

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Masterstudiengang **Erziehungs- und Bildungswissenschaften**
Schwerpunkt **Migration und Bildung**

MASTERARBEIT

**Partizipativ und antirassistisch forschen unter kritisch-materialistischer Perspektive.
Ein methodologischer Entwurf**

vorgelegt von

Thede Stamm
Friedrich-Ebert-Straße 153
28199 Bremen
Matrikelnummer 1216917

Betreuende Gutachterin: Prof. Dr. Yvonne Ehrenspeck-Kolasa

Zweite Gutachterin: Dr. Ulrike Lingen-Ali

Oldenburg, den 23.05.2017

„Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat,
sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen.
Politik, der es darum im Ernst noch ginge,
sollte deswegen die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren.
Sie sollte statt dessen auf die schlechte Gleichheit heute [...] deuten,
den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann“

Theodor W. Adorno, *Melange* (1969).

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
1.1 Forschungsinteresse.....	3
1.2 Aufbau der Arbeit.....	5
1.3 Thematische Grenzen und Anknüpfungspunkte.....	9
2. Theoretische Hinführung.....	11
2.1 Mensch und Gesellschaft, Kritischer Materialismus.....	11
2.1.1 Die Totalität der kapitalistischen Gesellschaft als Problem.....	11
2.1.2 Die Frage der Wertfreiheit.....	12
2.1.3 Fetischcharakter und Ideologie.....	13
2.1.4 Das Ziel des Kritischen Materialismus: Die <i>Assoziation freier Menschen</i> ...15	
2.2 Rassismus.....	16
2.2.1 Rassenkonstruktion.....	16
2.2.2 Rassismus als moderne Ideologie der Abwertung.....	17
2.2.3 Subjektivierung und Klassenverhältnisse.....	19
2.2.4 Rassismus, Nationalismus, Universalismus.....	20
2.3 Antirassismus.....	21
2.4 Rassismus gegen Rom_nja.....	26
2.4.1 Kurze Geschichte des Rassismus gegen Rom_nja und Sinti_ze in Deutschland.....	26
2.4.2 Unsichtbarkeit.....	30
2.4.3 <i>Der Zigeuner</i> als Gegenbild zu Nation und kapitalistischer Ordnung.....	31
2.4.4 Die Verantwortung der Forschung.....	32
2.4.5 Assimilation, Ausgrenzung und die Verantwortung der Pädagogik.....	34
2.4.6 Rom_nja-Widerstand.....	38
2.5 Zusammenfassung.....	41
3. Zur Methodologie partizipativen antirassistischen Forschens unter kritisch- materialistischer Perspektive im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja.....	43
3.1. Antirassistisch forschen und handeln im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja	45
3.2 Partizipativ und emanzipatorisch forschen unter kritisch-materialistischer Perspektive.....	48
3.2.1 Zu Handlungs-/Aktionsforschung und der Wissenschaftskritik der Kritischen Theorie.....	48
3.2.2 Individuelle Vergesellschaftung und partizipative Aufklärung.....	52
3.2.3 Forschung als befreiende Praxis und ihre Grenzen.....	55
3.3 Zwischenfazit.....	57
3.4 <i>Grundriss partizipativer kritisch-materialistischer Forschung im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja</i>	58
4. Kritische Reflexion des Forschungsstands.....	66
4.1. Allgemeines zum Forschungsstand im Feld des Rassismus gegen Rom_nja.....	67
4.2. <i>Stigma Ethnizität</i> und die RomoKehr-Studie als Beispiele der Möglichkeit partizipativer Forschung im Feld des Rassismus gegen Rom_nja.....	69
4.2.1 Elizabeta Jonuz: Stigma Ethnizität – Wie zugewanderte Romafamilien der Ethnisierungsfalle begegnen.....	70
4.2.2 RomnoKehr: Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma.....	79
5. Fazit und Ausblick.....	92
5.1 Zu Themenwahl und Forschungsinteresse.....	92
5.2 Zusammenfassung der Erkenntnisse.....	93

5.3 Ausblick: Zur Methodik partizipativen Forschens.....	94
5.4 Rassismus, Pädagogik und Dialektik der Wissenschaft – ein Fazit.....	95
5.4.1 Rassismus gegen Rom_nja und die Dialektik der Aufklärung.....	95
5.4.2 Pädagogik und Rassismus gegen Rom_nja.....	96
Literatur.....	97

1. Einleitung

1.1 Forschungsinteresse

Angeregt wurde die folgende Arbeit durch ein Praktikum und weitere Diskussionen mit und bei Amaro Drom e. V., bzw. dem Verbandsprojekt *Dikhen amen! – Seht uns!*. Amaro Drom ist Jugendverband und Selbstorganisation von Rom_nja und Nicht-Rom_nja. Das Projekt soll junge Rom_nja¹ in ihrer Identität bestärken und sie dazu ausbilden, als Multiplikator_innen selbst antirassistische Workshops anzuleiten. Dabei sind die Perspektiven der Jugendlichen, ihre Wünsche und Erfahrungen zentral (vgl. Stamm 2016, 3 ff.). Dieses pädagogische Projekt war neben der Beschäftigung mit Forschungstheorien und -methoden im Studium Anlass dafür, sich vertiefende Gedanken über partizipative Forschungsmethoden und antirassistische Solidarität zu machen; wie müsste eine Forschung, die ein solches Projekt solidarisch begleiten könnte, gestaltet sein?

Dass diese – *nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen der Rom_nja mit dem Rassismus der Mehrheitsgesellschaft* – partizipativ gestaltet sein müsste, machte mir eine Veranstaltung der *Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft* klar, die ich im Rahmen meines Praktikums besuchte. Dort präsentierte der *Arbeitskreis zur Verbesserung der Bildungsbeteiligung und des Bildungserfolgs von Sinti und Roma in Deutschland*, der unter maßgeblicher Beteiligung von Rom_nja und Sinti_ze arbeitete, seine Vorschläge (vgl. Stamm 2016, 6 ff. bzw. *Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft* 2015, 25 ff.). „Partizipation ist in zweifacher Hinsicht möglich: als Mitwirkung der Teilnehmer/innen am Forschungsprozess und als Teilnahme/Teilhabe der Forschenden an den Prozessen und sozialen Bezügen des untersuchten Settings“, wie *Hella von Unger, Martina Block* und *Michael T. Wright* in ihrem online zugänglichen Arbeitspapier *Aktionsforschung im deutschsprachigen Raum: Zur Geschichte und Aktualität eines kontroversen Ansatzes aus Public Health Sicht* (2007) betonen.

Ich benutze den Begriff *partizipativ* in beiderlei Hinsicht sowie unter der besonderen Betonung der Relevanz von *Organisationen der teilnehmenden Gruppe* (in diesem Fall identitätspolitische Zusammenschlüsse von Rom_nja).

1 Der Unterstrich markiert eine sprachliche Lücke, da die Sprache bei der Bezeichnung von Gruppen von Menschen nur binär die männliche oder weibliche Form zur Verfügung hat. Es gibt aber sowohl biologisch wie hinsichtlich der Vielzahl sozialer Identitäten mehr als zwei klar voneinander abgrenzbare Geschlechter, was auf diese Weise markiert wird. Ebenso wie die Autor_innen von *Antiziganistische Zustände* 2 habe ich mich außerdem für die – eher unübliche – Verwendung des *gender gap* auch bei den Begriffen *Rom_nja* und *Sinti_ze* entschieden (vgl. Bartels/Borcke/End/Friedrich 2013, 15).

Am Anfang stand also die Frage nach *partizipativer antirassistischer Forschung*.

Mit dem Begriff des *Antirassismus* will ich betonen, dass ich die praktische solidarische Kritik zur Bekämpfung des Rassismus als zentral ansehe (vgl. Stamm 2016, 16 f.). Auf der Ebene der *Theorie* hatte ich bereits in früheren Arbeiten im Verlauf meines Studiums eine Kritik des Rassismus skizziert, die marxistisch inspiriert ist, ohne dass sie sich einen einfachen ökonomischen Determinismus zu eigen machen will (d. h. einen Standpunkt, für den Probleme der Gesellschaft linear aus ihrer ökonomischen Form folgen) (vgl. etwa Stamm 2016, 14 ff.).

Außerdem hatte ich mich bereits mit *Kritischer Theorie* bzw. den wissenschaftstheoretischen Überlegungen von *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* auseinandergesetzt. Hervorheben möchte ich für diese Arbeit vor allem drei Aspekte: *Erstens* behauptet die *Kritische Theorie* – auch aus enttäuschter historischer Erfahrung hinsichtlich der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Befreiung heraus – ein Primat der Theorie bzw. geht in Distanz zu konkreter politischer Bewegung, wie *Alfred Nagel* in seinem Buch *Aktionsforschung, Gesellschaftsstrukturen und soziale Wirklichkeit* herausstreicht (vgl. Nagel 1983, 40).

Zweitens: Forschung kann niemals abgetrennt von ihren gesellschaftlichen Zwecken gedacht werden. Sie hat aber gerade deswegen eine unabhängige, ihre gesellschaftlichen Bedingungen und Ziele reflektierende Haltung einzunehmen. *Drittens* und eng damit verbunden: Die Kritische Theorie verfolgt ein Programm der Befreiung des Menschen und verweigert sich der Auffassung, Forschung könnte etwas *Wertfreies* sein (vgl. Adorno 1972, 135 ff.).

Das Wissenschafts- und Gesellschaftsverständnis, das dieser Arbeit zugrunde liegt und auf das die *Kritische Theorie* wesentlichen Einfluß hat nenne ich – in Anlehnung an das Buch *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik* von *Hendrik Wallat* (2015), *kritisch-materialistisch*. Der Begriff wird hier alternativ verwendet zum Begriff *Kritische Theorie* einerseits und dem Begriff *marxistisch* andererseits. Es ist keine Arbeit im Sinne der Kritischen Theorie insofern, als das spätere Generationen der Kritischen Theorie hier keine Relevanz haben. Außerdem stützt sich die Arbeit bezüglich der Rassismustheorie auch auf andere marxistisch beeinflusste Autor_innen, die nicht auf der Basis der Kritischen Theorie argumentieren, allen voran *Robert Miles*. Er entwickelt in seinem Buch *Rassismus* (Miles 1991/2014) in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Rassismusanalysen eine solche, die die ökonomische Sphäre der Gesellschaft wichtig nimmt, ebenso wie

ihre Historie, und dennoch Rassismus als *Ideologie mit einer Eigendynamik* und in Wechselwirkung mit anderen Ideologien fasst. Den Begriff *marxistisch* habe ich aber ebenfalls nicht verwendet, denn er umfasst alle möglichen Arten dogmatischer Welterklärungen, auch solche, die den kritischen Impuls der Theorien von *Karl Marx* zugunsten linearer Welterklärungen aufgegeben haben, vor allem in der Folge des zur Herrschaftsideologie erstarrten *Marxismus-Leninismus* (vgl. dazu Wallat 2015, 32 f.). *Kritisch-materialistisch* meint eine Gesellschaftsanalyse, die zum Verständnis der Gesellschaft ihre ökonomische Sphäre als zentral ansieht und auch ansonsten eine umfassende Kritik an ihren grundlegenden politischen Formen leisten will und dabei auch ihre historische Genese in den Fokus nimmt. Diese Kritik findet einen wesentlichen Begründer in Marx, nimmt aber die Elemente seiner Theorie nicht als starre Glaubenssätze auf (vgl. ebd., 10 f.).

Mein Ziel ist es also, *meine Standpunkte zu Wissenschaftstheorie, Gesellschaftskritik und Antirassismus in Form der Methodologie einer partizipativen Forschung zusammenkommen zu lassen.*²

Die Fragestellung der Arbeit lautet also: **Wie muss partizipative antirassistische Forschung methodologisch gestaltet werden? – Ein kritisch-materialistischer Entwurf am Beispiel des Rassismus gegen Rom_nja**

1.2 Aufbau der Arbeit

Den Beginn der Arbeit macht in der *Theoretischen Hinführung* eine Zusammenfassung von kritisch-materialistischen Standpunkten. Erklärt wird unter *2.1 Mensch und Gesellschaft, Kritischer Materialismus* das Gesellschaftsverständnis des *Kritischen Materialismus*, seine Kritik an *Wertfreiheit* in der Forschung, sein Ziel der *Assoziation freier Menschen* sowie der Begriff der *Ideologie*, da Rassismus hier als Ideologie gefasst wird. Zentral sind hier neben Adornos Korreferat zur Logik der Sozialwissenschaften (Adorno 1972) die programmatischen Ausführungen Horkheimers in *Traditionelle und*

² Der ursprüngliche Anspruch, diese Methodologie zur Basis einer Forschung zu machen, die das Projekt *Dikhen amen* kritisch-solidarisch begleitet und deren Ergebnisse in die Masterarbeit einfließen zu lassen, wurde dagegen aufgegeben, da dies eine zu umfangreiche Aufgabe für das Format einer Masterarbeit wäre. Dazu ein paar Anmerkungen: Eine Forschung, die umfassend partizipativ gestaltet wird, ist ein Anliegen, das etwa die *Aktions-* bzw. *Handlungsforschung* einmal verfolgte, welche aber eher aus der Mode gekommen ist. Deshalb war die Arbeit wesentlich *Wiederentdeckung* von Ideen partizipativer Forschung. Außerdem ist grundsätzlich keine direkte theoretische Verbindung von der Kritischen Theorie zu partizipativer Forschung zu ziehen, ohne erhebliche theoretische Verkürzungen in Kauf zu nehmen. Dies hat zur Folge, dass die Arbeit letztlich keine Forschungsarbeit im Sinne empirischer Sozialforschung ist, wohl aber die *Methodologie* einer solchen Forschung entwirft.

kritische Theorie (Horkheimer 1973) sowie das Buch *Fundamente der Subversion* von Hendrik Wallat (Wallat 2015). Das Unterkapitel 2.2 *Rassismus* beginnt mit dem Begriff der *Rassenkonstruktion*, da der gesellschaftlichen Existenz von Rassismus nach Miles nicht die tatsächliche Existenz von Rassen, sondern deren ideologische *Konstruktion* vorausgeht (vgl. Miles 1991/2014, 99 ff.). Im Weiteren wird Rassismus historisch als *moderne Ideologie der Abwertung* eingeordnet, um dann dazu überzugehen, welche Funktion Rassismus in dieser Gesellschaft erfüllt und wie er mit Klassenverhältnissen verknüpft ist. Außerdem wird ausgeführt, warum Rassismus und Nationalismus zusammenhängen und welcher Zusammenhang mit einer anderen Ideologie besteht, der sie scheinbar zuwiderlaufen, dem *Universalismus*. Wie ist die gleichzeitige Existenz von Rassismus und Universalismus in der modernen nationalstaatlich verfassten Welt erklärbar? Außerdem wird dargelegt, dass es nicht einfach *den Rassismus* gibt, sondern *Rassismen unterschiedlicher Traditionen und ideologischer Funktionen*. Deshalb ist das Thema *Rassismus gegen Rom_nja* eines, an dem ein theoretisches Vorgehen, das sowohl allgemein gesellschaftskritisch als auch konkret am Gegenstand sein soll, exemplifiziert wird. Das Unterkapitel 2.3 *Antirassismus* soll sein hier zugrunde gelegtes Verständnis ausloten und abgrenzen gegenüber verschiedenen theoretischen und politischen Ansätzen, die sich ebenfalls gegen Rassismus positionieren, wie die *Rassismuskritik* oder die *Critical Whiteness*. Dabei geht es erst einmal um das Verhältnis von Subjektivität und Politik im Kampf gegen Rassismus. Im Folgenden werde ich dann ausführen, warum Antirassismus im kritisch-materialistischen Sinne sowohl *universalistisch* als auch *ideologiekritisch* sein sollte. Zuletzt geht es dann noch einmal expliziter um die im Antirassismus kontrovers diskutierte *Identitätspolitik*.

Im Unterkapitel 2.3 *Rassismus gegen Rom_nja* setze ich mich zunächst mit seiner Geschichte in Deutschland und seiner Spezifik bis heute auseinander, dann mit seiner ideologischen Funktion, mit dem *Zigeuner* ein *Gegenbild zu Nation und kapitalistischer Ordnung* zu schaffen. Der Begriff *Zigeuner* wird hier nur verwendet, wenn das rassistische Fremdbild gemeint ist, das mit der rassistischen Ideologie einhergeht. Bezeichnet werden damit also niemals konkrete Menschen. Zentral sind für diesen Abschnitt sind vor allem Beiträge der beiden Sammelbände *Antiziganistische Zustände 1* und *2* (End/Herold/Robel 2009 bzw. Bartels/Borcke/End/Friedrich 2013), sowie für die geschichtlichen Hintergründe, das Buch „*Wie die Zigeuner*“. *Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich* von Wolfgang Wippermann (Wippermann 1997). Daneben sind in der Arbeit verschiedene Stimmen aus der Rom_nja-Bürgerrechtsbewegung

wichtige Bezugspunkte. Explizit wird außerdem auf Aspekte der Geschichte des Rassismus gegen Rom_nja in Bezug auf Forschung und Pädagogik eingegangen, da diese Arbeit (als Masterarbeit in einem erziehungswissenschaftlichen Studium) in einem *erziehungswissenschaftlichen* Kontext steht. Als wichtiger aktueller Teil eines politischen Antirassismus wird außerdem der Widerstand der Rom_nja und Sinti_ze in Deutschland behandelt.

Es wird davon ausgegangen, dass nur die ideologiekritische Betrachtung eines Rassismus Ergebnisse von Forschung auf diesem Feld adäquat in ihren gesellschaftlichen Kontext stellen kann, da von der Totalität der Gesellschaft und der Historie auf ein spezifisches Phänomen geschlossen wird. Der Begriff *Rassismus gegen Rom_nja* ist dabei gewissermaßen einer Verlegenheit geschuldet. Der Begriff *Antiziganismus* ist umstritten (vgl. dazu etwa Demirova 2013; Randjelović 2014, 34 f.). Da die Arbeit zunächst von der Arbeit in einer Organisation inspiriert wurde, die sich vor Allem als *Verband von Rom_nja* bezeichnet (vgl. Stamm 2016, 4), ist die Bezeichnung geblieben. Die Diskussion um den häufig verwendeten Begriff *Antiziganismus* umfassend darzustellen, ist nicht Thema der Arbeit. Es können aber einige Einwände formuliert werden gegen einen Begriff zur Bezeichnung dieses Rassismus, der sich nur auf Rom_nja fokussiert. So bezeichnet sich eine Gruppe romanessprachiger Menschen in Deutschland als Sinti_ze. Es ist allgemein üblich in Deutschland, diese gesondert zu nennen, da es Vertreter_innen dieser Gruppen selbst auf diese Weise tun. Außerdem trifft die stigmatisierende Figur des *Zigeuners* nicht nur Menschen, die traditionell Romanes sprechen, sondern auch andere Gruppen (vgl. End 2013, 47).

Letztlich ist jeder Begriff zur Bezeichnung dieses Phänomens umstritten. Es sei also festgehalten, dass die spezifische rassistische Ideologie, die auf einem Fremdbild des *Zigeuners* basiert, nicht nur gegen Rom_nja verwendet wird.

Der zentrale Teil der Arbeit ist der *Methodologie partizipativen antirassistischen Forschens unter kritisch-materialistischer Perspektive im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja* gewidmet. Dazu wird zunächst unter 3.1. *Antirassistisch forschen und handeln im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja* Forschung in diesem Feld noch einmal historisch und in eine antirassistische politische Haltung eingebettet und vor allem in den Kontext aktueller Diskussionen von Rom_nja selbst gestellt, insbesondere die Vorschläge des *Arbeitskreises zur Verbesserung der Bildungsbeteiligung und des Bildungserfolgs von Sinti und Roma in Deutschland* (Stiftung Erinnerung,

Verantwortung, Zukunft 2015). Unter 3.2 *Partizipativ und emanzipatorisch forschen unter kritisch-materialistischer Perspektive* wird zunächst das Verhältnis von Kritischer Theorie und Handlungs- bzw. Aktionsforschung diskutiert, um insbesondere in die Kritik Alfred Nagels einzuleiten (3.2.1 *Zu Handlungs-/ Aktionsforschung und der Wissenschaftskritik kritischer Theorie*). Das Buch *Aktionsforschung, Gesellschaftsstrukturen und soziale Wirklichkeit* von Alfred Nagel lotet Möglichkeiten, Grenzen und die Kritik an der Aktions- bzw. Handlungsforschung mit Kritischer Theorie aus (vgl. Nagel 1983). Daraufhin wird das Verhältnis von *kritisch-materialistischer Theorie* und *partizipativer Forschung* konkretisiert – was müsste das Interesse einer partizipativen und kritisch-materialistischen Forschung sein (3.2.2 *Individuelle Vergesellschaftung und partizipative Aufklärung*) und was wären ihre Möglichkeiten und Grenzen (3.2.3 *Forschung als befreiende Praxis*). Die vorangegangenen Ausführungen konkretisieren sich weiter in 3.4 *Grundriss partizipativer kritisch-materialistischer Forschung im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja*. Ich nehme dabei Bezug auf Praktiker_innen marxistisch inspirierter partizipativer Forschung; so etwa auf *Paulo Freire*, der seine Arbeit in den 50er Jahren in Brasilien begann. Dort versuchte er, beeinflusst durch seinen christlichen Glauben und zum Ziel der Entwicklung eines modernen und demokratischen Landes, die politische Bewußtseinsbildung in den unteren Klassen des Landes zu fördern – diese Anfänge des freireschen Wirkens beschreibt *Heinz-Peter Gerhardt* in seinem Buch *Zur Theorie und Praxis Paulo Freires in Brasilien* (vgl. Gerhardt 1979, 55 ff.). Auf sein Buch *Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit* (Freire 1985) beziehe ich mich ebenso wie auf das Buch *Erinnerungsarbeit* (Haug 1990) der marxistischen Feministin *Frigga Haug*, in dem sie eine biographische Forschung für Frauenkollektive entwirft (ebd., 47). Jenseits eines institutionalisierten Rahmens wollte sie „eine sozialwissenschaftliche Erhebung, eine eigene Empirie über die Vergesellschaftung von Frauen [...] beginnen“ (ebd., 42).

Unter 4. *Kritische Reflexion des Forschungsstands* wird zunächst der Forschungsstand zum Rassismus gegen Rom_nja bündig zusammen gefasst (4.1 *Allgemeines zum Forschungsstand im Feld des Rassismus gegen Rom_nja*) um dann zwei Studien näher zu beleuchten, die auf unterschiedliche Weise für die im zentralen Teil der Arbeit entworfene Methodologie interessant sind und beide Rassismus gegen Rom_nja zum Thema haben: Die Studie *Stigma Ethnizität. Wie zugewanderte Romafamilien der Ethnisierungsfälle begegnen* (Jonuz 2009) und die *Studie zur aktuellen*

Bildungssituation deutscher Sinti und Roma (Strauß 2011) (4.2 *Stigma Ethnizität und die RomnoKehr-Studie als Beispiele der Möglichkeit partizipativer Forschung im Feld des Rassismus gegen Rom_nja*).

Unter 5. *Fazit und Ausblick* wird erörtert, welche neuen Perspektiven sich mir durch das Abfassen der Arbeit eröffnet haben. Dazu werden die verschiedenen theoretischen Stränge noch einmal aufgenommen, reflektiert und zusammengefasst. Daraufhin wird aufzuzeigen sein, wo und wie die entworfene Methodologie in der sozialwissenschaftlichen Diskussion anknüpfen kann und wo sich hinsichtlich der *Methodik* anknüpfen lässt. Zuletzt wird es darum gehen, was dies alles für eine erziehungswissenschaftliche Forschung, die sich kritisch gegen Rassismus wendet, bedeuten kann.

1.3 Thematische Grenzen und Anknüpfungspunkte

Die Arbeit behandelt die *Aktionsforschung* als umfassenden Versuch der engagierten, praxisnahen Sozialforschung. Eine hinreichende zusammenfassende Darstellung von Studien, die sich an einer kritischen Aktions-/Handlungsforschung versucht haben, oder anderer Studien, die im Sinne kritisch-materialistischer Forschung partizipativ gestaltet wurden, wäre zu umfangreich für diese Arbeit. Es sei aber auch hier auf das Buch von Nagel verwiesen, der einige Beispiele für mögliche Entwürfe kritisch-emanzipatorischer Sozialforschung nennt (vgl. Nagel 1983, 257 ff.). Das sind bei ihm – als historisches Beispiel – die *enquête ouvrière* von Karl Marx (ebd., 261 ff.), die daran anschließenden *Überlegungen zu praxisbezogener Soziologie am Beispiel der teilnehmenden Beobachtung* nach Bodemann (ebd., 269 ff.) und die *basisaktivierende Soziologie* nach Fals Borda (ebd., 273 ff.). Insbesondere letzteres Beispiel ist eines, das aufzeigt, dass im Zuge antikolonialer und linker politischer Aufbrüche in Südamerika Beispiele für eine *kritische Sozialforschung an der Basis* entwickelt wurden. Ein Beispiel des Dialogs zwischen der Aktionsforschung der 70er Jahre in Deutschland und Südamerika ist der Sammelband *Internationale Aspekte der Aktionsforschung* (Moser/Ornauer 1978), der Ergebnisse eines Symposiums, das 1977 in Cartagena, Kolumbien, stattfand, auf deutsch zugänglich macht (ebd., 7). Auch die Projekte Paulo Freires können in einer Linie mit diesen südamerikanischen Ansätzen gesehen werden. Eine eingehende Betrachtung der zur deutschen Situation ganz verschiedenen politischen, sozialen und historischen Lage wäre aber sinnvoll. Ein Werk, das dies für das Wirken Freires in Brasilien leistet ist das Buch Gerhardts. Neben einer historischen und politischen

Kontextualisierung, die das Werk leistet, dokumentiert es, welche Folgen das Wirken Freires in Brasilien jenseits westlicher Idealisierungen hatte (vgl. Gerhardt 1979).

Umfassende Entwürfe partizipativer Forschung, bei der die Involviertheit der Forschenden im Feld und das explizite politische Engagement zentral waren, hat auch die feministische Forschung geliefert (vgl. Diezinger/Kitzer/Anker/Odierna/Haas/Bingel 1994). Auch hier wäre methodologisch und methodisch einiges zu entdecken. Hier gibt es in der Arbeit zumindest zwei Bezüge: einige Ausführungen bezüglich der Frage der *Involviertheit von Forschenden im Feld*, bei der ich mich u. a. auf einen Text von Ursula Müller in jenem Sammelband beziehen werde (*Feminismus in der empirischen Forschung: Eine methodologische Bestandsaufnahme*, Müller 1994) und die Ausführungen der in diesem Kontext stehenden *Frigga Haug*.

Auch eine historisch-kritische Aufarbeitung der Aktionsforschungsdebatte insgesamt konnte hier nicht erfolgen, wäre aber zur vertiefenden Diskussion über die Möglichkeit und Grenzen von *Partizipativität* in der Forschung nötig. Deshalb seien hier nur einige Punkte genannt, die von Unger, Block und Wright genannt werden. Sie setzen den „Fokus auf die interne Kritik der Debatte der 1970er und 80er Jahre“ (Unger/Block/Wright 2007, 17). Kritikpunkte sind die mangelhafte theoretische Grundlage, wie sie auch Nagel kritisiert – das meint insbesondere das Ausblenden des weiteren gesellschaftlichen Kontextes und die Schwierigkeit des Fokussierens auf den unmittelbaren Praxisbezug (vgl. ebd., f.), unscharfe Begrifflichkeiten (ebd., 18) sowie etwas, das ich mit der *Kritischen Theorie als instrumentelles Verständnis von Wissenschaft* kritisieren werde. *Instrumentell* agiert Wissenschaft dann, wenn sie sich für jedweden sozialen Zweck in den Dienst nehmen lässt (vgl. ebd., bzw. s. u.). Aber vor allem die dort erwähnten Schwierigkeiten der Forscher_innen, die Kluft zu den Teilnehmenden zu überbrücken (vgl. ebd.), wären es wert, im Zuge des Entwurfs einer *Methodik* partizipativer und kritisch-materialistischer Forschung mit reflektiert zu werden. Relevant ist aber auch der Hinweis, dass eine solche politisch ambitionierte Forschung mit der Hochzeit der Student_innenbewegung der 70er Jahre verknüpft war; ob eine gesellschaftskritische Forschung möglich ist hängt also nicht zuletzt von gesellschaftspolitischen Bedingungen ab (vgl. ebd., 20). Auch eine Spurensuche, in der ausgewertet wird, wo Aktionsforschung oder Teile ihres Ansatzes weiterleben, wie sie in diesem Papier formuliert wird, wäre fruchtbar (vgl. ebd., 21 ff.). Auch hier wäre für die

zu entwerfende Methodik einiges zu lernen.

Eine umfassendere Recherche des Forschungsstands zum Thema *partizipative Forschung im Feld des Rassismus gegen Rom_nja* müsste auch ihren Blick erweitern, um jenseits nationaler Grenzen die *Erfahrungen von Rom_nja-Organisationen mit Forschung als Teil ihrer politischen Praxis* einzubeziehen. Insgesamt fehlt in der Arbeit eine Perspektive, die zumindest gesamteuropäisch sein müsste, um die Verknüpfung etwa repressiver Migrationskontrolle und Rassismus gegen Rom_nja umfassend zu analysieren. Hier seien die Rechercheberichte des Netzwerks *alle bleiben!* erwähnt, ein Netzwerk von Rom_nja und Nicht-Rom_nja, das versucht, ein Bleiberecht für Rom_nja in Deutschland durchzusetzen (vgl. *alle bleiben!* Webpräsenz: Über uns/Unterstützer). Die Berichte sind Dokumentationen von Recherchereisen in Länder, in die Rom_nja abgeschoben werden (bisher nach Serbien, ins Kosovo und zuletzt, 2015, nach Mazedonien) (vgl. *alle bleiben!* 2015/alle bleiben! Webpräsenz: Material).

2. Theoretische Hinführung

2.1 Mensch und Gesellschaft, Kritischer Materialismus

Im folgenden Abschnitt werde ich den *Kritischen Materialismus* skizzieren, da seine Perspektive auf die Gesellschaft grundlegend für diese Arbeit ist; dabei ist neben seiner grundsätzlichen Wissenschafts- und Gesellschaftskritik im engeren Sinne von Bedeutung, warum *Wertfreiheit*, also ein vermeintlich *neutraler Standpunkt* in der Wissenschaft abgelehnt wird, und dass der Kritische Materialismus stattdessen ein *Ziel* verfolgt: den gesellschaftlichen Zustand der *Assoziation freier Menschen*. Zentral für die Stellung der Wissenschaft zur Praxis ist in der Arbeit außerdem, dass die Gesellschaft Bewusstseinsformen aus sich hervorbringt, die bestimmte, sinnhafte *Welterklärungen* bieten – *Fetischisierung* und *Ideologie*.

2.1.1 Die Totalität der kapitalistischen Gesellschaft als Problem

Kritisch-materialistische Theorie will eine Kritik der Gesellschaft leisten, die darüber hinausgeht, Lösungen für einzelne Probleme in ihren Teilbereichen zu finden; Ziel ihrer Kritik ist die spätkapitalistische Gesellschaft als Ganzes.

Max Horkheimer erklärt in *Traditionelle und kritische Theorie* (Horkheimer 1973), kritisches Verhalten sei „nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des

Gesellschaftsbau verknüpft“ (Horkheimer 1973, 27). Deshalb gilt es Kritischer Theorie nicht als kritisch, pragmatische und nützliche Erkenntnisse für die bestehende Gesellschaft zu produzieren, auch nicht die gesellschaftlichen Bedingungen von Forschung in Teilbereichen zu analysieren. Stattdessen wird die Gesellschaft selbst ihr zum Problem. Das unterscheidet sie dem eigenen Verständnis nach grundlegend von *traditioneller Theorie*, der es, ganz im Sinne der arbeitsteiligen Gesellschaft, um spezifische Teilaufgaben geht; die gesellschaftlichen Bedingungen und sogar die Verwendung ihrer Erkenntnisse sind dieser äußerlich (vgl. ebd., 29). Das Ganze der Gesellschaft bezeichnet Theodor W. Adorno in seinem Korreferat *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Adorno 1969/1972) als *Totalität*. Sie gilt ihm dennoch nicht als ein Gesamtzusammenhang, in dem alles nahtlos ineinander greift, noch ist sie ein geschlossener Herrschaftsapparat. „Totalität [der Gesellschaft] ist in den demokratisch verwalteten Ländern eine Kategorie der Vermittlung, keine unmittelbarer Herrschaft und Unterwerfung. Das schließt ein, daß in der industriellen Tauschgesellschaft keineswegs alles Gesellschaftliche ohne weiteres aus ihrem Prinzip zu deduzieren ist“, aber: „System und Einzelheit sind reziprok und nur in ihrer Reziprozität zu erkennen“ (Adorno 1969/1972, 127). Aus Adornos Zitat wird bereits klar, dass nicht alles Gesellschaftliche durch die ökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus (die *industrielle Tauschgesellschaft*) erklärt werden kann, dass ihre Analyse jedoch als grundlegend für das Verständnis der Totalität der Gesellschaft angesehen wird. Wer die einzelnen Phänomene in der Gesellschaft begreifen will, muss sie in der Reziprozität mit ihren wesentlichen Formen erkennen³. Ihren Anspruch eines Vorrangs der Theorie leitet die kritische Theorie daher aus der Notwendigkeit des Verständnisses dieser Totalität her (vgl. etwa Horkheimer 1973, 42 f.).

2.1.2 Die Frage der Wertfreiheit

Kritischer Materialismus wendet sich gegen ein wissenschaftliches Ideal der *Wertfreiheit*, also eine Idee von Wissenschaft, die nicht ihre Funktion in der Gesellschaft reflektiert und diese kritisch mit aufnimmt. Horkheimer betont gegen eine solche Position, dass es unmöglich ist, einen neutralen Standpunkt gegenüber der Gesellschaft einzunehmen (vgl. Horkheimer 1973, 40). Er kritisiert überhaupt, Erkenntnis auf *Wissenschaft* zu reduzieren. Eine solche isolierte Wissenschaft handelt ausschließlich im Dienst des Bestehenden, es braucht aber darüber hinausgehend die philosophische

³ Für diese Arbeit ist dabei nicht entscheidend bzw. nachrangig und ein zu umfassendes Thema, wie sich Arbeit und Tausch oder auch der Staat genau organisieren.

Kritik der Gesellschaft⁴ (vgl. Horkheimer 1991, 97).

Die Wissenschaft braucht diese schon deshalb, weil es ihr allein nicht möglich ist, Gesellschaft zu erkennen, da sie selbst nur ein Teil des Produktionsprozesses der kapitalistischen Gesellschaft ist: „In Wahrheit resultiert [...] das Leben der Gesellschaft aus der Gesamtheit der verschiedenen Produktionszweige, [...] ihre Zweige, auch die Wissenschaft [sind] [...] nicht als selbstständig und unabhängig anzusehen“ (Horkheimer 1973, 19), erscheinen aber so, aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (ebd., 20).

Die Kritische Theorie beharrt auch darauf, dass kein einfacher logischer Zusammenhang besteht zwischen den empirischen Erscheinungen einer Gesellschaft und ihrer Erkenntnis in der Theorie (vgl. Adorno 1969/1972, 132 ff.). Erkenntnis erwache deshalb wesentlich aus der negativen Kritik an der Gesellschaft: „Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie [...] zum Problem; durch das, was sie nicht ist, wird sie sich enthüllen als das, was sie ist [...]“ (Adorno 1969/1972, 142); „[s]oziologische Erkenntnis ist tatsächlich Kritik“ (ebd., 132). Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen sind zugleich *politisch*. Horkheimer kritisiert einen verkürzten Gebrauch der Vernunft, die sich nicht länger, wie in der Philosophie der Aufklärung, auf Gesellschaft bezieht, sondern sich ihr, auf ein bloßes Instrument reduziert, unterwirft. „Ihr operativer Wert, ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur ist zum einzigen Kriterium gemacht worden“ (Horkheimer 1991, 42). Kritische Theorie spricht sich gegen eine verkürzte Wissenschaft aus, die sich auf diese Weise nicht kritisch zur Gesellschaft verhalten kann (Horkheimer/Adorno 1944/2013, 2). „Wie Prohibition seit je dem giftigeren Produkt Eingang verschaffte, arbeitete die Absperrung der theoretischen Einbildungskraft dem politischen Wahne vor“ (ebd., f.).

