universität wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Über die Zentralität der Ränder. Befreiungstheologische Skizzen einer Erinnerung im Angesicht von Porajmos und Antiziganismus.

verfasst von / submitted by
Jakob Michael Frühmann BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 190 333 020
Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:	Lehramtsstudium UniStG UF Deutsch UniStG UF Katholische Religion UniStG
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Prof. i.R. Dr. Martin Jäggle

INHALTSVERZEICHNIS

0. HINFÜHRUNG 6

0.1. Standpunkt. Anstelle eines Vorwortes 6
0.2. Zu den Rändern gehen. Themenaufriss, Fragestellungen und Relevanz 9
0.3. Entgrenzend. Zu Aufbau, Methode und Verortung 12

1. THEORETISCHE PRÄMISSEN 16

1.1. Postkoloniale Theorie. Eine Aneignung 16
1.1.1. Orientierung 17
1.1.1.1. Subjektphilosophische Grundlagen 18
1.1.1.2. Orientalismus. Die Macht des Diskurses 19
1.1.1.3. Othering. Repräsentationen 20
1.1.1.4. Die Subalterne. Sprechpositionierungen 22
1.1.2. Einbettung 24
1.1.2.1. Postkolonialismus als Anregung 24
1.1.2.2. Antiziganismus: gemeint sind alle 25
1.1.2.3. Zur Genealogie eines Diskurses 28
1.2. Rand-ständigkeiten. Begriffsannäherungen 33
1.2.1. Der soziologische Rand. Eine phänomenologische Betrachtung einer denkwürdigen Notwendigkeit 36
1.2.2. Logozentrismus. Philosophische Anmerkungen zum Rand 39
1.2.3. Vom Rand ins Zentrum? 41
1.3. Postnazismus und Postkolonialismus 43
1.4. Zur Frage der Gewalt. Eine Zwischenresümee 47

2. SEHEN. DAS VERGEGENWÄRTIGEN VON GEWALT 48

2.1. Das Burgenland – Erinnerung an der Grenze 48
2.1.1. Der *Porajmos.* Das Verschlingen der burgenländischen Rom*nja 49
2.1.2. Das Burgenland. Ein vergessliches Bundesland 56
2.2. Befund in Jabing 61
2.2.1. Selbstzeugnisse von zwei Jabinger Romni 64
2.2.2. Zeitzeug*innen 67
2.2.2.1. Arbeit und Alltag 70
2.2.2.2. Die Deportation 72
2.2.2.3. Überlebende 74
2.2.2.4. Erinnerung 75
2.2.3. Ich war nicht in Auschwitz. Das literarische Werk von Stefan Horvath 76
2.2.4. Archive 83

3. URTEILEN. VOM THEOLOGISCHEN RINGEN MIT DEM RAND 91

3.1. ER-INNERUNG UND VER-GEGENWÄRTIGUNG ALS THEOLOGISCHE KATEGORIEN 91
3.1.1. GEDÄCHTNISTHEORIE BEI ALEIDA ASSMANN 91
3.1.2. LEIDENSERINNERUNGEN UND LEIDENSVERINNERLICHUNGEN 95
3.2. BEFREIENDE THEOLOGIE? 101
3.2.1. KIRCHE UND ANTIZIGANISMUS. EINE ERKENNTNISREICHE AMBIVALENZ 102
3.2.2. THEOLOGISCHE BEFREIUNGEN. ABRISSE 106
3.2.3. SOLIDARITÄT IN ZEITEN DER POSTMODERNE. POSTKOLONIALE ANFRAGEN UND BEFREIUNGSTHEOLOGISCHE RÜCKFRAGEN 109

4. PRAXEN. ANAMNETISCHE UND HERRSCHAFTSKRITISCHE SOLIDARITÄT ANEIGNEN 117

4.1. RELIGIONSUNTERRICHT ALS POLITISCHE BILDUNG 117
4.1.1. GEWALT UNTERRICHTEN? 118
4.1.2. WAS DIE RELIGIONSPÄDAGOGIK AUSCHWITZ HEUTE ANGEHT 120
4.2. SKIZZEN EINER RASSISMUSKRITISCHEN RELIGIONSPÄDAGOGIK 122

5. CONCLUSIO 129

ANHANG 132

A AUTOBIOGRAPHISCHES ZEUGNIS VON HERMINE HORVATH 132
B AUTOBIOGRAPHISCHES ZEUGNIS VON KATHARINA HORVATH 138
C ÜBERSICHT DER GEFÜHRTEN GESPRÄCHE 143
D LITANEI DER UNMENSCHLICHKEIT 144
E ÜBERSICHT DER IM *PORAJMOS* ERMORDETEN JABINGER*INNEN 145
F ERSTES SCHRIFTLICHES ZEUGNIS ÜBER ROM*NJA IN JABING 147
G BILDLICHE ZEUGNISSE DER JABINGER ROM*NJA 148

BIBLIOGRAPHIE 149

DANK 164
ABSTRACT DEUTSCH 165
ABSTRACT ENGLISH 166

erinnern ist salz

erinnern ist salz
es brennt in meinen wunden und
in den wunden der welt

ich sammle salzkristalle im krug wo vorher kalte asche war
salz von tränen und schweiß
salz der todesangst jener und auch
das salz des widerstands und aufbegehrens
am gaumen schmeck ich das salz zorniger lieder
gegen das grauen
sag
rot müsst es doch sein das salz rot
es rieselt durch meine hand
bleich und blass ist es wie ich in meiner scham

traumlos geh ich durch mein fremdes land
die spiegel sind blind doch ich weiß
ich sehe mich darin und immer wirst es auch du sein
werden es auch wir gewesen sein
ich zeichne mit zögernden fingern
die eine frage an den rand der nacht
horche mit tausend poren
antwort
gibt es nicht

ich trete an gegen das vergessen
rufe sie mir ins herz ins hirn unter die haut
die stillen männer frauen die stummen kinder
ein schatten wird gesicht ein wort wird bild ein name gestalt
salz salz

grabt schürft gebt
mit vollen händen salz den salzlosen
gegen das verdrängen das verschweigen salz
den salzlosen gegen das missachten das zerstören
salz den salzlosen um anzulieben gegen das
entmenschen

eint uns denn nicht
irgendwann
das salz zum meere hin[1]

[1] GRABNER, Bernadette: Erinnern ist Salz. In: O.HG: Dachau. Spomin in opomin. Erinnern und Gedenken. Primeri preganjanja antifašistov iz Koroške / Beispiele der Verfolgung von Antifaschisten aus Kärnten. Klagenfurt: Drava 2007, 72.

0. Hinführung

0.1. Standpunkt. Anstelle eines Vorwortes

Was keiner
geglaubt haben wird

was keiner
gewußt haben konnte

was keiner
geahnt haben durfte

das wird dann wieder
das gewesen sein

was keiner
gewollt haben wollte[2]

Vorliegende Arbeit entspringt primär einem Dilemma. Nicht bloß das historische Desiderat, den nationalsozialistischen Morden auf lokalgeschichtlicher Ebene nachzugehen, um der Geschichte Gesichter zu geben, nicht nur die handfesten Kontinuitäten rassistischer Diskurse, Politiken und Alltäglichkeiten und die Empörung darüber, nicht eine allzu brave Form der gegenwärtigen Theologien der Befreiung waren die Gründe für eine intensive und vielfältige Auseinandersetzung. Es war vor allem die Konfrontation mit ebendiesem Dilemma, das zum Verfassen dieser Arbeit geführt hat. Die Frage ist schnell skizziert: wenn wir – als Menschen im Allgemeinen, als Christ*innen[3] im Speziellen – dazu angehalten sind, an einer befreiten Gesellschaft mitzuwirken, stellt sich unweigerlich die Frage, wie vermieden werden kann, dass die Geschichte – als konstruierte Vergangenheit, als *history*, aber auch als Erzählung, die in die Zukunft verweist, als *story,* – stets eine Geschichte der Sieger[4] bleibt? Dass ein deutschsprechender, weißer, männlicher Theologe, aus einer

[2] FRIED, Erich: Gedichte. Gesammelte Werke, Band 2. Herausgegeben von Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach. Wagenbach: Berlin 2006, 487.

[3] Gemäß der Überzeugung, dass Sprache ein umkämpftes Terrain darstellt und Wirklichkeit nicht nur abbildet, sondern bildet, das heißt, gesellschaftliche Realität und Machtverhältnisse produziert, ist diese Arbeit in möglichst geschlechtssensibler Sprache verfasst. Der vielen Arbeiten vorangestellten Generalklausel, die beteuert, Frauen – von anderen Geschlechtsidentitäten ist meist keine Rede – seien zugunsten einer besseren Lesbarkeit mitgemeint, wird hier explizit widersprochen. Das Stolpern über Ungewohntes, die Irritation über das Sehen von sonst Unsichtbarem, das entschleunigende Nachdenken wird mit einer solchen Schreibart bewusst provoziert. Dass die Auseinandersetzung jedoch trotz redlicher Bemühungen weiterhin gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen unterliegt und nie aus ebendiesen aussteigen kann, ist selbstredend und schließlich auch Teil der Überlegungen beim Sprechen über den Rand.

[4] Vgl. BENJAMIN, Walter: Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften, Band I/2. Unter Mitwirkung von Theodor. W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931). Frankfurt/Main: Suhrkamp ^{2}1991, 691–704,

den bürgerlichen Normvorstellungen perfekt entsprechenden Mittelschichtsfamilie stammend und mit österreichischer Staatsbürgerschaft ausgestattet zu den Siegern der Geschichte gehört, ist nicht nur nicht von der Hand zu weisen, sondern verschärft das Dilemma, wenn sich ebendiese Person die Frage stellt, wie Befreiung aus Herrschaftsverhältnissen möglich ist. Die christliche Eschatologie hat allen Grund zur Hoffnung, dass am Ende nicht die Täter*innen über die Opfer triumphieren und das letzte Wort haben werden, dass das Herr-Knecht-Schema aufgehoben sein wird. Sie glaubt an die Möglichkeit der Versöhnung, die angesichts der irdischen Ungerechtigkeiten rational kaum mehr zu fassen ist. Die Weltgeschichte wird zur Heilsgeschichte. Doch was bedeutet das für die Gegenwart?

Die Ansicht, es könne kein richtiges Leben im falschen geben[5] scheint so radikal wie sie als Einsicht denkwürdig ist. In diesem Sinne versteht sich die Annäherung an das Dilemma auch eingeschrieben in einen ethischen Horizont: Wie handeln? Wie überhaupt handlungsfähig bleiben?

Diese Fragen stellen sich im Ausgang mit der persönlichen (nicht-)Konfrontation von Gewalt, wobei bereits hier zu betonen ist, dass Gewalt nicht nur in ihrer Unmittelbarkeit gemeint ist, sondern in all ihrer Breite und Tiefe: auf diskursiver, symbolischer Ebene in all ihren Ausdifferenzierungen (worauf später noch genauer einzugehen ist). (nicht-)Konfrontation deswegen, weil stets die Gefahr der Erblindung, des Abstumpfens, der Gleichgültigkeit gegenüber Gewaltausübungen und in diesem Sinne der Entzug, die Nicht-Konfrontation droht – insofern will diese Arbeit den Blick schärfen, sie will in ihrer Betroffenheit betreffen. Sie möchte auf konkrete Fragestellungen, die weiter unten benannt werden, Antworten geben und neue Fragen stellen; aber sie möchte vor allem im Rekurs auf Zusammengetragenes und immer wieder Bedachtes eine Standortbestimmung vornehmen, wobei es mir wissenschaftlich nur redlich erscheint, nicht zu verhehlen, dass hinter diesem Versuch *ich* als konkrete Person stehe.

Aus diesen Annäherungen folgt, dass sich vorliegende Arbeit als ein Projekt zum Trotz auf unterschiedlicher Ebene versteht.

Zunächst: das konkreteste Gewaltereignis, von dem in der Arbeit die Rede sein wird, ist die Deportation von mindestens 70 Rom*nja[6] aus dem südburgenländischen Ort Jabing. Obwohl die

---

These VII. An dieser Stelle und einigen weiteren Passagen wird dezidiert die männliche Form verwendet, um zu betonen, dass der Gedanke von Siegern der Geschichte nicht ohne die Einbettung in patriarchale Verhältnisse gedacht werden kann und die Sieger meist männlich waren und sind.

[5] ADORNO, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften, Band 4. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan-Buck-Morss und Klaus Schulz (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1701). Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 43.

[6] Zur Schreibweise in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Antiziganismus und den gewaltvollen Verhältnissen könnte wohl ein eigenes Buch gefüllt werden. An dieser Stelle sei eine kurze Begründung der hier verwendeten Formen angebracht: es ist von *Romvölkern* die Rede, wenn es um kollektive, historische Erfahrungen von unterschiedlichen Gruppen geht, die – aus unterschiedlichsten Gründen – der Oberbezeichnung der Romvölker zugeordnet wurden und werden. Diese Überlegung orientiert sich an der Bezeichnung von BOGDAL, Klaus-Michael: Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung (suhrkamp taschenbuch 4531). Berlin: Suhrkamp 2014. Es wird von **Zigeunern** und Abwandlungen dieser pejorativen Form gesprochen, wenn auf den Konstruktionscharakter hingewiesen werden soll. Dieser wird in den

Verbrechen des Nationalsozialismus sukzessive aufgedeckt, kontextualisiert, analysiert und interpretiert wurden, wird in Anbetracht der (spärlich bis fehlenden) Auseinandersetzung mit dem Genozid der Rom*nja im historischen, theologischen und lokalpolitischen Kontext ein Moment der epistemischen und anamnetischen Gewalt offenbar. Obwohl (und weil) deren Deportation nie in bleibender Form reflektiert wurde, obwohl (und weil) die Zeitzeug*innen beinahe alle verstorben sind, obwohl (und weil) sie mit dem Ort nichts mehr zu tun haben, will, muss ihr Leben und Tod zu einer Auseinandersetzung führen. Obwohl es wohl keine richtige Form einer solchen geben kann, wagt die Arbeit eine Skizze dazu.

Das verweist auf einen weiteren Einwand: trotz des immer noch sensiblen Themas, trotz der Überzeugung, dass es keine Schuld für die Taten anderer Personen geben kann, will die Schuld benannt und beklagt werden. Vor allem die dritte Generation nach dem Nationalsozialismus muss jegliches Überlegenheitsdünkel verlieren und den Gedanken „ich hätte anders gehandelt", problematisieren. Dennoch scheint es keine Option, zu schweigen: auf die Frage Martin Pollacks, warum die Namen von 200 Rom*nja aus Kemeten im Südburgenland – rund 10 Prozent der Ortsbevölkerung – nicht auf das Kriegerdenkmal gesetzt würden, antwortet der Bürgermeister: „Als man nach 1945 die Kriegerdenkmäler gebaut oder, besser gesagt, erweitert hat, wollte man über diese Ereignisse nicht mehr reden, man hat über diese Dinge geschwiegen, weil man nichts mehr aufrühren wollte."[7] Dem Gedanken zum Trotz, Geschichte auf sich beruhen zu lassen, ist Geschichte als etwas uns Aufgegebenes zu verstehen – aus diesem Gedanken heraus versteht sich auch diese Arbeit.

Schließlich: es besteht die Gefahr, dass die Leidtragenden der Gewalt objektiviert werden, obwohl gerade das vermieden werden soll. Wie soll über jene gesprochen werden, die nicht mehr sprechen können? Dies führt zu einem Gedanken auf theoretischer Ebene: eine herrschaftskritische Theoretisierung regt dazu an, über epistemische und sprachliche Gewalt nachzudenken. Dazu wird im ersten Teil eingehend Stellung genommen, doch kann bereits hier angemerkt werden, dass die Arbeit auch den intensiven Auseinandersetzungen zur Frage der Re-Präsentation trotzt. Gerade im Wissen um die „Unmöglichkeit richtigen Sprechens."[8] wagt die Arbeit ein zur-Sprache-bringen. Sie

---

diskurstheoretischen Vorüberlegungen eingehend erläutert. Schließlich wird die Bezeichnung *Rom*nja* verwendet, um in positiver Manier über Personen sprechen zu können, die ehemals von außen als *Zigeuner* bezeichnet wurden oder sich heute selbst als Rom oder Romni verstehen. Diese Fußnote genügt, um das Ringen um ein richtiges Sprechen, das unmöglich bleibt, anzuzeigen. Die differenzierte Verwendung von Begriffen entstammt einer eingehenden Reflexion; dass es sich dabei um keine gänzlich befriedigende Darstellung handelt, muss eingestanden werden. Auch weitere von der NS-Justiz geprägten Kategorien und Begriffe wie *Asoziale* sind mit Asterisk versehen, um die ambivalente und geschichtsmächtige Bedeutung vermeintlich neutraler Begriffe hervorzuheben.

[7] POLLACK, Martin: Topografie der Erinnerung. Essays. Salzburg / Wien: Residenz Verlag 2016, 76.

[8] So lautete ein von María do Mar Castro Varela an der Universität Wien gehaltener Vortrag am 19.04.2016 im Rahmen der Vorlesung „Sprache und Gewalt unter besonderer Berücksichtigung von gendertheoretischen Aspekten"

trotzt also nicht nur dem von einer hegemonialen Erinnerungspolitik auferlegten Schweigen, sondern auch jenem, welches stets eine Konsequenz poststrukturalistischer Sprachkritik sein kann. Die Arbeit versucht also den Gefahren, die der postmodernen Rede inhärent sind, zu trotzen, ohne sie jedoch in den Wind zu schlagen – im Gegenteil: viel mehr bilden sie einen Gutteil des theoretischen Fundaments.

Schließlich will die Arbeit auch gewissen Konventionen trotzen und im Sinne des Titels Grenzen in Frage stellen. Dass es ob der breiten Perspektivierung dabei mancherorts an Klärung von Details oder gar Tiefgang fehlt, ist wohl der Preis eines solchen Unternehmens.

Dieser Standpunkt macht klar, dass viel gegen eine solche Auseinandersetzung spricht. Umso interessanter scheint es mir, ein Schreiben im Dissens zu wagen.

0.2. Zu den Rändern gehen. Themenaufriss, Fragestellungen und Relevanz

Der biblische Gott entsteht üblicherweise in Randlagen, aber zielt auf die Zentren.[9]

Unsere Gesellschaft ist systembedingt auf die permanente Reproduktion von Rändern angewiesen, denn – so die pointierte These – Ränder sind „zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung nötig."[10] Der Ausgrenzung von Menschen ist dabei stets ein Moment der direkten oder institutionalisierten Gewalt inhärent – weswegen der Umgang mit Rändern wohl über die Humanität der Gesellschaft entscheiden wird.

Gemäß dem Diktum des Theologen Paul Tillichs, dass die Grenze ein besonders privilegierter Ort der Erkenntnis ist[11], formuliert Henning Luther drei Grenzüberschreitungen, die in inhaltlicher wie formaler Hinsicht für die Arbeit leitend sein wollen.[12] Erstens werden fachliche (theologische) Grenzen im Gespräch mit politik- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen überschritten. Zweitens wird die Grenze zwischen Theorie und Praxis dergestalt in Frage gestellt, als dass konkrete Gewalterfahrungen und Marginalisierungen theoretisch und theologisch bedacht werden, um auf eine herrschaftskritische Praxis rückzuverweisen. Dass es drittens auch um die „reflektierte Überschreitung der Grenzen ‚theoretisch-rationalen Denkens' und die Offenheit für nichtbegriffliche Ausdrucksformen"[13] gehen kann, wird zumindest angedeutet.

---

[9] SANDER, Hans-Joachim: „Ich bin die Tür" (Joh 10,9) – Wie Migration die vertraute Gottesrede verändert, 03. November 2015 (http://www.feinschwarz.net/ich-bin-die-tuer-joh-109-wie-migration-die-vertraute-gottesrede-veraendert/; 8.1.2017)

[10] SOMMER, Robert: Wie bleibt der Rand am Rand. Reportagen vom Alltag der Repression und Exklusion (Kritik & Utopie). Wien: Mandelbaum 2011, 11.

[11] TILLICH, Paul: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962, 13.

[12] LUTHER, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius 1992, 45-61.

[13] EBD., 60.

Jedenfalls wird - poiniert formuliert – der Topos Rand in das Zentrum gerückt, um aus unterschiedlichsten Richtungen beleuchtet zu werden.

Die der Arbeit zugrundeliegende Fragestellung kann komprimiert wie folgt dargestellt werden: Wie kann über ein spezifisches Gewaltereignis in kritisch-theologischer Weise adäquat nachgedacht werden? Konkret wird dabei die Frage nach Erinnerung im Angesicht von *Porajmos* und Antiziganismus gestellt. Während das Feld des Antiziganismus weiter unten ausführlich behandelt wird, sei hier der Begriff des *Porajmos* in aller Kürze umrissen. Dieser wurde vor allem von Ian Hancock, Sprachwissenschaftler an der University of Texas in Austin, geprägt. Der Terminus wird aus dem Romanes meist mit *Verschlingen* übersetzt und versucht damit die genozidale Gewalt an den Romvölkern im Nationalsozialismus zu benennen. Obwohl in Bezug auf den Begriff kein Konsens herrscht[14], scheint er für vorliegende Arbeit sinnvoll zu sein. In Analogie zur *Shoah* wird damit explizit auf das Leiden von Menschen Bezug genommen, die von der nationalsozialistischen Gewalt aufgrund ihrer Fremdidentifikation als *Zigeuner*innen* betroffen waren. Der Begriff wird vor allem von Vertreter*innen der jüngeren Generation und in aktivistischen Kreisen verwendet. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Erinnerungspolitiken wird ersichtlich, dass der Genozid an den Romvölkern weiterhin ein Randthema darstellt, weswegen die Schaffung eines spezifischen Begriffes hierfür ein durchaus überlegenswerter Versuch zu sein scheint. Wie bei jeder markanten Bezeichnung wird dabei manifest, wie sehr Sprache gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen und Kämpfen unterworfen ist – eine Einsicht, die für vorliegende Arbeit grundlegend ist. Insofern wird der Begriff in Folge verwendet – jedoch im Bewusstsein um die Unzulänglichkeit angesichts der Ereignisse und eines stets beschädigten Sprechens. Die Frage nach einer befreiungstheologischen Skizze einer Erinnerung im Angesicht von *Porajmos* und Antiziganismus bedarf allerdings weiterer Erläuterungen:

Zunächst beschränkt sich die Arbeit auf die Deportation von Rom*nja während des Nationalsozialismus in Jabing, versucht dieses jedoch auch zu abstrahieren und auf die damit verbundenen Kontinuitäten von (struktureller) Gewalt einzugehen. Die konkrete Beschäftigung als solche mit dem Rand der Gesellschaft und der Erinnerung soll dabei als Vehikel fungieren, um Fragen zu stellen und Erkenntnisse zu bündeln, die für eine befreiende Theologie und eine kritische Pädagogik in der Migrationsgesellschaft von aktueller Bedeutung sind. Eine „kritisch-theologisch adäquate Weise des Nachdenkens“ geht von der Grundannahme aus, dass jede Theologie ein Gerechtigkeitsstreben aufweisen und Handlungsoptionen im Sinne einer Perspektive der Hoffnung formulieren muss.

Folgende Thesen und die sich daraus ergebenden Fragestellungen sind für die Arbeit grundlegend:

Zunächst wird (1.) von einem klassisch befreiungstheologischen Paradigma ausgegangen: die Theologie muss gesellschaftliche Verhältnisse nicht nur ernst nehmen, sie sind *der* Ort christlicher

[14] Vgl. dazu VEREIN KETANI: Porajmos, 11. März 2016 (http://www.sinti-roma.at/porajmos/; 27.1.2017)

Praxis. Nicht der Text (der Offenbarung oder des Lehramtes), sondern der Kontext ist vordergründig. Aus diesem Grund gewinnen die Armen - auf diese Begrifflichkeit wird später noch zu kommen sein – eine besondere Heilsqualität: „Es gibt keine Rettung außerhalb der Armen.“[15] Karitative Nächstenliebe bleibt dabei jedoch nicht unhinterfragt: was sind die Strukturen, die hinter der Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit, stehen? Die Hoffnung darauf, dass alles gut wird, kann nur bestehen, wenn Unterdrückungsverhältnisse im Hier und Jetzt bekämpft werden. Hierzu muss sich die Theologie als politisch verstehen: sie beurteilt politische, dh. auch sozioökonomische Verhältnisse der Gewalt und positioniert sich im politischen Bewusstsein solidarisch auf Seiten der Verlierer*innen eines Systems, welches auf permanente Ausbeutung jener angewiesen ist. Dieser Rand des Systems ist somit als ein Ort materialisierter Gewalt ein *locus theologicus* par excellence. In Folge stellt sich eine Reihe von Fragen, die eine Theologie des Randes thematisieren muss. Etwa: Was bedeutet Rand? Wo befindet er sich? Welche Folgen hat er für die theologische Arbeit?

Die kritischen Sozial- und Kulturwissenschaften weisen darauf hin, dass gesellschaftliche Ungerechtigkeitsverhältnisse sich nicht in der Analyse von Klassen erschöpfen kann, sondern vor allem um die Kategorien *race* (oder Kultur) und *gender* erweitert werden müssen. Aus dieser Überlegung heraus speist sich die (2.) große These, nämlich dass die Anregungen aus den postkolonialen Theorien die klassischen Theologien der Befreiung befruchten und positiv erweitern. Dass sich erstere aus poststrukturalistischen Denkweisen speisen, während letztere sich in Bezug auf die sozialwissenschaftliche Perspektive eher an marxistischen Modellen orientieren, scheint ein erster vor allem die ontologischen Grundannahmen betreffender Widerspruch zu sein, auf den nur in Grundzügen eingegangen werden kann. Fakt ist, dass im deutschsprachigen Raum postkoloniale Theologien langsam Fuß zu fassen beginnen und sich durchaus in der Tradition der Befreiungstheologie verorten. Dazu sollen die Grundbegriffe postkolonialer Theoretisierung dargestellt werden und vor allem für vorliegende Themenfelder Theologie der Befreiung, Gewalt, Erinnerung und Pädagogik aufgearbeitet werden. Insbesondere im Umgang mit dem Rand kann hier eine kritische Perspektive gewonnen werden. Hierbei geht es vor allem um die von Spivak gestellte und in Folge häufig rezipierte Frage, ob die Subalterne sprechen kann.[16] Das verweist bereits auf Fragen der Repräsentation und die Gefahr eines Paternalismus jeglicher solidarischer Bemühungen. Vor dem Hintergrund migrationsgesellschaftlicher Dynamiken ist also auch in der Theologie und Religionspädagogik umso mehr zu beachten: “ ‘Wer gehört dazu?”, transportiert auch die Frage: ‘Wem wird zugehört?’ ”[17]

[15] SOBRINO, Jon: Fuera de los pobres no hay salvación (Teología latinoamericana 33). San Salvador: UCA 2009

[16] SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien: Turia + Kant 2011.

[17] CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Migration und die Politik der Repräsentation. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.). Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf: IDA-NRW 2007, 31.

Dass die Erinnerungspolitik in Österreich einem bestimmten hegemonialen Narrativ verschrieben ist, bildet den Ausgangspunkt für eine weitere (3.) These. Hierbei wird davon ausgegangen, dass insbesondere der nationalsozialistische Genozid an den Rom*nja einem anamnetischen Gewaltverhältnis unterliegt und Kontinuitäten bis in die Gegenwart zeitigt. Zum einen geht es hier um eine Bestandsaufnahme historisch relevanter Zeugnisse, zum anderen wird thematisiert, wie diese im Licht der gegenwärtigen Machtverhältnisse zu verstehen sind. Bis dato gibt es mit dem Leben und dem Tod der Rom*nja aus Jabing kaum Auseinandersetzung; deren Geschichte droht in die Vergessenheit verdrängt zu werden.

Die Frage nach der theologischen Dimension wird vor allem dann relevant, wenn einerseits hinsichtlich der Erinnerung nach dem bisher spärlich bearbeiteten kirchlichen Antiziganismus gefragt wird, andererseits, wenn die unveränderte Notwendigkeit eines anamnetischen (Religions-)unterrichts bedacht wird.

In Hinblick auf mögliche Handlungsoptionen und eine widerständische Praxis wird (4.) von der These ausgegangen, dass Gewalt in pädagogischen Kontexten und Rassismus in der theologischen Fachdiskussion in einem nur sehr eng gefasstem Sinne thematisiert wird. Daraus ergeben sich die Fragen nach den Konsequenzen der Erinnerung an den *Porajmos* im Speziellen und der Vergegenwärtigung von Gewalt allgemein für die (religionspädagogische) Praxis. Oder theologisch gewendet: Welche kairologische Funktion hat das Thematisieren von Gewalt?

0.3. Entgrenzend. Zu Aufbau, Methode und Verortung

*Methoden sind Umwege (*griech. Metá (nach/ über u.a.) und hodós (Weg))*, mit ihnen kommen wir in Gespräche, die wir ohne sie nicht geführt hätten. Diejenigen, die dabei mitmachen, sind oft begeistert. Kirche ist politisch, setzt sich ein, tastet nach dem richtigen Weg. Unsere Spiritualität gibt uns Kraft zum Ausprobieren. Wir dürfen Fehler machen und erneut versuchen. Wir stehen auf der Schrift und die hat für viele Fragen mindestens zwei Antworten und noch eine Frage oben drauf. Wir dürfen streiten. Wir sind auf dem Weg.*[18]

In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat der methodische Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln zentrale Bedeutung und unterschiedliche Transformationen erfahren.[19] Clodovis Boff findet

[18] BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT KIRCHE & RECHTSEXTREMISMUS / EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BADEN / AKTION SÜHNEZEICHEN FRIEDENSDIENSTE: Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. (Broschüre zum Download unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017). Bearb. und hg. von Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus / Evangelische Akademie zu Baden / Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, 33.

[19] Für einen rezeptionsgeschichtlichen Überblick siehe: KLEIN, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2005

dafür die Begriffe Sozioanalytische, Hermeneutische und Praktische Vermittlung.[20] Dieses Schema spiegelt in modifizierter Form den Aufbau und die Methode der Arbeit wider. Ausgehend von der Überlegung, dass der erste Schritt zur Theologie vortheologisch zu sein hat[21], werden zunächst mit historischer und rassismuskritischer Brille die gesellschaftlichen Verhältnisse und die darin eingeschriebenen Unterdrückungsverhältnisse gesichtet. Eine theologische Annäherung daran und eventuelle praktische Konsequenzen finden in den darauffolgenden Kapiteln ihren Niederschlag. Somit besteht die Arbeit im Anschluss an diese einleitenden Worte aus vier großen Abschnitten:

Der *erste Teil* ist dem eigentlichen Dreischritt vorangestellt. Die darin formulierten Überlegungen verstehen sich gleichsam als erkenntnistheoretische Prämissen und Präzisierung der weiter oben angedeuteten Fragestellungen. Es geht aber auch um eine erste inhaltliche Klärung: zunächst wird über die Begrifflichkeiten des Antiziganismus, des Randes und der Gewalt vor allem aus postkolonialer Perspektivierung nachgedacht. Der migrationspädagogische Diskurs liefert im Anschluss Impulse, die für eine adäquate Verortung der weiteren Kapitel von Relevanz erscheinen; vor allem die von den Kulturwissenschaften und der kritischen Pädagogik vorgebrachte Rassismuskritik dient somit als theoretischer Vorspann.

Der *zweite Teil* fokussiert im Sinne einer praktischen Orientierung auf die Situation der Rom*nja in unserer Gesellschaft, wobei zentraler Angelpunkt die Deportation in Jabing ist. Das *Sehen* erfolgt im Sinne der erkenntnistheoretischen Vorüberlegungen aus unterschiedlichsten Blickpunkten:

Gespräche mit den letzten Personen, die sich an ihre vom Nationalsozialismus verschlungenen Mitmenschen erinnern können und den Archiven bzw. Geschichtsbüchern stellen einen Versuch dar, das Gedächtnis an jene, die vollkommen liquidiert wurden – physisch und gedanklich – am Leben zu erhalten. Dem vorangestellt ist eine historische und diskursanalytische Verortung der Rom*nja, vor allem mit Hinblick auf burgenländische und österreichische Gedenkpolitiken. Dabei ergibt sich jedoch zwangsläufig das Problem, auf Geschichte durch die Linse der Sieger*innen zu blicken. Es muss also ein positivistischer Geschichtsbegriff bzw. der Gedanke einer neutralen Erinnerung verworfen werden. Somit geht es um ein Hinterfragen von hegemonialen Wissensformen, um ein „Verlernen“[22]. Dabei bietet der Benjaminsche Geschichtsbegriff stets ein Geländer. Entgegen einer Geschichtsauffassung der Abgeschlossenheit geht für Walter Benjamin die Artikulation des Vergangenen weit über das Wissen hinaus „wie es denn eigentlich gewesen ist. […] Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt.“[23] Astrid Messerschmidt präzisiert:

---

[20] BOFF, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung. In: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern: Edition Exodus 1995.

[21] vgl. EBD., 83

[22] STERNFELD, Nora: Verlernen vermitteln (Kunstpädagogische Positionen 30). Hamburg: Lüdke 2014

[23] BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, 691–704, These VI.

> Die Vergangenheit ist von der Jetztzeit besetzt und kann trotz des dringenden Wunsches nach Vergessen nicht in eine 'leere Zeit' überführt werden, sondern aktualisiert sich in der lebendigen Zeit geschichtlicher Subjekte. Diese lebendige Zeit ist das Jetzt derer, die sich erinnern. Die Vergangenheit ist daher nichts, was dem Chronisten zukommt, um das Vergangene zu zitieren. Sie ist das verstörende Moment in den gegenwärtigen Kämpfen, da das Vergangene die Erinnerung an die Opfer bereithält, und diese Erinnerung unterscheidet sich von dem Zitieren des faktisch Gewesenen. […] [Folglich meint Gefahr die] […] Gefahr der Instrumentalisierung, die Gefahr der Konformität, des Verlustes von Widerständigkeit. Gefahr meint hier offensichtlich nicht, überwältigt zu werden von einem übermächtigen Gegner, sondern sich dem Gegner hinzugeben, um sich im Konformismus einzurichten.[24]

Was bedeutet das konkret? Zunächst wurden alle Anstrengungen, *noch lebende Überlebende* der Rom*nja aus Jabing ausfindig zu machen, enttäuscht. Allerdings kann auf zwei wertvolle literarische, lebendige Selbstzeugnisse von Katharina und Hermine Horvath zurückgegriffen werden, die jenen Gewalteinbruch eindringlich schildern. Schließlich erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem schriftstellerischen Werk von Stefan Horvath, dessen Mutter ebenfalls eine Überlebende aus Jabing war. Bedingt durch die Gewalterfahrungen durch das NS-Regime und den antiziganistischen Kontinuitäten im Postnazismus[25] kann Er-Innerung und Ver-Gegenwärtigung in einem besonderen Licht gelesen werden.

