei »Zwingherren« in Einklang zu bringen ist äußerst anspruchsvoll und schwierig; sie kann das Ich empfindlich schwächen. Während das Es nach ständiger und umgehender Befriedigung der Triebbedürfnisse strebt, muss das Ich diese mit der Realität in Einklang bringen, und unter Umständen den Diplomaten mimen, der unter Vorspiegelung falscher Tatsachen eine Befriedigung zwischen beiden Parteien ermöglichen will. »In seinen Vermittlungsbestreben zwischen Es und Realität ist es oft genötigt, die ubw Gebote des Es mit seinen vbw Rationalisierungen zu bekleiden, die Konflikte des Es mit der Realität zu vertuschen« (ebd.: 84). Als ob dieser Zweifrontenkrieg nicht genug des Guten wäre, tritt noch das Über-Ich auf den Plan und produziert in Form von Selbstbeobachtung und -kritik unbewusste Schuldgefühle, hält dem Ich die introjizierten Normen ständig vor:

»[V]om Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung seiner ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen, die in ihm und auf es wirken.« (ebd.: 84f.)

In seiner späten Triebtheorie⁶, die einen Triebdualismus von Eros (Lebenstrieb) und Thanatos (Todestrieb) annimmt, erklärt Freud die Über-Ich-Bildung aus der Verinnerlichung bzw. Wendung der aus dem Todestrieb stammenden Aggressionen gegen das eigene Ich. Das Über-Ich ist damit eine strafende Instanz, die mit dem Ich nicht sonderlich zimperlich umzugehen pflegt. Die von ihm an das Ich gewendeten Gebote, Verbote und Ideale kontrollieren und kritisieren nicht nur das tatsächliche Verhalten sondern auch die innersten Wünsche und Sehnsüchte. Damit bringt

»[d]ie Einsetzung des Über-Ichs, das die gefährlichen aggressiven Regungen an sich reißt, [...] gleichsam eine Besatzung in die zum Aufruhr geneigte Stätte. Aber anderseits [...] muß man bekennen, das Ich fühlt sich nicht wohl dabei, wenn es so den Bedürfnissen der Gesellschaft geopfert wird, wenn es sich den destruktiven Tendenzen der Aggression unterwerfen muß, die es gern selbst gegen andere betätigt hätte.« (ebd.: 118)

4.5 Unbehagen in der Kultur

Kultur ist nach Freud der Gegenspieler menschlicher Triebe und Impulse: Kultur fordert Verzicht. Allerdings reduziert Freud Kultur nicht solchermaßen eindimensional. Sie nimmt ebenfalls eine Funktion ein, die als Schutzfunktion bezeichnet werden könnte. Sie lenkt die menschlichen Triebregungen in sozial verträgliches Verhalten, legt dem Menschen Gebote und Verbote nicht als Selbstzweck auf, sondern kontrolliert die (selbst-) zerstörerischen Potentiale der primären Triebregungen:

»Kultur« [ist] die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander.« (Freud 1991b: 448f.)

⁶ »Metapsychologisch konstituierte Freud die Triebhaftigkeit stets bipolar, und zwar – in verschiedenen Entwürfen – nacheinander als Selbsterhaltungstriebe versus Sexualtriebe [...], Ich-Triebe versus libidinöse Triebe [...], (narzisstische) Ich-Libido versus Objektlibido [...] und Libido (Lebenstrieb) versus Todestrieb« (List 2009: 72).

Zur Sicherung elementarer Bedürfnisse wie Hunger und Durst ist der Mensch auf den Stoffwechsel mit der Natur angewiesen, er ist zu Arbeit von Natur aus verdonnert. Der Mensch muss entgegen seiner »natürlichen Arbeitsscheu« diese elementaren und biologisch determinierten Bedürfnisse durch Kraft- und Energieaufwendung (Arbeit) stillen. Er muss die Erfüllung dieser Triebregungen aufschieben und Energie, Libido in die Verausgabung von Arbeit investieren. Damit ist der Mensch von Natur aus zur Sublimierung primärer Triebregungen gezwungen:

»Keine andere Technik der Lebensführung bindet den Einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt. [...] Die große Mehrzahl der Menschen arbeitet nur notgedrungen, und aus dieser natürlichen Arbeitsscheu der Menschen leiten sich die schwierigsten sozialen Probleme ab.« (ebd.: 438, FN 1)

Der Mensch muss Unlust in Kauf nehmen, will er nicht untergehen; er muss das Realitätsprinzip über das Lustprinzip stellen. Die solcherart notwendige Unterdrückung des Lustprinzips und die damit einhergehende Schwächung des Eros resultiert umgekehrt im Erstarken des Thanatos bzw. Destruktionstriebes:

»Die erotische Komponente hat nach der Sublimierung nicht mehr die Kraft, die ganze hinzugesetzte Destruktion zu binden, und diese wird als Aggressions- und Destruktionsneigung frei.« (Freud 1998c: 284f.)

Der Mensch ist ein zutiefst abhängiges Wesen, daraus leiten sich die menschlichen Leiden her: Der Mensch ist abhängig von der äußeren Natur, der Beschränktheit und Hinfälligkeit seines Leibes sowie den zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. Freud 1991b: 434, 444). All diese Abhängigkeiten nötigen ihm die Entthronung des Lustprinzips auf. Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Gemeinwesens kann als eine Emanzipation von und eine Unterwerfung der äußeren Natur verstanden werden. Doch die Herrschaft über die äußere Natur ist nur im Tandem, gemeinsam mit der Herrschaft und Unterwerfung der inneren Natur zu haben. Dies ist die Dialektik der Kulturentwicklung. Ihr repressiver Aspekt ist nur allzu offensichtlich:

»[E]s [ist] unmöglich zu übersehen, in welchem Ausmaß die Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist, wie sehr sie gerade die Nichtbefriedigung (Unterdrückung,

Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben zur Voraussetzung hat.«
(ebd.: 457)

Diese Konzeptualisierung des Zivilisationsprozesses ist es, die Freud zu der Aussage veranlasst, dass »[d]ie individuelle Freiheit [...] kein Kulturgut« (ebd.: 455) ist. Denn zivilisiertes Verhalten ist erst durch die Einschränkung der anarchischen, naturhaften Freiheit der Triebausübung möglich.

Die Kulturentwicklung ist Ergebnis des Eros, sie ist »ein Prozeß im Dienste des Eros [...]. Diesem Programm der Kultur widersetzt sich aber der natürliche Aggressionstrieb der Menschen, die Feindseligkeit eines gegen alle und aller gegen einen.« (ebd.: 481) Ist die Kulturentwicklung also das Ergebnis des Eros, so stellen die Aggressionen des Thanatos die kulturellen Errungenschaften stets in Frage – die Aggressionen müssen gebändigt werden. Zur Bändigung der Aggressionen des Todestriebes werden diese introjiziert, sie werden ins Individuum hinein verlagert. Sie sind nicht verschwunden, sie wurden lediglich in den Menschen selbst verschoben. Die Aggressionen richten sich nicht mehr gegen Andere, allgemeiner äußere Objekte, sondern werden gegen das eigene Ich gewendet. An dieser Stelle sind wir wieder beim Über-Ich angelangt, nur scheint nun die Argumentation umgekehrt gelagert zu sein: Ist die Über-Ich-Bildung dadurch gekennzeichnet, dass Ängste die Faktoren und Triebverzicht die Wirkung waren⁷, kehrt sich dieses Verhältnis nach der Errichtung des Über-Ichs als innere Autorität um:

»Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz« (ebd.: 488).

Ist die innere Autorität in Form des Über-Ichs einmal etabliert, wird der Triebverzicht zum Faktor der Gewissensängste, die Aggressionen richten sich dann in Form eines gestrengen Über-Ichs gegen das Ich:

»Die Wirkung des Triebverzichts auf das Gewissen geht dann so vor sich, daß jedes Stück Aggression, dessen Befriedigung wir unterlassen, vom Über-Ich übernommen wird und dessen Aggression (gegen das Ich) steigert.« (ebd.)

⁷ »[Z]unächst Triebverzicht infolge der Angst vor der Aggression der äußeren Autorität, – darauf läuft ja die Angst vor dem Liebesverlust hinaus, die Liebe schützt vor dieser Aggression der Strafe, – dann Aufrichtung der inneren Autorität, Triebverzicht infolge der Angst vor ihr, Gewissensangst.« (Freud 1991b: 487)

Da die Kultur das Werk des Eros ist, diesem Libido entzieht, die tabuierten Aggressionen gegen das eigene Ich und die Triebansprüche gewendet werden, entsteht im Verlauf des Zivilisationsprozesses ein immer stärkeres Schuldgefühl. Das Über-Ich wendet die freigewordenen Aggressions- und Destruktionsneigungen immer strenger gegen das Ich, das zunehmend von diesem eingeengt und bedrängt wird:

»[D]er Preis für den Kulturfortschritt [besteht] in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls« (ebd.: 494).

4.6 »Leistungsprinzip« und »zusätzliche Unterdrückung«

Kultur erscheint bei Freud in einer Doppelbestimmung, denn einerseits ist sie *eine* Quelle des menschlichen Leidens und andererseits ist sie »die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und [die] zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander.« (ebd.: 448f.) Mit einer resignierenden Tendenz stellt Freud fest, dass die Kultur, die im Dienste des Eros steht, diesem stets Libido entziehen muss, dadurch im Gegenzug der durch Kultur zu bändigende Thanatos aber an Stärke gewinnt (vgl. Freud 1998c: 282f.). Kulturfeindlichkeit, so Freud weiter, kann nicht die adäquate Antwort auf dieses Dilemma sein. Man mag »gegen unseren jetzigen Kulturzustand mit Recht einwenden, wie unzureichend er unsere Forderungen an eine beglückende Lebensordnung erfüllt, wie viel Leid er gewähren läßt, das wahrscheinlich zu vermeiden wäre, wenn wir mit schonungsloser Kritik die Wurzeln seiner Unvollkommenheit aufzudecken streben« (Freud 1991b: 475). Andererseits lässt Freud keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Kultur immer einen repressiven Charakter aufweisen muss: Er betont, »daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird.« (ebd.: 494) Das individuelle Glücksstreben und die kulturellen Restriktionen stehen bei Freud in einem unauflösbaren Antagonismus. Sie sind dazu verdammt, unversöhnt, auf ewig einander zu bekämpfen:

»Wie gewaltig muß das Kulturhindernis der Aggression sein, wenn die Abwehr derselben ebenso unglücklich machen kann wie die Aggression selbst!« (ebd.: 504)

Herbert Marcuse nun, untersucht diesen Zusammenhang gesellschaftskritisch; er stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß der kulturell bedingte Leidensdruck tatsächlich notwendig ist. Auch er erkennt an, dass das unreglementierte Glücksstreben, »[d]er ungezügelter Eros [...] ebenso verderbenbringend [ist] wie sein tödlicher Gegenpart, der Todestrieb.« (Marcuse 1979: 19) So leitet er aus dieser Einsicht ebenfalls die Notwendigkeit ab, dass menschliche Triebe abgelenkt und gehemmt werden müssen – sie müssen auf sozial verträgliche Ziele verpflichtet werden. Daher betont er, dass »Kultur [...] dort [beginnt], wo auf das primäre Ziel – nämlich die vollständige Befriedigung – mit Erfolg verzichtet wird.« (ebd.) Kultur ist damit immer die Herrschaft des Realitätsprinzips über das Lustprinzip:

»Das Realitätsprinzip materialisiert sich in einem System von Institutionen: und das Individuum, das innerhalb solch eines Systems heranwächst, erlernt die Forderungen des Realitätsprinzips als Forderungen von Gesetz und Ordnung anzunehmen.« (ebd.: 22)

Marcuse relativiert die Kritik der neo-Freudianischen Schulen, die Freuds Begriffen einen ahistorischen, biologistischen Charakter vorwerfen, ihn damit der Verdinglichung bezichtigen. Ihm zufolge haben die ahistorischen Begriffe Freuds deshalb ihre Berechtigung, da »allen historischen Formen des Realitätsprinzips in der Kultur eine verdrängende (unterdrückende) Organisation der Triebe zugrunde liegt.« (ebd.: 37) Damit ist nicht gesagt, dass dies nicht anders sein könnte, sondern dass dies bislang historisch nicht der Fall war.⁸ Somit trifft die ahistorische Begriffsapparatur Freuds einen wahren Kern, ohne allerdings den repressiven Charakter der Kultur radikal zu kritisieren und in Frage zu stellen. Marcuse schlägt daher vor die Freudschen Begriffe weiterzuentwickeln, sodass sie ihren verdinglichenden Charakter verlieren:

»Terminologisch erfordert diese Extrapolation eine Verdopplung der Begriffe: den Freudschen Begriffen, die nicht entsprechend zwischen den biologischen und den soziologisch-historischen Triebchicksalen unterscheiden, müssen

⁸ Marcuse reformuliert in psychoanalytischen Vokabular die von Horkheimer und Adorno formulierte These der Dialektik der Aufklärung bzw. Naturbeherrschung: »Eine verstärkte Abwehr gegen die Aggression ist [im Rahmen der Kulturentwicklung; Anm. T.N.] notwendig; aber um wirksam zu sein, müsste die Abwehr gegen die erhöhte Aggression den Sexualtrieb stärken, denn nur ein starker Eros kann die Destruktionstrieb mit Erfolg ›binden‹. Und genau dies ist es, was die entwickelte Kultur zu leisten außerstande ist, denn sie hängt, um existieren zu können, von einer gesteigerten und umfassenden Reglementierung und Kontrolle ab.« (Marcuse 1979: 74)

korrespondierende Ausdrücke zur Seite gestellt werden, die die spezifische sozio-historische Komponente bezeichnen.« (ebd.: 37f.)

So führt er den Begriff »zusätzliche Unterdrückung« als Korrespondent zur (biologisch bzw. gattungsspezifisch) notwendigen Triebunterdrückung, die die Voraussetzung für das Überleben der Gattung Mensch in Gesellschaften ist, ein. Zudem entwickelt er den Begriff »Leistungsprinzip« als die spezifische, geschichtliche Ausformung des Realitätsprinzips. Das Realitätsprinzip, so Marcuse, bezeichnet zuvorderst die fundamentale Ananke, die biologisch determinierte Lebensnot, die zur Triebregulierung und -unterdrückung nötig ist. Nun muss aber in die Reflexion integriert werden, dass die äußere, gesellschaftliche Wirklichkeit nicht schlechterdings einfach gegeben ist, sondern etwas Gewordenes ist und damit veränderbaren Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, die individuelle Einschränkung und Verzicht von Triebbedürfnissen in unterschiedlichen Ausmaß er- und einfordern: das ist die »vorherrschende historische Form des Realitätsprinzips«.

Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ist nun nicht dergestalt eingerichtet, dass die individuellen Bedürfnisse – gleichviel welche das nun im Konkreten sein mögen – Zwecke gesellschaftlicher Anstrengung sind, sondern dass der Produktionsprozess selbst Zweck, Selbstzweck ist. Daraus resultiert ein unnötiger Mehraufwand. Die Menschen werden zum reinen und bloßen Mittel degradiert und die entsprechende »historische Form des Realitätsprinzips« zeichnet sich durch ein äußerst hohes Maß an »zusätzlicher Unterdrückung« aus, die das Urteil einer – bis zu einem gewissen Grade unnötig – repressiven Kultur rechtfertigt (vgl. ebd.: 38ff.). Allerdings ist es äußerst schwierig – und hier nicht zu leisten – den regressiven vom progressiven Charakter der Kultur zu scheiden, denn:

»[I]n der Geschichte der Kultur verquicken sich die grundlegende und die zusätzliche Unterdrückung unlösbar miteinander« (ebd.: 40).

4.7 Das Unheimliche – Wiederkehr des Verdrängten und Überwundenen

Den Triebregungen treten durch die äußere Realität (durch Natur und Gesellschaft) Widerstände entgegen, die deren Auslebung verhindern – sie erfahren im Auftrag des Über-Ichs durch das Ich Verdrängung. Die Befriedigung

der von Widerständen belegten Triebe wäre zwar an sich lustvoll, doch sorgen die für die Widerstände verantwortlichen Ursachen dafür, dass diese Lust mit einer gehörigen Portion Unlust erkaufte werden würde:

»[D]ie Befriedigung des der Verdrängung unterliegenden Triebes [wäre] wohl möglich und [...] auch jedesmal an sich lustvoll, aber sie wäre mit anderen Ansprüchen und Vorsätzen unvereinbar; sie würde also Lust an der einen, Unlust an anderer Stelle erzeugen.« (Freud 1991a: 249)

Das Verdrängte wiederum strebt danach, wieder zu Bewusstsein zu gelangen, die verdrängte Triebrepräsenz versucht ihre aufgestaute Triebenergie abzuführen.⁹ Dies erfolgt in der Regel durch Ersatzbildungen (vgl. ebd.: 256) – Freud bezeichnet diesen Vorgang als die »Wiederkehr des Verdrängten« (ebd.: 257). Die Aufrechterhaltung der Verdrängung gleicht einem enormen, kontinuierlichen Aufwand, der nicht selten missglückt:

»[D]ie Verdrängung erfordert einen anhaltenden Kraftaufwand, mit dessen Unterlassung ihr Erfolg in Frage gestellt wäre, so daß ein neuerlicher Verdrängungsakt notwendig würde. Wir dürfen uns vorstellen, daß das Verdrängte einen kontinuierlichen Druck in der Richtung zum Bewußten hin ausübt, dem durch unausgesetzten Gegendruck das Gleichgewicht gehalten werden muß. Die Erhaltung einer Verdrängung setzt also eine beständige Kraftausgabe voraus« (ebd.: 253).

Die Verdrängung von Triebregungen bzw. der Triebrepräsenz resultiert in der Regel »in der Verwandlung zur sozialen Angst, Gewissensangst, Vorwurf ohne Ersparnis« (ebd.: 260). Nur so kann der beständige Verdrängungsakt gewährleistet werden, nur so das nach Wiederkehr Drängende zurückgehalten werden. An den Folgen von Verdrängungsleistungen setzt Freud seine Reflexion des ›Unheimlichen‹ an, denn dieses ist »das ehemals Heimische, Altvertraute. Die Vorsilbe ›un‹ an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung.« (Freud 1999: 259) Was sich also am Phänomen des ›Unheimlichen‹ studieren lässt, ist die Wiederkehr von ehemals und aktuell Verdrängtem.

Das Gefühl des Unheimlichen entsteht aus der Erinnerung an und Aktualisierung von animistischen Überzeugungen, infantilen Sehnsüchten und Wünschen. Der zivilisierte(re) Mensch hat sich von animistischen Überzeugungen emanzipiert,

⁹ Bspw. durch Verdrängung, Verleugnung, Konversion, Ersatzbildung, Verschiebung, Reaktionsbildung, Verneinung, Intellektualisierung, Projektion, Identifizierung, projektive Identifikation oder Sublimierung ... (vgl. List 2009: 91ff.)

bzw. vermeint diese überwunden zu haben. Der Regelfall jedoch ist, dass eine spezifische Unsicherheit besteht. Noch die rationalste, wissenschaftlichste Deutung der Welt vermag nicht alles zu durchdringen, zu verstehen oder zu erklären. »Sowie sich nun etwas in unserem Leben ereignet, was diesen alten abgelegten Überzeugungen eine Bestätigung zuzuführen scheint, haben wir das Gefühl des Unheimlichen« (ebd.: 262).

Die Genese des Gefühls des Unheimlichen, steht mit jener Bestimmung des homo clausus bei Norbert Elias in engstem Zusammenhang. Als zentrales Motiv des Selbstbewusstseins des homo clausus bezeichnet Elias die strikte, dichotome und verdinglichende Trennung zwischen Ich (bzw. Ego) und der Gesellschaft (allgemeiner der Außenwelt) – der Mensch als denkende Statue (vgl. Elias 2001: 130ff.). Gegenteil dieses Selbstbewusstseins ist nun der Animismus, das infantile Weltbild, das eben nicht strikt zu trennen vermag zwischen Ich und der Außenwelt. Genau vor diesem Hintergrund muss man die Gefühlslage des Unheimlichen verstehen. Diese wird evoziert durch »ein Rückgreifen auf einzelne Phasen in der Entwicklungsgeschichte des Ich-Gefühls, um eine Regression in Zeiten, da das Ich sich noch nicht scharf von der Außenwelt und vom Anderen abgegrenzt hatte.« (Freud 1999: 249) Zentral für das Gefühl des Unheimlichen ist also die Regression in das infantile Seelenleben und das Weltbild des Animismus, in die Vorstellungen die Welt sei erfüllt mit Geistern, dem Glaube an Magie und Zauberei, der narzisstischen Selbstüberschätzung und der Vorstellung von der »Allmacht der Gedanken« (vgl. ebd.: 253ff., 258, 261, 264):

»Es scheint, daß wir alle in unserer individuellen Entwicklung eine diesem Animismus der Primitiven entsprechende Phase durchgemacht haben, daß sie bei keinem von uns abgelaufen ist, ohne noch äußerungsfähige Reste und Spuren zu hinterlassen, und daß alles, was uns heute als ›unheimlich‹ erscheint, die Bedingung erfüllt, daß es an diese Reste animistischer Seelentätigkeit rührt und sie zur Äußerung anregt.« (ebd.: 253f.)

Wichtig im Zusammenhang mit dem Unheimlichen als Wiederkehr des Verdrängten und Überwundenen ist, dass nicht nur ursprünglich Ängstliches, das verdrängt wurde, als Unheimliches wiederkehrt, sondern, dass das Verdrängte prinzipiell in Form von Ängstlichem wiederkehrt. Die Gefühlsregung des Unheimlichen ist damit eine Form von Wissensangst – »und dabei muß es gleichgültig sein, ob es ursprünglich selbst ängstlich war oder von einem anderen

Affekt getragen.« (ebd.: 254) Macht man Ernst mit Freuds These, dass jeder Triebverzicht zu einer dynamischen Quelle von (Gewissens-) Angst werden kann, muss man auch über die von ihm benannten Quellen des Unheimlichen (Animismus, infantiles Seelenleben) hinausgehen. Dann kann prinzipiell jedes Verhalten das tabuiert und der Zensur des Über-Ichs unterworfen ist, zu einer Quelle des Unheimlichen werden.

5 Gesellschaftliche Bedingungen des Autoritarismus

5.1 Strukturelle Diskrepanz – subjektive und objektive Entfremdung

Robert K. Merton bemerkt über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Anomie, dass »das anomale Verhalten soziologisch als ein Symptom der Dissoziation von kulturell vorgeschriebenen Ansprüchen und sozial strukturierten Wegen zur Realisierung dieser Ansprüche angesehen werden kann« (Merton 1995: 130). Mit dem Begriff der »Dissoziation« ist ein gesellschaftlicher Zustand beschrieben, der als entfremdet bezeichnet werden kann. Von zentraler Bedeutung ist allerdings, den Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Entfremdung (vgl. Israel 1972: 17ff.) zu reflektieren: Subjektive Entfremdung ist vor allem Gegenstand der Sozialpsychologie und muss vor dem Hintergrund bewusster, individueller Eigenerfahrung betrachtet werden. Objektive Entfremdung hingegen, ist ein genuin soziologischer Gegenstand, der sich an objektiv beobachtbarem Verhalten oder spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen/ Prozessen nachzeichnen lässt. Diese bezeichnet vielmehr die Identität von Zweck und Mittel, einen Gesellschaftsprozess der sich verselbständigt hat, während subjektive Entfremdung sich vorwiegend »auf subjektiv erfahrbare psychische Zustände und keineswegs auf gesellschaftliche Prozesse« (ebd.: 18) bezieht.

Dennoch sollte man die Differenzierung zwischen subjektiver und objektiver Entfremdung nicht allzu weit treiben. Sonst läuft man Gefahr einen Problemgegenstand künstlich auseinanderzureißen: die subjektive wie objektive Dimension von Entfremdungserscheinungen hängen aufs Engste zusammen. Es ist

äußerst wichtig zu betonen, dass objektive Entfremdung nicht zwangsläufig zu einem subjektiv reflektierten Entfremdungsbewusstsein führt. Genau in diesem theoretischen Kontext muss die rassistische Raserei verortet werden.

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, sich vor Augen zu halten, dass gemeinsam mit der Nivellierung von Machtchancen, d.h. gesellschaftlicher Egalisierung, auch eine Angleichung der kulturellen Ziele über alle Schichten und Klassen einhergeht:

»Die Menschen der aufsteigenden Schicht[en] entwickeln in sich ein ›Über-Ich‹ nach dem Muster der überlegenen und kolonisierenden Oberschicht.« (Elias 1997b: 436)

In diesem Sachverhalt ist der von Elias unterbelichtete Aspekt gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse aufgehoben. Denn auch wenn sich die Triebstruktur, im Speziellen das Über-Ich, nach dem Vorbild der herrschenden Oberschicht über die gesamte Gesellschaft ausbreitet, so unterscheiden sich dennoch die Chancen zur individuellen Realisierung der damit einhergehenden und implizierten kulturellen Zielvorstellungen über die verschiedenen Schichten und Klassen hinweg. Die spezifischen Ziel- und Wertvorstellungen der Oberschichten breiten sich über alle sozialstrukturellen Milieus und Schichten aus und kolonisieren die gesamte gesellschaftliche Sphäre. Gleichzeitig ist »dieses scheinbar nach dem Modell der Oberschicht gebildete Über-Ich der Aufsteigenden [...] genau besehen [...] unausgeglichener und dabei zugleich oft genug außerordentlich viel strenger und rigoroser.« (ebd.)

Mit der Erstarkung des Bürgertums endet zunehmend die adelig-höfische Oberschicht Verhaltensvorbild und Ideal zu sein. Das Bürgertum setzt »immer entschiedener und bewußter eigene Gebots- und Verbotstafeln den höfisch-aristokratischen entgegen. Sie stellen [...] die Arbeit gegen den aristokratischen Müßiggang, die ›Natur‹ gegen die Etikette, die Pflege des Wissens gegen die Pflege der Umgangsformen. [...] Sie stellen vor allem die ›Tugend‹ gegen die höfische ›Frivolität‹.« (ebd.: 439f.) Die sich herausbildende bürgerliche Gesellschaft ist ihrer eigenen Ideologie nach meritokratisch organisiert. Jeder und jede soll es im Angesicht des eigenen Schweißes zu allem bringen können – lediglich die Leistung zähle. Ökonomischer, beruflicher Erfolg wird zum kulturellen Leitziel schlechthin. Die anomische Tendenz ist dieser Art der Vergesellschaftung allerdings von vornherein eingeschrieben. Denn soziale Stabilität ist nach Merton (vgl. 1995: 129)

solange gegeben, wie keine enormen Diskrepanzen zwischen kulturellen Leitzielen und bereitgestellten, institutionellen Mitteln bestehen. So wäre etwa zur Erreichung des kulturellen Ziels »ökonomischer Erfolg«, das legitime institutionelle Mittel (für die große Mehrheit der Bevölkerung) die Lohnarbeit. Doch bereits Adam Smith stellt ganz unverhohlen den Klassencharakter kapitalistischer Vergesellschaftung bzw. Produktionsweise fest:

»On the contrary those who labour most get least. The opulent merchant, who spends a great part of his time in luxury and entertainments, enjoys a much greater proportion of the profits of his traffic than all the clerks and accountants who do the business. These last, again, enjoying a great deal of leisure and suffering scarce any other hardship besides the confinement of attendance, enjoy a much greater share of the produce than three times an equal number of artizans, who, under their direction, labour much more severely and assiduously.« (Smith 1982: 564)

Smith liefert mit dieser Bemerkung einige hilfreiche Anmerkungen zum Verhältnis von kulturellem Leitziel und den dafür zur Verfügung stehenden institutionellen Mitteln. Die Verheißung von Wohlstand und Reichtum durch Leistung, d.h. durch Lohnarbeit verkehrt sich in ihr Gegenteil. Denn gerade die Lohnarbeit führt dazu, dass sich der Reichtum überall, aber nicht beim Arbeiter/ der Arbeiterin konzentriert. Diese gesellschaftliche Beziehungsstruktur wird von den Individuen allerdings nicht herrschaftskritisch hinterfragt, sondern vielmehr als quasi naturgegeben, ewiggültig hingenommen.