2.1.3 Fetischcharakter und Ideologie

Kritischer Materialismus kritisiert, dass die Gesellschaft zwar von Menschen gemacht wird, aber eben nicht bewusst; die „Formen der Vergesellschaftung“ treten den Menschen als „Fremdes und zugleich Übermächtiges“ entgegen (vgl. Adorno 1969/1972, 140). Der Mensch im Kapitalismus schafft also beständig Verhältnisse, die ihn beherrschen.

⁴ Wobei dabei die Frage wäre, was dann *Wissenschaft* sei. Adorno behauptet ja gerade die philosophische Kritik als *Teil der Wissenschaft der Soziologie*. Zusammenfassend lässt sich wohl nur sagen, dass Kritische Theorie eine philosophische Kritik formuliert, die sich nicht in ein einfaches Begriffssystem pressen lässt (vgl. Schwandt 2010, 11 ff.).

Dies bezeichnet der Begriff des *Fetischcharakters* der kapitalistischen Gesellschaft: Hierbei werden ökonomische Verhältnisse als naturhafte begriffen und nicht als menschengemachte; dieses Bewusstsein ist *zugleich wahr und falsch*, wie Hendrik Wallat in *Fundamente der Subversion* (2015) erklärt. Es wird zwar richtig erkannt, dass die Ökonomie einen Zwang ausübt, zugleich ist dieses Bewusstsein falsch, weil nicht erkannt wird, dass diese Verhältnisse als soziale eben nicht naturhaft notwendig sind (vgl. Wallat 2015, 80). So verhält es sich auch mit Staat, Recht und Nation (ebd., S. 82 ff.). „Der Staat als Nation erscheint [...] als [...] natürliche oder kulturelle Schicksals- und ethnische Abstammungsgemeinschaft, in die der Einzelne, ob er will oder nicht, eingesperrt ist, was ja tatsächlich stimmt [!]“ (Wallat 2015, 84), aber eben nur, solange die Mehrheit der Menschen diese als gültig akzeptieren und ihre Formen praktizieren (vgl. ebd.).

Vom Fetischcharakter unterscheidet Wallat *Ideologien* wie Rassismus und Nationalismus: Sie sind falsche Welterklärungen, die nicht direkt aus den Verhältnissen entspringen, ein Kapitalismus ohne sie prinzipiell denkbar (vgl. Ebd., 85). Sie sind dennoch ebenfalls nur in ihrer *Reziprozität* mit der Totalität der Gesellschaft erklärbar: Auch Rassismus muss in seiner Wirkmächtigkeit in Wechselwirkung mit den kapitalistischen Klassenverhältnissen analysiert werden, wie Robert Miles in seinem Buch *Rassismus* (Miles 1991) verdeutlicht (vgl. Miles 1991/2014, 168 ff.).

Etienne Balibar bezeichnet in *Rasse Klasse Nation* (Balibar/Wallerstein 1990) den *Universalismus* ebenfalls als ideologisch. Der Universalismus, der Gleichheit in der tatsächlich ungleichen Klassengesellschaft behauptet, folgt aus der Notwendigkeit der Integration der arbeitenden Klasse und verdeckt ihren Interessengegensatz zu den Kapitalist_innen⁵ (vgl. Balibar/Wallerstein 1990, 8 f.).

Zum Kapitalismus gehören also Formen des Bewusstseins, die seine Widersprüche den ihm Unterworfenen erklären, ohne ihn als Ganzes in Frage zu stellen. Das heißt aber nicht, dass Ideologien als Formen solchen falschen Bewusstseins immer eine sozial integrierende Funktion haben müssen, als ob der Kapitalismus eine Gesellschaft wäre, in der alle Teile wie bei einer Maschine ineinandergreifen würden. Es ist eben nicht *alles Gesellschaftliche ohne weiteres aus dem kapitalistischen Prinzip zu deduzieren*.

5 Gleiches kann vom Nationalismus gesagt werden – das widersprüchliche Verhältnis von Universalismus und Nationalismus wird weiter unten in Bezug auf die Ideologie des Rassismus diskutiert (3.2.4 *Rassismus, Nationalismus, Universalismus*).

2.1.4 Das Ziel des Kritischen Materialismus: Die *Assoziation freier Menschen*

„Das Zusammenwirken der Menschen in der Gesellschaft ist die Existenzweise ihrer Vernunft, so wenden sie ihre Kräfte an und bestätigen ihr Wesen. Zugleich jedoch ist dieser Prozeß mitsamt seinen Resultaten ihnen entfremdet [...]“ (Horkheimer 1973, 25).

Die Gesellschaft setzt sich zwar aus den Menschen zusammen, verhält sich ihnen gegenüber dennoch übermächtig, selbstständig und „bewußtlos“ (Horkheimer 1973, 22), Horkheimer spricht auch von dem "vom blinden Zusammenwirken der Einzeltätigkeiten bedingten Rahmen" und meint damit "die gegebene Arbeitsteilung und die Klassenunterschiede" (Horkheimer 1973, 28). Ziel kritischer Theorie ist eine Gesellschaft, in der die Individuen die Gesellschaft bewusst, planmäßig und vernünftigen Zielen gemäß gestalten (vgl. ebd.).

Diese nennt er die „Assoziation freier Menschen, bei der jeder die gleiche Möglichkeit hat, sich zu entfalten“ (ebd., 38).

Der kritische Materialismus besteht darauf, dass Freiheit⁶, nicht einfach die liberal-kapitalistische Garantie formaler Rechte ist, sondern eben die Entfaltung der Möglichkeiten aller Menschen meinen würde.

Menschliche Freiheit ist gegenüber der Natur durch seine natürlichen Existenzbedingungen begrenzt, nach der sozialen Seite sind die Menschen so frei, wie die Gesellschaft es ihnen ermöglicht (vgl. ebd., 19; 23). Die kapitalistische Gesellschaft ist aber eine der Herrschaft, das Klassenverhältnis bedeutet die „einseitige Befreiung von der materiellen Reproduktion, die auf die Subalternen abgewälzt wird“ (Wallat 2015, 104). Es herrscht aber eben keine *unmittelbare Herrschaft und Unterwerfung*, vielmehr sind die Formen von Kapital, Staat und Nation auch gegenüber den Kapitalist_innen verselbstständigt (ebd., 105).

Es gibt nach der Kritischen Theorie keinen notwendigen Gang der Geschichte hin zu ihrer bewussten Gestaltung, vielmehr bedingt die Moderne, dass die Naturbeherrschung

6 Die Frage nach der *Willensfreiheit des Menschen* (obwohl nicht als *Gesellschaft der Freiheit* konkret verwirklicht) ist eine weitergehende *philosophische Frage*, die hier nicht erläutert werden kann; ist diese nur geschichtlich gewordene Idee und unerprobte Möglichkeit (vgl. (Horkheimer 1973, 45 f.) oder muss sie, wie Wallat es darlegt, mit *Immanuel Kant* als apriorisch angenommen werden (vgl. Wallat 2015, 14 f.)? Dass sie *gesellschaftlich* unerprobte Möglichkeit ist ergibt sich aus dem hier Dargelegten.

und die Idee menschlicher Emanzipation an ihre Grenzen kommen, so das sie schließlich in *Barbarei* umschlagen kann (vgl. Horkheimer 1973, 44)⁷. Diese Sichtweise reflektiert die Erfahrung des Faschismus. Neben der unerfüllten *Möglichkeit* einer vernünftigen Gesellschaft zieht die Kritische Theorie ihren Standpunkt auch aus dieser Erfahrung: Die kapitalistisch organisierte Welt ist diejenige, welche *Auschwitz ausbrütete* (vgl. Adorno 1969/1972, 141).

2.2 Rassismus

Was ist Rassismus und welchen Nutzen erfüllt er in dieser Gesellschaft? Im Folgenden wird eine *kritisch-materialistische Kritik des Rassismus* in Grundzügen vorgelegt. Dabei wird er als *modern*, als mit dieser Gesellschaft eng verknüpft und als *Ideologie* im o.g. Sinne analysiert. Wie verhält es sich mit diesem Widerspruch, dass er den vermeintlich universellen Grundwerten, die diese Gesellschaft konsituieren, zuwiderläuft und trotzdem ein Rückgriff auf ihn den Menschen in dieser Gesellschaft immer wieder als naheliegend erscheint?

2.2.1 Rassenkonstruktion

Ich beziehe mich im Folgenden wesentlich auf die Rassismustheorie Robert Miles', wie sie in seinem Werk *Rassismus* (Miles 1991/2014) entfaltet wird. Zentral für das Verständnis des Rassismus in der Theorie von Miles ist der Begriff der *Rassenkonstruktion*.

Miles räumt zwar ein, dass Rassismus auch durch Diskurse aus der Wissenschaft gestützt wird, jedoch stellt der Begriff der *Rasse* für ihn ein unwissenschaftliches Konzept dar: „Rassen‘ sind gesellschaftliche Fiktionen, keine biologischen Realitäten“ (Miles 1991/2014, 96). Deshalb braucht Rassismus eben die *Konstruktion von Rassen*, ein Prozess, durch den entweder sichtbaren somatischen Eigenschaften, aber auch unsichtbaren biologischen Eigenschaften, die fiktiv oder real sein können, Bedeutung zugeschrieben wird, indem sie zur Kategorisierung von Menschengruppen herangezogen werden (Miles 1991/2014, 100 f.). Hier sind jedoch Einschränkungen vorzunehmen: Diese sichtbaren somatischen Eigenschaften müssen die so konstruierten Gruppen keineswegs *tatsächlich* aufweisen, was bei Miles auch durch die Formulierung

7 Der Begriff der *Barbarei* hat seit Friedrich Engels' Ausspruch *Sozialismus oder Barbarei* eine Tradition in der marxistischen Bewegung, er ist aber im Kontext der Zivilisationskritik der Kritischen Theorie – die diesen Begriff gebraucht – irreführend. *Barbarei* meint hier nicht einen *vormodernen Gegensatz* zur Zivilisation (und schon gar keine *unterentwickelte Weltregion*), sondern das Hervorbringen von Formen der Grausamkeit und Herrschaft neuer Qualität durch die Zivilisation selbst (vgl. Schwandt 2010, 90 ff.).

„schwarz“ in Anführungszeichen anklingt, jedoch durch ihn nicht explizit herausgestellt wird (vgl. ebd.).

Diese Eigenschaften, so wird angenommen, reproduzieren sich biologisch. Der konstruierten Gruppe wird ein „naturegebener, unwandelbarer Ursprung und Status und von daher eine ihr innewohnende Differenz anderen Gruppen gegenüber zugeschrieben“ (Miles 1991/2014, 105). Prozesse der Rassenkonstruktion gibt es zwar schon in der vorkapitalistischen Phase, aber erst im achtzehnten Jahrhundert beginnt die eigentliche „Rassen-Idee“, d.h. die Einteilung der Weltbevölkerung in Rassen durch das europäische Denken (Miles 1991/2014, 100 f.).

2.2.2 Rassismus als moderne Ideologie der Abwertung

Miles bestimmt Rassismus als *Ideologie* (Miles 1991/2014, 103). Der ideologische Gehalt von Rassismus liegt erstens im Prozess der Rassenkonstruktion, „[z]weitens müssen der so bezeichneten Gruppe zusätzliche, negativ bewertete Merkmale zugeschrieben werden und/oder sie muss so dargestellt werden, dass sie negative Konsequenzen für irgendeine andere Gruppe verursacht. Die Merkmale können biologischer oder kultureller Provenienz sein“ (ebd., 105).

Rassismus ahmt den *wissenschaftlichen Diskurstyp* nach, indem er sich auf Empirie stützt und hinter ihr verborgene Tatsachen ausmacht (Balibar/Wallerstein 1990, 25); solche *wissenschaftlichen* Begründungen der Konstruktion von *Anderen* lösen in der Moderne religiöse ab, was nicht bedeutet, dass frühere Diskurse damit einfach verschwinden, sondern säkularisiert wurden (vgl. Miles 1991/2014, 55).

Miles grenzt Rassismus ab gegenüber anderen Fällen, in denen mit (pseudo-) biologischen Begründungen Gruppen konstruiert werden, wie Sexismus und Nationalismus (Miles 1991/2014, 88). Rassismus meint auch nicht *Praktiken und Prozesse* selbst (ebd., 103), auch wenn er *Ausgrenzungspraktiken* rechtfertigen kann, also „Fälle, [...] in denen eine näher bezeichnete Gruppe bei der Zuteilung von Ressourcen und Dienstleistungen nachweislich ungleich behandelt wird, oder in denen sie in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist“ (Miles 1991/2014, 103). Rassismus als Ideologie kann auch von einer Arbeiterschaft vertreten werden, die damit ihre Machtlosigkeit zu kompensieren meint (ebd., 75).

Miles spricht von *Rassismen*; er betont etwa, dass die Arbeiter_innenklasse, in Wechselwirkung mit ihrem konkreten sozialen Umfeld, eigene Rassismen ausbildet, die

nicht mit den theoretischen und geschichtlich überlieferten kolonialen rassistischen Ideen der eigenen Nation deckungsgleich sein müssen (vgl. Miles 1991/2014, 110).

Zentral für eine Rassismusanalyse ist das Bewusstsein der *Kontingenz* des Rassismus, das meint seine Genese in der Geschichte und seine Verschränkung mit Klassenverhältnissen: „Darstellungsformen [des Anderen] der Gegenwart sind immer das Produkt eines historischen Vermächtnisses und einer tätigen Umwandlung vor dem Hintergrund jeweilig herrschender Umstände, zu denen auch die Klassenverhältnisse gehören“ (Miles 1991/2014, 54). Diese Erkenntnis unterschiedlicher gesellschaftlicher Orte und historischer Vermächtnisse des Rassismus teilt auch *Etienne Balibar*.

Er spricht ebenfalls von *Rassismen* (Balibar/Wallerstein 1990, 52). Balibar unterscheidet zwischen theoretischem Rassismus und spontanem Rassismus (gemeint sind rassistische Vorurteile) bzw. einem institutionellen⁸ und soziologischen Rassismus (dem Rassismus an der Basis, auch als rassistische Bewegung), also zwischen einem Rassismus, der offiziell, theoretisch gestützt auftritt und sich auch in staatlichem Handeln zeigen kann, und einem Rassismus der Straße (ebd., 50 f.). Balibar unterscheidet des Weiteren zwischen *ausschließendem* und *einschließendem* Rassismus (solchem, der auf *Ausrottung* oder Unterdrückung aus ist) (Balibar/Wallerstein 1990, 52).

„Diese Unterscheidungen dienen nicht so sehr dazu ideell reine Verhaltens- oder Strukturtypen zu klassifizieren, als vielmehr historische Entwicklungswege nachzuzeichnen. [...] Eine bestimmte rassistische Konfiguration hat keine festen Grenzen, sie ist ein Moment seiner Entwicklung, das je nach seinen eigenen latenten Möglichkeiten, aber auch nach historischen Umständen und den Kräfteverhältnissen in der Gesellschaftsformation einen anderen Platz im Spektrum möglicher Rassismen einnehmen kann“ (ebd.).

Rassismen sind also vielfältig und nicht statisch. Ihre Ausprägungen und

⁸ Den Begriff institutioneller Rassismus benutzt auch Miles, der damit zwei Arten von Verhältnissen meint:

1. Verhältnisse, in denen rassistisch begründete Ausgrenzungspraktiken fortgeführt werden, obwohl die Begründung allgemein nicht mehr als legitim gilt
2. Verhältnisse, bei denen ein rassistischer Diskurs so abgewandelt wird, dass er nicht mehr direkt rassistisch erscheint, da er durch andere Begriffe weitergetragen wird (Miles 1991/2014, 113). Er bezieht sich dabei auf Regierungspolitik und Gesetze (vgl. ebd., ff.). Diese Unterscheidung scheint mit jedoch nicht ganz einleuchtend, plädiert Miles doch dafür, zwischen Ideologie und Ausgrenzungspraxis zu unterscheiden. Würde man dafür argumentieren, es handle sich um eine direkte Umsetzung der Ideologie, so müsste erst recht auch eine direkte Umsetzung institutionalisierter Politik nach Maßstäben rassistischer Theorie so bezeichnet werden.

Wirkungsweisen sind historisch und in Wechselwirkung mit der aktuellen Gesellschaft zu analysieren. In einer Untersuchung, die sich kritisch rassistischen Verhältnissen zuwendet, muss also bestimmt werden, *mit welchem Rassismus* (bzw. *mit welchen Rassismen*) und *mit welcher Geschichte wir es jeweils zu tun haben und welche Rolle er in den heutigen Verhältnissen spielt*.

2.2.3 Subjektivierung und Klassenverhältnisse

Die Behauptung eines natürlichen Unterschieds, der die eigene Gruppe aufwertet und andere abwertet und damit Distinktionslinien klar definiert, ist der Rassen-Idee immanent. Während Hannah Arendt und auch der Rassismusforscher Wulf D. Hund den Ursprung des Konzepts *Rasse* im Versuch des europäischen Adels sehen, einen *natürlichen Unterschied* zum gemeinen Volk zu erklären (vgl. Hund 2007, 11 ff.; Arendt 268 f.), schreibt Miles, dass die Rassen-Idee eng mit der Herausbildung von Nationen verknüpft war und datiert ihr Aufkommen in der englischen Sprache im frühen sechzehnten Jahrhundert (Miles 1991/2014, 43), die Verbindung von Rassen-Ideologie und Wissenschaft allerdings erst auf das späte achtzehnte (eb., 42). In jedem Fall zeigt sich, dass die Idee von Menschenrassen nicht nur eine Ideologie des Kolonialismus ist, sondern in Europa auch nach innen wirkte. Als Beispiel für einen traditionsreichen europäischen Rassismus *nach innen* wird meist vor allem der Antisemitismus genannt (vgl. etwa Balibar/Wallerstein 1990, 78), es wird aber auch zu zeigen sein, dass dies ebenso für den Rassismus gegen Rom_nja gilt.

Eine „Dialektik der Ein- und Ausgrenzung“ ist dem Rassismus immanent: Mit der Ausgrenzung und Abwertung geht immer eine Eingrenzung und Aufwertung einher, indem andere definiert werden, definiert man sich, in negativer Abgrenzung zu ihnen, selbst (Miles 1991, 53). Darüber, dass man sich über Rassismus letztlich selbst definiert, dass er also – negativ – *subjektivierend* wirkt, darüber herrscht weitgehender Konsens unter kritischen Theorien des Rassismus (vgl. etwa auch Mecheril/Scherschel 2011, 47 u. 57; Hund 2007, 26). Hund benennt diesen Vorgang der Innenstabilisierung durch die negative Definierung des Außen mit dem treffenden Begriff der *Negativen Vergesellschaftung* (vgl. Hund 2007, 123).

Seinen Erfolg erweist Rassismus nicht nur als subjektivierende und die *eigene* Gruppe als fortschrittlich veredelnde Welterklärung, sondern gerade dadurch, dass er in besonderer Weise dazu praktisch angemessen scheint (vgl. Miles 1991/2014, 106 ff.).

„Der Rassismus kann [...] die Welt sinnhaft verfügbar machen und dabei unterschiedlichen Klassenfraktionen eine politische Handlungsstrategie zu Verfügung stellen“ (ebd., 109). So kann er koloniale Verhältnisse nicht nur rechtfertigen, sondern ihnen *Sinn* verleihen (vgl. Miles 1991/2014, 107). Aber auch die Arbeiter_innenklasse kann im Rassismus eine sinnhafte Erklärung ihrer prekären Lage sehen – Miles betont diesen Charakter des Rassismus als sinnhafte falsche Welterklärung (vgl. ebd., 109).

„Mittel der 'Rassen'-Idee werden die [...] Migranten [für die Arbeiter_innen] zum illegitimen, konkurrierenden Anderen, deren Anwesenheit den Kampf um Wohnungen, soziale Leistungen und Arbeitsplätze verursacht oder verschärft hat, woraus, anscheinend logisch, folgt, dass die Probleme durch die Ausgrenzung des Anderen gelöst werden könnten“ (Miles 1991, 108 f.). Damit ist Rassismus aber nicht einfach nur ein Machtverhältnis, sondern auch eine Ideologie die im Falle von *Machtlosigkeit* greift (vgl. ebd., 75).

2.2.4 Rassismus, Nationalismus, Universalismus

Einerseits kommt mit der Aufklärung die Idee *universal* (für die ganze Menschheit) gültiger Ideen auf – wie eben die der *Menschenrechte* – andererseits aber auch moderne Ideologien der Exklusivität und des Ausschlusses wie Rassismus, Sexismus und Nationalismus (vgl. Balibar/Wallerstein 1990, 39 ff.). Es ist die Aufklärung selbst in ihrer Dialektik, die Rassismus bedingt als eine der Ideologien, durch die der Mensch selbst der *Katalogisierung und Klassifikation* unterworfen wird (vgl. Mecheril/Scherschel 2011, 42). Adorno und Horkheimer sehen einen Zusammenhang zwischen modernem *Selbst* und seinem Aufgehen in *repressiver Egalität* von völkischen Kollektiven: „Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen verschiedenes geschenkt, damit es desto sicherer zum Gleichen werde. Weil es aber nie ganz aufging, hat auch über die liberalistische Periode hin Aufklärung stets mit dem sozialen Zwang sympathisiert“ (Adorno/Horkheimer 1944/2013, 19).

Erklärungsbedürftig ist also, inwiefern Rassismus, Nationalismus und Universalismus als moderne Ideologien zusammen gehören. Balibar betont hierzu, dass die Nation die Herstellung einer *fiktiven Ethnizität* braucht (Balibar/Wallerstein 1990, 63); Rassismus stellt für die Herausbildung von Nationalismen als Bedingung der Herausbildung von Nationen eine notwendige Tendenz dar (ebd., 62), der Rassismus *ergänzt* den Nationalismus, auch wenn er über ihn *hinausschießen* kann (ebd., 69): „Das bedeutet vor allem, daß der Rassismus ständig einen übermäßigen ‚Purismus‘ hinsichtlich der Nation

induziert: damit sie *sie selbst* ist, muß sie rassistisch oder kulturell rein sein“ (ebd., 76). Es bleibt aber erklärungsbedürftig, wie dieser Umstand damit zusammenpasst, dass moderne bürgerliche Nationen auf dem Gedanken einer (formalen) Gleichheit aller Menschen, einem *Universalismus* gegründet sind; Balibar hierzu: „Es ist nicht der *moderne* Staat, der ‚egalitär‘ ist, sondern der *nationale* (und nationalistische) *moderne* Staat; *die inneren und äußeren Grenzen dieser Gleichheit bildet die nationale Gemeinschaft [...]*“ (ebd., 64, kursiv im Original). Übereinstimmend damit hat schon Hannah Arendt gegen die Vorstellung der universalen Gültigkeit von Menschenrechten kritisch eingewandt, dass die Menschenrechte nur als nationale Rechte tatsächlich verwirklicht wurden (vgl. Arendt 1955, 468) – fällt man etwa als *Staatenloser* aus der Gemeinschaft der Nationalstaaten, gibt es kein Recht mehr zu schützen, ein Umstand, der die aus der staatlichen Gemeinschaft ausgeschlossenen Jüd_innen (und Rom_nja!) im Dritten Reich bar jeden Rechtes machte (vgl. ebd., 474).

Balibar schreibt, dass der Rassismus das Narrativ bedient, die Höherentwicklung des Menschen gegen die Animalität zu behaupten, er also auf reaktionäre Weise ein vermeintlich fortschrittliches Modell propagiert, ein *menschliches Ideal* (vgl. Balibar/Wallerstein 1990, 73).

Er verweist auch auf den Zusammenhang einer – dem Westen vorbehaltenen – Kultur des Individualismus und Universalismus, demgegenüber sich andere anzupassen hätten und einer Disziplinierung der unteren Klassen, eines allgemeinen Diskurses darüber, wer *Kultur* habe und wie diese zu sichern sei, auch nach innen (vgl. ebd., 32 ff.). Immer dienen Ablehnung und Abgrenzung der eigenen Subjektivierung, es wird negativ durch sie definiert, was man selbst nicht sein will oder kann (s. o.).

2.3 Antirassismus

Subjektivität, Reflexivität, Politik

Für die eigene Praxis benötigt Antirassismus *reflexives solidarisches Handeln*.

Reflexiv solidarisch zu handeln in antirassistischen Kontexten hieße, seine eigene Positionierung explizit zu machen, sowohl selbstreflexiv als auch theoretisch und politisch. Die *selbstreflexive Positionierung* meint, eine *machtkritische Haltung* einzunehmen – welche anderen Möglichkeiten habe ich als nicht von Rassismus Betroffener, die anderen verwehrt bleiben, welche anderen Erfahrungen bedingt dies? Es meint auch den Anspruch, eine große Sensibilität gegenüber den Biographien, Motivationen und Geschichten der von Rassismus Betroffenen zu haben (vgl. Stamm

2016, 9 f.).

Des Weiteren gehört die kritische Reflexion von eigenen Bildern des Anderen ebenso dazu wie „neugierige Erforschung der Handlungsgründe der ‚Anderen‘“ (vgl. Foitzik/Pohl 2011, 71)⁹. *Subjektivität und individuelle Betroffenheit von Rassismus* sind nicht aus einer antirassistischen Perspektive wegzudenken. Ebenso wenig aber – und das ist etwas anderes – eine *politische, gesellschaftskritische* Haltung:

„Ohne Subjektivität gibt es keine Politik. Subjektive Erfahrungen und politische Positionen sind aber nicht das Gleiche. Weder folgt aus bestimmten Erfahrungen zwingend eine bestimmte politische Haltung noch ist die Einnahme einer politischen Haltung durch die eigenen Erfahrungen limitiert. Nicht alle, die durch Rassismus marginalisiert werden, sind antirassistisch und nicht alle Frauen sind feministisch“ (Ibrahim/Karakayali/Karakayali/Tsianos In: *Analyse und Kritik* vom 21.9.2012).

Subjektives Bewusstsein und jeweilige (Nicht-)Betroffenheit von gesellschaftlicher Marginalisierung einerseits und politische und theoretische Positionierung andererseits fallen also nicht in eins (vgl. ebd.). Deshalb sind Letztere gesondert zu explizieren. Für diese Arbeit heißt das, zu fragen, was eine kritisch-materialistische Position, die sich unversönlich gegenüber dem Rassismus zeigt, ausmachen würde. Adorno/Horkheimer machen klar, dass der Anspruch, *neutral* über Gesellschaft sprechen und forschen zu wollen ein falsches Ideal ist (s. o.). Und so liegt auch Antirassismus bereits ein *Urteil* zugrunde *über die Problematik des Rassismus*.

Antirassismus wird hier als explizit parteiisch und politisch im Sinne der Notwendigkeit von kollektiven solidarischen Praxen gegen Rassismus verstanden (vgl. Stamm 2016, 16 f.). Es braucht eine wechselseitige *Vermittlung* von praktischem Handeln und Theorien des Rassismus, denn die Praxis steht in keinem deduktiven Verhältnis zur Theorie: „Die Theorie des Rassismus (weist) keine notwendigen Bedingungen und hinreichenden Bedingungen für die Umsetzung in einem politischen Zusammenhang

9 Aus dem Beitrag *Das Lob der Haare in der Suppe* entnommen, drückt es sehr gut die hier geforderte selbstreflexive Haltung aus. Dabei kann aber politisch wie theoretisch nicht stehen geblieben werden. Mit der Stoßrichtung des Beitrages, der seine Hoffnung eben vor allem auf *professionelle Öffnung Sozialer Arbeit* legt und das Problem damit entpolitisiert, stimme ich nicht überein (vgl. ebd. ff. bzw. siehe weiter unten in diesem Kapitel; dazu auch der Abschnitt zu *Sozialarbeit und Rassismus gegen Rom_nja*).

auf“ (Bratić 2002, 9). Dem Antirassismus liegt auf theoretischer Ebene ein *universales Urteil* über die (angestrebte) Egalität von Menschen zugrunde, negativ gewendet ein universales Urteil über die *Falschheit der Ideologie des Rassismus*.

Universalismus

Balibar beschreibt die Funktionsweise des kulturalistischen Neorassismus als *Umstülpung* der antirassistischen Argumentation der *Gleichwertigkeit von Kulturen*. Neorassistische Argumente knüpfen nach ihm an einen *traditionellen Antirassismus* an, der auf „Anerkennung der Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit der Kulturen“ beharrte (Balibar 1990, 28 f.). Er spricht in diesem Zusammenhang vom politischen „Wert des Kulturalismus“ (ebd., 29).

Das Problem ist aber nicht einfach ein *Umstülpen der Argumentation*, vielmehr findet eine kulturalistische Festschreibung der Differenzen auch in bestimmten Theorien des Antirassismus statt, wie der *Critical Whiteness*, bei denen gleichzeitig die gesellschaftliche (und damit veränderbare) Bedingtheit des Rassismus unterschlagen wird:

„Differenz und rassistische Hierarchie müssen im Sprechen über Rassismus immer sichtbar gemacht werden, die Einteilungen in 'white' und 'of Color' allerdings werden schnell zu Etiketten, die als Labels stabiler Kategorien erscheinen. Spätestens wenn ein Nachweis über die Herkunft der Eltern verlangt wird, zeigt sich, wo das Whiteness-Konzept aufhört, kritisch zu sein. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis, das Konjunkturen und Kämpfen unterliegt, wird so unsichtbar“ (Ibrahim/Karakayali/Karakayali/Tsianos in: *Analyse und Kritik* vom 21.9.2012).

Überhaupt können *Labels stabiler Kategorien* (also auch vermeintlich klar gegeneinander abgrenzbaren *Kulturen*) keine alleinigen Bezugsgrößen politischen Handelns sein (vgl. ebd.). Was die Geltung der Menschenrechte angeht, so wäre nicht – aufgrund ihrer westlichen Herkunft und ihrer Geburt aus dem Wesen des Nationalstaates – hinter sie zu zurückzufallen, sondern über sie hinauszugehen: Als Verwirklichung einer weltweiten gesellschaftlichen Organisationsform, die materiell und politisch die größtmögliche Egalität *aller Menschen* ermöglicht, der *Assoziation freier Menschen*, da

Herrschaft und Freiheit als Möglichkeit sich nur interdependent gesellschaftlich verwirklichen lassen (s.o.) und nicht als exklusives Vorrecht von Mitgliedern eines Nationalstaates oder einer *Kultur*.

Ideologiekritik

Ideologie wird hier definiert als *falsches Bewusstsein* im oben beschriebenen Sinne. Ein kritisch-materialistisch verstandener Antirassismus teilt nicht die sprachphilosophische Grundlage der Rassismuskritik, den *linguistic turn*¹⁰. Nicht die Diskurse „sind [...] beteiligt an der Produktion der Gesellschaft, [...] bestimmen ihre Institutionen, Strukturen und Subjekte“ (Machold 2011, 381), sondern umgekehrt. Die Totalität der Gesellschaft bestimmt wesentlich und historisch spezifisch das Bewusstsein durch die Form der Organisation ihrer materiellen Grundlagen und durch ihre politischen Verkehrsformen (s.o.).

Des Weiteren wird gegenüber einer Position, die sich damit bescheidet, dass das „Verschwinden jeder Form von Herrschaft“ nicht *realistisch* scheint (vgl. Mecheril/Melter 2011, 15), eine Position vertreten, die Kritik nur von der Idee einer *richtigen Gesellschaft* her überhaupt wahrhaft kritisch erscheint. Nicht um utopistisch eine Idealgesellschaft auszumalen, sondern, im Sinne Kritischer Theorie, die Gesellschaft (und damit ihren Rassismus und seine gesellschaftlichen Bedingungen) als *falsches Ganzes* zu kritisieren.

Rassismus ist nicht aus dem Kapitalismus zu deduzieren (vgl. Mecheril/Scherschel 2001, 50), er ist aber mit den Herrschaftsverhältnissen dieser Gesellschaft verwoben.

Dass Rassismus *praktisch angemessen* für die kapitalistische und nationalstaatliche Vergesellschaftung erscheint, legt nahe, eben diese zu kritisieren:

„Wenn dieser [d. h. der Rassismus, Anm. d. Verf.] nämlich in erster Linie ein Versuch ist, ein spezifisches Zusammenspiel ökonomischer und politischer Verhältnisse zu begreifen und von daher in diesen Verhältnissen wurzelt, dann sollte man sich weniger ausschließlich darauf konzentrieren, die Subjekte rassistischer Äußerungsformen davon zu überzeugen, dass sie falsch liegen, sondern vielmehr versuchen, jene bestimmten ökonomischen und politischen Verhältnisse zu verändern“ (Miles 1991/2014, 109).

10 Bereits Horkheimer hat vor einer *Mythologisierung der Sprache* und ihren Konsequenzen gewarnt: „Im Zeitalter des Relativismus [...] hat gerade die Furcht, daß die Sprache mythologischen Resten noch Unterschlupf gewähren könnte, den Wörtern einen neuen mythologischen Charakter verliehen. [...] Wie in den Tagen der Magie wird jedes Wort als eine gefährliche Macht betrachtet [...]. [...] Der Unterschied zwischen Denken und Handeln wird für nichtig erklärt“ (Horkheimer 1991, 43).

Und dennoch: Gerade die von Wallat vorgenommene Trennung zwischen der engen Verknüpfung von *Fetischverhältnissen* mit den politisch und ökonomisch grundlegenden Formen dieser Gesellschaft einerseits und der *Ideologie*, die demgegenüber wechselhafter ist, andererseits, ist erklärt, dass Rassismus eben nicht zu jeder Zeit überall auftritt und es durchaus individuelle und kollektive Spielräume gibt, diesen zurückzuweisen und zu bekämpfen. (Ähnlich habe ich diesen Gedanken bereits formuliert, vgl. Stamm 2016, 15 f.) Des Weiteren wurde dargelegt, dass Rassismus zwar als moderne *wissenschaftliche* Ideologie eng mit Kapitalismus und Nationalstaat verknüpft ist, aber frühere – etwa religiöse – Erzählungen, die *Andere* markierten, nur transformierte (Rassismus also durchaus etwas genuin modernes ist, abwertende Darstellungen des Anderen aber bereits vor dem Kapitalismus existierten).

„Zwei Aspekte müssen berücksichtigt werden: a) Insofern der Rassismus ein endemisches Element kapitalistischer Herrschaft ist, verändert die Auseinandersetzung mit ihm bereits deren Formen und trägt zur Demokratisierung bei; b) selbst eine Transformation der Produktionsweise wäre nur eine notwendige, jedoch keine hinreichende Bedingung für die Unterminierung rassistischer Ideologeme“ (Demirović 1992, 76).

Identitätspolitik

Dass Subjektivität und individuelle Betroffenheit von Rassismus nicht aus einer antirassistischen Perspektive wegzudenken sind, wirft die Frage nach dem Für und Wider der *Identitätspolitik* auf. Das meint eine Politik, die die Betroffenheit von Rassismus in den Mittelpunkt stellt sowie die Formierung als kollektives politisches Subjekt auf dieser Basis. Identitätspolitik ist Gegenstand der Praxis und der theoretischen Diskussionen des Antirassismus; die oben erwähnte *Critical Whiteness* stellt gar die Positionierung entlang rassistischer Kategorien ins Zentrum ihrer Analyse: Rassismus teile die Menschen „in diejenigen, die von ihm profitieren und in andere, die durch ihn unterdrückt werden“ (Röggla, 2012, 16 f.). Diese Analyse ist mit Miles schon deshalb nicht zutreffend, weil Rassismus als Ideologie nicht mit den gesellschaftlichen politischen Verhältnissen in eins zu setzen ist; Rassismus existiert auch als *Reaktion auf Machtlosigkeit* (vgl. Miles 1991/2014, 75; 109). Ein weiterer Kritikpunkt auf der Ebene der politischen Praxis der Identitätspolitik ist, dass durch den Rückgriff auf rassistische Kategorisierungen diese zementiert würden: Robert Miles etwa kritisiert an der *Black*

Power-Bewegung, dass sie – „jenseits von Klassenposition und kultureller Herkunft“ – auf somatischen Eigenschaften gründend Rasse weiter legitimieren würde (Miles 97. f.). Aber die Idee der *black power* gründet mindestens und zuerst in geteilten Diskriminierungserfahrungen. Die abstrakte Diskussion darüber, ob die Annahme einer zugeschriebenen kollektiven Identität im antirassistischen Kampf sinnvoll sei ist nicht widerspruchsfrei zu beantworten, vielmehr gründet die Widersprüchlichkeit des Für und Wider in der Widersprüchlichkeit der nationalstaatlich und kapitalistisch organisierten Welt selbst. Eine kollektive Artikulation der von Rassismus Betroffenen stellt oft erst die Bedingung dafür dar, in einer Welt der kollektiven Identitäten, die Menschen nach nationalstaatlichen und rassistischen Kriterien einhegt, als politisches Subjekt wahrgenommen zu werden, die Abwertung zu skandalisieren und Solidarität zu organisieren, wie weiter unten am Beispiel der Rom_nja-Bürgerrechtsbewegung zu zeigen sein wird. Die Lösung liegt mithin darin, die Widersprüchlichkeit der Gesellschaft mit zu diskutieren und in Beziehung zu setzen zu der Praxis des antirassistischen Widerstands:

„Eine abstrakte Kritik an Identitätspolitik hilft folglich nicht weiter. Der prinzipielle Anti-Essenzialismus kritisiert die in der Auseinandersetzung entstehenden Identitäten, aber der Kontext ihres Entstehens bleibt unerwähnt. [...] Deshalb schlage ich vor, die historischen Formen der Identitätspolitik mit Bedingungen ihres Entstehens und den politischen Anliegen in Beziehung zu setzen“ (Bojadžijev 2002, 17 f.).