Der *dritte Teil* wagt eine erste theologische Synthese und versucht zu einer *Beurteilung* des bisher Verhandelten zu kommen: Was bedeutet die Er-Innerung und Ver-Gegenwärtigung von Gewalt als theologische Kategorie, welche die Anregungen aus rassismuskritischer Perspektive ernst nimmt? Daraus ergibt sich etwa, dass der Solidaritätsbegriff kritisch angefragt werden muss, aber auch dass Antiziganismus als solcher in der Kirche erst zu einem Thema werden muss. Dazu sollen die „klassische“ Befreiungstheologie mit den Anregungen der postkolonialen Theorie in ein Gespräch gebracht werden. Hier wird wiederum eine Praxis zum Trotz ersichtlich: wider dem Wissen um eine „persönlichen Komplizenschaft“[26] erfolgt eine Auseinandersetzung.

Im *vierten Teil* wird ein Brückenschlag gewagt und die sich ergebenden Konsequenzen einer kritischen Pädagogik mit Hinblick auf ein gegenhegemoniales, befreiendes *Handeln* benannt. Das Reflektieren des Gedenkens und Nicht-Gedenkens wird hier zu einem pädagogischen Moment: Warum wird wem gedacht und warum nicht? Welche Gewalt wird in pädagogischen Kontexten benannt und welche nicht? Was bedeutet das für die Gegenwart? Wie kann ein *dissidentes Narrativ* pädagogisch gestaltet werden? Wie kann das Anliegen, ohne Angst verschieden zu sein, pädagogisch vermittelt werden? Wie kann der Gewalt zum Trotz an die Utopie Gewaltfreiheit festgehalten werden?

---

[24] MESSERSCHMIDT, Astrid: Repräsentationsverhältnisse in der postnationalsozialistischen Gesellschaft. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf: IDA-NRW 2007, 48.

[25] Zu diesen zwei Fachbegriffen siehe weiter unten im Kapitel 1.1. und 1.3..

[26] CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36). Bielefeld: transcript 2015, 217.

Die Arbeit versteht sich – wie das heute oft üblich ist – als Fragment; sie versteht sich aber auch als Beitrag des Innehaltens – die kursiv gesetzten Zitate zu Beginn größerer Abschnitte laden dazu ein, eingeübte Denkformen zu irritieren, sich überraschen zu lassen, in gewisser Weise eine Umkehr des gewohnten Blicks stattfinden zu lassen.

1. Theoretische Prämissen

1.1. Postkoloniale Theorie. Eine Aneignung

Das Buch hat aufgehört, ein Mikrokosmos nach klassischer und abendländischer Art zu sein. Das Buch ist kein Bild der Welt und noch viel weniger Signifikant. Es ist nicht schöne organische Totalität, auch nicht mehr Einheit des Sinns. Michel Foucault antwortet auf die Frage, was für ihn ein Buch sei: eine Werkzeugkiste. Und Proust, dessen Werk voller Bedeutungen stecken soll, meinte daß sein Buch wie eine Brille sei: probiert, ob sie euch paßt; ob ihr mit ihr etwas sehen könnt, was euch sonst entgangen wäre; wenn nicht, dann lasst mein Buch liegen und sucht andere, mit denen es besser geht. Findet die Stellen in einem Buch, mit denen ihr etwas anfangen könnt. Wir lesen und schreiben nicht mehr in der herkömmlichen Weise. Es gibt keinen Tod des Buches, sondern eine neue Art zu lesen. In einem Buch gibt's nichts zu verstehen, aber viel, dessen man sich bedienen kann. Nichts zu interpretieren und zu bedeuten, aber viel, womit man experimentieren kann.[27]

Einer theologischen Arbeit theoretische Prämissen aus anderen Disziplinen voranzustellen, geschieht aus der Grundüberzeugung, dass Theologie nur im Angesicht der Welt betrieben werden kann. Vor allem die Befreiungstheologie fordert vehement die sozioökonomische Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse ein – ein Anspruch, der im Theologiestudium nur am Rande beachtet wird. Während in den Sozialwissenschaften zur Zeit die *cultural studies* mit ihrem Fokus auf postkoloniale Theorie dominieren, scheint der gegenwärtige Mainstream theologischen Denkens beide Sichtweisen kaum zu rezipieren. Vorliegende Arbeit versucht, einen Teil zum Schließen dieser Lücke beizutragen. Sowohl materialistische als auch poststrukturalistische Positionen werden gegenwärtig theologisch kaum bedacht[28], was eine kritische Analyse der Gesellschaft und eine dementsprechende Kairologie erschwert. Während sich die Arbeit also in der konkreten Annäherung an ein lokales Gewaltereignis über dessen generelle und paradigmatische Dimension Gedanken macht, schwingt auf einer Metaebene die Frage mit, welche geeignete Theorie von Gesellschaft sich die Theologie aneignen kann, um Strukturen der Sünde, und Unrecht, das zum Himmel schreit, radikal zu entlarven.

Dabei geht es weder um eine umfassende Darstellung der theoretischen Perspektiven noch um eine systematische Übersetzung dieser auf ein konkretes Feld; eher steht dahinter die Vermutung – in Anlehnung an Deleuze und Guatarri –, dass die „postkoloniale Brille“ ein Potential darstellt, um soziale Phänomene anders als bisher zu sehen, anders zu verstehen und konsequenterweise anders zu handeln. Vor allem in Hinblick auf den Anspruch der Theologien der Befreiung – nämlich befreiend zu wirken – scheint diese Herangehensweise reizvoll. Natürlich pachten die postkolonialen Theorien nicht die einzig herrschaftskritische Lesart vergesellschafteter Unterdrückungsverhältnisse; allerdings scheint vor allem in Bezug auf die intendierten Grenzüberschreitungen auch hinsichtlich disziplinärer

[27] DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix: Rhizom (Internationale marxistische Diskussion 67). Berlin: Merve 1977, 40.
[28] Zumindest ist das meine persönliche Erfahrung.

Engführungen ein Beitrag zu dem bisher im deutschsprachigen Raum „weitgehend unbekannte[m] theologische[n] Feld“[29] postkolonialer Theologien sinnvoll.

Die Perspektiven postkolonialer Theologien wurden aus zwei Gründen gewählt. Zum einen stellen sie ein sehr brauchbares Begriffsinstrumentarium und eine anregende Methodologie zur Verfügung, um sich dem Thema des Antiziganismus zu nähern. Zum anderen könnte sich deren sehr breiter Gewaltbegriff für einen Dialog mit den Theologien der Befreiung als fruchtbar erweisen. Insbesondere die rassismuskritischen und subjektphilosophischen Grundlagen sind in der Migrationsgesellschaft Angelpunkte kritischer Analysen und emanzipatorischer Praxen. Diese Thesen werden im Rahmen der Arbeit in Bezug auf den Rom*nja-Diskurs exemplifiziert. Dass bei diesen Überlegungen gewisse theoretische Gräben überwunden werden müssen, war Ansporn zu ebendiesem Projekt. Die Pluralsetzung postkolonialer Theorien weist darauf hin, dass es keine Theorie an sich und in monolithischer Form gibt, sondern diese Theorien in ihrer Pluralität auf die jeweiligen Kontexte hin angeeignet werden wollen.

Dementsprechend scheint es angebracht, auf einige Grundlinien und deren Verortung für die vorliegende Arbeit hinzuweisen. Die Darstellung zentraler Begriffe und Konzepte fokussiert vor allem auf jene Aspekte, die für eine antiziganismuskritische Theoretisierung und Theologisierung von Relevanz erscheinen.

1.1.1. Orientierung

Der Begriff Postkolonialismus ist vielschichtig. Zunächst kann ihm ein doppelter Verweis attestiert werden und eine erste Bestimmung scheint schnell formuliert: es geht um die kolonialen Projekte und deren Nach-Wirkungen oder Konsequenzen. Diese Definition ist offensichtlich sehr allgemein gehalten, was wohl dem Anliegen, sich mit einem welthistorischen Ereignis auseinanderzusetzen, gerecht wird. Klarerweise beziehen sich postkoloniale Theorien auf die Epoche des Kolonialismus und haben auch in der Auseinandersetzung mit ihr ihre Ursprünge. Als Autor*innen zentraler Werke seien etwa Franz Fanon, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Stuart Hall genannt. Obwohl in ihren inhaltlichen als auch formalen Differenzen voneinander abweichend, verbindet sie eine Reihe von Schnittmengen. Zunächst wird die Kolonialisierung als Gewaltakt am *Anderen* verstanden, den Konsequenzen und Kontinuitäten bis heute zeitigen. Es geht also dezidiert nicht um ein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte, gleichsam um die Zeit nach dem Kolonialismus, sondern um Herrschaftsverhältnisse, Konflikte und Widerständigkeiten, die bis in die Gegenwart andauern. Dabei muss nicht unbedingt der Kolonialismus als historisches Ereignis und in seinem chronologischen Aspekt im Vordergrund stehen, sondern etwas abstrahiert davon der gewaltsame Zugriff auf das –

[29] NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon: Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge) Stuttgart: Kohlhammer 2013.

konstruierte – *Andere* in jedwedem Kontext. Der Gedanke also, dass auf den europäischen Gesellschaften eine geschichtliche Hypothek lastet, ist dabei ebenso zentral wie der Umstand, dass in unterschiedlichen Beziehungen neo-koloniale Verhältnisse etabliert werden. Insofern bilden die gegenwärtigen Kulturwissenschaften den Hintergrund, vor dem gegenwärtige Rassismuskritik betrieben wird.

In der Folge sind einige Themen aufgelistet, die eine Art Einstimmung bieten sollen, um so die wissenschaftstheoretischen Fundamente *und* Konsequenzen zu skizzieren. Hierbei handelt es sich jedoch dezidiert nicht um eine Darstellung der Genese oder eine Systematik postkolonialer Theorien. Zwar wird stets vom ursprünglichen Diskurs ausgegangen – nämlich in Bezug auf Dekolonialisierung und Neokolonialismus - allerdings ist das Ziel klar umrissen: es geht um die Aneignung eines Begriffsinstrumentariums bzw. eine Kontextualisierung, die für eine antiziganismuskritische Arbeitsweise dienlich sein können und in Folge für eine befreiende Theologe wirksam sind. Im Folgenden finden sich einige besonders relevante Konzepte postkolonialer Theorien, die gleichsam eine Hintergrundfolie für diese Arbeit anbieten sollen – wobei zu betonen ist, dass wegen und trotz des sehr großen Literaturbestandes zu dem Thema nur einige Schlaglichter angeboten werden können.

1.1.1.1. Subjektphilosophische Grundlagen

Die philosophische Beschäftigung mit dem Subjekt blickt auf eine lange Geschichte zurück und nahm unterschiedlichste Perspektiven ein. Vor allem durch die europäische Expansionspolitik und den damit verbundenen Begegnungen wurde die Frage, wer tatsächlich Subjekt sei und Anerkennung - etwa im rechtlichen Sinn - erfahren dürfe oder müsse, kontrovers debattiert. In der sogenannten *Valladolid Debatte* verhandelten beispielsweise der Spanier Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) und der ebenso spanische, dominikanische Bischof Bartolomé de las Casas (1484-1566) die Frage, ob die kolonialisierte Bevölkerung Lateinamerikas als menschlich qua Vernunftbegabung zu betrachten ist, oder nicht. Postkoloniale Theorien rekurrieren insbesondere auf die poststrukturalistischen Konzeptionen von Subjektivität, in denen – grob gesprochen - die Idee eines vernunftbegabten, souveränen, autonomen Subjekts verabschiedet wird. Denker*innen wie Jaques Derrida, Michael Foucault, Gilles Deleuze, aber auch Judith Butler widersprechen der Idee eines prädiskursiven Subjekts – viel mehr wird es erst als Produkt diskursiver Subjektivierungsprozesse zu einem solchen. Die neuzeitliche Konsequenz der radikalisierten Subjekt-Objekt Dichotomie durch Descartes wird im 20. Jahrhundert brüchig und es kommt zur einer Verabschiedung der Subjektzentrierung. Die Leere nach dem Tod des Subjekts wird befüllt mit Strukturen und deren Wirkkräften. Indem das Subjekt dezentriert wird, rücken jene Mechanismen in den Fokus, die bestimmen, was überhaupt zum Subjekt wird. Foucault hat das in seinem umfassenden, aber sehr unsystematischen Werk aufgezeigt

- in Bezug auf unterschiedliche historische Subjekte analysiert er, dezidiert eingeschrieben in das Handwerk der Archäologie, jene Diskurse, die mit ihrem Set von Regeln bestimmen, was gesagt werden darf und was nicht, wie Gesellschaften Verstöße sanktionieren, disziplinieren und wie dadurch Subjekte konstituiert werden.

Dafür grundlegend ist vor allem Foucaults Machtbegriff. Macht wird nicht verstanden als etwas Statisches, das besessen werden kann, sondern als permanent in Beziehungen (zwischen Personen, Institutionen und Diskursen) Fließendes, als „*relational* (‚komplexe strategische Situation', ‚Beziehungen'), *agonal* (‚Kämpfe und Auseinandersetzungen') und *dynamisch* (‚unaufhörlich', ‚beweglich')."[30] Um mit einer von Foucault immer wieder angeführten Metapher zu sprechen, bezeichnet Macht jenes, das in den Kapillaren der Gesellschaft fließt. Ein machtfreier Raum ist also undenkbar, weil dieser beziehungslos sein müsste. Macht ist somit nichts per se Schlechtes - erst wenn Macht derart verfestigt wird, dass sie zu Herrschaft gerinnt, materialisiert sich die Schattenseite. Unter anderem die Anregungen Foucaults bilden die Grundlage dafür, auf die Kolonialisierung nicht als schlichte historische Epoche zu blicken, sondern als gewaltförmigen Diskurs, der kolonialisierende und kolonialisierte Subjekte hervorbringt. Postkoloniale Theorien interessieren sich in Folge für diese Subjektivierungsprozesse und für die Kontinuitäten, Transformationen aber auch Brüchigkeiten dieser Diskurse.

1.1.1.2. Orientalismus. Die Macht des Diskurses

Das von Edward Said 1978 veröffentliche Buch *Orientalism* gilt als „Gründungsdokument"[31] postkolonialer Theoriebildung. In dieser kulturwissenschaftlichen Studie wird der Orient als Konstruktion europäischer Geistesgeschichte gezeichnet, dessen Repräsentationen als herrschaftsstabilisierendes Instrument der Kolonialmächte dienen. Konkret untersucht Said die historische Genese eines Diskurses (des Orientalismus), der vor allem im Zuge einer Orient-Euphorie innerhalb der europäischen Geistesgeschichte an der Wende zum 19. Jahrhundert entstand. Es kommt zu einer enormen Wissensproduktion in den europäischen Zentren und zu einer begeisterten Rezeption von Berichten und literarischen Formen aller Art aus der faszinierenden Peripherie. Dabei – so das Ergebnis Saids – waren diese Epistemologien keineswegs unschuldig, sondern trugen zur besseren Administration und Ausbeutung kolonialisierter Gebiete bei. Es wurde ein dichotomes Repräsentationssystem etabliert, das verwurzelt ist in einem „Stereotypenregime, bei dem der Orient als feminin, irrational und primitiv im Gegensatz zum maskulinen, rationalen und

[30] KLASS, Tobias: Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis. In: Daniel Hechler / Axel Philipps (Hg.): Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht. Bielefeld: transcript 2008, 154. Hervorhebung des Verfassers.

[31] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 97

fortschrittlichen Westen entworfen wurde."[32] Es entsteht also eine Politik der Bilder: der Orient wird als Abweichung gegenüber dem Okzident dargestellt, monolithisch und ohne Geschichte. Diese Imaginationen wirken auch gegenwärtig noch – zum Beispiel in Bezug auf Ägypten oder Syrien[33] - , was natürlich vor dem aktuellen migrationsgesellschaftlichen Hintergrund besonderes Augenmerk verdient. Es geht Said dabei nicht um die Darstellung einer orientalischen Essenz oder eine *richtige Darstellung*, sondern um das Beleuchten jener Repräsentationsmechanismen mittels derer Europa den Orient konstruiert. Diese ähneln in frappierender Weise jenen der Romvölker – sowohl in materialer als auch formaler Weise. Wie weiter unten aufgeführt, werden auch diese von der europäischen Geistesgeschichte als Andere und Abweichung – etwa als passiv und geschichtslos - konstruiert, versehen mit bestimmten Motiven und einer eigentümlichen Ambivalenz von Abscheu und Begehren. Interessanterweise bezieht sich Klaus-Michael Bogdal in seiner monumentalen Studie[34] dabei nie auf Said. Die Analyse des Orientalismusdiskurses untersucht – „neben den offenkundigen materiellen Seiten kolonialer Herrschaft"[35] - die Verschränkung von Macht und Wissen; dabei wird nicht nur der Konstruktionscharakter des Orients evident, sondern die neuzeitliche europäische Identität: „Die gewaltvolle Repräsentation der Anderen als unverrückbar different war notwendiger Bestandteil der Konstruktion eines souveränen, überlegenen europäischen Selbst".[36] Dies gilt in ähnlicher Weise für den antiziganistischen Diskurs.

Die Konsequenzen in Form der Durchsetzung europäischer Normen im Namen von Fortschritt und Aufklärung scheinen evident und verweisen dennoch auf eine überaus komplexe Geschichte. In Bezug auf Entwicklungstheorien, aber auch für eine Theologie, die in ihrer dominant europäisch-westlichen Prägung mit dem Anderen in Europa und außerhalb konfrontiert wurde und wird, kann es kaum zu einer Überbetonung dieser Verhältnisse kommen. Die „Neu-Gier"[37] am Fremden bleibt ambivalent.

1.1.1.3. Othering. Repräsentationen

Die grundlegende Bedeutung von Repräsentationsverhältnissen wurde bereits angesprochen – doch was bedeutet das konkret? Als Beispiel sei hier der migrationsgesellschaftliche Diskurs angeführt, an dem unter anderem ersichtlich wird, wie koloniale Bilder und Praxen fortwirken – und somit die Relevanz eines postkolonialen Blicks auf die Gegenwart unterstreicht. Grundlegend ist der Gedanke, dass durch diskursive Praxen eine Unterscheidung zwischen einem „natio-ethno-kulturellem ‚Wir'

[32] EBD., 99
[33] EBD., 102
[34] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner
[35] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 17
[36] EBD., 22
[37] EBD., 39

und ‚Nicht-Wir'"[38] unterschieden wird. Es bestehen also Zugehörigkeitsordnungen, die Zugehörigkeitserfahrungen ermöglichen und stabilisieren. Als konstitutiv für die Zugehörigkeit zu einer „natio-ethno-kulturellen" Identität nennt Paul Mecheril[39] : (1.) die symbolische Mitgliedschaft, die sich zum Einen in formeller Hinsicht etwa in der Aufenthaltserlaubnis artikuliert. Zum anderen äußert sie sich als informelle Praxis - zum Beispiel in der Frage an Menschen, die als mit Migrationshintergrund gelten, woher sie kämen. Durch solche Mechanismen wird die Hegemonie des derzeitigen Mitgliedschaftskonzeptes gestärkt; (2.) zusätzlich zu dieser – nicht zu unterschätzenden – Symbolkraft, entsteht Zugehörigkeit durch habituelle Wirksamkeit, dh., dass bestimmte Arten von Partizipation und Praxen legitim sind, andere nicht. In Bezug auf die monolingualistisch ausgerichtete Gesellschaft Österreichs stellt eine solch normierende Praxis etwa die deutsche Sprache dar; (3) biographisierende Verbundenheit: etwa die emotionale Bindung zu einer gewissen Identität. Diese Elemente bestimmen also Zugehörigkeitsordnungen, die aus Individuen Subjekte machen, „die jene soziale Ordnung buchstäblich verkörpern, der sie sich verdanken."[40] Somit gilt eine wesentliche Einsicht: „Wer […] ein ‚Migrant'/'Migrantin' ist, ist nicht von vornherein festgelegt, sondern muss einerseits als diskursives Produkt, andererseits als Ergebnis kontextspezifischer und lokaler Praxen der Re-Präsentation verstanden werden."[41] Das heißt, dass etwa durch das Sprechen über eine Gruppe – **die* Flüchtlinge* oder **die* Roma* – ein permanentes „Anders-als-die-Norm-machen" betrieben wird; in den postkolonialen und migrationspädagogischen Theorien wird dies mit dem Begriff *othering* beschrieben. Damit einher geht meist eine Inferiorisierung, eine Dämonisierung des imaginierten Anderen.[42] Diskursive Praxen schreiben dabei starre und homogene Identitäten einerseits *fest* (das drückt sich in essentialisierenden Sprechweisen aus, etwa *der* Flüchtling), aber auch *zu* (zum Beispiel Menschen, die einem gewissen Normenkatalog nicht entsprechen - so wird etwa die Frau mit Kopftuch automatisch als Nicht-Österreicherin gelesen).

Re-Präsentation meint damit ein Doppeltes: Darstellung und Vertretung. Die Idee dahinter ist schlicht und wird permanent in unterschiedlichen Kontexten praktiziert: es geht darum, „dass etwas, das nicht gegenwärtig, hörbar und sichtbar ist, gegenwärtig, hörbar und sichtbar gemacht wird"[43] Das Problematische darin ist jedoch, dass erst die Praxis der Re-Präsentation, das zu Repräsentierende

[38] MECHERIL, Paul: Das Anliegen der Migrationspädagogik. In: Rudolf Leiprecht / Anja Steinbach (Hg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Band 1: Grundlagen - Diversität – Fachdidaktiken. Schwalbach: Debus Pädagogik 2015, 25-53.

[39] EBD., 39

[40] EBD., 41

[41] BRODEN, Anne / MECHERIL, Paul: Migrationsgesellschaftliche Re-Präsentationen. Eine Einführung. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf: IDA-NRW 2007, 9.

[42] CASTRO VARELA, María do Mar / MECHERIL, Paul: Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript 2016

[43] BRODEN / MECHERIL, Migrationsgesellschaftliche Re-Präsentationen, 7f

und in Folge das Repräsentierte selbst schafft.[44] Das ist dem Umstand geschuldet, dass zwischen dem „Original“ und der „Kopie“ eine Kluft bestehen bleibt,

> selbst dann, wenn die Repräsentation einen unmittelbaren Prozess der Übertragung des Willens des Repräsentierten entspräche und der Repräsentationsakt im Verhältnis zu diesem Willen völlig transparent wäre. […] Wer also glaubt, dass ein „Migrant“ – selbst wen [sic!] er von MigrantInnen gewählt worden wäre – wahrhaftig die Interessen d*er* MigrantInnen vertritt, verkennt die Kompliziertheit des Repräsentationsprozesses; träumt weiterhin den Traum von einem Leben außerhalb der Macht.[45]

Insofern bilden Re-Präsentationen Wirklichkeit nicht einfach ab, sondern je nach Sprecher*innenposition haben sie zuerst einen unterschiedlich privilegierten Zugriff und Zugang auf diese, unterschiedliche Möglichkeiten der Artikulation und in Folge eine unterschiedlich geartete Produktion der Wirklichkeit mittels Wiedergabe derselben. An den vermeintlich einfachen Fragen, wer und was Österreich ist, wer und was die Anderen sind oder wer und was Österreich in legitimer Weise repräsentieren darf[46], wird manifest, wie normierend Re-Präsentationsverhältnisse wirken und dass „Sichtbarkeit und die Anerkennung von (natio-ethno-kulturellen) Identitäten und Zugehörigkeiten in der Migrationsgesellschaft systematisch ungleich ist“.[47] Diese Überlegungen haben für vorliegende Arbeit zur Folge, dass eine Grundhaltung entsteht, die versucht, Machtverhältnisse mitzubedenken. So muss die Frage „Wer spricht wann und wo mit welcher Legitimation und mit welchem Effekt über wen?“ stets präsent sein und entsprechende Konsequenzen zur Folge haben werden: die Idee einer „legitimen Vertretung“ oder einer „richtigen Darstellung“ muss sich einer radikalen Kritik aussetzen.[48]

1.1.1.4. Die Subalterne. Sprechpositionierungen

Eine Form des kolonialen Subjekts fand Behandlung in dem breit rezipierten Aufsatz der feministisch-marxistischen Denkerin Gayatri Chakravorty Spivak „Can the Subaltern Speak?“. Dabei greift sie auf den eigentlich von Antonio Gramsci eingeführten Begriff der Subalternen zurück. Gramsci versuchte damit die von Marx in seiner Kapitalismusanalyse vernachlässigte Gruppe der ländlichen Bevölkerung in der Peripherie zu fassen. Diese Gruppe konnte sich seiner Ansicht nach nie als politisches Subjekt konstituieren und leistet somit - anders als das urbane Proletariat - für die Revolution keinen Beitrag. Diesen *Ausgeschlossenen* wurde in Folge jegliche politische Repräsentation verweht – ein Thema, dem sich in Indien die *South Asian Subaltern Studies Group* annahm. Daran knüpft Spivak an und

[44] Vgl. EBD., 12
[45] CASTRO VARELA / DHAWAN, Migration und die Politik der Repräsentation, 34
[46] In der Ausstellung „Sex in Wien“ im Wien Museum von 15.09.2016 bis 22.01.2017 war bei einer Hörstation etwa erfahrbar, wie sich viele Menschen mittels verbaler Angriffe über die Frage echauffierten, was ihre Meinung zu einem schwulen österreichischen Bundespräsidenten wäre. Als Repräsentant Österreich dürfe er – so der Tenor – das nicht sein. Selbiges könnte nun mit anderen Minderheiten, Randgruppen, etc. als Gedankenspiel durchdacht werden.
[47] Vgl. BRODEN / MECHERIL, Migrationsgesellschaftliche Re-Präsentationen, 15
[48] EBD., 23

fragt sich, ob es genügt, den Ausgeschlossenen „im übertragenen Sinne ein Mikrofon vor den Mund zu halten, auch wenn das Mikrofon in diesem Fall durch die historischen Methoden der Archivforschung ersetzt wird? Das ist mehr als zweifelhaft, denn das Archiv ist ein Hort der Macht, in dem die Spur der Subalternen notwendig entstellt und verzerrt wird.“[49] Wenn etwa über den *Porajmos* gesprochen wird, geben die Archive meist die Sprache der Sieger wieder: die nationalsozialistische Justiz.

Spivak bezieht sich in ihrer Arbeit über Subalterne auf weibliche Bäuerinnen in Indien; dabei beäugt sie das Vorhaben von Intellektuellen – konkret bezieht sie sich auf Foucault und Delleuze – die Subalternen „für sich selbst sprechen zu lassen“ kritisch, da dabei stets die Gefahr bestünde, „dass Intellektuelle zu KomplizInnen in der beharrlichen Konstituierung des/der Anderen als Schatten des Selbst werden.“[50] Die Suche nach einer authentischen Stimme des*r Anderen bleibt also ambivalent und erfordert eine permanente Revision von Privilegien. Spivaks umfangreiches und komplexes Werk kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden; erhellend jedoch scheint die Antwort auf ihre oft zitierte Frage, ob die Subalterne sprechen kann. Sie konstatiert nämlich, dass sie nicht sprechen kann – insofern liegt der Schluss nahe, dass eine Repräsentation vonnöten ist, um *für sie* zu sprechen. Allerdings betont Spivak selbst, dass die Rezeption dieser Argumentation unvollständig geblieben (weswegen für sie der Begriff an Kraft verloren habe[51]) und ein Aspekt von zentraler Bedeutung sei: dass die Subalterne nicht sprechen kann, meint, „dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tode unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen – und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig.“[52] Es geht also weniger um ein Sprechen *für* jemanden, als viel mehr um ein Schweigen um den hegemonialen Lärm, den das westliche, männliche Subjekt erzeugt, einzudämmen. Spivaks Ansatz wurde immer wieder mit unterschiedlichen Argumenten kritisiert – etwa, dass sie sich selbst zur Fürsprecherin der Subalternen emporschwinge bzw. dass sie die Subalternen erneut als passives und nicht-westliches Subjekt stabilisiere[53] und somit zur Handlungsunfähigkeit verdamme. Trotz dieser kritischen Anfragen skizziert sie Grundlegendes, das durchaus aus theologischer Perspektive bedenkenswert erscheint. In Vorgriff auf den dritten Teil dieser Arbeit seien dazu einige Überlegungen formuliert:

Die Rede von der eigenen Kompliz*innenschaft, der Kontaminierung durch verwobene Machtverhältnisse und dem permanenten Begehren[54] verweist auf eigentümliche Weise auf ein reflektiertes Sündenkonzept christlicher Theologie. Ebenso erinnert ihr Plädoyer für ein „Arbeiten

[49] Hito Steyrl: Die Gegenwart der Subalternen. Einleitung zu: SPIVAK, Can the subaltern speak?, 10
[50] EBD., 41
[51] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 199
[52] SPIVAK, Can the subaltern speak?, 127
[53] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 199
[54] EBD., 217

ohne Garantien“[55] in Anlehnung an Arendts „Denken ohne Geländer“ – das heißt, Gewohnheiten und Privilegien radikal zu hinterfragen und – so in den postkolonialen Theorie eine häufig verwendete, aber doch etwas schwammige Wendung – zu verlernen – in gewisser Weise an das christliche Motiv der Umkehr; ja selbst ihre Kritik am entwicklungspolitischen Paradigma, nämlich, dass „dort drüben“ zu intervenieren nicht ohne Überprüfung des „hier“ vonstattengehen kann[56], klingt nach einer beinahe eschatologischen Spannung in Bezug auf das Reich Gottes, das *schon* und *noch nicht* angebrochen ist.

Konkret gesprochen thematisieren postkoloniale Theorien also ausgehend vom kolonialen Gestus den herrschaftlichen Blick; in diesem Sinne suchen sie nach neuen Epistemologien. Hinsichtlich einer theologischen Perspektive könnte dieses Ringen um die Perspektive auch mit einer neuen *aisthesis*, dh. Weltwahrnehmung beschrieben werden: es geht – simpel formuliert – um einen Perspektivenwechsel, der neue Erkenntnisse und damit neue Handlungsoptionen impliziert. Es wird also versucht, nicht den Blick einer weißen, männlichen, in unterschiedlichen Facetten privilegierten (finanziell, aufenthaltsrechtlichen etc.) Mehrheitsgesellschaft einzunehmen, sondern jenen der Marginalisierten, der an den Rand Gedrängten oder gänzlich Unsichtbaren. Dass sich hier nicht nur anregende, sondern eigentlich überfällige Ideen für eine zeitgemäße Theologie öffnen, ist in dieser Arbeit artikulierte These und Hoffnung zugleich.

1.1.2. Einbettung

1.1.2.1. Postkolonialismus als Anregung

Aus den bisherigen Ausführungen sollte ersichtlich sein, dass postkoloniale Theorien nicht einfach als „Spezialgebiet für Interessierte an einem bestimmten Teil der Erde und an einer bestimmten Phase der Geschichte des Kulturkontaktes“[57] verstanden werden können, vielmehr geht es um die Anfrage hegemonialer Denkformen, denn „obwohl Postkolonialismus sich mit den geographischen Rändern der europäischen Kultur beschäftigt, ist seine Strategie doch darauf gerichtet, das 'Zentrum' zu erreichen und in der Kritik europäisches Denken radikal umzustrukturieren, insbesondere das europäische Verständnis von Geschichte und Kultur.“[58] Doch beschränkt sich die Kritik dabei nicht auf den Euro-Zentrismus als solchen, sondern problematisiert das Denken in Zentrums-Peripherie Dichotomien und deren normativen Implikationen im Allgemeinen. Im nächsten Abschnitt wird dieser Gedanke weiter ausgeführt, allerdings scheinen folgende fünf Charakteristika einerseits zu umreißen, was an dieser Stelle mit Postkolonialismus gemeint ist, andererseits verweisen sie

[55] EBD., 218
[56] Vgl. EBD.
[57] NEHRING / TIELESCH, Theologie und Postkolonialismus, 17
[58] EBD.

hinsichtlich einer Annäherung an den Rand auf wissenschaftstheoretische Implikationen[59]: (1.) ein radikaler Kontextualismus betont die historische Verortung jeglichen Wissens; (2). Theorie stellt keinen Überbau über die Praxis dar, sondern ist mit dieser verwoben. Theoretisierung ist immer eine Hermeneutik des Verdachts; (3.) die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse erschöpft sich nicht in der schlichten Betrachtung, sondern hat „interventionistischen Charakter"; (4.) Selbstreflexion in Anbetracht eines Gefälles von Privilegien (etwa in Relation zwischen weißem, männlichem Akademiker und der Subalternen); (5.) die unweigerliche Involvierung in Machtgefügen.

Der Begriff des Postkolonialismus scheint also für vorliegende Überlegungen brauchbar, wenn er ausgehend von einer Abstrahierung aus seinem ursprünglichen Kontext angeeignet wird. Der Terminus kann auch dergestalt verwendet werden, „dass er unseren Fokus auf die vielen Phänomene lenken kann, die sich keineswegs nur in den Kolonien abgespielt haben, sondern sich auch in die Kulturen der Kolonisierer eingeschrieben haben."[60] Insofern kann an dieser Stelle thetisch formuliert werden, dass auch die Romvölker als kolonialisiert gelesen werden können. Obwohl diese Überlegung in der Literatur nicht expliziert wird, speisen sich die Debatten zur Kritik am Antiziganismus aus den oben genannten Konzepten im Sinne einer umfassenden Rassismuskritik.

1.1.2.2. Antiziganismus: gemeint sind alle

Alleine die Begriffsgeschichte des Antiziganismus würde eine ausführliche Auseinandersetzung erfordern, welche an anderer Stelle erfolgt.[61] Vorliegende Arbeit orientiert sich an der Definition von Markus End im Sinne eines Arbeitsbegriffes:

> Antiziganismus bezeichnet ein historisch gewachsenes und sich selbst stabilisierenden Phänomen, das eine homogenisierende Wahrnehmung und Darstellung bestimmter sozialer Gruppen und Individuen unter dem Stigma „Zigeuner" oder anderer verwandter Bezeichnungen, eine damit verbundene Zuschreibung spezifisch devianter Eigenschaften an die so Stigmatisierten sowie vor diesem Hintergrund entstehende diskriminierende soziale Strukturen und gewaltförmige Praxen umfasst.[62]

Die Definition verweist also auf unterschiedliche Aspekte, die mit den weiter oben dargestellten Konzepten angemessen in Verbindung gebracht bzw. erläutert werden können. Zunächst wollen Begriffe wie *Zigeuner* und dessen Ableitungen wie Antiziganismus dekonstruiert werden: gleich wie beim Rassismus geht es dabei nicht nur um direkte und gewaltvolle Übergriffe bzw. Diskriminierungen, sondern um Denkstrukturen, die im Verborgenen funktionieren – auch bei Menschen, die nicht explizit gegen Rom*nja agieren. Unsere Verwobenheit mit gesellschaftlichen

[59] EBD., 23
[60] EBD., 27
[61] Vgl. dazu die zwei Sammelbände: END, Markus / HEROLD, Kathrin / ROBEL, Yvonne: Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast 2013 bzw. BARTELS, Alexandra / BORCKE, Tobias von / END, Markus / FRIEDRICH, Anna: Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013
[62] END, Markus: Antiziganismus. Zur Verteidigung eines wissenschaftlichen Begriffs in wissenschaftlicher Absicht. In: Alexandra Bartels / Tobias von Borcke / Markus End / Anna Friedrich (Hg.). Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013, 47.