»Die soziale Macht, [...] die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.« (Marx 1958: 34)

Marx weist an dieser Stelle also auf das Auseinanderfallen von subjektiver und objektiver Entfremdung hin. Die objektive Entfremdung führt mitnichten dazu, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse im subjektiven, individuellen Bewusstsein als entfremdet demaskiert werden. Die allgemein akzeptierte und geglaubte meritokratische Idee ist Ideologie (im Marxschen Sinne). Das kulturell zur

Verfügung gestellte Mittel Lohnarbeit führt mitnichten zur Zielerreichung »Reichtum« oder »Wohlstand«, sondern vielmehr stellt die Selbstbewegung, die Selbstverwertung des »automatischen Subjekts« (Marx) den letztgültigen Zweck ökonomischen Handelns dar. Dieser gesellschaftliche Umstand ist es, der Marcuse zu der Aussage verleitet, dass »[d]ie Menschen [...] nicht ihr eigenes Leben [leben], sondern [...] schon vorher festgelegte Funktionen [erfüllen]. [...] Die Libido wird auf sozial nützliche Leistungen abgelenkt, bei denen das Individuum nur insofern für sich selbst schafft, als es für den Apparat arbeitet« (Marcuse 1979: 46). Das Resultat aus dieser Konstellation ist die Beschädigung des Subjekts, das nicht Zweck ist, sondern auf ein reines und bloßes Mittel reduziert wird. Der gesellschaftliche Druck der von dieser gesellschaftlichen Figuration ausgeht, drückt sich in einer prekären und ambivalenten Position der großen Mehrheit der Bevölkerung aus:

»Bei den meisten Menschen der aufstiegsbegierigen Schichten führt das Bemühen [...] unvermeidlich zu ganz spezifischen Verkrümmungen des Bewußtseins [...]; und man begegnet ihnen in den kleinbürgerlich-mittelständischen Kreisen der abendländischen Gesellschaft [...] als ›Halbbildung‹, als Anspruch etwas zu sein, was man nicht ist« (Elias 1997b: 436).

Die Diskrepanz zwischen kulturellen Leitzielen und deren möglicher Realisierung im Rahmen legitimierter institutioneller Bahnen, evoziert unterschwellige Unterlegenheitsgefühle bei der Masse der aufstrebenden Schichten. Diese eigentümliche Lage, in der sich der größte Teil der Gesellschaft befindet, wird über die Habitusbildung tradiert, wirkt sich also auch auf nachkommende Generationen aus:

»Der vererbliche Charakter der Monopolchancen und des sozialen Prestiges kommt in der Haltung der Eltern zu ihrem Kinde unmittelbar zum Ausdruck; und das Kind bekommt so die Gefahren, die diesem Charakter und diesem Prestige drohen, es bekommt die gesamten Spannungen seines Menschengeflechts zu spüren, auch wenn es noch nicht von ihnen weiß.« (ebd.: 461)

5.2 Der autoritäre Charakter

Die objektiv Entfremdung produzierenden gesellschaftlichen Prozesse werden – wie eben dargestellt – nicht durchschaut. Sie schlagen sich nicht in einem

entsprechenden, die Entfremdung reflektierenden Bewusstsein nieder. Die übermächtige, transpersonale gesellschaftliche Sphäre wird als naturgegeben, verdinglicht wahrgenommen – sie kann dem Selbstbewusstsein des homo clausus zufolge nicht verändert werden und erscheint nicht als Ausfluss und Prägestock menschlichen Handelns und Verhaltens. Dumpf und unbewusst weiß aber auch das beschädigte Subjekt von der gesellschaftlichen Entfremdung, die als schicksalhaft hingenommen wird. Wie einem unveränderlichen Naturzusammenhang sieht sich das Individuum dem Gesellschaftszusammenhang ausgeliefert. Von unbegriffenen, menschengemachten Mächten bestimmt, vermag es nicht das gesellschaftliche Gewebe als Herrschaftliches zu durchschauen.

Theodor W. Adorno begreift die antisemitische, ferner xenophobe Feindschaft des autoritären Charakters, als eine »weitgehend unbewußte [...] Feindschaft die aus Versagung und Repression resultiert und sozial vom eigentlichen Objekt abgewandt wird, ein Ersatzobjekt braucht, durch das sie einen realistischen Aspekt für das Subjekt gewinnt, das radikaleren Äußerungen eines gestörten Kontaktes mit der Realität, das heißt einer Psychose, ausweichen muß.« (Adorno 1995: 108) Weil die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse nicht als menschliches Produkt durchschaut werden, kann die Anklage auch nicht gegen sie gerichtet werden. Unterdrückung, Versagung und Repression müssen rationalisiert und das Ressentiment gegen ein Ersatzobjekt gerichtet werden.

Lewis A. Coser hat die xenophobe, rassistische Feindschaft mit dem Begriff des »nonrealistic conflict« zu fassen versucht. Soziale Spannungs- und Konfliktpotentiale entstehen ihm zufolge dann, wenn ein diskrepantes Verhältnis von AnwärterInnen und Erfüllungschancen besteht. Er betont allerdings, dass aus einem diskrepanten Verhältnis nicht zwangsläufig eine Infragestellung des entsprechenden Gesellschaftssystems resultiert. Vielmehr stellt er in Aussicht, dass daraus sowohl ein »realistic conflict« wie auch ein »nonrealistic conflict« entstehen kann (vgl. Coser 1956: 48ff.). Im Rahmen der Untersuchung rassistischer Raserei ist vor allem der »nonrealistic conflict« relevant, denn dieser erlaubt es dem autoritären Charakter Frustrationsbewältigung zu vollziehen, ohne den herrschaftlichen Status Quo infrage stellen zu müssen. Der »nonrealistic conflict« übernimmt damit die Funktion einer konformistischen Rebellion, die die aufgestauten, Unlust erzeugenden Triebenergien abführt ohne die tatsächlich verantwortlichen Missstände zu beseitigen. Das Objekt dieser konformistischen

Rebellion ist dabei beliebig austauschbar, seine Wahl folgt keinen rationalen Gesichtspunkten, die sich aus der eigentlichen Ursache ergeben würden:

»Thus anti-Semitism [...] will be called nonrealistic conflict insofar as it is primarily a response to frustrations in which the object appears suitable for a release of aggressiveness. Whether this object be Jews, Negroes, or some other group is of secondary importance to the aggressor.« (ebd.: 49f.)

Warum ein diskrepantes gesellschaftliches Verhältnis in vielen Fällen nicht zu einem »realistic conflict« führt, vermag die Psychoanalyse zu erläutern. Freud stellt in seiner Untersuchung *Massenpsychologie und Ich-Analyse* fest, dass eine »Masse [...] eine Anzahl von Individuen [ist], die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.« (Freud 1998b: 128) Dieses Ideal muss nicht wie Freud es anhand der sog. »primären Masse« untersucht eine charismatische Führerpersönlichkeit sein, an deren Vorbild sich das Ichideal bzw. Über-Ich¹⁰ orientiert. Vielmehr kann diese Funktion auch eine allgemeine Idee oder Ideologie übernehmen, mit Freuds Worten ein »Gemeingeist, *esprit de corps*« (ebd.: 134). Dass sich frustrierte Individuen nicht gegen das gesellschaftliche System und deren herrschaftliche Organisation als solche wenden, hat also auch mit der Identifizierung mit einem Kollektiv und dessen Werten und Idealen zu tun. Der/die Einzelne ist bereits durch die Struktur seines/ ihres psychischen Seelenhaushaltes der Gesellschaft, innerhalb derer er/ sie sozialisiert wurde, angepasst und gleichgemacht, funktional auf diese zugeschnitten. Allein dieser Umstand macht den Aufruhr gegen die Verhältnisse unwahrscheinlich.

Erich Fromm führt ganz in diesem Sinne aus, dass die Autoritätsfügung »nicht nur aus Angst vor der physischen Gewalt und den physischen Zwangsmitteln geschieht« (Fromm 1936: 84). Ein solcher Gesellschaftsapparat würde auf die Dauer keine Stabilität und Kontinuität aufrechterhalten können – er wäre ganz abgesehen davon auch ökonomisch zu kostspielig. Die Lösung des Problems der sozialen Stabilität wird vielmehr dadurch gewährleistet, dass durch die Introjizierung der äußeren Gewalt und Zwänge eine innere Gewalt, das Über-Ich gebildet wird. Die gesamte psychische Konstitution, der sich als Monaden missverstehenden Individuen, steht zur gesellschaftlichen Figuration in einem

¹⁰ Freud bezeichnete das Über-Ich in früheren Schriften auch mit den Begriffen Ichideal oder Ideal-Ich.

nicht voneinander zu trennenden Fundierungsverhältnis. Diese Einsicht reflektierend, kritisiert Fromm die allzu starre und unsoziale Konzeptualisierung des Ödipuskomplexes bei Freud. Fromm zeigt, wie der (früh-) kindliche Konflikt mit der Elternautorität in unterschiedlichen Schichten oder Milieus andersgeartete Formen und Qualitäten annehmen kann. So weist er beispielsweise auf den enormen Unterschied des Ödipuskomplexes in (klein-) bäuerlichen und proletarischen Familien einerseits und wohlhabenden der Oberschicht angehörigen Familien andererseits hin; vor allem in kleinbürgerlich-städtischen Familien ist das Verhältnis von Kind und elterlicher Autorität besonders ambivalent. Fromm fasst seine Kritik an Freud folgendermaßen zusammen: »Wenn er [...] davon spricht, dass das Über-Ich eine ›von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle‹ spiele, so ist dies eine Vereinfachung, wie sie bei Freud fast immer vorhanden ist, wenn er gesellschaftliche Phänomene behandelt.« Er hingegen insistiert darauf, »dass eine seelische Instanz wie das Über-Ich und das Ich, ein Mechanismus wie die Verdrängung, Impulse wie die sado-masochistischen, welche das Fühlen, Denken und Handeln der Menschen in so entscheidender Weise bedingen, nicht etwa ›natürliche‹ Gegebenheiten sind, sondern dass sie selbst von der Lebensweise der Menschen, letzten Endes von der Produktionsweise und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Struktur jeweils mit bedingt sind.« (ebd.: 91f.)

Ähnlich Coser betont auch Fromm, dass zwischen den menschlichen Bedürfnissen und den zu ihrer Befriedigung bereitstehenden institutionellen Möglichkeiten immer eine Diskrepanz bestand und besteht. Er erkennt in diesem diskrepanten Verhältnis die Ursache für soziale Dynamik, hält aber dieser nach Dynamik strebenden Spannungssituation den emotionalen Charakter der Autoritätsfixierung entgegen:

»Der Mensch will sich vom Über-Ich sowohl wie von der Autorität geliebt fühlen, fürchtet ihre Feindschaft und befriedigt seine Selbstliebe, wenn er seinem Über-Ich oder seinen Autoritäten, mit denen er sich identifiziert, wohlgefällt. Mit Hilfe dieser emotionalen Kräfte gelingt es ihm, die gesellschaftlich unzulässigen, beziehungsweise gefährlichen Impulse und Wünsche zu unterdrücken.« (ebd.: 95)

Adorno stellt in seiner Untersuchung über den autoritären Charakter ebenfalls fest, dass die Vorurteilsvollen sich häufig beklagen, »sie bekämen niemals, was ihnen zustehe, sie würden ausgebeutet von jedermann.« (Adorno 1995: 142) Trotz

»eine[s] kulturellen Klimas, in dem der Erfolg der Hauptmaßstab geworden ist« (ebd.: 141) und der häufigen Klagen, man bekomme nicht was einem zustehe, werden die für dieses Dilemma verantwortlichen Verhältnisse aber nicht infrage gestellt. Hier wird explizit, dass objektive Entfremdungsprozesse nicht zu einem reflexiven Bewusstsein der Entfremdung führen müssen.

5.3 Sehnsucht nach Sicherheit – Bedürfnis nach Autoritätsbindung

Objektive und subjektive Entfremdung fallen auseinander. Das den entfremdenden gesellschaftlichen Prozessen ausgelieferte Individuum erfährt die Entfremdung am eigenen Leib und klagt sie dennoch nicht an. Vielmehr versucht es mit allen Mitteln einer offenen Konfrontation mit der Autorität auszuweichen und verschiebt die Gründe für die eigene elende Lage entweder auf das eigene Unvermögen oder sucht sich Sündenböcke an denen es die Frustration, die aufgestaute Aggression entladen kann. Aber woher stammt dieses tiefsitzende Verlangen nach Autoritätsbindung, nach der Affirmation einer überlegenen Macht?

Wie bereits weiter oben skizziert wurde, zeichnet sich der Zivilisationsprozess (tendenziell) durch zunehmende Differenzierung bei gleichzeitiger Integrierung bzw. Abhängigkeitssteigerung aus. Die gesellschaftlichen Figurationen werden immer komplexer und undurchschaubarer. Das Resultat dieser Entwicklungsrichtung fasst Georg Simmel so zusammen:

»Je höher, ausgebildeter und feiner ein Gebilde, desto mehr scheint es von einer ihm eigentümlichen, nur dem Ganzen als Ganzem geltenden Kraft dirigiert zu werden, desto unmerkbarer wird der Anteil der Elemente an dem Bestehen und der Entwicklung des Ganzen.« (Simmel 1890: 24)

Das Unvermögen, die gesellschaftliche Komplexität zu durchdringen, führt zur Verdinglichung des gesellschaftlichen Ganzen überhaupt. Dieser Umstand drückt sich auch in der von Elias formulierten Kritik des homo clausus aus, der strikt zwischen Ego und Gesellschaft trennt. Der Sphäre des Sozialen stehen die Monaden unbegriffen gegenüber. Da Gesellschaft so komplex ist, dass sie aus Einzelhandlungen nicht abgeleitet werden kann, erscheint sie als schlechthin gegeben. Und weil die sozialen Verhältnisse einen stummen Zwang ausüben, der

der direkten körperlichen Gewalt nur mehr in Ausnahmefällen bedarf, erscheint der/ die Einzelne in erster Linie als *asoziales*, der Gesellschaft vorgängiges Wesen.

Eine solche Konstellation fördert das Verlangen nach absoluter Sicherheit. »[J]e blinder und unkontrollierter die gesellschaftlichen Kräfte sind, je mehr Katastrophen wie Krieg und Arbeitslosigkeit als unabwendbare Schicksalsmächte das Leben des Individuum überschatten, desto stärker und allgemeiner wird die sado-masochistische Triebstruktur, desto mehr wird Hingabe an das Schicksal zur obersten Tugend und zur Lust.« (Fromm 1936: 121f.) Umso differenzierter und indirekter das gesellschaftliche Gewebe ist, desto länger stellen sich auch die zwischenmenschlichen Interdependenzketten dar. Diese werden aber nicht nur länger, sondern auch mannigfaltiger. Es stehen nicht mehr wenige und äußerst bedeutende Abhängigkeitsbeziehungen im Zentrum der einzelmenschlichen Existenz, sondern die Abhängigkeiten sind in modernen Gesellschaften auf unvergleichbar viel mehr Beziehungsarten verteilt:

»Wir fühlen uns enger verknüpft und sind es auch thatsächlich, wenn nur wenige Fäden uns binden, die aber doch alle Richtungen unseres Thuns und Empfindens leiten und eben wegen dieser geringen Anzahl stets ganz im Bewußtsein bleiben; wo viele nach den verschiedensten Richtungen verlaufenden Bindungen statthaben, erscheint die Abhängigkeit von dieser Totalität kleiner« (Simmel 1980: 22).

Das Gewebe der modernen Gesellschaft ist weitmaschiger und gleichzeitig integraler. Es ist abstrakter und weniger fassbar, aber mitnichten weniger determinierend oder real. Individuum und Gesellschaft erscheinen zwar als Gegensätze, sind es aber nicht. Die Multiplikation und Vervielfachung der Fäden, die die Individuen aneinanderbinden, ist gleichbedeutend mit der Herauslösung aus traditionellen Lebensweisen, die einerseits weniger Handlungs- und Verhaltensspielräume ermöglichen, dadurch aber auch ein höheres Maß an Sicherheit bieten. Die gesellschaftliche Bande ist hier in weitaus höherem Maße sinnlich-konkret, als dies auf die modernen Gesellschaften zutrifft. Letztere vermag es nicht in demselben Maße den Individuen Sicherheit bereitzustellen, wie es die Traditionalen durch enge, emotionale und direkte zwischenmenschliche Beziehungen noch leisten. Die Funktionalität der Autoritätsfixierung setzt eben an dieser Leerstelle an:

»Die masochistische Einstellung zur Autorität befriedigt sowohl das Bedürfnis nach Verminderung der Angst wie nach Größe und Macht. Der Einzelne steht einer Welt

gegenüber, die er weder durchschauen noch beherrschen kann, der er hilflos ausgeliefert ist.« (Fromm 1936: 123)

5.4 Autoritätsfixierung, Universalismus und Rassismus

Die Starrheit der Autoritätsfixierung und subjektive Funktionalität des Autoritarismus leitet sich aus der individuellen Machtlosigkeit ab. Die eigene Subalternität wird durch Identifizierung mit der Macht kompensiert. Es ist dies eine narzisstische Ersatzbefriedigung:

Die »narzisstische ›Ersatzbefriedigung‹ durch masochistische Hingabe an eine höhere, gewaltige Macht wird nicht nur durch das Verhältnis zum Herrscher, sondern auch durch das Partizipieren am Glanz der Nation oder Rasse erreicht.« (ebd.: 125)

Das die eigene Nichtigkeit ahnende Individuum kaschiert diese durch Hingabe an Nation, »Rasse« oder Kultur. Es inkorporiert sich einem Kollektiv, macht sich einer Idee gleich, und vollzieht so einen Taschenspielertrick: Aufgrund der eigenen Austauschbarkeit sucht es sein Heil in etwas Größerem, Stärkeren, übernimmt dessen Ideale und wird im Gegenzug gerade dadurch austauschbar. Als Gegenleistung für die Unterwerfung erhält der/ die Einzelne die Gewissheit zu etwas Größerem und Machtvollen zu gehören. »Die Welt verliert dadurch für ihn ihren chaotischen Charakter.« (ebd.: 124) Den Zusammenhang von Konformismus, Narzissmus und Rassismus formuliert Detlev Claussen folgendermaßen:

»Das Gefühl konformistischer Gemeinsamkeit heilt die narzißtischen Wunden, die dem Einzelnen im gesellschaftlichen Leben geschlagen werden, ohne daß Narben bleiben. [...] Die Alltagsreligion gibt dem isoliert agierenden Gesellschaftsmitglied das Gefühl, Mitglied einer Elite und der Mehrheit zugleich zu sein.« (Claussen 1994: 19)

Im Rassismus sind die kulturellen Leitziele der Macht und des ökonomischen Erfolgs gleichsam negativ aufgehoben. Das Individuum kompensiert die reale Machtlosigkeit durch Identifizierung mit den oder dem Machtvollen, einem vorgestellten Kollektiv. Da diese Identifizierung die reale, individuelle Nichtigkeit aber nicht aus der Welt zu schaffen vermag, richtet sich die Aggressivität gegen alles Schwache und Hilflose, gegen alles was der Norm (scheinbar) nicht entspricht. Vor diesem Hintergrund verwundert es auch nicht, dass ausgerechnet

der städtische, kleinbürgerliche Sozialtypus, also die Vertreter der Mittelschicht die radikalsten aller Rassisten und Antisemiten sind:

»Die unversöhnlichsten Judenhasser kamen aus den Städten, nicht vom Land; sie waren keine christlichen Eiferer, sondern verhielten sich der Kirche gegenüber gleichgültig, wenn nicht direkt feindlich; fast alle gehörten den »gebildeten« Schichten an. Die böartigste Sorte von Antisemitismus verbreiteten Lehrer, Studenten, Industrie- und Handelsangestellte, untere Beamte, Freiberufler und Anhänger der verschiedensten Sekten: Mitglieder von Lebensreformbewegungen, Roggenbrot-Enthusiasten, »Zurück-zur-Natur«-Schwärmer und Gegner der Vivisektion.« (Massing 1959: 96)

Die Phänomene Rassismus, Antiziganismus und Antisemitismus nehmen bei diesem Sozialtypus die Funktion eines Sedativs ein: Mit den Mächtigen und Herrschenden sich identifizierend, können sie durch die Identifizierung dennoch nicht die reale, materielle Kluft zu diesen schließen. Leistung und Lohnarbeit, die legitimen Mittel zu sozialem Aufstieg und Prestige, reproduzieren gerade die Ungleichheit zwischen den Gesellschaftsmitgliedern.¹¹ Wulf D. Hund betont daher ganz richtig, dass »[h]errschaftlich geprägte Gesellschaften nicht allein durch eigene Kultur und Tradition zusammen[halten], sondern auch dadurch, die der anderen als minderwertig einzustufen oder überhaupt zu bestreiten. *Die Zusammengehörigkeit der Ungleichen erzeugt Untermenschen.*« (Hund 2006: 123; Hervorh. T.N.)

Rassismus, vorurteilsgeladene Bilder und Projektionen der Anderen, Fremden etc. sind Artefakte. Sie sind vor dem Hintergrund einer spezifischen Figuration hervorgebrachte Ideologien, mit deren Hilfe »sozialer Zusammenhalt rassistisch durch nach außen und gegen andere gerichtete Energien organisiert, die durch innere Konflikte erzeugt und gespeist werden. Die Verwandlung eigener Entfremdung in die Fremdheit anderer sichert so die Herrschaft nicht nur, sondern macht gleichzeitig die Beherrschten zu deren Verteidigern.« (ebd.: 125)

Der aufklärerische Universalismus tritt mit den Forderungen universaler Freiheit, Toleranz und Gleichheit auf. Das 18. Jahrhundert in dessen Verlauf die universalistischen Forderungen immer lauter werden und in der französischen und amerikanischen Revolution kulminieren, ist allerdings ein äußerst ambivalentes

¹¹ »In a civilized society the poor provide both for themselves and for the enormous luxury of their superiors.« (Smith 1982: 563).

Jahrhundert – es ist gleichzeitig das Jahrhundert der Aufklärung und die Geburtsstätte von partikularistischen Rassenideologien. Léon Poliakov resümiert daher, dass sich »[d]iese beiden Strömungen [...] keineswegs aus[schließen]« (Poliakov 1992: 77).

Der These, dass Universalismus und (rassistischer) Partikularismus zwangsläufig Hand in Hand einhergehen müssen, soll hier entschieden widersprochen werden. Poliakov selbst weist darauf hin, dass die partikularistischen Rassenideologien »im Schoße einer neuen bürgerlichen Gesellschaft [aufgestellt werden], die, *egalitär in der Theorie*, anscheinend das Bedürfnis hatte, sich von den ›Wilden‹ abzusetzen.« (ebd.: 203f., Hervorh. T.N.) Es muss also betont werden, dass der humanistische Universalismus lediglich in entstellter Form in die Realität umgesetzt, als *formale* Freiheit und Gleichheit verwirklicht wird, die die realen, materiellen Ungleichheiten nicht tangiert. So wird aus Freiheit *von* Arbeit, Freiheit *zu* Arbeit, während der Produktionsprozess auf Basis der Arbeit formal Gleicher und Freier die Ungleichheit, die Klassenstruktur stets aufs Neue reproduziert. Der rassistische Partikularismus ist das Resultat des nicht, oder nur formal verwirklichten Universalismus. Die rassistische Ideologie übernimmt in diesem Kontext die Funktion einer Beruhigungspille für die breite Masse der Lohnabhängigen. Auch dies hat Adam Smith in unzweideutiger Weise hervorgestrichen. Das Proletariat, Arbeiter- und Bauerntum, kurz die Lohnabhängigen, dürfen sich über die »Wilden« erhaben fühlen, würden sie doch im Vergleich mit diesen im Luxus schwelgen:

»Observe in what manner a common day labourer in Britain or in Holland is accommodated [...], and you will be sensible that his luxury is much superior to that of many an Indian prince, the absolute master of the lives and liberties of a thousand naked savages.« (Smith 1982: 562)

Daher betont Claussen hinsichtlich des Verhältnisses von Rassismus und Universalismus, dass sich »[d]ie rassistische Ideologie [...] gegen die emanzipatorische Tendenz der Aufklärung« (Claussen 1994: 16) richtet. Vor diesem Hintergrund muss die Forderung Adornos verstanden werden, dass die Kritik rassistischer und antisemitischer Ideologien mit der Aufklärung ernst machen muss:

»Keine mögliche Haltung gegen das antisemitische Potential, die nicht selber mit Aufklärung sich identifizieren müßte. Den Antisemitismus kann nicht bekämpfen, wer zu Aufklärung zweideutig sich verhält.« (Adorno 2003f: 369)

6 Antiziganistische Bilder und Projektionen

Von der Geschichte der frühen Neuzeit, über die Renaissance, der liberalistischen Ära des 19. Jahrhunderts, der Phase der großen Kriege zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, werden bestimmte Zigeunerbilder tradiert und reproduziert. Je nach gesellschaftlicher Figuration und ihren charakteristischen sozialen und ökonomischen Konflikten, sind unterschiedliche Bilder und Vorurteile hegemonial. Eine umfassende Betrachtung des Antiziganismus müsste daher dessen Transformationen und Kontinuitäten vor der geschichtlichen Entwicklung von mittelalterlichen über feudale bis zu bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftungsformen berücksichtigen. Die These liegt auf der Hand, dass je nach Vergesellschaftungsform auch ein spezifischer Antiziganismus identifizierbar wäre, der unterschiedliche Formen annimmt und seine Wirkmächtigkeit aus verschiedenen sozialen Tatsachen speist.

Dieses Kapitel steht damit vor einem Dilemma: Eine Untersuchung der Zigeunerbilder, die den verschiedenen gesellschaftlichen Figurationen Rechnung trägt, kann hier nicht geleistet werden, dies wäre ein monströses Unterfangen. Die Aufgabe, die sich der Verfasser mit diesem Kapitel gestellt hat, ist demgegenüber von bescheidenerer Natur. Es sollen einige relevante Zigeunerbilder exemplarisch dargestellt, skizziert und anschließend vor dem Hintergrund des vorhergehenden gesellschaftstheoretischen Teils reflektiert und kritisch interpretiert werden.

6.1 Philoziganismus – romantische Verklärung und Sehnsüchte

Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Wirkmächtigkeit des Antiziganismus ist im Philoziganismus zu suchen. Während Philo- und Antiziganismus auf den ersten Blick begrifflich wie zwei antithetische Phänomene erscheinen, sind sie das

mitnichten: Philo- und Antiziganismus sind ein und dasselbe Phänomen, kommen in unterschiedlichen Misch- und Legierungsverhältnissen immer Hand in Hand einher, treten nie quasi in chemischer Reinform auf. Antiziganismus ist demnach als »Bürgerfluch« und »Bürgersehnsucht« zugleich zu fassen, wobei sich antiziganistische Projektionen durch »eine verlockende, gefährliche und gefährdende Wirkung[s]« (Schopf 1980: 52) zugleich auszeichnen.

Philoziganistische Projektionen finden sich vor allem in der Literatur und der Kunst: von Goethe über Thomas Mann bis zur deutschen Nachkriegsliteratur. Goethe nimmt im Kontext der Popularisierung romantisierender und vitalistischer Zigeunerbilder eine zentrale Rolle ein. In seinen Werken *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) oder *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand* (1771/73) führt Goethe das romantische Zigeunermotiv der schönen »Zigeunerin« in die deutschsprachige Literatur ein. Doch schon vor Goethe sind romantisierende Zigeunermotive in der deutschsprachigen Literatur vertreten. Ein prominentes Beispiel ist Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen mit seinen Werken *Courasche* (1670) und *Springinsfeld* (1670), deren Hauptfiguren jeweils »Zigeuner« sind, »als frei, unbeschwert und fröhlich geschildert und dem Alltag in der korporativen Gesellschaft gegenübergestellt« (Margalit 2001: 32) werden.

In der deutschsprachigen Literatur wird die Ambivalenz des Antiziganismus, der gleichzeitig mit romantisch-heimlich-anziehenden und furchteinflößend-unheimlich-abstoßenden Motiven aufwartet, deutlich. Die romantischen Zigeunermotive sind Teilaspekt einer breiteren Verklärung von vermeintlich auf niederem Zivilisationsniveau verharrenden Naturvölkern:

»Das sentimentale Zigeunerbild [...] spiegelt die Begeisterung der Vertreter des Sturm und Drang für die sogenannten Naturvölker. Nach Auffassung der Sturm und Drang-Bewegung bewahrten diese als naturnah geschilderten Völker, im Gegensatz zu den Kulturvölkern, ihre Authentizität und Ursprünglichkeit.« (ebd.: 33)

Philoziganistische Motive kennzeichnen sich durch eine positive Konnotation von stereotyp zugeschriebenen »zigeunerischen« Wesensmerkmalen. Letztlich werden im philoziganistischen Fall die gleichsam einen Index bürgerlichen Lebens darstellenden »zigeunerischen« Wesensmerkmale als insgeheim anziehend aufgefasst. Häufig wird das nichtsesshafte Zigeunerleben romantisierend dargestellt, ferner »das Unbürgerliche und ›ruheloze Unordentliche‹ [...], die

Verlockungen, Gefahren und das rebellische Moment [...] des Bruches mit Tradition und Erziehung« (Hille 2005: 20) betont. Das freie und herrenlose Dasein der »Zigeuner« wird von der klassischen Literatur bis zum Volkslied romantisiert und verklärt (vgl. ebd.: 10). »Ungebundenheit von Zeit und Raum, Sinnlichkeit und Spontaneität, Wildheit [...], Gleichgültigkeit gegenüber Besitz und Bildung, Natürlichkeit und Naturverbundenheit bis hin zu magischen Kräften« (Schopf 1980: 52) werden in diesen Fällen mit Wohlwollen und Faszination betrachtet.