Das antirassistische Projekt *Kanak Attak* etwa nahm die Widersprüchlichkeit des Problems auf. Betont wurde im *Manifest* des Projektes 1998 die Notwendigkeit, die unterschiedlichen *Subjektpositionen* (also die Zuschreibungen, die ein Mensch in der Gesellschaft erfährt) nicht auszublenden *und dennoch* eine gemeinsame solidarische antirassistische Praxis (in diesem Fall von Betroffenen unterschiedlicher rassistischer Zuschreibungen) zu entwickeln (vgl. *Kanak Attak* 1998).

2.4 Rassismus gegen Rom_nja

2.4.1 Kurze Geschichte des Rassismus gegen Rom_nja und Sinti_ze in Deutschland

Bilder der Fremdheit von *Zigeunern* richteten sich zunächst nach den Mustern religiöser Welterklärung. Dass sie als teilweise als „Heiden“ bezeichnet wurden, zeigt an, dass sie

aus der (gedachten) Christengemeinschaft ausgeschlossen waren (vgl. End/Herold/Robel 2009, 12): Ende des 15. Jahrhunderts wurden sie vielfach zu Spionen für *die Türken* erklärt, wie Wolfgang Wippermann in seinem Werk *Wie die Zigeuner* schreibt (Wippermann 1997, 54). In der Chronistik im 16. und 17. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum wurden Rom_nja und Sinti_ze Diebstahl, Wahrsagen und Wilderei vorgeworfen sowie Ketzerei, Zauberei und Betteln. Außerdem gab es die Erzählung, ihr Umherziehen sei eine Buße für eine religiöse Schuld: Sie hätten die Herberge für die heilige Familie verweigert oder Nägel für das Kreuz Jesu geschmiedet (vgl. Wippermann 1997, 55 ff.).

Im 17. Jahrhundert schrieb der Akademiker Thomasius in einem *Tractat* unter anderem, *Zigeuner* würden Kinder rauben (ebd., 60 ff.). Er vertrat auch die Verfolgung aller so Bezeichneten und im 18. Jahrhundert wurde dann das erste Mal versucht, sie vollständig zu ermorden, durch regelrechte Jagden und mit Billigung der Obrigkeit (ebd., 63).

Eine deutschlandweite *Zigeunerpolitik* mit Sondergesetzen gab es bereits im geeinten deutschen Reich unter Bismarck und ihre wesentlichen Elemente wurden auch durch die Weimarer Republik weiter betrieben (Reemtsma 1996, 87). Bismarck gab 1886 deren Leitlinien aus: Es sollte zwischen *ausländischen* und *inländischen Zigeunern* unterschieden werden. *Ausländische* seien abzuschieben, die *inländischen* jedoch sollten zur Sesshaftigkeit gezwungen werden (ebd., 85 f.). Diese Politik war geprägt von Wechseln von erzwungener Sesshaftmachung durch staatliche Stellen einerseits und lokale Akteure, die wiederum die Sinti_ze und Rom_nja anfeindeten und versuchten, sie zu vertreiben, andererseits (vgl. Winckel 2002, 24 ff.).

Um den Anfang des 20. Jahrhunderts herum gab es in Deutschland mehrere Karteien, in denen versucht wurde, Sinti_ze und Rom_nja umfassend zu erfassen (vgl. Wippermann 1997, 114), eine erste zentralisierte Erfassung erfolgte in Bayern ab 1899 durch den *Nachrichtendienst für die Sicherheitspolitik in Bezug auf Zigeuner* bei der *Königlichen Polizeidirektion* in München (Reemtsma 1996, 89).

Wippermann weist darauf hin, dass es bereits in der Weimarer Republik einen Diskurs um die als Problem dargestellte Zuwanderung von Rom_nja und *Ostjuden* gab (vgl. Wippermann 1997, 122 f.). Bereits in der Weimarer Republik wurden Rom_nja und *Ostjuden* aus Deutschland ausgewiesen und rassistisch diskriminiert (ebd., 127 ff.). Zum Zweck der Abschiebung von *Ostjuden* kam es bereits zu Internierungen in so genannte *Konzentrationslager* (vgl. Wippermann 1997, 130 f.).

Im Dritten Reich wurden Sinti_ze und Rom_nja wie *Juden* als „fremdrassig“ und „asozial“ verfolgt und vernichtet, wenngleich der Rassismus ihnen gegenüber nicht die gleiche ideologisch-politische Funktion für den Nationalsozialismus hatte (vgl. Wippemann 1997, S. 141 f.). Ab 1936 wurde die rassistische Diskriminierung von Sinti_ze und Rom_nja zentralisiert und vereinheitlicht und in einem Erlass zur *Bekämpfung der Zigeunerplage* festgeschrieben; am 10. Juli 1936 begann die Inhaftierung in Lager mit dem neu errichteten *Zigeunerlager* Berlin-Marzahn. Ab 1937 wurden sie als *Asoziale* verfolgt und teilweise in Konzentrationslager deportiert (vgl. Wippemann 1997, 152 ff.). Im Zuge des Vormarsches der Wehrmacht wurden Rom_nja wie auch Jüd_innen gezielt ermordet (vgl. ebd., 162), ebenso gab es eine gezielte Verfolgung und Vernichtung durch osteuropäische Regime, die mit Deutschland verbündet waren. Zwischen 1943 und 1944 wurde dann versucht, alle Rom_nja und Sinti_ze aus dem Deutschen Reich in Auschwitz zu ermorden (vgl. ebd., 167).

Der Genozid an den Rom_nja und Sinti_ze ist, im Gegensatz zu dem an den Jüd_innen, nach dem Krieg nicht anerkannt worden und war nicht Gegenstand der Kriegsverbrecherprozesse (Wippemann 1997, 177). Ihnen wurde die Entschädigung verweigert, da ihre Verfolgung aus angeblich „kriminalpräventiven Gründen“ erfolgte (Wippemann 1997, 187 f.), erst 1963 wurde die Verfolgung aus *rassistischen* Gründen zumindest teilweise vom Bundesgerichtshof anerkannt, erst ab Ende 1979 konnten sie aufgrund eines Bundestagsbeschlusses eine Beihilfe in Höhe von maximal 5000 Mark beantragen und dies auch nur drei Jahre, bis Ende 1982 (Wippemann, 189 f.).

Die Verfolgung für Sinti_ze und Rom_nja in Deutschland hörte 1945 nicht auf, stattdessen waren die gleichen Polizist_innen und Forscher_innen, die im Dritten Reich für die Verfolgung zuständig waren, auch weiterhin gefragte und vernetzte Expert_innen für *Zigeuner*. Es wurden sogar deutsche Sinti_ze und Rom_nja nicht wieder eingebürgert bzw. ausgebürgert (vgl. Wippemann 1997, 184 f.) Es wurden weiterhin zentrale Karteien erstellt, in denen eine „möglichst umfassende Erfassung“ aller Sinti_ze und Rom_nja versucht wurde. Sogar KZ-Häftlingsnummern wurden erfasst und bei Razzien, denen ein Generalverdacht zugrunde lag, selbst Kinder erkenntlich behandelt (Reemtsma 1996, 128 ff.). „Gegenüber deutschen Sinti und Roma und in den vergangenen Jahren insbesondere auch gegen ausländische Roma ergreift die Polizei bis heute [1996!] sowohl präventive als auch in weitem Umfang repressive Maßnahmen“ (Reemtsma 1996, 130), schrieb Katrin Reemtsma.

Die 90er Jahre waren eine Zeit verstärkter Fluchtbewegung, auch von Rom_nja aus Osteuropa, die vor rassistischen Übergriffen flohen. Im Zuge des aufkommenden Nationalismus gerieten Rom_nja in (Ex-)Jugoslawien zwischen die Fronten (vgl. Reemtsma 1996, 152 ff.). Doch auch anderswo wurden sie verfolgt, so kam es beispielsweise in Rumänien zu Pogromen (vgl. ebd., 160 f.) Die Fluchtbewegungen der 90er Jahre waren sowohl Thema der erstarkenden Rom_nja-Bürgerrechtsbewegung wie auch einer erstarkenden nationalistischen und rassistischen Stimmung im wiedervereinigten Deutschland, die sich gegen die Zuwanderung richtete (vgl. Geelhar/Marz/Prenzel 2013, 143 ff.).

Im Kosovo kam es 1999 im Zuge des NATO-gestützten Sieges albanischer Nationalist_innen zu massiven Vertreibungen von Rom_nja (Auer 2009, 254 f.). Dieses Verbrechen, vom *European Roma Rights Centre* als *größte Katastrophe seit dem Holocaust* bezeichnet (nach ebd., 251), geschah unter den Augen von NATO und internationaler Gemeinschaft (ebd., 255 ff.).

Bis heute fliehen Rom_nja aus den Balkanstaaten, um Verfolgung und Diskriminierung zu entkommen, so schreibt Wolfram Stender in *Konstellationen des Antiziganismus* (Stender 2016): „[Rom_nja] unterliegen [in den Westbalkanstaaten] einer massiven Diskriminierung auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, im Bildungssystem wie auch in der Gesundheits- und Sozialversorgung und sind – ohne Schutz durch die staatlichen Sicherheitsbehörden – immer wieder Zielscheibe von rassistischen Gewalttaten“ (Stender 2016 a, 24).

Aktuell zeigt sich der Rassismus gegen Rom_nja wieder am deutlichsten in Debatten und Politiken um Zuwanderung aus Osteuropa: Durch Debatten und Presseartikel um *Armutszuwanderung* aus Rumänien und Bulgarien, die deutlich gegen Rom_nja gerichtete Stereotypen enthält; Vor allem aber durch jüngste Asylrechtsverschärfungen, durch die alle Westbalkanstaaten als *Sichere Herkunftsländer* eingestuft wurden. Bundesinnenminister Thomas de Maizière demonstrierte 2014 in der Presse seine Unkenntnis oder seinen Unwillen, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen: Die Einwände von verschiedenen Verbänden wie *Pro Asyl* oder dem *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma*, die auf Diskriminierungen und Vertreibungen in Westbalkanstaaten wie Serbien hinwiesen, wurden ignoriert. Die Errichtung von sogenannten *Balkan-Zentren* – zunächst – in Bayern zur schnelleren Abschiebung von Menschen aus dem Westbalkan in 2015 zeigt eine geschichtliche Kontinuität der Verfolgung (vgl. Stamm 2016, 21 f.; vgl. auch Stender 2016 a, 24).

Von Bismarcks Abschiebepolitik über die rassistischen Mobilisierungen und Asylrechtsverschärfungen in den 90ern bis heute herrscht eine geschichtliche Kontinuität der Verfolgung von Rom_nja in Deutschland. Die Bürgerrechtlerin Fatima Hartmann Michollek im Interview mit ihrer Tochter Nadine Michollek:

„N.M.: Siehst du Parallelen zu der Situation der Roma in den 80ern, 90ern und heute?

F.H.M.: Ja, definitiv. Auch jetzt noch nehmen in den Berichten der Medien Roma eine Sonderrolle ein. Sie stehen für eine Ethnie, die sich nicht assimilieren könne oder wie es so schön heißt ‚nicht integrierbar‘ sei. [...] Beim Thema Zuwanderung aus Südosteuropa haben alle ein Ziel: Sie wollen klarmachen, dass man sich von dem aktuellen Migrationsgeschehen und insbesondere von diesen sogenannten ‚Armutsflichtlingen‘ überfordert fühlt. Man hat das Gefühl, dass sich alle paar Jahre die gleiche Diskriminierung wiederholt“ (Michollek 2014, 97).

2.4.2 Unsichtbarkeit

Eine wichtige Form, wie sich Rassismus gegen Rom_nja ausdrückt, ist die weitgehende *Unsichtbarkeit* ihrer Positionen, Wünsche und Individualität im öffentlichen Diskurs und im Alltag. Damit ist gemeint, dass Rassismus gegen Rom_nja so omnipräsent in der Gesellschaft ist, dass es schwierig ist, sich etwa öffentlich oder an seiner Arbeitsstelle zu seiner Identität als Rom_nja zu bekennen, da dies Feindseligkeiten zur Folge haben kann – wer sich bekennt, setzt sich unweigerlich Stereotypen aus (Stamm 2016, 13; 20). Man läuft Gefahr, dass alle anderen Aspekte der eigenen Person in den Augen der Anderen in den Hintergrund treten (ebd., 19), und wird unter einem „Schuttberg von Stereotypen begraben“ (Scholz 2009, 36). Als Konsequenz daraus wird die eigene Herkunft oft verschleiert (Stamm 2016, 19 f.). So bezeichneten sich beispielsweise jugoslawische Rom_nja, die als Gastarbeiter_innen nach Deutschland kamen, oft lieber als Jugoslaw_innen (Jonuz 2014, 52 ff.).

Aber auch im öffentlichen Diskurs zeigt sich diese Unsichtbarkeit der Menschen hinter den Stereotypen durch die Diskurse um *legitime* und *illegitime Zuwanderung*: Während Medien mit relativer Selbstverständlichkeit Stereotype über zugewanderte Rom_nja reproduzieren, bleibt der Kontext der Diskriminierung in den Balkanstaaten weitgehend ausgeblendet, eine Politik, die Asyl für Menschen aus diesen Staaten unmöglich macht,

muss kaum öffentlichen Widerspruch fürchten (Stamm 2016, 21 f.).

2.4.3 Der Zigeuner als Gegenbild zu Nation und kapitalistischer Ordnung

Wie bereits erwähnt richten sich Prozesse moderner westlicher nationalstaatlicher und kapitalistischer Subjektivierung gegen *innere Andere*, historisch vor Allem gegen Jüd_innen und *Zigeuner*: „Die als ‚Zigeuner‘ stigmatisierten Gruppen waren und sind neben und nach den Juden die wichtigste unter denjenigen Minderheiten in Europa, zu deren Status als sozial Fremden die Markierung als ‚ethnisch different‘ hinzukommt“ (Patrut/Uerlings 2008, 11 f.).

Wippermann weist an mehreren Stellen darauf hin, dass stereotype Erzählungen über Juden und *Zigeuner* austauschbar waren (vgl. Wippermann, 58 f., 102 f., 110 f.). Rom_nja und Sinti_ze wurden – wie auch Jüd_innen – als *fremd* im Sinne der modernen Nationalstaatsidee der Einheit von Volk und Staat gesehen. Wippermann zeigt für Preußen auf, dass 1842 ein Übergang vom *ius soli* (Staatsbürger ist, wer im Staat einen Wohnsitz hat) zum *ius sanguinis* (Staatsbürger ist, wer vom Staatsvolk abstammt) stattfand. Dieses *Blutrecht* gründet sich auf der Vorstellung, dass die deutsche Nation eine *germanische* sei, Jüd_innen aber auch Sinti_ze und Rom_nja galten den rassistischen Ideologen des 19. Jahrhunderts als fremd in der deutschen Abstammungsgemeinschaft (Wippermann 1997, 107 ff.). Auch die Ethnologin Katrin Reemtsma zieht in ihrem Buch *Sinti und Roma: Kultur, Geschichte, Gegenwart* eine Verbindung zwischen der Konsolidierung des deutschen Reiches, der Industrialisierung und der Feindschaft gegen Sinti_ze und Rom_nja (Reemtsma 1996, 84):

„Die Stigmatisierung der Sinti und Roma [diente] der sozialen Stabilisierung. Erhebliche Teile der Bevölkerung zogen auf Grund der forcierten Industrialisierung und der Schaffung eines nationalen Arbeitsmarktes durch das Land und vorübergehend oder dauerhaft in die Städte. Diese [...] [Prozesse] führten zum Verlust bisheriger sozialer Bindungen. Deren Auflösung war ohne Etablierung einer neuen Ordnung eine ernstzunehmende Gefahr für die öffentliche Ordnung [...]“ (Reemtsma 1996, 86).

Diese Gefahr wurde auf die Rom_nja und Sinti_ze projiziert (ebd., f.). In Anlehnung an die Antisemitismustheorie der *Dialektik der Aufklärung* Adornos/Horkheimers erklärt der Ansatz einiger Autor_innen zur Erklärung des Rassismus gegen Rom_nj den Hass

und die Verfolgung durch die Projektion der eigenen verdrängten und tabuisierten Wünsche auf sie (vgl. End 2016, 54 f.; 57). Adorno und Horkheimer entnehmen den Begriff der *pathischen Projektion* der Psychoanalyse (Adorno/Horkheimer 1944/2013, 201). Diese *Projektion* des Verdrängten und Erwünschten auf andere erklärt, dass der Antisemit an seinem Opfer das hasst, was er an sich selbst verleugnet, aber erwünscht (vgl. ebd., 193; 208 f.). Neben der Begründung des Rassismus gegen Rom_nja aus der modernen nationalstaatlichen Ordnung heraus erklärt Roswitha Scholz ihn mit der Herausbildung der kapitalistischen Arbeitsethik; „Zigeuner‘ stehen für ‚Ungebundenheit und Arbeitsverweigerung‘“ (Scholz 2009, 28). Auf Jüd_innen und Rom_nja wird in der modernen Arbeitsgesellschaft projiziert, was sich versagt werden muss, beide gelten folgerichtig als *arbeitsscheu*, wobei sich die Stereotypen komplementär verhalten; gelten die einen als *unzivilisiert*, gelten Jüd_innen im antisemitischen Stereotyp als Nutznießer der Moderne und eng mit ihr verknüpft (ebd.). So erklärt sich die Verfolgung von Sinti_ze und Rom_nja nicht nur aus einer nationalen *Konstruktion des Anderen*¹¹, sondern auch aus dem „neuzeitlichen Disziplinierungsprozess und dem Aufkommen der protestantischen Ethik [...]“ (ebd., 31). Im Sinne einer ideologischen Verschränkung von Sexismus und Rassismus bzw. Nationalismus und Rassismus wurde der *Zigeuner* im Zuge der modernen bürgerlichen Ideologie zum Gegenbild des sich herausbildenden bürgerlichen Selbst. Das gilt auch für Geschlechterverhältnisse: Die *Zigeuner*- Frauen galten als vermännlicht, insgesamt wurde ihnen ein sexuell freizügiger Lebenswandel vorgeworfen (vgl. Wippermann 2009, 99). Romantisierende Motive wie die vom *freien Zigeunerleben* und der sexuellen Freizügigkeit sind damit auch keine positiven Gegenbilder gegen den Rassismus, sondern Ausdruck der Sehnsucht des kapitalistisch sozialisierten Selbst, welches diese Bilder auf Rom_nja und andere projiziert (vgl. Maciejewski 1996, 20 f.; Scholz 2009, 28).

2.4.4 Die Verantwortung der Forschung

Wissenschaft nimmt im Zuge der Aufklärung als Welterklärung den Platz der Religion ein, bezeichnend ist dafür das Werk Heinrich Moritz Gottlieb Grellmanns. Er gab 1783¹²

11 Scholz schreibt hier „Fremdenfeindlichkeit“, ein Terminus, der jedoch suggeriert, die Sinti_ze und Rom_nja wären Fremde gewesen; dabei ist hier nicht *Fremdheit* das Problem sondern ihre Konstruktion mittels Stereotypen.

12 Severin behauptet in seinem Beitrag, das Buch wäre in der Erstauflage 1784 erschienen (vgl. ebd.), die zitierte Ausgabe ist aber auf 1783 datiert, was auch Wippermann als Jahr der Erstauflage bezeichnet (vgl. Wippermann 1997, 98).

das Buch *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes* heraus (vgl. Severin 2009, 73 ff.). Er leitet ihre Herkunft – richtigerweise – aus dem heutigen Indien her, was ihn allerdings zu dem Urteil bringt, sie müssten aus einer niederen Kaste stammen: „Zigeuner sind von der Caste der Suders [sic]“ (Grellmann 1783, 261). Und weiter: „Sie [sind] diebisch, lügenhaft und im höchsten Grade Betrüger. Und dies ist gerade auch die Eigenschaft des Suders“ (ebd., 262).

Ähnlich dieser simplen Argumentationslinie werden in späteren *wissenschaftlichen* Veröffentlichungen anderer Autoren stereotype Eigenschaften *echten Zigeunern* angedichtet, die den *Mischlingen* gegenübergestellt werden. Die Stereotype werden in einem Zirkelschluss so zum Beweis für die Echtheit eines *Zigeuners*, diese wiederum zum Beweis der Stereotype und so fort (vgl. Severin 2009, 79; 82).

In der Zeit der Gründung des deutschen Kaiserreichs gab es eine „erhöhte populärwissenschaftliche Aufmerksamkeit“ für Rom_nja und Sinti_ze. Diese Populärwissenschaft schrieb ein kriminalisierendes und essenialisierendes Stereotyp weiter fort und legitimierte ordnungspolitisch-polizeiliche Maßnahmen (Reemtsma 1996, 84).

Im Dritten Reich war die *Rassenhygienische und Erbbiologische Forschungsstelle* im Reichsgesundheitsamt unter *Robert Ritter* die zentrale Institution „der Erfassung, rassenideologischen Klassifikation und schließlich Deportation der deutschen Sinti und Roma“ (Wippermann 1997, 184).

„In Deutschland fand diese Tradierung von ‚Ausforschung‘ ihren Höhepunkt im Nationalsozialismus als Mitarbeitende der ‚Rassenhygienischen Forschungsstelle‘ des Reichsgesundheitsamtes die Sprache erlernten, um das Vertrauen der Familien zu gewinnen. Dies diente dazu, möglichst umfassende Auskünfte über alle Familienangehörigen zu erhalten und sie in die Todeslager zu schicken. Romanes wurde missbraucht, um in die Familien einzudringen und sie letztlich zu zerstören. Diese kollektive Erfahrung hat sich tief in das kollektive Gedächtnis der Minderheit eingegraben und bedingt den Schutz der Minderheitensprache vor der Mehrheit“ (Weiß und Weiß 2014, 84).

Die Daten der Forschungsstelle Robert Ritters wurden nach 1945 weiter genutzt

(Wippermann 1997, 184); Hermann Arnold, eigentlich Arzt, übernahm die Unterlagen der Forschungsstelle und wurde ein von staatlichen Stellen gefragter *Zigeunerexperte*, der die rassistische Motivation des Völkermordes leugnete (ebd., 197 f.). Er beriet auch Wohlfahrtsverbände und die Polizei (vgl. Severin 2009, 86 f.).

Bis in die 70er Jahre wurden die so erhobenen Daten weiter verwendet (Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft 2015, 25). Ab den 1970er Jahren gab es mit dem *Projekt Tsiganologie* in Gießen unter dem Ethnologen *Bernhard Streck* ein weiteres Projekt, das Sinti_ze und Rom_nja zum Objekt von Forschung machte, bzw. zur Projektionsfläche von *Zigeuner*-Stereotypen. Es konstruierte sie als Stammeskultur, die von der Mehrheitsgesellschaft leben würde und ihren Organisationsprinzipien grundsätzlich entgegengesetzt sei (Severin 2009, 68). Auf Basis einer „simplifizierenden Gesellschaftskritik“ drehten die Tsiganolog_innen negative Zuschreibungen einfach um und bewerteten sie als „Widerstandskultur gegen die kritisierte moderne Disziplinargesellschaft“ (Severin 2009, 91). Dabei blieb es nicht bei essenzialisierenden Theorien, so lehnten sie etwa die Organisierung der Rom_nja als Bürgerrechtsbewegung als für diese Gruppe inadäquat ab. Auch im Streit um die rassistische Motivation des Porajmos¹³ ergriffen sie Partei für Argumente, die *kriminopräventive* Gründe für die Verfolgung anführten (ebd., f.). Streck betrieb die *Tsiganologie* auch als Teil seiner Aktivität am *Institut für Ethnologie* an der Universität Leipzig, noch 2005 konnte er diese in Form des *Forums Tsiganologische Forschung* institutionalisieren (ebd., 70), heute existiert das *Forum* nicht mehr.

Insgesamt ist die gesamte Forschung um Rom_nja geprägt von Motiven, die die Segregation von der Mehrheitsgesellschaft als Teil ihrer delinquenten Natur und deshalb selbst gewählt beschreibt, dies mit teils verächtlichem, teils romantisierendem Ton kommentierend. Sie hatte immer wieder auch den Anspruch, politische Forderungen zu stellen und lieferte die *wissenschaftliche* Ideologie für Verfolgung und Ausgrenzung.

2.4.5 Assimilation, Ausgrenzung und die Verantwortung der Pädagogik

Aufklärung, Rassismus und Pädagogik

Es gibt eine „grundsätzliche Spannung im Projekt der Aufklärung zwischen Universalismus, Essentialismus und eurozentrischem Partikularismus mit dem Versuch,

¹³ Romanes-Bezeichnung für den Holocaust

diese durch das Projekt der bürgerlichen Verbesserung zu lösen [...]“ (Severin 2009, 75). Der Diskurs über eine mögliche Assimilation von Sinti_ze und Rom_nja war (und ist es teilweise implizit noch) bestimmt durch die konstruierten Gegensätze der rassistisch bedingten Unveränderbarkeit eines angeblichen *zigeunerischen* Wesens der Rom_nja und Sinti_ze einerseits und der Möglichkeit durch die *richtige* Erziehung und/oder administrative Maßnahmen, etwa Sesshaftmachung, könnten diese zu *modernen Menschen* werden zu können, andererseits (vgl. Wippermann 1997 S. 95 ff., S. 104).

Pädagogik ist dabei als Gehilfin der Aufklärung in ihrer Dialektik von Kategorisierung und Klassifizierung auf der einen Seite und der Idee einer grundsätzlichen Perfektibilität aller Menschen auf der anderen Seite befangen: Wippermann zeigt dies an der Assimilierungspolitik Maria Theresias, Herrscherin des Österreich-Ungarischen Reiches, die „[...] ganz im Zeichen des Erziehungsgedankens der Aufklärung“ geschah; selbst wo Aufklärer meinten, für die Rom_nja zu sprechen, forderten sie ihre Assimilierung und betonten ihre *Unzivilisiertheit* (vgl. Wippermann 1997, 96). Ab 1758 erließ Maria Theresia mehrere Dekrete, die Rom_nja zwingen, sesshaft zu werden, ihnen verboten untereinander zu heiraten und, bei drakonischen Strafen, ihre eigene Sprache zu sprechen (Rombase Uni Graz 2001).

Exemplarisch nenne ich hier einige Beispiele, die Wippermann beschreibt: Es gab ab 1830 im damaligen Preußen ein Projekt zur *Zivilisierung* von katholischen Sinti_ze durch Arbeit in Friedrichlohra durch einen protestantischen *Naumburger Missions-Hilfs-Verein*. Dabei wurde auch versucht, Kinder zu erzieherischen Zwecken von ihren Eltern zu trennen. Die so behandelten Sinti_ze leisteten Gegenwehr, einer von ihnen schrieb sogar dem König Friedrich Wilhelm III. und beklagte sich über die Wegnahme der Kinder und forderte die weitere Erziehung im katholischen Glauben ein (Wippermann 1997, 104 ff.). Das Projekt scheiterte, in Württemberg wurden zu dieser Zeit jedoch umfassendere Maßnahmen unternommen, Sinti_ze sesshaft zu machen und die Kinder bei Androhung der Wegnahme aus den Familien zum Schulbesuch zu zwingen, wobei die Maßnahmen immer mehr in polizeiliche Überwachung übergingen (vgl. ebd., S. 107).

Pädagogische Institutionen waren in Weimarer Republik und Kaiserreich Teil der Politik der Assimilation und Sesshaftmachung, durch die Drohung, den Rom_nja und Sinti_ze-Eltern ihre Kinder wegzunehmen und sie in Heime zu bringen (vgl. Reemtsma 1996, 88) oder indem das Reisen verwehrt wurde, wenn schulpflichtige Kinder mitreisten (Reemtsma 1996, 97). „Kamen ihre Kinder der Schulpflicht nicht oder in den Augen der

Behörde nicht ausreichend nach, was angesichts ihres meist ambulanten Gewerbes schwierig war, wurden ihnen die Kinder weggenommen und der staatlichen Fürsorgeerziehung überwiesen“ (Wippermann 1997, 114).

Die Erziehungswissenschaftlerin Jane Schuch fasst zu diesem Thema zusammen:

„[Es ist als] ein tradiertes stereotypisiertes und auch rassistisch konnotiertes Klischee lesbar [...]: Sinti und Roma als bildungsferne, gar bildungsablehnende oder gar nicht bildbare Menschen. [...] Der Fixpunkt [war] nie die Idee der Selbstermächtigung durch Bildung für die Angehörigen der Minderheit, sondern die Frage ihrer gesellschaftlichen Assimilation bzw. Integration durch Erziehung. Dabei waren Roma und Sinti als fremd und andersmarkierte Menschen im europäischen Raum nie gleichberechtigt einbezogen in diese Diskussionen, sondern vielmehr gewaltvollen Maßnahmen ausgesetzt [...] (Schuch 2014, 38)“ .

Schulen als unsichere und rassistische Orte

Schuch geht davon aus, dass gerade in Deutschland die historische Erfahrung von Nationalsozialismus und weiterer Diskriminierung bedingt, dass die eigene Familie zum Schutzraum wird, staatlichen Bildungsinstitutionen dagegen mit Skepsis und Angst begegnet wird (Schuch 2014, 41 ff.). Von *Dr. Elizabeta Jonuz* interviewte Rom_nja aus jugoslawischen Gastarbeiter_innenfamilien bemühten sich zwar zum Teil sehr um einen Aufstieg durch Bildung, aber um den Preis, ihre Herkunft als Rom_nja zu verbergen – wobei sie immer noch als Ausländer_innen im deutschen Schulsystem benachteiligt waren (vgl. Jonuz 2014, 53 ff.). Rom_ja-Schüler_innen gelten auch häufig als eingeschränkt lernfähig und werden auf Sonderschulen verwiesen werden bzw. in Förder- oder Vorbereitungsklassen und damit segregiert: Teilweise werden sie auch durch Lehrer_innen direkt rassistisch ausgegrenzt (Schulze 2016, 286 ff.). Die Schule ist ein *unsicherer Ort*, an dem Rom_nja rassistische Diskriminierung durch Mitschüler_innen und deren Duldung durch Lehrer_innen fürchten müssen (Schuch 2014, 45 f.).

Jonuz berichtet für die *Dritte Generation Gastarbeiter_innenkinder* allerdings auch offeneren und positiveren Bezug auf ihr Rom_nja-Sein (Jonuz 2014, 54 f.)¹⁴

Sozialarbeit und Rassismus gegen Rom_nja

im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf den Beitrag *Über die Schwierigkeit Sozialer Arbeit, nicht antiziganistisch zu sein* (Stender 2016 b). Wolfram Stender macht darauf aufmerksam, dass der letztlich rassistische und sozialromantische *Philoziganismus* der 70er und 80er Jahre, der sich bei Streck et. al. findet, nicht nur eine Erfindung der Tsiganolog_innen ist, sondern bis in das grüne Milieu und in die Soziale Arbeit reichte. Zugeschriebene Stereotype wie Nomadentum, Freiheit und Natürlichkeit dienten als Folie einer romatisierenden und simplifizierenden Gesellschaftskritik (Stender 2016 a, 17 ff.). Für diese führt er im Bereich der Sozialen Arbeit Silvia Sobeck, Sozialreferentin der „Katholischen Zigeuner- und Nomadenseelsorge“ und Mitglied im „Sachverständigenkreis“ des für „Zigeunerfragen“ zuständigen Bundesfamilienministeriums, an (Stender 2016 a, 15 f). Sie war gefragt und anerkannt, „in Fachzeitschriften, auf Fachtagungen, Kirchentagen, [...] auch in Beratungsgremien der Wohlfahrtsverbände und der Bundesregierung [...]“ (Stender 2016 b, 334). Stender sieht Sobeck nicht als schlechte, sondern im Gegenteil *gute Sozialarbeiterin*, die es schaffte, sich umfassend das verfügbare *Wissen* über *Zigeuner* anzueignen und dieses Wissen sozialarbeiterisch anzuwenden (ebd. 332). Scharf kritisiert Stender genau das – ein *apolitisches* Verständnis Sozialer Arbeit, dem die eigenen gesellschaftlichen Bedingungen nicht relevant erscheinen, und das sich folgerichtig völlig unkritisch auf das vorhandene Bezugswissen stützt (Stender 2016 b, 335).

Sobeck ging davon aus, dass Rom_nja tausende Jahre in ihrer Entwicklung zurück seien, und plädierte dafür, dem mit Verständnis zu begegnen, ihre Integration sei unumgänglich, aber schwierig (vgl. Stender 2016 b, 333 f.). Die Bürgerrechtsbewegung der Rom_nja und Sinti_ze lehnte ihre Thesen ab und kritisierte ihren Paternalismus, wofür Sobeck kein Verständnis aufbrachte. Umgekehrt lehnte sie jene Bewegung ab (Stender 2016 b, 331 f.).

Stender kritisiert ebenfalls das Fortwirken eines rassistischen Denkens in der Sozialen Arbeit bis heute. Dieses ist aber in ihr selbst strukturell angelegt, da es ihr um

14 Die Differenzierung der Bildungsgeschichten soll hier nicht eine differenziertere *Kategorisierung von Rom_nja in Deutschland* sein sondern dient lediglich dem Hinweis der Heterogenität von Biographien so wie insgesamt dem Verweis, dass Rassismus und rassistischer Geschichte der Pädagogik mit unterschiedlichen (auch familiären) Erfahrungen und individueller Widerstandskraft begegnet wird.

Integration zu tun ist, während das Problem des Rassismus gegen Rom_nja nicht ein Problem mangelnder Integration, sondern einer rassistischen Gesellschaft ist (vgl. ebd., 340 ff.).

„Stattdessen wäre über den gesellschaftlichen Bedingungs-zusammenhang der Projektions- und Aggressionsbereitschaft antiziganistischer Subjekte aufzuklären. Genau dies aber geschieht nicht, [...]. Die Reduktion gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse auf Wissensdefizite, die sich durch Wissensvermittlung über die Objekte des Ressentiments beseitigen ließen, ermöglicht es den Sozialarbeiter_innen, am sozialpolitisch vorgegebenen Handlungsziel der ‚Integration‘ festzuhalten" (ebd., 342).

2.4.6 Rom_nja-Widerstand

Die 90er – Bleiberechts- und Anerkennungskämpfe

Die späten 80er und 90er Jahre waren die Zeit einer vielfältigen Auseinandersetzung zwischen dem deutschen Staat und einer erstarkenden Bürgerrechtsbewegung von Sinti_ze und Rom_nja (vgl. Zentralrat Deutscher Sinti und Roma Webpräsenz: *Geschichte der Organisation*). In diesen ging es um ein Bleiberecht von Rom_nja, die vor allem aus Jugoslawien und Rumänien kamen (Winckel 2002, 44), um die Anerkennung der Verantwortung für den Porajmos durch den deutschen Staat (ebd. 66 ff.; 76 ff.) und den Kampf um die Anerkennung als Minderheit (ebd., 60 ff.).