Diskursen ist für unsere Subjektivität konstitutiv, weshalb wir niemals einfach außerhalb diskriminierender Strukturen stehen – das betrifft Sexismus, Rassismus oder eben Antiziganismus. Auch wenn wir nicht explizit rassistisch handeln, leben wir in rassistischen Strukturen, welche bestimmen Personen und Gruppen aufgrund einer vermeintlichen, ihnen zugeschriebenen Rasse bestimmte Eigenschaften attestieren und so diskriminieren. Selbiges trifft auf Antiziganismus zu. Viele in Österreich und Deutschland aufgewachsene Menschen nehmen etwa Betteln als etwas *Zigeunerisches* wahr.[63] Daraus erwächst noch keine direkte gewaltförmige Handlung. Allerdings kann das dazu führen, dass auf der Straße sitzende Bettler*innen als *Zigeuner*innen* wahrgenommen werden, die – qua ihres unveränderlichen Wesens – parasitär und arbeitsscheu ihr Dasein fristen. Dass es sich dabei um eine existenzielle Tätigkeit handelt, die meist einem sozioökonomischen System geschuldet ist, wird ausgeblendet – zu Gunsten der Argumentation, es handle sich dabei um *zigeunerische* Kultur, die sich noch dazu an der Grenze zur Kriminalität bewegt. Repressive politische Maßnahmen und rassifizierende Berichterstattungen verstärken als Folge jene Bilder, die diskursiv in unseren Köpfen gefestigt werden. Insofern ist also von gewaltvollen *Verhältnissen* zu sprechen, als es dabei nicht nur im direkte gewaltförmige Handlungen geht, sondern um die Rahmenbedingungen selber, welche ein möglichst selbstbestimmtes und der Mehrheitsgesellschaft gleichberechtigtes Leben verhindert. Wesentlich dabei ist, dass es hierbei ohne Belang ist, ob sich Betroffene tatsächlich einer Minderheit zugehörig fühlen, die vornehmlich mit Antiziganismus zu kämpfen hat. Es geht dabei um eine Fremd-Identifikation des *Zigeunerischen*.[64] Oder anders formuliert: die Definitionshoheit sowohl *der Zigeuner* - etwa in ethnographischen Darstellungen - als auch *des Zigeuners/der Zigeunerin* selbst – etwa bei polizeilichen Einvernehmungen oder Zählungen – hatte primär jene Gruppe inne, welche sich eben nicht zu der definierten Gruppe zählte. Das *Zigeunerische* als Begriffsfeld konstituiert eine Reihe von Merkmalen, die im Folgenden kurz erörtert werden sollen. Dabei ist es jedoch unabdingbar, sich zu vergegenwärtigen, dass das *Zigeunerische* oder die Auseinandersetzung mit *den Zigeunern* keine tatsächlichen Eigenschaften und Auskünfte über *deren Kultur* geben, sondern ein normatives Feld, das im Laufe der Geschichte vor allem durch die Mehrheitsgesellschaft konstruiert wurde. Zu Recht bezeichnet Klaus-Michael Bogdal *die Zigeuner* in seiner monumentalen Studie bereits im Titel als Erfindung[65]. Der Aspekt der geschichtlich gewachsenen Bilder ist für die Subjektivierung von zentraler Bedeutung. Daran knüpft eine Homogenisierung und Essentialisierung an. Das bedeutet, dass die fremd-identifizierte und fremd-definierte Gruppe als in sich nicht unterschiedlich und bestehend aus Individuen wahrgenommen wird. Das *Zigeunerische* ist von außen klar definiert,

[63] Vgl. zum Folgenden: END, Markus: Was ist Antiziganismus? In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 35-37.
[64] EBD.
[65] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner

sodass es zu keinen internen Abweichungen kommen kann. Dieses *Zigeunerische* fungiert als Essentialisierung, was bedeutet, dass ein der Natur gemäßes *zigeunerisches* Wesen angenommen wird. Als extreme Konsequenz erfolgt eine Biologisierung und Rassenlehre, die davon ausgeht, dass ein *zigeunerisches Gen* vererbt wird. Die antiziganistisch diskriminierten Personen werden als unveränderlich und ihren Trieben unterworfen gezeichnet.

Als zentrale Stereotype antiziganistischer Argumentationsstrukturen nennt End[66] Heimatlosigkeit und Nicht-Identität, damit verbunden das Herumziehen und -vagabundieren; ein von der bürgerlichen Norm abweichendes Verhalten, das auf Sozialbetrug und Arbeitsscheue beruht; fehlende Vernunftbegabung, welche sich im affektiven Verhalten niederschlägt. Ungeachtet dessen, dass es sich bei diesen Zuschreibungen um historisch bedingte Projektionen handelt, ergeben sich „Signaturen der Bedrohung“[67], welche die Mehrheitsgesellschaft mit unterschiedlichen Sanktionen diszipliniert.

Im Kern könnte also festgestellt werden, dass das *Zigeunerische* als Negativfolie zur westlichen Zivilisation konstruiert wurde. Dieses Denken erfolgt in strengen Dichotomien und in modernisierungstheoretischer Rede. Bis dato finden sich kaum komparative Arbeiten zum europäischen Antiziganismus und der europäischen Kolonialpolitik bzw. deren Diskurse. Dennoch scheint eine parallele Lesart möglich. Ähnlich wie im Orientalismus-Diskurs fungieren die Romvölker als Gegensatz zum aufgeklärten Europa und oszillieren dabei in einem eigentümlichen Verhältnis von Faszination und Verachtung. Allerdings verschärft ein Spezifikum der Romvölker den Diskurs: Hier berührt *das Andere* Europa. Ähnlich wie bei gegenwärtigen Migrationsbewegungen wurde und wird mit Bildern, die summarisch als *Imaginationen des Ein- und Überfalls* beschrieben werden können, gearbeitet: „Sie [die Romvölker] kommen unerwünscht, aber doch wie gerufen, um in Abgrenzung zu ihnen das Bild einer europäischen Kultur zu schaffen, das in den Bildungskonzepten und Zivilisationsprogrammen des 18. und 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt und im Rassismus des 20. Jahrhunderts seinen Tiefpunkt erreicht.“[68]

Antiziganismus ist keine Ausnahme. Viel eher bildet er die Norm. Zu sagen „Ich habe nichts gegen Roma“ reicht nicht. Es geht um die Reflexion tief verankerter Denkstrukturen, welche Stereotype bedient, die schlussendlich dazu beitragen, Handlungen von Täter*innen zu legitimieren oder zu verharmlosen.[69] Die Omnipräsenz rassistischer und antiziganistischer Praxen ist für Angehörige der Mehrheitsgesellschaft schwer nachzuvollziehen. Umso wichtiger scheint es, die Stimme jener wahrzunehmen und zu verstärken, welche diskriminierende Erfahrungen machen müssen. Wie

[66] END, Was ist Antiziganismus?, 36
[67] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 10
[68] EBD., 479
[69] END, Was ist Antiziganismus?, 36

Johann Baptist Metz formuliert, gibt es eine Autorität der Leidenden[70], ein Signal vom Rand, das zentral scheint.

1.1.2.3. Zur Genealogie eines Diskurses

Klaus-Michael Bogdal versucht vor allem aus literatur- und kunstgeschichtlicher Perspektive die Genese *der Zigeuner* nachzuzeichnen. Auf Basis eines umfangreichen Apparates von Darstellungen der Romvölker seit dem Beginn ihrer Ankunft in Europa (aus Indien kommend) um 1400 bewerkstelligt er eine Diskursanalyse, welche die oben genannten Topoi in ihrer Entstehung nachzeichnet. Eine kurze Darstellung, die sich an seinen Ausführungen orientiert, scheint im Rahmen einer Arbeit, welche – um mit Foucault zu sprechen – die Macht des Diskurses zu verstehen und nach Möglichkeiten befreiender Praxen sucht, unabdingbar. Ein bedeutsames Moment verortet Bogdal an der Schwelle zur Moderne, an der die europäischen Gesellschaften „zwei unterschiedliche Typen des Anderen“[71] hervorbringen: zum einen *den Feind*, der in Gestalt anderer Nationen um die Herrschaft im politischen Sinne kämpfe, und zum anderen *der Fremde,* „der bleibt“.[72] Auch an dieser Stelle scheint ein Anschluss an die postkoloniale Analyse rassistischer Diskurse naheliegend. *Der Fremde* wird zu einer Figur des *Dritten* und ist in diesem Sinn weder Freund noch Feind:

> Der Dritte darf an keinem Ort zu Hause sein und keine Anerkennung als ein gleichberechtigtes Gegenüber erfahren. Er ist geradezu die Verkörperung des Anderen, ein Nichts, jemand, der angeblich auch selbst nicht weiß, wer er ist. Zu zentralen Figuren werden „der Jude“, „der Zigeuner“, „der Schwarze“ und nach innen gerichtet vor allem in der Zeit der Hexenverfolgungen, „die fremde Frau.“[73]

Natürlich teilt das jüdische Volk mit den Romvölkern die leidvollen Erfahrungen historischer Diskriminierungen bis hin zum sozialbiologischen Rassismus und der angestrebten totalen Liquidierung durch den Nationalsozialismus. Allerdings ergeben sich im Vergleich zum europäischen Antijudaismus und Antisemitismus frappierende Unterschiede, die wiederum auf den Diskurs, der in Bezug auf die kolonialisierten Völker geführt wird, verweist.

Zunächst muss das christlich-abendländische Europa als (Mit-)erbe jüdischer Kultur gelesen werden. Hierbei unterscheidet sich das Judentum mit seinen Schriften und dem permanenten Bezug darauf von den Romvölkern: „Weil sie keine Schriftkulturen besitzen und lange Zeit nomadisch leben, gelten sie als infame, d.h. ehr- und würdelose, unzivilisierbare Personen, denen man keinen Rechtsstatus zubilligt. Im sozialen Feld wird ihnen – bis heute – die Position der Nicht-Integrierbaren am äußersten

[70] METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg: Herder 2006, 221.
[71] BOGDAL, Klaus Michael: Diskurse über die Romvölker. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 39.
[72] EBD.
[73] EBD., 40

Rand der Zivilisation zugewiesen."[74] Bogdal betont, dass die Lebensweise der *Zigeuner* mit den *Wilden* außerhalb Europas verglichen worden ist, schließlich „wurden die besitzlosen Romvölker im Gegensatz zu den Juden als Erscheinung der Wälder, der Heide, der Steppen und der Wege wahrgenommen und nicht als Figuren der Städte, des Handels, der Wissenschaft und der Kultur."[75] Dieser Eindruck der Unzivilisiertheit fügt sich – ganz ähnlich wie die Diskursgeschichte über die kolonialisierten Völker – in das Bild einer Geschichtslosigkeit: gekoppelt an schriftliche Zeugnisse muss über Ursprung und Herkunft der eigenen Identität Auskunft gegeben werden. So zimmerten sich die Nationen und in Folge Nationalstaaten in Europa Gründungsmythen zu Recht, die den Romvölkern abgesprochen wurde.[76] Als Konsequenz konstruiert die Mehrheitsgesellschaft unterschiedliche Ursprünge für die Romvölker, sie scheint deren Ortslosigkeit nicht auszuhalten. Der Mythos, der ihre Abstammung in Ägypten verortet, wurde erst durch die Sprachwissenschaft um 1800 angegriffen, als Ähnlichkeiten zwischen dem Romanes und dem Sanskrit festgestellt wurden. Dies verstärke die Ambivalenz, mit der die Romvölker wahrgenommen und in Folge repräsentiert wurden:

> […] Wissenschaftler, Schriftsteller und Behördenvertreter [ließen] nichts unversucht, um die zu Indoeuropäern Aufgestiegenen zu einem parasitären und zivilisationsresistenten Pariavolk zu degradieren. Zum anderen ließen die Romantiker ihre pittoresken und unheimlichen Zigeunerfiguren ausschwärmen und sicherten ihnen durch die Schaffung eines eigenen Genres, der Zigeunerromantik, eine dauerhafte mediale Präsenz.[77]

Diese Ambivalenz erfährt ihre Fortschreibung im Gegenbild zur Bürgerlichkeit. Die Romvölker werden nun als unabhängig und frei beschrieben, in einer Art „Stellvertreterfunktion für die Umsetzung nicht kapitalisierter Lebensweisen", wodurch sie „erneut fremd gemacht werden."[78] Dass die Romvölker zentrale Elemente wie Eigentum, Lohnarbeit, abstrakte Gesellschaftsordnung und die klare Abgrenzung zwischen Kultur und Natur in der zivilisatorischen Abkehr vom Nomadentum vom aufgeklärt-kapitalistischen Europa nicht übernommen hätten, führe auch Adorno dazu, die Romvölker in dieser Hinsicht als anti-bürgerlich und vorzivilisatorisch zu imaginieren. Allerdings unterstelle er ihnen keinen besseren Gesellschaftsentwurf.[79]

Dem *Zigeunerischen* haftet also eine ähnliche „Faszinationsverachtung" an, wie den kolonialisierten Subjekten:

> Sinti und Roma werden zu Repräsentanten der untergegangenen Welt der Vormoderne gemacht. Indem sie als Fremde positioniert und ausgegrenzt werden, gelingt es den frühbürgerlichen Subjekten,

[74] EBD.
[75] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 11
[76] BOGDAL, Diskurse über die Romvölker, 40
[77] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 14
[78] MESSERSCHMIDT, Astrid: Antiziganismuskritische Bildung in der national-bürgerlichen Konstellation. In: Wolfram Stender (Hg.): Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis. Wiesbaden: Springer VS 2016, 98.
[79] END, Markus: Adorno und die "Zigeuner". In: Markus End / Kathrin Herold / Yvonne Robel (Hg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast ^{2}2013, 106f.

> die eigenen Wünsche abzuwehren und dafür eine Gegenfigur zu finden, die angesichts ihrer ausgrenzungsbedingten Verarmung und Verelendung zugleich als Warnung dient, den Wünschen nach einer anderen als der bürgerlichen Lebensweise nicht nachzugeben.[80]

Während jedoch die Kolonialisierten zu Beginn des 20. Jahrhunderts – generell gesprochen und mit Ausnahme der um die Jahrhundertwende auch in Wien sehr populären Völkerschauen[81] – kaum mit der europäischen Gesellschaft in Kontakt kamen, waren die Romvölker für mehr als ein halbes Jahrtausend in Europa präsent gewesen. Obwohl (und vielleicht weil) sie im Gegensatz zu anderen Völkern, Nationen und deren Expansionspolitiken nie Territorialansprüche gestellt haben, wurden sie stets als Bedrohung, gleichsam der Klammer um das ambivalente Begriffspaar von Faszination und Verachtung, wahrgenommen.[82] Trotz immer wieder gewährter Schutzbriefe haftet den Romvölkern eine Ortslosigkeit an – eine Zuschreibung, die - in ihrer diskursiv bis hin zum Biologismus ausgeformten Zuspitzung – darüber hinwegtäuscht, dass „Obdachlosigkeit und Umherwandern eine erzwungene Lebensweise“[83] darstellten. Bogdal weist darauf hin, dass die Ankunft der Romvölker in Europa zu einer Zeit fundamentaler Umbrüche stattfindet: territoriales Denken, das in der Konsequenz in die Entstehung nationalstaatlicher Ordnungen münden sollte, erweiterte die Forderung nach dem Herkunftsnachweis: „Identität wird aus der Herkunft abgeleitet, die nun neben der Genealogie auch einen bestimmten geographischen Ort bezeichnet und insgesamt einen rechtlichen Status begründet.“[84] Dieser Status bleibt den Romvölkern bis auf wenige und stets zeitlich bedinge Ausnahme in Form von Edikten, Erlässen usw. verwehrt. Der fehlende Beleg ihrer Herkunft wird um Stigmatisierungen erweitert, die den Diskurs auf Jahrhunderte bestimmen: die Romvölker werden als Spioninnen der Osman*innen gesehen, als Seuchenträgerinnen und Gefährtinnen des Satans diffamiert. Als Folge werden im 17. und 18. Jahrhundert *Zigeuner* in einigen Ländern für vogelfrei erklärt und es wird zu *Zigeunerjagden* aufgerufen.[85] Eine teilweise Ausnahme bilden Zwangsansiedelungen etwa in Österreich, worauf im nächsten Kapitel eingegangen wird.

---

[80] MESSERSCHMIDT, Antiziganismuskritische Bildung, 98

[81] Vgl. HAGER, Christa: Nackt müsst Ihr sein natürlich (http://www.wienerzeitung.at/_wzo_daten/media/Storytelling/prater/menschenzoos.html; 6.1.2017)

[82] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 47

[83] EBD., 55

[84] EBD., 45

[85] Eine besonders makabre Kontinuität zu diesem Motiv dokumentiert der Antiziganismusbericht 2015: „Der Online Versand *Zazzle*, der auch in Österreich die Seite *zazzle.at* betreibt, hat bis zum 22. September 2015 ein T-Shirt im Sortiment, das ein großes Emblem mit der Aufschrift ‚Gipsy Hunter Badge‘ und ‚We kill all Gypsies‘ trägt. Der Schriftzug umrahmt eine Hand, bei der Zeigefinger und Daumen einen Fingerkreis bilden, das geläufige Zeichen für ‚Alles ist in Ordnung‘ oder ‚Das finde ich gut‘. Das T-Shirt kostete 20,95 Euro und konnte auch in Österreich bestellt werden. Nachdem der Fall bekannt wird, werden sowohl in Deutschland als auch in Österreich – durch *ZARA* und *Romano Centro* – Anzeigen wegen Verhetzung gegen das Unternehmen eingebracht. Das Produkt wird nach Beschwerden umgehend aus dem Online-Angebot entfernt.“ In: ROMANO CENTRO: Antiziganismus in Österreich. Falldokumentation 2013 – 2015. Informationen für Betroffene und ZeugInnen, Sonderheft Nr. 83: 2015, 19.

Jedenfalls kommt es zu einer massiven Kriminalisierung. Sukzessive werden „ethnische Eigenheiten zum Gesamtbild einer verbrecherischen Gruppe umgedeutet“[86], die mit dem Topos *Zigeunerbande* für regen literarischen Niederschlag bis in die Gegenwart sorgt.

Obwohl die Romvölker im Zuge der Aufklärung „entdämonisiert“[87] wurden, bildeten sie dennoch die unterste Stufe einer Ordnung, die als unzivilisierte Wilde ihre Natürlichkeit im zivilisierten Europa bewahrt hatten. So kam es im humanistischen Europa nicht zu einer Revision von Stereotypen, sondern zu einer Überbetonung des Anderseins. Im kulturell äußerst vielfältigen Europa werden die Romvölker weiterhin nicht akzeptiert: „Ihre ‚Ent-Europäisierung‘ unter den Bedingungen moderner Nationalstaaten führt dazu, dass, im Unterschied zu den Juden, die weitgehende soziale Desintegration anhält.“[88] Die Romantik entdeckt die verachteten Romvölker als faszinierenden Kontrapunkt zur Industrialisierung: Freiheit, zwanglose Arbeit, sexuelle Freizügigkeit, Ungebundenheit, lebensbejahende Kreativität kennzeichnen die Bilder einer „freien und manchmal gefährlichen und bedrohlichen Gruppe an den Rändern und Nischen der modernen Disziplinargesellschaft.“[89] Diese romantisierenden Darstellungen verhindern jedoch nicht die sukzessive Ausprägung einer rassenbiologischen Klassifizierung.

Obwohl die alten Topoi präsent bleiben, geht damit eine gewisse Neuakzentuierung innerhalb des Diskurses einher: wurden die *Zigeuner* innerhalb der aufgeklärten Anthropologie als natürliches und authentisches Volk gezeichnet, werden die *Wilden* nun unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Rassentheorie zu triebhaften, gemeinschaftsunfähigen und minderwertigen „Kreaturen“, die kriminalbiologisch erfasst werden.[90] Als paradigmatisch hierfür sei die 1938 erfolgte Gründung der Rassenhygienischen Forschungsstelle unter Leitung von Robert Ritter und unter Mitarbeit von Eva Justin genannt. Nun materialisiert sich eine Form der Machtausübung, die Michael Foucault unter dem Titel der *Biopolitik* verhandelt hat, in vollem Ausmaß. Die Forschungsstelle trug „erheblich“[91] zu den Gewaltverbrechen an den Romvölkern bei; ihre rassentheoretischen *Erkenntnisse* fundierten das *Zigeunerische* noch einmal *wissenschaftlich* und boten so die Legitimation politischer Konsequenzen. Es entsteht der Kollektivsingular *der Zigeuner*, den es zu tilgen gelte, um den *Volkskörper gesund zu halten*.[92]

Die konkreten Maßnahmen in Bezug auf den Umgang mit den Rom*nja wurden dabei in Österreich wohlgemerkt bereits vor dem Anschluss 1938 diskutiert. Dazu und zur nationalsozialistischen Vernichtungspolitik mehr im Kapitel 2.1.1. .

[86] BOGDAL, Diskurse über die Romvölker, 41
[87] EBD.
[88] EBD., 42
[89] EBD., 43
[90] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 324f und 336f
[91] EBD., 347
[92] Vgl. EBD., 340f

Nach 1945 erfolgt erneut eine Verschiebung innerhalb des Diskurses, ohne dass sich die Topoi in ihren Grundzügen ändern. Die Rückkehr der Rom*nja aus den Konzentrationslagern beschreibt Ceija Stojka – einer der ersten Romni, die mit eigener Stimme literarisch spricht – eindringlich: „Auf einmal kommt ein Mann auf mich zu, den ich in meinem ganzen Leben noch nicht gesehen hab und sagt zu mir: Du dreckige Zigeunerin, du lebst noch? Dich hat der Hitler vergessen!“[93]

Der Weg zum Erhalt von „Entschädigungszahlungen“ war für viele Rom*nja kein oder ein nur sehr steinig gangbarer. Abgesehen von einer fehlenden Lobby seien an dieser Stelle die spezifischen Problemfelder in aller Kürze angeführt[94]: (1.) gestaltete sich die Anerkennung als rassisch Verfolgte gemäß des Opferfürsorgegesetzes, das bis 2004 über 60 Mal novelliert wurde und insofern eine sehr komplexe juristische Materie darstellt[95], als sehr kompliziert und bürokratisch. So wurden (von der NS-Justiz) Vorbestrafe von Zuwendungen ausgeschlossen, auch wenn dieser Status aus einer antiziganistischen Gesetzgebung erfolgte; (2.) wurde das Lager Lackenbach nicht als KZ-ähnliche Haftstätte anerkannt; (3.) gab es angeblich keinen Einkommensverlust. Grundlage für diese Argumentation war der Umstand, dass vor 1938 keine oder kaum Einkommen nachweisbar waren; (4.) fehlender Staatsbürger*innenschaftsnachweis vor 1938; (5.) antiziganistische Beurteilungspraxen seitens der Behörden; (5.) Nichtanerkennung von Gesundheitsschäden.

Trotz der antiziganistischen Kontinuitäten durch die postnazistische Mehrheitsgesellschaft verstärkte sich das Bild: aus dem *arbeitsscheuen, asozialen Zigeuner* wurde nun *ein*e parasitärer Fürsorgeempfänger*in*.[96] Der *Porajmos* scheint kaum eine Zäsur gewesen zu sein, so zeigen sich in der Entschädigungspolitik gravierende Kontinuitäten, die weiterhin vom Imaginierten eines *Zigeunerischen* ausgehen.

Der Diskurs um Anerkennung schlägt zuweilen ins Extrem um, indem es zu einer Verkehrung von Opfer und Täter*innen kommt. Plötzlich erscheinen die Deutschen „als späte Opfer ihrer eigenen Geschichte, deren historische Schuld nun von den Nachfahren der Sinti und Roma für deren Zwecke instrumentalisiert wird.“[97] Ein Aspekt, der später auch in Bezug auf die Dimension der Erinnerung behandelt wird.

Eine weiterer – für vorliegende Arbeit besonders relevanter – Mechanismus bleibt bestehen: die Geschichte der Rom*nja bleibt weiterhin am Rand, Betroffene führen weiterhin ein „Leben im

[93] STOJKA, Ceija: Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin. Wien: Picus 1988, 104.

[94] FREUND, Florian / BAUMGARTNER, Gerhard / GREIFENEDER, Harald: Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung der Roma und Sinti (Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission. Vermögensentzug während der NS-Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich Bd. 23/2). Wien: Oldenbourg 2004, 255f.

[95] EBD., 212

[96] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 407

[97] EBD., 415

Verborgenen“[98], und zumeist wird *über* sie geschrieben – und das in weiterhin ambivalenter Art und Weise:

> Die Mehrzahl der Werke folgt den ausgetretenen Pfaden der Zigeunerromantik und bleibt unbeeindruckt vom Völkermord an den Roma. Es dauert, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mehr als ein Jahrzehnt, bis die ersten Schriftsteller sich mit deren Verfolgungs- und Leidensgeschichte auseinandersetzen. Problematisch genug, lesen sich einige Werke wie elegische Nachrufe auf eine endgültig untergegangene Kultur. Andere legitimieren sich, ausgehend von der Beobachtung, dass die Romvölker im Chor der Erinnerungen ohne Stimme geblieben sind, als Stellvertreter. […] Die Spurensuche nach den Lebensschicksalen der Verfolgten und ihrer gewaltsam zerstörten Kultur führt in Ermangelung konkreter Erfahrung häufig weg von den wirklichen Lebensverhältnissen und hin zu den überlieferten Stereotypen und Vorurteilen.[99]

Vor dieser Diagnose hat sich wohl auch vorliegende Arbeit zu verantworten, womit jenes in der Einleitung angesprochene Dilemma nun inhaltlich gefüllt ist. Auch der Verfasser dieser Zeilen fühlt sich der Mehrheitsgesellschaft zugehörig, noch dazu als Teil der bereits dritten Generation nach den Täter*innen und Opfern des Nationalsozialismus. Um ein Schweigen zu vermeiden, scheint ein Sprechen nur unter eingeschränkten und beschädigten Bedingungen möglich. Dies verlangt nach einer Vergegenwärtigung der antiziganistischen Verhältnisse, mit denen jede*r verwoben ist, und einer eingehenden Reflexion der Repräsentationsgeschichte. Es wurden bereits einige Überlegungen angestellt, inwieweit der Diskurs über Rom*nja inhaltliche Querverbindungen zum kolonialen Diskurs aufweist und welche Begriffe, die aus rassismuskritischen und postkolonialen Kontexten stammen, für eine adäquate Analyse hilfreich sein können. Daran wird vor allem das Kapitel 1.3. anschließen, um auf die Verwobenheit von Postkolonialismus und Postnazismus in der Migrationsgesellschaft hinzuweisen.

1.2. Rand-ständigkeiten. Begriffsannäherungen

An der Grenze zum Anderen, zu Unbekanntem, vorerst Unvertrautem und Fremden kann aufscheinen, daß das, was ist, nicht alles ist. Diese Intention zur Übersteigerung des Vorfindlichen scheint mir der Grundtenor des religiösen Interesses zu sein. […] Religion relativiert die Imperative der Alltagswelt.[100]

Die These, dass der Rand von zentraler Bedeutung ist – oder anders gewendet: dass die Mitte die Grenze ist[101] – bedarf spätestens an dieser Stelle einer eingehenden Erläuterung. Allerdings scheint bei sorgfältiger Auseinandersetzung der Begriff des Randes unscharf und vieldeutig. Wer ist damit gemeint? Klassische Randgruppen, die im Alltag am Straßenrand sitzen oder stehen, also Obdachlose oder Sexarbeiter*innen? Minderheiten, die oftmals und in unterschiedlicher Hinsicht abseits der Mehrheitsgesellschaft positioniert werden, etwa die Kärntner Slowen*innen? Regionen, etwa

[98] STOJKA, Wir leben im Verborgenen
[99] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 441
[100] LUTHER, Religion und Alltag, 54f
[101] EBD., 45

Afrika oder auch das Burgenland? Von der Norm abweichende Menschen, wie Gefangene, psychisch Kranke? Minderprivilegierte Klassen, zum Beispiel ein wie auch immer gefasstes Proletariat? Oder jene Gruppen, die aus geschlechtlicher Perspektive am Rand der Gesellschaft stehen, etwa Menschen der LGBT Community? Oder in einer noch immer patriarchalen Gesellschaft Frauen generell? Stehen nicht alte Menschen am Rand? Oder – ebenso? – junge Menschen, die in Wien türkisch sprechen? Menschen, die in Wien deutsch sprechen? Die demagogische Rede, „im eigenen Land fremd zu sein“[102] suggeriert nicht nur die Bedrohung von Seiten des Fremden und Anderen, eine Bedrohung des Zentrums durch Eindringlinge, sie instrumentalisiert den Rand und verwischt Machtverhältnisse und Privilegien dergestalt, dass sich die Frage, ob wir nicht alle in irgendeiner Form am Rand sind, in unterschiedlichster Art und Weise gebärdet. Das rechte Ringen um stabile Identitäten, aber auch ein postmodernder Relativismus, geht damit einher:

> Even though there is an emerging interest in pluralism and multicultural diversity, postmodern talk about otherness and difference usually refers not to the relation of oppressor and oppressed but to the free flow of differences. The postmodern observation that there are no firm foundations anywhere seems to leave us all in the same boat and ushers in the claim that we are all “other.” Everybody appears to be floating in space, all are homeless wanderers through life and exist in marginal spaces; middle-class North-Americans are in the same bind as their illegal and underpaid housekeepers from Latin America, and neither privilege nor oppression seem to exist any more. Options for the margins are therefore (at best) reduced to the special interests of certain minorities or (at worst) rejected as antiquated and irrelevant for the twenty-first century.[103]

Somit steht jede Theologie, die befreiend wirken will und die „Option für die Armen“ aktualisieren möchte, in der pluralen und postmodernen Gesellschaft vor großen Herausforderungen. Ein Thema, auf das in Kapitel 3 noch genauer einzugehen sein wird.

Dabei gilt es zu bedenken: geht es beim Rand tatsächlich nur um Personen und Gruppen? Wie verhält es sich mit Erinnerungen, die nur am Rande der großen Überlieferungen aufblitzen, etwa oralen Tradierungen? Welche Bedeutung hat eine Geschichte vom Rand her, eine Geschichte von unten, eine Geschichte, die nicht nur auf die großen Herrscherdynastien und Politiken rekurriert? Was ist mit nicht anerkannten, nicht institutionalisierten Wissensformen? Der Rand franst aus. Die Versuchung, ihn zu definieren, liegt nahe. Doch riecht dieser Wunsch nicht erneut nach Handhabe, nach Festschreibung, nach begrifflicher Unterwerfung, die allzu schnell in eine reale zu münden droht? Es ist wohl so, dass sich die Sprache danach sehnt, von den Rändern „Besitz zu ergreifen, um sie begrifflich und symbolisch zu reduzieren […] Das ist es, was *Repräsentationen* machen.“[104] Es bleibt die Ambivalenz, den Rand in seiner realen Existenz anzuerkennen und zugleich nicht auf seine

[102] ZEIT ONLINE: Erfolg mit ausländerfeindlichen Parolen, 31. Mai 2015 (http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-05/oesterreich-fpoe-wahlen-steiermark-burgenland; 10.11.2016)
[103] RIEGER, Joerg: Introduction: Opting for the Margins in a Postmodern World. In: Joerg Rieger (Hg.): Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003, 4.
[104] WESTHELLE, Vítor: Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.). Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 166.

Essenz festzuschreiben. Die bereits weiter oben grundlegenden Überlegungen, welche vor allem postkoloniale Theorien anbieten, wollen hier also mitbedacht werden.

Eine erste These ist, dass der Rand ein relationaler Begriff ist, verweist er doch stets auf ein Zentrum. Ein essentialistischer Gedanke eines Randes ist in Folge abzuwehren. Bestimmte Randgruppen befinden sich nicht „von Natur aus“ am Rand, sondern sie werden dort positioniert. Periphere Regionen waren nicht immer dort, sondern wurden erst mit der Herausbildung von Zentren als solche verstanden. Nicht anerkannte Wissensformen werden in Abgrenzung zu anderen, meist akademisch oder ökonomisch verwertbaren bewertet und hierarchisiert. Egal welche Perspektive also in Bezug auf das Phänomen Rand gewählt wird – sozioökonomisch, geographisch, kultur- oder religionswissenschaftlich, epistemologisch – die Perspektive bildet den Rand nicht einfach ab, sondern lässt ihn als solchen erst entstehen. Und umgekehrt: erst in Beziehung zu einem wie auch immer verstandenen Zentrum wird ein solches produziert. Wesentlich dabei ist, nicht darüber zu schweigen, wer über diesen Rand spricht und die Definitionsmacht innehat.

Dies führt zur zweiten These, nämlich dass jedweder Konstruktion eines Randes, jeder Be-Randung unterschiedlichste Kausalitäten zu Grunde liegen, die sich in vielfältigen Formen materialisieren. Allen Rändern sind jedoch trotz ihrer Vielfalt und Unterschiedenheit Machtverhältnisse eingeschrieben, die erstens verschiedene Formen von real-symbolischer Gewalt annehmen und zweitens in der Regel in latenter Form wirken. Es kann also in Bezug auf den Rand eine große Begriffswolke konstruiert werden, die dem aktuellen kritischen Diskurs entstammt: Exklusion, Repression, Kampf um Anerkennung, Unterdrückung, Herrschaftsverhältnisse, Subalternität, Normabweichung, Subjektivierung.