Auch in der Ethnologie des 19. und 20. Jahrhunderts werden romantische, philoziganistische Motive tradiert und reproduziert: »Naturverbundenheit und Urwüchsigkeit sowie ihre ›Liebe zu unbeschränkter Freiheit‹« (Hohmann 1995: 34f.) sind die hauptsächlichen Topoi die hierbei betont werden. Das vitalistische Zigeunerbild äußert sich in der Unterstellung magischer Denkformen der »Zigeuner«, die sich diese Form der mimetischen Existenz auch innerhalb moderner Vergesellschaftungsformen erhalten hätten. Die angebliche naturhafte Existenzweise der »Zigeuner« erinnert in erstaunlicher Weise an Mythos, Animismus und Fetischismus: Durch mimetische Verhaltensweisen sollen »Zigeuner« die gesetzmäßigen Naturabläufe verstehen und voraussagen können (vgl. ebd.: 53f.).

Heinrich von Wlislöcki war im ausgehenden 19. Jahrhundert der wohl bedeutendste und einflussreichste Ethnologe, der »Zigeuner« zu seinem Forschungsgegenstand machte. Wlislöckis Zigeunerkonstruktion wandelt zwischen Romantisierung und Abwertung. In diesem Zusammenhang ist seine Kategorisierung von »Zigeunern« relevant, der zufolge man Echte und Authentische von Nicht-Authentischen, sich Entfremdeten unterscheiden könne. Authentische »Zigeuner« umschreibt er als »weltverlassenes, wildromantisches Völkchen«, die auf der Stufe einer primitiven Naturhaftigkeit, des Animismus und Fetischismus festgeschrieben sind. »Nomadismus«, »Stammesbindung«, »primitive[n] Eigentümlichkeit« sind daher nicht veränderbare, sondern biologisch determinierte Eigenschaften (Wlislöcki 1887: 9, 23f.; zit. nach Severin 2009: 79). Auch wenn Wlislöcki beispielsweise das Kunsthandwerk von sogenannten »Wanderzigeunern« oder »Zeltzigeunern« als primitiv beschreibt, so kann er eine gewisse Bewunderung doch nicht verstecken:

»[D]ie Handarbeiten der ungarischen Zeltzigeunerinnen [...] [sind] in mancher Hinsicht primitiv zu nennen [...] zeugen doch von Geschmack und Kunstsinn und

können, trotz ihrer Fehler und Mängel, gar oft mit den feinen Handarbeiten der Salondame zu ihren Gunsten einen Vergleich aushalten.« (Wislocki 1892: 39)

Er setzt die primitive, animistische »Zigeunerkunst« in ein Kontrastverhältnis mit der »feinen Handarbeit« der besser gestellten »Salondame«, deutet aber an, dass deren Kunstprodukte zwar durch rationale, weil feine und fehlerlose Techniken charakterisiert sind, aber andererseits ihre Entfremdung nicht verbergen können. Das Primitive selbst ist hier das Anziehende und Verklärte. Auch rühmt er die »intuitive Kreativität«, den »Mangel an Abstraktionsvermögen« und fehlende lebensplanerische Fähigkeiten der »Zigeuner«, die sie lediglich im Hier und Jetzt, ohne die Sublimationsleistung der Langsicht und Vorausschau, leben lasse (vgl. Severin 2009: 80).

Philoziganistische Stereotype und Klischees tauchen auch »an unvermuteten sozialen und politischen Orten [...] in sozialromantischen Umhüllungen« (Opfermann 2010b: 38f.) auf. So darf es auch nicht verwundern, dass selbst im nazistischen Deutschland der 30er und 40er Jahre romantisierende Zigeunermotive virulent sind (vgl. Margalit 2001: 46). Romantisierende Klischees sind während des Nationalsozialismus allenthalben zu finden: von Zeitungsartikeln, über Filme, Operetten, bis in die Rassenbiologie und Rassenhygiene. So entspricht die Kategorisierung Robert Ritters in »Zigeunermischlinge« und »stammechte[n] Wanderzigeuner[n]« einer romantisierenden Differenzierung, die letztere als den »wahren«, »echten« oder »authentischen« Zigeunertypus vom zersetzenden, weil sich assimilierenden »Zigeunermischling« unterscheidet (vgl. Zimmermann 2007: 13f.). Mit dieser Meinung ist Ritter alles andere als isoliert – »reinrassige Zigeuner« gelten in der nazistischen Ideologie als lebendes Fossil, während »Zigeunermischlinge« als »entartete Nomaden« diffamiert werden. An der planmäßigen Ermordung beider Gruppen änderte dies aber nichts.¹²

Auch in der postnazistischen Ära sind weiterhin romantische Zigeunerklischees virulent. In der unmittelbaren Nachkriegsphase sind sie vor allem philoziganistisch aufgeladen. Dies hängt wahrscheinlich maßgeblich damit zusammen, dass der wenn auch verschwiegene, mithin vergessene Genozid an den europäischen Sinti und Roma, dennoch eine unmittelbare Anknüpfung an unverhohlenen Zigeunerhass verhinderte. Hermann Arnold, Sachwalter der rassenbiologischen

¹² Unterschiedliche Studien über den Porajmos gehen von mehreren Hunderttausend ermordeten Sinti und Roma bis 1945 aus.

und –hygienischen Schriften und Dokumente Ritters, der krampfhaft versuchte ein »Zigeuner-Gen« nachzuweisen (vgl. Hund 1996) bezeichnete sich als »aufrichtigen und steten Freund« (Arnold 1965: 8) der »Zigeuner«. Diese erscheinen ihm als unentwickelt und zurückgeblieben, gleichsam auf der Entwicklungsstufe eines Kindes – diese Feststellung wird von Arnold allerdings ambivalent, positiv wie negativ, konnotiert:

»Die meisten Zigeuner sind kindhaften Gemüts im Guten wie im Schlechten, Naturmenschen mit starken Stimmungsausschlägen und Temperamentäußerungen, leicht entflammt und überschwenglich [sic!], aber ohne Ausdauer. Ihr Leben besteht aus lauter Episoden, die sie unreflektiert aneinanderreihen, denn sie sind nicht fähig, konsequent rational zu denken.« (Arnold 1965: 253)

Auch heute noch finden sich romantisierende, verklärende und vitalistische Zigeunerbilder in nahezu allen Produkten geistiger und intellektueller Tätigkeit – vom Roman, der Poesie, Bildungs- und Schulliteratur, über die Musik bis in Funk und Fernsehen werden diese Stereotype weiterhin produziert und reproduziert. Winckel betont in ihrer Untersuchung der durch Zeitungsartikel kolportierten Zigeunerbilder, dass das romantische Zigeunermotiv die Sehnsucht widerspiegelt, »frei von Zwängen, Verpflichtungen und Einengungen – der scheinbaren Kehrseite der Zivilisation – zu sein« (Winckel 2002: 164). Eben solche romantischen Zerrbilder finden sich sogar in journalistischen Berichterstattungen, die über das Elend der an Bahngleisen und entlegenen Stadtwinkeln »hausenden« Sinti und Roma berichten. Ein Artikel der dies – nach dem Fall des Eisernen Vorhangs – exemplarisch verdeutlicht, zeichnet die Lagerfeuerromantik folgendermaßen:

»Buntgekleidete Frauen hängen Wäsche zum Trocknen an einem Zaun auf und kochen am offenen Feuer. Kinder tollten herum, wenn sie nicht gerade einen Passanten anbetteln.« (Spiegel 1992: 192f.)

Margalit (vgl. 2001: 46) konstatiert, dass der Antiziganismus in der BRD, vor allem im vereinten Deutschland, wieder zunehmend explizit zigeunerfeindliche Züge annimmt und philoziganistische Motive in den Hintergrund treten. Allerdings ist zu betonen, dass innerhalb der medialen Berichterstattung bis hin zur Literatur so gut wie immer eine »subtil vermittelte Mischung aus Faszination und Abscheu« (Winckel 2002: 164) vorherrscht.

6.2 Zigeunerkonstruktion zwischen soziographischer und rassischer Bestimmung

Das Etikett »Zigeuner« bezeichnet vom 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts eine bestimmte Form der Lebensführung, die als »zigeunerhaft« halluziniert wird. In der Regel existieren »Zigeuner« weniger als ethnische Gruppe im Bewusstsein der deutschsprachigen Mehrheitsgesellschaft(en), sondern die vorwiegende Funktion des Zigeunerbegriffs besteht in der Homogenisierung recht heterogener, sozialer Gruppen: Dazu gehören bspw. Räuber und Diebe, »verkappte Türken« oder »mißratene« und »getarnte Juden« (Djuric 1995: 17). Die von Zedler vorgenommene Zigeunerkonstruktion Mitte des 18. Jahrhunderts ist ein prominentes Beispiel für eine solche soziale Bestimmung:

»Jedoch heut zu Tage ist mehr als zu bekannt, daß viele Ziegeuner nichts anders seyn, denn ein zusammen gelauffenes böses Gesindel [...]. Es finden sich hierbey abgedanckte und desertirte Soldaten, liederliche Bedienten und Handwerks-Pursche, die ihren Herren und Meistern nicht wollen gut thun, ungerathene Söhne, die ihren Eltern entlauffen, solche Weibes-Betteln, die den Staupenschlag erhalten, und sich sonst weder durch Kuppeln noch Huren etwas mehr verdienen können.«
(Zedler 1749: 525)

Der Begriff »Zigeuner« umfasst hierbei bestimmte Menschengruppen, die nichts gemein haben, denn einen imaginierten »zigeunerhaften« Lebensstil oder mithilfe einer soziologischen Begrifflichkeit ausgedrückt: deviantes Verhalten. Der Zigeunerbegriff ist hier dezidiert keine ethnische, sondern eine soziographische Kategorie. Um dies zu unterstreichen wird weiter ausgeführt:

»Sie färben sich die Gesichter mit grünen Nuß-Schaalen, damit sie desto scheußlicher aussehen, und unwissenden Leuten die Meynung desto eher beybringen, als ob sie aus den heissen Mittags-Ländern ihren Ursprung herführten.«
(ebd.)

Selbst die vermeintlich auf alle »Zigeuner« zutreffende dunkle Hautfarbe gilt hierbei nicht als Kriterium einer eigenständigen Ethnizität. Gerade aber dieses phänotypische Charakteristikum wird kurze Zeit später von Anthropologen, Physiognomen und Phrenologen zur Begründung der (biologischen) Andersartigkeit von »Zigeunern« herangezogen und mit (rassisch begründeten) Wesensmerkmalen verknüpft. Zedler verbleibt aber nicht lediglich dabei die

Manipulation der Hautfarbe als bewusst eingesetzte Praxis der (ethnischen) Differenzierung zu interpretieren, sondern bezeichnet darüber hinaus auch die Kultur der »Zigeuner« als Tarnung:

»Sie machen unter sich eine besondere Sprache und eigene Mund-Art aus, damit sie desto fremder scheinen, und einander dasjenige, was zu Beförderung ihrer Absichten dienlich, communiciren können, und andere Leute sie doch nicht verstehen.«
(ebd.: 525f.)

Er unternimmt also den Versuch, »Zigeuner« als Sammelbegriff für eine Menge heterogener Gruppen zu konstituieren. Dabei greift er allerdings nicht auf ethnische Kategorien zurück und diffamiert gleichzeitig deren kulturelle Identität als künstliche. Sowohl dunkle Hautfarbe, als auch Sprache oder Dialekt sind ihm zufolge bewusst eingesetzte Mittel zur Differenzbildung: Die Andersartigkeit der »Zigeuner« sei von diesen bewusst herbeigeführt. Zedler konstruiert dezidiert keine natürliche Andersartigkeit und keine Differenz qua Natur. Auch Jablonski nimmt dieselbe Zigeunerkonstruktion vor. Bei ihm heißt es kurz und bündig:

»Sie färben den neuen Einkömmlingen das Gesicht mit einer Salbe von Kienruse und Gänsefette, damit sie das Ansehen bekommen, als ob sie aus den heißen Morgenländern wären, und haben eine Sprache unter sich, die sie allein verstehen, und Rothwälsch genennet wird.« (Jablonski 1767: 1831)

Die Mitte/ das Ende des 18. Jahrhunderts markiert eine historische Zäsur: Auf diesen Zeitpunkt datiert »die Herausbildung des modernen, wissenschaftlich begründeten Zigeunerbildes« (Krauss 2010: 34). Der Modus der Zigeunerkonstruktion verändert sich grundsätzlich. Im Zuge von Aufklärung und naturwissenschaftlicher Objektivierung der Natur entwickelt sich ein neuartiges Zigeunerbild. Die Entwicklung eines wissenschaftlichen Rassismus führt zu veränderten Semantiken und der Ethnisierung der Zigeunerbilder (vgl. Wigger 1996: 43). Als geistiges Zentrum dieser Transformation, kann – für den deutschsprachigen Raum – die Universitätsstadt Göttingen als damaliges Zentrum von Aufklärung und Humanismus betrachtet werden. In Göttingen arbeiten und lehren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts u.a. Michael Hißmann, Christian Wilhelm von Dohm und Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann. Diesen dreien gemeinsam ist die – zumindest temporär stattfindende – Auseinandersetzung mit Fragen zum Juden- und »Zigeunertum«. Grellmann veröffentlicht 1783 sein Werk *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten*

und Schicksahle dieses Volkes in Europa nebst seinem Ursprunge, das kurze Zeit später in einer zweiten Auflage erscheint, sowie auf Englisch und Französisch publiziert wird. Seine Zigeunerkonstruktion versinnbildlicht die Transformation des Zigeunerressentiments. Er bereitet »den Übergang des Zigeunerbegriffs von einer überwiegend sozial bestimmten hin zur ethnisch-rassistischen Kategorie« (Ufen 1996: 69) vor.

Die Vorzeichen der Zigeunerkonstruktion kehren sich, mit Aufkommen des wissenschaftlichen Rassismus, diametral um. Gilt vorher die Fremdheit und Andersartigkeit als bewusst von jenen als »Zigeuner« bezeichneten Menschen herbeigeführte, so wird sie nun biologisiert. Grellmann nimmt hierbei eine prominente Zwischenrolle ein: Seine Zigeunerkonstruktion verbleibt im Dualismus von sozialer und rassistischer Stereotypisierung. Zimmermann (vgl. 2007) verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf die Gleichzeitigkeit von biologischen Wesensbestimmungen, die »Zigeuner« als Minderwertige abstempeln, und der Berufung auf eine humanistisch-aufklärerische Position, der zufolge die potentielle Möglichkeit bestehe, »Zigeuner« durch Erziehung zu verbessern. Krauss (vgl. 2010: 56) streicht hervor, dass diese ambivalente Haltung Grellmanns dem Rassismus von Anthropologie und Physiognomie eine materialreiche Basis liefert, in diesem Sinne die rassistische Hierarchisierung vorbereitet.

Grellmann befindet sich – wie viele seiner ZeitgenossInnen – in einer Zwickmühle: Einerseits ist er soweit Aufklärer, dass er eine universelle Entwicklungsfähigkeit des Menschen postuliert, andererseits ist seine Anschauung der »Zigeuner« von rassistischen Vorstellungen durchdrungen. Der Rassismus kommt bei ihm zwangsläufig ins Spiel, denn »[s]ein Ansinnen, die Zigeuner als Ethnie eindeutig zu identifizieren, verleitet ihn dazu, rassistische Elemente in Gestalt angeblich invarianter, dominant erblicher Charakteristika in seine Konzeption aufzunehmen, die ihrerseits durch die übergeordneten Perfektibilitätsgedanken quasi neutralisiert werden müßten.« (Ufen 1996: 76) Diese Konstellation lässt die eigentümliche Mischung von sozialen und rassistischen Zigeunerstereotypen entstehen; sie artikuliert sich in folgender Einschätzung über die Chancen einer (bürgerlichen) Verbesserung der »Zigeuner«:

»Oft schien ein Knabe (denn am Kinde muß man anfangen, nicht an dem alten Stamme, bey dem keine Mühe mehr anschlägt) bereits auf dem besten Wege zur Menschwerdung zu seyn; und plötzlich brach die rohe Natur wieder hervor, er

gerieth in den Rückfall und wurde wieder von Fuß bis zur Scheitel Zigeuner.«
(Grellmann 1787: 15)

Einerseits bestehe also durchaus die prinzipielle Entwicklungs- und Besserungsmöglichkeit, in Grellmanns Formulierung: »Menschwerdung«, andererseits die stete Gefahr, dass dieser Prozess wieder ins Gegenteil zurück schlägt. Wovon aber ein etwaiger Erfolg abhängt, verrät er uns nicht. Zwangsläufig muss Grellmann aber daraus den Schluss ziehen, dass eine bürgerliche Verbesserung der »Zigeuner« im Bereich des Möglichen liegt. Zu diesem Zwecke unterscheidet er zwischen zwei Zigeunertypen: 1.) »dem Zigeuner, als Zigeuner«, und 2.) dem »Zigeuner, wenn er aufgehört hat, Zigeuner zu seyn« (ebd.: 183). Vor dem Hintergrund damaliger Theorien zu Staat und Bevölkerung, changiert Grellmann zwischen der Diagnose: Integrationsunwillig oder Integrationsunfähig (vgl. Ufen 1996: 84). Er vertritt die Position, »daß eine größere Volksmenge besser sey, als eine geringere« (Grellmann: 1787: 183). Und vor diesem Hintergrund sollte man sich die Konflikte und Ambivalenzen der Grellmannschen Zigeunerkonstruktion vergegenwärtigen. Die explizite Anwendung dieses staatswissenschaftlichen Prinzips auf die »Zigeuner«, fällt bei ihm folgendermaßen aus:

»Und nun denke man sich den Zigeuner, wenn er aufgehört hat, Zigeuner zu seyn; denke sich ihn mit seiner Fruchtbarkeit und seinen zahlreichen Nachkommen, die alle zu brauchbaren Bürgern umgeschaffen sind; und man wird fühlen, wie wenig wirtschaftlich es war, ihn als Schlacke wegzuerwerfen.« (ebd.)

Grellmann verfasst seine Abhandlung über die »Zigeuner« vor dem Hintergrund früher Rassenideologien von den ebenfalls in Göttingen ansässigen Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumenbach (vgl. Wippermann 1997: 100). Im ausgehenden 18. Jahrhundert publizieren Meiners (1785) und Blumenbach (1798) ihre ausformulierten Hierarchisierungen der menschlichen »Rassen«. Auch wenn Grellmann nicht explizit den Rassebegriff verwendet, so kann dennoch davon ausgegangen werden, dass er der erste war, »der den Rassengedanken auf die ›Zigeuner‹ anwandte.« (Wippermann 1997: 100)

Für den Einfluss von Grellmanns Werk im 19. Jahrhundert stehen Autoren wie Theodor Tetzner (1835), Carl von Heister (1842) oder Richard Liebich (1863). Sowohl Tetzner, als auch von Heister beziehen sich positiv auf ihn. Dabei kann

eine verschärfende und aggressiver werdende Semantik festgestellt werden: Bei von Heister tritt dann schließlich der Rassebegriff in Bezug auf »Zigeuner« explizit auf (vgl. Heister 1842: 17, 18, 80, 111). Sowohl bei von Heister als auch bei Tetzner artikuliert sich eine angewachsene Skepsis bezüglich der Chancen und Möglichkeiten einer bürgerlichen Verbesserung der »Zigeuner«. Tetzner formuliert dazu in der Vorrede zu seiner *Geschichte der Zigeuner*:

»Wer hätte [...] ahnen können, daß [...] jener Auswurf der Menschheit, der im Anfange des 15ten Jahrhunderts, wie eine Strafe Gottes, gleich einem Heuschreckenschwarme, sich in unsern Gauen niederließ! Das Fortbestehen der Zigeuner ist ein Ereignis, daß alle menschlichen Erfahrungen lächerlich zu machen scheint.« (Tetzner 1835: V)

Als Erläuterung warum die »Zigeuner« der bürgerlichen Verbesserung und Erziehung oder ganz allgemein: der Entwicklung nicht fähig seien, führt Tetzner aus, dass sie, gleich den Juden, »Kinder des unveränderlichen Morgenlandes [sind], und es [...] Charakterzug der Morgenländer [ist], daß sie bleiben, was sie von jeher gewesen sind.« (ebd.: 61) Auch wenn bei ihm nicht wie bei von Heister der Rassenbegriff explizite Erwähnung findet, so werden »Zigeuner« bei ihm dennoch rassistisch als unveränderliche »Morgenländer« vorgestellt. Zur Physiognomie der »Zigeuner« führt Tetzner ferner aus:

»Wer jemals einen Zigeunerschwarm gesehen hat, der wird wissen, daß, abgesehen von Farbe und Kleidung, die ganze Gesichtsbildung des Volkes eine eigenthümliche, eine ausländische ist, die sich durch keine Kunst nachmachen läßt. Von der Sprache will ich gar nicht reden.« (ebd.: 30f.)

Die bei Tetzner und von Heister einsetzende Behauptung der prinzipiellen Entwicklungsunfähigkeit, die allmähliche Preisgabe des Perfektibilitätsgedankens, setzt sich bei Richard Liebich fort. Liebichs Ausführungen über die physische Erscheinung der »Zigeuner« ist bereits von rassistischem Gedankengut durchdrungen: Sie erscheinen bei ihm als entindividuiert und rassistisch minderwertig:

»Die bei allen rohen Völkern beobachtete Erscheinung, daß die äußere Gestalt und Gesichtsbildung größere Gleichförmigkeit zeigt, als es bei cultivierten Nationen der Fall ist, [...] wiederholt sich auch bei den Zigeunern. Wer auch nur einen derselben jemals gesehen und sein Bild sich eingepägt hat, wird in ihm den Typus für alle andern finden« (Liebich 1863: 20).

Liebich vergleicht »Zigeuner« gar mit Kakerlaken (vgl. ebd.: 21). Er ist ein vehementer Gegner jeglicher Emanzipationsbestrebungen der Sinti und Roma und nicht bereit diesen dieselben bürgerlichen Rechte zuzugestehen. An Richter, die Verfahren gegen »Zigeuner« zu führen haben, gibt er folgende Empfehlung:

»Wenn der Richter sonst allenthalben zu individualisieren hat, d. h. das zu behandelnde Subject erst in seiner Eigenthümlichkeit erforschen und kennen lernen, und danach den Gang seines Verfahrens bestimmen muß, so darf der eingeweihte, mit dem Wesen der Zigeuner bekannte Inquirent bei diesen ohne alle Gefahr generalisieren [...]; denn ein echter, wahrer Zigeuner ist der Typus aller andern.« (ebd.: 113)

Liebich ist bei solchen Ermutigungen, unabhängig der Einzelfallprüfung, Sinti und Roma prinzipiell für schuldig zu befinden, eindeutig von rassistischen Vorstellungen geleitet. Er kennt keine Unterschiede zwischen diesen, daher sei »ein echter, wahrer Zigeuner [...] der Typus aller andern«. Sinti und Roma wird so das Menschsein abgesprochen, da deren individuelle Unterschiedlichkeit in Frage gestellt wird. Zwei Jahre bevor Liebich *Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihrer Sprache* veröffentlicht hat, bezeichnet Emil Reinbeck »Zigeuner« als »Übergang oder vermittelnden Standpunkt zwischen Thier und Mensch« und ordnet sie den »uncultivierten wilden Rassen« (Reinbeck 1861: 12; zit. nach Wippermann 1997: 113) zu. Diese kursorischen Anmerkungen verdeutlichen, dass ab Ende des 18. Jahrhunderts »Zigeuner« zunehmend als »Rasse« bezeichnet und identifiziert werden.

6.3 Die kriminellen und arbeitsscheuen »Zigeuner«

Das antiziganistische Motiv der kriminellen und arbeitsscheuen »Zigeuner« steht in enger Wechselbeziehung mit dem Klischee der heimat- und herrenlos umherwandernden »Zigeuner«. Wie eng die Vorstellungen von Kriminalität und Arbeitsscheu mit dem Begriff »Zigeuner« auch heute noch verwoben ist, davon zeugen die als Synonym behandelten Begriffe »Tagedieb«, »Gauner« oder »Drecksack« (vgl. Post 1997).

Bis ins 19. Jahrhundert hinein ist die »Räuberromantik« ein überaus populärer Stoff für die Literatur, wobei die Räuber häufig als »Zigeuner« gezeichnet werden. Neben dem Bild des räuberischen existierte auch jenes der diebischen »Zigeuner«,

die mehr durch List und Hinterhältigkeit, denn durch offene Gewaltanwendung Eigentum erbeuten. Eng verknüpft mit Gauner- und Räubertum ist das Motiv des Kinderraubs, der ihnen ebenso häufig vorgeworfen wurde (vgl. Solms 2008: 169), heutzutage aber kaum mehr eine Rolle zu spielen scheint.

Der Topos der arbeitsscheuen »Zigeuner« erlaubt den Vorwurf, dass diese nicht fähig seien, im Angesicht des eigenen Schweißes, durch harte Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Wird der Unwillen oder die Unfähigkeit zu arbeiten formuliert, so ist der nächste logische Schritt die Behauptung, dass die »Zigeuner« dann wohl ihre Bedürfnisse auf unlautere, kriminelle Weise befriedigen müssen.

Wippermann (vgl. 1997: 62) macht darauf aufmerksam, dass Jacob Thomasius (1622-1684) eine zentrale Rolle spielt bei der Verbreitung und Perpetuierung des Klischees von kriminellen, räuberhaften und diebischen »Zigeunern« – dieser zeichnet ein äußerst negatives Zigeunerbild. Demgegenüber betont Wilhelm Solms (vgl. 2008: 69), dass zwischen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts prinzipiell eine neue Qualität der Zigeunerbilder erreicht, und das Klischee der kriminellen »Zigeuner« zunehmend stärker und radikaler betont wird. Um 1700 werden »Zigeuner« als DiebInnen, RäuberInnen und Unzüchtige bezeichnet, als MüßiggängerInnen und BetrügerInnen benannt. Sie seien KindesentführerInnen und MörderInnen und würden systematisch Taufbetrügerei begehen (vgl. ebd.: 71). Der Begriff nimmt zu dieser Zeit zunehmend die Funktion einer »kriminalisierende[n] Sammelbezeichnung für Menschen verschiedener Berufe und Bevölkerungsschichten« (Kugler 2004: 42) an. Das »»Zigeunertum« [gilt] als deckungsgleich mit einer kriminellen Lebensweise« (ebd.).

Grellmann widmet in seinem *Historischen Versuch* ein Kapitel den »Verrichtungen und Gewerbe«. Hier versucht er die Armut der damaligen Sinti und Roma mit ihrem Unwillen und ihrer Unfähigkeit zu »echter«, d.h. körperlicher Arbeit zu erklären. Er behauptet »der Grund, warum Armuth und Dürftigkeit ein so gemeines Loos dieser Menschen ist [...] liegt in der Faulheit, und übermäßigen Neigung zur Gemächlichkeit.« (Grellmann 1787: 80) Besonders abgeneigt und feindlich gegenüber eingestellt seien sie gegen jede Arbeit die »mühsam ist, und viele Anstrengung erfordert.« (ebd.) Vor allem seien »Zigeuner« nicht in der Lage, die für kompliziertere Arbeit notwendigen Sublimationsleistungen zu erbringen: Grellmann betont, dass »das Arbeiten nicht lange anhalten [darf], sonst verlieren sie die Geduld«, während sie gleichzeitig sich gleichgültig gegen ihr

Arbeitsprodukt verhielten; »es ist ihnen gleichviel, von welcher Gestalt und Dauer die gefertigte Sache sey.« (ebd.: 84) Zur Arbeit hätten sie keine tugendhafte Einstellung, sondern sind wenn überhaupt nur durch unmittelbares Elend zu körperlicher Verausgabung zu bringen: »keiner [denkt] ans Arbeiten, so lange eine alte Rinde Brods, oder sonst noch etwas, übrig ist, den hungrigen Magen zu befriedigen.« (ebd.) Vor allem erkennt Grellmann in den »Zigeunern« die Antipoden zum ehrlichen Bauerntum; er sei »[d]em Ackerbau [...] mit Leib und Seele abgeneigt«, zu dieser Art der Tätigkeit sei er noch nicht einmal im Angesicht von unmittelbarem Elend bereit, »lieber leidet er Hunger und Noth, ehe er hinter dem Pfluge hergehen, und der dankbaren Erde einen besseren Unterhalt abgewinnen sollte.« (ebd.: 90) Ganz im Geiste Grellmanns skizziert auch Jablonski den Zusammenhang, der zwischen Kriminalität, Arbeitsscheu und Nomadentum bestehe, folgendermaßen:

»In der That aber sind es boshafte, aus allerley Volke zusammengerottete Leute, die an keinem Ort beständig bleiben, oder sich redlich zu nähren begehren, sondern mit Betteln, Betriegen, Stehlen, oder wohl offenbarem Rauben umgehen, sich auf allerley verdächtige Künste legen, das gemeine Volk mit ihrem angemäßen Wahrsagen öffnen, Feuer besprechen, Schätze graben u.d.g. mehr vorgeben, und dadurch den Einfältigen das Geld abschwazen, auch andere brodtlose Künste mehr treiben« (Jablonski 1767: 1831).