Der Kampf um das Bleiberecht wurde auch mit dem Verweis auf die Verantwortung Deutschlands für den Völkermord geführt; etwa durch den Hungerstreik in der Gedenkstätte des ehemaligen KZ Dachau im April 1980 (Stender 2016 a, 22) oder die Besetzung des ehemaligen Konzentrationslagers Neuengamme 1989 durch die Hamburger *Rom und Cinti Union*, die die KZ-Gedenkstätte zur *Fluchtburg* erklärte (vgl. Winckel 2002, 45 ff.; Herold 2009, 131). Andere Aktionsformen waren etwa die Besetzung des Kölner Doms und sogenannte *Bettelmärsche* (vgl. Winckel 2002, 47 ff.). Mit der Forderung nach Anerkennung der Sinti_ze und Rom_ja als Minderheit und mit Verfahren gegen NS-Verbrecher tat sich der *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma* hervor. Mit der Forderung nach einer Anerkennung als Minderheit in Deutschland konnte er sich zunächst nicht durchsetzen (ebd., 60); seit 1997 sind die Sinti_ze und Rom_nja als nationale Minderheit in Deutschland anerkannt (vgl. Zentralrat Deutscher Sinti und Roma Webpräsenz: *Geschichte der Organisation*). Der *Zentralrat* stieß

außerdem, unter großen Schwierigkeiten, Verfahren gegen einzelne Täter des Porajmos an. Es gab jedoch kaum Verurteilungen. Zumindest wurde 1991 die rassistische Motivation der Verfolgung und Vernichtung von Sinti_ze und Rom_nja anerkannt (vgl. ebd., S. 66 ff.). 1992 beschloss die Bundesregierung die Errichtung eines Denkmals für die im Nationalsozialismus als *Zigeuner* Verfolgten, am 24. Oktober 2012 wurde es eingeweiht (Stiftung Denkmal Webpräsenz: Denkmal für die ermordeten Sinti und Roma).

Identitätspolitik und Unsichtbarkeit

Hinsichtlich geteilter Erfahrungen ist zu sagen, dass Rom_nja-Sein an sich keine einheitliche gemeinsame Position bedeutet – ihre gesellschaftliche Lage unterscheidet sich selbstverständlich nach der jeweiligen nationalen Herkunft, aber auch der Klassenlage und, natürlich, nach Geschlecht und sexueller Orientierung. Die geteilte Erfahrung der Stereotypisierung und Unsichtbarmachung bzw. Nicht-Anerkennung ist es jedoch, die eine identitätspolitische Praxis für Sinti_ze und Rom_nja unumgänglich macht, also eine politische, kollektive Artikulation aus einer Betroffenenposition heraus (Stamm 2016, 22). Es war erst eine identitätspolitische Bewegung, die den Rom_nja und Sinti_ze ermöglichte, aus dem Schatten des allgegenwärtigen *Zigeuner*-Bildes zu treten und damit überhaupt die Möglichkeit zu bekommen, als individuelle Personen hinter den Klischees hervorzutreten. Nicht nur die offenen Rassist_innen, sondern auch die Philoziganist_innen der 70er und 80er Jahre aus Sozialarbeit und Ethnologie zeigten sich nicht etwa als solidarische Verbündete, sondern in vermeintlich positiver Umkehr des Ressentiments ihren romantisierenden Projektionen treu.

„Das Schweigen über die Not und den Rassismus, die viele Rom_nja erfahren, ist bedingt durch einen auch institutionellen Rassismus, der durch sozial- und bevölkerungspolitische ‚Argumente‘ (im Falle der Debatte um Armutszuwanderung) oder durch angeblich *kriminalpräventive* (wie im Falle der Entschädigungsdebatte) gestützt wird – oder gleich durch offen formulierten Rassismus, der aber so sehr selbstverständlich ist, dass er oft nicht als Rassismus benannt wird. Eine *Frontbildung* [...] ist hier vonnöten, um den Antiromaismus zu benennen und zu skandalisieren“ (Stamm 2016, 23 f.).

Einerseits ist die Nation selbst es, die Rom_nja in der Moderne zu *Anderen* macht, andererseits gab die Form einer kollektiven Artikulation – auch als *Volk* – ihnen die Möglichkeit, in einer nationalstaatlich organisierten Welt politisch anerkannt zu werden: Rajko Djurić, Rom aus dem ehemaligen Jugoslawien, Wissenschaftler, Autor und Aktivist, beschreibt diesen Weg in seinem Buch über *Die Geschichte der Roma und Sinti, Ohne Heim, ohne Grab* (1996). Seit April 1971 gibt es die *International Romani Union (IRU)*, auf ihrem Gründungskongress in London wurden auch eine gemeinsame Hymne und Fahne eingeführt, der erste Kongresstag, der 8. April, wurde zum Internationalen Feiertag der Rom_nja (Djurić/Becken/Bensch 1996, 25). 1979 erhielt die International Romani Union konsultativen Status als internationale Nichtregierungsorganisation bei der UNO (vgl. ebd., S. 27 f.).

Für eine identitätspolitische Praxis steht in Deutschland neben dem *Zentralrat* und vielen anderen Interessensvertretungen etwa *Amaro Drom* als Jugendverband. Die Grenzen jeder Identitätspolitik liegen in der Logik der Klassengesellschaft selbst. Rassismus bietet unter Bedingungen von Konkurrenz und wirtschaftlicher Ungleichheit eine nützliche Erklärung vermeintlich natürlicher Ungleichheit. „Die Grenzen einer antirassistischen Strategie, die sich identitätspolitisch verortet, liegen mithin darin, dass Rassismus zwar nicht [...] einfach eine Ideologie ist, die der Kapitalismus hervorbringt und die mit ihm verschwände. Dennoch liegt die besondere Gefahr des Rassismus in seiner *Angemessenheit*, Verhältnisse kapitalistischer Konkurrenz zu rechtfertigen [...]. Identitätspolitik findet an den realen Ungleichheitsverhältnissen, die Kapital und Nation schaffen, seine Grenze“ (Stamm 2016, 23). Für die Rom_nja gilt außerdem, dass sie geradezu als Gegenbild zu allem, was die moderne, nationalstaatlich geordnete bürgerliche Gesellschaft ausmacht, gesehen wurden und vielfach noch werden. Durch eine solche identitätspolitische Organisierung wird aber Rassismus gegen Rom_nja überhaupt erst einmal benannt und damit kritisierbar und zumindest gesellschaftlich umkämpft (vgl. ebd.).

Widerstand heute

Jenseits von Sinti_ze- oder Rom_nja-Organisationen gibt es auch Zusammenschlüsse, die sich darüber hinausgehend für die Anliegen von Gruppen innerhalb der Community stark machen. Etwa im Falle der Initiative *Queer Roma* für Schwule und Lesben im Raum Köln (Queer Roma Webpräsenz: Willkommen) oder die *IniRromnja*, ein „Zusammenschluss von Berliner Roma-und-Sinti-Frauen“ (IniRromnja Webpräsenz:

Wir).

Da die Abschiebungen das drängendste Thema in Deutschland sind, gibt es auch hiergegen Widerstand: *Alle bleiben!* ist ein bundesweites Netzwerk von Rom_nja-Organisationen und anderen solidarischen antirassistischen Gruppen (alle bleiben! Webpräsenz: Unterstützer). Zu den Kämpfen um Bleiberecht gehörte auch die Besetzung des Hamburger Michel durch die Gruppe *Romano Jekipe Ano* im September 2015. Diese zog eine Verbindung von der Verantwortung Deutschlands für den Porajmos zu heutiger Abschiebepolitik (Romano Jekipe Ano Webpräsenz 09/2015), indem sie im Mai 2016 in Berlin am Denkmal für die ermordeten Sinti und Roma eine Protestaktion durchführten. Ihre Versammlung am Denkmal wurde jedoch von der Polizei gewaltsam aufgelöst (IniRromnja Webpräsenz, 05/2016).

2.5 Zusammenfassung

Aus dem bisher Formulierten ergibt sich also: Es gibt kein neutrales Sprechen über Gesellschaft. Der Kritische Materialismus kritisiert Gesellschaft als Ganzes. Wesentliche Grundlage jedes Verständnisses der Gesellschaft sind ihre ökonomische Form und die politischen Formen. Für diese Gesellschaft sind also die Widersprüche der Klassengesellschaft und des kapitalistischen Marktes grundlegend, ebenso die politische Organisation als Nationalstaat. Die Verhältnisse bedingen die Herausbildung von Bewusstseinsformen, die eine Erklärung für ihre Widersprüche bieten, die *Ideologien*. Diese sind aber nicht einfach deduktiv aus Staat, Nation und Kapital herzuleiten.

Rassismus ist eine *Ideologie*, das heißt er gründet in einem *falschen Bewusstsein* und nicht etwa auf die biologische Existenz von *Rassen*. Rassismus ist außerdem eine *moderne* Ideologie, eng verknüpft der politischen Form des Nationalstaates und den kapitalistischen Verhältnissen. Das heißt aber nicht, dass er logisch deduktiv aus diesen Verhältnissen herzuleiten wäre, vielmehr greift er Erzählungen des *Anderen* auf, die zuvor etwa *religiös* begründet wurden, während Rassismus *wissenschaftlich* argumentiert.

Rassismen sind in ihrer ideologischen Funktionsweise verschieden. Deshalb ist auch der Rassismus gegen Rom_nja historisch und ideologiekritisch für sich zu analysieren. *Zigeuner* sind neben *dem Juden* Gegenbild moderner nationalstaatlicher und kapitalistischer Ordnung, das gilt selbst für die verklärenden romantischen Stereotype. Forschung und Pädagogik nehmen selbst an der rassistischen Ideologieproduktion teil

und leisteten ihren Beitrag zu Diskriminierung und Verfolgung, im Fall der Wissenschaft auch an der Vernichtung von Rom_nja und Sinti_ze. Die Verfolgung fand in der Vernichtung während des Nationalsozialismus ihren Höhepunkt, ist aber keineswegs vorbei. Gibt es in Deutschland durch die Sinti_ze und Rom_nja-Bürgerrechtsbewegung ein allmähliches öffentliches Bewusstsein für den Rassismus gegen Rom_nja, sind dennoch Stereotype immer noch leicht mobilisierbar und verbreitet. Die Verfolgung und Diskriminierung in anderen Ländern dringt kaum ins öffentliche Bewusstsein und setzt sich in Deutschland fort in der Abschiebepolitik.

Dass die Fragen nach Produktion und Anwendung von *Wissen* und eine darauf gründende Erziehungswissenschaft letztlich notwendig politische Fragen sind, darauf machen uns die Ethnologie Strecks und die Soziale Arbeit nach Sobeck aufmerksam, die beide noch in ihrem Rassismus meinten, das *wissenschaftlich* Beste für Rom_nja und Sinti_ze zu wollen.

Antirassismus ist im Verständnis dieser Arbeit gegenüber solchen Denkweisen nicht nur isolierte theoretische Kritik, sondern auch politischer Anspruch, dem eine kritische Vorstellung der Gesellschaft zugrundeliegt. Subjektivität und individuelle Betroffenheit sind dabei nicht aus dem Antirassismus wegzudenken – sie bedingen aber nicht eine bestimmte politische Haltung. Antirassistische Selbstreflexivität muss hier eine Trennung vornehmen. Hinsichtlich der politischen Haltung habe ich ausgeführt, dass eine kritisch-materialistische Position *universalistisch* ist, nicht im Sinne abstrakter Menschenrechte, sondern im Sinne der universalen Verwirklichung der *Assoziation freier Menschen*. Da Rassismus Ideologie ist, ist Antirassismus immer auch *Ideologiekritik*. Das heißt die Falschheit des Rassismus nachzuweisen, aber auch seine Verknüpfung mit der Politik und Ökonomie dieser Gesellschaft offenzulegen. Gleichzeitig ist Antirassismus auch praktische politische Bewegung, die nie nur Ausführung der Theorie ist. Dabei ist eine viel diskutierte Frage diejenige nach dem Sinn von *Identitätspolitiken*, wobei Positionen, die die individuelle Betroffenheit von Rassismus als Ausgangspunkt politischen Denkens verabsolutieren, solchen Positionen gegenüberstehen, die Rassismus als abstrakt dekonstruierbar ansehen. Wird so entkontextualisiert das Für und Wider von Identitätspolitiken diskutiert, geraten ihr politischer und historischer Kontext aus dem Blick.

Die Form des Nationalstaates selbst ist es, die eben nicht Rechte für alle, sondern

zunächst Rechte für Staatsbürger_innen einfordert – die Rom_nja aber haben keinen eigenen Staat, der sie schützt, vor diesem Hintergrund ist auch die Formierung der IRU zu sehen, die Anfang der 70er Rom_nja als ein Volk mit Hymne und Fahne bestimmte. Anzuerkennen ist, dass erst die Bürgerrechtsbewegung und die politische Artikulation der Rom_nja als kollektives Subjekt den Rassismus und seine Auswirkungen – Abschiebungen, Verweigerung von Entschädigung, Kriminalisierung – und ihre Stereotypisierung, auch durch angeblich *wohlmeinende* Philoziganist_innen, skandalisiert haben.

3. Zur Methodologie partizipativen antirassistischen Forschens unter kritisch-materialistischer Perspektive im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja

Der Anspruch, partizipative Forschung betreiben zu wollen, hat im oben skizzierten Kontext einen historisch-spezifischen und einen universalistischen Grund: Zum einen bedeutet Antirassismus zwingend auch praktische politische Solidarität mit den von Rassismus Betroffenen. Deshalb liegt es nahe, ein Forschungsdesign zu wählen, das die von Rassismus Betroffenen nicht zu Forschungsobjekten degradiert – dies gilt gerade im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja. Für sie war Forschung historisch vor Allem Instrument der Verfolgung und Diskriminierung. Der partizipative Anspruch gründet sich aber auch im universalistischen Ziel der *Assoziation freier Menschen*.

Mit *partizipativ* meine ich hier den umfassenden Einbezug der Beforschten in den Forschungsprozess – ein Anspruch, wie er – allgemein gesprochen – in der Handlungs- bzw. Aktionsforschung formuliert wurde. Ich grenze mich dennoch mit dem Begriff des *partizipativen Forschens* auch kritisch von der Handlungs- bzw. Aktionsforschung ab, in Anlehnung an die Kritik von Alfred Nagel in seinem Buch *Aktionsforschung, Gesellschaftsstrukturen und soziale Wirklichkeit*. Beide Termini werden von ihm synonym gebraucht, worin ich ihm in dieser Arbeit folge (vgl. Nagel 1983, 20). Handlungs-/Aktionsforschung kamen in Deutschland in den 70er Jahren auf, die Bezeichnungen sind unterschiedliche Übersetzungen des Begriffes *action research*, die der Sozialpsychologe Kurt Lewin in den USA begründete (Unger/ Block/ Wright 2007: 11 ff.). Sie steht allerdings hierzulande – anders als die ältere *action research* – im Kontext der Aufbruchstimmung Anfang der 70er Jahre und der Kritik an der empirischen Sozialforschung im Zuge des *Positivismusstreits* (ebd.: 13).

Handlungsforschung will, konsensual und gemeinsam mit den am Forschungsprozess Beteiligten, ein konkretes praktisches Problem lösen. Dazu sollen wenig standardisierte Instrumente eingesetzt und Untersuchungszweck und Vorgehensweise den Beteiligten transparent gemacht werden, eine Veränderung des Feldes wird nicht als störend gesehen, sondern ausdrücklich bejaht (Nagel 1983, 22 f.). Die Prinzipien der Aktions- bzw. Handlungsforschung sind „1) Teilnahme der Forscher/innen an sozialen Prozessen, 2) Arbeit mit Gruppen in ihren bestehenden sozialen Bezügen und 3) Einbezug der Untersuchungsteilnehmer in die Forschungstätigkeit“ (Unger/ Block/ Wright 2007, 14). Ein solcher Anspruch der Nähe von Forscher_in und Teilnehmer_in wird hier im Sinne Nagels bzw. des Kritischen Materialismus sowohl eingeschränkt als auch ergänzt.

Der Kritische Materialismus mit seinem Programm umfassender Emanzipation ist hier der Ausgangspunkt, um Rassismus gesellschaftstheoretisch zu analysieren. Im Sinne seines Ziels einer *Assoziation freier Individuen* ist er *parteiisch* und bezweifelt, dass sich ein *wertfreier Standpunkt* gegenüber der Gesellschaft einnehmen lasse, stattdessen beharrt er darauf, dass Gesellschaft eben kein *Sollensfreies* ist und legt sein Ziel offen (s.o.). Dies soll jedoch nicht zu *purem Subjektivismus* führen, sondern begründet die grundsätzliche Unversöhnlichkeit mit der Gesellschaft, die den Rassismus hervorbringt sowie den Anspruch, diese Gesellschaft als Totalität in den Blick zu nehmen und zu kritisieren. Vor dem Hintergrund des universalistischen Anspruchs des kritischen Materialismus ergibt sich der machtkritische Anspruch partizipativen Forschens – das gilt vor Allem für das Feld des Rassismus und besonders für den Rassismus gegen Rom_nja, in dessen Kontext Forschung bisher kein Instrument zur Aufklärung und Befreiung, sondern zur Diskriminierung und Verfolgung gewesen ist. Dennoch gibt es eine grundsätzliche Spannung zwischen dem Anspruch des partizipativen Forschens bzw. der praktischen Solidarität einerseits und der gesellschaftskritischen Grundlegung kritisch-materialistischer Forschung andererseits, behauptet der kritische Materialismus doch einen *Vorrang der Theorie*. Kritische Theorie, auf die ich mich wesentlich beziehe, gibt der Praxis keine Anweisung vor, die über die kritische Befragung der Gesellschaft hinausweist (vgl. Horkheimer 1973, 37).

Der Widerspruch in der Forschung zwischen Partizipativität einerseits und Unabhängigkeit der Theorie andererseits entspricht in der antirassistischen Politik derjenige der individuellen Subjektivität des alltäglichen Erlebens rassistischer Zustände einerseits und der politischen Haltung andererseits. Dieser Widerspruch zwischen Theorie/Politik einerseits und der konkreten Lebenswirklichkeit andererseits ist dabei

ein notwendiger Widerspruch. Er kann nicht durch eine noch so gute Forschungskonzeption einfach aufgehoben werden. Seine Aufhebung wäre auch die Auflösung des Rassismus als ideologisches Herrschaftsverhältnis. Die Notwendigkeit einer Gesellschaftstheorie, die von ihren Individuen abstrahiert, hörte erst auf, wäre Gesellschaft nicht länger ein Herrschaftszusammenhang, der sich jenseits ihres direkten Zugriffs vollzieht und aus seinen Widersprüchen heraus Ideologien reproduziert.

Der Widerspruch ist also nicht aufzuheben, aber im Sinne eines emanzipatorischen Anspruchs auch nicht einfach hin – sondern in eine Forschungskonzeption aufzunehmen. Deshalb wird er im Folgenden entfaltet, um ihre Methodologie zu entwerfen.

3.1. Antirassistisch forschen und handeln im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja

Für die antirassistische Forschung im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja gilt grundsätzlich, was ich für den *Antirassismus* ausgeführt habe. Sie ist geleitet von einem *Universalismus*, der auf die gesellschaftliche Verwirklichung der Freiheit aller Menschen abzielt. Auf der ideologiekritischen Ebene erfordert dies eine Rückbindung der Forschungsergebnisse in den Kontext der Ideologie des Rassismus gegen Rom_nja. Da es nicht einfach Rassismus, sondern *Rassismen* gibt, ist der spezifische historische Kontext von Rassismus gegen Rom_nja und seine ideologische Funktion wichtig für die theoretische Erkenntnis seiner einzelnen Phänomene. Ideologie gilt als gesellschaftlich bedingtes falsches Bewusstsein als prinzipiell aufhebbar, aber als verwoben mit der Totalität kapitalistischer Gesellschaft. Zu dieser gehören auf der politisch-praktischen Ebene auch die Bedingungen von aktuellen antirassistischen Kämpfen. *Selbstreflexivität* der_des Forschenden ist geboten im Sinne der Aufmerksamkeit für die Biographien der Teilnehmer_innen und im Sinne einer selbstkritischen Haltung gegenüber den eigenen Bildern über *Andere*. Forschung soll in kritischer Absicht gegenüber dem Bestehenden neue Erkenntnisse über die Lebensrealität der Teilnehmenden erfassen, statt den gängigen Klischees und Stereotypen weitere Fußnoten hinzuzufügen.

Die Kenntnis der Ideologie des Rassismus gegen Rom_nja setzt die Kenntnis ihrer Historie voraus, das meint auch das Wissen um die ideologische Funktion von Pädagogik und Wissenschaft, denen eine besonders unrühmliche Rolle bei der Verfolgung, Assimilation und Vernichtung zukommt. Es kann also der Forschung nicht

um *Integration* gehen in dem Sinne, dass eine erziehungswissenschaftliche Forschung, wie wohlmeinend auch immer, Handlungsanweisungen für den *Umgang mit dieser Gruppe* empfiehlt. Dieses Problem begreifend, kann eine andere erziehungswissenschaftliche Forschung nur eine politisch reflektierte sein, in direkter Solidarität mit den Betroffenen agierend, wenn sie antirassistisch sein will.

Der *Bundesweite Arbeitskreis zur Verbesserung der Bildungsbeteiligung und des Bildungserfolgs von Sinti und Roma in Deutschland*¹⁵ hat sich ab dem Frühjahr 2013 getroffen, um die 2015 veröffentlichten *Empfehlungen zur gleichberechtigten Bildungsteilhabe von Sinti und Roma in Deutschland* zu erarbeiten. „Fachleute aus Sinti- und aus Roma-Organisationen waren bei der Planung, Durchführung und Veröffentlichung maßgeblich beteiligt“ (Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft 2015, 12).

Der Arbeitskreis formulierte auch Empfehlungen für *Datenerhebung und wissenschaftliche Studien* (ebd., 25 ff.). Wenngleich er sich vor Allem auf das Feld der formalen (schulischen) Bildung konzentriert hat (eb., 17), reflektieren diese Empfehlungen jedoch die historische Erfahrung von Rom_nja mit Wissenschaft und zeigen Grundlagen einer erziehungswissenschaftlichen Forschung auf, die Sinti_ze und Rom_nja nützen soll, ihre Positionen und Probleme sichtbar macht und Rassismus problematisiert.

Zur *Ausgangslage* bezüglich *Datenerhebung und wissenschaftlicher Studien* schreibt der Arbeitskreis:

„In sogenannten rassebiologischen Untersuchungen erhobene Daten wurden [im Nationalsozialismus] zur möglichst vollständigen Deportation der Roma und Sinti in die Vernichtungslager verwendet. Diese Erfahrungen sind in den Familien und Gemeinschaften von Sinti und Roma tief eingeschrieben und haben ihren traumatischen Charakter nicht verloren, zumal in der Bundesrepublik bis in die 1970er Jahre hinein Forschungen in dieser Tradition und mit im Nationalsozialismus erhobenen ‚Daten‘ betrieben wurden“ (ebd., 25).

Gefordert werden lokal verankerte Studien und partizipativ mit Rom_nja-Organisationen zu gewinnende Daten, dabei verweist der Arbeitskreis auf „positive[...]

15 Der Vereinfachung halber im Folgenden *Arbeitskreis* genannt

Erfahrungen mit partizipativ gewonnenen Daten und wissenschaftlichen Studien“ (ebd., 13). Partizipativ heißt hier, die Beteiligten entscheiden „gleichberechtigt und gemeinsam über Ziele und Vorgehen der Untersuchung und den Umgang mit den Ergebnissen“ (ebd., 26)¹⁶. Um konkrete Probleme der Minderheit zu benennen, ohne unnötig generalisierende Aussagen zu treffen, sollen räumlich und problembezogen stark begrenzte Studien durchgeführt werden: Es wird dafür plädiert, über Probleme (im Bildungsbereich) jeweils lokale/kommunale Studien durchzuführen und die soziale Lage von Sinti_ze und Rom_nja nur in solch einem Rahmen zu erheben, die „bundsweite Erhebung statistischer Merkmale in Bezug auf die Größe von ethnischen Gruppen und ihre soziale und gesellschaftliche Lage“ soll dagegen unterbleiben (ebd., 28). Besonders betont wird die besondere Relevanz einer *informierten Einwilligung* (ebd., 14). Forschung muss den *Rassismus gegen Rom_nja als gesellschaftliches Problem* mit reflektieren, also zum einen sich um historisch-kritische und gesellschaftspolitische Kontextualisierung bemühen, zum anderen muss „der gesamte Forschungsprozess, seine Ergebnisse und der Umgang mit den Ergebnissen macht- und rassismussensibel reflektiert werden (ebd., 29). Gefordert werden auch führende Beteiligung von Sinti_ze und Rom_nja in der Forschung, lokal organisierte Studien, „angewandte Forschung im Rahmen lokaler Studien“ (ebd.) und ein besonders hohes Maß an Transparenz gegenüber allen Beteiligten bezüglich der Ziele und Methoden (ebd. ff.). Neben begrenzten, lokalen und exemplarischen Studien mit Betroffenen fordert der Arbeitskreis auch deutschlandweite, bei denen rassistische Stereotypisierungen, institutioneller Rassismus und Diskriminierung sowie Alltagsrassismus erhoben werden (ebd., 31).

Die hier zu entwerfende Forschungsmethodologie muss die *Subjektivität rassistischer Erfahrung* mit einbeziehen. Subjektivität meint hier nicht einfach den Gegensatz zu Objektivität im Sinne einer weniger gültigen, zu vernachlässigenden oder störenden Größe im Forschungsprozess. Gemeint ist die alltägliche Erfahrung rassistischer Zustände durch die Betroffenen. Ziel der Forschung ist es gerade, diese Subjektivität mit der Gesellschaftskritik zu vermitteln. Beispielhaft zur Subjektivität rassistischer Erfahrung sei im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja etwa die Erfahrung genannt,

16 Was das genau für den Forschungsprozess heißt wird nicht weiter ausgeführt, aber es wird beispielhaft für partizipative Studien unter anderem die *Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma von RomnoKehr* (Strauß 2011) genannt, auf die ich im Teil zum Forschungsstand näher eingehen werde.

die eigene Herkunft lieber zu verbergen, um Stereotypen zu entgehen. Gerade in Deutschland gehört dazu auch der Vorbehalt, die eigene Sprache mit Nicht-Rom_nja/Sinti_ze zu teilen (vgl. Weiß und Weiß 2014, 84).

3.2 Partizipativ und emanzipatorisch forschen unter kritisch-materialistischer Perspektive

3.2.1 Zu Handlungs-/Aktionsforschung und der Wissenschaftskritik der Kritischen Theorie

Jürgen Klüver und Helga Krüger stellen in einem Sammelband zur Aktionsforschung einige Überlegungen zum Thema *Aktionsforschung und soziologische Theorien* (1975) an. Nach Klüver/Krüger sind die Postulate der Aktionsforschung:

„a) Die Problemauswahl und -definition geschieht nicht vorrangig im Kontext wissenschaftlicher Erkenntnisziele, sondern entsprechend konkreten gesellschaftlichen Bedürfnissen.

b) Das Forschungsziel besteht nicht ausschließlich darin, soziologische theoretische Aussagen zu überprüfen oder zu gewinnen, sondern darin, gleichzeitig praktisch verändernd in gesellschaftliche Zusammenhänge einzugreifen.

c) Die im Forschungsprozess gewonnenen Daten werden nicht mehr als isolierte Daten ‚an sich‘ gesehen, sondern als Momente eines prozeßhaften Ablaufs interpretiert; sie gewinnen ihren Sinn auf der theoretischen Ebene dadurch, daß sie stets mit dem realen Prozess als Gesamtheit zusammengedacht werden, und erhalten ihre Relevanz auf der praktischen Ebene als konstitutive Momente weiterer Prozessabläufe.

d) Die als Problem aufgenommene Situation wird als Gesamtheit – als soziales Feld – angesehen, aus der nicht aufgrund forschungsimmanenter Überlegungen einzelne Variablen isoliert werden können.

e) Die praktischen und theoretischen Ansprüche des action research¹⁷

¹⁷ Klüver/Krüger verwenden auch den englischen Begriff synonym zum deutschen Begriff der *Aktionsforschung*.

verlangen vom Forscher eine zumindest vorübergehende Aufgabe der grundsätzlichen Distanz zum Forschungsobjekt zugunsten einer bewußt einflußnehmenden Haltung, die von teilnehmender Beobachtung bis zur aktiven Interaktion mit den Beteiligten reicht.

f) Entsprechend soll sich auch die Rolle der Befragten und Beobachteten verändern und ihr momentanes Selbstverständnis so festgelegt werden, daß sie zu Subjekten im Gesamtprozess werden“ (Klüver/Krüger, 1975: 76 f.).

Action research „läßt sich explizit auf soziale Realität ein, mit der Intention, diese zielbezogen zu verändern“ (ebd., 76). Gerade diese *Zielbezogenheit*, die unmittelbare Nähe zur Praxis, läßt sich aber nicht einfach mit der Kritischen Theorie in eins bringen. Kritische Theorie hat der Praxis gegenüber einen grundsätzlichen Vorbehalt. Nicht nur gibt es, wie ich weiter unten ausführen möchte, einen Einwand marxistischer Theorie gegen unmittelbare Praxis. Die Kritische Theorie erfährt eine „Entmaterialisierung“ aufgrund *historischer Erfahrung*; zu dieser gehören die Erfahrung des Faschismus, die Niederlage der revolutionären Arbeiterbewegungen, Integration der Arbeiter_innenklasse in den Spätkapitalismus und der Gebrauch des Marxismus als Legitimationswissenschaft der Herrschaft des Stalinismus (vgl. Nagel 1983, 40 f.). Die Kritische Theorie hegt eine Distanz zur (politischen) Praxis und zum unmittelbaren Adressat_innenbezug, aber auch – anders als der bisherige Marxismus – fortschrittskritische Philosophie (vgl. Nagel, 42 ff.). Dieser fortschrittskritische (nicht: fortschrittsfeindliche!) Impetus der Kritischen Theorie soll hier mit aufgenommen werden. Im Gegensatz zur Verankerung der marxischen Theorie in der Kritik der Ökonomie ist diese Kritik zwar in der Kritischen Theorie nicht aufgegeben. Allerdings formuliert Kritische Theorie eine allgemeinere Kritik der Durchsetzung der *instrumentellen Vernunft* (vgl. ebd., 44). Diese Kritik einer *Dialektik der Aufklärung* streicht heraus, dass Aufklärung sich selbst untergräbt, wo sie auf kritisches Denken verzichtet und Wissenschaft sich strikt auf Tatsachenfeststellung begrenzt (Adorno/Horkheimer 1944/2013, 1 ff.). Klüver und Krüger betonen, dass auch Aktionsforschung rein *instrumentell* angewendet werden kann, wenn sie isoliert ist von einer übergreifenden Gesellschaftskritik; sie diene dann lediglich als sozialtechnologisches Instrument für isolierte gesellschaftliche Probleme (vgl. Klüver/Krüger 1975, 78).

Dieser Wissenschaftskritik infolge einer übergreifenden Kritik der instrumentellen Vernunft folgt auch der vorliegende Entwurf partizipativer Forschung – es wird davon ausgegangen, dass die *reine Tatsachenfeststellung* oder isolierte sozialtechnokratische Problemlösung mitnichten zur Erkenntnis führt und auch nicht zur Emanzipation, sondern höchstens zu technokratischem Anwendungswissen im Sinne des Bestehenden. Richtig ist aber, dass die Kritische Theorie im Zuge ihres Programms der Wissenschaft als Gesellschaftskritik zum Ziel der Emanzipation keine direkte Antwort darauf liefert, wie diese praktisch werden soll (vgl. Klüver/Krüger 1975, 88 f.). Aufgrund eines kritischen Vorbehalts gegenüber spontaner politischer Praxis läge es nahe, Forschung so zu konzipieren, dass die Betroffenen dadurch von sozialen Zwängen befreit werden, „daß man ihnen Einsicht in soziale Zusammenhänge vermittelt“ (ebd., 89). Einig sind sich Kritische Theorie und Aktions-/Handlungsforschung darin, dass Gesellschaft nicht adäquat durch nach dem Vorbild der Naturwissenschaften erhobenen Daten erfasst werden kann. Auch soziale Vorgänge nicht isoliert betrachten zu wollen vereint beide (vgl. Adorno 1972, 82 f.). Adorno wendet sich gegen die Vorstellung, Menschen könnten wie *atomisiert* betrachtet werden; durch die empirischen Methoden werde der Gegenstand der Forschung beschnitten (vgl. ebd., 92); so etwa, wenn eine feststehende Kategorie, durch Fragen operationalisiert, an die Befragten herangetragen wird: „Prätendiert wird, eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung entscheidet, was die Sache sei: ein schlichter Zirkel“ (Adorno 1972, 86). Kritische Theorie betont dagegen, dass es eine kritische philosophische Theorie der Gesellschaft zu ihrer Erkenntnis braucht – keine noch so große und auch in eine sinnvolle Anordnung gebrachte Anhäufung von Daten könnte Gesellschaft erklären (vgl. ebd. 81 ff.). Sie hat einen kritischen Vorbehalt gegenüber empirischen Methoden gleich welcher Art; deren Reichweite ist notwendig verkürzt gegenüber der gesellschaftlichen Totalität.

Und so ergibt sich einiges Trennendes zwischen Kritischer Theorie und Aktionsforschung: Zwar stimmt es, dass Kritische Theorie die Problemauswahl nach gesellschaftlicher Relevanz vornimmt und dass sich diese aus gesamtgesellschaftlicher Theorie ergibt (Klüver/Krüger 1975, 91). Was aber relevant ist, wird deshalb eben nicht *konkreten gesellschaftlichen Bedürfnissen* überlassen (vgl. ebd.). Auch demgegenüber, *praktisch verändernd in gesellschaftliche Zusammenhänge einzugreifen*, so dass die *Beforschten zu Subjekten im Gesamtprozess* werden können, besteht ein skeptischer Vorbehalt: Da die Formen der Gesellschaft zwar von den Menschen gemacht sind, aber

ihnen zugleich als *Fremdes und Übermächtiges entgentreten*, ist die Einrichtung der Gesellschaft nicht in jeder Hinsicht als veränderbar zu denken, will man sie nicht im Ganzen ändern. Auch fallen gesellschaftliche Totalität und subjektive Wahrnehmung aufgrund von *Ideologie* und *Fetischisierung* nicht in eins. Die einzelnen Beobachtungen müssen in dem Kontext der übermächtigen Gesellschaft verstanden werden und bleiben ohne die Kritik an dieser Totalität unverstanden.

Im Sinne der Analyse der Kritischen Theorie lässt sich also durchaus rechtfertigen, einen Forschungsansatz zu wählen, der gesellschaftliche Phänomene nicht als isoliert zu erhebende Daten behandelt und stattdessen an sozialen Prozessen teilzunehmen, um ein tieferes Verständnis zu gewinnen. Auch die Idee, Beforschte weitgehend einzubeziehen, um zumindest ein Stück weit gesellschaftskritische Forschung praktisch werden zu lassen, ist ein Gedanke, der der praxisfernen Kritischen Theorie nicht sehr nah ist, aber auch nicht inkongruent mit ihren grundsätzlichen Einsichten.