Diese einleitende Betrachtung skizziert also die Schwierigkeiten einer Begriffsannäherung. Um für vorliegende Auseinandersetzung einen einigermaßen brauchbaren Arbeitsbegriff zu gewinnen, scheint nur eine metaphorische Begriffsbestimmung ex negativo möglich. Das heißt, dass – wenn vom Rand die Rede sein wird – eben jenes oder jene gemeint sein werden, das oder denen im Vergleich zu anderem oder anderen weniger, keine oder eine abwertende Form von Be-achtung (Beachtung oder Achtung) entgegengebracht wird. Er bezeichnet das von der Norm Abweichende, das aufgrund mit dieser Normabweichung mit einer Minderprivilegierung in Bezug auf existenzielle Sicherheit und gesellschaftliche Teilhabe verbunden ist. Der Rand ist somit sichtbar und unsichtbar zugleich, er kann verstanden werden als Nicht-An-Erkanntes, weil oftmals Nicht-Be-Kanntes. Aus diesem Grund verdient der Rand – wo und wer bzw. was er auch immer sein mag – besonderes Augenmerk. Doch wie ihn fassen? Das Ringen um einen Begriff ist offensichtlich. Aber:

> So verschieden Ursprung und Inhalt der genannten Außenseiterpositionen auch sind, so stellen sie jeweils doch Anfragen an das Selbstverständnis der Mehrheit, der sogenannten „Normalen“, und an die Normalität unseres Alltags dar. Diese Anfrage darf daher nicht auf die moralische Aufgabe zurückgestützt werden, Außenseiter nur besser zu behandeln, sie zu integrieren und für sie zu sorgen. Es käme darauf an, sich der Andersartigkeit auszusetzen, statt sie zu verdrängen und abzuspalten.

> Diese Rückfrage an unsere Identität würde uns vielleicht auch das Fremde und andere *in uns* bewußt machen.[105]

Das vom Religionspädagogen Henning Luther aufgegriffene Diktum Tillichs, dass die Grenze der „eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis“[106] sei, betrifft also nicht primär die Erkenntnis des Anderen und somit den (oft gewaltsamen) Zugriff auf den Anderen, sondern es geht um Selbsterkenntnis, um die Infragestellung unserer Identität. Dabei kann das *wir* wohl als Allgemeinbegriff für das individuelle Subjekt, aber auch als kollektive (nationale, religiöse etc.) Identität verstanden werden. Der rassismuskritische Diskurs weist mit dem Konzept des *othering* darauf hin, dass Fremdes zum Anderen gemacht wird, zu etwas vom Eigenen derart Verschiedenen, dass es nicht im Vollsinn anerkannt werden kann. In gewisser Weise könnte Luthers Vorschlag als *inneres selbst-othering* bezeichnet werden: in der Konfrontation, in der Begegnung mit dem Rand, dem Fremden, werden wir uns der eigenen Fremde und Andersartigkeit, der Labilität und Uneindeutigkeit unserer eigenen Identität bewusst. Es werden also Selbstverständlichkeiten und vermeintlich massive Zentren in Frage gestellt, was ein durchaus heikles und ambivalentes Unternehmen darstellt, denn Grenzen haben ein „beunruhigendes, offenbarendes Potenzial, ein Potenzial der Enthüllung und die Macht der Bloßstellung.“[107]

Aus ebendiesem Grund ist es vermutlich so herausfordernd, über unsere Identität, über unser Zentrum – als Individuum wie Gesellschaft – nachzudenken: wir ahnen Unbekanntes in uns selbst, wir werden durchleuchtet, in Frage gestellt.

Aber aus ebendiesem Grund ist es aber auch so schwierig, über das andere, über den Rand, die Grenze zu sprechen: die Macht der Bloßstellung, die Gefahr von Paternalismus oder Romantisierung, das Drohen einer Fortschreibung von Gewalt und Ausbeutung scheinen omnipräsent. In Folge sollen zwei unterschiedliche, quasi phänomenologische Annäherungen an den Rand stattfinden. Im Rekurs auf diese wird im Anschluss auf grundlegende theoretische Verweise Bezug genommen.

1.2.1. Der soziologische Rand. Eine phänomenologische Betrachtung einer denkwürdigen Notwendigkeit

Die klassische Randgruppenforschung argumentiert vor allem aus soziologischer oder ethnographischer Perspektive. Exemplarisch hierfür sei Roland Girtler genannt, der unterschiedlichste – wie er es nennt – „Randkulturen“ untersucht, namentlich etwa Obdachlose, Sexarbeiterinnen, Freier, Schmuggler*innen aber auch Aristiokrat*innen. Dennoch liegt sein Fokus auf jenen Personen, die aus prekären Verhältnissen kommen und von Seiten der akademischen Disziplinen meist unbeachtet sind. Insofern ist sein Bemühen um die Anerkennung bestimmter

[105] LUTHER, Religion und Alltag, 53
[106] TILLICH, Auf der Grenze, 13
[107] WESTHELLE, Offene Ränder, 165f

Randgruppen besonders verdienstvoll, nicht zuletzt aufgrund seiner Methode, die stets die Begegnung mit Menschen zum Mittelpunkt hat. So verwehrt er sich einer Quantifizierung ebenso wie einer geringschätzigen Erforschung des Randes: „Randkulturen gehören zur bunten Vielfalt menschlichen Lebens. Fast alle haben eine lange Geschichte voll Jammer, Elend, Not und Ärger, aber auch voll von Schönheiten.“[108] Auf den ihm gegenüber oft vorgebrachten Vorwurf der Romantisierung weiß er in durchaus diskussionswürdiger Form zu antworten:

> [I]ch trage diesen Vorwurf mit Würde, denn meine Studien kamen und kommen gerade deswegen bei den betreffenden Menschen gut an. Sie sahen und sehen sich durch mich nicht bloß als ‚arme Hunde‘ beschrieben, sondern als Menschen mit Würde, die in der Verbannung, am Rand der Straße, auf dem Strich und Gefängnis ihr Menschsein behalten wollen.[109]

Girtler möchte also die Menschen des Randes als Subjekte, in ihrer „Ehre“[110] und Würde zeichnen; er betont, dass ihm die Rückmeldungen und Meinungen von Angehörigen seiner erforschten Randgruppen von zentraler Bedeutung sind, womit er zugleich Kritik an den institutionalisierten Wissensformen einer akademischen Elite übt. So beteuert er, dass auch er „Arbeiten mit derart komplizierten Vokabular“ geschrieben hätte, dass es selbst ihm teilweise Mühe kostete, diese zu verstehen, worauf er versuchte, „einigermaßen lebensechte Studien mit einigermaßen guten Deutsch zu schreiben“[111], was in der akademischen Fachwelt Konflikte nach sich zog. Das Verhältnis zwischen Beschriebenem und Beschriebenen muss andernorts verhandelt werden. Vorliegende Überlegungen bedienen sich einer akademischen, nur wenigen Menschen zugänglichen Sprache – in diesem Bewusstsein versuchen sie Abstrahierungen zu leisten, die für eine kritische Analyse der Gesellschaft und Theoriebildung *auch* von Nöten scheint.

Ein letzter kritischer Verweis auf Girtler berührt einen zentralen Punkt vorliegender Arbeit. Wenn vom Rand die Rede ist, müssen Sprecher*innenpositionen bzw. Machtverhältnisse mitreflektiert werden; schnell droht die Gefahr des Paternalismus: „Die Aufgabe eines Wissenschafters ist, so meine ich, die eines Dolmetsch. Das Wort Dolmetsch kommt aus dem Türkischen und heißt eigentlich soviel wie Fürsprecher. Und als Fürsprecher für degradierte Gruppen sehe ich mich auch in dem Sinne, daß ich Zeuge ihres kulturellen Lebens bin und darüber redlich berichte.“[112] Die suggerierte Neutralität der Beobachtung und die nicht angesprochene Verstrickung in Machtverhältnisse bzw. Kompliz*innenschaft (Spivak), erscheint problematisch; gleichzeitig zeugt das Bemühen Girtlers, Menschen am Rand in ihrer Würde, ihren Stärken und Fähigkeiten zu präsentieren – und das in unterschiedlichsten Facetten in einem umfassenden Gesamtwerk - von einem ungemein reflexiven Zugang.

---

[108] GIRTLER, Roland: Randkulturen. Theorie der Unanständigkeit. Mit einem kleinen Wörterbuch der Gaunersprache (Edition Böhlissimo). Wien: Böhlau 2003, S.14.
[109] EBD., 24
[110] EBD., 17
[111] EBD.
[112] EBD., 18

Einen Zugang, der die politischen Verhältnisse, in denen der Rand eingebettet ist, explizit betont, präsentiert Robert Sommer. Als Mitbegründer der Wiener Straßenzeitung *Augustin* kennt und beschreibt er weniger Randgruppen als homogene Konstellation als vielmehr die Mechanismen, die dafür sorgen, dass der Rand am Rand bleibt.[113] Seinen Reportagen des Alltags – er macht dabei explizit, dass er keine wissenschaftliche Auseinandersetzung leistet, sondern eine journalistische, basierend auf seinen langjährigen Erfahrungen - liegt die These zugrunde, dass das kapitalistische Gesellschaftssystem um seiner Existenz Willen darauf angewiesen ist, permanent einen Rand zu produzieren. Diesem wohnt somit – so könnte Sommers These erweitert werden – eine eigentümliche Ambivalenz inne: zum einen stabilisiert der Rand die Gesellschaft, zum anderen wird er als Sündenbock für instabile Verhältnisse verantwortlich gemacht. Wenn er den im deutschsprachigen Raum kaum rezipierten belgischen Soziologen Patrick Declerck in Bezug auf Obdachlose, die er *clochards* nennt, zitiert, erinnert die Argumentation in bestechender Weise an jene Bogdals in Bezug auf die Romvölker: „Er [bei Sommer bzw. Declerck der Obdachlose, für vorliegende Überlegung könnte auch „der Rand" eingesetzt werden] spielt auf der Bühne des gesellschaftlichen Theaters eine doppelte und essentielle Rolle. Jene des Opfers und jene des abschreckenden Beispiels. […] Lassen wir uns nicht täuschen: Das Leid der Armen und Verrückten ist organisiert, inszeniert und notwendig. Es ist der Preis für die gesellschaftliche Ordnung."[114] Wie der Sündenbock im biblischen Kontext als Sühne für Fehlverhalten fungiert, scheinen moderne Sündenböcke das zu tilgen, was die Theologien der Befreiung strukturelle Sünde nennen, womit – verkürzt gesagt – jener Schuldzusammenhang gemeint ist, in dem vergesellschaftete Individuen immer schon stehen und den sie zugleich mitproduzieren. Diese sehr spitz formulierte Behauptung Declercks kann nun auf unterschiedlichsten Ebenen konjungiert werden. Im Kontext der Entwicklungsforschung wird dies sehr anschaulich in Bezug auf die *Dependenztheorie*, die davon ausgeht, dass innerhalb eines Zentrum-Peripherie-Modells, das Zentrum aus der Peripherie sukzessiv Mehrwert abschöpft. Dieses Modell entstand in den 1960ern in Lateinamerika in kritischer Abgrenzung vorherrschender Modernisierungstheorien und wurde in Folge besonders von den Theologien der Befreiung aber auch in aktualisierter Form von den postkolonialen Theorien aufgegriffen.

Sommer selbst nennt – in einer Linie mit Foucault – das System der Psychiatrie, des Heims oder des Gefängnisses und betont damit vor allem die symbolische Funktion des Randes: in einer leistungsorientierten Gesellschaft fungiert er nicht nur als Adressat auf den Schuld projiziert wird, sondern vor allem als Abschreckung: dieses Schicksal droht, solltest du nicht spuren. Unsere Gesellschaft fußt auf dem Mythos Leistung, in dem Fragen der Machtverhältnisse gar nicht erst

[113] SOMMER, Wie bleibt der Rand am Rand
[114] Patrick Declerck in EBD., 9

gestellt werden und der Mensch in seinen unterschiedlichsten Bedürfnissen bestenfalls rationalisiert, in den meisten Fällen ausgeblendet wird. So argumentieren viele kritische Ökonom*innen, dass Arbeitslose ganz im Interesse des vorherrschenden Systems sind: nur so können Löhne gering und Arbeitsplätze umkämpft bleiben.[115] Im neoliberalen Kapitalismus hat der biblisch sowohl hingenommene als auch hinterfrage *Tun-Ergehens-Zusammenhang* nicht nur an neuem Schwung gewonnen, er scheint zum Leitmotiv unserer Gesellschaft geworden zu sein. Die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse ist an individuelle Leistung gekoppelt, es könnte pointiert sogar formuliert werden, dass sich die Postmoderne auf diesem Mythos gründet: jede*r ist für das erfahrene Glück oder Leid selbstverantwortlich. Somit scheint – nebenbei gesagt – auch die Theodizeefrage als gelöst, höchstens nur rational nicht begründbare Gewaltereignisse oder Schicksalsschläge sind es, die innerhalb dieses Leistungs-Diskurses Momente, für Irritation sorgen. Dass Kontingenz nicht logisch seziert werden kann, muss an dieser Stelle nicht verhandelt werden. Die Erklärungsmodelle hierfür sind ebenso zahlreich wie die vermarkteten Lösungsansätze. Allerdings scheint dabei der Umstand, dass der Mensch nicht nur in kontingenten Verhältnisse, sondern auch in historisch gewachsene geworfen wird, massiv in den Hintergrund geraten zu sein. Der Schluss liegt nahe, dass das „eschatologische Leistungsprinzip“[116] in seiner säkularisierten Form begrifflich ebenso schwer zu fassen ist, wie sein theologisches Vorbild. Doch hier gilt es zu lernen, einen radikalen Bruch mit unserer Logik zu vollziehen und zu vermitteln: „Der Mensch ist nicht nur das, was er tut und was er leistet.“[117]

1.2.2. Logozentrismus. Philosophische Anmerkungen zum Rand

Das Zentrum-Rand Modell kann auf unterschiedlichen Ebenen gefasst werden. *Zum einen* suggeriert es schon aufgrund der Begrifflichkeit faktische Räumlichkeit, das heißt, ein geographisch-lokalisierbares Zentrum wird in Relation zu einem ebensolchen Rand gesetzt. Offenbar wird das in Analysen auf allen Maßstäben, etwa hinsichtlich globaler Ungerechtigkeit (das „Zentrum Europa“ und die „Peripherie Lateinamerika“ beispielsweise) oder auch in Bezug auf Stadtplanung („der Erste Bezirk Wiens“ und die „plattgebauten“ Außenbezirke), aber auch bis hin zu kleinsten Erfahrungen, etwa die Obdachlose am Rand eines frequentiertes Gehsteiges. Natürlich ist der geographische Rand nicht per se deckungsleich mit Bevölkerungsgruppen, die oft als Randgruppen bezeichnet werden, so etwa Reichenviertel (*gated communities*) etc., weswegen der Begriff nicht auf den Aspekt der Räumlichkeit beschränkt werden sollte, aber auch nicht außer Acht gelassen werden kann.

[115] JÄGER, Johannes / SPRINGLER, Elisabeth: Ökonomie der internationalen Entwicklung. Eine kritische Einführung in die Volkswirtschaftslehre (Reihe 14). Wien: Mandelbaum 2013, vgl. 76.
[116] RAHNER, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Freiburg im Breisgau: Herder 2010, 257.
[117] EBD., 258

Zum anderen kann das Zentrum-Rand Modell als eine der Geographie entlehnten Metapher verstanden werden. So versuchte vor allem der französische Poststrukturalismus und dessen anregende Philosophien das okzidentale Denken in Dichotomien zu dekonstruieren. Das grundlegende Konzept rührt von der Kritik am Logozentrismus – jenem für die gesamte europäische Philosophie grundlegender Verweis auf ein Zentrum (einen Ursprung, eine Wahrheit, eine Essenz, eine Idee, einen Gott, ein kosmisches Prinzip), das die Grundlage für alle weiteren metaphysischen Ableitungen bietet. So versucht die Dekonstruktion aufzuzeigen, dass von diesem Logik-Prinzip ausgehend oppositionelle Denkmodelle ihre Begründung gefunden haben: Subjekt-Objekt, Vernunft-Chaos, Selbst-Anderes, aber auch Mann-Frau, Schwarz-Weiß etc. Diese Gegensatzpaare gehen stets mit einer Bewertung und Hierarchisierung einher. Wenn also vom Rand die Rede ist, muss die Frage „In Relation wozu?" mitbedacht werden. Zentrum und Rand werden – in Anschluss an Foucault – diskursiv produziert, was das Dilemma zur Folge hat, dass auch Formen des Widerstandes, gegenhegemoniale Projekte „immer wieder auf die dominanten Narrative, also auf das Zentrum bezogen werden."[118] Das Hoffnungsgebende – und dies ist in Anbetracht der These, dass der Rand von zentraler Bedeutung ist - liegt in den Ambivalenzen des Zentrums, das nicht festgelegt werden kann, da „Marginalität den ontologischen Status des Zentrums in Frage stellt."[119] An den Grenzen wird also nicht die Labilität des Randes, sondern jene des Zentrums offenbar: „Grenzen legen die Brüchigkeit der gesamten sozialen Konstitution offen und bringen damit das Zentrum in Gefahr. Deshalb haben Grenzen ein zerstörendes, offenbarendes Potenzial, das Potenzial des Verbergens und die Macht des Offenlegens."[120]

So untersucht vor allem Jaques Derrida in seinem umfassenden und komplexen Werk das Randständige und das zwischen den Oppositionen Liegende bzw. die den Oppositionen zugrundeliegende *différance*, die den Logozentrismus radikal in Frage stellt. Ohne an dieser Stelle en detail auf Derrida eingehen zu können, sind seine Überlegungen für die schillernde Gegenüberstellung von Rand und Zentrum aus erkenntnistheoretischer Sicht anregend. Summa summarum: der permanente Rekurs auf ein Zentrum wird zwangsläufig von einem Prozess der Marginalisierung begleitet. Das Denken in binären Oppositionen materialisiert sich schließlich in Herrschaftsverhältnissen und gewaltvollen Praxen. Die Dekonstruktion möchte in Folge diese Dichotomien und Repräsentationen mittels unterschiedlicher Strategien angreifen, dekonstruieren oder sich aneignen, um eine Dezentrierung zu bewerkstelligen. Das Subjekt ist gegenüber seinen Objekten nicht mehr zentral und autonom, sondern beschädigt, irritiert. Diese Überlegungen dienen vor allem dazu, philosophisch zu skizzieren, dass *das* Zentrum und *der* Rand allein in ihrem Bedenken ein umkämpftes Terrain darstellen.

[118] NEHRING / TIELESCH, Theologie und Postkolonialismus, 38f
[119] EBD., 39
[120] EBD.

Um wieder konkreter zu werden und den Bogen zu schließen: für den postkolonialen Diskurs bezeichnet der Rand einen „politischen […] Raum, der mit Ungleichheit, Unterordnung und Minderwertigkeit gleichgestellt wird."[121] Der marginale Blick wird somit zum Angelpunkt postkolonialer Theoretisierung und – so die hier zugrundeliegende These – auch von zentraler Bedeutung für die Theologie. Denn: der marginale Blick untergräbt das Zentrum und forciert somit eine Infragestellung der fixierten Dichotomie.

Hier wird offenbar, dass der Blick des Randes – als genitivus subjectivus *und* objectivus - erweitert werden könnte um eine Grenze, die ausfranst, um einen sehr breiten Streifen des Grenzlandes, eines *Niemandlandes*, um das und auf dem Kämpfe geführt werden. Vor allem in Bezug auf die Frage kultureller Identität wird das Überschneiden von Territorien und Identitäten bzw. das Überschreiten selbiger thematisiert. Der Kulturtheoretiker Homi Bhaba spricht treffenderweise von einem *Dritten Raum* als Ort der Hybridität. An diesen Orten der Grenze sind die postkoloniale Theorie und in zunehmenden Maße die Sozial- und Kulturwissenschaften im Allgemeinen interessiert. Dass dabei eine eigentümliche Ambivalenz des Grenzbegriffs auftritt, bringt der brasilianische Theologe Vítor Westhelle auf den Punkt:

> Ist eine Begrenzung die Grenze unserer über ein Zentrum definierten Welt (*terminus ad quem*)? Oder ist sie ein Fenster, durch das wir das, was jenseits der Begrenzung liegt, betrachten (*terminus a quo*) und das wir als ein Utopia definieren – als einen Nicht-Ort oder Noch-Nicht-Ort? Oder ist sie die Voraussetzung der Grenzlage selbst, die Innenseite der Außenseite? Mit anderen Worten, sind Begrenzungen ein Ende oder ein Anfang? Oder umgeben sie beide, den Anfang und das Ende, wobei sie weder das eine noch das andere sind?[122]

1.2.3. Vom Rand ins Zentrum?

Vor dem Hintergrund der bereits ausgeführten Überlegungen zum Thema des Antiziganismus und der Kulmination von Gewalt im *Porajmos* wird die Relevanz einer Beschäftigung mit dem Topos des Randes verdeutlicht. Rom*nja befanden und befinden sich oft am geographischen Rand - in Bezug auf das Burgenland gilt etwa, dass im Zuge der Zwangsansiedelungen im heutigen Burgenland bzw. damaligen Westungarn vielen Rom*nja von Seiten der Gemeinde oft minderwertige Grundstücke zur Verfügung gestellt wurden, welche meist am Rand oder außerhalb des Dorfes lagen.[123] Auch in der Gegenwart ist diese geographische Marginalisierung und Exklusion sichtbar, so schreibt Stefan Horvath über die Oberwarter Roma-Siedlung Anfang der 1990er: „Die Ortstafel war etwa hundert Meter vor der Siedlung aufgestellt worden, sodass man glauben musste, die Siedlung gehöre nicht

[121] HORVÁTH, Andrea: Raum. In: Stephan Günzel (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 323.
[122] WESTHELLE, Offene Ränder, 165
[123] Vgl. BAUMGARTNER, Gerhard: Auf den Spuren der "verschwundenen" Roma-Siedlungen des Burgenlandes. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums. Wien: Czernin 2015, 67.

zur Stadt. Die Siedlung und ihre Bewohner waren Niemandsland.“[124] Wenn Menschen, die sich als Rom*nja bezeichnen, im Zentrum leben, dann oft, ohne ihre Zugehörigkeit öffentlich zu bekunden, um gesellschaftlichen Nachteilen zu entgehen. Ähnliches gilt für den *Porajmos*, der im Gegensatz zum jüdischen Genozid erst spät Beachtung und Anerkennung gefunden hat (siehe dazu weiter unten). Es wirkt also weiterhin eine massive Stigmatisierung, die an den Rand drängt und auf ein antiziganistisches Verhältnis verweist. Natürlich wurde in den letzten Jahrzehnten auf politischer Ebene einiges erreicht, so betitelt der Kulturverein Österreichischer Roma mit Verweis auf die Anerkennung als Volksgruppe 1993 und andere Entwicklungen eine Publikation: „Vom Rand in die Mitte.“[125] Auch die Initiative Minderheiten betitelt das Vorwort des Ausstellungskataloges zur Ausstellung „Romane Thana“ im Wien Museum mit „Von den Rändern in Zentrum“ und bringt auf den Punkt, dass die Geschichte der Rom*nja ambivalent ist: der positive Aufbruch werde immer wieder gebremst, weswegen die Ausstellung auf eine Forderung reagierte, die durchaus von einer Rand-Zentrum-Dichotomie ausging – so sollte (in der realisierten Ausstellung) eine Begegnung nicht nur am Rande stattfinden, „sondern an zentralen, bedeutungsvollen Orten, die ein breit gestreutes Publikum erreichen.“[126]

Es geht hier nicht um eine detaillierte Darstellung von Anerkennungspraxen bei gleichzeitiger Kontinuität antiziganistischer Verhältnisse – vielmehr geht es um ein paradigmatisches Beispiel dafür, wie die konkrete Erinnerung und Vergegenwärtigung von Rändern unser Weltbild und Geschichtsverständnis anfragen. Denn es besteht die Gefahr, dass es lediglich beim Mitleid mit den Opfern der Geschichte bleibt.[127] Vorliegende Arbeit versucht, dem zu entgehen, indem – vor allem, wenn ein Sieger der Geschichte an der Geschichte der Verlier*innen schreibt – mitbedacht wird, wie die Konstruktionen des Randes und der *Zigeuner* entstanden sind und ihre Fortschreibung erfahren. Insofern kann eine kritische Auseinandersetzung mit Gewaltverhältnissen und deren Geschichte(n) als Spiegel gelesen werden: „Wir erfahren mehr über uns, unser Denken, Fühlen und Verhalten, über Ausgrenzung, Aneignung und zivilisatorischen Hochmut, als über die Romvölker […]“[128]oder den konkreten Lebensgeschichten der Rom*nja in Jabing wie zu Beginn dieses Projektes intendiert. Insofern versteht sich der Rand auch als stetiges Korrektiv gegenüber einem blinden Fortschrittsdogmatismus. Die Beachtung der Kosten unseres Systems, des Leides am Rande, hinterfragt die großen Entwürfe menschlicher Entwicklung und weist somit auch in Richtung eines

[124] HORVATH, Stefan: Atsinganos. Die Oberwarter Roma und ihre Siedlungen. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 2013, 114.
[125] KULTURVEREIN ÖSTERREICHISCHER ROMA: Vom Rand in die Mitte. 20 Jahre Kulturverein Österreichischer Roma. From the Margins into the Centre. 20 years cultural association of Austrian Roma. Wien: oV. 2011
[126] THURNER, Erika / EDER-JORDAN, Beate: Von den Rändern ins Zentrum. Vorwort Initiative Minderheiten. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 15.
[127] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 14
[128] EBD., 17

negativen Humanismus, wie vor allem in der Beschäftigung mit der Erinnerung in Kapitel 3.1. angesprochen wird.

1.3. Postnazismus und Postkolonialismus

Sie leugneten in aller Ruhe gegen jeden Augenschein, daß wir jene wahnsinnige Welt gekannt hatten, in der der Mord an einem Menschen so alltäglich war wie das Totschlagen von Fliegen, jene genau festgelegte Verwilderung, jene berechnete Raserei, jene Gefangenschaft, die eine grauenhafte Freiheit gegenüber allem, was nicht die Gegenwart war, mit sich brachte, jenen Todesgeruch, der alle betäubte, die er nicht tötete; sie leugneten schließlich, daß wir jenes benommene Volk gewesen waren, von dem tagtäglich ein Teil, in den Rachen eines Ofens gestopft, in schmierigen Rauch aufging, während der andere Teil an den Ketten von Ohnmacht und Angst wartete, daß die Reihe an ihn kam.[129]

Aus den bisherigen Überlegungen resultiert, dass gewaltvolle Verhältnisse konstitutiv für das Subjekt sind. Ähnlich wie in Kafkas Strafkolonie[130] die unbegreiflichen Herrschaftsverhältnisse einer anonymen Gesellschaft be-greifbaren Charakter annehmen, indem das Urteil in den Rücken des Angeklagten geritzt wird, schreibt sich die Ordnung in den Körpern ein, der Diskurs materialisiert sich, die Subjekte verkörpern Gewaltverhältnisse.
In einem späteren Abschnitt soll diese poststrukturalistische Subjekttheorie vor allem hinsichtlich des Freiheitsverständnisses und der verbleibenden Handlungsfähigkeiten problematisiert werden. Für folgende Ausführung ist die vor allem von Astrid Messerschmidt[131] formulierte These grundlegend, dass wir in Analoge zum kolonialen Projekt und dessen Kontinuitäten in Form postkolonialer Verhältnisse in einer postnationalsozialistischen[132] Gesellschaft leben, die weiterhin Nachwirkungen zeitigt und vor allem hinsichtlich Identitätsfragen virulent ist. In beiden Fällen weist der Präfix „Post-“ darauf hin, dass zeitlich Vergangenes nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Die Erfahrungen von Ereignissen überdauern ein „faktuales Abgeschlossensein“ und aktualisieren sich in der Gegenwart. Der Terminus „ist weniger ein Epochenbegriff als vielmehr eine Analysekategorie“[133], die es ermöglicht, die Vergangenheit als unabgeschlossen zu lesen. So wie postkoloniale Theorien sich vor allem für die Widersprüche und den Konstruktionscharakter einer

[129] CAMUS, Albert: Die Pest. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2007 [1947], 337.
[130] KAFKA, Franz: Erzählungen (Universal-Bibliothek Nr. 9426). Stuttgart: Reclam 2006
[131] Vgl. hierzu ua. MESSERSCHMIDT, Astrid: Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. In: Peripherie, 109/110 (28) 2008, 42–60.
[132] Messerschmidt selbst lehnt die Verkürzung zu „postnazistisch“ ab, vgl. STERNFELD, Nora: Kontaktzonen der Geschichtsvermittlung. Transnationales Lernen über den Holocaust in der postnazistischen Migrationsgesellschaft. Dissertation, *Akademie der Bildenden Künste*. Wien 2012, FN 62. Ich schließe mich der Überlegung Sternfelds an, die in Ablehnung der Selbstbezeichnung „Nationalsozialismus“ für die Verwendung einer Fremdbezeichnung und der damit einhergehenden Markierung einer antifaschistischen Positionierung plädiert.
[133] MESSERSCHMIDT, Repräsentationsverhältnisse, 49

linearen Geschichtsschreibung interessieren, fokussiert der Gedanke einer postnazistischen Gesellschaft auf die Gegenwart und deren Projektionen in die Vergangenheit und Zukunft im Sinne von sehr spezifischen Repräsentationsverhältnissen.

Der Gedanke, dass der Holocaust und der Kolonialismus „verwobene Vermächtnisse“[134] darstellen, wird bei Messerschmidt vor dem Hintergrund des deutschen Kolonialismus diskutiert[135], dennoch scheint eine Übertragung auf die österreichische Gesellschaft sinnvoll, wozu nun einige Überlegungen skizziert werden wollen.

Zunächst führt die These von der Singularität des Holocaust dazu, dass die Geschichtswissenschaft Vergleiche problematisiert. Allerdings wäre ein Zusammendenken wünschenswert, um die Frage zu stellen, „ob und inwieweit der Kolonialismus und die Shoah als Fehler, die das Scheitern der europäischen Aufklärung signalisieren, wahrgenommen werden können oder ob beide Ereignisse eher als Teil des Projektes der Moderne zu verstehen sind.“[136] Vor dem Hintergrund der massiven Gewaltgeschichte und menschlichen Leids muss sich der Glaube an einen Fortschritt in der Geschichte erst rechtfertigen. Die Auseinandersetzungen damit thematisiert unter anderem Johann Baptist Metz, worauf in Kapitel 3.1. eingegangen wird.

Jedenfalls scheinen zwei Möglichkeiten, den Kolonialismus und den Holocaust analytisch zu verknüpfen sinnvoll:

Zum einen können Parallelen und die historische Verwobenheit thematisiert werden - etwa in Bezug auf die Deportationspolitik, wo zum Beispiel der Madagaskarplan zu nennen ist, der bereits Ende des 19. Jahrhunderts Jüd*innen, *Arbeitsscheue* und *Vagabunden* nach Deutsch-Ostafrika deportieren wollte und dann von den Nationalsozialist*innen wieder aufgegriffen wurde.[137] Andere offenkundige Überschneidungen kolonialer und nationalsozialistischer Diskurse betreffen die Blutreinheit, die schließlich vor dem Hintergrund sozialdarwinistischer Annahmen in eine Biopolitik der Vernichtung mündete, weswegen „[p]ostkoloniale Studien und Holocaust-Studien […] in einen produktiven Austausch gebracht werden [können und sollten], gerade um die im Namen rassistischer Ideologien und imperial-politischer Projekte ausgeübte Gewalt nuancierter sichtbar zu machen.[138]

Dass dem Kolonialismus nicht nur ein simpel zu erklärendes Ausbeutungsverhältnis zu Grunde liegt, sondern eine Enthumanisierung und Objektivierung von Subjekten, verweist auf die grundlegende Parallele zum Holocaust.

Zum anderen wird eben diese geschichtliche Verwobenheit zu einem zentralen Aspekt kritischer Gesellschafts- und Bildungstheorie, wenn diese unterschiedlichen Topoi, Figuren und Narrative im

[134] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 74
[135] Vgl. dazu: MESSERSCHMIDT, Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft
[136] CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 74
[137] EBD., 75
[138] Vgl. EBD., 76f

Rahmen migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse gelesen werden. Hierbei scheint vor allem die Beschäftigung mit dem „Muster der Opferprojektion“[139] produktiv – wobei diese Sichtweise vor dem österreichischen Hintergrund des Opfermythos besonders virulent erscheint. Dieses Beispiel ist für vorliegende Arbeit insofern von Relevanz, als dass es die Verschränkung unterschiedlicher Rassismen besonders eindringlich illustriert.

Der Begriff des Opfers ist ein ambivalenter und komplexer. Im Zuge der Debatten nach der Befreiung durch die Alliierten wurde sehr breit diskutiert, wer als legitimes Opfer anerkannt würde. Dieser Diskurs materialisierte sich etwa in den unterschiedlichen Gesetzen zur *Entschädigung* und Opferfürsorge, aber auch in den Gedenkpolitiken und ihren Artefakten, wie den Kriegerdenkmälern, die zwischen passivem Opfer- und aktivem Heldenbild changieren.[140] Auch in Biographien und publizierten Interviews wird von Personen, die nicht vom Holocaust betroffen waren und einer deutschen Mehrheitsgesellschaft angehörten, immer wieder das eigene Leid thematisiert[141]. Offensichtlich kommt dabei „zum Ausdruck, sich selbst als Opfer der NS-Herrschaft und des von ihr ausgelösten Krieges darzustellen.“[142] Auch in den im Rahmen dieser Arbeit durchgeführten Gesprächen wurden ähnliche Motive angeführt – vor allem hinsichtlich Leiderfahrungen durch familiäre Verluste im Krieg, Armut, harten Arbeitsbedingungen im Alltag und danach beim Schanzen, Bombardierungen, Gewalterfahrungen und Angst aufgrund der Präsenz der Alliierten. An dieser Stelle kann nicht zur Genüge über Leid an sich nachgedacht und die heikle Frage nach legitimer Artikulation gestellt werden. Vor allem angesichts persönlicher Biographien und existenzieller Bereiche wird dieser Aspekt ausgeklammert. Allerdings wird an dem Beispiel klar, dass der Opferbegriff von unterschiedlichsten Akteur*innen für sich reklamiert wird und dementsprechend ein politisches Kampffeld darstellt. Was jedoch für das hier zu Bedenkende relevanter erscheint, sind Opfer-Täter Verkehrungen, an denen die gesellschaftliche Verstrickung in postnazistische und postkoloniale Verhältnisse besonders manifest wird. Messerschmidt konstatiert prägnant: „Der Opferbegriff franst aus.“[143]So kann hinsichtlich dessen ein Extrem benannt werden, wenn sich die FPÖ etwa als „neue Juden“ bezeichnet und teilweise gewaltsame Ausschreitungen gegen den rechtsextremen WKR-Ball mit der Reichskristallnacht vergleicht.[144]

---

[139] MESSERSCHMIDT, Repräsentationsverhältnisse, 53

[140] UHL, Heidemarie: Das "erste Opfer". Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik. In: Austrian Journal of Political Science, H. 1 (30) 2001, 19–34.