Die kriminellen Einkommensstrategien, die Jablonski im Auge hat, sind also einerseits das diebische Betteln, Betrügen und Stehlen und andererseits der offene, direkte Raub. Zudem würden »Zigeuner« übersinnlich, spirituell-magische Künste anwenden, um das einfältige Volk hinters Licht zu führen. Dabei gäben sie aber lediglich vor Wahrsagerei und ähnliches zu beherrschen, führten letztlich das »gemeine Volk« nur an der Nase herum, um dieses zu betrügen.

Kriminelle Hinterhältigkeit wird in der deutschen Geschichte nicht nur »Zigeunern« unterstellt, auch das Judentum wird mit diesem Vorwurf konfrontiert. So betont der Schulmeister Theodor Tetzner beide steckten voller Hinterlistigkeit und Intrigen. Allerdings wäre es »eine große Ungerechtigkeit [...], das verruchte Zigeunerleben der jüdischen Nation anzurechnen« (Tetzner 1835: 57). Dennoch stellt er bezüglich Judentum und »Zigeunertum« übereinstimmend fest:

»Am meisten aber zeigt sich in geistiger Hinsicht eine Harmonie zwischen beiden Völkern, die in Erstaunen versetzt. Beide sind, bei guten Anlagen, voller List und

Ränke; beide nehmen es mit der Ehrlichkeit nicht so genau und wenn man irgendwo eine Diebesbande entdeckt hat, so läßt sich immer eines gegen zwanzig wetten, daß Juden darunter, oder daß dieselben wenigsten Hehler und Abnehmer der gestohlenen Sachen sind. Scheu vor aller ernsten Arbeit ist ebenfalls ein Charakterzug beider Nationen.« (ebd.: 59)

Sowohl Juden als auch »Zigeuner« seien kriminelle Subjekte, die stehlen und rauben, und als Hehler und Händler das gestohlene Eigentum wieder unters Volk brächten. Auch Liebich schlägt in dieselbe Kerbe, wenn er unterstreicht, dass Juden und »Zigeuner« mit einer auffallenden Starrheit an »ererbter Sitte und überkommenem Gebrauche« (Liebich 1863: 17) festhielten. Er sieht die Gemeinsamkeit von Juden und »Zigeunern« darin, dass »beide regelmäßig kein Handwerk erlernen und betreiben mögen«, erkennt aber einen Unterschied da erstere »nur handeln und nebenbei betrügen, jene aber nur Stehlen und Betrügen« (ebd.: 17f.) würden.

Die Erziehung zu rechtschaffenen Bürgern, Bauern oder Handwerkern ist bei »Zigeunern« für Tetzner von vornherein verschwendete Mühe und aussichtslos, denn:

»Die strengsten Maßregeln haben es nicht vermocht, das Volk der Zigeuner von dem durch den Fleiß des Ackerbauers, durch die Geschicklichkeit des Handwerkers und Künstlers und durch die Bemühungen der Gebildeten und Gelehrten in einen Lustgarten umgeschaffenen Boden Europa's zu vertreiben oder dasselbe nur einigermaßen zu nützlicher Thätigkeit zu gewöhnen. Was Strenge nicht wirkte, hat, wenigstens bis jetzt, auch Milde umsonst versucht. Nicht einmal die Annehmlichkeiten des bürgerlichen Lebens, die Genüsse, welche dasselbe sich leicht zu verschaffen weiß und für deren Besitz der rohe Sohn der Natur oft sein Letztes daransetzt, nichts ist im Stande gewesen, jenes braune Gesindel mit auch nur einem Scheine der Ordnung zu befreunden.« (Tetzner 1835: VI)

Auch die Brockhaus-Enzyklopädie stimmt dieselbe Tonart an und betont die entsprechend »ihrem Naturell eigenthümlichen Charakterzüge[n] der Ungebundenheit und Trägheit«, aufgrund derer diese »jede Art der Beschäftigung, welche Ausdauer und geregelte Ordnung erfordert« (Brockhaus 1820: 896ff.) vermeiden würden. Zehn Jahre später setzt der Brockhaus noch eins drauf und meint schon aufgrund äußerer physischer Merkmale, der Physiognomie auf »Leichtsinn und Gemüthlichkeit« (Brockhaus 1827: 515) schließen zu können.

Wiederum einige Jahrzehnte später wird behauptet: »Nichtsthun [ist] sein wahres Element.« (Brockhaus 1879, 813f.)

Opfermann weist darauf hin, dass Sinti und Roma »als soziale Fremdlinge und als Schädlinge jenseits der Grenzmarkierung zu einer bürgerlich-bäuerlichen Ordnung« firmieren und diese ideologische Abgrenzung mit der Behauptung »[s]ie seien [...] notorisch arbeitsscheu und ›asozial‹« (Opfermann 2010a: 18) versehen wird.

Vom deutschen Kaiserreich, über die Weimarer Republik, das nazistische Deutschland, sowie BRD und Berliner Republik zieht sich ein roter Faden, eine Kontinuitätslinie hindurch, die »Zigeuner« stets als kriminell, faul und arbeitsscheu darstellte. Für die nachkriegsdeutsche Geschichte stehen exemplarisch Namen wie Hermann Arnold, Hanneliese Duverny, Sophie Erhardt, Wilhelm Giesler, Heinrich Hufmann, Eva Justin, Hans W. Jürgens, Annelore Oertle etc. (vgl. Schenk 1994: 194ff.).¹³ Durch Arnolds Schriften – den wohl wichtigsten »Zigeunerexperten« der deutschen Nachkriegsgeschichte – zieht sich fast durchgehend die Behauptung, dass »Zigeuner« auf krimineller Basis ihren Lebensunterhalt bestreiten würden – ganz ohne (wertschaffende) Arbeit (vgl. ebd.: 189).

Im nachkriegsdeutschen Polizei- und Sicherheitsapparat waren und sind ebenfalls Klischees von kriminellen, diebischen und arbeitsscheuen »Zigeunern« weit verbreitet. Feuerhelm bestätigt in seiner Untersuchung von Polizeiunterlagen und –protokollen, dass polizeiliche Repression gegen Sinti und Roma auf Basis pauschalisierender Vorurteile gang und gäbe ist. Er vergleicht die Polizeipraxis mit einer neurotischen Sammlung von Informationen, als eine Art »symbolische Kontrolle und Beherrschung«. Diese, so betont er, geht von der Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen Nichtsesshaftigkeit und Kriminalität aus (vgl. Feuerhelm 1987: 291f.). Die polizeiliche Sicht auf »Zigeuner« setzt sich aus der Unterstellung einer erhöhten »Kriminalitätsbelastung« und einem als

¹³ Der Anthropologe Jürgens – Professor an der Universität Kiel – versuchte die genetische Vererbung von Asozialität – in enger Anknüpfung an die im Nationalsozialismus veröffentlichten Arbeiten – nachzuweisen und forderte ein eugenisches Bevölkerungsprogramm, das bestimmte Menschengruppen (wie Sinti und Roma) aufgrund derer vermeintlichen erbgenetischen Minderwertigkeit minimieren sollte. Sophie Ehrhardt – ebenfalls Anthropologin, an der Universität Tübingen – vermaß, in physiognomischer Tradition, die Schädelformen von Sinti und Roma. Hanneliese Duverny – ebenfalls von der Universität Tübingen – übernahm in ihren anthropologisch-medizinischen Arbeiten über »Zigeuner« die Kategorisierung Ritters in »reinrassige« und »gemischtrassige«.

unveränderbar zugeschriebenen Wesen zusammen, das für Kriminalität und Asozialität verantwortlich sei (vgl. ebd.: 93). Die pauschalisierende Verdächtigung von Sinti und Roma drückt sich in den polizeilichen Abkürzungszeichen zur Sondererfassung »ZN« (Zigeunername), »HWAO« (häufig wechselnder Aufenthaltsort) und »TWE« (Tageswohnungseinbrüche) aus, die zur Sondererfassung von sogenannten »Landfahrern« dient, wobei »Landfahrer« als Synonym für »Zigeuner« eingeführt worden ist (vgl. Rose 1987: 45; Strauß 1998: 33; Feuerhelm 1987: 139ff., 146, 176).

Rose betont, dass »[d]ie polizeilichen und ministeriellen Darstellungen vom ›ständig bewaffneten Zigeuner‹ der ›erheblichen sozialen Gefahr‹, den ›Diebesbanden‹, dem ›Wandertrieb‹ und der ›Arbeitsscheue‹ und vom deshalb ›sicherheitspolizeilichen Bedürfnis nach Konzentrierung‹ und damit ›gesicherter Überwachung‹ [...] das [ist], was sie schon davor waren: widerwärtige Rassenpropaganda.« (1987:44)

Auch die Sprache jener Nachkriegsjustiz, die sich mit Fragen zur nationalsozialistischen Verfolgung und Ermordung der Sinti und Roma auseinandersetzt, ist durchdrungen vom Klischee der asozialen, kriminellen und arbeitsscheuen »Zigeuner«. Regelmäßig wird in Urteilsbegründungen mit denselben Argumentationen operiert, die während des Nationalsozialismus zu Verfolgung, Deportation und Vernichtung der Sinti und Roma verwendet werden: Als »Asoziale« und »Berufskriminelle« entspräche die NS-Praxis gegen sie einer »vorbeugenden Verbrechensbekämpfung« und nicht einer rassischen Verfolgung (vgl. Opfermann 2010a: 33f.). So bezieht beispielsweise das Bundesland Baden-Württemberg in einem Erlass (Feb. 1950) die Position, dass »Zigeuner« mehrheitlich aufgrund asozialer und krimineller Energien verhaftet und interniert worden waren. Damit werden sie aus der Gruppe der offiziell anerkannten NS-Opfer ausgeschlossen (vgl. Sparing 2011: 14). Sogar Versuche, der nationalsozialistischen Verfolgung zu entgehen, werden als Beweise für die unterstellte Kriminalität und »Asozialität« interpretiert. Die zuständigen Ämter für Entschädigungszahlungen interpretieren »[d]ie Flucht in die Illegalität, um der KZ-Deportation zu entgehen, [...] oder das Vorzeigen gefälschter Personalpapiere als Versuch, die sofortige Festnahme und KZ-Einweisung zu verhindern, [...] als ›kriminelles‹ Verhalten« (Rose 1987: 49). Diese Sichtweise zementiert das Bild der

asozialen und berufskriminellen »Zigeuner« und verneint »Wiedergutmachungszahlungen«.

Selbst ein Urteil des Bundesgerichtshofs (BGH) aus dem Jahr 1956, das zu korrigieren versucht, dass Sinti und Roma mit dem Argument der Kriminalität und »Asozialität« nicht als rassistisch Verfolgte zu behandeln seien und daher keinen Anspruch auf Reparation und »Wiedergutmachung« hätten, bedient sich eines rassistischen Jargons, der »Zigeuner« als kriminell und asozial markiert:

»Sie neigen, wie die Erfahrung zeigt, zur Kriminalität, besonders zu Diebstählen und Betrügereien, es fehlen ihnen vielfach die sittlichen Antriebe zur Achtung vor fremden Eigentum, weil ihnen wie primitiven Urmenschen ein ungehemmter Okkupationstrieb eigen ist« (zit. nach Spitta 1989: 386).

Dieses Skandalurteil wird erst 1963 korrigiert. Die Praxis der Nachkriegsjustiz hinsichtlich der Ansprüche auf Wiedergutmachungszahlungen von Sinti und Roma ist mit dem Prädikat »uneinsichtige Vergangenheitsbewältigung« zu versehen – und das bis in die heutige Berliner Republik. Dies zeigt nicht zuletzt die Kontroverse um das sogenannte »Zigeunerlager« in Berlin Marzahn (vgl. Benz 1996: 168f.). In der nachkriegsdeutschen Geschichte der Wiedergutmachungsverfahren und Fragen zur Anerkennung von Sinti und Roma als Opfer des Nationalsozialismus zeigen sich eindeutige Kontinuitäten antiziganistischer Stereotype; maßgebliche, ubiquitäre Klischees sind in diesem Zusammenhang Kriminalität, »Asozialität« und Arbeitsscheu.

Auch heute noch kann man diese Stereotype allenthalben finden; vor allem auch in den seit den 90er Jahren immer wieder aufkochenden Asyl- und sogenannten »Überfremdungs«-Debatten kehren sie wieder. Sinti und Roma wird regelmäßig vorgeworfen, sie würden sich Sozial- und Transferleistungen erschleichen, mit kriminell-schamloser Energie die Ämter täuschen und hinters Licht führen. Ein besonders explizites Beispiel, das in Reinform das »Horrorzenario« dieser Überfremdungs-Ideologie darstellt, wurde als Leserbrief von der Spiegelredaktion kurz nach der Wiedervereinigung abgedruckt. Dort wird sinniert über einen »ungebremste[n] Zuzug von Leuten, ausgestattet mit Null Arbeitsethos, dafür aber rasantem Vermehrungstrieb, entschlossen als gelernte Bettler und Wohlfahrtsempfänger hier ihren Lebensunterhalt zu bestreiten« (zit. nach Winkel 2002: 152).

Dieses Klischee, der den Sozialstaat ausnutzenden »Zigeuner« wird häufig mit Bildern des Kinderreichtums in Verbindung gebracht; bereits im 18. und 19. Jahrhundert findet sich ein ähnlich gelagertes Vorurteil, das Kinderreichtum mit der Erschleichung kirchlichen Taufgelds verknüpft. Eine aktualisierte Variante ist das Vorurteil, dass der Kinderreichtum der Sinti und Roma mit der Zahlung des Kindergeldes in Zusammenhang stehe. Des Weiteren sei es Usus, dass »Zigeunerkinder« von ihren Eltern von klein auf zum Betteln und Klauen gezwungen würden. Kinderbettelei wird in Übereinstimmung mit dem angeblichen Sippengesetz von Roma als adäquates Sozialverhalten charakterisiert. Regelmäßig tauchen in den 90er Jahren in deutschen Medien Artikel und Berichterstattungen auf, die behaupten, dass Sinti und Roma ihre Kinder zum Diebstahl anleiten, erziehen und zwingen würden (vgl. Winckel 2002: 154f.).

Neben diesem Topos der den Sozial- und Wohlfahrtsstaat schamlos »aussaugenden« Sinti und Roma, bestehen auch nach der Wiedervereinigung weiterhin die klassischen Klischees von Kriminalität und Gaunertum. Die sich schlagwortartig in folgender »Volksweisheit« materialisiert: »Nehmt die Wäsche von der Leine, die Zigeuner kommen.« Die Lebens- und Existenzweise der »Zigeuner«, so die bis heute virulenten Stereotype, sei gekennzeichnet durch diebische und kriminelle Aneignung fremden Eigentums – eine Parallele zum antisemitischen Topos der jüdischen Kapitalisten ist nicht zu übersehen. Auch bezüglich »Zigeunern« existieren Mythen über deren heimlichen Reichtum, ihre dicken Autos oder Paläste in Südosteuropa. Eine Verschwörungstheorie von derselben Wahnhaftigkeit wie jener der jüdisch-kapitalistischen Weltverschwörung gibt es in antiziganistischen Sinnstrukturen allerdings nicht. Die »Zigeuner«, so der allgemeine Tenor, müssten für ihren Lebensunterhalt nicht arbeiten, sondern ziehen umher, sammeln und stehlen das für ihre unmittelbaren Bedürfnisse notwendige. »Ihre Existenzweise [...] basiere nun einmal darauf, sich Teile des Eigentums der Majorität *anzueignen*.« (Hille 2005: 143)

6.4 Die ungezügelten und triebhaften »Zigeuner«

Wenn von »Zigeunern« die Rede ist, so wird regelmäßig von ungezügelten, triebhaften Verhaltensweisen gesprochen. Die unterstellte Wildheit und Triebhaftigkeit erstreckt sich auf nahezu alle Lebensbereiche: Essgewohnheiten,

Eheschließung, Sexualität, Wirtschaftsweise etc. Ihre Sitten und Gebräuche, so der weitverbreitete Tenor, sind prinzipiell von ungezügelter Triebhaftigkeit gekennzeichnet. Das »Zigeunerleben« wird regelmäßig in den intensivsten und buntesten Farben gezeichnet. Es soll ein ausschweifendes Leben sein, geprägt durch Extreme: Rohheit, Wollust, Rausch, Spaß, Tanz, Musik, Liebe und äußerste Freude.

Besonders die »Zigeunerin« wird in äußerster Ambivalenz sowohl als verführerisches, erotisches Naturwesen, gleichzeitig aber auch als hässliche Hexe imaginiert. Noch im 18. Jahrhundert finden sich keine Ausführungen über das verführerische Wesen der »Zigeunerin«. Bei Zedler beispielsweise, leitet sich die Gefährlichkeit der »Zigeunerin« weniger aus ihrer sexuellen Attraktivität ab, sondern daher, dass diese »insgeheim sehr scharfe und lange Messer bey sich verborgen« (Zedler 1749: 527) führe.

In literarischen Arbeiten findet sich das Bild der schönen, verführerischen und triebhaften »Zigeunerin« früher als in Schriften mit wissenschaftlichem Anspruch. Dort findet sich der Verweis auf verführerische Schönheit spätestens seit Grellmanns *Historischen Versuch*, in dem er die ebenmäßige und schöne Gestalt der »Zigeuner« hervorhebt:

»[W]enn man die Schwärze ihrer Haut abrechnet«, »[d]ann sind ihre weißen Zähne, ihr langes schwarzes Haar, auf das sie sehr viel halten, und es sich nicht ohne Zwang abschneiden lassen; sind endlich ihre schwarzen lebhaft umher rollenden Augen, [...] Stücke, die der Geschmack des Europäers, mit ziemlicher Einmüthigkeit, unter die Eigenschaften leiblicher Schönheit setzen wird.« (Grellmann 1787: 36)

Grellmann »hält sie für arbeitsscheu, körperlich verwahrlost, sittlich wild und verroht, dementsprechend lasterhaft bis zur größten Zügellosigkeit« (Ufen 1996: 69), und dennoch, oder gerade deswegen scheint er gewissermaßen fasziniert und heimlich von diesen angezogen. Der Begriff »Zigeuner« ist seit ihm mit den Zuschreibungen von Liebe, Wollust, Genuss und Rausch verbunden.

Das Bild der schönen »Zigeunerin« wird spätestens im 19. Jahrhundert allgegenwärtig. So heißt es in der Brockhaus-Enzyklopädie, dass aufgrund der »gelbbraune oder Olivenfarbe ihrer Haut«, der »Kohlenschwärze ihrer Haare und ihrer Augen«, sowie der »blendende[n] Weiße ihrer Zähne [...] manche Mädchen [...] für große Schönheiten gehalten werden.« (Brockhaus 1820: 897) Zudem wird

darauf hingewiesen, dass »[d]as weibliche Geschlecht [...] eine etwas hellere Hautfarbe [hat] und die Mädchen [...] um des Ebenmaßes ihrer Glieder willen für große Schönheiten [gelten].« (Brockhaus 1848: 549) Im 19. Jahrhundert wird explizit mit älteren Imagines gebrochen, die im »Zigeuner« das Hässliche entdecken:

»Während Einige, namentlich in älterer Zeit, sie nicht häßlich genug und wahrhaft abschreckend zu schildern wissen, werden sie von andern ihrer Wohlgestalt und des Ebenmaßes ihrer Glieder wegen gepriesen, und unter dem jüngeren weiblichen Geschlecht insbesondere muß es große Schönheiten geben« (Brockhaus 1855 524f.).

Ende des 19. Jahrhunderts wird ergänzt, dass die jungen »Zigeunerinnen« zwar »oft von angenehmen Äußern [sind], aber [...] ungemein schnell [altern].« (Brockhaus 1895: 971) Die Schönheit der jungen »Zigeunerin« sei äußerst vergänglich und entblöße später, so könnte man hinzusetzen, ihr wahres Wesen als hässliche, alte Hexe, die wahrsagt und die Zukunft aus den Händen liest. Verzaubert sie in jungen Jahren durch ihr »angenehmes Äußeres« und ihre Schönheit, so macht sie in späteren Jahren die Zauberei und Magie zu ihrer Profession. Auch in Pierers Universal-Lexikon wird die Vergänglichkeit der Schönheit der jungen »Zigeunerin« betont: »Die gewöhnlichen Frauen der Z[igeuner] entwickeln sich schnell u[nd] verblühen auch ebenso bald« (Pierer 1865: 619). Meyers Konversations-Lexikon weiß ebenfalls von der Schönheit der »Zigeunerin« zu berichten: »Die Frauen und Mädchen der Z[igeuner] sollen [...] ebenso sittsam sein, als sie [...] zügellos sind.« (Meyer 1890: 904) Im Brockhaus aus dem Jahr 1935 lautet es lapidar: »Die sprichwörtliche Schönheit der Zigeunerin verblüht sehr rasch.« (Brockhaus 1935: 630)

Es ist die vermeintlich anarchische Freiheit, die absolute Triebhaftigkeit, die die »Zigeunerin« so anziehend und gleichzeitig gefährlich macht, da sie so die gesellschaftliche Normalität in Frage stellt. Das sexualisierte Bild der jungen, hübschen »Zigeunerin« unterstellt, dass sie in unklaren familiären Verhältnisse promiskuitiv lebt (vgl. Hille 2005: 12). Sie entzieht sich, so das Klischee, der herrschenden Moral. Eben dieses Bild wird populär vor allem in Prosper Mérimées Novelle *Carmen* (1845) tradiert. Mérimées Novelle vereint vor allem die Zigeunerbilder vom kriminellen, gaunerhaften »Zigeuner« (Don José) und der wilden, primitiven aber anziehenden Schönheit der »Zigeunerin« (Carmen). Während sich im dritten Kapitel herausstellt, dass Don José eigentlich kein

»Zigeuner«, sondern vielmehr Kind aus gehobener Schicht und angesehener Familie ist, stellt sich die politisch-pädagogische Absicht Mérimées heraus. Die verführerische »Zigeunerin« in Gestalt von Carmen zieht ihn in ihren Bann. Don José erkennt in ihr die absolute, verführerische Freiheit, die Möglichkeit sich fernab vom Korsett bürgerlicher Moral und Sitten zu verwirklichen und erreicht schlussendlich doch das glatte Gegenteil; er landet im Gefängnis und wird hingerichtet. Ihr Freiheitsdrang und ihre Unabhängigkeit treiben ihn ins Verderben, der für sie Recht und Gesetz übertreten hat. In einem vierten Kapitel, das eher eine Art pseudo-wissenschaftliches, rassistisches Pamphlet ist, betont Mérimée, dass »Zigeuner« nun mal von Natur aus roh, wild, dreckig, wollüstig und faul seien. Mérimées Novelle ist eine Warnung, dass wer seinem anarchischen Freiheitsdrang zu sehr nachgibt, wer sich gegen die gesellschaftliche Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft stellt, mit dem Schlimmsten zu rechnen habe: dem Tod. Die Figur »Carmen« ist eine politische Drohung, vor allem an die unteren Schichten, sich nicht den Reizen von Gesetzlosigkeit und des Verbotenen hinzugeben.

Seit jeher versetzt die Imago der jungen »Zigeunerin« in Staunen und Sehnsucht. Ihr lebendiger, wilder und primitiver Tanz verspricht zügellose Erotik. Ende des 19. Jahrhunderts wird dieses Bild mit der Prostitution verknüpft:

»Die Weiber sind in jüngeren Jahren [...] Tänzerinnen und in Hingabe an Männer für Geld nicht allzu schwierig.« (Brockhaus 1879: 813)

Über das Eheleben weiß schon Grellmann zu berichten, dass sie ohne »Besonnenheit und [...] ganz ohne Umständlichkeiten geschlossen« (Grellmann 1787: 118) werde. Der »Zigeunerjunge« bemerke spätestens während der Pubertät seine sexuellen Sehnsüchte von ganz allein, von Natur aus; schon mit »dreyzehn oder vierzehn Jahre[n] [...] merkt er schon, daß ihm etwas mehr, als Essen und Trinken fehle.« (ebd.) Sobald er seiner sexuellen Triebe gewahr wird, »schreitet er sogleich zum Werk, und macht das erste beste Mädchen von zwölf, höchstens dreyzehn Jahren, noch heut oder morgen zur Gattin.« (ebd.) Selbst vor Inzest schreckt er nicht zurück. Seinem unsteten, ausgeglichenem Gemüt entsprechend werde »[a]uf Trauung [...] nicht gewartet; es kommt nichts darauf an, wenn sie auch erst hinterdrein erfolgt, oder ganz wegbleibt.« (ebd.: 119) Bei den kleinsten Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheit aber setzt der Ehemann »ein halbes dutzend Ohrfeigen bey ihr ab, oder schickt sie [...] fort.« (ebd.)

Diese von Grellmann behaupteten Eigenarten des Ehelebens, der Eheschließung, des ehelichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau, sedimentieren sich in weiterer Folge als Allgemeinwissen. Lexika und Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts wissen von rohen Sitten der Eheschließung zu berichten. Inzest sei mehr die Regel denn die Ausnahme. Besonders Wert gelegt wird auch auf das ungemein junge Alter bei der Eheschließung, sowie darauf, dass der »Zigeunerjunge« sich einfach nimmt was er will. Exemplarisch die Brockhaus-Enzyklopädie aus dem Jahr 1820:

»Die Ehen werden auf die roheste Weise geschlossen. Unbekümmert darum, ob das Mädchen seine Schwester oder eine Fremde ist, heirathet sie der junge Zigeuner, sobald er will, gewöhnlich in seinem vierzehnten oder fünfzehnten Jahre. [...] Wird er ihrer überdrüssig, so jagt er sie ohne Umstände fort.« (Brockhaus 1820: 898)

Die Eheschließung, so der allgemeine Tenor, werde spontan und formlos vollzogen. Über die eheliche Treue jedoch besteht keine einhellige Meinung: Gleichzeitig werden die strengen »Stammessitten« betont, dann wieder erläutert, dass »[d]as Sittenverderbniß [...] unter diesem Volke [...] groß« (ebd.) und verbreitet sei.

Die unterstellte Triebhaftigkeit erstreckt sich allerdings nicht nur auf den sexuellen Bereich, sondern auf so gut wie alle Tätigkeiten, jedes Verhalten, das den »Zigeunern« unterstellt wird. Neben dem Verweis auf das sexuell anmutende und verführerische Geschöpf der »Zigeunerin«, dem Wollüstigen »Zigeunerjungen«, der fehlenden ehelichen Treue und leichtfertigen Eheschließungen sowie dem Inzestvorwurf, werden die Eltern-Kind-Beziehung, Essgewohnheiten, Rauschsucht, mithin Drogenabhängigkeit vor dem Hintergrund von Ungezügeltheit, Primitivität und Triebhaftigkeit verhandelt. So wird das Verhältnis zwischen Erwachsenen und Kindern als uneingeschränktes, absolutes Liebesverhältnis gezeichnet:

»Was übrigens rohen Völkern überhaupt eigen ist, findet auch bey den Zigeunern statt, ich meyne, unbeschränkte Liebe zu ihren Kindern.« (Grellmann 1787: 124)

Grellmann bricht dieses Bild der schützenden Nestwärme jedoch mit der Behauptung, dass die Kinder von ihren Müttern zum Betteln instrumentalisiert würden. Die besondere, tierisch-triebhaftige Beziehung zwischen Eltern und

Kindern wird auch in der Brockhaus-Enzyklopädie durchwegs betont – dort heißt es:

»Eine allgemeine, fast thierische Liebe zu ihren Kindern macht, daß sie nie strafen, sondern daß diese von Jugend auf des Müßigganges, des Stehlens und der Betrügereien gewohnt werden.« (Brockhaus 1820: 898)

Die ungezügelte Liebe zu ihren Kindern verhindere, dass diese eine entsprechende Erziehung genießen. Das »Zigeunerkind« kenne keine Disziplin und Strafe für unsittliches Verhalten, das sei mithin ein Grund für »Asozialität«. Die »übertriebene Liebe der Zigeuner gegen ihre Kinder« (Grellmann 1787: 124) sei die »Quelle der strafbarsten Nachsicht« (ebd.: 123). Nicht »sittliche« Ideale würden in ihrer Erziehung den Maßstab bilden, was sich von klein auf bemerkbar mache:

»Sobald der Knabe oder das Mädchen gehen kann, wird es zum Tanzen angeführt, wovon die ganze Kunst darinnen besteht, daß es nackt auf einem Fuße umher hüpfen, und mit dem andern immer an den Hinterleib anschlagen muß.« (ebd.)