Das Interesse kritisch-materialistischer Forschung, welche die Erkenntnisse der Kritischen Theorie einbezieht, liegt aber nicht im unmittelbaren Umschlagen von Forschung in gesellschaftliche Praxis. Vielmehr ist die erste „Aufgabe von Forschung als Praxis [...] die Analyse, Erklärung und Kritik bestehender Verhältnisse im Kontext übergreifender materialistischer Gesellschaftstheorie“ (Nagel 1983, 282). In einer Forschung, die sich solcher Kritik entzieht, geschieht eine „Fixierung auf subjektive Spiegelungen gesellschaftlicher Realität und schließlich [...] Verharren[...] auf der Ebene von Fakten und Erscheinungen unter Vernachlässigung von deren gesellschaftlicher Vermitteltheit“ (ebd., 55). Nagel kritisiert mit seinen forschungstheoretischen Überlegungen auch solche Forschungskonzeptionen, die sich „auf die Analyse interaktiv-kommunikativen Handelns beschränken; vielmehr kommt es darauf an, die materiellen Bedingungen sozialen Handelns, die in ihrer Verselbstständigung gegenüber den Individuen und deren Intentionen objektiven Charakter erhalten und Handlungszwänge darstellen, zum Ausgangspunkt für die Rekonstruktion alltäglichen sozialen Agierens zu machen“ (ebd., 131). Soziale Wirklichkeit und ihre Deutung durch die am Forschungsprozess Beteiligten fallen nicht in eins, wie Nagel kritisch gegen die Aktionsforschung einwendet, deshalb sei es falsch einfach einen Konsens über die Deutung der Wirklichkeit zwischen Forscher_innen und Teilnehmenden herstellen zu wollen (vgl. ebd. 1983, 285). Damit ist oberstes Ziel von kritisch-materialistischer Forschung die gesellschaftskritische Erkenntnis und erst dem nachgeordnet besitzt sie auch eine praktische Veränderungsabsicht:

„Materialistische Sozialforschung (ist) primär auf die Erarbeitung richtiger Erkenntnisse über diese Wirklichkeit ausgerichtet. [...] Gleichwohl intendiert Forschung die theoretische Aneignung ihres Gegenstandes; soweit es möglich ist, diesen Aneignungsprozeß zugleich als aktivierenden Aufklärungsprozeß zu gestalten, ist die Forschungsstrategie entsprechend zu konzipieren“ (ebd., 284)

3.2.2 Individuelle Vergesellschaftung und partizipative Aufklärung

Warum sollte kritisch-materialistische Sozialforschung *partizipativ*, als *aktivierender Aufklärungsprozeß* gestaltet werden, im Sinne der vorübergehenden Aufgabe der Distanz der_des Forschenden im Forschungsfeld sowie als Forschungsprozess, der sich gleichzeitig als sozialer Prozess zwischen allen daran Beteiligten versteht?

Deshalb, weil die subjektiven empirischen Äußerungen notwendig Äußerungen *individueller Vergesellschaftung* sind und weil die Trennung zwischen beherrschender Gesellschaft und dem ihrem blinden Vollzug unterworfenen Individuum nicht einfach hinzunehmen ist. In diesem Sinne soll Forschung – bei allem kritischen Vorbehalt – bemüht sein, mit den Teilnehmenden¹⁸ gemeinsam durch das Inbezugsetzen von gesellschaftlicher Totalität und subjektivem Erleben eine kritische Perspektive auf die Verhältnisse zu erarbeiten.

Verzichtet die Kritische Theorie weitestgehend auf ihren Adressatenbezug, so wird das Auseinanderfallen von Theorie und Praxis hier zumindest als problematisch angesehen, denn die historische Aufgabe kritisch-materialistischer Theorie ist es eben gerade, die Menschen zum Subjekt ihrer Geschichte werden zu lassen. Deshalb liegt es nahe, eine Forschung zu entwerfen, die versucht, Teil der Bewegung zu sein, die den Zustand der Unterwerfung unter den blinden Vollzug der Gesellschaft aufheben will und die es deshalb ablehnt, *Beforschte als bloße Objekte wissenschaftlicher Neugier* zu betrachten (vgl. Nagel 1983, 24). Problematisiert werden „hierarchisch strukturierte Interaktionsbeziehungen sowie [...] kommunikative und interpretative Einseitigkeit“ (Nagel 1983, 38). Dieser Kritik zugrunde liegt eine Sichtweise auf den Menschen als Wesen, das über sich selbst reflektieren und damit auch die Welt um sich bewusst durch Arbeit verändern kann (vgl. Freire 1985: 71, 80 f.; Wallat 2015, 18 f.): „Der Mensch ist

18 Im Sinne des partizipativen Ansatzes macht es hier mehr Sinn, von *Teilnehmenden* als etwa von *Beforschten* zu schreiben, auch wenn die Rollen von Forscher_innen und Teilnehmenden im Forschungsprozess unterschiedlich bleiben, wie im Folgenden ausgeführt wird.

[...] durch einen reflexiv-bewussten und verändernd-praktischen, offenen Selbst- und Weltbezug ausgezeichnet. [...] Der Mensch eignet sich seine Umwelt an, verändert sie zu eigenen Zwecken und generiert eine soziale Welt [...]“ (Wallat 2015, 18). Die Möglichkeiten seiner Freiheit sind durch natürliche Bedingungen, aber auch durch eine Gesellschaft begrenzt, deren Formen verselbständigt sind und seinem Einfluss entzogen, obwohl durch ihn hergestellt (s.o.). Ob dieser Widerspruch zu lösen und die Gesellschaft bewusst, planmäßig und vernünftigen Zielen gemäß gestaltet werden könnte, muss sich erst noch geschichtlich zeigen. Einstweilen kann eine Idee von Forschung, die sich diesem Ziel verpflichtet, den Teilnehmer_innen eines Forschungsprojekts die Möglichkeit verschaffen, in einem kollektiven Prozess sich selbst in der Gesellschaft zu bestimmen, damit diese aufhört, ein *Fremdes und Übermächtiges* zu sein. Dies wäre überhaupt die Bedingung, den Beweis der Möglichkeit der Freiheit an zu treten.

„Im Kern des Hin und Her um die geeignete Mensch-Forschung, um das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Forschung, steht die Auffassung von dem, was der Mensch ist, und was man mit ihm vorhat. Gilt es, seine Verhaltensweisen zu erforschen, um ihn vom Standpunkt einer Regierung besser steuern zu können, oder faßt man ihn als gesellschaftliches Wesen, das sich selbst seiner Taten und ihrer strukturellen Behinderungen bewußt wird, eingreifende Veränderungen machen und die Welt für menschliche Zwecke umbauen will?“ (Haug 1990, 48)

Der Grund partizipativer Forschung liegt also im Sinne seiner Gestaltung als befreiende Praxis, als Aufklärungsprozess, in dem neue Perspektiven auf die eigene gesellschaftliche Lage gewonnen werden können: „Bezogen auf die am Forschungsprozeß Beteiligten bedeutet dies Durchdringung und reflektierende Aneignung der Wirklichkeit“ (Nagel 1983, 282). Die vorübergehende Aufgabe der Distanz zu den Teilnehmenden dient aber nicht nur der einseitigen *Vermittlung* gesellschaftskritischer Erkenntnisse oder deren *reflektierender Aneignung*, sondern eben gerade auch ihrer Vertiefung durch die Forschenden. Es geht um die Gewinnung von Erkenntnis über das, was Haug *individuelle Vergesellschaftung* nennt, also „wie die Menschen die in der Kritik der politischen Ökonomie entdeckten Strukturen alltäglich

leben“ (ebd., 45). Dazu muss sich die_der Forschende *in das Forschungsfeld* begeben, die Motivationen, Themen und die alltägliche Umwelt der Teilnehmenden kennen lernen. Gefahr herkömmlicher empirisch-analytischer Forschung ist nämlich die „Auflösung sozialer Komplexität“ (Nagel 1983, 39 bzw. Adorno, s.o.).

„Hoffnungen, Motive und Ziele, die eine sinnvolle Thematik impliziert, [...] existieren nicht irgendwo ‚draußen‘, als statische Größen [...]. Sie sind so historisch wie die Menschen selbst. Diese Themen begreifen und verstehen, heißt sowohl den Menschen verstehen, der sie verkörpert, wie auch die Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen“ (Freire 1985, 89).

Freire sieht die Gefahr nicht darin, dass die Beforschten die Ergebnisse der Forschung *verfälschen*, sondern darin, dass nicht *ihre Themen*, sondern sie selbst zu Objekten der Untersuchung werden (vgl. ebd.). Forschung mit den Menschen dürfe nicht statisch sein, sondern müsse „[...] in der Kommunikation und in der gemeinsamen Erfahrung [mit den Beforschten] bestehen, die in der Komplexität ihres ständigen ‚Werdens‘ begriffen wird“ (Freire 1985, 90). Dazu gehört auch der *historisch-kulturelle Kontext* (ebd.). Die Teilnehmenden einer solchen Forschung sind dabei *Expert_innen ihres Alltags* (vgl. Haug 1990, 51). Bezüglich der Verallgemeinerbarkeit der Erkenntnisse ihrer kollektiven und partizipativen Konzeption von Forschung schreibt Haug, dass alle unter *denselben gesellschaftlichen Bedingungen* leben (Haug 1990, 58). Die subjektiven und objektiven Gegebenheiten, die empirische Sozialforschung ermittelt, sind gleichermaßen durch die Gesellschaft vermittelt (vgl. Adorno 1972, 99): Gesellschaft ist die Totalität, in deren Rahmen Erfahrungen möglich sind. „Daß sie möglich sind, heißt dabei zugleich, daß sie verallgemeinerbar sind, daß die ‚persönliche‘ Weise eine der allgemein möglichen Aneignung ist“ (Haug 1990, 58). Haug als partizipativ forschende Marxistin betont, dass Menschen nicht einfach wie Insekten beobachtet werden können, „Bewegungen, Eigenschaften, Verhaltensweisen“ lassen sich nicht wie feste Dinge beschreiben (Haug 1990, 47 f.). Sie fragt sich, inwieweit die *konkrete Unterdrückung* des Individuums mit dem kapitalistischen System zusammenhängt (vgl. ebd., 45)¹⁹, sowie warum eigentlich zu Herrschaft (auch) zugestimmt wird (ebd., 46). Andererseits stellt eine solche Forschung auch die Frage nach der möglichen Veränderung (Haug

19 Hier geht es Haug um die Unterdrückung von Frauen, die nicht einfach aus marxistischen Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie abzuleiten ist. Analog könnte zum Rassismus gesagt werden, dass er keineswegs deduktiv aus ökonomischen Kategorien abzuleiten ist. Miles kritisiert solche allzu einfachen linearen, *ökonomistischen* Erklärungen anderer Marxist_innen (vgl. Miles 1991/2014, 131 f.).

1990, 46). Nicht so sehr die Strukturen der Gesellschaft selbst sollen durch die partizipative Forschung erkannt werden, sondern „[...] ihr Werden, die subjektive Verarbeitung der Gegebenheiten im Alltag mit dem Resultat, daß die einzelnen die Gesamtgesellschaft immer wieder reproduzieren“ (Haug 1990, 55). Die Erhebung der Formen des Bewusstseins der Teilnehmenden und die Theorie wirken im Forschungsprozess wechselseitig aufeinander: „Durch Rückbezug der Daten in den gesellschaftstheoretischen Erklärungszusammenhang werden diese angemessen interpretierbar“, gleichzeitig wirken aber auch die Daten im Sinne einer *Reformulierung* der Theorie (Nagel 1983, 59). Die Teilnehmenden sollen außerdem mithilfe einer Erweiterung ihrer Perspektiven durch Gesellschaftskritik ein politischeres Bewusstsein über sich selbst erlangen (vgl. Haug 1990, 47).

Partizipative kritisch-materialistische Forschung will also zweierlei: einerseits Erkenntnis gewinnen bezüglich der *individuellen Vergesellschaftung* (und damit verbunden über die Möglichkeiten politischer Veränderung) und wie sie mit der Totalität der Gesellschaft verknüpft ist, andererseits soll diese Forschung als partizipativer Aufklärungsprozess gestaltet werden, soweit dies möglich ist. Ob und inwieweit ist Forschung in diesem Sinne also nicht nur als wissenschaftliche Erhebung, die durch Gesellschaftskritik theoretisch kontextualisiert wird, zu denken, sondern auch als *befreiende Praxis*?

3.2.3 Forschung als befreiende Praxis und ihre Grenzen

Soll der Anspruch verwirklicht werden, Forschung als *aktivierenden Aufklärungsprozess* zu gestalten, um partizipativ wechselseitige Aufklärung des Zusammenhangs zwischen *individueller Vergesellschaftung* und *gesellschaftlicher Totalität* zu leisten, stellt sich das Problem der Vermittlung von Gesellschaftskritik in der Forschung: Theoretisch-methodologisch nach der Seite des Verhältnisses von gesellschaftlicher Wirklichkeit und individuellem Bewusstsein, methodisch als Problem didaktischer Vermittlung von gesellschaftskritischen Erkenntnissen. Mit dem politischen Anspruch, Forschung so weit als möglich als befreiende Praxis zu gestalten, geht der pädagogische Anspruch einher, die Vermittlung zwischen Theorie und sozialer Wirklichkeit für die Teilnehmenden didaktisch sinnvoll zu gestalten (vgl. Nagel 1983, 259). Es lässt sich ein grundsätzlicher Einwand dagegen formulieren, das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Forschungs- und Teilnehmendenperspektive als ein ungebrochenes zu denken. Ziel des kritischen Materialismus ist es zwar, die Welt zu

verändern, aber „unmittelbare praktische Veränderung ist nicht in den Forschungsprozeß integriert, sondern liegt gleichsam in der Autonomie der Feldsubjekte“ (Nagel 1983, 282). Dieser Feststellung lässt sich ein grundsätzlicher Einwand zum Stellenwert der *Wahrheit* im kritischen Materialismus voranstellen: Bei allem Bemühen *wahre* Erkenntnisse über diese Gesellschaft zu erzielen und sich gerade deshalb um eine umfassende, schlüssige Kritik der Gesellschaft bemühen, ist Wahrheit niemals etwas, dass einer privilegierten Gruppe zukommt. Kann die *politische Dimension* jeder Forschungstätigkeit nicht geleugnet werden, so ist doch solchen Ansichten zu widersprechen, die aus theoretischer Einsicht einen politischen Avantgardeanspruch folgern: „Vermeintlich endgültige Wahrheiten schlagen in der Welt des Politischen [...] in die Vernichtung der Freiheit um [...]“ (Wallat 2015, 33)²⁰. Deswegen sollte man auch nicht in einen autoritären Modus verfallen, der den eigenen Erfolg an der möglichst umfassenden Übernahme der eigenen Position durch die an der Forschung Teilnehmenden bemisst, denn dies wäre die Verneinung ihrer Autonomie. Forschung kann also maximal leisten, die Teilnehmenden nicht zu Objekten zu degradieren und ihre Vernunfts- und damit Reflexionsfähigkeit zu bejahen. Den Teilnehmenden soll *ermöglicht* werden, ihre persönlichen Erfahrungen in neuem Kontext zu sehen. Theorie soll also im Forschungsprozess als Angebot, nicht als Propaganda der Forscher_innen mit den Perspektiven der Teilnehmenden vermittelt werden.

Sollen die Teilnehmenden nicht durch die Forschung vereinnahmt werden, soll umgekehrt auch die Forschung ihre Unabhängigkeit der Theorie bewahren und sich nicht von den Perspektiven der Teilnehmenden vereinnahmen lassen.

Die Betonung der Autonomie der Teilnehmenden einerseits steht die Notwendigkeit der Unabhängigkeit gesellschaftskritischer Forschung andererseits gegenüber. Autor_innen, die sich mit der Vermittlung von Gesellschaftskritik im Forschungsprozess beschäftigt haben, betonen die Eigenmächtigkeit des subjektiven Bewusstseins, das dazu neigt, Gesellschaft zu affirmieren. So etwa Freire, der davon spricht, die Wirklichkeit würde *mythologisiert*, gerade diese statische Sicht auf die Wirklichkeit gelte es aufzulösen (vgl. Freire 1985, 84). Auch Nagel spricht von der *Mystifizierung des Alltagsbewußtseins* (Nagel 1983, 103). Das Denken in den Kategorien der kapitalistischen, nationalstaatlichen Gesellschaft ist selbstverständlich, sind die

20 Wallat entfaltet das Thema der *Avantgarde* in einem Exkurs im Abschnitt zu Wahrheit auch ausdrücklich mit Bezug zum avantgardistischen lenin'schen Politikkonzept (vgl. ebd., 32). Diese in all ihren verschiedenen Ausprägungen bis heute am stärksten verbreitete Konzeption marxistischen Denkens beeinflusst durch die ihr folgenden realsozialistischen Regime bis heute negativ das Bild marxistischen Denkens insgesamt.

Menschen doch gezwungen in ihnen zu leben und ihr Handeln an ihrem Zwang auszurichten.

Dazu ein Beispiel: Zuvor wurde gezeigt, dass der *Universalismus kapitalistischer Gesellschaft* zwar als eben universell, für alle Menschen gültig, gedacht wird, aber seine Gültigkeit, wie Hannah Arendt aufzeigt, an den Nationalstaat geknüpft bleibt. Der Nationalstaat *ermöglicht* historisch gesehen überhaupt so etwas wie die universelle Geltung von Rechten. Gleichzeitig *verhindert* er reale Gleichheit. Dies zum einen, weil eben auch innerhalb seiner Grenzen ökonomische Ungleichheit herrscht. Zum anderen, weil mit der nationalstaatlichen Form immer auch mitgesetzt ist, wer von ihren Rechten ausgeschlossen bleibt. Das Einklagen *universaler* Rechte ist unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen für die den Einzelne n überlebensnotwendig, gleichzeitig zeigt sich, dass sie real gar nicht so universal sind, sondern etwa in Form von Abschiebepolitiken auch wieder relativiert werden können. Ein Bezug auf die nationalstaatlich garantierten und universal gedachten Rechte ist damit *zugleich richtig (bzw. basiert auf einem wahren Verhältnis) und falsch*. Gegenüber jeder noch so kleinen Möglichkeit, unter Bezug auf diese Rechte sein damit – vermeintlich – garantiertes individuelles Recht einzuklagen, muss die Aufhebung der abstrakten Gleichheit, die Assoziation freier Menschen, utopisch wirken. Diese Kritik zu leisten ist also eine theoretische Aufgabe, deren praktische Umsetzung in weiter Ferne scheint.

3.3 Zwischenfazit

Für eine partizipative Gestaltung kritisch-materialistischer, antirassistischer Forschung gibt es eine Vielzahl von Gründen: Grundsätzliche machtkritische und historische, die Notwendigkeit der Vermittlung der kritisch-materialistischen Gesellschaftskritik wie der erkenntnistheoretische, die individuelle Vergesellschaftung im konkreten sozialen Zusammenhang besser verstehen zu können. Ein wichtiges machtkritisches Gebot wäre es, die Objektifizierung von Menschen in der Forschung zu durchbrechen. Das zeigt sich sehr deutlich am Beispiel des Rassismus gegen Rom_nja: Forschung über Rom_nja hatte immer den Zweck, Ratschläge zum *Umgang mit ihnen* zu formulieren. Selbst dort, wo Angehörige der Mehrheitsgesellschaft meinten, hilfreiche Ratschläge zum Besten der Rom_nja zu geben, reproduzierten sie lediglich Rassismus. Nicht die Verfälschung der Forschung durch die Teilnehmenden ist die Gefahr, sondern umgekehrt die verfälschende oder einseitige Darstellung der Lebensrealität der Teilnehmenden durch Forscher_innen.

Dass Forschung, die sich auf Gesellschaft bezieht, sich ihrer politisch-gesellschaftlichen Dimension entziehen, sich neutral verhalten könnte, dem widerspricht die Kritische Theorie. Eine Idee wertfreier neutraler Forschung erweist sich als Illusion, betrachtet man die bisherige Geschichte der *Zigeunerforschung*, die Grundlage rassistischer Praxen war, etwa in der Sozialarbeit oder als Gehilfin von Repression bis hin zu Vernichtung. Hier zeigt sich die Richtigkeit der Kritischen Theorie, wenn sie insistiert, dass es – auch vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung des Faschismus – keine Forschung geben darf, die von ihren Zwecken abstrahiert und sich damit ihrer Verantwortung entzieht. Eine kritisch-materialistische, partizipative und antirassistische Forschung will *praktische Ideologiekritik* leisten. Dies aus Gründen der Solidarität mit den von ihnen Betroffenen, aber auch, weil sie sich kritisch gegen solche *Ideologien* an sich wendet und ihre Bekämpfung als Bedingung gesellschaftlicher Freiheit begreift.

Jede Forschung, deren Ziel die *konkrete Erkenntnis der individuellen Vergesellschaftung unter den Bedingungen des Rassismus* ist – und im besten Falle politische Perspektiven zu seiner Bekämpfung eröffnet – muss partizipativ gestaltet werden. Das schließt aber keinesfalls aus, dass Forschung zur Bekämpfung des Rassismus auch *nicht partizipativ* gestaltet werden kann, wo es nicht um das Erleben der von Rassismus Betroffenen geht, etwa, wenn rassistische Einstellungen in der Mehrheitsbevölkerung quantitativ erhoben werden.

Gesellschaftskritische Forschung muss auch bei partizipativen Forschungsansätzen eine grundsätzliche Unabhängigkeit der Theorie bewahren, wie andererseits die eigenständige Achtung der Perspektiven der Teilnehmenden geboten ist. Einerseits soll die Autonomie der Teilnehmenden gewahrt bleiben, andererseits formuliert der kritische Materialismus eine Gesellschaftskritik, die über die Formen der kapitalistischen Vergesellschaftung (und damit des individuellen subjektiven Bewusstseins) hinausweisen soll. Individuelle Vergesellschaftung und übergreifende Gesellschaftstheorie können im Forschungsfeld vermittelt, aber nicht eine in der anderen aufgelöst werden.

3.4 Grundriss partizipativer kritisch-materialistischer Forschung im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja

Übereinstimmend damit, dass soziologische Erkenntnis Kritik ist (Adorno 1972, 132), muss am Beginn der Forschung die theoretische Bestimmung und Kritik des Feldes

stehen, in dem sie stattfindet. Dies habe ich am Beispiel des Rassismus gegen Rom_nja vorgemacht. Was, darauf aufbauend, Erhebung von Erkenntnissen über individuelle Vergesellschaftung und ihre Vermittlung mit partizipativer Aufklärung sein könnte, skizziert der folgende Grundriss. Einige methodische Beispiele und inhaltliche Anmerkungen werden dabei gemacht, um Ausblick zu geben auf einen möglichen darauf basierenden Forschungsentwurf.

Untersuchung der *Denksprache*

„Entsprechend dem befreienden Zweck der dialogischen Bildungsarbeit ist nicht der Mensch das Objekt der Untersuchung (als ob Menschen anatomische Gegenstände wären), sondern vielmehr die Denksprache, mit der Menschen sich auf die Wirklichkeit beziehen, die Ebenen auf denen sie ihre Wirklichkeit begreifen, und ihre Sicht der Welt, in der sie ihre generativen Themen finden“ (Freire 1985, 80)

Eine Untersuchung beginnt zunächst direkt im Alltag der Teilnehmenden. Ziel ist zunächst nicht mit einem sehr konkreten Thema zu beginnen, sondern das zu ermitteln, was Freire *generative Themen* und Oskar Negt *Deutungsmuster* oder *Topoi* nennt.

Topoi sind nach Negt Sprachgebilde, die Orte des klassenspezifischen Selbstverständnisses²¹ sind, die in kollektiven Erfahrungen gründen (Negt 1978, 63), in ihnen werden „individuelle Konflikterfahrungen in kollektiven Symbolen und Sprachformen gedeutet“ (ebd., 64). Ein Topos wäre etwa das Thema „Arbeitslosigkeit“ (ebd.). Topoi verraten, wie die Teilnehmenden ihr Lebensumfeld reflektieren. Der Begriff der *generativen Themen* ist weiter gefasst: „Ich habe diese Themen ‚generativ‘ benannt, [sic!] weil sie [...] die Möglichkeit enthalten, in viele mögliche Themen weiter entfaltet zu werden [...]“ (Freire 1985, 84, *Fußnote*). Sie sind also zunächst unmittelbar im Feld aufzufinden, werden aber immer allgemeiner (ebd. 85). Begonnen werden muss mit den Themen, die vor Ort vorgefunden werden. „Diese Themen begreifen und verstehen heißt sowohl den Menschen verstehen, der sie verkörpert, wie auch die Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen“ (ebd., 89). Es soll im Prozess der Forschung mit reflektiert werden, welche weiteren gesellschaftlichen Themen in den in einer Gruppe von Forschungsteilnehmer_innen aufgeworfenen Themen noch enthalten sind, um in einer Abstraktionsbewegung gemeinsam zu forschen und zu lernen.

21 Negt bezieht sich hier auf Arbeiter_innenbildung; wichtig ist die Erkenntnis, dass geteilte Erfahrungen sich in kollektiven *Grundthemen* widerspiegeln.

Analog zu den *Topoi* oder *generativen Themen* gibt es *kollektive Rassismus-Erfahrungen*, die sich auch sprachlich niederschlagen: Ein Beispiel dafür wäre die Abwehr des Begriffes *Zigeuner* als Fremdbezeichnung, bedingt durch die vielfache individuelle Erfahrung der damit verbundenen abwertenden Zuschreibungen (zu Diskussion und Dimensionen des Begriffs vgl. Bartels 2013). Ein gemeinsames *Thema* könnte auch die Verleugnung der eigenen Herkunft durch Rom_nja, um Diskriminierung zu entgehen, sein (vgl. Jonuz 2009, 290). Im Sinne Freires könnte ein darauf aufbauendes, weitergehendes generatives Thema das der *Unsichtbarkeit*²² der Rom_nja im Mehrheitsdiskurs sein, also das Phänomen, dass jenseits von Stereotypisierungen reale Biographien und Probleme von Rom_nja wenig repräsentiert sind. So könnte die Wechselwirkung von Rassismus, öffentlichem Desinteresse und individuellen Strategien, damit umzugehen, schrittweise analysiert werden. Ein grundlegendes Thema könnte in diesem Zusammenhang auch – je nach der Gruppe, mit der geforscht wird – das der geteilten Erfahrung der Gefahr von *Abschiebungen* sein. Hier würde im weiteren Sinn der *Unsichtbarkeit* das öffentliche Desinteresse an den realen Zuständen in den als sicher deklarierten *Balkanstaaten* eine Rolle spielen. Noch weitergehend wären etwa die Themen der *Asylgesetzgebung*, *Mediendiskurse* oder *ideologische Funktion und Wirkungsweise von Rassismus*.

Wichtig ist, dass die Themen weder als konkrete Fragen der_des Forschenden noch vorab als konsensuale Einigung zwischen Forschenden und Teilnehmenden gefunden werden. So beginnt ein Forschungsprojekt bei Freire damit, den Alltag der Menschen in allen Details genau zu beobachten. Bereits zu diesem Zeitpunkt sind jedoch schon Teilnehmende der Forschung involviert (Freire 1985, 92 f.).

Frigga Haug beschreibt, warum das Setzen eines Themas vor dieser gemeinsamen Suchbewegung problematisch wäre: Themen könnten dann schnell von allzu gängigen Alltagstheorien, Vorurteilen usw. belastet werden. Haug macht dies deutlich am Thema der *Sexualität*: Deduziert man Unterfragen dieses Themas, so brechen sich allgemeine gesellschaftliche Vorurteile und Bilder Bahn. In diesem Fall geht es dann schnell nicht mehr um das *eigene Erleben der Sexualität*, die biographischen Erfahrungen damit etc., sondern um die implizite (gesellschaftlich verbreitete) Annahme, dass das erste Mal Geschlechtsverkehr ein besonderes, prägendes Erlebnis gewesen sei und verengt gleichzeitig das ganze Spektrum von Sexualität auf dieses Erlebnis (vgl. Haug 1990, 51

²² Dieser von mir gewählte Begriff ist sicher nicht der beste, um das Phänomen zu beschreiben, es käme darauf an, ihm in einem kollektiven Prozess eine angemessene sprachliche Form zu geben.

f.). Die Annahme ist also, dass gesellschaftliche Ideologien, ihre Moral usw. hinderlich dabei sein können, die eigene Alltagserfahrung zu bestimmen. Die Aufgabe der Forscher_innen wäre es also zunächst, die *generativen Themen* oder *Topoi* induktiv im Feld zu ermitteln. Hier liegt die Begründung des Vorgehens sowohl in dem Anspruch der möglichst umfassenden Erkenntnis der individuellen Vergesellschaftung als auch der besseren Vermittlung von Gesellschaftskritik: Negt geht davon aus, dass das Ansetzen an den Konflikten im Alltag (bei ihm: *Arbeitsalltag*) am ehesten Gewähr dafür bietet, „[...] die bestehenden Verhältnisse als Herrschafts-, Macht- und Klassenverhältnisse erfahrbar und in einem Erkenntnisprozeß begreifbar zu machen [...]“ (Brock/ Müller/ Negt 1978, 9).

Dialektischer Prozess

Die Vermittlung von kritisch-materialistischer Gesellschaftskritik und individuellen Perspektiven der Teilnehmer_innen bedingt die Gestaltung der Forschung als *dialektischer Prozess*. Die Forschenden nehmen die Perspektiven der Teilnehmenden auf, reflektieren sie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, geben diese Reflexion an die Teilnehmenden zurück. Damit wird sowohl gewährleistet, dass die Rückvermittlung von Forschungsergebnissen gegeben ist, als auch, dass die Teilnehmenden immer wieder kritisieren können, was erhoben wurde, und damit der Prüfung dienen, ob die Formen individueller Vergesellschaftung auch tatsächlich zutreffend erfasst wurden. Von der Struktur dieses Prozesses her kann dabei die Pädagogik Paulo Freires als Vorbild gesehen werden, da er eine Methodologie und Methodik eines solchen Prozesses entworfen hat. Freire will eine schrittweise Vermittlung der unmittelbaren Situationen der Menschen mit dem, was er „Gesamtschau“ oder „umfassende Wirklichkeit“ nennt (vgl. Freire 1985, S. 86 f.). „Vom Standpunkt des Forschers kommt es darauf an, herauszufinden, von welchem Ausgangspunkt aus Menschen das ‚Gegebene‘ betrachten, und zu prüfen, ob sich im Lauf der Untersuchung die Weise verändert hat, in der die Wirklichkeit aufgefaßt wird“ (ebd., 89). Seine forschend-pädagogische Methode ist die einer schrittweisen Vermittlung von abstrakter und konkreter Wirklichkeit zum Zweck, ein immer umfassenderes kritisches Verständnis der Gesellschaft zu erlangen, damit Menschen ein Bewusstsein der Veränderbarkeit der Welt bekommen (vgl. ebd., 87). Durch das Verständnis des Zusammenhangs von Konkretem und Abstraktem gelingt „die kritische Auffassung des Konkreten, das damit bereits aufgehört hat, eine festgefügte, undurchdringliche Wirklichkeit zu sein“ (Freire 1985, 87). Es geht also

darum, dass Menschen ein kritischeres Verständnis ihrer Lebenssituation erlangen, indem sie sie in einem immer weiteren Kontext begreifen (Freire spricht von *konzentrischen Kreisen der generativen Themen*, vgl. ebd., 85). Aus der Forderung, dass dieses kritische Verhältnis zur Wirklichkeit entstehe, leitet er die Forderung ab, die Beforschten am Forschungsprozess zu beteiligen (ebd., 88).

Forschung bei Freire ist ein wechselseitiger Prozess des Erhebens, der Interpretation und Kontextualisierung und Rückvermittlung. In Auswertungszusammenkünften werden die Ergebnisse von Forscher_innen und ihren Assistent_innen, also Teilnehmer_innen, die gleichzeitig an der Forschung beteiligt sind, besprochen (ebd., 94). Als Nächstes werden einige Situationen, die charakteristische Widersprüche darstellen, als *Kodierungen* ausgewählt, diese sind entweder Skizzen, Bilder oder ein paar Worte, die eine Situation darstellen (ebd., 95). In einer dritten Stufe werden diese Kodierungen mit einem größeren Teil der Menschen vor Ort besprochen; Freire betont, dass dies die Möglichkeit gibt, Aspekte des Problems zu entdecken, die von den Forscher_innen bisher unentdeckt geblieben sind, gleichzeitig regt es die Reflexion über diese Probleme an (ebd., S. 98 ff.). In einem letzten Schritt werden die aufgezeichneten Gespräche nach Themen geordnet und in einem interdisziplinären Team von Forscher_innen unterschiedlicher Sozialwissenschaften ausgewertet. Sie werden wieder kodiert, auf ganz unterschiedliche Art, etwa in Form von kurzen Expert_inneninterviews, Fotografien, Filmen, Plakaten und Lesetexten, worauf den Menschen aus dem untersuchten Feld diese Kodierungen wiederum re-präsentiert werden. Dies führt wiederum zu einem vertieften Verständnis der eigenen Situation bei (ebd., 100 ff.).

Der Prozess der Kodierung/Dekodierung ist einer des immer weiteren Einbeziehens von mehr Menschen in den Forschungsprozess und einer gezielten, jeweils anzupassenden Auswahl an verschiedenen Methoden der Vermittlung. Er ist einer der sich abwechselnden Erhebung und gemeinsamen Interpretation, deren Ergebnisse didaktisch aufbereitet und theoretisch reflektiert wieder in die nächste Phase der Erhebung eingebracht werden.

Die *konkrete Methodik* in einem Forschungsprojekt mit Menschen mit Rassismuserfahrung wird sicher eine andere sein. Hinsichtlich des Schaffens von Kommunikationsräumen über rassistische Erfahrungen gibt es vielfältige Erfahrungen

von Menschen, die pädagogisches Empowerment für Betroffene betreiben (vgl. dazu etwa Can 2012). Das Forschungssetting (lokale Projekte in meist ländlichen Gebieten), die Zielgruppe (meist Landbevölkerung) und auch die politischen Bedingungen (antikoloniale Transformation von Dritte-Welt-Ländern sowie gleichzeitige politische Bewusstseinsbildung und Alphabetisierung) sind bei Freire ganz andere. Aber seine Methode bietet ein gutes Beispiel für die Vermittlung von Gesellschaftskritik und subjektivem Erleben.

Solidarische und reflektierte Involviertheit der Forschenden

Der Anspruch der partizipativen Forschung bedingt eine solidarische Involviertheit der Forschenden im Feld. Warum dies aber nicht zur unmittelbaren Identifikation mit den Perspektiven der Teilnehmenden führen soll, wurde bereits erläutert. Der eigene gesellschaftliche Standpunkt muss während des Forschungsprozesses unbedingt Gegenstand von Selbstreflexion sein, wie weiter oben für solidarisches antirassistisches Handeln ausgeführt wurde. Das gilt auch aus forschungspraktischen Erwägungen. Will man an den Alltagserfahrungen anderer ansetzen, tritt aber selbst nur als Theoretiker_in auf, könnten Teilnehmer_innen sich skeptisch fragen, was einen selbst zum Engagement im Feld motiviert (vgl. Negt 1978, 61 f.). Das Verhältnis zwischen Forscher_innen und Teilnehmenden kann ein solidarisches sein, aber eine gewisse biographische oder politische Distanz, Differenzen durch Habitus und Herkunft lassen sich nicht einfach auflösen (vgl. Ornauer 1978, 16 f.). Der Anspruch, Hierarchien durch persönlichen Einsatz im Forschungsprozess im besten Fall gar nicht zur Geltung kommen zu lassen, muss scheitern (vgl. Müller 1994, 43 ff.; 55). Wichtiger als der Versuch, formelle Hierarchien des Forschungsprozesses zu vermeiden, ist es, die vorhandenen Differenzen zwischen Teilnehmer_innen und Forschenden zu reflektieren, etwa bezüglich Herkunft, Bildung, Vermögen, Familie (vgl. ebd. 47 ff.). Sonst ist man u. U. „mehr mit der Herstellung von ‚Gleichheit‘ und der Vermeidung von Hierarchie beschäftigt“ als mit den Teilnehmenden selbst (ebd., 47). Eine notwendige Ungleichheit besteht schon in der Qualifikation als Forschende (ebd., 50). Abweichende Sichtweisen von Forschenden und Teilnehmer_innen dürfen bestehen und sind auch teilweise nicht vermeidbar, aber ein offener Umgang damit ist erfolgversprechend (vgl. ebd., 53).

Politische Organisationen als Orte partizipativer Forschung

Die hier skizzierte Forschung trifft sich mit den Vorschlägen des Arbeitskreises in der

engen Verbindung von identitätspolitischen Zusammenschlüssen und kritischer Forschung: Eine solche Forschung, die zugleich eine relative Autonomie und Kontinuität ihres Vorhabens leisten möchte, ist auf die ideelle und organisatorische Unterstützung politischer Zusammenschlüsse angewiesen – aus forschungspraktischen und politischen Gründen. Dass sich die Teilnehmenden überhaupt auf Erfahrungen kollektiver Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Realität beziehen können, setzt voraus, dass der Raum dafür bereits vorhanden sein muss. Außerdem ist, gerade bei antirassistischer Forschung, und umso mehr bei Forschungen im Kontext des Rassismus gegen Rom_nja, diese enge Kooperation geboten, um diskriminierenden Fremdzuschreibungen vorzubeugen. Jenseits der Universität braucht ein_e Forscher_in für partizipative, kritisch-materialistische Forschung „einen anderen institutionelle Rahmen [...], der ihm eine engagierte Forschung ermöglicht, wenigstens prinzipiell seinen gesellschaftlichen Zielsetzungen entspricht und ihm zumindest das erforderliche Minimaleinkommen garantiert“ (Ornauer 1978, 17). Neben pragmatischen Überlegungen (*erforderliches Minimaleinkommen*) sind es erkenntnistheoretische und politische Gründe, welche die Verbindung mit politischen Organisationen notwendig machen. Ornauer nennt hier die Begründung, Distanz zum relativ geschlossenen System Universität zu finden (vgl. ebd.). Haug betont, dass ein Kollektiv eine gewisse Allgemeinheit eines Themas gewährleistet und unterschiedliche Perspektiven und Erklärungen zum selben Thema liefert (vgl. Haug 1990, 66 ff.). Hierbei ist festzustellen, dass Haug einerseits Vielfalt der Teilnehmenden bzgl. Berufen und Herkünften als positiv für den Erkenntnisprozess herausstreicht (Haug 1990, 69). Andererseits ist ihr Kollektiv eines von *Frauen*, was eben, hier nur implizit genannt, eine gewisse Vergleichbarkeit der sozialen Erfahrungen (und damit allgemeine Relevanz der gemeinsam zu findenden Themen für die Gruppe der Teilnehmenden) erst schafft (vgl. ebd., 57; 66).