[141] MINDLER, Ursula: „Oma, erzähl, wie's die Zigeina abgholt habn…". Beispiele von burgenländischen Frauen geschauter und erlebter Gewalt und ihre Verarbeitung. In: Burgenländische Heimatblätter, H. 4 (71) 2009, 210–224.

[142] MESSERSCHMIDT, Repräsentationsverhältnisse, 53

[143] EBD., 53

[144] DER STANDARD: Strache auf WKR-Ball: "Wir sind die neuen Juden", 29. Januar 2012 (http://derstandard.at/1326504047903/STANDARD-Bericht-Strache-auf-WKR-Ball-Wir-sind-die-neuen-Juden; 24.10.2016)

Für den Kontext der Migrationsgesellschaft besonders relevant sind jedoch bestimmte Rhetoriken und Politiken, in denen ein nationales Kollektiv konstruiert wird, das angesichts vermeintlicher Ausbeutungsformen als „potenzielles Opfer“[145] fungiert und instrumentalisiert wird. Illustrative Kategorien im Integrationsdispositiv sind vor allem Religion, Sprache und Arbeit. Insbesondere an letzterer wird manifest, welche antiziganistischen Kontinuitäten im Postnazismus vorhanden sind. So waren die zwei Adjektive *schmarotzend* und *arbeitsscheu* als Topoi bereits lange vor dem Nationalsozialismus dominant, wurden dort als Legitimation zum Genozid verwendet und leben auch heute noch weiter, etwa in der Synonymisierung von Rom*nja und Bettler*innen: arbeitsunwillige würden die Hilfsbereitschaft der Bevölkerung ausnutzen.[146] Vor allem in dem medial sehr präsenten Bild einer *Bettelmafia* kehren diese Antiziganismen wieder, wogegen das Romano Centro oder Aktivist*innen der Bettellobby[147] vehement Einspruch erheben:

> Es gibt keine Belege für die Existenz einer „Bettelmafia“. Bei den wenigen Fällen, in denen es zu Verurteilungen von „Hintermännern“ gekommen ist, handelte es sich nicht um große Netzwerke mit reichen „Capos“, sondern um Nötigung unter Armen, teilweise innerhalb der Familie. Diese Straftaten sollen nicht relativiert werden, aber sie sind kein Nachweis dafür, dass alle BettlerInnen einer „Mafia“ angehören. Die ständige Wiederholung des stereotypen Bildes der „Bettelmafia“ führt dazu, dass sämtliche soziale Interaktionen unter BettlerInnen als „Beweise“ für die Existenz einer „Organisation“, einer „Mafia“ angeführt werden. Miteinander zu sprechen, zu fahren oder zu wohnen gelten nur für diese Gruppe als sichere Indizien einer „organisierten“, kriminellen Aktivität.[148]

In Diskurs um eine *Bettelmafia* wird die offenbar, welch bizarren Ausmaße die Täter*innen-Opfer-Umkehr annimmt. Ohne jene Abhängigkeiten und Strukturen zu verharmlosen, in denen bettelnde Menschen agieren, werden damit subalterne Personen zu arbeitsscheuen und sozialschmarotzenden Täter*innen, welche über die leistungswillige Bevölkerung herfällt.

In der Migrationsgesellschaft findet sich diese ähnliche Rhetoriken in Bezug auf Armutsreisende aus dem europäischen Osten genauso wie gegenüber geflüchteten Personen – ein auf klassische und bürgerliche Lohnarbeit fokussierender Arbeitsbegriff wird normativ derart aufgeladen, dass Abweichungen davon oder Widersprüche dazu kriminalisiert und biologisiert werden, während die dominanten Bilder diskursiv verfestigt werden – ähnlich wie im nationalsozialistischen und den kolonialen Projekten.

---

[145] MESSERSCHMIDT, Repräsentationsverhältnisse, 52

[146] Vgl. TIEFENBACHER, Barbara / BENEDIK, Stefan: Der unnütze Fleiss der 'Arbeitsscheuen'. Unterstellte Arbeitsunwilligkeit als Kontinuität rassistischer NS-Festschreibungen von RomNija. In: Lisa Bolyos / Katharina Morawek (Hg.): Diktatorpuppe zerstört, Schaden gering. Kunst und Geschichtspolitik im Postnazismus. Wien: Mandelbaum 2012, 192.

[147] WAILZER, Teresa: Merk.Würdig.Arm. Betteln aus unterschiedlichen Perspektiven. Über Stereotype, Vorurteile und Selbstbilder rumänischsprachiger Bettler_innen in Wien. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2014

[148] ROMANO CENTRO, Antiziganismus in Österreich, 7

1.4. Zur Frage der Gewalt. Eine Zwischenresümee

Kollektive Erinnerungen an den Porajmos sind – ebenso wie die Erinnerungen anderer minorisierter Gemeinschaften – insbesondere im öffentlich-politischen Raum umkämpfte soziale Konstruktionen. Sie materialisieren sich auf vielfältige Weise sowohl in der realen Welt als auch in der Körperlichkeit der einzelnen Subjekte: durch Narben, Krankheiten, Traumatisierungen, fehlende Ressourcen, in innerfamiliären Beziehungen, Gegenständen aus der Vergangenheit. Erinnerungen schreiben sich in den Körper und in die Psyche ein, ergreifen Raum im Alltag, in sozialen Interaktionen und in unserem subjektiven Sein. Erinnerungen, insbesondere traumatische, sind aber auch in hohem Maße zukunftsprägend.[149]

Aus den vorangegangen Ausführungen wird ein zentrales Anliegen dieser Arbeit klar: beim Sprechen über Gewalt muss anerkannt werden, dass dieses Sprechen immer aus gewaltvollen Verhältnissen selbst resultiert. Der Geschichte kann sich nicht von einem neutralen Standpunkt aus genähert werden. Jede gesellschaftliche Betrachtung greift auf Wissen zurück, dass machtvollen Verhältnissen unterworfen ist.

Ausführliche erkenntnistheoretische Prämissen sind mehr als ein bloßer Vorspann. Vor dem Hintergrund epistemischer Gewalt, die sich nicht zuletzt in der kollektiven Erinnerung äußert, wie später noch festzustellen sein wird, fällt - theologisch gesprochen - ein kairologisches und praxeologisches Moment bereits zusammen, denn „[w]eil Geschichte denen ausgeliefert ist, die sich an sie erinnern, ist sie offen für Vereinnahmungen und Aneignungen, die mehr mit den Bedürfnissen der Gegenwart zu tun haben als mit dem Versuch, sich mit der Vergangenheit zu konfrontieren.“[150]

Im Eingedenk der Leiden durch genozidale Gewalt wird offenbar, dass antiziganistische Praxen weiterhin omnipräsent sind – eine Erkenntnis, die mit der Begriff *Postnazismus* zu bündeln sucht und gleichzeitig über das Europa des 20. Jahrhunderts hinausweist. Dass die „‚große Erzählung‘ über ein Naturvolk inmitten der Zivilisation […] zu allen Zeiten, von ihrer Ankunft in Europa bis hin zur Vernichtung durch die Nationalsozialisten, ohne die Romagruppen selbst geschrieben“[151] wurde, kann nicht einfach achselzuckend hingenommen werden, sondern muss für theologisches und pädagogisches Arbeiten, das befreiend wirken will, zum Nachdenken anregen. Denn: „Antiziganismus findet sich […] nicht nur in der radikalen Rechten, er muss vielmehr als zunächst unhinterfragter gesellschaftlicher Konsens darüber, was ‚Zigeuner‘ sind, verstanden werden.“[152] Das Vorhaben, diesen Konsens zu hinterfragen, kommt nicht umhin, sich mit fernster und nächster Gewalt zu konfrontieren.

---

[149] RANDJELOVIĆ, Isidora: Erinnerungsarbeit an den Porajmos im Widerstreit. Gegen Epistemologien der Ignoranz. In: Iman Attia / Swantje Köbsell / Nivedita Prasad (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen. Bielefeld: transcript 2015, 97.

[150] MESSERSCHMIDT, Repräsentationsverhältnisse, 47

[151] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 14

[152] END, Was ist Antiziganismus?, 35

2. Sehen. Das Vergegenwärtigen von Gewalt

Vorliegende Arbeit versucht auf einer Metaebene befreiungstheologische Perspektiven und Praxen des Randes rassismuskritisch zu aktualisieren. Dabei fokussiert sie auf die nationalsozialistische Vernichtungspolitik vor allem gegenüber Rom*nja und den antiziganistischen Kontinuitäten in der postnazistischen Gesellschaft. Die im ersten Teil geleisteten (erkenntnis-)theoretischen Prämissen fungieren sozusagen als Ouvertüre der nun zu konkretisierenden Überlegungen und Schlussfolgerungen – vor allem die Frage nach der (Nicht-)Anerkennung randständiger Sprecher*innenpositionen, diskursive Subjektivierungsprozesse und die Verwobenheit postkolonialer und postnazistischer Vermächtnisse in der gegenwärtigen Migrationsgesellschaft wurden dabei zumindest angedeutet. Folgender Teil widmet sich nun – dem klassischen Dreischritt verhaftet – dem Sehen, allerdings durch die vorhin benannte theoretische Brille. Es geht um eine empirische Bestandsaufnahme – wobei es dabei nicht um die Abbildung von Wirklichkeit gehen kann, sondern nur um die Artikulation einer bestimmten Sichtweise. Nicht die *Welt an sich*, lediglich eine *Weltansicht* (Gadamer) liegt dieser Sichtung zugrunde. Konkreter Kristallisationspunkt bildet dabei der südburgenländische Ort Jabing und dessen in Vergessenheit zu geraten drohende Geschichte und Geschichten von als Rom*nja identifizierter Bevölkerung. Die Beschäftigung mit diesem Umstand soll im vierten Teil Ausdruck eines *locus theologicus* sein, der auf abstrakter Ebene Geschehenes reflektiert und beurteilt. Eine so knapp als möglich und ausführlich als notwendig gehaltene Einleitung versucht eine Kontextualisierung zu leisten, um im Anschluss unterschiedlichen Stimmen Gehör zu verschaffen. Gemäß der Methodologie orientiert sich dieses Kapitel an einer Kairologie, die den Blick für gewaltvolle und ungerechte Verhältnisse schärfen will. In der Wahrnehmung fremden Leides und in der Erinnerung verdrängter Menschen und ihrer Stimmen ist auch immer die Gottesrede miteingeschrieben.

2.1. Das Burgenland – Erinnerung an der Grenze

Komm meine Geige und spiel mir das Lied vom kleinen Kind,
das frei war wie ein Vogel, wie ein Vogel im Wind.
Spiel auch von Zügen nach Auschwitz, Dachau und Berlin,
spiel auch von Mauthausen und vom Jubel in Wien.

Spiel auch von den Braunen am Heldenplatz,
und auch vom Leiden bei der Menschenhatz.
Spiel auch vom Führer im Dritten Reich,
bei ihm waren nicht alle Menschen gleich.
Ob Jude, Zigeuner oder ein minderes Geschlecht,
er schickte sie ins Feuer, so sah er sein Recht.

Spiel auch von den Steinen, die getragen worden sind,
und auch von den Herrenmenschen, die auferstanden sind.
Spiel auch von meinen Eltern, die vergast und verbrannt,
die Asche verstreut, in Auschwitz ihre letzte Ruhe fand'.
Spiel auch das Lied vom großen Tod, der Menschheit Pein
und unendlicher Not.

Aber spiel auch von heute, wo die Erde erbebt,
und wenn sich ein Mensch über andere erhebt.
Geige, sei wachsam, wenn ich auch nicht mehr bin,
und spiel immer wieder das Lied von Wien und Berlin.

Den Menschen zu zeigen, es ist lang noch nicht vorbei,
das ist deine Aufgabe und sei wachsam dabei.
Komm meine Geige und spiel mir das Lied vom kleinen Kind,
das frei war wie ein Vogel, wie ein Vogel im Wind.[153]

Ein Anliegen vorliegender Arbeit ist es, Gewalt nicht bloß als singuläres, direktes und überraschend-affektives Moment zu verhandeln, sondern Gewalt – insbesondere in der extremen Form des Genozids – verwoben zu sehen mit einer langen Diskursgeschichte und mit Kontinuitäten, die über das konkrete Ereignis hinausgehen. Gewalt als unerklärlichen Ausnahmezustand zu verstehen, vergisst die gewaltvolle Struktur von Verhältnissen und deren anonyme Omnipräsenz. Gewalt schreibt sich ein in Körper und fort in politischen Praxen. Eine Theologie, die von diesen gewaltvollen Verhältnissen befreien will, muss sowohl diese gebrochenen Körper als auch die politischen Kontinuitäten innerhalb der Kirche und der Gesellschaft radikal hinterfragen und konsequent benennen. Die Erinnerung von Gewalt und Leiden in der Geschichte verweist auf die Gegenwart: das Vergegenwärtigen von menschlich provoziertem Leiden darf nicht als bloßer Betriebsunfall gesehen werden, sondern als Gefahr, die gegenwärtig bleibt. Es ist offensichtlich, dass es dominante Narrative und Geschichten gibt, die weiterhin unerhört bleiben. Diese nicht nur freizulegen, sondern durch diesen Prozess auch Konsequenzen zu ziehen - sowohl politischer als auch theologischer Natur - sind Gegenstand folgender Abschnitte. Ein kurzer Abriss der beinahe vollkommenen Vernichtung burgenländischer Rom*nja geht der konkreten Auseinandersetzung um Jabing voran.

2.1.1. Der *Porajmos.* Das Verschlingen der burgenländischen Rom*nja

Erste Erwähnungen von Rom*nja im heutigen Burgenland datieren aus dem 14. Jahrhundert[154]; seit ihrer Ankunft wurden sie je nach politischen Konstellationen verfolgt oder mittels Schutzbriefen in

[153] HORVATH, Stefan: Ich war nicht in Auschwitz. Erzählungen. Herausgegeben von Horst Horvath und Peter Wagner. Übersetzung ins Roman von Emmerich Gärtner-Horvath. CD-Gestaltung Peter Wagner. Oberwart: edition lex liszt 12 2003, 24.

[154] VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA: Roma cajtung. Extrablatt. Oberwart (http://www.vhs-roma.eu/images/Cajtung/SonderCajtung.pdf; 24.11.2016), 4.

gewisser Weise anerkannt. Dass in Bezug auf Österreich die meisten Rom*nja im Burgenland leben, ist unter anderem auf den Umstand zurückzuführen, dass Herrschende im damaligen Westungarn die Rom*nja eher duldeten als in den benachbarten österreichischen Gebieten. Insbesondere in den Gebieten der Batthyánis, dem heutigen Südburgenland, kam es zu Ansiedelungen – ein Beleg dafür stammt etwa aus dem Jahr 1647[155]. Die Geschichte der Präsenz von Rom*nja ist vor allem eine Geschichte des Antiziganismus, die hier nicht im Detail dargestellt werden kann. Eine wesentliche Zäsur ist mit der Regierungszeit Maria Theresias verbunden. In dieser von Reformen geprägten Periode wurden auch eine Reihe von Verordnungen, die explizit Rom*nja betrafen, erlassen. Diese sahen unter anderem die gewaltsame Ansiedelung von Rom*nja, die Pflicht zum Militärdienst und das Verbot von Pferdebesitz vor, aber auch rigide biopolitische Maßnahmen, wie ein Heiratsverbot von Rom*nja untereinander[156] oder die Kinderwegnahme, die durch eine Vorschrift vom 3. Februar 1773 verordnet wurde und zur Folge hatte, dass Rom*nja Kinder im Alter von fünf und teilweise sogar von zwei Jahren weggenommen werden sollten – eine Praxis, die unter Joseph II. fortgesetzt wurde.[157] Dass es unter Maria Theresia und Josef II. zu einer gewissen Abkehr jener von 1500 bis 1750 praktizierten Politik der Vernichtung und Vertreibung, und dafür zu einer Fokussierung auf Kontrolle und Disziplinierungsmaßnahmen kam, ist vor allem bevölkerungspolitischen Maßnahmen geschuldet: Rom*nja „sollten durch Zwangsintegration für den Staat – insbesondere im durch die Türkenkriege bevölkerten Ungarn – nutzbar gemacht werden.“[158] Diese und viele andere politische Praxen weisen darauf hin, dass antiziganistische Ressentiments schon weit vor dem Nationalsozialismus Realität waren. Der gegenwärtige Integrationsimperativ verweist auf ähnliche utilitaristische und biopolitische Muster.[159]

Mit Ende des 19. Jahrhunderts bildeten sich schließlich jene juristischen Grundlagen, die für die sukzessive Marginalisierung und spätere Verfolgungspolitik maßgeblich werden sollten, heraus. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Herausbildung einer antiziganistischen Norm in der Zwischenkriegszeit findet sich in der umfassenden Diplomarbeit von Marius Weigl.[160] Vor allem die ökonomische Lage in den 1920ern und 1930ern verschärfte die Spannungen; Politik und Medien prägten einen zunehmend rassistischen Diskurs. Die Rede von einer *Zigeunerplage* hatten rigide

[155] BAUMGARTNER, Gerhard: Der nationale Differenzierungsprozess in den ländlichen Gemeinden des südlichen Burgenlandes. In: Andreas Moritsch (Hg.): Vom Ethnos zur Nationalität. Der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 18). Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1991, 140f.

[156] FREUND, Florian: Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert. Habilitationsschrift, *Universität Wien*. Wien 2003, 23.

[157] BAUMGARTNER, Nationale Differenzierungsprozess, 141

[158] FREUND, Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert, 24

[159] Vgl. dazu CASTRO VARELA, María do Mar: Ist Integration nötig? Eine Streitschrift von María do Mar Castro Varela (Soziale Arbeit kontrovers 5). Freiburg im Breisgau: Lambertus 2013.

[160] WEIGL, Marius: „Für die öffentliche Sicherheit.“ Zur Genese der antiziganistischen Norm in Österreich zwischen 1918 und 1938. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2012

Kontrollen seitens der Lokalbehörden zur Konsequenz[161]. Die von der Gendarmerie angelegte *Zigeunerevidenz* sollte alle als *Zigeuner*innen* fremdidentifizierten Personen ab dem 14. Lebensjahr mit Fingerabdrücken (Daktyloskopie) und Fotos amtlich erfassen; diese Kartei bildete die kriminalpolizeiliche Grundlage für Überwachungs- und Disziplinierungsmaßnahmen, die vor allem mit dem Foucaultschen Begriff des Sicherheitsdispositivs beschrieben werden können.[162] Diese *Zigeunerkartei* gilt als verschollen.

Einer romantisierenden Darstellung, wonach Rom*nja im Burgenland vor dem NS-Regime ohne Ressentiments seitens der Mehrheitsbevölkerung lebten, muss also vehement widersprochen werden. Vor allem die wirtschaftliche Lage nach dem Ersten Weltkrieg führte zu einem verstärkt rassistischen Diskurs, welcher der nationalsozialistischen Biopolitik in die Hände spielte. Insbesondere die Belastung der Gemeinden, die für die Finanzierung der Armenfürsorge zuständig waren, verschärfte die Ressentiments.[163] Paradigmatisch hierfür ist die sogenannte „Zigeunerkonferenz", die am 15. Jänner 1933 im Oberwarter Rathaus stattfand. Dabei wurde bereits über mögliche Deportationen der Rom*nja nach Übersee, deren Liquidierung oder Sterilisierung debattiert.[164] Auf die einzelnen Beiträge im Rahmen der Tagung kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden[165], allerdings sei an dieser Stelle paradigmatisch jene von Landesrat Wagner eingebrachte Resolution an die Bundesregierung angeführt:

> Die am 15. Jänner 1933 versammelten Vertreter der von der Zigeunerplage bedrohten Gemeinden fordern:
>
> 1.) Ein Sondergesetz für Zigeuner, mit welchem in erster Linie allen Zigeunern, die keinem geregelten Erwerb nachgehen, die staatsbürgerlichen Rechte aberkannt werden.
>
> 2.) Erklärung der Zigeunerfürsorge als Bundessache.
>
> 3.) Verschärfung der Strafen für Vagabundage, Gelegenheitsdiebstahl und Einbruch. Bei Wiederholung eines derartigen Vergehens oder Verbrechens soll die Strafe jedesmal verdoppelt werden und an Stelle der Freiheitsstrafe Zwangsarbeit treten.
>
> 4.) Die Gemeinden sollen berechtigt sein, die Zigeuner jedes Jahr eine gewisse Zeit für die bloße Verpflegung zur öffentlichen Arbeiten heranzuziehen. Natürlich dürfen nur solche Arbeiten verrichtet werden, die sonst unterblieben wären.[166]

Wagner schließt die Versammlung mit den Worten: „Wir bilden hier sozusagen eine Notgemeinschaft und wollen alles Trennende beseitigen, denn es gilt unsere deutschen Bauern von einem Parasiten zu befreien! Und wir werden das auch erreichen!"[167]

---

[161] Vgl. EBD., 65ff
[162] Vgl. EBD., 11ff
[163] BAUMGARTNER, Gerhard / FREUND, Florian: Die Burgenland Roma 1945 -2000. Eine Darstellung der Volksgruppe auf der Basis archivalischer und statistischer Quellen. Ein Forschungsprojekt des Kulturvereins Österreichischer Roma. Eisenstadt 2004: Burgenländische Forschungen – Herausgegeben vom Burgenländischen Landesarchiv 2004, Band 88, 23.
[164] EBD., 24
[165] Hierfür siehe ua. FREUND, Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert, 81ff
[166] Verhandlungsschrift der am 15. Jänner 1933 in Oberwart gehaltenen Tagung, zit. nach EBD., 86
[167] EBD., 87

Die hier skizzierte Politik wurde mit dem Anschluss 1938 ohne Hemmnisse und verschärft durchgeführt. Die dabei hegemonialen Stereotype wurde durch die rassenbiologische Argumentation, der damals wissenschaftlich basierten Überzeugung, dass Kriminalität vererbbar wäre, radikalisiert und legitimierten schlussendlich die nationalsozialistische Vernichtungspolitik.

Für die nationalsozialistische Verfolgung der Rom*nja im Burgenland ist bemerkenswert, dass die kriminalbiologischen Verordnungen des offiziellen NS-Regimes nur bedingt von Relevanz waren. Zwar bot die *Rassenlehre* Legitimationsgründe für die Deportationen und den Genozid, allerdings war für die Praxis der in der „Zwischenzeit formulierte und angewandte polizeilich-administrative Begriff entscheidend […] 'Man' (sprich Polizei, Fürsorge, Bürgermeister und Landräte) wusste einfach, wer ein 'Zigeuner' war.“[168]

Dementsprechend ist es sehr schwierig festzustellen, wie viele Rom*nja im Burgenland der Zwischenkriegszeit gelebt haben – die Rekonstruktion von Namen und Zahlen basiert primär auf Fremdzuschreibungen. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts wurden seitens der Behörden in vielen europäischen Ländern unterschiedliche Maßnahmen zu Erfassung von Nichtsesshaften und *Zigeunern* eingeführt.[169] Zu beobachten ist ein Phänomen, das als *Homogenisierung des Randes* bezeichnet werden könnte. So wurde seitens der Kultur- und Sozialanthropologie immer wieder Gruppen von Menschen und ganze Ethnien als *Zigeuner* bezeichnet, die einem gewissen Bild entsprachen: Menschen am Rand der Gesellschaft, nomadisierende Handwerker und Händler.[170]

Die Bezeichnung *Zigeuner* folgt somit einem geschichtsträchtigen Diskurs, der besonders an der Politik des Nationalsozialismus verfolgt werden kann. Es gab eine „doppelte Konstruktion des Begriffes“[171], die Menschen als *Zigeuner* stigmatisierte, die sich weder selbst als zu den Romvölkern zugehörig betrachteten, noch von den Autoritäten eine *zigeunerische* Ethnizität attestiert bekamen, „aber zu einer sozial auffälligen Gruppe“[172] gezählt wurden: „Damit war der Begriff ein taugliches Instrument für Administration und Exekutive zur willkürlichen und schrankenlosen Verfolgung von 'Elementen', die sich den bürgerlichen Normen nicht anpassen konnten oder wollten.“[173] Wenn Freund im Präteritum schreibt, dass die Behörden die Selbstzuschreibung in keiner Weise *interessierte* und damit die Quellenlage bzw. die

[168] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 23

[169] BAUMGARTNER, Gerhard: Der Genozid an den österreichischen Roma und Sinti. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 86.

[170] VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA, Roma Cajtung Extrablatt, 2

[171] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 22

[172] FREUND, Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert, 54

[173] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 22

Definitionsmacht der Exekutive problematisiert[174], muss das Verb vor dem Hintergrund aktueller Praxen wohl vergegenwärtigt und im Präsens werden.[175]

Der – ab 1938 nun durch den Nationalsozialismus legitimierte – Antiziganismus hatte eine Reihe von Konsequenzen zur Folge, deren Kontinuitäten und Konsequenzen bis in die Gegenwart ragen.[176] Die ersten Maßnahmen artikulierten sich im Ausschluss vom Stimmrecht, dem Verbot des Musizierens in der Öffentlichkeit und des Schulbesuchs; Zwangsarbeit und Verhaftungen waren die nächsten Schritte. An einem Beispiel lässt sich illustrieren, wie die politischen Herrschaftsverhältnisse zum rassistischen Diskurs beitrugen und entsprechende Praxen legitimierten. So führte etwa der Umstand, dass es den Rom*nja nach dem Anschluss erschwert wurde, ihren traditionellen Gewerben nachzugehen, dazu, dass viele in der aufstrebenden Rüstungsindustrie Arbeit fanden. Die Verhaftungsaktion von 1939 basierte dabei etwa auf der Behauptung, dass die burgenländischen Rom*nja nichts arbeiten würden – dementsprechend wurden bei den ersten Verhaftungen vor allem Arbeitsfähige deportiert; als Konsequenz blieben vornehmlich Unversorgte und Kinder zurück, was zur Folge hatte, dass die Fürsorgekosten der Gemeinden abermals stiegen – „zumindest theoretisch“[177] – und es somit erneut zur Brandmarkung als *Asoziale* kam.

Nachdem es nach den ersten Verhaftungsaktionen nicht zu einer groß angelegten Deportation kam – ein Wunsch, die „Lösung der Zigeunerfrage“ in diesem Rahmen voranzutreiben, belegen unterschiedliche Quellen – wurde das Lager Lackenbach eingerichtet, in dem ab 23. November 1940 inhaftierte Rom*nja unter widrigsten Bedingungen Zwangsarbeit zu verrichten hatten. Die Leitung des Lagers unterstand der Kriminalpolizeistelle Wien. Die Anzahl der Lagerinsaß*innen schwankte zwischen 200 und 900, der Höchststand am 1. November 1941 betrug 2335 Personen.[178] Dieser sank nach den Transporten in die Vernichtungslager massiv, sodass bei der Befreiung im April 1945 zwischen 300 und 400 Menschen am Leben waren.

Zunächst wurden Deportationen in Konzentrationslager unter dem Vorwand, die *Zigeunerfrage* nach dem Krieg zu regeln, aufgeschoben. Nachdem der Krieg gegen die Sowjetunion sich aber langwieriger als von der NS-Politik geplant herausstellte, wurden konkrete Maßnahmen gesetzt: zunächst die Deportation von rund 5000 vornehmlich aus dem Burgenland stammenden Personen, die als *Zigeuner* fremdidentifiziert wurden, in das Getto von Łódź/Litzmannstadt. 613 der Deportierten starben in den ersten Wochen nach ihrer Ankunft im *Zigeunerlager Litzmannstadt* im November 1941; die Übrigen wurden im Dezember 1941 oder Jänner 1942 in das Vernichtungslager

[174] FREUND, Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert, 54
[175] Vgl. Beispiel aus ROMANO CENTRO, Antiziganismus in Österreich, 21f
[176] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 26f
[177] EBD., 28
[178] BAUMGARTNER, Gerhard: Die Opfer der großen Deportation ins "Zigeunerlager Litzmannstadt" im November 1941. In: Rudolf Kropf / Gert Polster (Hg.): Roma und Sinti von 1938 bis zur Gegenwart. Tagungsband der 36. Schlaininger Gespräche. 21. bis 25. September 2015 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Band 158). Amt der Burgenländischen Landesregierung 2016, 113.

Kulmhof geschafft, wo sie vergast wurden. Von den dort hin Deportierten sind keine Überlebenden bekannt.[179] Baumgartner konstatiert, dass sich die Rekonstruktion der Deportation und der Deportierten selbst aufgrund der Quellenlage als sehr schwierig gestaltet – was zur Folge hat, dass „die meisten burgenländischen Romafamilien nicht […] wissen, wo sich die Gräber ihrer ermordeten Familienmitglieder befinden." Die Enthüllung eines Gedenksteins am 03.08.2016 im Wald von *Chelmno nad Nerem*, wo die Ermordeten vom Vernichtungslager Kulmhof verscharrt wurden, fand in Österreich bzw. im Burgenland kaum mediale oder politische Beachtung.[180]

Die Deportation der verbleibenden Rom*nja im Burgenland ist ähnlich schlecht belegt, so „sind in Österreich auf lokaler Ebene keine Akten überliefert."[181] Jedenfalls kam es zu Massentransporten vor April 1943 und zu kleineren danach. In Auschwitz sind für den 3., 5., 9. und 16. April Ankünfte von Transporten aus Österreich dokumentiert; das Hauptbuch des „Zigeunerlagers" in Auschwitz zählt rund 21 000 Personen.[182]

Einen groben Überblick der unterschiedlichen Deportationen und der damit verbundenen Zahlen bietet folgende Tabelle[183], wobei die Schwierigkeiten, die eine solche Schätzung mit sich bringt, nicht außer Acht gelassen werden können:

	Zahl der Deportierten	Geschätzte Zahl der Ermordeten[184]	Geschätzte Zahl der Überlebenden
Verhaftungsaktion bis Juni 1938	232	ca. 209	23
Als „Asoziale" oder „Zigeuner" zwischen Juni 1938 und 1945 in die Konzentrationslager eingeliefert, Mindestanzahl[185]	ca. 400	ca. 360	40
Verhaftungsaktion 1939	1.142	ca. 1.028	114
Deportation nach Łódź	5.007	5.007	0
Deportation nach Auschwitz[186]	ca. 2.900	ca. 2.610	290
Zigeunerzwangsarbeitslager: Mindestanzahl der in Lackenbach verstorbenen; sonstige Lager unbekannt	?	237	600[187]
Anzahl von Ermordeten in Euthanasieanstalten	?	?	?
Gesamt	ca. 9.681	ca. 9.451	ca. 1067

[179] Vgl. EBD.
[180] ORF BURGENLAND: Gedenkstein für Roma und Sinti, 04. August 2016 (http://burgenland.orf.at/news/stories/2789256/; 25.11.2016)
[181] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 39
[182] EBD., 42
[183] EBD., 52
[184] „Unter der Annahme, dass zehn Prozent der in die KZ Eingelieferten die Befreiung erlebten."
[185] „Alleine 200 flohen aus dem Zigeunerlager Lackenbach. Zumindest ein Teil wurde aufgegriffen und in Konzentrationslager deportiert."
[186] „In einigen Publikationen ist von 2.760 die Rede."
[187] „Auch diese Zahl ist nicht gesichert."

Diese Zahlen sagen natürlich nur bedingt etwas über das Leid aus; so lässt sich etwa kaum feststellen, wie viele der Rom*nja aus dem Burgenland von Sterilisierungen und medizinischen Experimenten betroffen waren. Abseits psychischer und physischer Schäden wirkt der *Porajmos* auch heute in kaum fassbaren Ausmaß im Leben vieler Rom*nja weiter.

Um nur anzudeuten, welche Kontinuitäten des Antiziganismus in der postnazistischen Gesellschaft bestanden und bestehen, könnten zum Beispiel spezifische Biographien verfolgt werden. So etwa Tobias Portschy[188]: 1905 in Unterschützen geboren, seit 1931 NSDPAP Mitglied und ab 1938 stellvertretender Gauleiter der Steiermark, zu dem das südliche Burgenland zählte. In seiner Denkschrift „Die Zigeunerfrage" von 1938 fordert er unter anderem die Zwangssterilisierung von Rom*nja bzw. deren Internierung in Arbeitslager. Portschy, der „als ideologischer Wegbereiter, Vordenker und Förderer der Verfolgung der burgenländischen Jüdinnen und Juden und vor allem der Burgenland-Roma"[189] gesehen werden muss, wurde nach dem Krieg zwar kurz interniert, 1951 erfolgte jedoch seine bedingte Freilassung. 1957 wird er endgültig amnestiert, nach seiner Pensionierung 1976 lebte er bis zu seinem Tod 1996 in Rechnitz. Seine nationalsozialistische Überzeugung hat er bis zum Schluss vertreten und bei unterschiedlichen öffentlichen Treffen immer wieder nach außen getragen. Auch anhand der Biographie von Hermann Arnold lässt sich ablesen, dass der nationalsozialistische Antiziganismus nicht mit 1945 ein Ende fand. Als freier Mitarbeiter der von Robert Ritter geleiteten „Rassenhygienischen Forschungsstelle"[190] führte er seine Arbeiten in diesem Geist nach 1945 fort und hat noch 1972 rassistische Sondergesetze gefordert; bis 1976 fungierte er als Sachverständiger für „Zigeunerfragen" deutscher Regierungsstellen und arbeitete für die „Katholische Zigeuner- und Nomadenseelsorge" Deutschlands.[191] Dass solche Konstellationen überhaupt möglich waren und diskursiv legitimiert wurden, verweist auf das Andauern der antiziganistischen Norm. Diese manifestiert sich unter anderem im Umgang bei den Opferentschädigungen in materieller Hinsicht, aber auch in der fehlenden Beschäftigung der Mehrheitsgesellschaft mit dem *Porajmos* und in Folge der nicht vorhandenen Erinnerungsorten an ihn. Während die wenig rückgekehrten Rom*nja traumatisiert vor dem Nichts – ein Großteil der

[188] MINDLER, Ursula: Tobias Portschy. Biographie eines Nationalsozialisten. Die Jahre bis 1945 (Burgenländische Forschungen 92). Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung Hauptreferat Landesarchiv und Landesbibliothek 2006

[189] BRETTL, Herbert: Nationalsozialismus im Burgenland. Opfer, Täter, Gegner (Nationalsozialismus in den österreichischen Bundesländern / hrsg. von Horst Schreiber; Bd. 2). Innsbruck: Studienverlag 2013, 95.