»Zigeunern« wird ebenfalls der Hang zum ungezügelten Rausch unterstellt. So wird im Brockhaus unterstrichen, dass das Lieblingsgetränk der »Zigeuner« der »Branntwein« sei und sie dieses Getränk »allen übrigen vor[ziehen].« Auch seien sowohl »Zigeunerin« als auch »Zigeuner« leidenschaftliche RaucherInnen: »Tabak ist ihre größte Leckerei. Sie kauen und rauchen ihn, so Mann als Weib, mit solcher Begierde, daß sie alles hingeben, um diese Liebhaberei zu befriedigen.« (Brockhaus 1820: 897). Ähnliche Formulierungen finden sich im Brockhaus bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhundert hinein (vgl. Brockhaus 1935: 631.). Pierers Universal-Lexikon schlägt denselben Tonfall an:

»Geistige Getränke lieben die Z[igeuner] außerordentlich, am meisten Wein, weniger Branntwein, am wenigsten Bier; der unmäßigste tägliche Genuß geistiger Getränke scheint dem Z[igeuner] nichts zu schaden u[nd] ihn blos vorübergehend zu berauschen. Den Tabak raucht, schnupft, kaut u[nd] ißt er.« (Pierer 1865: 619)

Die »Zigeuner« werden als Nimmersatt gezeichnet, von »begehrlicher Natur, üppig u[nd] verschwenderisch« (ebd.).

Auch im 20. Jahrhundert ist das sexualisierte, anarchisch ungezügelt-triebhaftes Klischee der »Zigeunerin« weiterhin präsent und tritt in der Kunstszene sogar noch deutlicher hervor. Die sexualisierte »Zigeunerin« wird zu einem Exemplar,

das den Mann in seinen asketischen Idealen gefährdet. Häufig fungiert sie, deren Lebensraum unter freiem Himmel, im Wald oder weiten Wiesen zu finden sei, als naturhafte Antithese zur Zivilisation (vgl. Hille 2005: 38f.). Bis in die Gegenwart hat sich das Bild der sexualisierten »Zigeunerin« erhalten, das sich vorwiegend mit den Klischees der wilden Zigeunermusik und des anrühigen Tanzes verbindet:

»Auch heute weiß man über die »Zigeunerin«, dass sie sich von der Musik ihres Volkes mitreißen lässt und stolz verführerisch Tänze aufführt. Musikalität, Talent zum Tanz und erotische Anziehungskraft sind hier jedoch nicht individuelle, sondern rassifizierte endogene Merkmale einer konstruierten ethnischen Gruppe, die sozialgeschichtliche Zusammenhänge ausblendet.« (Busch 2009: 171)

Ein gegenwärtig weitverbreitetes Zigeunerbild konserviert die Vorstellung von den omnipotenten »Zigeunern«, der fruchtbaren, sexuell-ungezügelter »Zigeunerin« im Besonderen; es ist dies die Verbindung von Kinderreichtum und Ethnie. Winckel bemerkt dazu, dass keiner anderen Gruppe »so häufig ein zahlenmäßig überproportional starker Nachwuchs zugeschrieben« (Winckel 2002: 153) wird. Sprachlich drückt sich dieser unterstellte Zusammenhang auch in Begriffen wie der »Zigeunerhorde«, »Zigeunersippe« etc. aus. Der ethnologische Begriff der Horde, der ursprünglich zur Bezeichnung umherziehender Tatarenstämme gedient haben soll, wird ebenso in abwertender Weise zur Bezeichnung einer wilden, primitiven Menschengruppe verwendet, die eine Gefahr darstelle (vgl. Brockhaus 2006). Die Bedeutungsverwandschaft mit dem zoologischen Begriff der Herde, der eine lose Ansammlung von Tieren bezeichnet, ist nicht verwunderlich, werden die Betroffenen dergestalt doch zu Natur degradiert. Vor allem die in diesem Unterkapitel cursorisch vorgestellten Klischees von den ungezügelter, triebhaften »Zigeunern«, besonders der »Zigeunerin«, dienen dazu, diese als Natur, als Antithese zu Zivilisation und Kultur zu konstruieren.

6.5 Die heimat- und herrenlos wandernden »Zigeuner«

Redet und spricht man von »Zigeunern«, so wird reflexhaft davon ausgegangen, dass diese ein seit Jahrhunderten umherziehendes, nomadisierendes Volk seien. Diese Vorstellung ist tief im kulturellen Gedächtnis der westlichen Zivilisation verankert:

»Zigeuner« sind in unserer Kultur der Inbegriff der Reisenden, Fahrenden, nomadisch Wandernden und in mobilen Behausungen Lebenden.« (Busch 2009: 167)

Trotz mehrerer Forschungsbefunde, die ein gegenteiliges Bild zeichnen,¹⁴ werden Sinti und vor allem Roma bis heute immer noch als Nomaden bezeichnet; auch das Selbstverständnis von Sinti und Roma kennzeichnet sich nicht durch die Kategorisierung als Nomaden oder Nichtsesshafte. Dennoch ist bis heute das Urteil schnell gefällt, dass sie einem inneren Antrieb gehorchend, von nomadenhafter Natur seien; dabei wird diese Meinung stets unter Abstraktion von sozialen und ökonomischen Faktoren formuliert (vgl. ebd.). Vielmehr werden anstelle von sozialen und ökonomischen Ursachen, »wohlwissende« Theorien aufgestellt, die das vermeintliche Wanderleben mit einem von der Jahreszeit abhängigen »Wandertrieb« verbinden – die Parallele zur Winterschlaf abhaltenden Tierwelt kann hierbei nicht übersehen werden:

»Das fahrende Volk der Zigeuner errichtet auch heute noch seine Wohnwagen-Kolonien am Stadtrand nur über den Winter und bricht seine [...] Zelte von einem Tag zum andern ab, sobald mit der Frühlingssonne der Wandertrieb wieder erwacht.« (Seibert 1973: 5322)

Damit korreliert auch das Desinteresse an den wahren, gesellschaftlichen Gründen für die elende Lage der Sinti und Roma; in der Regel wird eben nicht gefragt »ob dieser [unterstellte] ›Lebensstil‹ gewünscht wird oder nicht, [...] und auch nicht, wie verbreitet er tatsächlich ist.« (Winckel 2002: 171)

Von Anbeginn der ersten Ankunft ist das Bild der nichtsesshaften »Zigeuner« präsent und verbreitet. In den Chroniken des 15. Jahrhunderts wird dabei durchgehend behauptet, diese »Fremdlinge« gäben sich für christliche Wallfahrer und Büsser aus, die eine siebenjährige Bußzeit wandernd hinter sich zu bringen hätten. Es mag dahingestellt sein, in wie weit diese Chroniken die tatsächliche Realität widerspiegeln. Was sie aber widerspiegeln ist, dass damals die Hoffnung weitverbreitet ist, die Fremden würden nach einigen Jahren wieder in ihre Heimat

¹⁴ Zimmermann weist darauf hin, dass »[d]ie Gruppe der Umherziehenden [...] in der Minderheit [war]; die Mehrheit lebte sesshaft oder doch teilsesshaft.« (Zimmermann 2007: 21) Jochimsen bspw. betont in ihrer empirischen Studie, dass das Wandergewerbe ab 1700 meist die einzige mögliche Einnahmequelle war, dass »im allgemeinen [...] niemand bereit [war], die Zigeuner für längere Zeit an einer Stelle zu dulden« (Jochimsen 1963: 6) und dass bei ihrer Untersuchung einer Siedlung aus Sinti und Roma in einer niedersächsischen Stadt sich herausstellte, dass der Großteil der dortigen BewohnerInnen schon seit Jahren »ein[en] eindeutige[n] Seßhaftigkeitsnachweis für die vergangenen sechs Jahre« (ebd.: 65) erbringen konnte.

zurückkehren – doch dies geschah nicht. Über ihre Herkunft besteht lange keine einhellige Meinung, bis man Ende des 15. Jahrhunderts meint, diese in den Peloponnes gefunden zu haben (vgl. Bogdal 2011: 29). Ab diesem Zeitpunkt mehren sich die Vorwürfe, dass sie Spione, türkische und osmanische Auskundschafter seien.¹⁵ Das Bild der »Zigeuner« als Spione, Ausspäher und Auskundschafter wird dabei mit ihrem vagierenden Lebenswandel in Zusammenhang gebracht, der für eine solche Tätigkeit als prädestiniert erscheint.

Margalit weist darauf hin, dass das stereotype Bild der freien und herrenlosen »Zigeuner« – die als »Gegensatz zu den seßhaften Untertanen des Kaisers« (Margalit 2001: 32) konstruiert werden – historisch zuerst im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts auftaucht:

Dort wird »[i]hr Leben [...] als frei, unbeschwert und fröhlich geschildert und dem Alltag in der korporativen Gesellschaft gegenübergestellt, dem zu jener Zeit die Mehrheit der Bevölkerung unterworfen war. Die enorme Beliebtheit dieses literarischen Motivs in Deutschland ist darauf zurückzuführen, daß es ein authentisches Element im Verhältnis der deutschen Gesellschaft zu den Zigeunern und ihrer Lebensweise reflektierte, nämlich den Neid breiter Gesellschaftskreise, für die das Zigeunerleben als Erfüllung eines ihnen verwehrt bleibenden Freiheitsdranges galt.« (ebd.)

Auch im 19. Jahrhundert sind diese Vorstellungen virulent und weit verbreitet. So wird der unterstellte »zigeunerische« Hang an nomadischer Freiheit als eine außerhalb der legitimen Gesellschaftsordnung stehende Lebensweise betrachtet (vgl. Brockhaus 1848: 549; 1879: 811). Auch Tetzner stimmt dieselben Töne an und behauptet, dass »[d]er Zingane [...] ein Sohn der Freiheit [ist], ja der Ungebundenheit und für dieses Gut verzichtet er auf alle Lebensgenüsse« (Tetzner 1835: 60). Die härtesten Gesetze und Verfolgungen – so Tetzner – hätten den illegitimen Freiheitsdrang, der sich im nomadisierenden Verhalten ausdrücke, nicht zu unterbinden vermocht. Vor dem Hintergrund der misslungenen Versuche zur Zwangssystemisierung und Zwangsassimilierung durch Maria Theresia, Joseph II. oder Friedrich II., behauptet Tetzner, dass die »Zigeuner« nun mal die entbehrungsreiche, vagierende Lebensweise dem zivilisierten Leben vorzögen:

¹⁵ Man sollte sich in diesem Zusammenhang die tatsächliche und reale militärische Bedrohung durch das osmanische Reich vergegenwärtigen, das im 15. Jahrhundert u.a. den Balkan, große Teile Ungarns und Siebenbürgens einverleibte und 1529 bis nach Wien vorstieß, die als sog. erste »Türkenbelagerung«, die von einer Zweiten 1683 gefolgt war, in die Geschichtsbücher Eingang gefunden hat.

»Wie vom Himmel gefallen, durchstreifen Horden einer aus weiter Ferne stammenden Nation unser Vaterland und verbreiten sich in wenigen Jahren durch ganz Europa, überall ihr Eigenthümliches bewahrend, überall ein wüstes, oft den härtesten Verfolgungen ausgesetztes Räuberleben einer festen, bequemen Wohnung und einem sichern, durch Gesetze und Civilisation angenehmen Dasein vorziehend.« (ebd.: V)

Auch Richard Liebich formuliert in derselben Weise, dass alle Versuche der bürgerlichen Verbesserung am angeblichen Hang und Zwang der »Zigeuner« zum Nomadisieren gescheitert wären:

»[A]lle Versuche humaner, d.h. das Gedeihen, die Veredlung der Menschheit fördernder und damit sich selbst erhebender und befestigender Regierungen, wie der von Oesterreich und Rußland, Preußen und Baiern, die Zigeuner zu erziehen, zu bilden, sie an festen Wohnsitz zu fesseln, durch dargebotene Gelegenheit zu redlichen und genügendem Erwerb die Lust zur Arbeit und Thätigkeit bei ihnen zu erwecken, zu stärken, sie an eine geordnete Lebensweise zu gewöhnen, haben allzumal einen mehr als zweifelhaften Erfolg gehabt [...]. Und so irren sie noch heutigen Tages in demselben Schmutz und in derselben moralischen und physischen, sie weder belästigenden noch überhaupt von ihnen auch nur empfundenen Versunkenheit umher, welche schon vor Jahrhunderten ihr unzertrennlicher Begleiter war.« (Liebich 1863: 19)

Im 20. Jahrhundert kehrt das Bild der spionierenden »Zigeuner«, nach Ende des Ersten Weltkriegs, vor dem Hintergrund der bolschewistischen Oktoberrevolution, wieder. Diesmal, so der Vorwurf, spähten sie aber nicht im Auftrag der Osmanen, sondern des Bolschewismus und Kommunismus (vgl. Hehemann 1987: 340).

Um die politische Bewertung des Vagantenlebens herrscht in der Weimarer Republik eine Kontroverse, die sich an den beiden Polen als Anti- und Philoziganismus artikuliert. Eine Folge des Ersten Weltkriegs ist, dass unglaublich viele Menschen aus ihren Lebensverhältnissen gerissen sind und eine gewisse Unübersichtlichkeit herrscht; viele sind dazu gezwungen ein prekäres Leben auf der Straße zu führen. Während für reaktionär-konservative Kreise diese Lebensweise mit schärfsten Mitteln zu unterbinden und bestrafen ist, wird vor allem im KPD-nahen Umfeld, bei bolschewistischen Sympathisanten ein widerständiges Moment erkannt. Hohmann (vgl. 1990: 85) verweist in diesem Zusammenhang auf die ursprünglich anarchistische, später der KPD nahe

stehende Zeitschrift *Der Kunde*, die das mobile Leben auf der Straße als Widerstand gegen Staat, Nation und Kapital versteht. In einem Artikel aus *Der Kunde* heißt es ganz in diesem Sinne:

»Der Staat legt uns Fesseln an, tötet das Menschliche, das Gute, die Liebe, die Freiheit, alles, was lebendig ist, in uns. Der Staat will Bürger, Steuerzahler, Beamte, Soldaten – dem Staat geht es nicht um Menschen« (zit. nach ebd.: 84).

Das nomadisierende und vagierende Verhalten wird so als Widerstand gegen die entfremdeten gesellschaftlichen Zustände interpretiert, durch das man sich der eigenen Entfremdung entziehen könne.

Seit Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts kann verstärkt von einer Wahlverwandtschaft zwischen Künstlertum/ Boheme zu den Vorstellungen eines herrenlosen, wilden und ungezügelten »Zigeunertums« gesprochen werden. Helmut Fritz hält in diesem Zusammenhang fest, dass »das Lebensgefühl der Münchener Boheme zu Beginn des Jahrhunderts [...] sich am besten aus der Nähe und Wahlverwandtschaft zum Zirkus [...], zum fahrenden Volk, zum Gauklermilieu« (1980: 17) erklären lässt. Dies wird auch bei der Schriftstellerin und Zeichnerin Else Lasker-Schüler explizit, die in einer Selbstbeschreibung der Berliner Boheme, deren Stammcafé als »unsere[r] Oase, unsere[n] Zigeunerwagen, unser[em] Zelt, darin wir ausruhen nach dem alltäglichen schmerzvollen Kampf« (Lasker-Schüler 1920: 77; zit. nach Hille 2005: 23), bezeichnet. Diese Wahlverwandtschaft endet aber, sobald »aufgrund ökonomischer Prämissen die Wahlmöglichkeit eigener Lebensgestaltung entfällt«, und diese Lebensform so »von einem Projektionsort romantisch-abenteuerlicher Vagierphantasien, zum Raum einer ungewollt ruhelosen Existenz« (Hille 2005: 24) wird: »In der Obdach- und Heimatlosigkeit wird die *Ortlosigkeit* der ›Zigeuner‹ entromantisiert.« (ebd.) Genau in diesem Kontext wird bei der Schriftstellerin Franziska Gräfin zu Reventlow auch mit der »Zigeunerromantik« gebrochen; dann, wenn das »Zigeunerleben« zu einem »Ort bedrohlicher Ausschließung« und »unfreiwillige[r] Heimatlosigkeit« (ebd.: 23) wird.

Gleichzeitig zur das Vagabunden- und »Zigeunerleben« romantisierenden Literatur der Boheme, existiert immer auch eine ablehnende, pejorative Literatur. Diese assoziiert das Nichtsesshafte, Anti-Bürgerliche nicht mit positiven Wertungen sondern explizit negativ (vgl. ebd. 24). Die Angst vor dem

unheimlichen Unzivilisierten überwiegt hier, daher auch die Vehemenz, mit der »Zigeunern« negative Wesenszuschreibungen angedichtet werden. Die Abwehr und Sanktionierung des »zigeunerischen« Lebensstils bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass das bürgerliche Individuum nicht doch auch verborgene Sehnsüchte diesem gegenüber hegt. Gerade die nicht eingestandene Faszination und Anziehung ist es, die zu noch restriktiveren Diskriminierungen führt.

Vor diesem Hintergrund ist die Radikalisierung der »Zigeunergesetzgebung« in der Weimarer Republik zu verstehen, die vorwiegend an der Unterstellung eines rassistisch bedingten Wanderverhaltens ansetzt und damit Eigenschaften wie Arbeitsscheu und Kriminalität verbindet. Die in den 20er Jahren verabschiedeten Verordnungen und Gesetze entsprechen einer »rassistischen Sonderbehandlung« und verfolgen das Ziel einer umfassenden Kontrolle dieser Bevölkerungsgruppe. Dabei können die Sonderrechte »Zigeuner« betreffend ebenfalls auf weitere nach »Zigeunerart« umherziehende Personen angewendet werden. Die Liste von Gesetzen, Verordnungen und Direktiven, die die Einschätzung der Weimarer Rechtspraxis bezüglich Sinti und Roma als rassistisch rechtfertigt, ist äußerst lang und umfangreich (vgl. Schenk 1994: 224ff.). Von gesetzlicher Seite muss aber die Verabschiedung des »Gesetzes zur Bekämpfung von Zigeunern, Landfahrern und Arbeitsscheuen« (1926) aus Bayern besonders hervorgehoben werden. Dieses Gesetz ist vorwiegend nicht mehr gegen ausländische Sinti und Roma gerichtet, sondern in erster Linie gegen jene mit deutscher Staatsangehörigkeit (vgl. Reemtsma 1996: 97). Die Ausführungsbestimmungen dieses Gesetzes setzen innerhalb der Rechtsprechung neue Maßstäbe: Dort heißt es, dass einerseits die Bedeutung des Begriffes »Zigeuner« vorausgesetzt werden könne, während der »Rassenkunde« die Aufgabe obläge, zu klären, »wer als Zigeuner anzusehen ist« (zit. nach ebd.: 98). Bereits hier wird die spätere Arbeitsteilung von Recht und (Pseudo-) Wissenschaft, wie sie für den Nationalsozialismus charakteristisch ist, vollzogen.

Sinti und Roma, sowie das Judentum (vornehmlich das aus Osteuropa stammende), sind die einzigen ethnischen Minderheiten, die in der europäischen Geschichte mit dem Etikett des »ewigen Zigeuners« bzw. »ewigen Juden« versehen werden. Unter der Regie von Fritz Hippler wird während des Nationalsozialismus der Propagandafilm *Der ewige Jude* gedreht, der im September 1940 in die Kinos

kommt, das Bild von den parasitären, dreckigen und kulturlosen »Ostjuden« zeichnet und diese explizit mit Ratten gleichsetzt. Im Film wird mitgeteilt:

»Sie tragen die jahrtausendealte alten Züge des Schmarotzertums im Gesicht, die Züge des Ewigen Juden, der sich durch den Lauf der Zeiten und weltweiten Wanderungen stets gleich geblieben ist [...] Eine verblüffende Parallele zu dieser jüdischen Wanderung durch die ganze Welt bieten uns die Massenwanderungen eines ebenso ruhelosen Tieres – der Ratte. Die Ratten begleiten als Schmarotzer den Menschen von seinen Anfängen an. Ihre Heimat ist Asien. [...] Wo die Ratten auch auftauchen, tragen sie Vernichtung ins Land, zerstören sie menschliche Güter und Nahrungsmittel. Auf diese Weise verbreiten sie Krankheiten [...]. Sie sind hinterlistig, feige und grausam und treten meist in großen Scharen auf. Sie stellen unter den Tieren das Element der heimtückischen und unterirdischen Zerstörung dar; nicht anders als die Juden unter den Menschen. Das Parasitenvolk der Juden stellt einen großen Teil des internationalen Verbrechertums.« (zit. nach Benz 2004: 114)

Tobias Portschy, burgenländischer Landeshauptmann bzw. Gauleiter während des Nationalsozialismus, verknüpft das Vorurteil der nomadisierenden »Zigeuner« mit jenem des parasitären »Volksschädlings«. Dieser sei ein »reiner Schmarotzer«, der »sich nicht nach dem Besitz von Grund und Boden [sehnt], um ihn [...] durch seine Arbeit zu kultivieren«, vielmehr »wandert [er] bettelnd und spielend von Dorf zu Dorf, stiehlt dabei für das [sic!] ihn nötige« (Portschy 1938: 14; zit. nach End 2011: 19). Die »Zigeuner«, so muss Portschy interpretiert werden, würden sich nicht entsprechend der deutschen Blut-und-Boden-Ideologie fest an Grund und Boden binden, diesen bearbeiten, sondern zögen es vor, schmarotzend, als nomadische »Parasiten« von der Arbeit anderer zu leben. Er betont, dass »[w]er die Zigeuner kennt, weiß, daß sie ein Nomaden- und kein Bauernvolk sind.« (ebd.: 31f.; zit. nach End 2011: 19)

Heinrich Wilhelm Kranz, Direktor des Instituts für Erb- und Rassenpflege in Gießen, Rektor der Universität in Gießen, Inhaber weiterer bedeutender Ämter und überzeugter Nationalsozialist erkennt in den »Zigeunern« »Irrfahrer und Wanderer«, deren größte Angst »in der Furcht vor geregelter Arbeit« (1937: 25) zu suchen sei. Er führt weiter aus, dass ihnen »als geborenen Gaunern, Dieben und Nomaden [...] unser Eigentumsbegriff [und] auch der Begriff einer geregelten Arbeit vollkommen fremd« (ebd.) sei. Das Bild der nomadisierenden »Zigeuner« wird während des Nationalsozialismus von vielen mit dem Vorurteil einer

kriminellen Lebensweise verbunden, und beispielsweise von Eduard Schütt auf einer Tagung des Deutschen Medizinalbeamtenvereins (1933) zu dem Wahn verdichtet, dass »Zigeuner« neben Juden die Quelle des »internationalen Gaunertums« bilden würden (vgl. Schenk 1994: 38).

Auch bei Robert Ritter und Heinrich Himmler ist das Bild der nomadisierenden »Zigeuner« tief im Gedankengut verankert und verbindet sich mit der schon älteren Vorstellung von den echten, authentischen »Zigeunern« und den unechten, sich von ihrer Natur entfremdeten »Zigeunermischlingen«. Vor allem die »Zigeunermischlinge«, die Versuche der Anpassung und Assimilation unternähmen, sind Ritter und Himmler ein Dorn im Auge; denn aufgrund der unterstellten rassischen Minderwertigkeit seien diese Anpassungsversuche von vornherein zum Scheitern verurteilt. Jede Anpassung wird bei ihnen pauschal zum Scheinerfolg und müsse vor dem Hintergrund der »Rassenhygiene« bekämpft werden. Sowohl Ritter als auch Himmler kokettieren eine Zeit lang mit dem Plan, eine kleine Anzahl »reinrassiger Zigeuner« quasi unter »Naturschutz« zu stellen. Ritter formuliert dazu 1938, dass einigen wenigen Ausgewählten »im Rahmen eindeutiger Beschränkungen die Möglichkeit zu einem abgesonderten arteigenen Leben zu geben, und jede[r] weitere[n] Versuch der Angleichung und Aufsaugung zu unterbinden« (Ritter 1938: 84) sei.

Die von Ritter und Himmler vertretene »Unterscheidung zwischen ›asozialen‹ und im Sinne der Rassenideologie ›wertvollen‹ Zigeunern änderte nichts daran, daß Angehörige beider Gruppen umfänglich ab 1943 deportiert und ermordet wurden.« (Hohmann 1981: 132) Die Anfang des Jahres 1943 – per Schnellbrief Himmlers – verfügte Deportation und Vernichtung aller Sinti und Roma bzw. als »Zigeuner« geltende Personen, macht keinen Unterschied mehr zwischen »reinrassigen« und »Zigeunermischlingen« (vgl. Wippermann 1997: 167). Vielmehr belegen Fings und Sparing, dass lediglich zwischen 200 und 300, der als »reinrassige Zigeuner« eingestuft Personen, der Deportation nach Auschwitz-Birkenau entkamen und bis zur militärischen Niederlage des Nationalsozialismus um ihre Leben fürchten mussten (vgl. Fings 2005: 289ff.).

Michael Zimmermann weist darauf hin, dass bei aller Einzigartigkeit der nationalsozialistischen »Zigeunerpolitik«, diese in gewisser Hinsicht an die traditionelle »Zigeunerpolitik« des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik anknüpft: Sie ist durch das Paradoxon charakterisiert, dass einerseits die

Betroffenen sesshaft gemacht werden sollen, während andererseits auf regionaler, kommunaler Ebene, Vertreibung und Fortschaffung favorisiert wird. Im Nationalsozialismus wird dieser »paradoxe[n] Zielkonflikt« enorm radikalisiert: »Die nationalsozialistische Synthese war der Tod.« (Zimmermann 2007: 51)

Das Bild der nomadisierenden »Zigeuner« ist mit dem Sieg der Alliierten keineswegs verschwunden: Besonders verbreitet ist dieses in der nachkriegsdeutschen Geschichte in der Kunst (Musik, Film und Literatur). »Von einzelnen ›Korrekturversuchen‹ abgesehen«, werden hier auch nach 1945 die Klischees von den »›freien, unabhängig wandernden‹ *Fremden*, an deren Existenz *entgrenzte* romantisierend-exotische Sehnsüchte und Ängste geknüpft werden« (Hille 2005: 107), tradiert und reproduziert.

Parallel zu diesen romantisierenden Zigeunerbildern zeigen sich vor allem in der polizeilichen Sphäre stark ausgeprägte diskriminierende Klischees von vagierenden »Zigeunern«, die mit einer Polizeipraxis Hand in Hand einhergehen, die an jene des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik anknüpft (vgl. Schenk 1994). Noch vor der Gründung der BRD wird der erneute Aufbau einer institutionellen Infrastruktur zur polizeilichen Überwachung von Sinti und Roma in Angriff genommen. In München, Stuttgart, Wiesbaden, Düsseldorf, Hannover, Bremen und Hamburg werden neue »Landfahrerstellen« eingerichtet. Die Münchener Dienststelle wird als »Zigeunerpolizeistelle« im NS-Jargon wiedergegründet, ebenso in Niedersachsen, wo die Bezeichnung »Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens« lediglich in »Landfahrerzentrale zur Bekämpfung des Landfahrerunwesens« abgeändert wird (vgl. Rose 1987: 38f.). Als bundesweite Zentrale fungiert die Landfahrerstelle beim LKA München, die auf Basis von »Nazi-Aktenmaterial, ›Rassengutachten‹, Deportationsunterlagen, Merkmalskarteien und sogar dem Verzeichnis der Konzentrationslager-Nummern [...] die erneute Sondererfassung und ethnische Diskriminierung fort[setzt].« (Strauß 1998: 28)

Die transportierten Klischees im Sicherheitsapparat über »Zigeuner« unterscheiden sich von den althergebrachten und tradierten so gut wie gar nicht. So wird in einem Überblickswerk über Rechtsvorschriften für die polizeiliche Praxis und Überwachung von »Zigeunern« deren angebliches Wesen folgendermaßen bestimmt:

»Der echte Zigeuner ist weder sesshaft noch arbeitswillig. Er neigt zum Bettel, Diebstahl und Betrug und will ohne ordentliche Arbeit auf Kosten anderer leben« (Dorsch 1948/49: 144; zit. nach Feuerhelm 2005: 30).