Gerade im Feld des Rassismus gegen Rom_nja macht es Sinn, dass solche Untersuchungen nur mit Zustimmung und unter Teilnahme und Mitarbeit von Organisationen der Betroffenen gestaltet werden. Wird angenommen, dass es so etwas wie wertneutrale Forschung nicht geben kann und wird obendrein versucht, in kritischer Absicht politisch zu wirken, bedingt dies auch, die Nähe zu organisierten politischen Gruppen zu suchen. Auf der Ebene der Erkenntnis leisten identitätspolitische Organisationen, dass dort am ehesten eine kollektive Bearbeitung des Wissens um Rassismuserfahrungen organisierbar oder bereits vorhanden ist.

Sie können auch als Kontrollinstanz für die Forschung dienen, indem sie Art, Umfang und Verwendung der Forschung kontrollieren – wie auch der *Arbeitskreis* programmatisch formuliert hat (vgl. Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft 2015, 29). Zuletzt können solche Organisationen auch Räume schaffen, die durch eine Diskussion unter Betroffenen geschützte Räume für den Austausch über rassistische Erfahrungen ermöglichen. In solchen ist man unter Menschen, mit denen ein gewisses Einverständnis untereinander vorausgesetzt werden kann und keine Beurteilung durch Nicht-Betroffene erfolgt. Solche Räume zu schaffen kann unter Umständen überhaupt erst die Bedingung dafür sein den Mut und die Zuversicht zu finden, sich auch weiter über die eigenen Erfahrungen auszutauschen (vgl. Can 2012, 12 f.; 24 f.).

Welche Gütekriterien?

„Die Antworten des gesunden Menschenverstandes beziehen ihre Kategorien in solchem Umfang vom gerade Bestehenden, daß sie dazu tendieren, dessen Schleier zu verstärken [...]. [...] [W]as die Geradlinigkeit anlangt, so ist der Weg, auf dem man zu einer Erkenntnis gelangt, schwerlich zu antezipieren“ (Adorno 1972, S. 131). Adorno schlägt folglich vor, dass auch „Kühnheit und Eigenart“ wissenschaftliche Qualität haben (vgl. ebd.). Plädiert wird also für eine gewisse methodische Offenheit. Die Ansicht, dass Forschung nur dann *wissenschaftlich* ist, wenn sie klar isolierte Sachverhalte erhebt, ist dagegen notwendig Reduktion der Komplexität des Sozialen (s.o.). Nagel kritisiert im Anschluss an die Kritische Theorie den *kritischen Rationalismus* und seine Kriterien der *Reliabilität* und *Validität*. Durch die weitgehende Kontrolle des Forschungssettings käme eine Auflösung sozialer Komplexität zustande, stattdessen plädiert er für *Gegenstandsbezogenheit der Methoden* (vgl. Nagel 1983, 38 f.)

Aus dem bisher Ausgeführten ergeben sich neben dem Kriterium der Gegenstandsbezogenheit auch weitere Kriterien; ob die Methoden gut an die Alltagswelt der Teilnehmenden anschließen können, also ob sie mit den didaktischen Aufgaben der partizipativen Forschung gut vermittelbar sind, außerdem die schlüssige Verknüpfung von Gesellschaftskritik und Forschungsergebnissen. Als weiteres Kriterium soll gelten, den Anspruch der Vermittlung zwischen Forschung und Teilnehmendenperspektive als aktivierenden Aufklärungsprozess kritisch zu reflektieren und seine Möglichkeiten und Grenzen im Laufe des Forschungsprozesses offenzulegen. Es ergeben sich also neben dem Gütekriterium der Gegenstandsbezogenheit die Kriterien der *didaktischen*

Vermittlung und der Evaluation ihrer Grenzen und der nachvollziehbaren Verknüpfung von Theorie und Forschung. Dazu kommt noch die kritische Selbstreflexivität der eigenen Subjektposition (s.o.).

Multiplizität der sozialwissenschaftlichen Perspektiven?

Bei vielen der hier aufgeführten Autor_innen führt das Bemühen, der Komplexität von Gesellschaft gerecht zu werden, zur Forderung, verschiedene sozialwissenschaftliche Forschungsdisziplinen einzubeziehen. Die Kritische Theorie selbst ist eine Abkehr vom Versuch, Phänomene der Gesellschaft alleine aus ihrer Ökonomie zu erklären. Gerade das Phänomen ideologischer Einstellungen wird dabei sehr ernst genommen, was etwa zu einem Einbeziehen psychoanalytischer Erklärungen führt (vgl. Schwandt 2010, 62 f.). Ornauer plädiert allgemein dafür, „die engen Grenzen der sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu überwinden“ (vgl. Ornauer 1978, 20) und auch Freire denkt sich den letzten Auswertungsschritt seiner Methode als Interpretation durch ein ganzes Team an Sozialwissenschaftler_innen: Psycholog_innen, Soziolog_innen, Wirtschaftswissenschaftler_innen, Anthropolog_innen. „Auf diese Weise werden die Themen, die ja eine Totalität ausmachen, nie auf starre Weise angegangen“ (Freire 1985, 100 f.).

Ein kritischer Einwand diesbezüglich wäre, dass der Einbezug unterschiedlicher Disziplinen voraussetzt, dass alle Wissenschaftler_innen eine geteilte theoretische Basis haben, wie sie bei der Kritischen Theorie vorhanden war. Um sich der Totalität der Gesellschaft anzunähern, muss erst einmal davon ausgegangen werden, dass eine solche überhaupt bestimmbar ist und was diese ausmacht. Auch pragmatisch gesehen ist ein solcher Anspruch sicher sehr hoch. Zumindest kann aber festgehalten werden, dass der Einbezug der Kritik der Totalität der Gesellschaft eine philosophische Grundlegung braucht, die Rekonstruktion der historischen Genese rassistischer Ideologie eine historische, während die Erhebung eine soziologische und auch erziehungswissenschaftliche Aufgabe darstellt. Letzteres auch in dem Sinne, die Vermittlung zwischen Forscher_innen und Teilnehmer_innen, zwischen Theorie und Alltagserfahrung zu konzipieren.

4. Kritische Reflexion des Forschungsstands

An dieser Stelle geht es mir darum, meinen Forschungsentwurf in den Kontext der aktuellen Forschung zu (Rassismus gegen) Rom_nja zu stellen. Nach einem

allgemeinen Überblick zur Forschung werde ich mich zwei Studien widmen, die sich kritisch mit Rassismus gegen Rom_nja auseinandersetzen. Die Studien wurden ausgewählt, da sie beide auf ihre Weise dem hier vorgelegten Entwurf einer partizipativen, antirassistischen Forschung am ähnlichsten sind und Trennendes, Gemeinsames, Inspirierendes und Kritisches sich deshalb an ihnen am besten nachvollziehen lässt.

4.1. Allgemeines zum Forschungsstand im Feld des Rassismus gegen Rom_nja

Weiter oben habe ich die rassistische Geschichte der *Zigeunerforschung* aufgezeigt. Bis in die 80er Jahre dominierten in der Forschung solche Sichtweisen, die Rom_nja und Sinti_ze als potenziell kriminelle Problemgruppe und als homogene Ethnie sahen (vgl. Jonuz 2014, 50). Wir konnten sehen, dass von der *Rassenforschung* des Dritten Reiches bis hin zur *Tsiganologie* in der jüngsten Vergangenheit Wissenschaftler_innen – Angehörige der Mehrheitsgesellschaft – rassistische Ideologiebildung reproduzierten (s.o.).

Daneben gibt es Autor_innen, die die *wahre* Geschichte und Gegenwart der Rom_nja darstellen wollen, wie Rajko Djurić mit Büchern wie *Ohne Heim – ohne Grab* (1996), oder die Ethnologin Katrin Reemtsma mit ihrem Buch *Sinti und Roma: Kultur, Geschichte, Gegenwart* (1996).

Darüber hinaus gibt es die *Antiziganismus-Forschung*, die sich vor allem kritisch auf den Rassismus gegen Rom_nja in der Mehrheitsgesellschaft bezieht (vgl. Schuch 2014, 39). Sie ist von der Kritischen Theorie, insbesondere vom Werk *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer/Adorno geprägt (End 2016, 53). Die Annahme von Parallelen zwischen *Rassismus gegen Rom_nja* und *Antisemitismus* ist zentral für die Antiziganismusforschung. Wippermann kann deshalb ebenfalls als Teil dieser Richtung betrachtet werden, da er keine *Theorie des Antiziganismus* vorlegt, aber Parallelen der Geschichte von Antisemitismus und Rassismus gegen Rom_nja in Deutschland historisch nachgezeichnet hat (vgl. Wippermann 1997). Markus End ist Mitherausgeber der *Antiziganistischen Zustände*, die zu den jüngeren und umfassendsten Buchveröffentlichungen auf diesem Gebiet zählen (vgl. End/Herold/Robel 2009 bzw. Bartels/End/Friedrich 2013). Das Buch *Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis* (2016) kann als jüngste Veröffentlichung im Sinne der Theorie des Antiziganismus gesehen

werden kann. Die Antiziganismus-Forschung, das zeigt nicht zuletzt der Streit um ihren Begriff selbst, ist dabei nicht unumstritten, da sie mehrheitlich ohne Einbezug der Minderheitenperspektive arbeitet und sich eher am mehrheitlichen Mainstream hinsichtlich rassistischer Praktiken abarbeitet (vgl. Schuch 2014, 39). End bezeichnet diese Theorie als *diskursanalytisch* und *ideologiekritisch* (vgl. End 2016., 54).

Es gibt auch Studien, die die Verbreitung des Rassismus gegen Rom_nja in der Mehrheitsgesellschaft quantitativ erheben, so etwa die Studie *Zwischen Gleichgültigkeit und Ablehnung – Bevölkerungseinstellungen gegenüber Sinti und Roma* (2014), die die *Antidiskriminierungsstelle des Bundes* in Auftrag gegeben hat, sowie die Studie *Deutsche Zustände*, die in ihrer 10. Auflage auch die *Abwertung von Sinti und Roma* in ihr Modell der *Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit* aufgenommen hat (vgl. Heitmeyer 2012, 17).

Die wenigsten Arbeiten erfassen die Lebenssituation von Rom_nja: „Obwohl es mittlerweile eine Fülle an Veröffentlichungen zu ‚Zigeuner_innen‘ gibt, sind bisher wenig empirisch-qualitative Studien zur Lebenssituation der Sinti und der Roma vorhanden. Sowohl über die Lebenssituation der autochthonen Sinti und Roma in Deutschland als auch über die migrantischen Roma gibt es nahezu keine Erkenntnisse“ (Jonuz 2014, 49).

Die Mehrheit der Arbeiten kommt weitgehend ohne Einbezug der Minderheitenperspektive aus und verbleibt bei der Beschreibung rassistischer Praktiken und Diskurse. Im Falle der Antiziganismus-Forschung wird betont, dass diskriminierende Praxen und „kulturell vermittelte stereotype Denkmuster und Bilder“ der Mehrheitsgesellschaft analysiert werden, im Fokus stehen also nicht die Lebensrealitäten von Rom_nja, sondern die Skandalisierung von rassistischer Ideologie (vgl. End/Herold/Robel 2009, 18 ff.). Was noch wenig geschieht, ist die *Verbindung der Minderheitenperspektive mit historischen und ideologiekritischen Erkenntnissen*. Bereits erwähnt wurde der Beitrag zu Sozialer Arbeit und Antiziganismus von Wolfram Stender (Stender 2016 b). Dieser ist keine Studie, versucht aber, die *Perspektive der Bürgerrechtsbewegung der Rom_nja und Sinti_ze*, sowie die *Analyse der Ideologie des Rassismus gegen Rom_nja* und der *Funktion der Sozialarbeit* zu verbinden. Solch ein Versuch der Verbindung der Perspektive von antirassistischen Kämpfen, Ideologiekritik und Gesellschaftsanalyse wurde in der umfassenden Form einer Studie noch nicht unternommen.

4.2. Stigma Ethnizität und die RomoKehr-Studie als Beispiele der Möglichkeit partizipativer Forschung im Feld des Rassismus gegen Rom_nja

Die Studie *Stigma Ethnizität* (2009) von Elizabeta Jonuz kommt der hier entworfenen Forschung insofern nahe, als sie einen qualitativen Ansatz wählt, der an den individuellen Handlungsstrategien von den vom Rassismus gegen Rom_nja Betroffenen ansetzt. Es ist außerdem eine Studie, die Ausgrenzung einer Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft als zentrales Problem klar benennt. Nicht zuletzt ist die Studie von einer Wissenschaftlerin verfasst worden, die selbst Romni ist.

Die Studie zur *aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma* (Strauß 2011) von *RomnoKehr – Haus für Kultur, Bildung und Antiziganismusforschung in Mannheim* wird vom *Bundesweiten Arbeitskreis zur Verbesserung der Bildungsbeteiligung und des Bildungserfolgs von Sinti und Roma in Deutschland* (im Folgenden wieder nur: *Arbeitskreis*) als Beispiel einer partizipativen Forschung hervorgehoben (Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft 2015, 26). Sie wurde von einer politischen Institution von Rom_nja und Sinti_ze als Teil der politischen Problematisierung ihrer sozialen Lage initiiert. Im Vergleich mit der Studie von Jonuz ist es eine große Studie mit umfassendem quantitativen Anteil. Vom hier vorgelegten *methodologischen Entwurf* unterscheidet sie die weitgehend unterbleibende gesellschaftstheoretische Kontextualisierung, sie ist aber andererseits stärker als die Studie von Jonuz in eine politische Strategie eingebunden und ebenfalls interessant durch die umfassende Beteiligung von Sinti_ze und Rom_nja – auch von Laien in der Forschung – als Mitforschende und Berater_innen.

Beide Studien sind also besonders interessant für die Fragestellung dieser Arbeit, jedoch von der theoretischen Tiefe, dem Design und der Reichweite her sehr unterschiedlich.

Sie werden hier ausführlich diskutiert hinsichtlich ihrer Ergebnisse, ihrer Methodik, aber nicht zuletzt auch der zugrunde liegenden – expliziten oder impliziten – (gesellschafts-)theoretischen Konzepte. Diese kritisch zu beleuchten liegt nahe, da der engen Verknüpfung von Gesellschaftstheorie und empirischen Befunden im vorangegangenen Entwurf kritisch-materialistischer Forschung große Bedeutung beigemessen wird. Ich tue dies vor dem Hintergrund der bisherigen Entfaltung der Kritik des Rassismus als *Ideologie* und Teil gesellschaftlicher Totalität. Dadurch werden einerseits Unterschiede zum vorgelegten Forschungsentwurf deutlich, andererseits zeigt sich aber auch, dass dieser an aktuelle Studien auf dem Feld des Rassismus gegen

Rom_nja anknüpfen kann.

4.2.1 Elizabeta Jonuz: Stigma Ethnizität – Wie zugewanderte Romafamilien der Ethnisierungsfalle begegnen

Zur Forschungsfrage

Jonuz fragt nach den Handlungsstrategien von Rom_nja gegenüber erlebten Ethnisierungsprozessen, inwieweit die Betroffenen Kontakte zu anderen Menschen in einer ähnlichen Lage oder Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft für sich nutzen konnten sowie nach dem Umgang mit Mehrsprachigkeit und der Tradierung der Sprache Romanes (Jonuz 2009, 102). Darüber hinaus hofft sie: „Am Beispiel dieser Gruppe können die persönlichen Sichtweisen und Handlungsstrategien innerhalb des Migrationsprozesses Aufschluss geben über die Validität von Theorien zu Integration, Assimilation oder Marginalisierung“ (ebd.).

Wie Haug in Bezug auf die Situation von Frauen geht Jonuz in Bezug auf Menschen mit Migrations- und Diskriminierungserfahrungen also davon aus, dass die Erfahrungen und Handlungen zwar individuell sind, aber innerhalb desselben gesellschaftlichen Rahmens stattfinden und deshalb als *mögliche Erfahrungen und Handlungsstrategien innerhalb dieser größeren Prozesse* verallgemeinerbar sind. „Den Ausgangspunkt bildet hierbei die Grundannahme der qualitativen Sozialforschung, wonach sich am Beispiel von Individuen exemplarisch die soziale Wirklichkeit in sich transformierenden Gesellschaften erfassen lässt“ (ebd., 113). Sie betont die notwendige Offenheit qualitativer Methoden gegenüber der Verengung durch quantitativ-standardisierende Verfahren. Dies sei einem bisher unerforschten Feld wie der Thematik der „Gastarbeiterroma“ angemessen (ebd.).

Interviewpartner_innen waren Rom_nja, die in den 60er und 70er Jahren nach Deutschland emigrierten, sowie die zweite und dritte Nachfolgegeneration. „Ferner waren das Alter, das Geschlecht, die Schul- bzw. Ausbildung und die Wohnorte wichtige Kategorien für eine Auswahl“ (Jonuz 2009, 106). Von fünfzehn geführten und transkribierten Interviews wurden jeweils neun ausgewählt, „da an diesen Lebensverläufen konträre Phänomene am prägnantesten aufgezeigt werden können“ (ebd., 107). Dabei wurde je zwei Fällen als *Synopse* ein drittes Interview gegenübergestellt, mit dem sich „allgemeine Merkmale, aber auch gegensätzliche Handlungen oder unterschiedliche Sichtweisen der Interviewten besonders herausstellen lassen“ (ebd., 108). In der ersten Generation ist ein besonderes Merkmal in der Synopse

die bereits in Jugoslawien abgeschlossene Berufsausbildung, in der zweiten Generation das abgeschlossene Studium, in der dritten Generation kontrastiert der dritte Fall mit den vorangestellten durch die Annahme der Zuordnung als *Ausländerjunge* (nicht als Rom) durch den Befragten und sein souveräner Umgang damit. Auch sind dessen Eltern – im Gegensatz zu den vorangestellten Fällen – beide Rom_nja. Alle Interviewten müssen mit (möglicher) Stigmatisierung umgehen. Die meisten verbergen ihre Herkunft, eine interviewte Romni aus der zweiten Generation gilt bereits in der Schule – unfreiwillig – als *Zigeunerin* (ebd, 107 ff.).

Über Begriffe und theoretische Konzepte

Grundsätzlich liest sich das Kapitel *Über Begriffe und theoretische Konzepte* in Jonuz' Studie in weiten Teilen als Kritik des Konzeptes *Ethnizität*, vor allem im sozialwissenschaftlichen Feld. Sie diskutiert anhand von verschiedenen soziologischen Theorien den Begriff der *Ethnie*. Sie hält sich dabei zunächst an die Kritik des Ethnizitätsbegriffs durch Max Weber und Norbert Elias/John L. Scotson. Beiden Ansätzen ist gemein, dass sie ethnische Kategorisierungen zum *Glauben* bzw. als *ideologisch* erklären und seine objektive Gültigkeit verwerfen (vgl. ebd., 58 ff.). Auch seine gesellschaftliche Relevanz sei *marginal*: „In beiden Theorien [Webers und Elias/Scotsons, Anm. d. Verf.] spielen ‚ethnische‘ bzw. kulturelle Unterschiede von Gruppen zur Erklärung möglicher Konfliktursachen eine marginale Rolle“ (ebd, 63). Interessant ist, dass sie betont, Weber setze sich hier explizit mit dem Konzept der *Rassenzugehörigkeit* auseinander (ebd., 59), auch im Zusammenhang mit der referierten Kritik Elias'/Scotsons nennt sie das Wort *rassisch* (vgl. ebd., 61).

Jonuz verortet den Beginn einer *Ethnizitätsforschung* bei *Nathan Glazer* und *Daniel P. Moynihan*, die 1975 in einem Reader unterschiedliche Konflikte um Anerkennung von Minderheiten oder Kämpfe um Ressourcen und soziale Konflikte allesamt *ethnisch* deuteten (vgl. ebd., 69). Jonuz erklärt das Konzept der Ethnie in modernen Gesellschaften als *endogen und exogen belanglos* (ebd., 78 ff.). „Mit endogener Belanglosigkeit ist gemeint, dass in modernen Industriegesellschaften ‚ethnische‘ Unterschiede innergesellschaftlich bedeutungslos sind“ (ebd., 78). Industriegesellschaften konstituierten sich aufgrund ökonomischer und bürokratischer Differenzierungen (ebd.). Die exogene Belanglosigkeit bezieht sich darauf, dass Familienunterschiede nicht gravierender seien als etwa Klassenunterschiede (ebd., 80). Jonuz fasst ihre theoretischen Ausführungen so zusammen: „Die zentrale Aufgabe des

Kapitels bestand in der Fragestellung, ob ‚ethnische‘ also kulturelle Dispositionen [...] herangezogen werden sollten, um vermeintliche (Des)Integrationschwierigkeiten zu erklären“ (ebd., 98). Dem Titel der Studie gemäß wäre es demgegenüber aber folgerichtig, dass es die *zentrale Aufgabe* des Kapitels sein sollte, zu erklären, wie *Ethnisierung* überhaupt stattfindet bzw. wie die Autorin diese selbst theoretisch fasst. Dem zweiten Teil des aufgeworfenen Themas, was der Umgang mit Stigmata bzw. der Umgang mit der *Ethnisierungsfalle* auf theoretischer Ebene meinen könnte, ist nur etwa eine halbe Seite gewidmet, auf der, basierend auf *Erving Goffman*, drei Strategien vorgestellt werden, „wie stigmatisierte Menschen mit ihrer Situation umgehen und welche Techniken sie bei der Bewältigung ihrer beschädigten Identität anwenden“ (ebd., 98). Diese sind *Eingestehen* (Annehmen des Stigmas), *Ausbrechen* („Bruch mit gesellschaftlichen Normalitätserwartungen“/Annehmen des Stigmas als etwas Besonderes) und *Verbergen* – letzteres eine Strategie, die schon in dieser Arbeit in Bezug auf Rom_nja erwähnt wurde und die in den Interviews häufig erwähnt wird (ebd., 290 f.).

Ethnisierung oder Rassismus?

Jonuz geht davon aus, dass Ethnie etwas ist, was den Minderheiten einer Gesellschaft durch die Mehrheit entlang von Stereotypen zugeschrieben wird. Weiter schreibt sie, die Andersartigkeit von Gruppen werde nicht anhand von sozialstrukturellen Merkmalen, sondern anhand ihrer angeblichen *Kultur* festgestellt, die für sie ein Hindernis bei der Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft sei (ebd., 55 ff.). Für Jonuz ist „[...] der Begriff der Ethnizität ein Instrument der Mehrheitsgesellschaft [...], das in Bezug auf Minderheiten inszeniert und methodisch eingesetzt wird“ (ebd., 69 f.). Gesellschaft sei erst einmal politisches Produkt, Ethnisierungen kämen dann hinzu, interessanterweise erwähnt sie in diesem Kontext die Ethnisierung der Russlanddeutschen aufgrund eines veränderten politischen Klimas und ökonomischer Konkurrenz (ebd., 79). Der Motor der Ethnisierung sei die *Politik*, wobei eine kausale Verbindung von der Einschränkung des Asylrechts zu den Pogromen der 90er Jahre gezogen wird (ebd., 82).

Die Einsetzung des *Instruments* der Ethnisierung sozialer Fragen macht sie auch am *Recht*, an der *Forschung* und der *Pädagogik* fest. „Ging die Migrationsforschung über lange Zeiträume hinweg auch politisch-rechtlichen und sozialen Fragestellungen nach, wurde in den 1980er-Jahren verstärkt damit begonnen, ‚ethnische‘ bzw. ‚kulturelle‘ Eckdaten von ImmigrantInnen zu untersuchen“ (ebd., 76). Bezüglich der *Ethnisierung*

des Rechts bezieht sie sich vor allem auf das Prinzip des *ius sanguinis* (vgl. ebd., 85 ff.). Jonuz geht auch auf *ethnische Minderheiten als Gegenstand der Erziehung* ein. Dabei zeigt sie nicht nur die rassistische Strukturiertheit von Schule auf, sondern auch die Reproduktion von Rassismus *in der Schule* (ebd., 89 ff.). Die gesellschaftlichen Folgen von *Ethnisierung* seien: Zuordnung nach ethnischen Kriterien durch den Staat – was sich auch gesetzlich widerspiegelt – und institutioneller Rassismus – Jonuz bezeichnet dies als *bundesrepublikanischen Grundskandal* (vgl. ebd., 99.).

Die Ausführungen Jonuz' sind durch eine Widersprüchlichkeit gekennzeichnet: *Einerseits* scheinen Ethnisierung und der diskursive Rückgriff auf Ethnie als eine *außergewöhnliche Entwicklung in der Gesellschaft*, eine, die ihrer eigenen Logik zuwiderläuft oder doch zumindest als Störung auftritt, was sich auch in Sätzen ausdrückt wie: „Im Kontext der Individualisierung haben Konzepte wie Klasse oder Schicht zur Beschreibung der Wirklichkeit gesellschaftlich an Tragfähigkeit verloren, weswegen neue Kategorien gesucht werden“ (ebd., 71). *Andererseits* scheint Ethnisierung durchaus keine neue und keine seltene, sondern *konstante Erscheinung der Gesellschaft* zu sein, wird doch etwa das traditionsreiche *ius sanguinis* als Beispiel herangezogen.

Jonuz: „Ethnische Schichtung bezeichnet ein Phänomen, das es eigentlich in modernen Nationalstaaten nicht geben dürfte. Hierbei handelt es sich um einen mehrheitsgesellschaftlichen Prozess, der Menschengruppen entgegen ihrer Leistung oder der erworbenen Qualifikation nach sozialer bzw. ethnischer Herkunft in eine völkische Sozialpyramide einordnet“ (ebd., 94). So erscheint der Rückgriff auf *Ethnie* der modernen nationalstaatlichen Ordnung als anachronistisch entgegengesetzt. Dabei leitet sie selbst die problematische Zuordnung zum nationalen oder ethnischen *Wir* aus dem modernen Nationalstaat her und damit einhergehend die Rolle der Sozialwissenschaften bei der Beantwortung der Frage, wer die ethnischen Gruppen seien (Jonuz 2009, 54 f.). Auch darauf folgend referiert sie solche Positionen, die Ethnie als Konstrukt ansehen, das erst in Bezug auf den Nationalstaat entsteht (vgl. ebd. 68 f.). Sinnvoller erscheint es, den Rückgriff auf *Ethnie* als eine *Spielart des Rassismus* – eine *ideologischen Konstante* in der Gesellschaft – zu sehen. Und so schreibt denn auch Jonuz davon, „dass das Konstrukt Ethnizität die Nachfolge der seit dem Zweiten Weltkrieg auch in der Wissenschaft geächteten Kategorie ‚Rasse‘ angetreten habe und der sozialen Ausgrenzung bestimmter Menschengruppen diene“ (ebd., 70). *Ethnisierung*, die sich vor allem auf die Andersartigkeit von Kulturen bezieht, erscheint

als Phänomen des *Neorassismus*, dessen Begriff Balibar diskutiert: Ein *Rassismus ohne Rassen*, „dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; eines Rassismus der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ‚beschränkt‘, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (Balibar 1990, 28).

In Bezug auf die bisherigen Ausführungen zu *Rassismus und Universalismus* ist der scheinbare Widerspruch der Existenz von Ethnisierung einerseits und dem – scheinbar ihr entgegengesetzten – universalen Gleichheitsprinzip des modernen Nationalstaats erklärbar. Ich habe mit Balibar und Arendt eingewandt, dass zum einen angeblich universale Menschenrechte immer nationale Rechte bleiben, zum anderen Rassismus für die Herausbildung von Nationalismen als Bedingung der Herausbildung von Nationen eine notwendige Tendenz darstellt. Abstrakter Universalismus der Menschenrechte und Rassismus sind zwar partiell widerstreitende, doch mit der nationalstaatlichen Form zwingend einhergehende Ideologien. Ethnisierung erscheint somit nicht mehr als merkwürdiger Anachronismus in der modernen nationalstaatlichen Ordnung, sondern als ihr – wenn auch inhärent widersprüchliches – Resultat.

Betrachten wir Ethnisierung als Rassismus, so bleibt weiterhin die Frage, auf welchen Ebenen er stattfindet. Fruchtbarer, als ihn nur als Instrument des Machterhalts einer Gruppe zu sehen, ist, die Konstruktion von Rasse bzw. Ethnie aus ökonomischen und politischen Verhältnissen resultierendes und *spezifisches falsches Bewusstsein* zu analysieren. Mit der vagen Erklärung, die Abwertung sei ein Instrument der Etablierten zur Unterdrückung einer Minderheit, kann nicht erklärbar werden, warum, wie weiter oben ausgeführt, Arbeiter_innen eigene rassistische Vorurteile ausbilden, die ihnen eben gerade keinen realen Machtzuwachs sichern.

Zur Forschung

Bezüglich des *Feldzugangs* beklagt Jonuz, dass ein Scheitern von Feldforschung mit Rom_nja auf deren *kulturellen Eigensinn* und die Bewahrung ihrer eigenen sozialen Strukturen zurückgeführt wird. Diese Argumentation bewege sich entlang gängiger Stereotypen, mit denen Rom_nja unterstellt wird, sie wollten sich nicht in die Gesellschaft integrieren (vgl. Jonuz 2009, 103 f.).

Im Gegensatz zu den Empfehlungen des *Arbeitskreises* wird nicht die historisch

negative Erfahrung als Begründung für eine Distanz zur Forschung aufgeführt. Diese Punkte müssen aber nicht gegeneinander stehen: Rufen wir uns Stenders Ausführungen zu den sozialarbeiterischen Empfehlungen von Sobeck und zu den Einlassungen anderer Tsiganolog_innen in Erinnerung, ist eine Distanz hier eben kein Problem kultureller Verslossenheit, sondern eine Reaktion auf die Verweigerung gesellschaftlicher Teilhabe. Die berechtigte Frage bei *jeder* Forschung wäre, warum Menschen daran teilnehmen sollten, wenn sie letztlich nur als Objekte gesellschaftlicher Bevormundung angesprochen werden.

Jonuz betont aber die Nähe gemeinsamer Erfahrung zwischen Forscher_in und Beforschten als gute Voraussetzung für den Feldzugang (vgl. ebd., 104). Die Forscherin ist „selbst Immigrantin der Zweiten Generation der so genannten ‚Gastarbeiterroma‘ und verfügt daher über bundesweite Kontakte zu Einzelpersonen und zu Familien aus dieser Gruppe“ (ebd., 105). Im Weiteren bezieht sie sich auch kritisch auf das Ideal der Distanz und Neutralität zwischen Forscher_in und Beforschten. Im Text betont sie, dass die Empathie der Forschenden geradezu die Bedingung für das Verstehen ist. In einer Fußnote zu Bourdieu beschreibt sie dessen Vorgehen bei der Auswahl von Interviewer_innen: Hier stellt eine gewisse Bekanntheit und Vertrautheit mit den Interviewten eine Voraussetzung für ihr Verständnis dar (vgl. ebd., f.). Dieser Umstand, hier nur eine Randnotiz, ist bei der von mir skizzierten partizipativen Forschung zentral: Sowohl bei Haug als auch bei Freire, auf die ich Bezug nehme, ist kollektive Erfahrung wichtige Ressource zum Verständnis der Teilnehmenden in der Forschung, weshalb Teilnehmende auch in die Auswertung einbezogen werden. Auch bei den Forscher_innen ist der subjektive Faktor und die eigene (etwa: politische) Haltung nicht aus dem Forschungsprozess ausgenommen, sondern zu explizieren und reflexiv in die Forschung einzubringen. Hier darf aber auch eine Distanz vorhanden sein; ich habe ausführlich dargelegt, dass die Vertrautheit zwischen Forscher_innen und Teilnehmenden allein kein Garant für tiefgreifende theoretische Erkenntnis sein kann.

Jonuz' Arbeit verortet sich im Kontext der *Biografieforschung*. Grundannahme ist, übereinstimmend mit dem Entwurf, den diese Arbeit vorstellt, dass gerade das Verhältnis von Handlung (der Individuen, die dafür umfassend in ihrem Lebensalltag und ihrer Geschichte *verstanden* werden müssen) und Struktur (der Gesellschaft) interessiert. Hinzu kommt die Annahme: „Ganzheitliche wissenschaftliche Erkenntnisse von Individuen und deren Lebenswelten können nur dann gewonnen werden, wenn die

zwei interdependenten Lebensbereiche der Vergangenheit und Gegenwart evoziert werden“ (ebd., 114). Als Erhebungsmethode wählt Jonuz das biografisch-narrative Interview nach Schütze (ebd., 116). Dabei gehe es nicht nur um den Ereignisverlauf der Biografie, sondern auch um die jeweiligen Deutungsmuster (ebd., 117). Es wurde zwar einerseits eine sehr offene Erzählweise forciert, da während des Interviews der Erzählfluss nicht durch Nachfragen unterbrochen wurde. Dennoch war die erste Frage des Interviews eine geschlossene, die die Erzählung auf das Thema „Gastarbeiterroma“ fokussieren sollte (ebd., 118 f.). Nach der Haupterzählung folgten dann zwei Nachfrageteile: Ein erster, bei dem bestimmte Lebensphasen, Situationen oder Belegerzählungen zu einem Argument abgefragt wurden (ebd., 119 f.: „Die Funktion des Nachfrageteils dient auch einem Abtasten von Hypothesen, die sich bei der Interviewerin bereits beim Zuhören entwickeln“ (ebd., 120). Und ein zweiter, der spezielle Fragen zu der Thematik der Forschung betrifft, hier insbesondere Wohnsituation, ökonomische Verhältnisse, Staatsbürgerschaft, und „Fragen zu den Begriffen ‚Zigeuner‘, ‚Ausländerfeindlichkeit‘ und ‚Zigeunerfeindlichkeit‘“ (ebd., 120). Am Ende gab es eine Frage, die das Gespräch konsensuell schließen sollte und die Bitte um Ergänzung eventueller wichtiger Punkte, die ausgelassen wurden (ebd.). Jonuz betont den – durchaus politischen – Anspruch, der sich mit der Wahl der Methode verbindet: Rom_nja sollen möglichst umfassend ihre Geschichte selbst erzählen. Dies stellt sie der bisherigen Forschungspraxis gegenüber, bei der Nicht-Rom_nja vor allem *über sie* erzählen, wobei die Forscher_innen weit mehr über sich selbst aussagen würden als über Rom_nja und Sinti_ze (ebd.).