[190] An der Geschichte dieses Instituts werden die antiziganistischen Kontinuitäten im Postnazismus offenbar; die pseudowissenschaftlich gesammelten Materialien bildeten für *Ethnolog*innen* wie Sophie Erhardt oder Hermann Arnold in der Nachkriegszeit die Grundlage ihrer *wissenschaftlichen* Publikationen und Karriere; es bedurfte schließlich einer Besetzung des Tübinger Universitätsarchivs durch eine Gruppe von Sinte_zza am 1. Juni 1981, um die Herausgabe der Materialien zu erzwingen und eine Übergabe ins Bunddesarchiv zu erreichen. Vgl. END, Markus: Die Dispositive des Antiziganismus in Deutschland nach 1945 (http://www.yadvashem.org/yv/de/education/newsletter/13/article_end.asp; 7.1.2017)

[191] VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA, Roma Cajtung Extrablatt, 9

Siedlungen war zerstört und geplündert worden – standen, wirken antiziganistische Ressentiments weiter. An der Geschichte des Umgangs mit der nationalsozialistischen Hypothek wird manifest, wie strukturelle Ungleichheit und Gewalt über 1945 hinaus bis in die Gegenwart wirken. Die komplexe Materie in Bezug auf den Vermögensentzug von als *Zigeuner* fremdidentifizierten Personen, dessen Restitution und der *Entschädigung* - hier von Asterisken begleitet, um die Frage aufzuwerfen, inwieweit in diesem Zusammenhang von einer Entschädigung überhaupt gesprochen werden kann - wurde im Rahmen der Österreichischen Historikerkommission herausgearbeitet.[192] Hier werden unter anderem die Auswirkungen des Verbots des Schulbesuchs genannt. Anhand der Antragstellungen auf Opferfürsorge kann rekonstruiert werden, dass 40,9% der Antragsteller*innen Analphabet*innen waren, wobei insbesondere Frauen betroffen waren: hier lag der Anteil bei 75%.[193] Dieser – und viele andere, sozioökonomisch bedingte Umstände – wirkten nachhaltig auf die Bildungsstruktur der österreichischen und burgenländischen Rom*nja.[194] Summa summarum lässt sich konstatieren, dass Rom*nja bei ihren *Entschädigungs- und Widergutmachungsansprüchen* „stets benachteiligt" blieben[195]:

> Im Teufelskreis von Armut, Bestrafung aufgrund dieser Armut, gesundheitlicher Schäden durch die KZ-Haft und ohne das traditionelle Auffangnetz der Familien, die zum Großteil während des Nationalsozialismus ermordet worden waren, hatten sie keine Chance auf geregelte Erwerbstätigkeit oder ein einigermaßen menschenwürdiges Auskommen. Die Tatsache, dass die Nationalsozialisten „Zigeuner aufgrund ihrer Rasse" als „asozial" betrachteten, wurde vom OFG [Opferfürsorgegesetz] und daher auch von den Opferfürsorgebehörden nicht berücksichtigt."[196]

2.1.2. Das Burgenland. Ein vergessliches Bundesland

Das Burgenland unter dem Aspekt der Vergangenheitsbegegnung zu betrachten, ist ein aufschlussreiches Unternehmen. Denn – so scheint es – konstituiert sich die burgenländische Identität mit ihrem dominanten Verweis auf Toleranz und Vielfalt, ohne sich von der nationalsozialistischen Zäsur irritieren zu lassen:

> Ungeachtet der massiven Einschnitte auf die ethnische Situation durch den Nationalsozialismus — und das scheint heute einer der interessantesten Aspekte des aktuellen burgenländischen Landesverständnisses — blieb der Topos von der „ethnischen und kulturellen Vielfalt" des Burgenlandes erhalten, ein Narrativ, das gleichsam variantenreiche Erzählungen von einem friedvollen (historischen) Miteinander integriert.[197]

[192] FREUND / BAUMGARTNER / GREIFENEDER, Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung, 43.
[193] EBD., 69f
[194] Für eine detaillierte Darstellung siehe: LUCIAK, Mikael / INITIATIVE MINDERHEITEN: Rombas Studienbericht. Zur Bildungssituation von Roma und Sinti in Österreich. Wien 2014
[195] FREUND / BAUMGARTNER / GREIFENEDER, Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung, 255
[196] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 77-28
[197] RETTL, Lisa: Erinnerungskultur im Burgenland. Tendenzen und aktuelle Entwicklungen. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Erinnerungskultur. Jahrbuch 2006. Münster: LIT 2006, 67f.

Historiker*innen machen immer wieder darauf aufmerksam, dass sich diese kulturelle Vielfalt nicht in der Erinnerungspolitik widerspiegelt. Während in Kapitel 4 auf die pädagogischen Aspekte einer erinnerungskritischen Praxis in der Schule eingegangen werden wird, steht an dieser Stelle ein Abriss der burgenländischen Gedenkpolitik im öffentlichen Raum. In ihrer Diplomarbeit zeichnet Lisa Poandl die Entstehung einer „Erinnerungslandschaft" im Burgenland nach[198] und zeigt dabei auf, wie diese Landschaft von unterschiedlichen Akteur*innen und deren Interessen gestaltet wird. Die parteinahen Opferverbände (Bund Sozialdemokratische Freiheitskämpfer, KZ Verband und der Kameradschaftsbund) rückten vor allem die politisch Verfolgten in den Fokus, wobei für das Burgenland zusammenfassend gesagt werden kann,

> dass die antinazistischen und antifaschistischen Gedächtnistraditionen dieser Verbände im Burgenland in den ersten 30 Jahren nach dem Krieg kaum materielle Spuren in Form von manifesten Erinnerungszeichen hinterließen und ihre nachhaltige Bedeutung für die burgenländische Erinnerungskultur sich erst entlang der österreichischen Gesamtentwicklungen (Stichworte: Waldheim, Bedenkjahr 1988) entfalten konnte.[199]

Es waren vor allem die Gemeinden, die seit dem ersten Weltkrieg Gedenkorte für gefallene Soldaten errichteten. Das Gedenken an die größte Opfergruppen des Nationalsozialismus – als Jüd*innen oder *Zigeuner* fremdidentifizierte Personen – war vor allem auf Privatinitiativen wie dem Verein *RE.F.U.G.I.U.S*. oder das *Unabhängige Antifaschistische Personenkomitee* angewiesen. 2006 konstatiert Rettl:

> Die in der burgenländischen Denkmallandschaft bis heute am deutlichsten unterrepräsentierte NS-Opfergruppe sind die Angehörigen der Roma. Obwohl sie — neben den Juden und Jüdinnen — die von der NS-Vernichtungspolitik meistbetroffene Ethnie des Burgenlandes sind, erfuhr diese Opfergruppe lange Zeit überhaupt keine öffentliche Repräsentation auf burgenländischen Denkmälern — ein deutliches Indiz für ihre jahrzehntelange marginalisierte und von der Mehrheitsbevölkerung isolierte Lebenssituation […][200]

Auf landespolitischer Ebene ist die Errichtung der Gedenkstätte für die ermordeten Roma des Attentats in Oberwart 1995 und der am 13. Juli 2001 gefasste Beschluss der Landesregierung zu nennen:

> Der burgenländische Landtag gedenkt anlässlich des 80-Jahr-Jubiläums des Burgenlandes der Opfer des Nationalsozialismus und aller Widerstandskämpfer, die im Kampf für Demokratie und Freiheit ihr Leben verloren haben, und ersucht die burgenländische Landesregierung, sich dafür einzusetzen, dass in den Heimatgemeinden der Widerstandskämpfer und Opfer des Nationalsozialismus Gedenkstätten bzw. -tafeln errichtet werden.[201]

Dieser – von allen Parteien unterstützter Beschluss – hatte ein Schreiben an alle burgenländischen Bürgermeister*innen zu Folge, in dem vom Landtagsbeschluss berichtet und dazu aufgefordert wurde, den „Landtag bei seinen Bemühungen zu unterstützen und gegebenenfalls in Ihrer Gemeinde

[198] POANDL / MARLIES: NS-Gedenken im Burgenland: Entstehung einer Erinnerungslandschaft für Juden und Roma und Sinti als Opfer der NS-Herrschaft. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2014
[199] RETTL, Erinnerungskultur im Burgenland, 70
[200] EBD., 72
[201] Entschließungsantrag, Beilage 135 zu den stenographischen Protokollen des Burgenländischen Landtages vom 13. Juli 2001 zit. nach RETTL, Erinnerungskultur im Burgenland, 76

einen entsprechenden Beitrag im Sinne des Landtagsbeschlusses zu leisten."[202] Die realen Konsequenzen zeugen von mäßigem Erfolg. In Bezug auf die burgenländischen Rom*nja wird - abseits der bereits erwähnten Schwierigkeiten beim Erhalt von *Entschädigung* und Opferfürsorge - an der burgenländischen Gedenkpolitik offenbar, dass weiterhin ein Kampf um Anerkennung als Opfergruppe von Nöten ist. *Vor* Anerkennung als Volksgruppe 1993 waren nur in Lackenbach (1984) und Oberwart (1989) Orte des Gedenkens im Zuge der Emanzipationsbewegung realisiert worden[203]. Das Attentat – die Ermordeten waren alle Söhne bzw. Enkelsöhne von KZ-Überlebenden – brachte zwar ein leichtes Umdenken, dennoch sollten noch Jahre vergehen, bis sich einige Gemeinden dazu durchringen konnten, neben den Angehörigen der Wehrmacht anderen Opfergruppen wie den burgenländischen Rom*nja zu gedenken. Zwar wurde davor (1994) in Mauthausen vom Lowara Mongo Stojka und vom Sinto Johann Kugler eine Gedenktafel enthüllt, allerdings kam es erst durch das Attentat zu einem breiten öffentlichen Diskurs betreffend deren marginalisierten Stellung in der österreichischen Gesellschaft. In Bezug auf die Gedenkpolitik ging die „Initialzündung"[204] vom damaligen Bischof Paul Iby und der Superintendentin Getraud Knoll aus. Beide sprachen sich in ihren Predigten immer wieder gegen rassistische Tendenzen aus und forderten die „erinnernde Auseinandersetzung mit der Vergangenheit"[205] ein. Rettl schreibt, dass dieses Engagement der Kirchen der kritischen Annäherung an die eigene Geschichte, die bisher ausschließlich von einem kleinen aktivistischen Kreis getragen wurde, gesellschaftspolitischen Auftrieb verlieh und es „sicherlich kein Zufall [sei], dass sich eine Bezugnahme auf Knoll und Iby auch in der für das Burgenland wichtigsten erinnerungspolitischen Maßnahme wiederfindet"[206], nämlich im oben genannten Beschluss der burgenländischen Landesregierung. Aber noch 2006 zitiert Rettl den Gründen Landtagsabgeordneten Joško Vlasich, der auf der Landtagssitzung am 30. Juni 2005, die Bilanz des Entschlusses von 2001 als „ernüchternd [...] und beschämend zugleich"[207] bezeichnete.

Mittlerweile hat die Arbeit unterschiedlicher Vereine, Initiativen und Projekte kleine Erfolge mit der Errichtung einiger weniger Gedenkorte für Rom*nja im Burgenland erreicht - etwa in der 450 Einwohner zählenden Gemeinde Goberling, in der 2014 ein Gedenkstein, der aus dem Steinbruch Mauthausen stammt, für mindestens 120 Rom*nja enthüllt wurde:

> Zum Andenken
> an den alten,
> um die Kirche
> gelegenen Friedhof!

[202] Schreiben des burgenländischen Landtagspräsidenten Walter Prior an die BügermeisterInnen des Burgenlandes, versendet im November 2001, zit. nach RETTL, Erinnerungskultur im Burgenland, 76
[203] POANDL / MARLIES, NS-Gedenken im Burgenland: Entstehung einer Erinnerungslandschaft, 119
[204] RETTL, Erinnerungskultur im Burgenland, 73
[205] EBD., 73
[206] EBD., 75
[207] Vgl. Stenographische Protokolle des Burgenländischen Landtages vom 30. Juni 2005, S. 8476. zit. nach RETTL, Erinnerungskultur im Burgenland, 78

> Zur mahnenden
> Erinnerung an die
> Goberlinger Opfer des
> Nationalsozialismus:
> Angehörige der Roma,
> NS-Euthanasie-Opfer
> und politisch Verfolgte!
>
> Selig sind die Frieden stiften![208]

Ebenso wurde erst im Oktober 2016 in Holzschlag, der zahlenmäßig einst größten Rom*nja Bevölkerung – bis zum *Porajmos* wurden von den 661 dort lebenden Personen über 300 als Rom*nja gezählt und deportiert – eine Gedenktafel mit der Inschrift angebracht:

> Wir gedenken der Roma und Romnija
> aus Holzschlag, die während des NS-Terrorregimes
> ermordet wurden.
> Nie wieder Krieg!
> Nie wieder Faschismus![209]

Weitere Orte, die den ermordeten Rom*nja im Burgenland gewidmet sind, finden sich Mönchhof[210], Kleinpetersdorf, Neudörfl, Mattersburg, Kleinbachselten, Großhöflein, und Unterwart.[211]

Zur Orientierung: laut der Zählung durch die Landeshauptmannschaft im Jahr 1936 gab es in rund 141 burgenländischen Gemeinden Rom*nja.[212]

In den Medien immer wieder präsentes Negativbeispiel ist Kemeten, von wo rund 200 Rom*nja deportiert wurden. Seit Jahren weigert sich der Gemeinderat, eine Gedenktafel anzubringen. Obwohl es bereits Informationstafeln gäbe, wurde diese nicht aufgestellt: „Seit zehn Jahren lagern sie nun im Bauhof der Gemeinde. Die Sache sei zu heikel, hieß es dazu aus dem Gemeindeamt.“[213] Aus diesem Grund entstand nun ein virtueller Gedenkort durch eine Zusammenarbeit von RE.F.U.G.I.U.S. und Rom*nja. Auf der Internetseite *www.gedenkweg.at* wurde so ein Raum geschaffen, in dem Zeugenberichte, eine Namensliste, ein Foto und Literatur dokumentieren, dass in Kemten Rom*nja „fehlen“. Interessant ist dabei die graphische Gestaltung[214], welche auch auf großen Plakaten in und um Kemeten zu sehen war:

---

[208] ORF BURGENLAND: Goberling: Gedenkstätte für Roma, 12. November 2014 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2678900/; 28.12.2016)

[209] ORF BURGENLAND: Ökumenische Andacht und Gedenken in Holzschlag, 31. Oktober 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2806046/; 28.12.2016)

[210] ORF BURGENLAND: Mönchhof. Weitere Roma-Tafel enthüllt, 07. November 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2807280/; 28.12.2016)

[211] ORF BURGENLAND: Projekt Gedenktafeln, 19. September 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2796954/; 28.12.2016)

[212] FREUND / BAUMGARTNER / GREIFENEDER, Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung, 27ff

[213] ORF BURGENLAND: Virtueller Gedenkort für Kemeten, 12. September 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2796103/; 28.12.2016)

[214] RE.F.U.G.I.U.S.: Gedenkort K (http://www.gedenkweg.at/index.php/gedenkort-kemeten/gedenkort-kemeten; 28.12.2016)

Ebendort ist zu lesen:

> Der virtuelle Gedenkort K. informiert über die nationalsozialistischen Morde an über 100 BewohnerInnen der Gemeinde Kemeten. Sie wurden als Zigeuner und damit minderwertig bezeichnet und in den Lagern der Nationalsozialisten ermordet.
>
> Der Gedenkort in der dieser [sic!] Form wurde notwendig, weil die Mehrheit der politischen EntscheidungsträgerInnen der Gemeinde Kemeten einen realen Gedenkort mehrmals abgelehnt haben.*
>
> Auf diese Weise versuchen wir, dem Wunsch der wenigen Hinterbliebenen nach einem bescheidenen und würdevollen Raum für Gedenken und Gedanken gerecht zu werden und ein Zeichen gegen das Vergessen und Totschweigen zu setzen.
>
> * Seit vielen Jahren gibt es seitens der Organisationen der Burgenländischen Roma den Wunsch in den Gemeinden, in denen es vor 1938 Roma Ansiedlungen gab, bescheidene Orte des Gedenkens zu errichten. (Nirgends, wo dieses Ansinnen bisher umgesetzt wurde, gab es Probleme oder Proteste. Ganz im Gegenteil wurden entsprechende Aktivitäten von der Bevölkerung mehrheitlich aktiv und positiv begleitet.)[215]

Die Kirchen und Religionsgemeinschaften spielen nicht nur im öffentlichen Diskurs eine wichtige Rolle, sondern auch, wenn es um die konkrete Gestaltung der Erinnerungslandschaft geht. Präsent in den burgenländischen Gemeinden sind die meist mit christlichen Symbolen versehenen Kriegerdenkmäler und oft sogenannte „Amerikanerkreuze“, die den ausgewanderten Burgenländer*innen gedenken. Das alljährliche Gedenken zu Allerseelen fokussiert dabei vor allem auf diese Personengruppen. Bei den Entscheidungsprozessen zur Errichtung von Gedenkorten von Rom*nja treten die Kirchen ebenso als Akteur*innen auf - vor allem wenn es um das Bereitstellen eines geeigneten Grundstückes oder um die feierliche Rahmung der Einweihung geht. Dennoch gestehen die österreichischen katholischen Bischöfe „Jahrhunderte der Versäumnisse“ in Bezug auf den Umgang mit den Romvölkern ein - erst am 11.11.2016 forderten Österreichs Bischöfe dazu auf, Gedenkstätten für die ermordeten burgenländischen Roma und Sinti einzurichten.[216] Sie warnen vor „neuem Unrecht“ und einer „Fortsetzung der Ausgrenzung“, wenn das Recht auf ein würdiges Gedenken unterbunden wird. Die Bischöfe verweisen auf das "Siebente Werk der leiblichen Barmherzigkeit" - nämlich die Bestattung von Toten. Da eine Bestattung nicht mehr möglich ist, sei dieses Gebot "so zu fassen, dass zumindest ein würdevolles Gedenken für jene möglich wird, die Opfer der NS-Vernichtungspolitik wurden und deren Leichname namenlos verschollen sind.“ Die Pressemeldung wurde leider nur in einigen wenigen kircheninternen Medien rezipiert.

[215] EBD.
[216] KATHPRESS: Bischöfe fordern Gedenkstätten für in der NS-Zeit ermordete Roma. Eisenstadt, 11.11.2016

2.2. Befund in Jabing

Der Tod, das war die einzige Freiheit.[217]

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem gewaltsamen Ereignis der Deportation und Nicht-Erinnerung von Rom*nja in Jabing steht, wie bereits erwähnt, vor allem ein Nicht-Historiker vor spezifischen Herausforderungen und einer komplexen Materie. Das ursprünglich intendierte Vorhaben, das Leben und den Tod der Rom*nja in Jabing en detail zu rekonstruieren, erwies sich in der angedachten Form *einerseits* als kaum möglich. Der Gründe hierfür sind mannigfaltig.

Zunächst ist zu konstatieren, dass die Beschäftigung mit dem *Porajmos* und den Folgen auf wissenschaftlicher Ebene erst relativ spät aufgenommen wurde. Für den österreichischen Bereich nennt Baumgartner als Beginn die Dissertation von Erika Thurner aus dem Jahr 1982[218]. Die durch Selma Steinmetz[219] bereits 1966 erfolgte Auseinandersetzung als „frühe Pionierleistung" wurde „nicht jene Beachtung zuteil, die dieser Arbeit gebührt."[220] Auch wenn in Folge eine Reihe Publikationen zu diesem Thema wie auch zum Antiziganismus allgemein erschienen sind[221], bestehen zahlreiche Desiderate, vor allem im Bereich der Aufarbeitung von Primärquellen. Abgesehen von dieser historischen Grundlagenforschung scheint das Thema auch in vielen anderen Bereichen marginalisiert zu sein: sei es in Kirche und Theologie, in linken Debatten, die von einer analytischen Annäherung an das Phänomen Antiziganismus „weit entfernt"[222] bleiben, hinsichtlich der (Lokal-)politik oder der pädagogischen Konsequenzen; Ausnahmen ausgenommen. Vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu all diesen Feldern.

Dieses generelle Urteil lässt sich am Umgang mit der Geschichte des Randes in Jabing illustrieren. Bis dato gibt es auf lokaler Ebene kaum eine Auseinandersetzung mit dem Umstand, dass in etwa ein Zehntel der Ortsbevölkerung fehlt. Es gibt keinen Ort des Gedenkens, keine Dokumentation. Die erste publizierte Chronik des Ortes[223] nennt die Rom*nja von Jabing vornehmlich in der Zitation von

[217] Katharina Horvath, in Anhang B

[218] THURNER, Erika: Die Zigeuner als Opfer nationalsozialistischer Verfolgung in Österreich. Dissertation, *Universität Wien*. Wien 1982

[219] STEINMETZ, Selma: Österreichs Zigeuner im NS-Staat (Monographien zur Zeitgeschichte, Hrsg.: *DÖW*). Wien: Europa Verlag 1966

[220] BAUMGARTNER, Gerhard: „Wann endlich wird dies himmelschreiende Unrecht an uns gut gemacht werden?". Frühe Zeugnisse österreichischer Roma und Romnia zu ihrer Verfolgung während des Nationalsozialismus. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Jahrbuch 2015: Feindbilder. Wien: o.V. 2015.

[221] Für eine bibliographischen Versuch siehe: BARTELS, Alexandra / BORCKE, Tobias von / END, Markus / FRIEDRICH, Anna / WOLF, Benedikt: Versuch einer Bibliographie. In: Alexandra Bartels / Tobias von Borcke / Markus End / Anna Friedrich (Hg.). Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013.

[222] END, Markus / HEROLD, Kathrin / ROBEL, Yvonne: Antiziganistische Zustände - eine Einleitung. Virulenzen des Antiziganismus und Defizite in der Kritik. In: Markus End / Kathrin Herold / Yvonne Robel (Hg.). Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast ^{2}2013, 22.

[223] TITZ, Rudolf: Gemeindechronik Jabing. Geschichte, Kultur, Glaube, Brauchtum, Gesellschaft, Heimat. Jabing: oV. 2012

Gemeinderatsprotokollen. Die einzig längere Erwähnung findet sich bei den Kindheits*erinnerungen* des Autors (der von 1992 bis 2002 Bürgermeister des Ortes war):

> Der große Herr in der Gemeinde war nicht der Bürgermeister, sondern der Ortsstellenleiter der NSDAP Paul Wukits. [...] Auch bei der Deportation der Zigeuner war er maßgeblich beteiligt. Diese wurden in der Nacht auf Lastwagen verladen und nach Lackenbach bzw. nach Auschwitz (Polen) gebracht. Ihre Hütten wurden am nächsten Tag samt Inventar angezündet. Die Zigeunerfrage überhaupt beschäftigte schon den Gemeinderat am 21.1.1933.[224]

Eine weitere, auf der Gemeindehomepage verfügbare Chronik[225], erwähnt die Rom*nja von Jabing überhaupt nicht.

Ohne diese Arbeiten bewerten oder die Verdienste der genannten Personen um die Gemeinde schmälern zu wollen, ist also der Befund in Bezug auf die Aufarbeitung mehr als spärlich. Einen ersten Kontrapunkt setzte ein Projekt der Volksschule Jabing. Zum einen gestalteten Kinder die Illustrationen zu Stefan Horvaths Buch „Ich war nicht Ausschwitz“[226]; zum anderen porträtierte der Künstler Peter Wagner Stefan Horvath selbst in einer „filmischen Hommage“[227], in der ebenso Kinder der Volksschule Jabing mitwirken. Eine andere Konfrontation und besondere Form des Gedenkens bot die Pfarre Jabing, die zu Allerheiligen 2013 beim jährlichen Gang vom Kriegerdenkmal zum Friedhof das Stück „Litanei der Unmenschlichkeit“[228] von Gerhard Krammer abspielte und einen verschriftlichten Auszug den Teilnehmer*innen austeilte. Der darauf abgedruckte Auszug eines Teiles der ermordeten Jabinger*innen scheint – wie in den Gesprächen mit Zeitzeug*innen ersichtlich wird – eine wichtige Referenz für die Rom*nja Jabing zu sein. Abgesehen von diesen sehr gelungenen Annäherungen, die im Ort nur von einem kleinen Teil der Bevölkerung rezipiert wurden, sind seitens der Gemeinde bis dato keine Konsequenzen gezogen worden; es scheint wenig Interesse an der Beschäftigung mit dem Thema gegeben zu sein.[229] Die Rom*nja von Jabing bleiben vorerst eine Randnotiz.

Zusätzlich zu diesem lokalgeschichtlichen Befund erschwert der Umstand, dass sich die Opfergruppe der vom Nationalsozialismus als *Zigeuner* klassifizierten Personen erheblich von anderen, vor allem der jüdischen, unterscheidet. So hatte auch die weiter oben skizzierte - über weite Strecken antiziganistische – Restitutionspolitik, damit zu kämpfen, dass kaum Arisierungsdokumente vorhanden sind.

---

[224] EBD., 114

[225] DEUTSCH, Anita: Ortschronik von Jabing. Verfasst anlässlich der Lehramtsprüfung an der Pädagogischen Akademie Eisenstadt im Fach "Heimatkunde". Wintersemester 1974/74 (http://www.jabing.at/fileadmin/Dokumente/Chronik_Jabing.pdf; 2.12.2016)

[226] HORVATH, Ich war nicht in Auschwitz

[227] WAGNER, Peter: Stefan Horvath - Zigeuner aus Oberwart. Eine filmische Hommage von Peter Wagner. Doku, 92 min: Das Märchen der Musik op. 18, Eros Kadaver Film 2004

[228] Siehe Anhang D.

[229] Jedoch sei auf die hilfreiche Kooperation mit der Gemeinde Jabing im Rahmen der Recherche für diese Arbeit ausdrücklich hingewiesen.

Weitere potentiell relevante Dokumente – Meldedaten, Fotos, die bereits erwähnte „Zigeunerkartei“ etc. – sind zZ. nicht auffindbar. Zwar sind einige Listen, welche die Namen der in Jabing geborener bzw. getaufter und in unterschiedlichen Konzentrationslagern ermordeten Rom*nja nennen, verfügbar, allerdings erweisen sich diese als lückenhaft und insofern als historisch komplexe Materie. So zum Beispiel der vom KV Österreichischer Roma zur Verfügung gestellte Auszug der Opferdatenbank[230]. Dieser ist – ähnlich wie potentielle Opferfürsorgeakte – mit strengem Datenschutz versehen, zusätzlich zu sonstigen „Vorbehalten“ (siehe dazu weiter unten).

Schließlich wird das Vorhaben mit der geringen Zahl der Überlebenden und damit verbunden der zeitlichen Distanz zum Nationalsozialismus konfrontiert. Die vier Romni, welche im Rahmen der Arbeit als Überlebende des *Porajmos* ausgemacht werden konnten, sind in der Zwischenzeit vermutlich verstorben; die Anzahl der Mehrheitsgesellschaft angehörigen Zeitzeug*innen, die sich an ihre Mitbewohner*innen und Mitschüler*innen erinnern können, ist ebenso sehr klein - wir befinden uns am „Ende der Ära der Zeitzeugen, die bislang als Mittler eine wichtige Brücke zwischen Geschichte als persönlicher Erfahrung und bloßem Lernstoff geschlagen haben.“[231]

Ein großer Literaturkorpus und unterschiedliche Auskünfte bei Expert*innen führten dazu, Folgendes zu konstatieren – und das bildet gleichsam die Grundlegung für die im Anschluss zu bedenkende theologische Aufgabe: wie sich jenen nähern, die nicht mehr sprechen können? Über siebzig Jahre nach der Vernichtung der Jabinger Rom*nja schienen viele Wege verschlossen, um sich der Thematik im Sinne der zuvor formulierten Überlegungen zu nähern.

Andererseits wurde im Laufe der Arbeit vor allem vor dem Hintergrund geschichtsreflexiver und befreiungstheologischer Überlegungen evident, dass die Intention, zu rekonstruieren, was gewesen ist, selbst in Frage gestellt werden muss. Wenn also ein Nicht-Historiker vor einer komplexen Sachlage steht und er nur auf einen eingeschränkten Quellenkorpus zurückgreifen kann, steht er zugleich vor besonderen Möglichkeiten.

Vor allem in Anschluss an geschichtsphilosophische Überlegungen, welche die Vergangenheit als offen und nicht abgeschlossen begreifen, und unter der hoffnungsvollen Prämisse einer veränderbaren Vergangenheit Konsequenzen für die Praxis zu formulieren, scheint ein fruchtbares Vorhaben zu sein.

Für folgende Ausführungen scheint relevant, dass trotz unterschiedlicher Vorbehalte gegenüber der *Oral History* sie doch Wesentliches leistet: eine Ver-rückung der akademisierten Geschichtsschreibung. Dass dieses Unternehmen nicht ungefährlich ist – etwa in Bezug auf Mythologisierungen –, scheint evident, gleichzeitig werden damit hegemoniale Narrative angefragt.

[230] Siehe Anhang E

[231] ASSMANN, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München: Beck 2013, 13.

Aus diesen Gedanken heraus stehen im Folgenden vielfältige Stimmen, die aus unterschiedlichsten Positionen sprechen. Zunächst finden sich die autobiographischen Erinnerungen von Hermine und Katharina Horvath, welche von besonderer Bedeutung sind.

Im Anschluss daran erfolgt die Darstellung der wichtigsten Topoi, die aus den Gesprächen mit Zeitzeug*innen extrahiert wurden. Bereits in dieser Gegenüberstellung wird deutlich, wie unterschiedlich Erinnertes aufgrund der Sprecher*innenpositionen vergegenwärtigt wird.

Ein literarisches Beispiel hierfür bietet Stefan Horvath, Sohn einer ehemals in Jabing lebenden Romni. In seinen Erzählungen wird Erinnerung in subjektiver Weise neu angeeignet und zeugt somit insbesondere vor dem Hintergrund repräsentationstheoretischer und gegenhegemonialer Fragestellungen von Relevanz. Gleichzeitig thematisiert er als Betroffener des Bombenattentats von 1995 die postnazistische Gesellschaft.

Danach finden sich jene „Erzählungen", welche in der klassischen Geschichtsschreibung „anerkannt" sind – dabei handelt es sich vor allem um Belege, die im Gemeindearchiv zu finden sind.

2.2.1. Selbstzeugnisse von zwei Jabinger Romni

Im Laufe der Recherchen wurde festgestellt, dass zumindest vier Jabinger Romni die Konzentrationslager überlebt haben. Diese Anzahl bestätigt auch der Kulturverein Österreichischer Roma, der über die umfassendste Opferdatenbank verfügt – allerdings unter dem Vorbehalt, dass weitere Rom*nja überlebt haben könnten, von ihnen aber nichts bekannt ist.

Es ist mehr oder minder einem Glücksfall zu verdanken, dass für vorliegende Arbeit, die sich vor allem mit Positionierungen in Bezug auf das Sprechen beschäftigt, auf autobiographische Zeugnisse von zwei Jabinger Romni zurückgegriffen werden kann. Die zwei Texte wurden bis dato nur in Ausschnitten im Rahmen eines längeren Artikels von Gerhard Baumgartner publiziert. Es wäre begrüßenswert, diesen Stimmen auch mehr Menschen Gehör zu verschaffen, weswegen beide Zeugnisse in voller Länge im Anhang abgedruckt sind. Es handelt sich dabei um die Zeugnisse der Schwestern Hermine und Katharina Horvath. Deren Vater Karl Horvath wurde am 16.04.1902 in Jabing, deren Mutter Gisella Karoly, am 28.01.1905 in Schreibersdorf geboren; beide überlebten den *Porajmos* nicht. Von den zwei Schwestern sich im *DÖW* schriftliche Zeugnisse erhalten, die von besonderer Bedeutung sind: so weist Baumgartner darauf hin, dass es sich hierbei um Texte handelt, die bereits vor der von Klaus-Michael Bogdal datierten Entstehung einer eigenständigen Rom*nja Literatur abgefasst wurden.[232]

Dass am Rand Erkenntnisse entstehen oder - theologisch formuliert - die Wahrheit zum Vorschein kommt, wird an diesem Beispiel augenscheinlich. Wir dürfen Zeugnisse der Romni als – so zynisch es klingt – privilegierte Zeugnisse lesen; hier wird manifest, welche Leiden den Menschen tatsächlich

[232] BAUMGARTNER, Himmelschreiendes Unrecht 74 und BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 442ff

aufgebürdet wurden, denn „nicht von jedem beliebigen Ort in der Geschichte kann der Zusammenhang menschlichen Seins, geschichtlicher Wirklichkeit“[233] und theologisch-politischer Forderung erkannt werden. Während die weiter unten angeführten Zeitzeug*innenerzählungen zwar teilweise ähnliche Aspekte erinnern, verweisen die Erfahrungen von Katharina und Hermine Horvath in eine ganz andere Richtung. Hier offenbart sich antiziganistische Gewalt auf allen Ebenen. Sämtliche in Folge zitierten Passagen der Selbstzeugnisse befinden sich in voller Länge im Anhang, wobei zu betonen ist, dass die teils mangelhafte Orthographie des Originals beibehalten wurde.

Die Genese der Texte kann leider nur mehr ungefähr rekonstruiert werden; Emmi Moravitz schreibt in der Einleitung zum Zeugnis von Hermine Horvath, dass diese bei ihrem Besuch in einem Heft geschrieben habe. Den Text datiert Moravitz mit Jänner 1958. Allerdings scheint das archivierte Dokument keine bloße Reinschrift zu sein, da Moravitz zu Beginn schreibt: „Wir versuchen nun das wiederzugeben, was Frau Horvath erzählte.“ Auch das Ende verweist auf redaktionelle Eingriffe von Moravitz in den im Heft niedergeschriebenen Text: „Damit ihren 3 Kindern ein solches Schicksal erspart bleibt, wurden diese Erlebnisse niedergeschrieben und erzählt.“

Die „literarisch anmutende“[234] Erinnerung erzählt zu einem Großteil von den Erfahrungen im Konzentrationslager Auschwitz. Diesem zentralen Teil sind einige Erinnerungen an die Kinder- und Jugendzeit in Jabing und die verschärften politischen Maßnahmen gegen *Zigeuner* vorangestellt. So nennt sie das Verbot des Schulbesuchs oder öffentlicher Veranstaltungen, aber auch die Verhaftung ihres Vaters am 22. Juni 1938 durch die Gestapo, wohl im Zuge der ersten Deportationen von *Asozialen*. Besonders eindringlich ist ihre Schilderung einer verhinderten Vergewaltigung durch den NS Ortsgruppenleiter von Zuberbach, wo sie bei einem Bauern arbeitete: „Gar bald merkte ich, dass sich dieser Ortsgruppenleiter gar nicht an dem Rassenproblem stösst, wenn es um ein junges Zigeunermädchen geht.“

Am 28. März 1943 erhielt sie die Nachricht, nach Jabing zurückzugehen, um die Koffer zu packen: „Wir waren ungefähr 180 Personen. Männer, Frauen und Kinder. Mitnehmen durften wir 1 Kübel, 1 Besen und die Kleider, die wir am Leib tragen konnten. Ich nahm trotzdem meinen Koffer mit und es gelang auch.“ Sie schreibt von sechs Geschwistern – abgesehen von ihrer Schwester, die überlebt hat, sind die anderen vier vermutlich im KZ gestorben. Da Hermine Horvath ihre eintätowierte Nummer erwähnt, kann rekonstruiert werden, dass sie am 16.04.1943 im KZ Auschwitz angekommen ist. Sie erzählt ausführlich von ihren Erfahrungen im KZ: sadistische Quälereien seitens des Personals, das Kahlscheren, Erniedrigungen, schreckliche hygienische Zustände. Auch in diesem Kontext hebt sie als Romni die sexuelle Gewalt seitens der Nationalsozialisten hervor: „Besonders schlimm für uns war auch, dass wir uns dauernd von den SS-Männern in unbekleidetem Zustand anstarren lassen

[233] TILLICH, Paul: Die sozialistische Entscheidung. Berlin: Medusa 1980, 102.
[234] BAUMGARTNER, Himmelschreiendes Unrecht, 74

mussten. Ein SS-Oberscharführer auf Block 8 nahm sich Frauen, wann und wo es ihm passte – die Männer und andere Familienmitglieder mussten nur ‚wegschauen'." Die Grausamkeit und Willkür einzelner Menschen ist ihr in besonderer Erinnerung: „Ich erinnere mich auch eines SS-Offiziers, der zwei Zigeunerkinder oft mit hinaus nahm, weil sie sehr talentiert waren und gut tanzen konnten. Später hat er die zwei Kinder mit eigener Hand erschossen."