In essentialisierender Weise wird in Polizeikreisen behauptet, dass das Sozialverhalten von »Zigeunern« hinlänglich aus historischen Quellen bekannt sei und sich bis in die Gegenwart an diesem nichts geändert habe; das in Polizeikreisen gezeichnete Bild entspricht einer strikten Negativfolie der postnazistischen Mehrheitsgesellschaft. Zentral ist hierbei die inhaltliche Assoziation von Nomadentum und Kriminalität, wobei betont wird, dass »Zigeuner« nicht nach Besitz und Eigentum streben und in den Tag hinein ein »naturgebundenes Leben« führen würden (vgl. Feuerhelm 2005: 30). Mit List und hinterhältiger Schläue, so formuliert es Hans Bodlée, Leiter der Sonderkommission *Diebische Landfahrer*, in der Zeitschrift *Kriminalistik* Anfang der 60er Jahre, vermöge es der »Zigeuner«, sich den polizeilichen Kontrollen zu entziehen. Vor allem bei »Zigeunermischlingen«, die ein »Mischvolk aus drei Blutstämmen«, »aus deutschblütiger, jüdischer, aber auch kombinierter Zusammensetzung« wären, sei »biologisch [...] ein Konzentrat negativer Erbmasse zu verzeichnen [...] (Verschlagenheit, Hinterhältigkeit, Brutalität, Trunksucht, Selbstmordneigung usw.)« (Bodlée 1962: 575). Das Unvermögen zur festen Niederlassung, Asozialität und Kriminalität werden dabei mit rassistischen Wesensmerkmalen, die der »asiatischen Herkunft« geschuldet wären, erklärt:

»Der Zigeuner ist asiatischer Herkunft, er ist Nomade. Seine Seßhaftigkeit ist also begrenzt. [...] Eine feste Beschäftigung im Sinne einer Bindung an Ort und Zeit liebt er nicht. Wenn er gelegentlich eine feste Wohnung aufzuweisen hat, kann [...] unterstellt werden, daß er [...] kaum mehr als zwei- bis dreimal im Jahr seine Wohnung aufsucht.« (ebd.)

An einer weiteren Formulierung schließlich wird der Neid deutlich, der aus den unterdrückten und verdrängten Regungen resultiert, die der gesellschaftliche Entwicklungsstand abverlangt. Bodlée betont, dass »[d]ie Tatsache vorhandener Brutalität, Verschlagenheit, Hinterhältigkeit, Rigorosität und Verlogenheit [...] friedlich gepaart [ist] mit einem Höchstmaß an Sentimentalität, Folgeerscheinungen eines Stehenbleibens auf einer Entwicklungsstufe, die den Zigeuner zur Umwelt in Nachteil setzt.« (ebd.: 576)

Jochimsen weist im Rahmen von Untersuchungen über die Einstellung der Mehrheitsbevölkerung gegenüber Sinti und Roma auf ein interessantes Paradoxon hin: Sie zeigt, dass bei Wissensfragen die Befragten durchaus angeben, dass sie beobachtet hätten, »daß die Zigeuner zum größten Teil sesshaft sind« und »daß die Lebensweise der Zigeuner im Vergleich zu früher Veränderungen durchlaufen hat, [...] im Sinne einer Anpassung der Außenseiter an ihre Umwelt.« (Jochimsen 1963: 94) Nur dieser Wandel spiegelt in keiner Weise das Meinungsbild wider, das Jochimsen in ihrer Umfrage erhält. Daher pointiert sie, dass die von den Befragten erkannten Veränderungen das Meinungsbild über Sinti und Roma keineswegs verändern. Die Befragten sind in ihren Vorurteilen resistent gegen jede Erfahrung – anders ausgedrückt: nicht in der Lage Erfahrung und Meinungsbild in Einklang zu bringen:

»Denn wie könnte sonst ein Drittel der Befragten bei der Definition des Zigeuners das Nomadentum betonen, um dann bei der Frage nach dem wirklichen Mobilitätsgrad der Zigeunergruppe am Rande der Stadt zu 75 % den Zigeunern Sesshaftigkeit zu bescheinigen.« (ebd.: 95)

Vor allem auch im wissenschaftlichen Bereich wird das Bild des nomadisierenden »Zigeuners« ungebrochen fortgeschrieben: Einerseits von Gesellschaftsbiologen, die nunmehr als Sozialhygieniker auftreten und andererseits ab den 70ern von sog. Tsiganologen, die ebenfalls Wert legen auf angebliche Unterschiede zwischen durchgesetzten bürgerlichen Lebensvorstellungen und jenen der als ethnische Randgruppe konstruierten »Zigeuner«.

In einem Geleitwort zu einer Arbeit Hermann Arnolds mit dem Titel *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten*, betont Otmar Verschuer¹⁶ dass Sinti, Roma, Jenische, Hausierer etc. einen »gemeinsame[n] Wesenszug« hätten, den er im »Sippenwandern« erkennt, und dieser »aus einer Anlage zur Unstetigkeit heraus, wodurch sie von geregelter Arbeit und sesshafter Lebensweise abgehalten werden« (Verschuer 1958: V), erklärt werden müsse. »Diese Unstetigkeit«, so führt Verschuer weiter aus, ist »eine psychische Erbeigenschaft, aus dem Zigeunererbe stammend« (ebd.). Hermann Arnold diagnostiziert ganz in der Tradition von Gesellschaftsbiologie und Rassenhygiene einen durch asoziale und vagierende Elemente erkrankten Volkskörper (vgl. Arnold 1958: 2).

¹⁶ Verschuer war von 1942 bis 1948 Leiter des *Kaiser Wilhelm-Instituts für Anthropologie menschliche Erblehre und Eugenik*. Sein Assistent war zeitweise der spätere KZ-Arzt von Auschwitz-Birkenau Josef Mengele.

Das Klischee der »Ewigen Zigeuner« erfährt vor allem auch nach der historischen Wende 1989/1990 neue Konjunktur und wird aktualisiert. Ähnlich wie zu Zeiten der Befreiung der Romasklaven auf dem Balkan während des 19. Jahrhunderts, werden nach dem Fall des Eisernen Vorhangs Überfremdungsängste manifest und virulent. In der Umbruchphase Ende des 20. Jahrhunderts wird das kulturell sedimentierte Bild der ewig wandernden »Zigeuner« inflationär:

»Unterstellt wird [...] ein – wie auch immer determiniertes – Wanderverhalten der Roma, die lediglich durch den Zwang der Sklaverei am Ort gehalten worden wären. Die einsetzende Migration, die (ebensowenig wie heute) nicht auf Roma allein beschränkt war, wird in Bezug auf diese jedoch verhaltenspsychologisch als gespeichertes Verhalten vorausgesetzt.« (Heuß 1996: 115)

Eine Umfrage unter LehrerInnen in Darmstadt aus dem Jahr 2008 belegt die Aktualität dieser antiziganistischen Stereotype: Sinti und Roma wurden hier von Lehrkräften vorwiegend mit Nichtsesshaftigkeit und Kriminalität assoziiert (vgl. Engbring-Romang 2009: 4f.).

6.6 Die »Zigeunersippe«

Eng verbunden mit dem Bild der heimat- und herrenlos umherwandernden, nomadisierenden »Zigeuner« ist jenes von der »Zigeunersippe«. Seit jeher ist anerkanntes »Allgemeinwissen«, dass die »Zigeuner« in Horden umherzögen. Stets wurde und wird betont, dass ihre Organisationsform qua Natur oder Kultur die Großfamilie oder »Sippe« sei. Im Rahmen dieses Bildes der großfamiliären »Zigeunersippe« existieren auch Theorien über die interne Struktur und Hierarchieformen, die das alltägliche Leben der »Zigeuner« regulieren würden. Zentral ist hierbei eine eigenartige Verquickung von matriarchalen und patriarchalen Elementen. So existierte und lebt bis heute die Vorstellung fort, dass dem stets männlichen »Zigeunerhäuptling«, »Zigeunerkönig« oder »Zigeunerobmann« unbedingter Gehorsam geleistet werden müsse. Damit in Zusammenhang steht die Vorstellung, dass die Zeichen der Zeit an deren familiärer Organisation spurlos vorbei gegangen seien. Der »Zigeunervater« habe in der Familie nicht an Autorität verloren, seine patriarchale Stellung in der Familie erhalten können, obwohl die sozialen Strukturveränderungen seit dem 18./19. Jahrhundert die Auflösung dieses traditionellen Familienverhältnisses für die

Mehrheitsbevölkerung zur Folge hat. Andererseits besteht immer auch die Vorstellung von der matriarchalen Organisation der »Zigeunersippe«, wobei sich hierbei die Projektion an die »Stammesälteste« knüpft. Sie soll mit einer natürlichen Autorität ausgestattet sein, die es ihr ganz ohne Ausübung körperlicher Gewalt erlaube, ihre »Sippenmitglieder« zu beherrschen.

Mit der Imago von der »Zigeunersippe« ist neben Patriarchalismus und Matriarchalismus noch ein weiteres Motiv verknüpft: Abgesehen vom musizierenden »Zigeunergeiger« und der tanzenden, sich prostituierenden »Zigeunerin«, dem »Zigeunerhäuptling« und der »Zigeunermutter« tauchen in der Regel keine Individuen in antiziganistischen Sinnstrukturen auf. Vielmehr treten »Zigeuner« stets als ephemere Masse, als Horde, sogar Herde und großfamiliäre Sippe auf. Hierin verschwindet das Individuum, die »Zigeuner« seien nicht im modernen Sinne individuiert.

Verstärkt ab Mitte des 19. Jahrhunderts tauchen ethnologische Berichte und Artikel in Lexika auf, die sich mit der (groß-) familiären Struktur der Sinti und Roma auseinandersetzen (vgl. Wigger 1996: 52). Hier werden sowohl vaterrechtliche als auch mutterrechtliche Aspekte herausgearbeitet, die das familiäre Leben prägen sollen. In Pierers Universal-Lexikon heißt es 1865, dass »jede Bande [...] eine sogenannte Zi[geuner]-Mut[ter]« habe, die »immer die älteste Frau« sei, »ohne deren Genehmigung nichts vorgenommen werden darf.« (Pierer 1865: 619) Diese matriarchalen Züge werden allerdings durch die Betonung von patriarchalen Familienstrukturen gebrochen. So heißt es, dass »[i]n der Familie [...] der Ehemann eine unbedingte Herrschaft« (ebd.) ausübe, dass ihm alle erworbenen Einkünfte und Einnahmen abzuliefern seien. Auch im Brockhaus Bilder-Conversations-Lexikon aus dem Jahr 1841 weiß man zu berichten, dass die »Zigeuner« ursprünglich unter der Herrschaft von einem »Häuptling« standen, »welcher Herzog in Kleinägypten genannt wurde«, während »auch später [...] jeder kleinere Trupp seinen Hauptmann [hatte], der bei den umherziehenden noch mit dem ältesten und angesehensten Weibe, der Zigeunermutter, eine gewisse Oberleitung führt.« (Brockhaus 1841: 801)

Liebich betont, dass unter »Zigeunern« »die väterliche Gewalt ungeschmälerter erhalten« (1863: 44) sei, als bei der Mehrheitsbevölkerung. Er erkennt im Familienleben der »Zigeuner« ungebrochen patriarchale Strukturen, da »[d]en Befehlen des Familienoberhauptes [...] unbedingter Gehorsam« (ebd.) gebühre.

Andererseits identifiziert auch er matriachale Züge, denn es »wird nichts unternommen, was nicht die Zigeunermutter, das älteste Weib der Bande [...] gutgeheißen hat« – »[d]er Mutter Autorität [ist] [...] groß« (ebd.: 45). Liebich kombiniert die Vorstellung von Häuptling und Mutter als oberste Autoritätspersonen zum Bild einer Gerontokratie: »Der Aelteste allein bestimmt« (ebd.: 44). Den Alten, den Autoritätspersonen der Eigengruppe gegenüber, so unterstreicht er, sind die einfachen »Zigeuner« ergeben; diesen gegenüber legen die sonst als triebhaft Beschriebenen eine ungewöhnliche Verhaltensstrenge an den Tag: »Die ihm schuldige Ehrerbietung läßt jeden Ausbruch der Leidenschaft in der Brust verschlossen und gefesselt halten.« (ebd.: 49) Wird der entsprechenden Disziplin und Hörigkeit den Ältesten gegenüber nicht entsprochen, so könne die für »Zigeuner« härteste Strafe ausgesprochen werden: »die Ausschließung aus der Gemeinschaft« (ebd.: 47).

Zur Ausübung ihrer Macht benötige die »Zigeunermutter« keine körperlichen Zwangsmittel, sie bedürfe noch nicht einmal der Worte. Dies wird in einer kleinen Anekdote deutlich, in der Liebich von einem Zusammentreffen mit »Zigeunern« berichtet:

»Als ich plötzlich ein freundliches Wort an die fernstehenden Zigeuner in ihrer Sprache richtete, wurde ich sofort umringt von Jung und Alt; nur die Mutter blieb stehen und schien mich mistrauisch zu betrachten. Sobald die Zigeuner dies bemerkten, zogen sie sich insgesamt zurück.« (ebd.: 45)

Neben der gerontokratischen Struktur der »Zigeunersippe« wird das bis heute weit verbreitete und virulente Bild vom Kinderreichtum betont. Würde es keine biologischen Einschränkungen bei der Geburt von Kindern geben, Liebich wäre wohl geneigt zu unterstellen, dass die »Zigeunerin« jeden Tag eines gebären würde: »[J]edes Paar führt deren in der Regel eine nicht geringe Zahl bei sich, welche so schnell aufeinander folgt, als überhaupt die Gesetze der Natur es erlauben.« (ebd.: 52)

Das häufig romantisierte Bild der frank und frei in Familienbünden umherziehenden Vaganten, die von allen zivilisatorischen Zurichtungen verschont geblieben seien, ist das Bild einer archaischen Familie, der »Urhorde« (Freud). Ihre Herrschaftsform ist die der Ältesten und kinderreich sind sie ebenfalls. Gerade auch der angebliche Kinderreichtum wird aber während des Nationalsozialismus

ein Argument, durch das Sinti und Roma als »Asoziale« markiert werden. Der Psychiater, Neurologe und überzeugte Nationalsozialist Kurt Pohlisch bezeichnet die »Zigeunersippe« als eine »asoziale« und »gemeinschaftsfremde Familie«, die den deutschen »Volkskörper« gefährde (vgl. Hohmann 1981: 94). Heinrich Wilhelm Kranz formuliert ganz in diesem Sinne:

»Solange sie in ihren Sippen und Stämmen leben, stellen sie nichts anderes dar als ein asoziales und kriminelles Problem« (Kranz 1937: 24).

Vor diesem ideologischen Hintergrund müssen die äußerst rasch nach der nationalsozialistischen Machtergreifung geforderten Zwangssterilisationen aller Sinti und Roma interpretiert werden, die aus den Reihen des *Rasse- und Siedlungsamtes* der SS laut wurden (vgl. Rose 1987: 13). Noch 1933 wird das »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« verabschiedet, das die Sterilisation von sogenannten »Erbkranken« (das waren vor allem geistig und/ oder körperlich behinderte Menschen) vorsieht. Bereits dieses Gesetz, das keine explizite Erwähnung von Sinti und Roma vornahm, fand häufige und überproportionale Anwendung auf diese (vgl. Hohmann 1981: 98). Das Klischee von der unzertrennlichen »Zigeunersippe«, die durch äußerst feste Primärbeziehungen gekennzeichnet sei, äußert sich in perfider Weise auch darin, dass die in das KZ Auschwitz-Birkenau deportierten Sinti und Roma in das »Zigeuner-Familienlager« eingewiesen wurden; mit dem Hintergedanken, dass so die geplante Vernichtung reibungsloser vonstatten gehen könne (vgl. Bastian 2001: 61).

Im postnazistischen Deutschland wird das Bild von der »Zigeunersippe« und den entindividuierten »Zigeunern« auch von sich selbst als »Zigeunerfreunden« verstehenden Personen wieder aufgegriffen. So beispielsweise von Pfarrer Achim Muth und der Sozialarbeiterin Sylvia Sobeck. Beide erkannten im »Zigeuner« eine Ich-schwache Persönlichkeit, die überhaupt erst am Anfang der »Ich-Entwicklung« stehe, und denen ein eigener Willen und reflektierte Handlungsgründe abgehen würden. Ihr Denken und Handeln sei nicht auf ihre eigene Person ausgerichtet, sondern immer auf ein Wir, ein Kollektiv, auf die »Sippe« abgestellt. Von Sobeck wird unterstellt, dass die einzelnen »Zigeuner« ohne Kontakt und Integration in ihre »Sippe« nahezu überlebensunfähig seien und zu Verhaltensstörungen neigten (vgl. Schenk 1994: 214ff.).

Die polizeilichen Pauschalverdächtigungen gegenüber Sinti und Roma hängen ebenfalls mit der Zuschreibung eines allgemeinen »zigeunerischen« Charakters und Wesens zusammen, das sich u.a. in deren familiären Strukturen widerspiegelt: die unterstellte unbedingte Gruppensolidarität erscheint hier als Gefahrenpotential, als Ressource, die es ihnen ermögliche in raffinierter und listiger Weise, arbeitsteilig ihre Diebstouren durchzuführen (vgl. Feuerhelm 1987: 293f.). Ganz im Sinne Liebichs wird die Homogenität der »Zigeuner« untereinander hervorgehoben, und andererseits die Differenz zur Mehrheitsgesellschaft akzentuiert; der baden-württembergische Oberwachtmeister Gerhard Hensch formuliert dazu in der Zeitschrift *Polizeipraxis* (1950):

»Sein Handeln ist immer instinktiv [...]. So verschieden die Zigeuner von anderen Menschen sind, so ähnlich sind sie auf der ganzen Welt untereinander. Wer ein Dutzend von ihnen kennt, der kennt sie alle« (zit. nach Rose 1987: 34).

Die sich ab den 1970er Jahren neu formierende Tsiganologie, die institutionell am Institut für Soziologie der Universität Gießen verankert war¹⁷, trägt ebenfalls dazu bei, bestimmte anti- und philoziganistische Klischees unkritisch zu tradieren. Wim Willens (1996: 103) stellt bereits für die Tsiganologen des 19. Jahrhunderts fest, dass diese vor allem auf die Andersartigkeit, Fremdartigkeit, die ethnisch-kulturellen Unterschiede fixiert sind. In ähnlicher Weise gilt das ebenfalls für die neuere tsiganologische Forschung der BRD:

»Ihre Ethnographie führt die wissenschaftliche Tradition fort, der zufolge Roma angeblich einen Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft darstellen.« (Reemtsma 1996: 51)

Gerade das tradierte Bild der »Zigeunersippe« setzt Sinti und Roma in ein antithetisches Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft. Hier werden die Unterschiede zwischen »zigeunerischen« Großfamilien und bürgerlichen Kleinfamilien hervorgehoben. Die »Zigeunersippe« zeichne sich durch eine ungebrochene innere Solidarität aus, wie Pech und Schwefel hielten sie zusammen, in ihr lebten noch alle Generationen harmonisch zusammen und in dieser Konstellation zögen sie gemeinsam übers Land. So wird in der neueren Tsiganologie betont, die gängige Organisationsform der »Zigeuner« sei die Kumpania – eine ökonomische,

¹⁷ Als VertreterInnen dieser neueren tsiganologischen Strömung seit den 70ern sind vor allem Reimer Gronemeyer, Georgia A. Rakelmann, Mark Münzel und Joachim S. Hohmann zu nennen.

soziale Organisation in mehreren Großfamilien (vgl. Münzel 1981: 30ff.). Die sogenannte »Kumpania« ist eine traditionelle Wirtschaftsgemeinschaft, die keine strenge und strikte Ordnung kennt, sondern vielmehr eine ephemere Assoziation von mal mehr, mal weniger Personen und Großfamilien. Wissen wird hier traditionell von Generation zu Generation weitergegeben, sie kennzeichnet sich durch Abschluss nach außen (vgl. Teichmann 2002: 1). Das Insistieren darauf, dass Sinti und Roma selbst im ausgehenden 20. Jahrhundert immer noch durch die traditionelle Organisationform der »Kumpania« vergemeinschaftet seien, schreibt sie als krassen Gegenpol zur bürgerlichen Gesellschaft fest. Die »zigeunerische« Kumpania zeichne sich durch eine fehlende Differenzierung zwischen Produktion und Reproduktion aus und wird dadurch der bürgerlichen Ordnung gegenübergestellt, in der die unbezahlte Reproduktionsarbeit sich auf dem Rücken der Frauen vollzieht.

Auch in den 1990er Jahren tradieren Medien in ihrer Berichterstattung die Bilder der »Zigeunersippe«. Hier wird in der Regel stets im Plural über Sinti und Roma geschrieben, sie erscheinen wiederum als Masse, »Horde« oder »Sippe« und nicht als Individuen oder Subjekte mit eigenem Willen und autonomen Handlungsmotiven (vgl. Winckel 2002: 165).

6.7 Schamlose »Zigeuner«

»Zigeunern« wurde und wird von den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft stets jegliches Scham- und Peinlichkeitsempfinden abgesprochen. Gleichzeitig wird auf die besonders ausgeprägte Feigheit und Scheu – vor allem der männlichen »Zigeuner« – hingewiesen. Klischees, die »Zigeuner« als Menschen ohne Scham- und Peinlichkeitsgefühle, ohne Moral abstempeln, werden in der europäischen Geschichte viele tradiert. Dazu gehören u.a. die Vorstellungen über Kleidungssitten, Ernährungsgewohnheiten, Körperhygiene oder Sexualität von der schon weiter oben die Rede war.

Bis ins 19. Jahrhundert hinein werden immer wieder Kannibalismusvorwürfe gegenüber »Zigeunern« erhoben. Dabei wird in Lexika aus dem 19. Jahrhundert häufig auf einen spezifischen Einzelfall Bezug genommen, der sich in Ungarn

zugetragen haben soll.¹⁸ Der Vorwurf des Kannibalismus wird dabei meist jedoch durch den Hinweis gebrochen, dass es keine Beweise für diesen unter »Zigeunern« gebe. Dennoch taucht er in so gut wie allen Abhandlungen über »Zigeuner« auf und wird bis tief ins 19. Jahrhundert – trotz besseren Wissens – hinein tradiert und reproduziert (vgl. Willens 1996: 94).

Dass »Zigeuner« Kannibalen seien, ist der extremste und auch seltenste Vorwurf, der die archaischen Züge ihrer Essgewohnheiten unterstreichen soll. Weitaus omnipräsenter hingegen sind »wohlwissende« Vorurteile, dass sie sich von Igel, Mäusen, Ratten oder verendetem, kranken Vieh ernähren würden. So erklärt Zedler, dass sich »Zigeuner« von Aas ernähren, von »todten Pferden, Kühen, Schaafen«, von »krancke[m] und todte[m] Vieh«, dass sie diese »als eine grosse Delicatsse, meistens roh und ungekocht verzehren« (1749: 524). Im Brockhaus weiß man zu berichten, dass »[i]hre Nahrung [...] ekelhaft« und aufgrund des von ihnen bevorzugten Aas, »eine Viehseuche für sie das willkommenste Ereignis ist.« (1820: 897) Einige Auflagen später wird hinzugesetzt, dass sie neben gefallenem und kranken Vieh vor allem »Hunde, Katzen, Ratten, Mäuse« (Brockhaus 1848: 549) verspeisen. Im 20. Jahrhundert schließlich wird »erkannt«, dass ihr »Lieblingsbraten [...] der Igel« (Brockhaus 1935: 630f.) sei.

Auch anhand der Kleidungsitten wird versucht die primitive Schamlosigkeit belegen. In diesem Zusammenhang wird betont, dass sie ihren Körper nur spärlich bedecken würden. Neben den Hinweisen darauf, dass »Zigeuner« vor allem in zerlumpte Fetzen durch die Welt wandeln würden, existieren auch Beschreibungen, die betonen, dass sie Gewänder in grellen und bunten Farben bevorzugen und ursprünglich vor allem die Signalfarbe Rot ihre liebste gewesen sei. Zedler (1749) weiß zu berichten, dass sie »meistens nackend« umherwandern würden, während im Brockhaus berichtet wird, dass »[d]ie Kinder [...] bis ins zehnte Jahr vollkommen nackt« gehen und selbst der/ die Erwachsene »[w]eder Hemden, noch Kopf, noch Fußbedeckung kennt« (1820: 897).

Ist von »Zigeunern« die Rede, gehen in der Regel Behauptungen über ihr angeblich dreckiges Antlitz und mangelnde Körperhygiene einher. Vor allem ist dieses Bild auch ungebrochen bis in die Gegenwart präsent und gehört zum allgemeinen

¹⁸ »In Ungarn wurden sie vor einigen dreißig Jahren beschuldigt, mehrere Menschen geschlachtet und gegessen zu haben. Auch wurde dies Verbrechen mit der größten Strenge an ihnen bestraft; dennoch bleibt ihre wirkliche Schuld unerwiesen.« (Brockhaus 1820: 897)

»Wissensbestand«. Im 19. Jahrhundert »weiß« man, dass sie sich durch »Unreinlichkeit« auszeichneten, im »äußersten Schmutz leben« (Brockhaus 1820: 899) und dieses dem zivilisierten Leben stets vorzögen. Überhaupt sei ihre Kultur durch »ekelhafte Gebräuche« (ebd.: 898) gekennzeichnet. Als ethnische Herkunft der »Zigeuner« werden die Parias des indischen Kastensystems identifiziert, »weil sie im äußersten Schmutz leben und das Fleisch von gefallenem Vieh verzehren.« (Brockhaus 1827: 517) Dennoch wird gleichzeitig betont, dass »[t]rotz der [...] größten Unreinlichkeit [...] man bei den Zigeunern beiderlei Geschlechts Putzsucht an[trifft].« (Brockhaus 1855: 525) Über die Anlässe, wann »Zigeuner« sich waschen und putzen würden, will Areco Bescheid wissen. Er unterstellt, dass solange unter sich, sie dreckig und nackt herumliegen und herumlaufen, »naht aber ein Fremder, so putzen sie sich« (Areco 1910: 68). Der Geruch der »Zigeuner«, so Areco, sei äußerst ähnlich mit dem Geruch der Armut: Als »Fettgeruch mit Mäuseduft verbunden« (ebd.: 94) beschreibt er diesen.

Schlussendlich wird das Fehlen von Scham- und Peinlichkeitsstandards bei »Zigeunern« auch mit dem Verweis auf angebliche physiologische Besonderheiten untermauert. Als körperliche Reaktionen von Scham und Peinlichkeit galt und gilt vor allem das Erröten des Gesichts. Als »Beweis« der Schamlosigkeit von Sinti und Roma wird daher bis ins 20. Jahrhundert hinein unterstellt, dass bei diesen niemals ein Erröten der Gesichtsfarbe zu verzeichnen sei. Victor Areco bemerkt ganz in diesem Sinne erstaunt, dass »[m]erkwürdigerweise [...] den Zigeunern das Erröten des Gesichts fremd« sei, und fügt hinzu: »Leidenschaft und Erregung rufen höchstens eine größere Blässe des Gesichts hervor.« (ebd.: 93)

Nach Ende des Zweiten Weltkrieges werden die zurückkehrenden Sinti und Roma in Hütten, Baracken oder Schrebergartenhäuschen einquartiert, die meist weder Strom-, noch Wasseranschluss, keine Toilette und Heizung besitzen (vgl. Rose 1987: 79). Diese skandalöse Praxis muss zwangsläufig zu jenen unhygienischen Verhältnissen führen, die der antiziganistische Wahn den »Zigeunern« als unveränderlichen Wesenszug unterstellt – eine *self-fulfilling prophecy*.

Auch heute noch sind die Bilder von den schamlosen »Zigeunern« ubiquitär. In der medialen Berichterstattung über Sinti und Roma während der 1990er Jahre taucht vor allem das Klischee vom dreckigen »Zigeuner« allerorten in unterschiedlichsten Varianten auf: So wird die mangelnde Hygiene, die mit den Standards der Mehrheitsgesellschaft kollidiere, betont, teilweise sogar der Vorwurf

aktualisiert, sie seien Krankheitsüberträger; bereits im Mittelalter werden sie als angebliche Pestbringer verurteilt. Winckel resümiert, dass »[d]ieses Klischee [...] fast so allgegenwärtig [ist,] wie das der Kriminalität.« (2002: 158)

7 Interpretation antiziganistischer Projektionen

Phänomene wie der Antiziganismus, rassistische Ideologien im Allgemeinen, müssen aus gesellschaftlichen Strukturen extrapoliert werden. Die Untersuchung antiziganistischer Projektionen muss daher die Stellung der individuellen Träger im gesellschaftlichen Gefüge berücksichtigen, soll deren Erklärung hinreichend gelingen; es ist »notwendig, das individuelle [vorurteilsbeladene; T.N.] Verhalten mit Hilfe der gesellschaftlichen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen zu erklären.« (Horkheimer 1987b: 410) Daher wird in dieser Arbeit dem theoretischen Rahmen so viel Platz eingeräumt. Aufgabe dieses Kapitels nun ist der Versuch, die herausgearbeiteten Aspekte von Sozio- und Psychogenese zur Erläuterung von Genese und Funktion des Antiziganismus heranzuziehen.