Zur Auswertung wählte Jonuz ein sequenzanalytisches, hermeneutisches Verfahren, das biografieanalytische Verfahren nach Rosenthal (ebd., 122). Zunächst wurden dabei objektive Eckdaten des Lebenslaufs festgehalten (Schulbildung, Heirat etc.). Hier wurde bereits nach möglichen Alternativen gefragt, die die Person hätte ergreifen können (ebd., 123). Jonuz schreibt dabei dem Wissen um den historischen und gesellschaftlichen Kontext eine hohe Bedeutung zu (vgl. ebd., 123). In einem zweiten Schritt wurde der Text chronologisch analysiert, hinsichtlich der Art und Weise, in der die Lebensgeschichte erzählt wird, also ob argumentiert, beschrieben gerechtfertigt etc. wird – welchen Feldern wendet sich die_der Erzählende zu, welche werden vermieden, wie wird erzählt? In einem weiteren Schritt wurde die Lebensgeschichte chronologisch rekonstruiert. Erst danach folgte die eigentliche sequenzielle bzw. Feinanalyse einzelner

Textstellen, in der alle möglichen Lesarten des Gesagten gebildet werden. „Mit der Feinanalyse bestimmter Textstellen, in welcher es jede einzelne Äußerung der Abduktion (des Wegführens) zu untersuchen gilt, wird bezweckt, bisher entwickelte Hypothesen über die Spezifik des Falles mit den geeigneten Sequenzen zu überprüfen. Mittels der Feinanalyse werden auch Textstellen analysiert, deren Bedeutung nicht erschlossen werden konnte“ (ebd., 125). Zuletzt wurde die erzählte mit der erlebten Lebensgeschichte kontrastiert. Erleben, Erinnern und Erzählen hingen zwar zusammen, seien aber nicht deckungsgleich: Erinnerungen würden in immer neue Zusammenhänge gestellt, erhielten neue Bedeutungen. Erzählungen seien geprägt von Widersprüchlichkeiten und Auslassungen, die etwas über das gewünschte Selbstbild der befragten Person aussagen (ebd., f.). Das Verfahren ist also dem Frigga Haugs sehr ähnlich. Der wesentliche Unterschied ist aber in Haugs *Erinnerungsarbeit* wie in anderen Formen partizipativer Forschung, die als Basis dieses Entwurfs dienen, die Stellung der Beforschten in der Auswertung: Bei Haug ist die Auswertung nicht alleinige Aufgabe einer Forscherin, statt dessen sind die Befragten selbst einbezogen. Ein induktives Verfahren, das aus dem Material seine Schlüsse zieht, ist hier nur Ausgangspunkt, um in einen gemeinsamen Lernprozess zu treten (s.o.).

Ist hier das Verfahren beider Forscher_innen eines der detaillierten Arbeit am Text, bieten sich in einer größer angelegten partizipativen und kritisch-materialistischen Forschung eher solche Methoden an, die Daten unter induktiv gebildeten Kategorien zusammenfassen. Ausgangspunkt der Forschung wären hier in einem ersten Schritt erfasste, gesellschaftskritisch interpretierte und didaktisch wieder zurückgegebene *Topoi* bzw. *generative Themen*. Es wird sich aber nicht damit zufrieden geben, die Teilnehmenden durch das Bilden von Kategorien hinreichend verstehen zu können, vielmehr gelten die Nähe der_des Forschenden zu den Teilnehmenden und ihr Einbeziehen in den interpretativen Prozess so wie die Einbettung der Erkenntnisse in den weiteren gesellschaftlichen Kontext als Bedingung für ein möglichst umfassendes Verstehen.

Fazit

Jonuz' Forschung weist einige Parallelen mit dem hier dargestellten Entwurf kritisch-materialistischer und partizipativer Forschung auf. Sie setzt an den konkreten Lebensrealitäten der Teilnehmenden an und versucht, diese theoretisch in ihren gesellschaftlichen Kontext einzubetten. Ebenso verwirft sie ein Ideal der Neutralität von

Forschung. Empathie und Verständnis sind ihr keine Störungen, sondern Bedingung verstehender Forschung. Dass sie einen längeren theoretischen Teil voranstellt und auch die Bedeutung von gesellschaftlichem Kontextwissen betont, zeigt an, dass sie ebenfalls das direkte Verstehen aufgrund gleicher subjektiver Erfahrung nicht als ausreichende Bedingung für Erkenntnis im Forschungsprozess sieht. In kleinerem Rahmen könnte die Forschung von Jonuz der erste Schritt einer umfassenden partizipativen Forschung sein, die als gemeinsamer Lernprozess einerseits und als Vertiefung theoretischer Erkenntnisse über die individuelle Vergesellschaftung andererseits gestaltet ist. Interessant ist besonders der Einbezug mehrerer Generationen, um den Wandel individueller Vergesellschaftung erfassen zu können.

Die theoretische Einbettung der Forschung in Gesellschaftstheorie gelingt nur bedingt; in weiten Teilen lesen sich die theoretischen Ausführungen wie eine umfassende Kritik des wissenschaftlichen Diskurses um das Thema *Ethnie*. Der konkrete analytische Nutzen des Begriffs zur Beschreibung der erhobenen Phänomene bleibt unklar und damit letztlich, warum sich Jonuz für den Begriff der *Ethnisierung* entschieden hat. Unklar bleibt auch, wo Ethnisierung beginnt und wie sie im Kontext des gesellschaftlichen Ganzen steht. Die Reduktion von Ethnisierung – oder *Rassismus* – auf ein Instrument von Privilegierten reduziert die nicht von Rassismus Betroffenen als eine Entität jenseits von Klassenpositionen und anderen widersprüchlichen Interessen.

Zentrales Thema der Ergebnisse der Studie ist die Strategie des Verbergens der Herkunft als Rom_nja, auch in ihren individuellen und generationalen Unterschieden. Die Befragten der ersten Generation schafften den Aufstieg als *Jugoslaw_innen*, die zweite Generation offenbarte die eigene Herkunft engen Freund_innen. Die Herkunft wird verborgen, die Befragten stehen unter Druck, sie geheim zu halten und fürchten die Konsequenzen eines Outings. Die dritte Generation verbirgt zwar auch das Rom_nja-Sein, geht aber mit ethnisierender Stigmatisierung souveräner um und wehrt das Stigma aktiv ab (ebd., 290 f.).

Fragen, an die eine partizipative und kritisch-materialistische Forschung hier anknüpfen könnte, wären etwa die nach der Solidarität von Seiten anderer Rom_nja und Nicht-Rom_nja im Widerstand gegen Zuschreibungen, oder die nach den Arbeitserfahrungen und inwiefern diese von Rassismus geprägt sind – hier ließe sich eventuell in Form eines kollektiven und bestärkenden Lernprozesses und einer Vertiefung der

Erkenntnisse der Forschung weiter ansetzen.

Unklar bleibt, warum Jonuz sich über die Fragestellung nach dem Umgang von Betroffenen mit ethnischen Zuschreibungen hinaus bezüglich der Ergebnisse fragt, „ob ‚die Kultur‘ der Minderheit eine entscheidende Rolle spielt oder ob es Mechanismen der Mehrheitsgesellschaft sind, die Marginalisierung steuern“ (Jonuz 2009, 289), obwohl sie in dieser Frage bereits in der theoretischen Herleitung Stellung bezogen hat. Wird davon ausgegangen, dass Rassismus der entscheidende Faktor der Marginalisierung ist und ziehen wir darüber hinaus die Kritik der Kritischen Theorie an *instrumentellem*, rein empirischem Forschen hinzu, ist diese Frage sowieso bereits beantwortet: Da auch Rassismus für sich in Anspruch nimmt, *wissenschaftlich* zu argumentieren, kann zwar etwa *Rasse als biologische Kategorie* mit empirischer Forschung angezweifelt werden. Rassist_innen handeln aber nicht aufgrund nicht durchschaubarer falscher Wissenschaft, sondern aus ideologischen Motiven. Rassismuskritik ist also wesentlich Ideologiekritik als Kritik falschen Bewusstseins, nicht rein empirische Widerlegung von Behauptungen, die dieses falsche Bewusstsein hervorbringt.

4.2.2 RomnoKehr: Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma

Die *Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma* wurde von *RomnoKehr* initiiert (Strauß 2011, 4)²³. Sie ist ein partizipatives und auch *politisches* Projekt, das von Rom_nja und Sinti_ze wesentlich getragen wurde, und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Zunächst verortet sich die Studie als Beitrag zu aktuellen politischen Debatten auf europäischer Ebene. Man beruft sich auf Forderungen des Europarates von 2002, Daten über die Bildungssituation und Lebenslagen von Sinti_ze und Rom_nja zu erheben, und auf die Ziele der Roma-Dekade der Europäischen Union, die seit 2011 nationale Strategien zur Integration der Roma bis 2020 fordert (ebd., 96). Selbstbewusst wird erklärt:

23 Verschiedene Autor_innen haben Teile der Veröffentlichung zur Studie verfasst. Dort, wo kein_e andere Autor_in als Verfasser_in in der Studie explizit benannt wird, wird hier *Strauß* als Autorenname angegeben, da sich Daniel Strauß als Herausgeber für die Studie verantwortlich zeichnet. Die Beiträge mit anders gekennzeichnete(r) Autor_innenschaft werden im Inhaltsverzeichnis neben der Studie als solcher separat aufgeführt.

„Das Leitmotiv der vorliegenden Studie war selbstinitiativ aus der Sicht der Minderheit direkt an die europäischen Ansätze anzuknüpfen, die Datenlücken zu schließen und den bildungspolitischen Handlungsbedarf aufzuzeigen. Dadurch gelang es auch, die historisch bedingte ‚große Kluft zwischen Wissenschaften einerseits und den Angehörigen von Sinti und Roma‘ zu überbrücken“ (ebd., 97).

Vor dem Hintergrund aktueller europapolitischer Debatten meldete man sich also selbst mit einer Studie zu Wort, um die proklamierten Ziele *im eigenen Land* einzufordern. RomnoKehr gründete ebenfalls den *Arbeitskreis Bildung für Sinti und Roma*, in dem Landesverbände, Kulturzentren und Beratungsstellen der Minderheit vertreten waren, um deren Erfahrungen einzubeziehen (ebd.). Ebenso ließ RomnoKehr die Ergebnisse in eine Ausstellung mit dem Titel *Typisch „Zigeuner“? – Mythos und Lebenswirklichkeiten* einfließen. Damit ist die Studie Teil der politischen Artikulation einer Institution der Rom_nja und Sinti_ze. Die *große Kluft zur Forschung* wurde nicht nur überbrückt, indem eine Institution der deutschen Rom_nja und Sinti_ze selbst den Forschungsauftrag gab. Eine Vertrauensbasis zwischen Forscher_innen und Beforschten sollte geschaffen werden durch die Ausbildung von Sinti_ze und Rom_nja zu Interviewer_innen im Vorhinein (Saathoff 2011, 1). Diese 14 Sinti_ze und Rom_nja „stammen aus dem Umfeld der Bürgerrechtsbewegung“ (Strauß 2011, 5). Sie wurden in vorbereitenden Seminaren ausgebildet, brachten aber auch ihre Standpunkte in der Diskussion mit den beteiligten Forscher_innen ein (ebd.).

Die Studie besteht aus einem quantitativen und einem qualitativen Teil: „Es wurde ein Fragebogen entwickelt, der standardisiert war und mit dem ‚multiple choice‘-Verfahren einfaches Ankreuzen erlaubte, der aber zugleich freie Erzählungen zur Bildungs- und Ausbildungssituation wie auch zur Familien- und Lebensgeschichte sowie zur Verarbeitung des Nationalsozialismus in den Familien anregen sollte. Auf diese Weise wurden 275 Interviews in breiter Streuung aus 35 Städten/Orten geführt und ausgewertet“ (Strauß 2011, 5). Die befragten Sinti_ze und Rom_nja stammten aus verschiedenen Regionen Deutschlands und aus verschiedenen Generationen (ebd.). „Über 40,61% der Befragten sind im Alter von 14 bis 25 Jahren. 42,91% im Alter von 26 bis 50 Jahren und 16,48% der Befragten sind 51 und älter. [...] Die Auswertung erfolgte durch Erziehungswissenschaftler, Historiker, Politologen, Pädagogen,

Soziologen und Bürgerrechtler aus der Minderheit“ (Strauß 2011, 97). Von den Interviews gingen 261 in die Auswertung ein, von ihnen wurden 30 für eine qualitative Auswertung ausgewählt (von Plato 2011, 9). „In diesen qualitativen Interviews werden Besonderheiten sichtbar oder auch Begründungen für eine spezielle Antwort, für die ein einfaches Ankreuzen nicht ausreichen würde. Und die standardisierten Teile lassen weitgehende Interpretationen über die Ausbildung in den Familien und Schultypen, über die Lehrerschaft und die berufliche Ausbildung, über das Verhältnis zu den Nicht-Sinti, die Diskriminierung und Anderes zu“ (ebd.).

Zu theoretischen Konzepten

Insgesamt gehen der Studie keine längeren theoretischen Ausführungen und keine weitergehende gesellschaftskritische Analyse abseits der Skandalisierung der Ungleichbehandlung von Rom_nja und Sinti_ze voran. Was abgefragt wurde, scheint eher ein Querschnitt durch diejenigen Aspekte von Bildungsbeteiligung und -ausschluss sowie allgemeinen Erfahrungen und Umgang mit Rassismus, die man im Vorhinein in Diskussionen als relevant ausmachte. Zumindest die Auswahl der Aspekte zu Erfahrungen und Umgang mit Rassismus werden dabei begründet sein durch die Expertise der beteiligten Rom_nja und Sinti_ze, die ihre eigenen (auch politischen) Erfahrungen mit eingebracht haben werden. Ich will daher nur einige Aspekte der kurzen theoretischen Ausführungen, die dem quantitativen und dem qualitativen Teil jeweils vorangestellt sind, sowie von *Alexander von Platos* Ausführungen zu *Methodischen Herausforderungen des Projektes* herausstellen, insofern sich in ihnen ein bestimmtes Wissenschafts- und Gesellschaftsverständnis der Autor_innen ausdrückt. Insbesondere die Ausführungen von *von Plato* und *Michael Klein* sind einem Ideal *wertfrei* sich positionierender Wissenschaft verhaftet, die von einem instrumentellen Zugang zu den ihr gestellten Problemen geprägt ist.

Alexander von Plato antwortet vorausseilend auf das Problem, das sich ergäbe, wenn *Sinti andere Sinti befragen*²⁴: Leser_innen könnten annehmen, dass weniger Wissenschaft als *Propaganda in eigener Sache* herauskomme (von Plato 2011, 8). Der Einbezug von Betroffenen in die Forschung als Voraussetzung eines besseren Verständnisses wird zwar ebenfalls betont: „Die eigentlichen Stärken dieser Interviews basieren auf der Kenntnis und dem Verstehen der Interviewenden über alles, was die

24 So von ihm selbst – wenn auch nicht exakt im Wortlaut – formuliert, deshalb nicht mit *gender gap*.

Lebensumstände, die Schwierigkeiten des Lebens dieser Minderheit in Deutschland, die besonderen Anstrengungen, die man als ‚Zigeuner‘ leisten musste, um Anerkennung zu finden, die Anfeindungen, auch die Scham und Wut in der Kindheit nach den ersten Ablehnungserfahrungen und Ähnliches mehr betrifft“ (von Plato 2011, 12).

Insgesamt aber erscheinen eventuelle Übereinstimmungen und daraus folgende mögliche gemeinsame, partiische Äußerungen in eigener Sache als Störungen in dem ansonsten wertneutralen Forschungsbetrieb. Von Plato beteuert folgerichtig hinsichtlich des hohen Prozentsatzes an Befragten, die von Diskriminierungserfahrungen berichteten, dass diese *real* seien und glaubt, aufzeigen zu müssen, dass die Befragten zu differenzierenden Bewertungen fähig und nicht etwa *überempfindlich* sind (vgl. von Plato 2011, 10 f.).

Dass sich gerade aufgrund eines gemeinsamen Verständnisses der eigene sozialen Lage politisches Bewusstsein und daraus Forderungen ergeben, sollte stattdessen nicht als die reine Forschung störende Propaganda, sondern als wünschenswertes Ziel angesehen werden. Dass darüber hinaus theoretische Reflexion notwendig ist, wurde dargelegt. Erkenntnis jenseits empirischer Daten entsteht durch gesellschaftskritische Reflexion derselben, nicht durch methodische Verengung.

In den Ausführungen Michael Kleins zeigt sich ein Denken, das Begriffe als beliebig einsetzbare *Werkzeuge* verwendet, die ohne die Einordnung in eine übergeordnete Theorie an isoliert gedachte Sachverhalte herangeführt werden – Horkheimer bezeichnet eine so betriebene Wissenschaft als *Denkökonomie* (vgl. Horkheimer 1991, 44). Dazu beispielhaft das von ihm verwendete Konzept der *Bildungsarmut* :

„Es empfiehlt sich, sich an dieses Konzept anzulehnen, weil hierüber in den empirischen Untersuchungen die besten Vergleiche herzustellen sind und sich in den theoretischen Erklärungen für prekäre oder gescheiterte Bildungsverläufe sowohl auf der personalen Ebene wie bei den institutionellen Bedingungen der Bildungseinrichtungen die reichhaltigsten Anschlussmöglichkeiten bieten“ (Klein 2011, 18).

Die Bildungsarmut will Klein wiederum aufschlüsseln in einen *absoluten* Maßstab (erreichen eines bestimmten gesamtgesellschaftlichen Standards, der sich in Zertifikaten ausdrückt) und in einen *relativen* (Erfassen von Gruppen, die durchschnittlich weniger

Bildung erreichen). Der Begriff der Bildungsarmut ist nicht eingebettet in eine Theorie der Gesellschaft, sondern erfüllt einen instrumentellen Zweck. Bildung erscheint als der erfolgreiche Besuch einer Bildungsinstitution, sein Nicht-Gelingen als das Resultat misslungener gesellschaftspolitischer Verwaltung. Die besondere gesellschaftliche Dimension des Rassismus gegen Rom_nja bleibt letztlich ausgespart. Auch wenn Klein versucht, die subjektive Seite des Bildungserwerbs zu beleuchten, bedient er sich instrumentellen Denkens:

„Die kognitive Entwicklung [vollzieht sich] im Zusammenspiel von Akkomodation und Assimilation, also im Aufgreifen und Verarbeiten von Neuem und deren Integration in Vertrautes und bereits Bekanntes. Am günstigsten verlaufen demnach Entwicklungs- und Lernfortschritte dann, wenn das Material von Akkomodation und Assimilation nicht allzu diskrepant ist, sondern zumindest aufeinander verweist und sich ergänzt: das Neue also Vertrautes aufgreifen kann, in dieses hineinpasst und das Neue das Vertraute erweitert und bereichert“ (Klein 2011, 23).

Klein meint damit vor Allem, dass „reale Kindheitserfahrungen diskrepant zu den Erwartungshaltungen der Majoritätsgesellschaft sind, dass die Traditionen und Werte innerhalb der ethnischen Gruppe von denen der Institutionen abweichen können“ (ebd., 24). Problematisch ist an diesem Gedanken im engen Sinne, dass eine Distanz zur Schule, die in manchen Familien durchaus vorhanden sein mag, nicht als Resultat gesamtgesellschaftlicher Prozesse der Exklusion verstanden wird, sondern vor allem vor der Folie von *Traditionen und Werten*. Im weiteren Sinne ist aber auch die Idee des erfolgreichen Bildungsweges durch erfolgreiches *Aufgreifen und Verarbeiten von Neuem und deren Integration in Vertrautes und bereits Bekanntes* Teil eines instrumentellen Denkens, das hier abgelehnt wird. Es sei das Beispiel der Anwältin *Nizaqete Bislimi* genannt: Ihre Motivation, das Rechtssystem zu verstehen, erwuchs aus der erzwungenen Auseinandersetzung mit der „Sprache der Deutschen Behörden“ in ihrer Jugend (vgl. Bislimi/Rygiert 2015, 79; 181) – Gesetze waren ihr also von Jugend an *vertraut und bekannt*, was hier als Motivation für eine Bildungskarriere gesehen werden kann, die schließlich zum erfolgreichen Abschluss eines Jurastudiums führte (vgl. ebd., 180 f.). Solche *Gedankenökonomie*, die sich mit erfolgreicher *Akkomodation und Assimilation* oder *Ressourcen zur Bewältigung des Schulalltags* befasst (vgl. Klein

2011, 23), zielt – antirassistisch gedacht – am gesellschaftlichen Unrecht vorbei: Bislimi konnte aus unerträglichen Verhältnissen durch *Aufgreifen und Verarbeiten von Vertrautem und Bekannten* eine so erfolgreiche Bildungskarriere machen – dass der Staat bei Menschen von Jugend an so besonders aufdringlich in den Alltag eingreift, bleibt aber dennoch ein Unrecht, dass als ein gesamtgesellschaftliches benannt werden muss. Es bliebe auch dann ein Unrecht, wenn alle daraus besonders viel Widerstandskraft schöpfen könnten, die ihnen im gesellschaftlichen Konkurrenzkampf um gute Jobs hilfreich ist.

Im qualitativen Teil kann durch die Methodik stärker explorativ geforscht werden. So werden keine ausgewählten Items abgefragt, sondern im Nachhinein, induktiv, Kategorien gebildet (vgl. Rüchel/Schuch 2011, 52). Aber auch der Bildungsbegriff, der hier zugrunde gelegt wird, meint nicht nur eine erfolgreiche Bildungskarriere in den Institutionen, sondern ist bewusst weit gefasst: Neben der *Bildung gebunden an Institutionen, Zertifikate und Abschlüsse* ist auch *Bildung als Selbstbildung*, also die „Summe jeglicher Dinge und Erfahrungen, die eine Persönlichkeit gestalten“ und *Bildung als kultureller Wert* gemeint. Letzteres meint nicht wie bei Klein, inwieweit das familiäre Umfeld hilft oder hindert, in den Bildungsinstitutionen erfolgreich zu sein, sondern „familiären intergenerationellen Wissenstransfer“ (ebd., 53).

Die Erhebung: Quantitativer Teil

Insgesamt wurden die Befragten in der Analyse in drei Altersgruppen eingeteilt, um Entwicklungen aufzeigen zu können: In die Gruppe der 14- bis 25-Jährigen (40,61%), der 26-50-Jährigen (42,91%) und die Gruppe derjenigen, die mindestens 51 Jahre alt sind (16,48%). Es wird betont, dass die Gruppe der Befragten regionale Cluster bildet um die Städte Mannheim, Offenburg, Bremerhaven, Karlsruhe, München, Berlin und Stade, was insofern bedauert wird, als es sich deshalb bei der Studie um ein reines *Westprojekt* handelt (Klein 2011, 28).

Abgefragt wurden unter *Bildungsbeteiligung* Grund-, Haupt-, Real- und Förderschulbesuch (ebd., 29 ff.), jeweils gegliedert nach den Altersgruppen, der Realschulbesuch wurde geschlechtsspezifisch (immer: männlich/weiblich) aufgegliedert (ebd., 31). Zur *Erklärung der Bildungsdefizite* wurden die Erklärungsfaktoren *Besuch eines Kindergartens* und *Hausaufgabenhilfe* eingeführt (ebd., 36). Mit letzterem ist die Hilfe durch Eltern oder Geschwister gemeint (ebd., 38). Erhoben wurden der

Kindergartenbesuch und ein möglicher Zusammenhang mit Grundschul- sowie Realschulbesuch, die Hilfe von Eltern/Geschwistern bei den Hausaufgaben sowie ein möglicher Zusammenhang mit Grund-, Haupt- und Realschulbesuch (ebd., ff.).

Erhoben wurden auch die Häufigkeit von „Auf-Reise-Gehen“ innerhalb und außerhalb der Schulzeit, aufgegliedert gemäß der o. g. Altersgruppen (ebd., 40 f.), ob es Nicht-Sinti_ze als Schulfreund_innen gibt/gab, aufgegliedert nach Altersgruppen (ebd., 41 f.) und die Berufsausbildung, aufgegliedert nach Alter und Geschlecht (ebd., 42 f.). Erhoben wurden weiterhin Diskriminierungserfahrungen in der Schule, gegliedert einmal nach Alter, einmal nach Schultyp (44 f.) und die Häufigkeit der Diskriminierungserfahrungen der Befragten nach Altersgruppen, aufgegliedert nach Alter und nach Geschlecht (ebd., 45 f.).

Auch das Befinden der Befragten bei Behördenbesuchen wurde erhoben, gegliedert von *normal* über *leichte Probleme* bis *hoch problematisch*, auch einmal aufgegliedert nach Schultyp (Haupt-/ Realschule besucht) (ebd., 46).

Sehr ausführlich wurden auch das *Bekenntnis zur Minderheit und (die) Eigenbezeichnung* erhoben. Gibt es Situationen, in denen man sich nicht als Sinti_ze/Rom_nja bekennt? Bekannte sich die_der Befragte in Schule und Ausbildung als Sinti_ze/Rom_nja? Bekennt sie_er sich auf der Arbeit dazu? Bei der Arbeitssuche? Bei der Wohnungssuche? (ebd., 47) Und bezüglich der Angaben zur Selbst- und Fremdbezeichnung: Bezeichnet man sich selbst als Sinti_ze/Rom_nja? Bezeichnet man sich selbst als *Zigeuner*? Und inwiefern wird die Bezeichnung *Zigeuner* als problematisch angesehen, aufgegliedert von *kein Problem* über *kommt darauf an* bis *immer ein Problem* (ebd., 48).

Die Erhebung: Qualitativer Teil

Die dafür in zwei Workshops ausgebildeten Interviewer_innen führten ihre Interviews mithilfe eines Leitfadens, der die Themen *Bildung, Wohnen, Wirtschaft/Arbeit, Traumatisierung* und *Integration* behandelte und zu einer lebensgeschichtlichen Erzählung anregen sollte, es wurden aber eher die Fragen abgearbeitet (Rüchel/Schuch 2011, 52). „Neben Fragen nach der persönlichen Einstellung zu Bildung und Erfahrungen in Bildungsinstitutionen [wurde] ebenfalls nach dem ethnischen Selbstverständnis, der familiären Verfolgungsgeschichte und der Einschätzung der bundesrepublikanischen Entschädigungs- und Gedenkpolitik gefragt“ (ebd.).

Von den Interviews wurden 140 ausgewählt, bei denen die Erzählung länger als eine

halbe Stunde dauerte und von diesen wiederum 30, die in ihren *harten Items* Alter und Geschlecht den Referenzbestand adäquat abbilden und bei denen eine Vielfalt in den untersuchten Items gewährleistet war (ebd.). Diese wurden durch ein Forscher_innenteam mittels qualitativer Inhaltsanalyse ausgewertet. Induktiv wurden aus dem Material die Kategorien *individueller und familiärer Stellenwert von Bildung, individuelle und familiäre Erfahrungen in Bildungsinstitutionen, Rolle der Familie, ethnisches Selbstverständnis* und *familiäre Geschichtserzählungen und Erfahrungen in der Mehrheitsgesellschaft* gebildet (ebd., f.).

Ergebnisse

Die Studie bestätigt, dass nahezu alle Befragten die Bezeichnung *Zigeuner* ablehnen, wenn sie auch in unterschiedlichem Grad und teilweise widerwillig situationsabhängig akzeptiert werden mag (vgl. Klein 2011, 48). Erhoben wurden auch *Diskriminierungserfahrungen*, wobei abgefragt wurde, ob man *gar nicht, manchmal, häufig, regelmäßig* oder *sehr häufig* diskriminiert würde, wobei nur 17,6% *gar nicht*, die meisten *manchmal* (55,9%) angaben (Klein 2011, 45), hinsichtlich des *Befindens der Befragten bei Behördenbesuchen* gaben ebenso viele *hoch problematisch* wie *normal* an (40,23%, *leichte Probleme* gaben 13,41% an) (ebd., 46). Aus Angst vor Diskriminierung bekennen 44,44% sich situationsabhängig nicht als *Sinti_ze* oder *Rom_nja*, 20,69% vermeiden ein Bekenntnis dazu auf der Arbeit und immerhin 16,09% vermeiden ein solches Bekenntnis bei der Arbeitssuche (Klein 2011, 47).

Die Distanz zur Mehrheitsgesellschaft hinsichtlich der formalen Bildung erfasst die Studie in Zahlen. Nur eine Minderheit (18,8%) hat eine berufliche Ausbildung absolviert, nur 11,5% besuchten eine Realschule, und nur 6 von 261 Befragten besuchten ein Gymnasium – damit sind die Zahlen bedeutend niedriger als in der Mehrheitsgesellschaft. Bedeutend höher dagegen die Zahl der Befragten, die gar keine Schule besuchten (13%) und die keinen Schulabschluss machten (44%). Hierzu ist aber anzumerken, dass es etwa hinsichtlich des Besuchs der Grundschule große generationelle Unterschiede gibt: 39,5% der über 50-Jährigen haben keine Grundschule besucht, 9,4% der 14- bis 25-Jährigen (Strauß 2011, 101 f.).

Abgesehen von der Evidenz des allgemeinen Rassismus in der Gesellschaft gibt die Studie dazu wichtige qualitative Ergänzungen, die das Bild erst vervollständigen.

„Aus familiärer und individueller Sicht wurde und wird zum Teil die innerfamiliäre Ausbildung der Kinder als ausreichend angesehen. Aber auch, wenn großes Interesse an formalen Abschlüssen der Kinder besteht, können Familien häufig aufgrund eigener Bildungsdefizite nicht ausreichend Unterstützung bieten. Vielfach wurde und wird zudem die Alphabetisierung als ausreichende formelle Bildung angesehen, was eine Orientierung auf weiterführende Abschlüsse und Ausbildungen obsolet macht“ (Rüchel/Schuch 2011, 93).

Einschränkend muss zunächst gesagt werden, dass der Stellenwert von formalen Bildungsabschlüssen steigt (vgl. Rüchel/Schuch 2011, 64). Rüchel und Schuch nennen weitere Gründe:

„Im Zusammenhang mit der Frage nach der Bildungsmotivation ist unbedingt darauf zu verweisen, dass der Erfolg bzw. Misserfolg hinsichtlich einer zufriedenstellenden Berufstätigkeit nach den Erfahrungen der Befragten nicht zwangsläufig mit den formalen Bildungsabschlüssen übereinstimmt. Zum einen gibt es, wie weiter oben bereits erwähnt, mehrere männliche Befragte, die auch ohne Schulabschluss erfolgreich erwerbstätig sind. Allerdings ist anzumerken, dass die abgebrochenen Bildungskarrieren zum Teil mit Diskriminierungserfahrungen begründet werden. Zum anderen gibt es mehrere Befragte beiderlei Geschlechts, die trotz Schul- und Ausbildungsabschluss auf staatliche Unterstützungsleistungen angewiesen sind“ (Rüchel/Schuch 2011, 63).

Es ist also keine allgemeine Erfahrung, dass eine gewisse Schulbildung auch eine Berufsperspektive eröffnet, zumal rassistische Exklusion auch auf dem Arbeitsmarkt wahrgenommen wird (vgl. ebd.). Die Distanz zur Schule insgesamt wird wiederum nicht verstehbar ohne zu beachten, dass Schule oft als unsicherer Ort gilt (s.o.). Dies ist u. A. historische Erfahrung aus dem Nationalsozialismus, welche über die Generationen hinweg weitergegeben wird (vgl. Rüchel/Schuch 2011, 57 f.): Es „[...] existieren nach wie vor Ängste um die eigenen Kinder, wenn diese sich in der Mehrheit bewegen“ (Rüchel/Schuch 2011, 94). Des Weiteren gibt es die immer noch aktuelle Erfahrung der Diskriminierung durch Schüler_innen und Lehrer_innen (Rüchel/Schuch 2011, 67 ff.). Wenig überraschend zeigt sich ein Zusammenhang zwischen dem Erhalt von Hilfe bei

den Hausaufgaben und dem Schulbesuch (Klein 2011, 38), wenig überraschend auch die Begründung, dass die Eltern selbst keine oder geringe Schulbildung erhielten (ebd., 39). Bemerkenswert ist aber, dass 18 der Befragten das *Verbot die Schule zu besuchen* bzw. die *Verfolgung während der NS-Zeit* als Gründe nannten. Mangelnde familiäre Unterstützung beim Erreichen formaler Bildungsabschlüsse resultiert nicht nur aus Angst, aus dem *Trauma* der Verfolgung, sondern auch viel unmittelbarer: „Die Bildungsdefizite in der Elterngeneration sind [...] ein entscheidender Ursachenfaktor für die Defizite in der/den nachfolgenden Generation(en), wobei die Verfolgung der Sinti und Roma in der NS-Zeit ganz massiv nachwirkt“ (Klein 2011, 39).

Fazit

Die Studie deckt sich in einiger Hinsicht mit dem hier vorgelegten Entwurf: Sie ist eingebettet in die politische Praxis von (Selbst-)Organisationen von Sinti_ze und Rom_nja. Ebenso wurden Laien, die selbst zur Zielgruppe der Forschung gehören, als Forscher_innen und Berater_innen beteiligt. Hier geht die Studie neue Wege und ist deshalb hinsichtlich der praktischen Erfahrungen hochinteressant für antirassistische und kritisch-materialistische partizipative Forschung – dabei können nicht zuletzt auch die Schwierigkeiten, die sich durch den Einbezug von Laien in die Forschung ergeben haben, für die Methodik lehrreich sein (vgl. Klein 2011, 24 ff.).

Die von Rassismus Betroffenen sind jedenfalls auf allen Ebenen Teil des Forschungsprozesses. Auch hinsichtlich der multidisziplinären Auswertung zeigt sich eine Parallele.

Ein wesentlicher Unterschied ist die Gewichtung von praktischer Politik und gesellschaftskritischer Theorie. Die Forschung soll wesentlich dazu dienen, sich in Berufung auf einen Menschenrechtsdiskurs auf der Ebene einer supranationalen Organisation in eine nationalstaatliche politische Debatte einzubringen. Praktische Politik ist hier also nicht die mögliche Umsetzung von Handlungen an der Basis, sondern die Forschung dient als Argumentationsgrundlage von Fürsprecher_innen der Minderheit.

Ebenso werden hier Problematiken eines instrumentellen Denkens in der Forschung, ein vermeintlich neutraler Forschungsbetrieb, der nicht in eine umfassende Gesellschaftskritik eingebunden ist, sehr deutlich. Dass ein solches instrumentelles Denken sich gerade in den theoretischen Äußerungen von Platos und Kleins ausdrückt, wurde dargelegt.

Grundsätzlich bleibt etwas unklar, warum ein solches quantitatives Design gewählt wurde. In den Empfehlungen des *Arbeitskreises* werden solche bundesweiten, umfassenden Erhebungen abgelehnt, gerade weil sie unzulässige Homogenisierungen vornehmen müssen (s.o.). Hierzu ist aber auch unbedingt zu sagen, dass Beteiligte an der Studie auch an den *Empfehlungen zur gleichberechtigten Bildungsteilhabe* des Arbeitskreises mitgearbeitet haben, so dass diese Ablehnung auch das Resultat der Erfahrungen mit der vorliegenden Studie sein könnten (vgl. Arbeitskreis 2015, 28 bzw. 56). Solche Homogenisierungen nicht vorzunehmen ist nicht nur ein rassismuskritischer Einwand, es stellt sich – allemal im Bereich der Bildung – auch die Frage, ob sie überhaupt hilfreich sind. So wird auch in der Studie zugegeben, dass etwa die allgemeinen Unterschiede hinsichtlich des Erreichens eines Schulabschlusses von Bundesland zu Bundesland, aber auch regional stark variieren (vgl. Klein 2011, 32 f.). Quantitativ erhobene Daten können zwar sinnvoll sein, bleiben aber selbst immer interpretationsbedürftig und gesellschaftliche Problematiken mit Zahlen bekämpfen zu wollen, ist nicht in jedem Fall ein sinnvolles Unterfangen. So könnte darüber gestritten werden, wofür es hilfreich ist, sich mittels Umfragen bestätigen zu lassen, dass der Begriff *Zigeuner* von den allermeisten Sinti_ze und Rom_nja abgelehnt wird. Die Bürgerrechtsbewegung hat darauf jahrelang aufmerksam gemacht. Aber selbst wenn sich zeigen würde, dass zwischen politisierten Teilen der Rom_nja und Sinti_ze und weniger politisierten oder in sonstiger Hinsicht dort eine Lücke klafft und ein relativ großer Teil den Begriff *Zigeuner* unproblematisch findet – was sollte daraus folgen? Dass es dann in Ordnung wäre, auch diejenigen so zu bezeichnen, die sich durch den Begriff beleidigt und diskriminiert fühlen? Und warum sollte im Alltag solche ethnische Zuweisung überhaupt ständig eine Rolle spielen?