Von Auschwitz wurde Hermine Horvath dann nach Ravensbrück gebracht. Durch Flucht schaffte sie es schließlich bis in ihre Heimat: „Ich fand mein Elternhaus nicht mehr. Auch den Wald und den Weingarten hatten sich die Bewohner aufgeteilt. Denn niemand dachte, dass wir jemals wiederkehren würden. Mein ganzer Besitz war ein Reindl und 1 Löffel – und der Mut, ein neues Leben anzufangen." Die von ihr beschriebenen gesundheitlichen Schäden durch die im KZ erlittene Gewalt werden von den Ärzt*innen nicht anerkannt:

> Mein grösster Wunsch wäre, wieder arbeiten zu können. Aber es geht nicht. Scheint mir die Sonne auch nur ein bisserl auf den Kopf, falle ich einfach um. Meine Brust ist krank, mein Fuss und dazu die Anfälle. Aber die Ärzte haben für all das kein richtiges Verständnis. Sie können sich nicht vorstellen, was wir erlebten und sie glauben vielleicht, dass ich nicht arbeiten will.

Ihre Schwester Katharina beschreibt ähnliche Erfahrungen. Hier spricht Emmi Moravitz in der Überschrift eindeutig von einer „Reinschrift" der Aufzeichnungen, die ihr Katharina Horvath übergeben habe. Baumgartner datiert die Abfassung dieses Manuskripts auf das Frühjahr 1958 aufgrund einer Postkarte, die Katharina Horvath an Moravitz geschickt hat.[235] Auch sie beginnt ihre Erzählungen mit ihrer Jugendzeit in Jabing, die sie als relativ glücklich beschreibt:

> Auch Weinstöcke hatten wir, sodaß wir im Herbst immer Weintrauben ernteten. Hinter dem Haus war der Wald auf einen kleinen Berg.Wir spielten oft auf der Wiese. Aus den gelben Wiesenblumen und Gänseblümchen flochten wir uns Kränze, die wir uns um den Kopf banden und wir tanzten im Kreis. Wenn ich frühmorgens die Milch holen ging, hörte ich schon aus dem und Gebüsch den frohen Vogelgesang.Bald kam die Morgensonne mit ihren Strahlen und die frische Waldesluft, die unvergeßlich ist.
> Wir hatten nicht mehr, als wir zum Leben brauchten. Der Vater arbeitete fleissig als Spengler und wir merkten nichts von Sorgen.

Sie betont, dass der Grund und das Haus Eigentum ihres Vaters waren und beziffert sogar deren Größen. Die Verhaftung ihres Vaters 1938 beschreibt sie ausführlich, ebenso die daraus resultierte Traumatisierung der Mutter, die immer wieder meint, ihren deportierten Ehemann zu sehen. Eindringlich klingt die Schilderung von der Nachricht des Todes ihres Vaters:

> Der Schnee lag aber so tief, dass ich erst einen Weg machen mußte, nahm den Besen und kehrte den Schnee weg. Als ich schon ein Stück gekehrt hatte, sah ich den Briefträger kommen. Ich wünschte ihm einen guten Morgen. „Steffl-Peter, kommen Sie zu uns?" „Ja, ein Telegramm habe ich für die Mutter.Ich hielt ihn auf."Ist es vom Vater ?" Er sagte nichts mehr." Gehen Sie nicht zu der Mutter" bat ich und erzählte ihm von der Nacht." Die Mutter ist krank. geben Sie das Telegramm mir, sie darf es nicht wissen." Er sagte das dürfe er nicht und ging hinein.Die Mutter lag wirklich krank im Bett. „ Haben Sie das Telegramm gebracht", fragte die Mutter." Ja", und er las es der Mutter vor, denn er wußte, daß die Mutter nicht lesen konnte. Erfroren, stand darin. Da sagte die Mutter: „Das stimmt

[235] EBD., Fußnote 57

> nicht ganz, er hat mir in der Nacht erzählt, sie haben ihn wegen der 15 Mk halb erschlagen und dann erfrieren lassen. Wenn ich das erlebe, daß einer von ihnen zurückkommt, so werde ich, ohne zu essen, gehen, diesen Mann suchen und fragen, ob es so war, wie es mir der Vater im Traum erzählt hat. Es vergingen ein paar Tage, bis die Mutter wieder aufstehen konnte.

In Katharina Horvaths Erzählungen wird viel von der „Lebenswelt und Kultur der burgenländischen Roma spürbar, wie zum Beispiel der Glaube an Omen und Wetterzeichen oder die große Bedeutung von Träumen, wie wir sie aus den drei Jahrzehnte später aufgezeichneten Märchensammlungen burgenländischer Roma kennen.“[236]

Insgesamt schildert Katharina Horvath im Vergleich zu ihrer Schwester die Deportation ausführlicher, wohingegen die Schilderungen aus dem KZ kürzer ausfallen und sie sich dabei eigentlich nur auf die Ankunft in Auschwitz beschränkt. Sie beendet ihre Erinnerungen mit einem eindringlichen Schluss: „Nur eine Flamme, die hoch über den großem Kamin brannte, war der Beweis, das dort täglich Menschen den Tod fanden.. Der Tod, das war die einzige Freiheit.“ Die von Katharina und Hermine erhaltenen Zeugnisse wurden an dieser Stelle nur in Grundzügen analysiert – ihre Erinnerungen sind im Anhang nachzulesen. Wie in den einführenden Überlegungen zu den Subalternen angedeutet, wird angesichts ihrer über Jahrzehnte hinweg übertönten Stimmen nun geschwiegen.

2.2.2. Zeitzeug*innen

Eine der naheliegendsten Quellen für die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit stellt die Befragung von Zeitzeug*innen dar. Das Heranziehen von Erinnerungen in den Geschichtswissenschaften wird vor allem unter dem Begriff der *oral history* behandelt und – aufgrund unterschiedlicher Problematisierungen – verhandelt. An dieser Stelle muss eine detaillierte Auseinandersetzung mit der fachlichen Diskussion ausgespart bleiben; methodologische bzw. erkenntnistheoretische Fragestellungen sollen jedoch in Ansätzen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Gespräche, die mit Zeitzeug*innen stattgefunden haben, beschrieben werden.

Im Juli 2016 wurden Gespräche mit sechs Personen geführt. Dabei wurde *zum einen* auf die von Gabriele Rosenthal entwickelten Prinzipien der Gesprächsführung zur Gewinnung einer Lebenserzählung zurückgegriffen.[237] Diese entstanden vor allem in der Fortführung des narrativen Interviews von Fritz Schütze; zentral dabei ist der Gedanke, dass bei dem Gespräch in jeder Hinsicht der befragten Person „die Regie zur Gestaltung der biographischen Selbstpräsentation“[238] überlassen wird. Zwar soll es zur Förderung von Erinnerungsprozessen kommen, allerdings ist jegliche Intervention seitens der forschenden Person kritisch zu hinterfragen und auf ein Minimum zu reduzieren. Die Struktur des Gesprächs kann grob in eine Haupterzählung und einen Nachfrageteil

[236] EBD., 77
[237] ROSENTHAL, Gabriele: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt/Main: Campus 1995, 186ff.
[238] EBD., 193

gegliedert werden: erstere dient der Erzählung des*r Autobiographen*in, indem ein Raum ohne Störungen durch Detailfragen geschaffen wird, im zweiteren wird „mit Hilfe von erzählgenerierenden Nachfragen zu weiteren Erzählungen motiviert."[239] Es geht also darum, dass die befragte Person so gut als möglich in ihrer Autonomie gehört wird; dabei wird – für die Sozialwissenschaft lange Zeit unüblich – die Erzählung bevorzugt. Die Erzählung wird quasi zur Wohnstätte von Erinnerung und birgt somit ein gefährliches Moment. Das Entlanggehen an der eigenen Biographie wird so zum Motor für das Hervorrufen von Erinnerungen und deren „Übersetzung in Erzählungen."[240] Gemäß der Methodologie von Rosenthal wurde also das jeweilige Gespräch mit einer allgemein gehaltenen Erzählaufforderung begonnen. Die Gesprächspartner*innen wussten natürlich vom ungefähren Inhalt der Arbeit, dennoch wurden alle gebeten, ihre Lebensgeschichte zu erzählen; alle kamen bereits im Hauptteil von sich aus auf die Jabinger Rom*nja zu sprechen bzw. erfolgte eine Fokussierung im Nachfrageteil. Ich versuchte - wie von Rosenthal vorgeschlagen - keine konkreten Fragen zu stellen und nicht zu unterbrechen, dafür durch offene Formulierung, dem Paraphrasieren bzw. Zusammenfassen von Erzähltem oder dem Verbalisieren von Emotionen die Erinnerung anzuregen, um weitere Erzählungen zu generieren. Das vermeintliche Abschweifen vom eigentlichen Thema passierte dabei relativ oft – ein Umweg, der jedoch unbedingt in Kauf zu nehmen ist. Denn die „unvermeidbare Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart muß […] ebenso wie die prinzipielle Differenz zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte"[241] bereits bei der Gesprächsführung selber und nicht erst bei der Auswertung berücksichtigt werden.

Die Auswertung des Gesprächs erfolgte schließlich im Bewusstsein, dass es sich bei den Aufnahmen nicht um zeitgeschichtliche, sondern um zeitgenössische Dokumente handelt. Dabei bleibt in Anlehnung an die zu Beginn formulierten Prämissen unbedingt zu beachten, dass die hier wiedergegebenen Erzählfragmente subjektive Stimmen wiedergeben, die damals wie heute der im Vergleich zum Subjekt der*s Rom*ni privilegierten Mehrheitsgesellschaft entspringen. Zeitzeug*innen erzählen also nicht, *wie es gewesen ist*, sondern wie sie heute Erlebtes wahrnehmen: „Uns begegnet ‚Geschichte' und nicht ‚Vergangenheit'. Der Zeitzeuge erzählt die Geschichte, indem er im Gespräch seine Erfahrungen in bestimmte Zusammenhänge einordnet, deutet und interpretiert."[242] Rüsen spricht von einer „*Synthese von Erfahrung und Deutung*"[243], ein Gedanke, den er vor allem für ein Verständnis von Geschichte, das sich von der Zukunft her und nicht von der Vergangenheit kommend, erschließt, fruchtbar macht. Im Folgenden kommt es zu keiner

[239] EBD., 187
[240] EBD., 205
[241] EBD., 189
[242] SCHREIBER, Waltraud: Zeitzeugengespräche führen und auswerten. Ein Leitfaden für Nicht-Historiker, 22. Oktober 2011 (http://www.ku.de/fileadmin/140205/Publikationen/Oralhistory.pdf; 20.11.2016), 2.
[243] RÜSEN, Jörn: Kann Gestern besser werden? In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft., H. 28 (2002), 305–321.

detaillierten Auswertung der Gespräche wie etwa von Rosenthal vorgeschlagen, sondern zu Einblicken in die Erzählungen und jenen Topoi, die für die interviewte Generation unabhängig voneinander erinnert wurden, also Schnittmengen ergeben, oder aber auch Abweichungen davon.[244] Generell waren die Gespräche von ausschweifenden Erinnerungen an die Zeit während des Krieges geprägt; darin werden nicht nur das Redebedürfnis und die Redebereitschaft der Zeitzeug*innen offenbar, sondern auch jene Randnotizen der Geschichte, die als solche noch nie thematisiert wurden und auch nicht Eingang in das kollektive Ortsgedächtnis gefunden haben. Einen großen Raum nahmen etwa bei dem Gespräch zwischen Stefanie Hartter und Alois Wagner die von der Geschichtswissenschaft als „Todesmärsche" bezeichneten Vorkommnisse der letzten Kriegstage ein. Alois Wagner berichtet von seiner Aufgabe als Angehöriger der Hitlerjugend, jüdische Zwangsarbeiter in Hannersdorf im Südburgenland zu bewachen.[245] Auch Stefanie Hartter erinnert sich an den Marsch von jüdischen Zwangsarbeitern durch Jabing am Gründonnerstag 1945 und die Diffamierungen durch die Bevölkerung, etwa an eine Frau, die sich lauthals artikuliert hätte: „Die haben den Krieg verursacht! […] Ich hab hinübergeschrien: wissen sie was, Gnä' Frau, die, die da getrieben werden, die haben den Krieg nicht verursacht. Die, die den Krieg verursacht hätten, sind schon längst in Sicherheit. Ich hab mir auch etwas getraut." [246] Daran wird einerseits ersichtlich, unter welchen Prämissen ein oppositionelles Verhalten stand, andererseits wehren sich solche Erinnerung gegen die Vorstellung und die vermutlich erfahrene Anschuldigung eines parteilosen Opportunismus.

Eine weitere Randnotiz der (Orts-)Geschichte – und dieser Arbeit – ist die Erinnerung Stefanie Hartters an eine jüdische Familie in Jabing, die ihrer Auskunft nach aber bereits vor dem NS-Regime emigriert ist: „Meine Mutter hat mir erzählt: Fannerl, an einem Samstag haben die nicht einmal einheizen dürfen."[247]

Die wohl kohärenteste Erzählung im Rahmen der Gespräche mit Zeitzeug*innen teilte meine Großmutter Stefanie Hartter mit mir. In einem knapp zweistündigen Gespräch, musste ich – bis auf eine kurze Pause – kein einziges Mal unterbrechen und kaum nachfragen. Rund um vielfältige Erzählungen zum Krieg, der Besatzungszeit, der Auswanderung nach Kanada und anderen weitschweifigen Erinnerungen wurde an nur einer Stelle in einem großen, relativ kohärenten Block die Geschichte der Jabinger Rom*nja aus ihrer Sicht erzählt:

> Inzwischen sind die Zigeuner weggekommen … ich weiß es nicht … ist das ein Leiterwagen gewesen? […] Die waren zufrieden und glücklich und gewinkt … Wir haben uns ja auch nichts dabei gedacht. Konzentrationslager, aber kein Todesurteil, verstehst du. Und dass sie arbeiten lernen und was weiß ich […]. Unsere Zigeuner, die waren, wie soll ich sagen […] Es ist zum Verstehen gewesen. Wenn sie Hunger gehabt haben und sich die Gelegenheit geboten hat, dann haben sie halt gegrapscht

[244] Die transkribierten Stellen wurden dem Standarddeutsch angepasst und sind mit der Zeitangabe im jeweiligen Gespräch angeführt.
[245] SHAW1, 31:30
[246] SHAW1, 36:00
[247] SHAW1, 53:00

> [gestohlen] irgendwo. Aber kein so großer Aufschrei war das nicht. Die Männer haben im Sommer Schotter von der Pinka [dem Ortsfluss, *Anm. d. Verf.*] raus. So zusammen und das haben sie abgemessen und verkauft den Schotter. Und so haben sie sich Geld verdient. […] Von den Frauen nur zwei […], die etwas gearbeitet hätten. Die alte Bokschin, die ganze Clique ist von der gewesen, der Sohn von einem Sohn von einem Sohn […] Sie hat auch nichts getan, sie war dreimal so dick wie ich. Wie sie sie dann fort haben, und am zweiten Tag oder acht Tage oder hat es gar nicht so lange gedauert, haben sie ihre Hütten angezunden und die Zigeuner waren alle weg. Und dann ist schon durchgesickert, sie werden vernichtet und was weiß ich, aber man hat sich das gar nicht richtig vorstellen können. Und wie sie dann zurückgekommen sind, da waren die zwei Mädchen und eine noch, die Luxi. Die hat sich dann mit irgendeinen verheiratet und die zwei Mädchen waren da. Die sind auch bald weggekommen und gar nicht lange drauf sind sie gestorben und wo sie beerdigt worden sind, das kann ich dir nicht sagen und die Ära der Zigeuner war aus, nur bis der du hast die Liste [siehe Anhang D, *Anm. d. Verf.*], oder? Bis der das entdeckt hat und Horvath, Horvath, Horvath […] kleine Babys, wie sie halt auf die Welt gekommen sind. Das hat sich dann erst wild angehört. Niemand hat das … Man hat schon, wenn man am Feld gearbeitet hat und sie draußen am Riegel musiziert haben. Solche Hunde! Die spielen da draußen und wir müssen arbeiten. Aber dass ihnen das irgendwer gewunschen hätte, dass sie sie umbringen sollen, das war nicht dabei. Und die Frauen sind jeden Tag mit einem Bingel gegangen und: Bitteschön, kann ich ein Stück Brot haben, oder ich Krumbirn [Kartoffeln] haben? Also ich kenn das nicht von den anderen, aber ich kenne das von unserem Haus. Entweder haben sie Krumbirn wollen, oder ein Mehl wollen oder einen Löffel Schmalz, solche Sachen. Sie waren nicht empfindlich, aber nur was zu essen […] Bis du dir das zusammensuchst für eine Familie … Sicher, ich habe das damals auch nicht verstanden. Aber das waren für mich genauso wie für die anderen Zigeuner, verstehst du? […] Ich rede noch immer von Minnerl und Kathi, weil die sind mit uns in die Schule gegangen und der Konrath, siehst du, jetzt weiß ich, wie er geheißen hat. […] Es waren ja mehr Buben, aber die waren nur eine Stunde in der Schule und dann sind sie gleich durchgegangen. […] Der Wukits, das war einer von denen, ein richtiger Gegner[Wukits war NSDAP Ortsvorsteher, *Anm. d. Verfassers*].[248]

Insgesamt ist zu konstatieren, dass es gemeinsame – bei allen Personen voneinander unabhängig artikulierte - Topoi der Erinnerung gibt.[249]

2.2.2.1. Arbeit und Alltag

Ein zentrales Thema stellt der Arbeitsbegriff dar, der geschlechterspezifisch klar konnotiert war: Roma schaffen gelegentlich Schotter aus dem Ortsfluss, der Pinka („Ihre ganze Arbeit war, Sand aus der Pinka herauszuwerfen.“[250]), arbeiteten seltener als Tagelöhner, oder musizierten: „Die Männer […] waren sehr musikalisch. Und das war ein Genuss, wenn wir dann am Feld waren und so gegen Abend und das … über das ganze Feld hat das gehallt. Das war ein Genuss, das anzuhören.“[251] Ebenso Alois Wagner: „Meine Schwester, die Resl hat den Hof zusammengekehrt, am Samstag. Und die Weiber sind fechten gegangen, vormittag. Und wenn sie gekocht haben, haben sie sich zusammengesetzt, draußen am Berg und und haben gespielt, Musik. […] Meine Schwester hat gesagt, Mutter, jetzt kannst du nach dem Takt den Hof zusammenkehren.“[252] Romni werden vor allem mit dem Betteln („Fechten“) und der Verarbeitung minderwertiger Nahrung (etwa von

[248] SH2, 4:19
[249] Die Auswahl der Zeitzeug*innen erfolgte vor allem aufgrund deren Alter. Die vier Frauen und zwei Männer gehören zu den ältesten Dorfbewohner*innen. Für eine Auflistung der geführten Gespräche siehe Anhang C.
[250] PN1, 13:30
[251] PMT1, 2:50
[252] SHAW1, 2:25

weggeworfenen Därmen) in Verbindung gebracht. Emilie Wagner erinnert sich an die besonders schwierige gesellschaftliche Situation für Romni „Die Frauen haben gar nichts tun können, die haben ja die Kinder gehabt.“[253] Auch Paula Titz erzählt: „Die Frauen sind […] betteln gegangen […] oder haben bei den Bauern irgendwo mitgeholfen. […] Die Frauen sind oft wo heinln oder jäten gegangen und haben sich dann so ein bisschen was dazu verdient. Es war ein arges Leben, aber sie waren zufrieden … mit dem, was sie gehabt haben.“[254]

Ein weiterer Aspekt in Bezug auf den Arbeitsbegriff ist das implizit oder explizit vorherrschende Bild, dass Rom*nja wenig oder nichts arbeiten wollten oder konnten. So etwa die Formulierung bei Stefanie Hartter in Bezug auf den Grund ihrer Deportation „[…]Und dass sie arbeiten lernen […]“[255] oder bei Paula Novosel, wo vor allem der Brückenschlag in die Gegenwart auffällt: „Heute … Sie haben sich schon verbessert, aber nicht viel. Arbeiten wollen sie heute noch nichts."[256] Und: „Nicht viele Leute haben mit ihnen verkehrt. Genauso wie heute … [in Bezug auf die Vermietung eines leer stehenden Hauses in Jabing] Ich habe nichts gegen die Zigeuner, aber das sind andere Leute, die arbeiten heute noch nichts. […] Findet der [der Vermieter, *Anm. d. Verf.*] keine anderen wie Zigeuner?“[257] Auch Paula Novosel resümiert in Bezug auf die Gegenwart: „Wenn sie arbeiten, dann sind sie wie die anderen Leute.“[258]

Hinsichtlich des Zusammenlebens vor dem *Porajmos* gibt es unterschiedliche Erinnerungen, die aus heutiger Analyse mit strukturellem Rassismus oder struktureller Gewalt bzw. einer Essentialisierung von Armut bzw. Andersheit beschrieben werden können:

> Wir haben [damals] noch keinen [Hitler] gehabt, aber der Lehrer hat sie gehaut […] Die sind nur unterdrückt worden, das stimmt aber wirklich. […] Um die hat sich kein Mensch gekümmert. […] Nur, wenn sie kleine Stücke, so Äste zusammengesucht haben, sind sie geschimpft worden und verjagt. Mit einem Wort, waren sie schon stark arm. Die waren halt so.[259]

Zugleich wurde durchaus auch eine Differenzierung bzw. Relativierung artikuliert: „Gestohlen haben sie, aber nur wenn sie hungrig waren.“[260] Auch deren Armut wird erinnert: „Am Abend sind wir draußen gesessen […] Das [die Musik, *Anm. d. Verf.*] hast gehört, überall hin. […] Das war richtig schön. […] Das war das einzige, was sie gehabt haben, das schön war, weil sonst haben sie kein schönes Leben gehabt.“ [261] Ein wichtiger Ort der Erinnerung ist die Schule; hier habe es laut Paula Titz

[253] EW1, 6:00
[254] PMT1, 6:30
[255] SH3, 3:25
[256] PN1, 21:30
[257] PN1, 33:00
[258] PN1, 34:00
[259] EW1, 6:20
[260] EW1, 8:40
[261] EW1, 10:00

eine eigene „Zigeunerbank“[262] gegeben. In diesem Kontext erinnert sie sich auch daran, dass sie abgetragene Kleidung an Rom*nja weitergegeben hatte.[263]

Begegnungen und in Folge Erinnerungen außerhalb der erwähnten Topoi fanden sich selten. Angehörige der Mehrheitsgesellschaft kamen nur selten in die am Rande gelegene Siedlung der Rom*nja. Emilie Wagner erinnert sich an die Geburt von Zwillingen, die sie kennenlernen wollte „Einmal hat eine Zwilling gekriegt […] Da sind wir neugierig. […] Na gut, gehen wir raus. […] Die Mutter ist draußen gewesen. Was ist? … Dürfen wir die Zwillinge anschauen? […] Ja, geht nur her. Das sehe ich heute noch. […] Dort ist ein Bett gewesen, dort hat sie sie hingeschlichtet gehabt. […] Ganz schön, sauber […].“[264] Auch Paula Titz erinnert sich, in der Siedlung gewesen zu sein: „Wir haben einen Acker daneben gehabt […] und dann hat es zum Regnen angefangen, gleich daneben ist ein Zigeunerhaus gewesen. Dann hat sie gesagt, wir sollen halt hereingehen zum Unterstehen. Die […] waren recht nett, gescheit aufgeräumt gehabt […] Manche halt ganz gschlampert, aber die waren …. Er war ein Schmied, der Mann. Die Leute sind ja viel dort raus gegangen zu ihm. […] Wenn wir dort gearbeitet haben, hat man ihn immer klopfen gehört. Er hat immer etwas gearbeitet.“[265]

In Bezug auf die Anzahl der als *Zigeuner* fremdidentifizierten Personen divergieren die Erinnerungen stark: Emilie Wagner beziffert die Anzahl auf zwischen 30 und 40.[266] Michael Titz erinnert sich, 1942 in die Wehrmacht einberufen worden zu sein. Im Herbst 1944 kam er verwundet aus Frankreich zurück, daher datiert auch er den Zeitpunkt der Deportation auf das Jahr 1943, die Zahl beziffert er mit ca. 60 Personen, Paula Titz mit 20 Häusern.[267]

Interessant wird in diesem Zusammenhang die Relevanz von Statistiken, nicht nur, um Mystifizierungen vorzubeugen, sondern auch, weil offenbar Erinnerung in starkem Rekurs auf diese stattfindet:

„Das [mit den 180 Personen im Rekurs auf die Erzählung von Hermine Horvath*, Anm. d. Verf*.] glaub ich schon, auf der Liste allein […] sind ja über 60.“[268] Mit der „Liste bezieht sich Stefanie Hartter auf jene vom Künstler Gerhard Krammer erstellte Liste der ermordeten Jabinger Rom*nja in Auschwitz (siehe Anhang D).

2.2.2.2. Die Deportation

Es wurde sich stets erinnert, dass es eine zahlenmäßig große Deportation gab; von Verhaftungen, die bereits vor 1943 zu stattgefunden haben müssen, gab es keine Erzählungen. Damit verwoben sind

[262] PMT1, 14:40
[263] PMT1, 2:50
[264] EW1, 10:30
[265] PMT1, 5:05
[266] EW1, 27:30
[267] PMT1, 10:00
[268] SHAW1, 1:18:20

relativ unklare Angaben in Bezug auf den Zeitpunkt jener großen Deportation, die im März 1943 vonstatten ging. So meint Stefanie Hartter: „Die [Rom*nja] waren nicht so lange da. … Kaum war der Hitler da, sind sie mit denen abgefahren.“[269] Auch Paula Titz erinnert sich:„Über Nacht war der ganze Riegel leer. […] In einem Zug haben sie alle fort.“[270] Emilie Wagner kann sich an die Deportation erinnern, aber nicht an das konkrete Jahr. Auch in ihrer Erinnerung wurden alle auf einmal deportiert, so dass keine Rom*nja im Ort verblieben. Ihre Häuser wurden laut ihr im selben Jahr oder im Jahr darauf entfernt.[271]

Mit der Deportation sind teilweise sehr bildhafte Erinnerungen und Emotionen verbunden:

„Und wie sie fortgefahren sind, da sind sie bei Hartter [dem Dorfgasthaus] stehen geblieben, ein Lastauto. Ein Lastauto voll. Da haben wir geweint alle und sie haben auch alle geweint.“[272]

Bedingt durch die unterschiedlichen Wohnorte der Zeitzeug*innen wurden die Rom*nja bei der großen Deportation sowohl zu Fuß marschierend und eskortiert beobachtet, als auch danach, bereits verladen zum Abtransport. So erzählt Alois Wagner von der Beobachtung der Deportation mit seiner Mutter: „Vier Uhr morgens, […] die Gassenlampe hat noch gebrannt, und ich mit der Mutter beim Zaun rausgeschaut. […] Wenn sie etwas gesagt haben, haben sie gesagt, nicht kränkt euch, wir kommen eh bald wieder.“[273] Dabei seien sie selbst gegangen: „Nicht geführt, marschiert sind sie, zur Brücke.“ Stefanie Hartter erinnert sich: „Bei uns sind sie schon am Wagen oben gesessen und alle haben gewunken.“[274]

Auf die Frage, ob jemand wusste, was mit den Rom*nja passieren würde, gab es eine offenbar klare Antwort: „Sie kommen in eine bessere Welt, habe sie gesagt, dort wird es ihnen besser gehen wie hier, das reicht eh, nicht?“[275]

Paula Titz erinnert sich an einen jungen Rom, Sepp, der bei einer Bauersfamilie gearbeitet und dort im Stall geschlafen hat; vor der Deportation ist er nach Hause zum Schlafen geschickt worden: „Da haben sie ihn noch angepackt mit Essen. […] Der Vater hat auch müssen gehen, aufpassen, dass nicht einer durchgeht.“[276] Auch Emilie Wagner erzählt, dass bereits vor der faktischen Deportation deren Möglichkeit im Ort Gesprächsthema war: „Und dann ist das böse Ende gekommen. […] Geredet haben sie schon, sie werden die Zigeuner fort, sie werden die Zigeuner fort. […] Aber wo werden sie sie denn hin? […] Aber wie wir in der Nacht fahren haben gehört, […] da haben wir es schon gewusst, dass sie fortkommen und vorher haben wir es nicht geglaubt … was werden sie denn mit ihnen?

[269] SHAW1, 1:21:20
[270] PMT1, 8:30
[271] EW1, 34:00
[272] PN1, 8:27
[273] SHAW1, 25:15
[274] SHAW1, 04:30
[275] PN1, 26:20
[276] PMT1, 3:30

Mein Gott. Kind und Kegel, klein, groß, alt, jung. Alles aufgefasst und fort. Das ist schon was.“[277] Ähnliches berichten Paula und Michael Titz in Verbindung mit der Zeit nach der Deportation: „Danach war keiner ruhig, da hat jeder gewusst, was los ist.“[278]

2.2.2.3. Überlebende

Bezeichnend ist, dass die Zeitzeug*innen sich vor allem an jene Rom*nja erinnern, die den *Porajmos* überlebt haben, nämlich Katharina, Hermine, Maria und Theresia Horvath. Vermutlich sind Maria, Katharina und Hermine auch deswegen im Gedächtnis geblieben, weil sie ähnliche Geburtsjahre wie die interviewten Personen aufwiesen. Auch wenn laut Auskunft der Interviewten die Rom*nja nur unregelmäßig die Schule besuchten, kam es hier zu Begegnungen, die ansonsten kaum stattgefunden haben. Neben vereinzelt genannten Namen wurden in den Erzählungen der Gesprächspartner*innen jene vier Romni immer wieder genannt. Allerdings divergieren auch die Erinnerungen, wie viele Personen überlebt haben.

So nennt Emilie Wagner drei Personen, die nach Hause gekommen sind. Einerseits Theresia Horvath, andererseits auch Hermine und Katharina Horvath, die „Töchter der Schreibersdorferin“ – dass diese Frau eine Ortsfremde war, war anscheinend – obwohl sie als „Zigeunerin“ fremdidentifiziert wurde – in der Erinnerung wichtig.[279]Von diesem Detail erzählt auch Alois Wagner: „Da ist von Schreibersdorf eine gewesen, die hat zwei Dirndln gehabt. […]“[280] „Die sind mit mir in die Schule gegangen, […] die Minnerl war so alt wie ich und die Kathi war um ein, zwei Jahre älter.“[281]

Paula Novosel erinnert sich an eine einmalige Begegnung am Oberwarter Wochenmarkt mit Maria Horvath, der Mutter von Stefan Horvath, nach 1945 : „Mitzl hat sie geheißen. […] Wo sie gewohnt hat, weiß ich nicht mehr. […] Ich habe ihr dann Geld gegeben.“[282] Auch Alois Wagner erinnert sich an sie und verbindet sie mit ihren Sohn, Stefan Horvath, und seinem Schreiben. Auch hier scheint der Arbeitsbegriff zentral für die Anerkennung als Subjekt der Mehrheitsgesellschaft: „Der war Vorarbeiter. […] Das ist ein Bursch gewesen, kein Zigeuner.“ [283] Michael Titz ist der einzige, der sich daran erinnern kann, dass *vier* Überlebende nach Jabing zurückgekommen sind.[284] Auch an die

[277] EW1, 15:30
[278] EW1, 37:00
[279] PMT1, 30:30
[280] SHAW, 5:30
[281] SHAW1, 06:00
[282] PN1, 12:10
[283] SHAW1, 09:40
[284] PMT1, 22:40

Hochzeit von Theresia Horvath gibt es lebhafte Erinnerungen[285] und dass sie bis Mitte der Fünfziger Jahre im Jabinger Armenhaus gewohnt hat.[286]

Hinsichtlich der Begegnungen mit den Überlebenden erzählt Emilie Wagner, dass diese verdrängten Jahre nur ansatzweise thematisiert wurden: „Jesusmaria, wenn's ihr wissen würdet ... Und dann haben sie schirche Sachen erzählt […] wie es ihnen gegangen ist."[287] Auch Alois Wagner erzählt von der Begegnung mit den KZ-Überlebenden: „Die sind auf der Straße gegangen […] und wo sie sich noch erinnern haben können, die haben mit ihnen geredet."[288] Paula Novosel erinnert sich an die Rückkehr einiger Rom*nja in Bezug auf deren (vorenthaltene) Restitution „Es sind ein paar zurückgekommen, die haben ihr Erbe antreten wollen. […] Dann haben sie [der Bürgermeister gesagt], es war Gemeindegrund."[289]

2.2.2.4. Erinnerung

Ausgehend vom Feld Kirche und Religion kann die Erinnerung als solche thematisiert werden. Paula Novosel und Emilie Wagner erinnern sich etwa nicht daran, dass Rom*nja die Kirche besucht hätten.[290] Paula Titz hingegen schon: „Nicht regelmäßig. […] Es hat sich niemand zu ihnen hinsetzen wollen. […] Sie sind halt isoliert worden."[291]

Erst am Ende des Gesprächs mit Paula Novosel wird die Frage der Erinnerung explizit: „Na das wird Zeit, dass die Zigeuner eine Gedenktafel bekommen. […] Ja, wo werden sie die hinstellen?" Das heißt, der Gedanke des Gedenkens bzw. der Ort daran, ist hier implizit aufgehoben. Daran anschließend folgt der Hinweis, dass die Rom*nja neben den Selbstmördern am Friedhof eingegraben wurden, ohne Grab oder Kreuz.[292] An Ähnliches erinnert sich Alois Wagner[293] und Emilie Wagner: „Die wurden ganz draußen […] neben dem Drahtzaun […] ganz am Rand eingegraben."[294]

Beim angestrengten Nachdenken thematisiert Stefanie Hartter implizit die Wichtigkeit verschriftlichter Erinnerung: "Du wirst dich erinnern, was du dir da aufschreibst. Und vielleicht erinnert sich nach dir wer."[295] Nach dem ausschnittsweisen Vorlesen der Erinnerungen von Katharina

[285] PMT1, 25:40
[286] Laut mündlicher Auskunft bei Ernst Thek (Jahrgang 1942) heiratete Theresia Horvath in Rotenturm Josef Alfred Ruhs, laut Maria Baliko (Jahrgang 1951) Karl Ruß. Aus dieser Ehe gingen offenbar drei Kinder hervor. Mitte der 1950er Jahre zog die Familie nach Wien.
[287] EW1, 33:45
[288] SHAW1, 22:00
[289] PN1, 26:50
[290] PN1, 18:00 und EW1, 40:00
[291] PMT1, 49:30
[292] PN2, 1:20
[293] SHAW1, 46:00
[294] EW1, 40:40
[295] SHAW1, 1:15:30

Horvath nimmt auch Michael Titz am Ende des Gesprächs darauf Bezug: „Die hat viel geschrieben. […] So war es eigentlich eh, wie sie das beschreibt.“[296]

Dass die deportierten und ermordeten Mitbürger*innen (noch) nicht vollends liquidiert wurden, beweist Emilie Wagner:„Ich denke wirklich oft an sie.“[297]

In den Erzählungen lassen sich an drei besonders markanten Aussagen für antiziganistische bzw. rassistische Diskurse typische Muster ausmachen: (1.) eine Naturalisierung von Ungleichheit bzw. Ungerechtigkeit: „Sie haben ja nichts dafür können, dass sie Zigeuner sind. […] Sie sind halt als solche geboren worden“[298], womit eine Essentialisierung und ein quasi unabwendbares Schicksal festgeschrieben wird; (2.) eine permanente Alterisierung, implizit durch den nicht vorhandenen Herkunftsausweis: „Von wo die daher gekommen sind, weiß ich bis heute nicht, die Zigeuner.“[299] ; (3.): die Nicht-Beachtung des Randes: „Es hat sich für die Zigeuner niemand interessiert […] Nicht einmal bis heute hat jemand gefragt um sie. […] Kein Mensch hat um sie gefragt.“[300] Schließlich (4.) ist an unterschiedlichen Stellen ein Gestus erkennbar, der ebenso bis in die Gegenwart reicht, nämlich die Ethnisierung von Armut und Kriminalität.