Die Ankunft der Sinti und Roma im 15. Jahrhundert in Zentraleuropa und in Deutschland fällt in eine soziale Umbruchphase, die eine »fortschreitende ›Territorialisierung‹ oder Herstellung von ›Territorialität‹« (Osterhammel 2011: 173) zeitigt. Dieser Prozess ist weiter identifizierbar mit der Transformation von einer Naturalwirtschaft in eine (industrielle) Kapitalwirtschaft. Die Arbeitswelt differenzierte sich weiter aus, neue spezialisierte Wirtschaftszweige entstanden:

»Schließlich, im 15. und vor allem im 16. Jahrhundert, beschleunigt sich die ganze Bewegung, [...] die Funktionsteilung, die Integration, die wechselseitige Verflechtung immer größerer Menschenräume und –schichten. Man sieht es besonders deutlich an der Bewegung jenes Gesellschaftsinstruments, dessen Gebrauch und dessen Veränderungen den Stand der Funktionsteilung, Weite und Art der gesellschaftlichen Interdependenzen am genauesten anzeigen, an der Bewegung des Geldes« (Elias 1997b: 371).

Dieser soziostrukturelle Wandel (siehe Kapitel 2), bedeutet nicht nur die Transformation der gesellschaftlichen Hülle zur sich formierenden

Arbeitsgesellschaft, sondern ist ebenso folgenreich für die Subjektkonstituierung: »Dem Umbau der Gesellschaft, dem Wandel der zwischenmenschlichen Beziehungen entsprechend, baut sich auch der Affekthaushalt des Einzelnen um« (ebd.: 383). Aus dieser Dynamik heraus gilt es die Funktion des Antiziganismus zu ermitteln; und zwar einerseits objektiv als Herrschaftsmittel und andererseits subjektiv für die Identitätsbildung.

Noch im 15. Jahrhundert sind Sinti als christliche BüsserInnen und WallfahrerInnen durchaus akzeptiert. Sobald aber dieser anerkannte Sonderfall des Nomadisierens und Umherziehens, sobald dieses religiöse Moment negiert wird, dienen sie als herrschaftliche Manövriermasse zur Integration breiter sozialer Schichten und Klassen. Der frühmoderne Staat »benötigte seßhafte und administrativ beherrschbare Bürger und unternahm deswegen gigantische Anstrengungen seine Untertanen zu disziplinieren, gehorsam und fleißig zu machen.« (Wigger 1996: 42) Zu diesem Zweck werden Arbeits- und Zuchthäuser, Erziehungs- und Besserungsanstalten errichtet und man beginnt »Bettler, Alte, Verbrecher, Prostituierte und ›arbeitsscheue Vagierende‹ in solche Häuser einzuweisen und durch Arbeit zu erziehen.« (Schenk 1994: 31) Bis tief ins 18. Jahrhundert hinein war der Begriff »Zigeuner« soziographisch bestimmt. Er war Synonym für »ein zusammen gelauffenes böses Gesindel« (Zedler 1749: 77). So wurde die diskriminierte Gruppe der »Zigeuner« prinzipiell offen gehalten für alle deklassierten und sich der herrschenden Ordnung entziehende Gruppen. Daher betont Hund die ideologische Stoßrichtung des Antiziganismus folgendermaßen:

»Mit der Stigmatisierung der vaterlandslosen Müßiggänger will das Zigeunerstereotyp nicht von außen kommende Fremde abwehren, sondern die eigenen Reihen von jenen säubern, die der bürgerlichen Arbeitsmoral unfähig und unwillig zu begegnen scheinen.« (Hund 1996: 24)

Vor allem vor dem Hintergrund der sozialen Problemlagen seit dem 15. Jahrhundert erhält der Antiziganismus seine spezifische herrschaftliche Funktion. Die gesellschaftliche Konzentration des Eigentums an Produktionsmitteln, die zu einer Verelendung der Landbevölkerung führt, bringt große soziale Spannungen mit sich. Das von Grund und Boden verjagte Bauerntum ist gezwungen als »Bettler, Räuber, Vagabunden« (Marx 1962: 762) sich durchs Leben zu schlagen. Die Anzahl der Bettler und des vagabundieren Proletariats wächst rasch an und stellt die sich langsam herausbildende frühbürgerliche Gesellschaft radikal in

Frage. Die schiere Zahl der aus ihren althergebrachten Lebens- und Wirtschaftsweisen Herausgelösten überfordert die Integrationsfähigkeit der sich herausbildenden Stadtkulturen. Zur Stabilisierung der neu entstehenden Ordnung richtet sich der »Haß auf die unproduktiven Müßiggänger [...] lange Zeit [gegen] die unterschiedlichsten Außenseitergruppen des ›herrenlosen Gesindels«, u.a. fahrende Schüler, Spielleute und gartende Landsknechte. Nach und nach wird er auf die schwächste, dabei exotischste Gruppe fokussiert: die Zigeuner.« (Maciejewski 1996: 14)

Die herrschaftsstabilisierende Funktion nimmt der Antiziganismus vor dem Hintergrund fundamentaler Umwälzungsprozesse, »der Durchsetzung territorialstaatlicher Verhältnisse und kapitalistischer Wirtschaftsgesinnung in Mitteleuropa« (Hund 2000: 20) ein. Auch Zimmermann (2007: 30) insistiert auf diesen Zusammenhang, darauf dass »[d]er Wandel des Zigeunerbildes vom ›fremden Pilger‹ zum ›zusammengelaufenen Gesindel‹, [...] mit einer Vielzahl gesellschaftlicher Entwicklungen zusammen[hängt].« Namentlich sind diese Entwicklungen vor allem in Territorialisierung, Bedeutungszuwachs der Institution Lohnarbeit, sowie Auflösung traditionaler Lebensformen zu identifizieren.

»Für die entstehende Arbeiterklasse und ihre Ansprüche auf Beteiligung an staatlicher Herrschaft stellte die Ausgrenzung der Zigeuner das Angebot des Staates dar, staatstragende Funktionen mit zu übernehmen (unter Rekurs auf das proletarische Arbeitsethos und die Stigmatisierung der Roma als ›parasitäre Müßiggänger‹).« (Heuß 1996: 128) Durch den einschließenden Ausschluss der Sinti und Roma als »Zigeuner« formiert sich die Masse der Ungleichen als eine homogene Einheit; als ehrliche UntertanInnen und StaatsbürgerInnen, als Nation, Volk und »Rasse«. »Das Spektrum der Funktionen des Zigeuners reichte dabei von der Durchsetzung einer neuen Arbeitsdisziplin (durch die moralische Stigmatisierung der Armut und des Bettelns) über die Anbindung von Teilen des verarmten Mittelstands (durch Ausschaltung von Konkurrenz) bis hin zur Einbindung von Teilen der Arbeiterbewegung in den modernen Staat (durch Übereinstimmung in der Bekämpfung des ›Zigeunerunwesens‹).« (ebd.: 125) Gerade auch das Vorurteil von den kriminellen »Zigeunern«, das mit dem Klischee der Arbeitsscheu verbunden ist, dient dazu, den proletarisierten Massen die Konsequenzen vor Augen zu führen die entstehen, wenn man sich einem geregelten Arbeitsleben als Lohnabhängige(r) entzieht. Dann, so die Drohung,

wird man zu Vogelfreien die straffrei getötet werden können: »Entsagt man nicht, so stürzt man ab, wird zum Outlaw, lebt nicht nur außerhalb des Gesetzes, sondern jenseits normierter Sozialität, ist ›draußen‹, deklassiert, asozial, der ›Allerletzte‹« (Scholz 2007: 219).

Es ist allerdings äußerst wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass der Antiziganismus als integrative Manövriermasse, als propagandistisches Herrschaftsmittel auf breite Wirkung abzielt, diese voraussetzt und nicht erst hervorbringt. Poliakov beharrt daher darauf, dass »eine noch so massive Propaganda nicht [genügt], damit eine Ideologie populär wird und sich ausbreitet: sie muß dem kollektiven Denken entsprechen und dem Zeitgeist der Epoche gemäß sein.« (1992: 201) Mit dem Begriff des Zeitgeists, der gemeinen und verbreiteten Form des Selbstbewusstseins, ist von Poliakov die Subjektgenese im Rahmen des Zivilisationsprozesses angesprochen. Mit dem sozialen und ökonomischen Strukturwandel veränderte sich auch – wie erwähnt – die »soziale[n], politische[n], sexuelle[n] und kulturelle[n] Identität der Gesellschaftsmitglieder«. Dieser Konstitution »des neuen Subjekts (als Untertan, Bourgeois und Citoyen)« folgt »die gesellschaftliche Konstruktion des ›Zigeuners‹ wie ein Schattenbild« (Maciejewski 1996: 12). Soll das Phänomen nicht einseitig als mehr oder weniger bewusst eingesetztes Herrschaftsmittel interpretiert werden, muss die Subjektconstitution ins Auge gefasst werden, die von der Entwicklung und Einrichtung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht losgelöst gedacht werden kann – es gibt kein Individuum im luftleeren Raum. Daher betont Maciejewski, dass die antiziganistischen Bilder »die Handschrift der Machteliten ebenso [trägt] wie die Spuren des Unbewußten in der Kultur.« (ebd.)

Die Subjektconstitution ist ein kontinuierlicher Gewaltakt. Nicht von ungefähr leitet sich der Subjektbegriff etymologisch aus dem Lateinischen sub = unter und iacere = werfen ab. Subjektgenese ist damit immer auch der Akt der Unterwerfung unter das Bestehende, unter das geschichtlich spezifische Realitätsprinzip, d.h. »Leistungsprinzip« (Marcuse). Politisch und historisch erscheint die Subjektconstitution als Unterwerfung unter den staatlichen Souverän, ökonomisch unter die Herrschaft des Kapitals – damit korrespondiert die Unterscheidung von bourgeois und citoyen. Psychologisch bedeutet die Subjektconstitution die stärkere und rigidere Unterwerfung spontaner Triebe und Impulse, die innere Beherrschung der Natur. Die Domestizierung oder Selbstdomestizierung des

zivilisierten Subjekts bringt allerdings eine Abspaltung oder Externalisierung der unterdrückten Regungen mit sich – das Verdrängte kehrt wieder. Adorno verweist darauf, dass »der bloße Gedanke von Identität ein Nichtidentisches erheischt, von dem allein Identität kann ausgesagt werden« (Adorno 2003d: 466). Daher resultiert aus dem Konstitutionsprozess des zivilisierten Subjekts die Konstruktion der »Zigeuner«, dessen projektive Bilder sich in dieser Arbeit als das glatte Gegenteil bürgerlicher Moral- und Wertvorstellung herausstellten: Sie rauben, klauen und sind arbeitsscheu, sind ungezügelt, triebhaft und sexuell, erkennen keine (staatliche) Herrschaft an, ziehen besitz- und herrenlos umher, sind nicht individuiert und kennen kein Scham- und Peinlichkeitsempfinden. So werden die »Zigeuner« als Verkörperung des Lustprinzips halluziniert (vgl. Maciejewski 1994: 47), d.h. sie hätten sich nicht den Restriktionen des herrschenden Realitätsprinzips fügen müssen, und damit nicht die notwendige Unterwerfung unter die Triebsublimierung fordernde Zivilisation vollzogen; sie entzögen sich dem Zugriff des staatlichen Souveräns, würden »auch den Knechtungen des Leviathan entgehen« (ebd.: 46).

Das zivilisierte Subjekt muss den unterdrückten Regungen erst ein Objekt zuweisen (vgl. Bielefeld 1990). Diese Wahl des Objekts passiert zu einem bestimmten Maß historisch zufällig; sie kann auf den dunkelhäutigen »Neger«, die Juden, die Frauen, die Armen oder andere marginalisierte Gruppen fallen. Wichtig jedoch ist, dass »Ego [...] in Alter Ego sein verdrängtes Unbewußtes wiedererkennen [muß], um erst in Angst und dann in Haß zu fallen.« (Maciejewski 1994: 41) Die xenophobe Wut richtet sich dabei stets gegen die Schwachen, jene Gruppen, die keine Macht haben, aber »dennoch vermeintlich oder tatsächlich über die Mittel verfügen, mit denen die Mehrheit der Bevölkerung Glück assoziiert.« (Stögner 2008: 38)¹⁹ Im Fall der Sinti und Roma zeigt sich, dass die Projektionen die auf sie gerichtet werden, sie als Archetypus halluzinieren, als einen von den zivilisatorischen Zurichtungen nicht betroffenen Menschenschlag. Die mit ihnen als »Zigeuner« assoziierten Eigenschaften verdichten sich zur Imago des Archaischen:

¹⁹ »Dass Schwäche den Angriff, der auf Sadismus gegen die schon am Boden Liegenden basiert, provozieren kann, gilt nicht nur für den Antisemitismus, sondern ebensowohl für Frauenfeindlichkeit oder Rassismus. Die Identifikation des autoritären Charakters mit Stärke ist begleitet von einer unbändigen Wut auf alles, was danieder liegt und sich nicht wehrt.« (Stögner 2008: 38)

»Nicht-territoriales Volk – Reisegewerbe entlang der Peripherie – Unterbewertung von Besitz (vor allem an Grund und Boden) – überragende Bedeutung der Großfamilie – Überbewertung der Binnenmoral – Abgrenzung gegenüber Fremden durch eigene Sprache, die schriftlos tradiert wird – Analphabetismus – magische Praktiken wie Wahrsagen, Handlesen, Heilkünste mit der Aura des Geheimnisvollen – expressiv aufsteigende Linie von Handwerk, Kunsthandwerk, Kunst (Musik, Tanz) – imitative Kultur.« (Maciejewski 1994: 40)

Seine Wirkmächtigkeit erhält der Antiziganismus aus dem Es, der Ranküne gegen jene, die vorgeblich ihre Triebe nicht unterdrücken müssten. Vor allem die Kapitel über die projektiven Bilder der ungezügelt-triebhaften und der schamlosen »Zigeuner« unterstützen diese theoretische Vermutung über die subjektive Funktion des Antiziganismus. Horkheimer und Adorno resümieren über den Antisemitismus in der aufgeklärten Moderne, dass im Bild des Juden sich jene »Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muß« materialisieren: »des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos.« (Adorno 2003a: 225) Vor allem die ersten drei Momente treffen auch auf die Bilder von den »Zigeunern« zu. Sie werden ebenfalls als Geschlagene und Machtlose, dennoch als glücklich betrachtet, werden als Arbeitsscheue und Müßiggänger halluziniert, die sich nicht um materiellen Besitz scheren, das Nötigste zum Überleben sich einfach nehmen bzw. stehlen.²⁰ Elias verweist darauf, dass der psychogenetische Zivilisationsprozess sich dadurch auszeichnet, dass die Individuen Langsicht und planende Vorausschau entwickeln, während spontane, kurzsichtige Triebausübung, das spontane Glück in den Hintergrund rückt. In den Bildern von den »Zigeunern« wiederum, werden diese als zeitlose Menschen imaginiert, die lediglich im Hier und Jetzt leben, keine sublimatorischen Fähigkeiten besäßen; sie nähmen sich was sie bräuchten und zwar sofort. Ebenfalls zentral in antiziganistischen Sinnstrukturen ist die »Heimat ohne Grenzstein«, da sie als Nomaden nirgendwo, als Naturwesen in Wald, Wiesen und unter freiem Himmel überall heimisch sein können. »Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen. Nur solange kann jene bestehen, wie die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhaßten machen. Das gelingt ihnen mittels der pathischen Projektion, denn auch der Haß führt zur Vereinigung mit dem Objekt, in der Zerstörung. Er ist das Negativ der Versöhnung.« (Adorno

²⁰ Es ist in diesem Kontext auch die etymologische Herleitung des Privateigentums interessant; das Private leitet sich ab vom lat. *privare* = u.a. berauben.

2003a: 225) In den teils philo-, teils antiziganistisch aufgeladenen Projektionen von den arbeitsscheu-kriminellen, den ungezügelt-triebhaften, den heimat- und herrenlos wandernden, oder den schamlosen »Zigeunern«, ferner der »Zigeunersippe«, drückt sich eine »negative Vergesellschaftung« (Hund 2006) aus. Zur Formierung der Identität der Ungleichen wird das Nicht-Identische, das Andere ausgesondert, markiert und verfolgt.

Im Rahmen des westlichen Zivilisationsprozesses geht die Etablierung rigiderer und stärkerer Scham- und Peinlichkeitsschwellen einher. Die gesellschaftliche Egalisierung über verschiedene Gesellschaftsschichten hinweg, führt zu einem universalen Scham- und Peinlichkeitsempfinden. Im antiziganistischen Bild von dreckigen und schamlosen »Zigeunern« drückt sich das Gegenbild zum gesellschaftlich durchgesetzten Standard von Körperhygiene und Schamgefühlen aus. Durch den Verweis auf die rohen Sitten und Gebräuche, das primitive Verhalten der »Zigeuner«, erhebt sich die Mehrheitsgesellschaft über diese. Da bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufen ein unterschiedliches Niveau der Scham- und Peinlichkeitsschwellen entspricht, werden Sinti und Roma mit dem Vorwurf dreckig, unhygienisch, sitten- und morallos zu sein, auf einer unter- oder unentwickelten Stufe der Kulturentwicklung festgeschrieben. Die Verweise, dass Sinti und Roma dreckig wären, übernehmen die Funktion sie mit Natur zu identifizieren: »Dreck ist die Natur.« (Adorno 2003a: 291) Und »[a]ls ein Element der Natur ist er der Erde gleich, aus der er gemacht ist; als Erde ist er nach den Maßstäben seiner eigenen Zivilisation unwichtig« (Horkheimer 2008: 172). Die Identifizierung der »Zigeuner« mit Natur hat in der okzidentalen Zivilisation schwerwiegende Folgen, denn diese ist »stets begleitet von einer Dehumanisierung der Betroffenen. In der modernen Zivilisation für Natur einzustehen bedeutet, bloßes Material vor der totalitär sich gebärdenden Herrschaft zu sein, Materie, mit der nach Belieben verfahren werden kann.« (Stögner 2008: 21) Werden bestimmte Menschengruppen mit Natur identifiziert, »als Tiere, z.B. als Schweine bezeichne[t], [...] sind sie zum Abschluß freigegeben« und können »zur Schlachtbank getrieben [werden] oder zeigen auch nur die Feindesrichtung an.« (Genth 1988: 131) Vor allem auch die Gleichsetzung von Sinti und Roma mit Dreck, Schmutz und fehlender Hygiene führt vor dem Hintergrund von Essentialismus und gesellschaftsbiologischen Wahn zu Vernichtungsphantasien. Dann erscheinen die als »Zigeuner« Konstruierten als gefährliche Krankheitsüberträger, die die Gesundheit des Volkskörpers oder der »Rasse« bedrohen würden. Die einzig

möglichen Konsequenzen dieses Wahns sind dann entweder Segregation und Ghettoisierung oder die systematische Vernichtung.

Löwenthal rekapituliert die Imagines vom osteuropäischen Juden als »Vorwurf der Unsauberkeit und Schlampigkeit«, sie werden »mit Schmutz identifiziert. [...] Die äußere Erscheinung [...] schafft Assoziationen an Unsauberkeit.« Weiter praktizierten sie »offenbar das Verbotene. Sie schwelgen in Schlampigkeit und Lasterhaftigkeit. Sie versagen sich keine Genüsse und Lüste und wehren sich gegen jede Form selbstauferlegter Disziplin.« (Löwenthal 1982: 220) Diese hier angeführten Klischees vom osteuropäischen Juden lassen sich ohne Umstände auch als Klischees des Antiziganismus erkennen.

Damit soll in keiner Weise die Identität von Antisemitismus und Antiziganismus postuliert werden, allerdings lassen sich doch frappierende Analogien zwischen den Imagines vom osteuropäischen Juden einerseits und jenen von den »Zigeunern« andererseits ausmachen. Während an den »Zigeunern« vorwiegend vor-zivilisatorische, archaische Merkmale und Verhaltensweisen verabscheut werden, die das bürgerliche Subjekt unterdrücken und verdrängen muss, ist der Antisemitismus ambivalenter gelagert. Denn in den »Juden« werden sowohl Archaik als auch Fortgeschrittenheit erkannt: Sie werden sowohl als Verkörperung der Moderne bzw. kapitalistischer Vergesellschaftung, als auch als Archetyp einer überkommenen Ordnung ausgemacht. Der Antiziganismus erhält seine Wirkmächtigkeit aus den Triebforderungen der unterdrückten Triebe; die »Zigeuner« erscheinen als reine Naturwesen, die zu den Forderungen der modernen Gesellschaft nicht in der Lage seien. Der antisemitische Komplex hingegen leitet sich sowohl aus dem Es, als auch aus dem Über-Ich ab. Dem Antisemitismus liegt sowohl das Motiv von Triebhaftigkeit und idealen Triebverzicht zugrunde. So existiert neben dem erwähnten archaischen Bild der »Ostjuden«, das diese als triebhaft zeichnet, ebenfalls die Imago von den zivilisierten Juden, dessen Hintergrund die Unterstellung eines »unerreichte[n] Ideal[s] von Triebverzicht und Sublimierung« (Maciejewski 1994: 47) bildet. Grob vereinfacht kann resümiert werden, dass Antisemitismus die Verschiebung der väterlichen Autorität auf die Juden, und Antiziganismus die Verschiebung verweigerter und verdrängter Es-Triebe ist. Zu unterscheiden ist hinsichtlich Antisemitismus und Antiziganismus ebenfalls der Nexus zu Verschwörungstheorien. Während die Juden unterstellte List und Hinterhältigkeit

zum Wahn einer Weltverschwörung und -herrschaft verdichtet wird, verbleibt diese bei den »Zigeunern« auf einer alltags- und lebensweltlichen Ebene. Die erhobenen Vorwürfe krimineller Machenschaften fügen sich in antisemitischen Sinnstrukturen zur Projektion einer im großen Stil, weltumspannenden Verschwörung zusammen. Im Antiziganismus hingegen artikulieren sich die Anklagen vor allem in Form von allgegenwärtiger Kleinkriminalität, die aber gleichfalls ubiquitär sei.

Der Vorwurf fehlender Selbst-Disziplin ist dem Antiziganismus zentral eingeschrieben und wird als Rechtfertigung zur Gewaltanwendung gegen die diskriminierte Minderheit herangezogen. Denn »[w]er hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte.« (Adorno 2003e: 682) Im Antiziganismus äußert sich das eigentliche Wesen der Gesellschaft, das zu ihrer Erhaltung notwendig Unterdrückte und Verdrängte. Weil die »Zigeuner« als naturhafte, sexuelle und freizügige Wesen identifiziert werden, werden sie gehasst. »Jedenfalls hat späterhin alle Zivilisation mit Vorliebe diejenigen Schweine genannt, deren Trieb auf andere Lust sich besinnt als die von der Gesellschaft für ihre Zwecke sanktionierte.« (Adorno 2003a: 90)

Das Naturbild der Moderne selbst ist zutiefst ambivalent. Es ist »geteilt in zwei Sphären: der niederen, tierischen, mit Schmutz, Schlamm und Erde assoziierten Seite von Natur« und andererseits in »ihre Überhöhung, etwa in der Apotheose der Männlichkeit und Lobpreisung des starken und schönen physischen Körpers.« (Stögner 2008: 20) Im Antiziganismus wird dieser binäre Code verwischt; die »Zigeunerin« wird mit weiblichen und männlichen Zügen zugleich konstruiert. Sie ist einerseits erotisch und verführerisch, andererseits steht sie ihren Mann, übernimmt die Aufgabe die Familie durch Arbeit (d.h. Diebestouren) zu versorgen. Ihre Gefährlichkeit leitet sich nicht nur aus ihrer sexuellen Attraktivität ab, sondern ebenfalls aus ihrer Skrupellosigkeit. Die »Zigeunerin« wird also einerseits sexualisiert und andererseits androgenisiert. Die Sexualität wird im Zuge des Zivilisationsprozesses ins Private abgedrängt und hinter die Kulisse verschoben. Damit einher geht eine Desexualisierung der domestizierten Frau, doch diese Desexualisierung »war zu haben nur über die Hypersexualisierung der ›anderen Frau«, d.i. der Jüdin, der Romni, der Prostituierten, der Arbeiterin, der ›Asozialen« oder der Frauenrechtlerin.« (ebd.: 50) So werden diese zu Trägerinnen des

»Archaisch-Körperlichen schlechthin« (ebd.). Demgegenüber erscheint der »Zigeuner« in antiziganistischen Sinnstrukturen als effeminiertes Wesen: er ist Künstler, Gaukler oder Artist und spielt gefühlvoll die Geige; der »Zigeuner« wird als Muttersohn gezeichnet.²¹ Diese Verwischung binärer Geschlechtercodes, »die Verachtung für Züge des anderen Geschlechts, sobald sie bei Vertretern des eigenen Geschlechts auftreten«, geht einher »mit einer stark verallgemeinerten Unduldsamkeit gegenüber allem, was anders ist [...]. Die strenge Zweiteilung zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit sowie das Tabu über jedem psychologischen Übergang von jener zu dieser entspricht der allgemeinen Tendenz, in starren Zweiteilungen zu denken.« (Horkheimer 1987a: 390)

Die Kulturentwicklung, der okzidentale Zivilisationsprozess ist gleichbedeutend mit der Auflösung traditionaler Vergesellschaftungsformen und daraus resultierend der Idee vom Individuum als unteilbarer Grundeinheit von Gesellschaft. Individuum und Gesellschaft werden gedanklich voneinander geschieden, als sich ausschließende Antithesen unversöhnt einander gegenüber gestellt. Die »Zigeuner« nun, wie sie vor allem auch in den vorgestellten Bildern von der »Zigeunersippe« imaginiert werden, laufen dem Selbstbild der Individuen als »homines clausi« (Elias) entgegen. Sie werden nicht als Individuen wahrgenommen, sondern stets als Horde, Herde, Sippe, Schwarm und Stamm. Die »Zigeuner« sind nicht atomisierte, monadologische Ich-Panzer oder »denkende Statuen« (Elias). An ihnen – so suggeriert das Klischee – sind die Wirkungen und Forderungen der »Zivilisation«, der okzidentalen Kulturentwicklung vorbei gegangen. Als »kommunistisch« organisierte Sippe eigne ihnen eine unendliche innere Solidarität. Während »mit der Auflösung ständischer Beschränkungen [...] dem Individuum die Verantwortung für das eigene Schicksal übertragen« (Schenk 1994: 30) wird, seien die »Zigeuner« nicht atomisierte Schmiede ihres eigenen Glückes. Sie hielten weiterhin wie Pech und Schwefel zusammen in einer Art »kommunistisch lebende[r] charismatische[r] Gemeinschaft« (Weber 1986: 270). Auffallend ist hierbei die imaginierte Herrschaftsform der »Zigeunersippe«, die sowohl patriarchale als auch matriarchale Züge aufweise, gemeinhin als eine

²¹ Da der Antiziganismus seine Wirkmächtigkeit aus dem Unbewussten bzw. Verdrängten speist, dieses aber nicht logisch und rational organisiert ist, können auch im Antiziganismus widersprüchliche Sinnstrukturen auftauchen, die sich eigentlich widersprechen. So existiert neben dem Bild des effeminierten »Zigeuner« auch ein patriarchales.

Gerontokratie²² gezeichnet wird. Auch in diesem Vorurteil drückt sich das Altvertraute und verdrängte Eigene aus. Die Konfrontation mit der als herrschaftsfrei phantasierten »Zigeunersippe« ruft das Verdrängte hervor, die Leiden und Verstümmelungen, die die Introjektion väterlicher und gesellschaftlicher Autorität mit sich brachten. Das gesellschaftlich Überwundene ruft die Erinnerung an einen Zustand wach, der noch nicht gekennzeichnet ist von der herrschaftlichen Unterwerfung der Subjekte als UntertanInnen, in dem die Individuen nicht in Konkurrenz um Chancen, durch Eigennutz und Rationalität ihre Handlungen leiten. Die Projektion der patriarchal-matriarchalen »zigeunerischen« Gerontokratie »erkennt« in dieser eine Herrschaftsform ohne Unterwerfung, die für die bürgerliche Subjektkonstitution unumgänglich ist, ein »Genossenrecht«, das unmittelbar Zweckverband ist und im Interesse ihrer Mitglieder ausgeübt wird:

»Die Genossen sind daher noch ›Genossen‹, und noch nicht: ›Untertanen‹.« (Weber 1980: 133)

Demgegenüber ist die der okzidentalen Zivilisation entsprechende Herrschaftsform alles andere als Herrschaft im Interesse der individuellen Bedürfnisse, sondern gekennzeichnet durch die Verkehrung von Mittel und Zweck; der letztgültige Zweck ist das Kapital, das Akquirieren von Surplus, nicht der Gebrauchswert der Waren für die Einzelnen, »sondern nur die rastlose Bewegung des Gewinns.« (Marx 1962: 169) Der sozioökonomische Apparat hat sich über die Köpfe der Einzelnen ausgewachsen und verselbständigt, ist selbstreferentiell geworden.