Aber auch quantitativ erhobene Daten hinsichtlich eines *Gefühls der Diskriminierung* sind nicht unproblematisch. Quantitative Studien und ideologiekritische Arbeiten, die sich in kritischer Absicht dem Rassismus der Mehrheitsgesellschaft nähern, können dagegen viel besser aufzeigen, wie verbreitet rassistische Einstellungen sind. Wer die Ergebnisse solcher Studien anerkennen will, muss davon ausgehen, dass der verbreitete Rassismus auch in rassistischen Handlungen resultiert. Andererseits werden Rassist_innen, Menschen, die sich nicht über die Problematik rassistischer Zustände belehren lassen wollen, dies auch nicht aufgrund der *subjektiven Erfahrungen von Betroffenen* tun, auch nicht dadurch, dass deren *Fähigkeit zu differenziertem Denken*

betont wird. Bezüglich der Objektivität eines Gefühls anzumerken, dass dies keiner *Überempfindlichkeit* geschuldet ist, hilft deshalb in keiner Weise weiter. Es könnte übrigens genauso gut vom Gegenteil ausgegangen werden: Die ständige Diskriminierung führe zu einer Gewöhnung an diskriminierendes Verhalten, bzw. werde als normal angesehen, was Klein zumindest für die älteste befragte Generation in Erwägung zieht (vgl. Klein 2011, 44).

Sich in solidarischer Absicht dem Problem zu nähern müsste jedoch bedeuten, neben der Analyse der Mehrheitsgesellschaft auf der Seite der Diskriminierten qualitativ die erlebte Seite der Erfahrung rassistischer Diskriminierung zu beleuchten. Von Plato: „Gerade in den qualitativen Teilen der Interviews gibt es eine Fülle von Geschichten, die äußerst glaubwürdig die Ablehnung von ‚Zigeunern‘ in der Gesamtbevölkerung, in Nachbarschaft, Schule, Ausbildung und am Arbeitsplatz zeigen. Sie reichen von dem, was man heute ‚Mobben‘ nennt, über Beleidigungen und Entlassungen bis hin zu Gewalttätigkeiten“ (von Plato 2011, 10). Diese qualitativen Daten könnten zusammen mit ideologiekritischer theoretischer Fundierung und quantitativen Daten zu rassistischen Einstellungen in der Mehrheitsbevölkerung ein ganzheitliches Bild des Rassismus in der Gesellschaft und der individuellen und/oder kollektiven Gegenwehr der Betroffenen ergeben.

Aber auch im qualitativen Teil der Untersuchung lässt sich ein Bezug auf instrumentelles Denken in der Forschung ausmachen. So schreiben Rüchel und Schuch: „Es gibt zum einen innerfamiliäre Bedingungen, die formelle Bildungskarrieren hemmen, und zum anderen institutionelle und gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die Bildungskarrieren von Sinti und Roma behindern“ (Rüchel/Schuch 2011, 93). So richtig ein solcher Satz sein mag, kann er doch die Sichtweise nähren, Rom_nja und Sinti_ze stünden *außerhalb der Gesellschaft*, seien ihr entgegengesetzt, wie die rassistische Ideologie sie denn auch als Gegengesellschaft konstruiert. Tatsächlich gibt es aber kein solches *Außerhalb*. Auch Normen innerhalb von Familien, die eine Distanz zu den Bildungsinstanzen bedingen, selbst wenn sie als tradierte kulturelle Normen lesbar sind, haben sich nicht außerhalb, sondern mit der und durch die rassistische Gesellschaft herausgebildet. So schreiben Rüchel und Schuch: „Auffällig ist, dass das Erlernen von Lesen und Schreiben teilweise als ausreichende formelle Bildung, vor allem für Mädchen, angesehen wurde und das Einnehmen der Rolle im Familiensystem den Wert formeller Bildung überlagerte“ (Rüchel/Schuch 2011, 58). Dies ist natürlich problematisch. Aber geht man hier von dem Problem einer *abweichenden kulturellen*

Norm einer Minderheit aus, werden solche Familienwerte tendenziell als statisch und der Gruppe *natürlich* zugehörig behandelt. Eine partizipative ideologiekritische Forschung, die sich auf dieses Problem fokussiert, könnte gerade diejenigen befragen, bei denen formelle Bildung einen hohen Stellenwert einnimmt und Brüche und Widerstandspotenziale deutlich machen. Wo wurde sich gegen die Familie durchgesetzt oder wo war es gerade die Familie, die zu formaler Bildung ermutigte und warum? Auf der theoretischen Ebene könnte beleuchtet werden, inwieweit soziale Exklusion oder Unsicherheit ein patriarchales Familienmodell stärkt.

Einige abschließende Anmerkungen

Mit der Bezugnahme auf Horkheimer und Adorno schließt sich diese Arbeit einer Wissenschaftskritik an, die Tendenzen in der Wissenschaft kritisiert, die heute als allgemein durchgesetzt gelten können. So ist es auch im gesellschaftlichen Diskurs durchaus üblich, seinen Argumentationen allem voran mit Statistiken, bezogen auf (vermeintlich) isolierte Fragestellungen argumentatives Gewicht zu verleihen. Es ist deshalb nicht erstaunlich und Teil eines gesamtgesellschaftlichen Phänomens, dass auch die vorliegenden Studien, so politisch sie auch argumentieren, zumindest zum Teil von einem instrumentellen Denken und einem allzu positiven Bezug auf die reine Autorität empirischer Daten geprägt sind.

Beide hier aufgezeigte Studien lassen sich zumindest teilweise auf den Glauben ein, Rassismus sei empirisch widerlegbar und folgen damit einem Ideal wertfreier Forschung, die ohne theoretisch fundierte politische Positionierung auskomme (bzw. auskommen sollte). Der Streit um den Rassismus ist aber letztlich der Streit um eine egalitäre Gesellschaft, nicht um die richtige Interpretation empirischer Daten. Empirische Forschung dient dabei entweder der richtigen Bestimmung gesellschaftlicher Verhältnisse (also etwa, wie verbreitet rassistische Einstellungen sind) oder der Gewinnung von Erkenntnissen zum Zwecke der gesellschaftlichen Veränderung.

5. Fazit und Ausblick

5.1 Zu Themenwahl und Forschungsinteresse

In der Arbeit fließen mehrere Themen zusammen, die mich während und außerhalb meines Studiums beschäftigt haben; die Wissenschaftstheorie und -kritik Horkheimers und Adornos, die Auseinandersetzung mit Rassismus gegen Rom_nja sowie die Suche nach einer Kritik des Rassismus, die weder ökonomistisch-vulgärmarxistisch noch rein diskurskritisch begründet ist, sondern stattdessen Rassismus als widersprüchliche Ideologie moderner Gesellschaften mit eigener Dynamik begreift und die Suche nach Entwürfen engagierter, partizipativer Forschung. Mein Praktikum bei Amaro Drom warf einige dieser Themen noch einmal stärker auf (s.o. bzw. vgl. Stamm 2016, 25 f.). Mir wurde gerade in diesem Kontext klar, dass die Wissenschaft für Rom_nja bis in die jüngste Vergangenheit niemals eine helfende Rolle gespielt hatte, sondern immer Instrument des Rassismus war – entweder indem sie direkt an diskriminierenden Praktiken mitwirkte oder indem Nicht-Rom_nja ihre Forschungsobjekte zur Projektionsfläche ihrer sentimental und romantisierenden Stereotype machten – wobei die Übergänge fließend sind.

Klar war für mich, dass es keine wertneutrale Forschung, die sich mit Menschen beschäftigt, geben könnte. Nicht zuletzt die Geschichte der Wissenschaft auf diesem Feld zeigt an, dass sie nicht ohne Selbstkritik auskommt, will sie sich nicht unmittelbar Herrschaftszwecken unterwerfen. Das muss umso mehr gelten, wenn man den Anspruch hat, theoretische Kritik als zentrales Moment jeder Erkenntnis über Gesellschaft in der Sozialforschung anzusehen.

Es galt also eine Forschung zu entwerfen, die engagiert und solidarisch antirassistisch sein kann, ohne den eigenen theoretischen Standpunkt zu verlieren und ohne Differenzen in der alltäglichen Erfahrung einfach auszublenden. In diesem Sinne hat diese Arbeit viele Lücken geschlossen. Im Zuge der Arbeit habe ich mich vertiefend mit Kritischer Theorie auseinandergesetzt und meinen eigenen Standpunkt zu (Anti-)Rassismus geschärft. Bezüglich des Lernens über die Vielfalt der Traditionen und Probleme engagierter und partizipativer Forschung gäbe es noch einiges zu entdecken. Durch die Arbeit ist es mir aber gelungen, eine grundsätzliche theoretische Haltung zu partizipativer Forschung zu entwickeln.

5.2 Zusammenfassung der Erkenntnisse

Es gibt eine Spannung zwischen dem Anspruch, partizipativ solidarisch forschen zu wollen und dem Einnehmen einer theoretischen Position, der an der Überwindung des Kapitalismus gelegen ist, der direkten Solidarität mit den Forschungsteilnehmer_innen einerseits und der Unabhängigkeit eines grundsätzlichen Standpunktes, der antagonistisch zur bestehenden Gesellschaft steht, andererseits. Dieser hat seine Entsprechung in antirassistischen Diskussionen um *universal gültige Werte und Standpunkte*, gegenüber solchen, die eher die jeweilige *Subjektposition* in den Mittelpunkt stellen. In antirassistischen Kontexten nimmt die Debatte über die jeweilige Subjektposition, über Privilegien und Diskriminierungen zum Teil viel Raum ein (vgl. kritisch dazu Ibrahim/Karakayali/Tsianos/Karakayali 2012; Perinelli 2015).

Das wesentliche Thema der Arbeit ist auf der Metaebene die *Möglichkeit der theoretischen Reflexion der Subjektpositionen einerseits und die Anregung der Theorie durch die Subjektpositionen andererseits im Forschungsprozess*. Die Spannung zwischen Subjektposition und Theorie ist nicht aufzuheben, sondern in die Forschung mit aufzunehmen. Die eigene theoretische Verortung ist zu explizieren, um die Überführung der erhobenen Daten in und Rückbindung an kritische Theorie – und darin liegt die Hauptaufgabe kritischer Forschung – nachvollziehbar und kritisierbar zu machen. Dabei kann ein partizipativer Ansatz der Vermittlung von Theorie und der Vertiefung und Berichtigung der Forschungsergebnisse dienen. Der Forschungsprozess würde zum gemeinsamen Lernprozess, ohne dass ein gleiches Ergebnis auf Seiten von Forscher_innen und Teilnehmenden erzielt werden müsste.

Die Arbeit hat mir auch einen Überblick über die vielfältigen Ansätze partizipativer und engagierter Forschung verschafft und meinen kritischen Blick auf solche Ansätze geschärft. So habe ich beispielsweise mit Begeisterung und viel Idealismus Freires *Pädagogik der Unterdrückten* (Freire 1985) gelesen und musste anhand der Ausführungen *Heinz-Peter Gerhardts* feststellen, dass ich selbst einigen Missverständnissen und Idealisierungen aufgesessen war – so ist etwa Freires *revolutionäres* Selbstverständnis in seinen Ursprüngen vielmehr ein antikoloniales, nationalistisches und katholisches als ein marxistisches (vgl. Gerhardt 1979). Neu war für mich auch die feministische Forschung und die vielfältige Debatte um die Aktionsforschung in den 70ern.

Auf die Erkenntnisse der Arbeit aufbauend gäbe es für einen Forschungsentwurf einer

partizipativen, kritisch-materialistischen und antirassistischen Forschung einiges, an das angeknüpft werden könnte. Letztlich kann aber nur die Praxis den Erfolg einer solchen Forschung zeigen, dennoch macht es Sinn, diese theoretisch und – in Bezug auf vergangene Konzepte partizipativer Forschung – *historisch fundiert und reflektiert* anzugehen. *Erfolg* hieße dabei zunächst, theoretische Erkenntnisse zu gewinnen und, dem nachgeordnet, bereits im Forschungsprozess Veränderungen auch bei den Teilnehmenden anzustoßen, seien es auch zunächst eher Erweiterungen der Standpunkte durch die Vermittlung mit der Theorie. Eine beim Verfassen dieser Arbeit erworbene Grundannahme ist, dass die hierarchischen Beziehungen und Machtungleichgewichte in dieser Gesellschaft, etwa das Verhältnis Forscher_in/Beforschte und unterschiedliche Betroffenheiten von Rassismus notwendig mit dem Gesellschaftsbau verknüpft sind. Keine noch so gut gestaltete Forschungskonzeption könnte hieran etwas Grundsätzliches ändern – sie kann aber praktische und theoretische Kritik dieses Zustands leisten. Sowohl bezüglich der feministischen Forschung als auch der früheren Aktionsforschung wurde deutlich, dass es durch überspannte Ideale der Nähe von Forscher_innen und Teilnehmer_innen zu theoretischen Verkürzungen und enttäuschten Erwartungen kommen musste.

5.3 Ausblick: Zur Methodik partizipativen Forschens

Hinsichtlich der *konkreten Methodik* ließe sich bei Aktionsforschung und feministischer Forschung ebenso anknüpfen wie bei unterschiedlichen Methoden aktueller qualitativer Sozialforschung. Unger/Block/Wright streichen heraus, dass viele Elemente der qualitativen Forschung, deren Diskussionen aktuell weiter geführt werden, Ansätzen der früheren Aktionsforschung ähneln, was den Einbezug der Subjektivität der_des Forschenden und die Alltagsnähe und Involviertheit im Feld als Teil des Forschungsprozesses angeht (Unger/Block/Wright 2007, 28).

„Die in der qualitativen Forschung angewandten Forschungsmethoden mit ihrem Schwerpunkt auf intersubjektiver Kommunikation ähneln den Methoden der Aktionsforschung, obwohl die qualitative Forschung in den letzten Jahrzehnten ein immens großes und ausdifferenziertes Methodenspektrum entwickelt hat, das weit über die in den 1970er Jahren angewandten Methoden der Datenerhebung und -auswertung hinaus geht“ (ebd.).

Im Rahmen der qualitativen Sozialforschung hat sich eine Vielzahl an Methoden entwickelt, die im Rahmen einer partizipativen Forschung zum Einsatz kommen können, Unger/Block/Wright nennen beispielhaft die *Teilnehmende Beobachtung* (ebd.), möglich wären aber auch Interviews und Gruppendiskussionsverfahren (vgl. Gstettner 1995, 267) – Freires Konzeption etwa beginnt mit einer Art *Teilnehmenden Beobachtung*, um dann in Phasen von *Gruppendiskussionen* zu münden (s.o.). Wichtig ist hier, nachvollziehbar und mit dem Forschungsfeld adäquaten Methoden zu arbeiten, so wie ein induktives Vorgehen (vgl. Gstettner 1995, 267).

5.4 Rassismus, Pädagogik und Dialektik der Wissenschaft – ein Fazit

5.4.1 Rassismus gegen Rom_nja und die Dialektik der Aufklärung

Ein paar Worte möchte ich noch finden zu dem Umstand, dass mein Entwurf sich in den Kontext der Forschung zum Rassismus gegen Rom_nja stellt. Zum einen habe ich an dem Thema gezeigt, wie theoretische Kontextualisierung eines Forschungsfeldes im kritisch-materialistischen Sinn aussehen könnte. Zum anderen leite ich aber in der Arbeit auch methodologische Forderungen aus dem spezifischen Kontext des Rassismus gegen Rom_nja ab. Habe ich meinem Entwurf damit ungerechtfertigterweise auf moralische Weise mehr Autorität verliehen, indem ich ihn in diesen Kontext gestellt habe?

Tatsächlich denke ich, dass die Dialektik dieser Gesellschaft – und deshalb auch die Notwendigkeit einer (selbst-)kritischen Sozialforschung und Erziehungswissenschaft – sich in besonderer Weise am Rassismus gegen Rom_nja zeigt. Es lässt sich daher sagen, dass mein theoretisches Interesse an diesem Thema tatsächlich eines ist, das über die direkte politische Solidarität hinaus geht. In besonderer Weise zeigt sich hier, wie tief Rassismus zum innersten Prinzip dieser Gesellschaft gehört. Die *Dialektik der Aufklärung* geht davon aus, dass der Prozess der Naturbeherrschung durch den Menschen in neue Herrschaft über den Menschen umschlägt (vgl. Adorno/Horkheimer 1944/2013, 4 ff.). Für Rom_nja scheint in der Geschichte meist nicht einmal diese Dialektik zu gelten: Wissenschaft war hier *von Beginn an* Herrschaftsinstrument, die Aufklärung mit ihren Ideen des Fortschritts und der gleichen Rechte bestimmte sie als ihren Widerpart. Es gab zwar immer wieder politische Aufbrüche, im Zuge derer sich

Rom_nja organisierten und ihre Gleichberechtigung einforderten, etwa die kulturellen und politischen Bestrebungen zur Verteidigung ihrer Rechte in Rumänien in den 30er Jahren (vgl. Djurić/Becken/Bensch 1996, 136 f.) und im Zuge des Aufbaus des sozialistischen Systems in Jugoslawien (ebd., 112 ff.). Dabei ist jedoch festzuhalten, dass immer Rom_nja selbst es waren, die ihre Rechte einforderten.

5.4.2 Pädagogik und Rassismus gegen Rom_nja

Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich in aller Schärfe an der Idee der Assimilation durch Erziehung. Für die praktische Pädagogik ist die Kenntnis der leidvollen Geschichte der Rom_nja und (Selbst-)Reflexion gängiger Stereotype unabdingbar, um solidarisch zusammen zu arbeiten. Zunächst müssten Pädagogik und Sozialarbeit ihres eigenen Beitrags zur leidvollen Geschichte der Rom_nja gewahr werden. Solidarität müsste dabei auch heißen, dass Organisationen von Rom_nja selbst es sind, die die ersten Ansprechpartner_innen sein sollten, um in der Bildung einen Dialog zu beginnen, der die Bedürfnisse und Probleme dieser von Rassismus betroffenen Minderheit in den Mittelpunkt stellt. Partizipativität wäre in der Forschung wie in der alltäglichen Praxis das, was Pädagogik leisten könnte. Die weiteren gesellschaftlichen Bedingungen, etwa die andauernde Missachtung ihrer Diskriminierung in den Balkanstaaten und die Abschiebepolitik sind aber *politisches* Problem. Hier sich zu positionieren ist keine pädagogische, sondern menschliche Aufgabe.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Adorno, Theodor W. (1972): Zur Logik der Sozialwissenschaften.
In: Adorno, Theodor W. u. A.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, S. 125-143.

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1944/2015): *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: S. Fischer Taschenbuch Verlag.

Arendt, Hannah (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Auer, Dirk (2009): Zwischen den Fronten – Die Vertreibung der Roma aus dem Kosovo und die Verantwortung der *Internationalen Gemeinschaft*.
In: End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne (Hrsg.): *Antiziganistische Zustände*. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast Verlag, S. 251-260.

Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1990): *Rasse Klasse Nation*. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin: Argument Verlag.

Bartels, Alexandra (2013): Antiziganismus benennen.
Zur sprachlichen Diskriminierung durch das „Zigeuner“-Wort. In: Bartels, Alexandra/von Borcke, Tobias/End, Markus/Friedrich, Anna (Hrsg.): *Antiziganistische Zustände 2*. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast-Verlag, S. 20-38.

Bislimi, Nizaqete/Rygiert, Beate (2015): *Durch die Wand*. Von der Asylbewerberin zur Rechtsanwältin. Köln: DuMont Buchverlag.

Bojadžijev, Manuela (2002): Antirassistischer Widerstand von MigrantInnen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Bratić, Ljubomir (Hrsg.): *Landschaften der Tat*. Vermessung, Transformation und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa. St. Pölten: Sozaktiv.

Bratić, Ljubomir (2002): Vorwort. In: Bratić, Ljubomir (Hrsg.): *Landschaften der Tat*. Vermessung, Transformation und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa. St. Pölten: Sozaktiv.

Brock, Adolf/Müller, Hans Dieter/Negt, Oskar (1978): Vorrede.
In: Brock, Adolf/Müller, Hans Dieter/Negt, Oskar (Hrsg.): *Arbeiterbildung*. Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen in Theorie, Kritik und Praxis. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 7-10.

Brock, Adolf (1978): Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen in der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit. In: Brock, Adolf/Müller, Hans Dieter/Negt, Oskar (Hrsg.): *Arbeiterbildung*. Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen in Theorie, Kritik und Praxis. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 25-42.

Diezinger, Angelika/Kitzer, Hedwig/Anker, Ingrid/Odierna, Simone/Haas, Erika/Bingel, Irma (Hrsg., 1994): *Erfahrung mit Methode*. Freiburg i. Br.: Kore Verlag.

Djurić, Rajko/Becken, Jürgen/Bensch, A. Bertolt (1996): *Ohne Heim- ohne Grab. Die Geschichte der Roma und Sinti*. Berlin: Aufbau Verlag.

End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne (2009): *Antiziganistische Zustände: Eine Einleitung*. In: End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne (Hrsg.): *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster: Unrast Verlag, S. 9-22.

End, Markus (2013): *Antiziganismus. Zur Verteidigung eines wissenschaftlichen Begriffs in kritischer Absicht*. In: Bartels, Alexandra /End, Markus/ Friedrich, Anna (Hrsg.): *Antiziganistische Zustände 2 – Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse*. Münster: Unrast-Verlag, S. 39-47.

End, Markus (2016): *Die Dialektik der Aufklärung als Antiziganismuskritik. Thesen zu einer Kritischen Theorie des Antiziganismus*. In: Stender, Wolfram (Hrsg.): *Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, S. 53-94.

Foitzik, Andreas/Pohl, Axel (2011): *Das Lob der Haare in der Suppe*. In: Scharathow, Wiebke/Leiprecht, Rudolf: *Rassismuskritik. Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit*. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 61-76.

Freire, Paulo (1985): *Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

Geelhaar, Stephan/Marz, Ulrike/Prenzel, Thomas (2013): *Rostock-Lichtenhagen als antiziganistisches Pogrom und konformistische Revolte*. In: Bartels, Alexandra/ von Borcke, Tobias/End, Markus/Friedrich, Anna (Hrsg.): *Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse*. Münster: Unrast-Verlag, S. 140-161.

Gerhardt, Heinz-Peter (1979): *Zur Theorie und Praxis Paulo Freires in Brasilien*. Frankfurt a. M.: Renate Gerhardt.

Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb (1783): *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa, nebst ihrem Ursprunge*. Dessau und Leipzig: Ohne Verlagsangabe, mit dem Verweis *Auf Kosten der Verlagskasse und zu finden in der Buchhandlung der Gelehrten*.

Gstettner, Peter (1995): *Handlungsforschung*. In: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Keupp, Heiner, Rosenstiel, Lutz von/Wolff, Stephan (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz – Psychologie Verlags Union, S. 266-268.

Haug, Frigga (1990): *Erinnerungsarbeit*. Hamburg: Argument Verlag.

Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 2012): *Deutsche Zustände*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Herold, Kathrin (2009): „Das Leid der Roma und Sinti in der NS-Zeit berechtigt nicht zu rechtswidrigen Handlungen heute.“ Bleiberechtskämpfe Hamburger Roma an der KZ-Gedenkstätte Neuengamme. In: End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne (Hrsg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast Verlag, S.131-156.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944/2013): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.

Horkheimer, Max (1973): Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Horkheimer, Max (1991): Gesammelte Schriften Band 6: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949-1969“, Hrsg. Schmidt, Alfred. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.

Hund, Wulf D. (2007): Rassismus. Bielefeld: Transcript Verlag.

Jonuz, Elizabeta (2009): Stigma Ethnizität. Wie zugewanderte Romafamilien der Ethnisierungsfalle begegnen. Opladen: Budrich UniPress.

Klüver, Jürgen/Krüger, Helga (1975): Aktionsforschung und soziologische Theorien. In: Haag, Fritz/Krüger, Helga/Schwärzel, Wiltrud/Wildt, Johannes (Hrsg.): Aktionsforschung. Forschungsstrategien, Forschungsfelder und Forschungspläne. München: Juventa Verlag, S. 76-99.

Machold, Claudia (2011): (Anti-)Rassismus kritisch (ge-)lesen. Verstrickung und Reproduktion als Herausforderung für die pädagogische Praxis. Eine diskurstheoretische Perspektive. In: Scharathow, Wiebke/Leiprecht, Rudolf: Rassismuskritik. Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 379-396.

Maciejewski, Franz (1996): Elemente des Antiziganismus. In: Giere, Jaqueline: Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners – Zur Genese eines Vorurteils. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 9-29.

Mecheril, Paul/Melter, Claus (2011): Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hrsg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 13-22.

Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2011): Rassismus und „Rasse“. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hrsg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 39-58.

Miles, Robert (1991/2014): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument Verlag.

Müller, Ursula (1994): Feminismus in der empirischen Forschung: Eine methodologische Bestandsaufnahme. In: Diezinger, Angelika/Kitzer, Hedwig/Anker, Ingrid/Odierna, Simone/Haas, Erika/Bingel, Irma (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Freiburg i. Br.: Kore Verlag, S. 31-68.

Nagel, Alfred (1983) : Aktionsforschung, Gesellschaftsstrukturen und soziale Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Negt, Oskar (1978): Marxismus und Arbeiterbildung – Kritische Anmerkung zu meinen Kritikern. In: Brock, Adolf/Müller, Hans Dieter/Negt, Oskar (Hrsg.): Arbeiterbildung. Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen in Theorie, Kritik und Praxis. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 43-86.

Ornauer, Helmut (1978): Gesellschaftliche Realität und Aktionsforschung: Einleitung zu einer Nord-Süd-Diskussion. In: Moser, Heinz/Ornauer, Helmut (Hrsg.): Internationale Aspekte der Aktionsforschung. München: Kösel-Verlag, S. 9- 24.

Patrut, Iulia-Karin/Uerlings, Herbert (Hrsg., 2008): „Zigeuner“, Europa und Nation. Einleitung. In: „Zigeuner“ und Nation – Repräsentation – Inklusion – Exklusion. Frankfurt a. M.: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 11-14.

Perinelli, Massimo (2015): Triggerwarnung! Critical Whiteness und das Ende der antirassistischen Bewegung. In: Phase 2 51/2015.

Reemtsma, Katrin (1996): Sinti und Roma: Kultur, Geschichte, Gegenwart. München: Beck Verlag.

Röggla, Katharina (2012): Critical whiteness studies. Wien: Mandelbaum kritik und utopie.

Severin, Jan (2009): „Zwischen ihnen und uns steht eine kaum zu überwindende Fremdheit.“ – Elemente des Rassismus in den „Zigeuner“-Bildern der deutschsprachigen Ethnologie. In: Markus End, Kathrin Herold, Yvonne Robel (Hrsg.): Antiziganistische Zustände – Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: UnrastVerlag, S. 67-94.

Schulze, Erika (2016): „... und dann heißt es, eure Kinder machen die Inklusion kaputt“. Antiziganismus in pädagogischen Handlungsfeldern. In: Stender, Wolfram (Hrsg.): Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis. Wiesbaden: Springer VS, S. 283-300.

Scholz, Roswitha (2009): Antiziganismus und Ausnahmezustand – Die „Zigeuner“ in der Arbeitsgesellschaft. In: Markus End, Kathrin Herold, Yvonne Robel (Hrsg.): Antiziganistische Zustände – Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast-Verlag, S. 24-40.

Schwandt, Michael (2010): Kritische Theorie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Stamm, Thede (2016): Praktikumsbericht. *Unveröffentlichter Bericht über ein Praktikum beim Projekt „Dikhen amen-Seht uns!“ der Jugendorganisation Amaro Drom.*

Stender, Wolfram a (2016): Die Wandlungen des „Antiziganismus“ nach 1945. Zur Einleitung. In: Stender, Wolfram (Hrsg.): *Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis.* Wiesbaden: Springer VS, S. 1-50.

Stender, Wolfram b (2016): Über die Schwierigkeit Sozialer Arbeit, nicht antiziganistisch zu sein. In: Stender, Wolfram (Hrsg.): *Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis.* Wiesbaden: Springer VS, S. 329-348.

Stiftung Erinnerung, Verantwortung, Zukunft (2015): *Gemeinsam für eine bessere Bildung - Empfehlungen zur gleichberechtigten Bildungsteilhabe von Sinti und Roma in Deutschland.* Abrufbar unter: <http://www.stiftung-evz.de/handlungsfelder/handeln-fuer-menschenrechte/sinti-und-roma/arbeitskreis-bildung.html>.

Wallat, Hendrik (2015): *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik.* Münster: Unrast Verlag.

Wippermann, Wolfgang (1997): *„Wie die Zigeuner“.* Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich. Berlin: Elefant Press Verlag.

Internetquellen

Alle bleiben! Webpräsenz: Über uns. Abrufbar unter <http://www.alle-bleiben.info/uber-uns/>, abgerufen am 18.05.2017.

Alle bleiben! Webpräsenz: Unterstützer. Abrufbar unter <http://www.alle-bleiben.info/unterstutzer/>, abgerufen am 18.05.2017.

Alle bleiben! Webpräsenz: Material. Abrufbar unter <http://www.alle-bleiben.info/category/material/>, abgerufen am 18.05.2017.

Alle bleiben!: *Abgeschobene Roma in Mazedonien. Journalistische, juristische und medizinische Recherchen.* Abrufbar unter: www.alle-bleiben.info/wp-content/uploads/2015/10/Mazedonien_Bericht_2015_web.pdf, abgerufen am 18.05.2017.

Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hrsg.): *Zwischen Gleichgültigkeit und Ablehnung. Bevölkerungseinstellungen gegenüber Sinti und Roma.* Abrufbar unter http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Expertisen/Expertise_Bevoelkerungseinstellungen_gegenueber_Sinti_und_Roma_20140829.pdf?__blob=publicationFile, abgerufen am 18.05.2017.

Can, Halil: Empowerment aus der People of Color-Perspektive. Reflexionen und Empfehlungen zur Durchführung von Empowerment-Workshops gegen Rassismus. Abrufbar unter http://www.bgz-berlin.de/files/empowerment_webbroschuere_barrierefrei.pdf, abgerufen am 18.05.2017.

Demirova, Filiz (2013): Wer spricht in der Antiziganismusforschung? Abrufbar unter <http://derparia.wordpress.com/2013/03/26/wer-spricht-in-der-antiziganismusforschung/>, abgerufen am 18.05.2017.

Demirović, Alex (1990): Vom Vorurteil zum Neo-Rassismus. Das Objekt ›Rassismus‹ in Ideologiekritik und Ideologietheorie. In: Redaktion diskus (Hg.): Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin: Edition ID-Archiv, S. 73-95. Abrufbar unter: nadir.org/nadir/archiv/Diverses/pdfs/diskus_zivilgesellschaft.pdf, abgerufen am 18.05.2017.

Ibrahim, Aida/Karakayali, Jule/Tsianos, Vassilis S./Karakayali, Serhat (2012): Decolorise it!, Beitrag vom 21.09.2012 in *analyse und kritik* 575. Abrufbar unter https://www.akweb.de/ak_s/ak575/23.htm, abgerufen am 18.05.2017.

IniRromnja Webpräsenz: Startseite. Abrufbar unter: <https://inirromnja.wordpress.com/>, abgerufen am 18.05.2017.

IniRromnja Webpräsenz: Stellungnahme zur Protestaktion von Romano Jekipe am Berliner Denkmal/Mahnmal für die ermordeten Sinti und Roma Europas, *Beitrag in 2016, ohne Datum*. Abrufbar unter: <https://inirromnja.wordpress.com/>, abgerufen am 18.05.2017.

Jonuz, Dr. Elizabeta (2014): Leben in einer Gesellschaft mit Rassismushintergrund. In: Heinrich-Böll-Stiftung/Randjelović, Idisora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Rroma in Deutschland, S. 48-57. Online abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Kanak Attak (1998): KANAK ATTAK UND BASTA!. Abrufbar unter: http://www.kanak-attak.de/ka/down/pdf/manifest_d.pdf, abgerufen am 18.05.2017.

Klein, Michael (2011): Auswertung von quantitativen Daten zur Erhebung. In: Strauß, Daniel (Hrsg): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht. Marburg: I-verb.de und RomnoKehr, S. 17-50. Abrufbar unter: stiftung-evz.de/handlungsfelder/handeln-fuer-menschenrechte/engagement-fuer-sinti-und-roma-in-deutschland/studie-zur-aktuellen-bildungssituation.html, abgerufen am 18.05.2017.

Michollek, Fatima Hartmann/Michollek, Nadine: „Man hat das Gefühl, dass sich alle paar Jahre die gleiche Diskriminierung wiederholt.“ In: Heinrich-Böll-Stiftung/Randjelović, Idisora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Rroma in Deutschland, S. 93-100. Abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Queer Roma Webpräsenz: Willkommen. Abrufbar unter: <http://queer-roma.de/contao/>, abgerufen am 18.05.2017.

Randjelović, Isidora (2014): Ein Blick über die Ränder der Begriffsverhandlungen um „Antiziganismus“. In: Heinrich-Böll-Stiftung/Randjelović, Isidora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Roma in Deutschland, S. 19-38. Abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Rombase Uni Graz (2001): Maria Theresia und Joseph II. Assimilationspolitik im aufgeklärten Absolutismus. Abrufbar unter: rombase.uni-graz.at/cgi-bin/art.cgi?src=data/hist/modern/maria.de.xml, abgerufen am 18.05.2017.

Romano Jekipe Ano Webpräsenz (2015): Romano Jekipe Ano Hamburg erhält Schutzraum vor Abschiebung und fordert weiterhin ein Bleiberecht, Beitrag vom 21.09.2015. Abrufbar unter: <http://romas-in-hamburg.blogspot.de/>, abgerufen am 18.05.2017.

Randjelović, Isidora/Schuch, Jane (2014): "Wir müssen einen Weg für uns suchen. Wir müssen einen Weg für uns finden." (Häns'che Weiss 1979) - Gesellschaftspolitische Positionierungen von Roma und Sinti in Deutschland, S. 12-16. In: Heinrich-Böll-Stiftung/Randjelović, Isidora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Roma in Deutschland. Abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Rüchel, Uta/Schuch, Jane (2011): Bildungswege deutscher Sinti und Roma. In: Strauß, Daniel (Hrsg.): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht. Marburg: I-verb.de und RomnoKehr, S. 51-95. Abrufbar unter: <http://www.stiftung-evz.de/handlungsfelder/handeln-fuer-menschenrechte/engagement-fuer-sinti-und-roma-in-deutschland/studie-zur-aktuellen-bildungssituation.html>, abgerufen am 18.05.2017.

Schuch, Jane (2014): Antiziganismus als Bildungsbarriere. In: Heinrich-Böll-Stiftung/Randjelović, Isidora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Roma in Deutschland, S. 38-47. Abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Stiftung Denkmal Webpräsenz: Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas. Abrufbar unter <http://www.stiftung-denkmal.de/denkmaeler/denkmal-fuer-die-ermordeten-sinti-und-roma.html>, abgerufen am 18.05.2017.

Strauß, Daniel (2011, Hrsg.): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht. Marburg: I-verb.de und RomnoKehr. Abrufbar unter: <http://www.stiftung-evz.de/handlungsfelder/handeln-fuer-menschenrechte/engagement-fuer-sinti-und-roma-in-deutschland/studie-zur-aktuellen-bildungssituation.html>, abgerufen am 18.05.2017.

von Plato, Alexander (2011): Methodische Herausforderungen des Projektes. In: Strauß, Daniel (Hrsg): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht. Marburg: I-verb.de und RomnoKehr, S. 7-16. Abrufbar unter: <http://www.stiftung-evz.de/handlungsfelder/handeln-fuer-menschenrechte/engagement-fuer-sinti-und-roma-in-deutschland/studie-zur-aktuellen-bildungssituation.html>, abgerufen am 18.05.2017.

von Unger, Hella /Block, Martina/Wright, Michael T. (2007): Aktionsforschung im deutschsprachigen Raum: zur Geschichte und Aktualität eines kontroversen Ansatzes aus Public Health Sicht. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Arbeit, Sozialstruktur und Sozialstaat, Forschungsgruppe Public Health. Abrufbar unter: [ssoar.info/handle/document/32311](https://soar.info/handle/document/32311), abgerufen am 18.05.2017.

Weiß, Matthäus/Weiß, Melanie (2014): „Mari budhi hundi well palé ab jekh drom gerdo“. In: Heinrich-Böll-Stiftung/Ranjelovic, Idisora/Schuch, Jane (Hrsg.): Perspektiven und Analysen von Sinti und Rroma in Deutschland, S. 84-92. Abrufbar unter <http://heimatkunde.boell.de/dossier-sinti-und-roma>, abgerufen am 18.05.2017.

Hiermit versichere ich, dass ich diese Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Außerdem versichere ich, dass ich die allgemeinen Prinzipien wissenschaftlicher Arbeit und Veröffentlichung, wie sie in den Leitlinien guter wissenschaftlicher Praxis der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg festgelegt sind, befolgt habe.