²² »Gerontokratie heißt der Zustand, daß, soweit *überhaupt* Herrschaft im Verband geübt wird, die (ursprünglich im wörtlichen Sinn: an Jahren) Aeltesten, als beste Kenner der heiligen Tradition, sie ausüben. Sie besteht oft für *nicht* primär ökonomische oder familiale Verbände.« (Weber 1980: 133)

8 Ausblick

Mit dieser Arbeit hat der Verfasser den Versuch unternommen das antiziganistische Ressentiment als heimlichen Groll gegen die herrschaftliche Verfasstheit moderner Gesellschaft zu extrapolieren. Allerdings wendet sich das Ressentiment nicht gegen die Verhältnisse selbst sondern sucht sich Ersatzobjekte. Diese Funktion ist keine ausschließliche Spezifik des Antiziganismus. So werden die indirekten und transpersonalen Herrschaftsverhältnisse im Antisemitismus wahnhaft im Juden konkretisiert und dergestalt Eindeutigkeit in unübersichtlichen Verhältnissen gestiftet. Die Antisemiten verkehren den Kampf gegen Herrschaft in den Kampf gegen die Juden. Der Antiziganismus hingegen richtet sich gegen jenen Menschenschlag, der sich scheinbar der Zivilisation und ihren Zurichtungen entzieht. Beide Phänomene, sowohl Antisemitismus wie auch Antiziganismus, zielen auf eine falsche Versöhnung von Individuum und Gesellschaft. Während im Antisemitismus nicht die eigentlichen Ursachen für Ausbeutung, Elend und Entfremdung bekämpft werden, sondern das machtvoll, weltverschwörerische Judentum als das eigentliche Übel identifiziert wird, ergreift der Antiziganist/ die Antiziganistin kompromisslos und eindeutig Partei für die falschen Verhältnisse. Im Antiziganismus werden seine TrägerInnen zu selbsternannten VerteidigerInnen von Zivilisation und Kultur, sie erheben sich über angebliche »Barbaren«, werden aber genau dadurch selbst zu wahren »Barbaren«.

Die Ableitung des Antiziganismus aus dem Prozess der Zivilisation heraus ist notwendigerweise abstrakt. Daher hinterlässt die vorliegende Arbeit viele offene Fragen. Genauere Analysen des Antiziganismus in unterschiedlichen Epochen und Phasen (beispielsweise Feudalismus, Aufklärung, liberalistische Ära des 19. Jahrhundert, Zivilisationsbruch Nationalsozialismus, Postnazismus oder historische Wende 1989/90 etc.) wären notwendig. Vor allem steht die Frage, welche konkreten »Zigeunerbilder« heute virulent im individuellen Bewusstsein verbreitet sind, weiter im Raum. Dazu wäre eine empirische Forschung höchst dringlich. In so gut wie allen aktuellen Arbeiten über Antiziganismus wird auf Umfrageergebnisse zu Beginn und Mitte der 90er Jahre verwiesen, um die

Aktualität des Problems Antiziganismus zu verdeutlichen. Auch diese theoretische Arbeit legt nahe, dass der Antiziganismus bis heute virulent und ubiquitär ist. Die empirische Eruiierung der aktuell verbreiteten »Zigeunerbilder« im angehenden 21. Jahrhundert bleibt allerdings ein offenes Forschungsdesiderat.

Rassismus ist eines der wenigen, allgemeingültigen Tabus (vgl. Claussen 1994). D.h. aber nicht, dass rassistische Ideologien nicht doch im Untergrund weiter wuchern, sondern nur, dass sie offiziell verpönt sind. Trotz der offiziellen Ächtung des Rassismus durch die UNO seit den 40er Jahren, die die Großzahl aller Staaten unterzeichnet haben, werden diskriminierende, pejorative Klischees auch heute noch in Politik, Funk, Fernsehen und Print verbreitet.²³ Wenn schon von offizieller Seite trotz Ächtung des Rassismus, rassistische Klischees reproduziert werden, dann liegt die Vermutung nahe, dass eine entsprechende Untersuchung über antiziganistische Komplexe und Meinungen erschreckend ausfallen würde. Nicht zuletzt die stets aufflammende Pogromstimmung gegen Sinti und Roma in Italien, Ungarn oder Rumänien sprechen eine eindeutige und wenig Hoffnung auf Besserung versprechende Sprache.

²³ So hat der Beratende Ausschuss des Europarates für die Jahre 2003/2004 in Deutschland eine andauernde Diskriminierung von Sinti und Roma (in allen öffentlichen Bereichen bis hin zur Presseberichterstattung) konstatiert (vgl. Strauß 2009: 10).

9 Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., 1973: *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M.: Junius.

Adorno, Theodor W., 1995: *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, 2003a: *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*. (Gesammelte Schriften. Bd. 3), Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W., 2003b: *Gesellschaft*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9-19.

Adorno, Theodor W., 2003c: *Individuum und Organisation*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 440-456.

Adorno, Theodor W., 2003d: *Wozu noch Philosophie*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 459-473.

Adorno, Theodor W., 2003e: *Erziehung nach Auschwitz*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 674-690.

Adorno, Theodor W., 2003f: *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 20.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 360-383.

Areco, Victor, ca. 1910: *Das Liebesleben der Zigeuner*. (Das Liebesleben aller Zeiten und Völker. Bd. 3), Leipzig: Leipziger Verlag.

Arnold, Hermann, 1958: *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten. Untersuchungen zum Vagantenproblem an vagierenden Bevölkerungsgruppen vorwiegend in der Pfalz*. Stuttgart: Thieme.

Arnold, Hermann, 1965: *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Stämme im deutschen Sprachgebiet*. Olten: Walter.

Bastian, Till, 2001: *Sinti und Roma im Dritten Reich. Geschichte einer Verfolgung*. München: Beck.

- Benz, Wolfgang, 1996: *Vorurteil und Realität. Das Lager Marzahn: Nationalsozialistische Verfolgung der Sinti und Roma und ihre anhaltende Diskriminierung*. In: Ders. (Hrsg.), *Feindbild und Vorurteil. Beiträge über Ausgrenzung und Verfolgung*. München: dtv, 139-169.
- Benz, Wolfgang, 2004: *Was ist Antisemitismus?* München: Beck.
- Bielefeld, Uli, 1990: *Das Fremde innen und der Fremde außen*. Hamburg: Hamburger Institut für Sozialforschung. http://www.his-online.de/fileadmin/user_upload/pdf/bibliothek/bestand/Downloads_Diskussionspapiere/000-0-00000-1190-0.pdf, 29.02.2012.
- Bodlée, Hans, 1962: *Landfahrer. Ein Beitrag über ihre Kriminalität*. Kriminalistik. Zeitschrift für die gesamte kriminalistische Wissenschaft und Praxis, 1962, Jg. 16, Heft 12, 575-578.
- Bogdal, Klaus-Michael, 2011: *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1820: *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Bd. 10, 5. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1827: *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Bd. 12, 7. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1841: *Bilder-Conversations-Lexikon für das deutsche Volk*. Bd. 4, Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1848: *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Bd. 15, 9. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1855: *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Bd. 15, Abth. 2, 10. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1879: *Conversations-Lexikon*. Bd. 15, 12. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1895: *Brockhaus' Conversations-Lexikon*. Bd. 16, 14. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 1935: *Der große Brockhaus*. Bd. 20, 15. Aufl., Leipzig: Brockhaus.
- Brockhaus F.A. (Hrsg.), 2006: *Brockhaus-Enzyklopädie*. Bd. 12, 21. Aufl., Leipzig: Brockhaus.

- Busch, Ines, 2009: *Das Spektakel vom »Zigeuner«*. *Visuelle Repräsentation und Antiziganismus*. In: End, Markus; Herold, Kathrin; Robel, Yvonne (Hrsg.), *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster: Unrast, 158-176.
- Claussen, Detlev, 1994: *Was heißt Rassismus?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Coser, Lewis A., 1956: *The Functions of Social Conflict*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Djuric, Rajko, 1995: *Vorurteile gegenüber Roma und Sinti*. In: Ders., *Roma und Sinti im Spiegel der deutschen Literatur. Ein Essay*. Frankfurt/M.: Lang, 249-257.
- Dorsch, Anton; Vaas, Martin, 1948/49: *Die polizeiliche Überwachung der Zigeuner und nach Zigeunerart umherziehender Personen. Eine Sammlung von Rechtsvorschriften*. Ravensburg: Eigenverlag.
- Durkheim, Emile, 1992: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 1997a: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. (Gesammelte Schriften. Bd. 3.1), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 1997b: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. (Gesammelte Schriften. Bd. 3.2), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 2001: *Die Gesellschaft der Individuen*. (Gesammelte Schriften. Bd. 10), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 2002: *Beitrag zur Diskussion über Karl Mannheim. »Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen«*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 107-110.
- Elias, Norbert, 2005: *Autobiographisches und Interviews*. (Gesammelte Schriften. Bd. 17), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 2006: *Was ist Soziologie?* (Gesammelte Schriften. Bd. 5), Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- End, Markus, 2011: *Bilder und Sinnstruktur des Antiziganismus*. Aus Politik und Zeitgeschichte, 2011, Jg. 61, Heft 22-23, 15-21.
- Engbring-Romang, Udo, 2009: »Zigeunerbilder« in Schule und Unterricht. *Tagung des Verbands Deutscher Sinti und Roma, Landesverband Hessen in Kooperation mit der Gesellschaft für Antiziganismusforschung*. Antiziganismusforschung, 2009, Jg. 1, Heft 1, 4-5.
- Feuerhelm, Wolfgang, 1987: *Polizei und »Zigeuner«*. Strategien, Handlungsmuster und Alltagstheorien im polizeilichen Umgang mit Sinti und Roma. Stuttgart: Enke.
- Feuerhelm, Wolfgang, 2005: *Ethnische Diskriminierung durch die Polizei*. In: Kalkuhl, Christina; Solms, Wilhelm (Hrsg.), *Antiziganismus heute*. (Beiträge zur Antiziganismusforschung. Bd. 2), Seeheim: I-Verb, 29-45.
- Fings, Karola; Sparing, Frank, 2005: *Rassismus, Lager, Völkermord. Die nationalsozialistische Zigeunerverfolgung in Köln*. Köln: Emons.
- Freud, Sigmund, 1991a: *Die Verdrängung*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 10, London: Imago, 247-261.
- Freud, Sigmund, 1991b: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 14, London: Imago, 419-506.
- Freud, Sigmund, 1996: *Über Psychoanalyse*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 8, London: Imago, 1-61.
- Freud, Sigmund, 1998a: *Jenseits des Lustprinzips*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 13, London: Imago, 1-69.
- Freud, Sigmund, 1998b: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 13, London: Imago, 73-161.
- Freud, Sigmund, 1998c: *Das Ich und das Es*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 13, London: Imago, 235-289.
- Freud, Sigmund, 1999: *Das Unheimliche*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 12, London: Imago, 229-268.
- Freud, Sigmund, 2008a: *Die Traumdeutung*. (Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 2), London: Imago.

- Freud, Sigmund, 2008b: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. (Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 15), London: Imago.
- Fritz, Helmut, 1980: *Die erotische Rebellion. Das Leben der Franziska Gräfin zu Reventlow*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Fromm, Erich, 1936: *Sozialpsychologischer Teil*. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris: Librairie Félix Alcan, 77-135.
- Genth, Renate, 1988: *Patriarchale Naturbeherrschung, Weiblichkeit und phallokratische Naturzerstörung*. In: Kulke, Christine (Hrsg.), *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*. Pfaffenweiler: Centaurus, 129-144.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb, 1787: *Historischer Versuch über die Zigeuner. Betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes seit seiner Erscheinung in Europa, und dessen Ursprung*. 2. Aufl., Göttingen: Dieterich.
- Hehemann, Rainer, 1987: *Die »Bekämpfung des Zigeunerunwesens« im Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871 – 1933*. Frankfurt/M.: Haag & Herchen.
- Heister, Carl von, 1842: *Ethnographische und geschichtliche Notizen über die Zigeuner*. Königsberg: Gräfe und Unzer.
- Heuß, Herbert, 1996: *Die Migration von Roma aus Osteuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Anlässe und staatliche Reaktion. Überlegungen zum Funktionswandel des Zigeuner-Ressentiments*. In: Giere, Jacqueline (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/M.: Campus, 109-131.
- Hille, Almut, 2005: *Identitätskonstruktionen. Die »Zigeunerin« in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hohmann, Joachim S., 1981: *Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland*. Frankfurt/M.: Campus.
- Hohmann, Joachim S., 1990: *Verfolgte ohne Heimat. Geschichte der Zigeuner in Deutschland*. Frankfurt/M.: Lang.
- Hohmann, Joachim S., 1995: *Dasein zwischen Romantisierung und Haß. »Zigeuner« in Deutschland und Europa – Ein Rückblick*. In: Djuric, Rajko, *Roma und Sinti im Spiegel der deutschen Literatur*. Frankfurt/M.: Lang, 13-78.

- Horkheimer, Max, 1987a: *Autorität und Familie in der Gegenwart*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Frankfurt/M.: Fischer, 377-395
- Horkheimer, Max, 1987b: *Vorwort zu den Studies in Prejudice*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Frankfurt/M.: Fischer, 406-409.
- Horkheimer, Max, 2008: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 6, Frankfurt/M.: Fischer, 21-186.
- Hund, Wulf D., 1996: *Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und Geist des Kapitalismus*. In: Ders. (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg: DISS, 11-36.
- Hund, Wulf D., 2000: *Romantischer Rassismus. Zur Funktion des Zigeunerstereotyps*. In: Ders. (Hrsg.), *Zigeunerbilder. Schnittmuster rassistischer Ideologie*. Duisburg: DISS, 9-30.
- Hund, Wulf D., 2006: *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Israel, Joachim, 1972: *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*. Reinbek: Rowohlt.
- Jablonski, Johann Theodor, 1767: *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*. Bd. 2, Königsberg: Zeise und Hartung.
- Jochimsen, Lukrezia, 1963: *Zigeuner Heute. Untersuchung einer Aussenseitergruppe in einer deutschen Mittelstadt*. Stuttgart: Enke.
- Kersting, Wolfgang, 2000: *Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus*. In: Brandt, Reinhard (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Akademie, 45-66.
- Kranz, Heinrich Wilhelm, 1937: *Zigeuner, wie sie wirklich sind*. Neues Volk. Blätter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP, 1937, Jg. 5, Heft 9, 21-27.
- Krauss, Joachim, 2010: *Die Festschreibung des mitteleuropäischen Zigeunerbildes. Eine Quellenkritik anhand des Werkes von Heinrich M. G. Grellmann*. In: Zentrum für Antisemitismusforschung (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*. Bd. 19, Frankfurt/M.: Campus, 31-56.

- Kugler, Stefani, 2004: *Kunst-Zigeuner. Konstruktionen des ›Zigeuners‹ in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Trier: WVT.
- Lasker-Schüler, Else, 1920: *Wauer-Walden via München usw.* In: Dies., *Essays*. Berlin: Cassirer, 76-80.
- Liebich, Richard, 1863: *Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihrer Sprache*. Leipzig: Brockhaus.
- List, Eveline, 2009: *Psychoanalyse. Geschichte, Theorien, Anwendungen*. Wien: Facultas.
- Löwenthal, Leo, 1982: *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. (Schriften. Bd. 3), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 175-237.
- Lütge, Michael, 1997: *Ich-Struktur, Über-Ich und Gesellschaft*. In: Ders., *Wachstum der Gestalttherapie und Jesu Saat im Acker der Welt. Psychotherapie als Selbsthilfe*. Frankfurt/M.: Lang, 120-160.
- Maciejewski, Franz, 1994: *Zur Psychoanalyse des geschichtlich Unheimlichen. Das Beispiel der Sinti und Roma*. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 1994, Jg. 48, Heft 1, 30-49.
- Maciejewski, Franz, 1996: *Elemente des Antiziganismus*. In: Giere, Jacqueline (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/M.: Campus.
- Marcuse, Herbert, 1979: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. (Herbert Marcuse Schriften. Bd. 5), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Margalit, Gilad, 2001: *Die Nachkriegsdeutschen und ›ihre Zigeuner‹. Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz*. Berlin: Metropol.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, 1958: *Die deutsche Ideologie*. (Marx Engels Werke. Bd. 3), Berlin: Dietz.
- Marx, Karl, 1962: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*. (Marx Engels Werke. Bd. 23), Berlin: Dietz.
- Massing, Paul W., 1959: *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsgesellschaft.
- Merton, Robert K., 1995: *Soziologische Theorie und soziale Struktur*. Berlin: de Gruyter.
- Meyer, Joseph (Hrsg.), 1890: *Meyers Konversations-Lexikon*. Bd. 16, 4. Aufl., Leipzig: Bibliographisches Institut.

- Münzel, Mark, 1981: *Zigeuner und Nation. Formen der Verweigerung einer segmentären Gesellschaft*. In: Ders. (Hrsg.), *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Gießen: Focus-Verlag, 13-67.
- Oesterdiekhoff, Georg W., 2000: *Zivilisation und Strukturgenese. Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Opfermann, Ulrich F., 2010a: »Schlussstein hinter Jahre der Sittenverwilderung und Rechtsverwirrung«. *Der Berleburger Zigeuner-Prozess. Antiziganismuskritik* 2010, Jg. 2, Heft 2, 17-35.
- Opfermann, Ulrich F., 2010b: *Berichte. Tagung »Geschichtspolitik und Antiziganismus« am 12. Dezember 2009 in der KZ-Gedenkstätte Neuengamme*. *Antiziganismuskritik* 2010, Jg. 2, Heft 2, 38-39.
- Osterhammel, Jürgen, 2011: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Pierer, Heinrich August (Hrsg.), 1865: *Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart*. Bd. 19, 4. Aufl., Altenburg: Pierer.
- Poliakov, Léon; Delacampagne, Christian, Girard, Patrick, 1992: *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*. Hamburg: Luchterhand.
- Portschy, Tobias, 1938: *Die Zigeunerfrage. Denkschrift des Landeshauptmannes für das Burgenland*. Eisenstadt: [s.n.].
- Post, Rudolf (Hrsg.), 1997: *Pfälzisches Wörterbuch*. Bd. 6, Wiesbaden: Steiner.
- Reemtsma, Katrin, 1996: *Sinti und Roma. Geschichte, Kultur, Gegenwart*. München: Beck.
- Reinbeck, Emil, 1861: *Die Zigeuner. Eine wissenschaftliche Monographie nach historischen Quellen bearbeitet*. Salzkotten: v. Sobbe.
- Ritter, Robert, 1938: *Zigeuner und Landfahrer*. In: Bayerischer Landesverband für Wanderdienst (Hrsg.), *Der nichtseßhafte Mensch. Ein Beitrag zur Neugestaltung der Raum- und Menschenordnung im Großdeutschen Reich*. München: Beck, 71-88.
- Rose, Romani, 1987: *Bürgerrechte für Sinti und Roma*. Heidelberg: Zentralrat Deutscher Sinti und Roma.

- Schenk, Michael, 1994: *Rassismus gegen Sinti und Roma. Zur Kontinuität der Zigeunerverfolgung innerhalb der deutschen Gesellschaft von der Weimarer Republik bis in die Gegenwart*. Frankfurt/M.: Lang.
- Scholz, Roswitha, 2007: *Homo Sacer und »Die Zigeuner«*. Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb »vergessenen« Variante des modernen Rassismus. In: Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften (Hrsg.), *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*. Bd. 4, Bad Honnef: Horlemann.
- Schopf, Roland, 1980: *Bürgerfluch und Bürgersehnsucht*. In: Hohmann, Joachim S.; Schopf, Roland (Hrsg.), *Zigeunerleben. Beiträge zur Sozialgeschichte einer Verfolgung*. Darmstadt: ms edition, 47-76.
- Seibert, Gerd (Hrsg.), 1973: *Lexikon 2000*. Bd. 12, Stuttgart: Wissen-Verlag.
- Severin, Jan 2009: »Zwischen ihnen und uns steht eine kaum zu überwindende Fremdheit«. *Elemente des Rassismus in den »Zigeuner«-Bildern der deutschsprachigen Ethnologie*. In: End, Markus; Herold, Kathrin; Robel, Yvonne (Hrsg.), *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster: Unrast, 67-94.
- Simmel, Georg, 1890: *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: von Duncker & Humblot.
- Smith, Adam, 1982: »Early Draft« of Part of *The Wealth of Nations*. In: Meek, Ronald L.; Raphael, David D.; Stein, Peter G. (Hrsg.), *Lectures on Jurisprudence. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*. Vol. 5, Indianapolis: Liberty Fund, 562-581.
- Solms, Wilhelm, 2008: *Zigeunerbilder. Ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte. Von der frühen Neuzeit bis zur Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sparing, Frank, 2011: *NS-Verfolgung von »Zigeunern« und »Wiedergutmachung« nach 1945*. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2011, Jg. 59, Heft 22-23, 8-15.
- Spiegel, 1992: »Marki für Germania«. *Der Spiegel*, 1992, Jg. 46, Heft 38, 192-193.
- Spitta, Arnold, 1989: *Entschädigung für Zigeuner? Geschichte eines Vorurteils*. In: Goschler, Constantin; Herbst, Ludolf (Hrsg.), *Wiedergutmachung in der Bundesrepublik Deutschland*. München: Oldenbourg, 385-401.

- Stögner, Karin, 2008: »Die doppelt Anderen«. Eine soziologische Rekonstruktion der Verschränkung von Antisemitismus und Antifeminismus. Dissertation. Wien: Universität Wien.
- Strauß, Daniel, 1998: »da muß man wahrhaft alle Humanität ausschalten...«. Zur Nachkriegsgeschichte der Sinti und Roma in Deutschland. In: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg; Verband Deutscher Sinti und Roma (Hrsg.), »Zwischen Romantisierung und Rassismus«. Sinti und Roma – 600 Jahre in Deutschland. Stuttgart: LPB, 26-36.
- Strauß, Daniel, 2009: *Schwierigkeiten des Gedenkens – Gesichter des Vorurteils*. Antiziganismusforschung, 2009, Jg. 1, Heft 1, 9-11.
- Teichmann, Michael, 2002: *Traditionelle Wirtschaftsgemeinschaften*. <http://romani.uni-graz.at/rombase/cd/data/ethn/work/data/prof-econ.de.pdf>, 26.02.2012.
- Tetzner, Theodor, 1835: *Geschichte der Zigeuner. Ihre Herkunft, Natur und Art*. Weimar: Voigt.
- Ufen, Katrin, 1996: *Aus Zigeunern Menschen machen. Heinrich Moritz Grellmann und das Zigeunerbild der Aufklärung*. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg: DISS, 67-90.
- Verschuer, Otmar, 1958: *Geleitwort*. In: Arnold, Hermann, 1958: *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten. Untersuchungen zum Vagantenproblem an vagierenden Bevölkerungsgruppen vorwiegend in der Pfalz*. Stuttgart: Thieme, V.
- Weber, Max, 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max, 1986: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, Tübingen: Mohr.
- Wigger, Iris, 1996: *Ein eigenartiges Volk. Die Ethnisierung des Zigeunerstereotyps im Spiegel von Enzyklopädien und Lexika*. In: Hund, Wulf D. (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg: DISS, 37-66.
- Wilde, Oscar, 1982: *Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Ein Essay*. Zürich: Diogenes.
- Willens, Wim, 1996: *Außenbilder von Sinti und Roma in der frühen Zigeunerforschung*. In: Giere, Jacqueline (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/M.: Campus, 87-108.

- Winckel, Äneke, 2002: *Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland*. Münster: Unrast.
- Wippermann, Wolfgang, 1997: »Wie die Zigeuner«. *Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*. Berlin: Elefanten Press.
- Wislocki, Heinrich von, 1887: *Zur Volkskunde der transsilvanischen Zigeuner*. Hamburg: Richter.
- Wislocki, Heinrich von, 1892: *Aus dem inneren Leben der Zigeuner. Ethnologische Mitteilungen*. Berlin: Felber.
- Zedler, Johann Heinrich, 1749: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 62, Leipzig: Zedler.
- Zimmermann, Michael, 2007: *Zigeunerpolitik und Zigeunerdiskurse im Europa des 20. Jahrhunderts*. In: Ders. (Hrsg.), *Zwischen Erziehung und Vernichtung. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Steiner, 13-70.

10 Anhang

10.1 Zusammenfassung/ Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit widmet sich der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Antiziganismus, dem spezifischen Rassismus gegen Sinti und Roma als »Zigeuner«. Dieser Gruppe wird in Zentraleuropa seit nunmehr über 500 Jahren mit teils abwertenden und pejorativen Vorurteilen, teils romantisierenden und verklärenden Klischees begegnet. Bis heute lebt die Diskriminierung der als »Zigeuner« Bezeichneten weiter fort. Das Anliegen der Arbeit ist der Versuch einer theoretischen Erhellung der Persistenz und Virulenz jenes spezifischen Fremdenhasses. Durch die Entfaltung einiger Aspekte der Kulturentwicklung bzw. des Zivilisationsprozesses sollen Genese und Funktion des Antiziganismus aus der Verfasstheit okzidentaler Zivilisation extrapoliert werden. Auf Basis des hier ausgebreiteten gesellschaftstheoretischen Fundaments zeigt sich, dass die Virulenz

des Antiziganismus aus dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft abgeleitet und daraus ebenfalls die Funktion dieses Ressentiments ermittelt werden kann.

This diploma thesis attends to a theoretical discussion with the phenomena antiziganism as a specific mode of racism against Sinti and Romanies as so called »gypsies«. This group is confronted with pejorative and insulting, as well as glorifying and romanticizing prejudices since 500 years. Till these days there still exists the discrimination of the so called »gypsies«. The thesis tries to challenge a theoretical elucidation of the persistence and virulence of this specific xenophobia. Through the evolvement of some aspects of cultural development, genesis and function of the antiziganism will be extrapolated out of the configuration of occidental civilization. On this theoretical basis it becomes apparent that the virulence of antiziganism is connected with the relation of individual and society, likewise the function of this resentment.

10.2 Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken wurden als solche kenntlich gemacht. Diese Arbeit wurde bisher weder in gleicher noch in ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.


_____, Wien 2012

Tobias Neuburger

10.3 Lebenslauf

Tobias Neuburger

geb. 18.05.1985, in Stuttgart

Arbeitserfahrung *(Auswahl)*

- seit 03/2010* **Universität Wien, Bibliotheks- und Archivwesen** | Mitarbeiter in der Fachbereichsbibliothek für Soziologie und Politikwissenschaft
- 10/2009* **Sozialökonomische Forschungsstelle (SFS), Wien** | Datenaufbereitung und -auswertung für die Studie »Arbeitsbedingungen und Arbeitsbelastungen in den Gesundheitsberufen«
- 03/2009 bis 02/2010* **Universität Wien, Institut für Politikwissenschaft** | Anstellung als Studienassistent
- 09/2005 bis 02/2006* **State of Israel - Ministry of Social Affairs, Jerusalem** | Pflege und Betreuung geistig und körperlich behinderter Menschen
- 09/2004 bis 08/2005* **Bund für Umwelt- und Naturschutz (BUND), Berlin** | Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, Betreuung der Website

Bildungsweg

- seit 10/2011* **Universität Wien** | Studium der Politikwissenschaft (MA)
- 09/2011* **Universität Wien** | Studienabschluss der Politikwissenschaft mit dem akademischen Grad Bachelor of Arts (Abschlussprädikat: »Mit Auszeichnung bestanden«)
- seit 03/2006* **Universität Wien** | Diplomstudium der Soziologie (rechts-, sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Studienzweig)
- 2004* **Jörg-Ratgeb-Gymnasium, Stuttgart** | Reifeprüfung, Abitur

Fremdsprachen

Englisch - sehr gute Kenntnisse

Französisch - Grundkenntnisse

Modernhebräisch (Ivrit) - Grundkenntnisse

Sonstiges Engagement

- seit 10/2010* **Koordinationsausschuss, ÖH Universität Wien** | Delegierter der Fakultätsvertretung für Sozialwissenschaften

2008/09	Studienvertretung Politikwissenschaft, Wien Mitarbeit in der Studienvertretung Politikwissenschaft an der Universität Wien
2008/09	Dokumentarfilm »Empower the Favela« Finanzakquirierung
2007	Bioparadeis e.V., Wien Mitgründung der Lebensmittelkooperative »Bioparadeis - Verein zur Förderung von Biolandbau und regionalen Netzwerken«
2006/07	European Resistance Archive Mitarbeit im österreichischen Projektteam zur Dokumentation des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus
2004/05	Reboot.fm, Berlin Mitarbeit am Radioprojekt Reboot.fm
bis 2004	Freies Radio für Stuttgart Freier Redakteur