2.2.3. Ich war nicht in Auschwitz. Das literarische Werk von Stefan Horvath

Zur Erfindung der *Zigeuner*innen* trug in erheblichem Ausmaß der Umstand bei, dass sie selbst kaum über die Deutungshoheit ihrer Geschichte und Gemeinschaft verfügten. Die mündliche Tradierung ihrer Erfahrungen wurde anscheinend erst durch die nationalsozialistische Gewalt in Frage gestellt: sukzessive entstehen nun schriftliche Zeugnisse – eine Erinnerungsliteratur, verfasst mit eigener Stimme.[301] Neben dem Standardwerk von Bogdal sei auf die publizierte Diplomarbeit von Katharina Janoska, die selbst aus einer „Roma-Familie“[302] stammt, hingewiesen. Ohne weiter auf die Aspekte der Verhältnisses von Rom*nja und Literatur eingehen zu können, steht fest, dass die literarische Produktion von Rom*nja stets eine politische Intervention darstellt – „mit ihren Werken rütteln KünstlerInnen an der ‚Definitionsmacht der kulturellen Repräsentationen‘, kritisieren sie vehement und schaffen neue […].“[303] Die wohl bekannteste literaturschaffende Romni Ceija Stojka tat 1988 als eine der erste den Schritt aus der Verborgenheit und betrat die künstlerische Bühne[304].

[296] PMT1, 1:04:00
[297] EW1, 22:08
[298] PMT1, 49:50
[299] PN1, 10:20
[300] PN1, 29:00
[301] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 442
[302] JANOSKA, Katharina: Literatur von und über Roma. Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 2015, 6.
[303] EDER-JORDAN, Beate: Literarische Orte der Roma. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 196.
[304] STOJKA, Wir leben im Verborgenen

Dass sie als Romni über die nationalsozialistische Gewalterfahrung schreibt, impliziert mehrfache Tabubrüchen oder Grenzüberschreitungen, nämlich:

> als *Romni* über den Holocaust schreiben,
>
> als Romni über den *Holocaust* schreiben,
>
> als Romni über den Holocaust *schreiben*[305]

Sich die Redefreiheit zu nehmen[306], ist in diesem Fall ein unglaublich mutiger und außergewöhnlicher Schritt. Über die traumatisierenden Erfahrungen im Konzentrationslager als mehrfach marginalisierte Person – Frau und Romni – zu schreiben stellte lange Zeit einen Tabubruch dar. Anscheinend erwies sich jedoch der Drang, vor Wiederholungen zu warnen und der Wunsch „sich aus eigener Kraft vom stummen, überwältigen Opfer zu einem selbstbestimmten Subjekt zu erheben“[307] als stark genug. Dabei handelte es sich um einen schmerzhaften Prozess „Aber Auschwitz habe ich ein zweites Mal erlebt.“[308] Ähnliches schreibt auch Stefan Horvath in Bezug auf seine Schreiberfahrungen: „Es war wie ein Kampf gegen Windmühlen, deren Rotoren immer wieder von der Natur angetrieben wurden, unaufhaltsam, bis in alle Ewigkeit.“[309]

Ohne das Werk von Stefan Horvath an dieser Stelle systematisch analysieren und würdigen zu können, sollen einige Aspekte seines Schaffens angeführt werden – vor allem aufgrund seines Bezugs zu Jabing. 1949 in der Zweiten Romasiedlung in *Erba* (Oberwart) geboren, war er der erste Rom , der die Hauptschule besuchen durfte. Nach der Schulpflicht arbeitete er am Bau in Wien als Polier und Betriebsrat. Sein Schreiben begründet er mit den Erlebnissen rund um das Attentat im Februar 1995 in Oberwart, bei dem er seinen Sohn verlor:

> Plötzlich erinnerte ich mich an den Besuch in Mauthausen, an die erschütterten [sic!] Fotos der Häftlinge und irgendwie sahen die vier Opfer des Anschlages ähnlich aus. Ich erinnerte mich sofort an die Erzählungen meiner Eltern aus den Konzentrationslagern und an die Demütigungen, die sie dort erfahren mussten. […] Ich höre die Stimmen der Toten, aber sie machen mit keine Angst. Sie reden nicht von Hass gegen die Menschen, sondern immer nur gegen das Vergessen. Ich sah mein eigenes Leben am Tatort in einer einzigen Sekunde vor mir ablaufen. Und seit diesem Augenblick glaube ich auch die Stimmen der Toten meiner Volksgruppe zu hören, die in den Konzentrationslagern umgekommen sind. Menschen, die ich nie kennen lernen durfte, weil sie im Dritten Reich erschlagen, vergast und verbrannt wurden. Und all diese Geschichten und Gedichte, die ich seitdem schreibe, sind eigentlich die Geschichte und das Leiden meiner Volksgruppe während der NS-Zeit und bis heute. Ich bin das Sprachrohr der Toten geworden und mir ist so, als würde ich selbst alles erlitten haben, was meiner Volksgruppe angetan worden ist.[310]

In bewegender Kurzprosa und Lyrik erzählt Horvath von den Erfahrungen jener, die – anders als er selbst – in Auschwitz waren. Seine Erzählperspektive ist dabei literarischer Kunstgriff, politisches Statement und religiöse Metapher zugleich: stets lässt der Autor ein Ich erzählen, ganz als wolle er

[305] EDER-JORDAN, Literarische Orte der Roma, 196 [Hervorhebungen im Original]
[306] BUTLER, Judith / SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Zürich: Diaphanes 2011, 35.
[307] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 444
[308] STOJKA, Wir leben im Verborgenen, 98
[309] HORVATH, Stefan: Katzenstreu. Erzählung. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 2008, 13.
[310] HORVATH, Ich war nicht in Auschwitz, 8

sagen: ich war dabei, auch ich habe das erlitten. Dass er faktisch nicht dabei war, mindert nicht die Authentizität der erzählten Erinnerungen. An manchen Stellen sind die Erzählungen als verschriftlichte Erinnerungen der überlebenden Rom*nja von Oberwart ausgewiesen, teilweise gibt es explizite Verweise auf Personen, indem die eintätowierten Häftlingszahlen angegeben werden, manchmal bleiben die Geschichten auch gänzlich anonym, so dass für die lesende Person kein Brückenschlag zu realen Personen möglich ist. Dennoch erinnert sich Horvath dabei an das Leid, das sich in die Generationen vor ihm und in ihn selbst eingeschrieben hat. So erzählt er als Häftling „Z4016“: „Die Nummer wurde gleich bei meiner Ankunft in meinen Arm eingebrannt wie bei einem Stück Vieh. Meinen eigenen Namen habe ich vergessen. Er ist auch nicht so wichtig, weil ich mein Schicksal mit tausenden Zigeunern teile.“[311]

Im Dialog mit Gott wird die Theodizee dabei nicht nur implizit gestellt:

> Herr, sag mir bitte, warum wir das alles erleiden müssen. Sind wir wirklich nur eine mindere Rasse? Haben wir uns das bisschen Leben denn nicht verdient? Sind wir nur zum Sterben geboren? Um den Tötungstrieb der braunen Gesellschaft zu befriedigen? Müssen wir zusehen, wie unsere Kinder vergast und verbrannt werden? Hast du uns aus Indien hierher geleitet, um unser Leben noch zu erhören? […] Totenstille, ich bekomme keine Antwort. Doch eines Tages werde ich vor ihm stehen und dieselben Fragen stellen. Dann werde ich auch eine Antwort erhalten.[312]

Das Beklagen des Leides und das Aufrechterhalten der Erinnerung daran sind zentrale Motive bei Horvath. Gleichzeitig bestehen die Texte aus vielen Fragezeichen. Der Drang, verstehen zu wollen, wird hier greifbar. In der abschließenden Nachbetrachtung beschreibt er, wie er als Zwölfjähriger mit seinen Eltern das KZ Mauthausen besucht hat und so mit Antworten konfrontiert war: „Ich war eingetaucht in eine Welt, die mir völlig fremd war und nun wusste ich auch, warum wir außerhalb der Stadt wohnten.“[313] Bereits in seinem ersten Buch deutet Stefan Horvath die Verbindung zu Jabing an. Im Rahmen eines Dorfgeschichtsprojekts mit der Volksschule Jabing erstellten Kinder Illustrationen, die seine Texte bebildern.

Sein zweites Buch „Katzenstreu“[314] behandelt aus vier Perspektiven das Attentat 1995. Der Vater eines ermordeten Kindes, der Stammtisch im Gasthaus, die Eltern des Mörders, der Mörder selbst – das sind die Erzählstimmen, in denen er mit diesem Gewaltereignis ringt. Er selbst beschreibt das Verfassen dieser unterschiedlichen Sichtweisen als Leidensprozess: „Aber sich in die Rolle eines Mannes zu versetzen, der zum Attentäter wird, hatte ich zum damaligen Zeitpunkt mehr als unterschätzt. Ich wollte eigentlich nur seinen Weg zum Attentat skizzieren, um der Wahrheit ein bisschen näher zu kommen.“[315] Dieser Attentäter zeigt sich geschichtsbewusst und weiß, dass es vor allem die Namen der Sieger sind, die überleben. Kurz bevor er die Bombe installiert, sinniert er:

[311] EBD., 50
[312] EBD., 25
[313] EBD., 67
[314] HORVATH, Katzenstreu
[315] EBD., 14

„Aber diese Bombe wird einzigartig sein, ein Unikat. Auf immer und ewig mit meinem Namen verbunden. So wie die Namen der Architekten der Prunkbauten im alten Rom. Oder hat man den Namen des Piloten vergessen, der die erste Atombombe auf Hiroshima abgeworfen hat?“[316] Im Epilog thematisiert Horvath einen Aspekt, den er wiederholt zum Ausdruck gebracht hat: Vergebung. So hat er Kontakt mit den Eltern des Mörders aufgenommen, ebenso wollte er mit ihm selbst sprechen. Er beschließt das Buch theologisch:

> Dort am Tatort habe ich zum ersten mal die Stimmen meiner Volksgruppe vernommen, unsägliches Leid verspürt. Schockiert von diesem Ereignis, das ich zuerst niemandem anvertraut habe, begann ich mir Gedanken über dieses unser Leid und über das Unverständnis in diesem Land zu machen. […] Dieses Buch dokumentiert aber auch, dass ich dem Täter längst vergeben habe, keinen Hass empfinde, wobei es für die Roma selbst und auch für meine Familie nicht leicht ist, das so zu verstehen wie ich. Aber für meinen inneren Seelenfrieden ist es wichtig, ohne Hass zu leben und auch so zu agieren. Denn irgendwann werden wir alle vor einem höheren Richter stehen, ganz egal ob Attentäter, Opfer oder Angehöriger.[317]

Stefan Horvaths drittes Buch trägt einen paradigmatischen Titel: Atsinganos.[318] Als „Unberührbare“ (gr. Ἀθίγγανοι / *athinganoi*) wurden die *Zigeuner* in Byzanz bei ihrer Migration von Indien nach Europa bezeichnet. Horvath möchte dabei den „drei Roma-Siedlungen von Oberwart […] zum ersten Mal den ihnen gebührenden Platz in der Geschichte“[319] schaffen. Er erzählt von der ersten Siedlung vor dem *Porajmos* in der Mühlgasse, von der zweiten Siedlung nach dem Krieg und schließlich der unter fragwürdigen Umständen vollzogenen Umsiedlung zu einem dritten Standort. Dabei erinnert er sich an die Bewohner*innen der zweiten Siedlung: anhand von Luftbildaufnahmen durchwandert er die Straße und porträtiert die Bewohner*innen der Häuserzeilen auf den beiden Straßenseiten. Liebevoll und detailreich, aber nie romantisierend skizziert er das Leben der Oberwarter Rom*nja. Vor allem die von den KZ zurückgekehrten und oft traumatisierten Personen beschäftigen Horvath. Etwa Michael Horvath, „Pozzi“, der letzte Überlebende der Rom*nja aus Oberwart, der in einem Konzentrationslager gewesen war. Beim Attentat 1995 verlor er zwei seiner Enkelkinder. Horvath beschreibt den Moment, als er ihn danach bat, ihm vom Konzentrationslager zu erzählen:

> „Pisin ada tel“ heißt auf Deutsch: „Schrieb auch das nieder.“ Da war sie auf einmal, die dunkle, tragische Vergangenheit eines Mannes, der in mir die Hoffnung sah, seine Geschichten endlich loszuwerden, indem sie zu Papier gebracht würden. Er kam von da an oft zu mir und vertraute mir vieles von dem an, was er und mein Vater erlebt hatten.[320]

Das Sprechen über die erlittenen Leiden und die gewaltvollen Erfahrungen in den Konzentrationslagern scheint tabuisiert gewesen zu sein. So schreibt Horvath über seinen Vater, Stefan Horvath, „Lanzo“:

[316] EBD., 45
[317] EBD., 98
[318] HORVATH, Atsinganos
[319] EBD., 7
[320] EBD., 30

> Er wollte das erlebte Grauen von seinen Kindern fernhalten. Von ihm erfuhren wir kein Wort darüber, in welchen Lagern er war, und er sprach nie über Folter und Leid, die er über sich hatte ergehen lassen müssen. Er erzählte nie von seiner großen Familie, die bis auf den entfernt verwandten Pozzi ausgerottet worden war. Er verlor auch kein Wort darüber, wie viele Geschwister er vor dem Porajmos, dem Massenmord an den Roma, gehabt hatte.[321]

Bogdal verweist auf einen ähnlichen und doch verschiedenen Umstand, der allerdings verdeutlicht, wie viel Auseinandersetzung um „Geschichtsdeutung, aber auch um individuelle und kollektive Identitätsfindung stattfindet."[322] Er zitiert den Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik, der von einem Konflikt zwischen einer Forschergruppe und der politischen Interessensvertretung der Sinti und Roma erzählt. Während erstere daran interessiert war, zu erfragen, wie die Gewaltverbrechen verarbeitet worden sind, stand für den Zentralrat der Sinti und Roma im Vordergrund, dass gewisse Ehr- und Schamvorstellungen nicht verletzt würden.

> Am Ende mussten sie hinnehmen, dass der Anwalt des Zentralrates „die Tonbänder, auf denen wir die Erzählungen der alten, leidenden, den Interviewern gegenüber ganz offen sprechenden Sinti, von durch Sterilisation erniedrigten und um das Ziel ihres Lebens gebrachten Menschen festgehalten hatten, sämtlich mit einer Metallsäge zerstörte."[323]

Auch sein Elternhaus beschreibt Horvath, womit ein Konnex zu Jabing gegeben ist. Stefan Horavths Mutter, Maria Horvath, *Mizzi*, wurde 1939 aus Jabing deportiert. Er schreibt von nur zwei Überlebenden[324] und hat versucht, der Geschichte seiner Mutter nachzuspüren, was etwa in dem bereits erwähnten Film abgelichtet ist.[325] Stefan Horvath erinnert sich seiner Mutter und gibt so einer Jabinger Romni ein Gesicht:

> Maria Horvath war eine große, kräftige Frau, ihre schulterlangen Haare flocht sie sich gern zu einem Zopf. Besonders gut erinnerte ich mich an ihre Augen. Sie strahlten eine Wärme und eine Liebe aus, die nur Menschen aufbringen können, die ihre Kinder über alles lieben. Meine Mutter war in jeder Hinsicht eine außergewöhnliche Frau. Sie war eine perfekte Hausfrau, die aus dem Nichts die köstlichsten Speisen und Süßigkeiten zubereiten konnte. Ihre große Stärke aber war ihr Wissen über die Wirkungsweise von Pflanzen. Sie wusste genau, welche Pflanzen und Gräser zu welcher Zeit als Medizin nützlich sein konnten. Sie stellte Tinkturen und Mixturen gegen alles Mögliche her, die ihr die Oberwarte Ärzte Doktor Szallai und Doktor Unger gerne abkauften. Sie verabreichten diese Medizin ihren Patienten. Wie alle Oberwarter Roma-Frauen kämpfte sie wie eine Löwin für ihre Kinder. Wann immer sie konnte, ging meine Mutter in die Schlachthalle und half den Fleischhauern bei der Arbeit. Als Lohn durfte sie die Innereien der Schweine mitnehmen, in der Regel Gedärme und Mägen. Daraus bereitete meine Mutter köstliche Speisen, die entweder gekocht oder gebraten wurden, als Beilage gab es Kartoffeln. Wenn wir unsere Kindermägen gefüllt hatten, fühlten wir uns wie im siebten Himmel. Meine Mutter hatte eine wunderbare Stimme. Oft sang sie uns Kinder mit Roma-Liedern in den Schlaf. Auch wenn wir gemeinsam weitere Strecken zu Fuß zurücklegten, sang sie gerne. Es gab Tage, an denen ich sie von Oberwart nach Jabing begleitete. Dort befand sich ein Grundstück, das ihrer Familie schon vor dem Krieg gehört hatte und das noch auf ihren Namen eingetragen war. Aus irgendeinem unerfindlichen Grund war es in ihrem Besitz geblieben. 1958 verkaufte sie es der

[321] EBD., 96
[322] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 443
[323] BRUMLIK, Micha: Kein Weg als Deutscher und Jude. Eine bundesrepublikanische Erfahrung. München 1996, 181. Zit. nach BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 443
[324] HORVATH, Atsinganos, 89
[325] WAGNER, Stefan Horvath - Zigeuner aus Oberwart

> Gemeinde, in die sie nicht mehr zurückkehren wollte. Über ihre Zeit im Konzentrationslager wollte sie nie reden. Nur manchmal, wenn sie getrunken hatte, erzählte sie.[326]

Darauf folgt – für das Schreiben von Stefan Horvath typisch – eine Ich-Erzählung, basierend auf Erinnerungen und ihm erzählten Erinnerungen. In „Der ältere Herr“[327] schlüpft er in die Rolle seiner Mutter, die im Konzentrationslager auf Doktor Mengele trifft. Geschichte wird zu einer Kurzgeschichte, zu einem bewegenden Ausschnitt menschlicher Erfahrung und Erinnerung. Die Frage, ob die Dialoge tatsächlich dergestalt abliefen, wie in Horvaths literarischen Miniaturen erzählt, rückt vorerst in den Hintergrund.

Maria Horvath erlitt aufgrund ihrer gesundheitlichen Schädigungen eine offene Tuberkulose; mit dem Einzug in die dritte Oberwarter Roma-Siedlung mit Fließwasser wurde sie retraumatisiert: „Sie wollte die Wasserleitung nicht mehr benutzen, weil sie glaubte, Gas käme aus den Wasserhähnen, wie damals in den Konzentrationslagern. Sie verbarrikadierte sich im Haus, mit Messern und Äxten bewaffnet. In solchen Momenten durfte ihr niemand zu nahe kommen, weil sie glaubte, man wolle sie wieder ins Konzentrationslager bringen.“[328] Nachdem Maria Horvath in einer „Märznacht das Haus verlassen hatte, wurde sie am nächsten Tag stark unterkühlt, abseits der Straße in Richtung Jabing gefunden. Zwei Tage später starb sie in einem Grazer Krankenhaus.“[329]

Der im Frühjahr 2017 erscheinende Band „So gewaltig ist nichts wie die Angst“[330] setzt sich ebenso mit den Kontinuitäten struktureller Gewalt auseinander und gibt Maria Horvath eine Stimme. In der Kurzgeschichte „Tausend Jahre und ein Tag“ beschreibt Horvath aus der Sicht seiner schwerkranken Mutter im Krankenhaus den Besuch ihres Sohnes – Horvath selbst – und erzählt ihm ihre Geschichte. Die reale Maria Horvath hat ihren Kindern Einblicke in ihre Erinnerungen meist verwehrt; von ihren Kindheitserlebnissen und Erfahrungen in den Konzentrationslagern erfuhr Horvath durch eine zweite Überlebende aus Jabing. Ihr Sohn, am Krankenbett, lauscht nun den Erzählungen der literarischen Maria Horvath. Diese konvergieren mit jenen der befragen Zeitzeug*innen: „Es taucht immer wieder das Gerücht auf, dass die Frauen der Bauern den Hof im Takt der Zigeunermusik meines Vaters kehren würden.“[331] Dann erzählt sie von ihrer Deportation nach Oberwart, wo sie in Viehwaggons verfrachtet wurden, der Trennung von ihrem damaligen Mann und ihrer Tochter und der Zeit im Konzentrationslager. Auch hier berichtet sie von ihrem Zusammentreffen mit Dr. Mengele und seiner Selektionen für medizinische Versuche: „Beim Anblick dieser Selektionen hatte ich oft das Gefühl,

[326] HORVATH, Atsinganos, 90f
[327] EBD., 91
[328] EBD., 94
[329] HORVATH, Stefan: So gewaltig ist nichts wie die Angst. Unveröffentlichtes Manuskript 2016
[330] EBD.
[331] EBD.

dass diese auserwählten Personen ein besonderes Privileg bekamen, nämlich das Privileg des raschen Sterbens."[332] Auch von der Rückkehr nach Jabing erzählt sie:

> Und als ich dann im Zigeunergraben angekommen bin, war kein einziges Haus mehr da und alles schien, als wären die Häuser nach unserer Deportation dem Erdboden gleichgemacht worden. Nur mehr Staub erinnerte noch an die ehemalige Zigeunersiedlung, dort wo ich geboren war. „Staub zu Staub" war hier der treffende Ausdruck. Ich zitterte am ganzen Körper und war nicht fähig zu weinen, denn zu sehr stiegen die Erinnerungen in mir hoch. Mit schweren Schritten ging ich langsam wieder in das Dorf zurück, wo mit der Bürgermeister eröffnete, dass ich hier nicht willkommen war.[333]

An die Umsiedelung von der Zweiten in die Dritte Oberwarter Romasiedlung erinnert sie sich in Verbindung mit der Deportation aus Jabing: „[…] plötzlich erinnerte ich mich an die furchtbare Nacht im Zigeunergraben in Jabing. Denn wieder stand eine erzwungene Umsiedelung an, nur diesmal war keine körperliche Gewalt im Spiel."[334] Bevor Horvath im Epilog darauf hinweist, dass es sich um eine fiktive Lebensgeschichte handelt, in der viele Passagen jedoch der Wahrheit entsprechen würden, schließt seine Mutter die Erinnerungen mit den Worten: „Natürlich wirst du jetzt meinen, dass mein Leben nur von kurzer Dauer war. Aber dem ist nicht so, denn das Leben der Zigeuner, die damals das furchtbare Grauen direkt miterlebt haben, dauert in Wirklichkeit tausend Jahre und einen Tag. Tausend Jahre leben für diese furchtbare Zeit und einen Tag, um die Geschichte zu erzählen."[335] Dieser Verweis benennt aus literarischer Perspektive das Ausmaß der Ungerechtigkeit, das Verhältnis von Gewalt, die erlitten wird, und Rechten, etwa eine Geschichte zu erzählen, um sich selbst zu artikulieren. Dennoch endet die Erzählung mit einem hoffnungsvollen Gedanken: solange Geschichten erzählt werden und Menschen erinnert werden, bleiben sie gegenwärtig.

Im Nachwort des Buches nennt Horvath den Anstoß für die Niederschrift. Manfred Duswald hatte in der rechtsextremen und FPÖ-nahen Monatszeitschrift „Aula" rückkehrende KZ Überlebende als „Landplage" und „Kriminelle" bezeichnet, die "raubend und plündernd, mordend und schändend" das "unter der 'Befreiung' leidende Land" plagten". Nach Erscheinen des Artikels mit dem Titel „Mauthausen-Befreite als Massenmörder", erstatte der Grüne Parlamentarier Harald Walser Anzeige. Von der Staatsanwaltschaft Graz wurde das Verfahren eingestellt, mit der Begründung, es sei „nachvollziehbar, dass die Freilassung mehrerer tausend Menschen aus dem Konzentrationslager Mauthausen eine Belästigung für die betroffenen Gebiete Österreichs darstellte."[336] Nach einer parlamentarischen Anfrage und einer erneuten Prüfung revidierte die Staatsanwaltschaft Graz dieses

[332] EBD.
[333] EBD.
[334] EBD.
[335] EBD.
[336] Vgl. SCHMIDT, Colette M.: "Aula" darf KZ-Häftlinge "Landplage" und "Massenmörder" nennen - derstandard.at/2000030539418/Aula-darf-KZ-Haeftlinge-Landplage-und-Massenmoerder-nennen. In: Der Standard, 07. Februar 2016 (http://derstandard.at/2000030539418/Aula-darf-KZ-Haeftlinge-Landplage-und-Massenmoerder-nennen; 27.12.2016)

Urteil im August 2016 zwar[337], dennoch ist damit dem bereits besprochenen Begriff „Postnazismus“ ein konkretes Beispiel gegeben.

2.2.4. Archive

Es wurde bereits erwähnt, dass vorliegende Annäherung an die Rom*nja von Jabing den Anspruch hat, die Geschichtsschreibung der Sieger anzufragen und gegenhegemonialen Stimmen Gehör zu verschaffen. Anders gewendet: zumeist tragen die Archive die Handschrift der Dominanzgesellschaft, im Falle des Nationalsozialismus sogar jene der Henker*innen. Im Gegensatz dazu sind die Stimmen von Katharina, Hermine, Stefan und durch ihn Maria Horvath jene marginalisierten Narrative, welche die dominante Geschichte anfragen. Aber auch die erzählten Erinnerungen der Zeitzeug*innen erweitern eine auf Fakten orientierte Geschichtsschreibung um eine subjektive Dimension. Erzählungen, Anekdoten, Erinnerungen – Geschichten sind Teil der Geschichte. Das bedeutet, dass vor allem dem Narrativen und Oralen eine besondere Bedeutung und ein Moment der Wahrheit zugestanden wird. Dennoch sollen auch einige Einblicke in die geschriebene Geschichte und in die klassischen Primärquellen der Geschichtswissenschaften gegeben werden. Konkret folgen dazu einige Anmerkungen zu den Rom*nja in Jabing, die aus solch harten, dh. schriftlich dokumentierten Quellen zugänglich sind. Diese erheben ganz dezidiert keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Im Gegenteil: der fragmentarische Charakter warnt davor, Schriftliches für bare Münze zu nehmen und erinnert daran, dass es *die* Geschichte nicht geben kann. Einmal mehr offenbart sich nicht nur der Blick nach vorn, sondern vor allem der Blick zurück als umkämpftes Terrain.

Eine erste Frage, die auch im Zuge der Erarbeitung des Themas immer wieder in den Vordergrund rückte, betrifft die Anzahl und Namen der einst in Jabing lebenden und im *Porajmos* ermordeten Rom*nja. Dieser Versuch der Rekonstruktion gestaltet sich als sehr komplex. So muss die im Anhang angefügte Opferdatenbank unvollständig bleiben: erstens weil Rom*nja als *andere* Gruppe als jüdisch klassifizierte Personen behandelt worden sind, wodurch der Genozid durch die nationalsozialistische Administration viel ungenauer dokumentiert ist. Die Vernichtung vieler Unterlagen, unvollständige Datensätze und Datenschutz führen dazu, dass jede Liste Fragment und in diesem Sinne – prophetischer Gedanke – nach vorne offen bleibt. Wird in Hinblick auf die Bevölkerungszahlen auf Zählungen zurückgegriffen, ist bei diesen Daten zu beachten, dass in der Zwischenkriegszeit unterschiedliche Erhebungsmethoden durchgeführt wurden, was die große Bandbreite der angegeben Zahlen erklärt. Diese Zählungen passierten oft willkürlich und ohne Beachtung des Selbstverständnisses. Diese Fremd-Identifikationen dienten außerdem oft als

[337] WALSER, Harald: Rechtsextreme „Aula“ erhält Einstweilige Verfügung!, 12. August 2016 (http://haraldwalser.at/tag/mauthausen/; 27.12.2016)

Grundlage politischer Auseinandersetzungen und wurden teilweise aus Kalkül überhöht[338], was jedoch auf Jabing im Vergleich mit der dokumentierten Namensliste nicht zutreffen dürfte. Nationalsozialistische Quellen – so wurden im Juni 1938 auf Weisung Himmlers alle *Zigeuner*innen* gezählt und deren Fingerabdrücke dokumentiert, allerdings wurden diese Karteien bis dato nicht gefunden – beziffern die Anzahl der im Burgenland lebenden Rom*nja mit ungefähr 8000.[339] Unter diesen Vorbehalten können für Jabing in Rückgriff auf behördliche Zählungen folgende Angaben gemacht werden[340]:

	BH Oberwart 1924	Zählung 1925/26	BHs 1930/31	Gendarmerie Worm, 1933	Landeshauptmannschaft 1936
Jabing	80	52	45	57	64

Die Anzahl der schulpflichtigen Kinder wurde im Mai 1939 für Jabing mit 24 *Zigeunerkindern* und 114 *Arierkindern* angegeben.[341]

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde beim Versuch, eine Liste mit Namen der Ermordeten Rom*nja zu erstellen, auf unterschiedliche Quellen zurückgegriffen. Unter den bereits erwähnten Vorbehalten kann von mindestens 63 ermordeten Jabinger*innen (dh. in Jabing geboren oder wohnhaft) ausgegangen werden. Eine genaue Rekonstruktion der Verwandtschafts- und Besitzverhältnisse durch eine fundierte Aufarbeitung der Geburts- und Taufmatrikeln bzw. des Grundbuches steht aus, allerdings ist mit der angehängten Liste bereits ein grundlegender Überblick gegeben. Sollte das Anliegen, eine Gedenktafel im Ort zu installieren, tatsächlich umgesetzt werden, müsste diese Liste auf alle Fälle darauf verweisen, dass es sich hierbei um eine Mindestanzahl handelt.

Mit diesen Vorbehalten seien nun in Folge einige weitere Quellen, die vor allem aus der behördlichen Dokumentation stammen, angeführt. Das erste (zur Zeit) vorhandende Dokument, das die Präsenz von Rom*nja in Jabing belegt, datiert aus dem Jahr 1854. Dieser „Nachweis über die im Bezirk Pinkafeld, in und außer dem Gemeindeverband lebenden Zigeuner und ihrer Beschäftigung“[342] führt für Jabing 2 Familien mit insgesamt 8 Personen an. Der Nagelschmied Peter Horvath besitzt ein „Häuschen“, Gabriel Horvath eine „Zigeunerhütte“ (siehe Anhang F). Am 15. Oktober 1866 dokumentiert das Erste Jabinger Kassabuch im Eintrag Nr. 102 und 103, dass die *Zigeuner* Matthias und Peter Horvath Nägel für den Mühlbau liefern.[343]

[338] FREUND, Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert, 88
[339] EBD., 92
[340] FREUND / BAUMGARTNER / GREIFENEDER, Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung, 26ff
[341] EBD., 64
[342] Anhang F
[343] GEMEINDE JABING: Rechnungs Protocoll. Von 1. Jänner 1850 bis 31. December 1919. Hier und bei allen weiteren Zitaten von Gemeinderatsdokumenten wurde die Orthographie des Originals beibehalten.

In den Protokollen der Gemeindeausgaben- und beschlüsse werden die Rom*nja vor allem im Zuge der Armenversorgung genannt, etwa am 26.11.1916:

> Die Gemeinde kann an A[nna] Horváth, derzeit keine Baargeldmittel ausfolgen, da die Gemeinde eine sehr geringe Lohnabgabe hat und auch die Gem. kasse ohnedies belastet. Die Gemeinde erlaubt jedoch der Genannten, in der Gemeinde alle 2 Tage Gaben zu sammeln, welche für ihre Versorgung hinreichend sind. Sollte Genannte Kleider bevorzugen, wird sie versorgt werden.[344]

Vor allem in der Zwischenkriegszeit belastete die Gemeinden das Erbringen von Sozialleistungen – so zeugen die Gemeinderatsprotokolle der Zwischenkriegszeit von der grassierenden Armut. Etwa am 15.01.1926: „Horváth Anna, wird das Betteln nur Montag, Mittwoch, Samstag vormittags erlaubt.“[345] Und am 18.1.1927: „Horváth Anna wird das Betteln verboten und es werden der Genannten aus der Gemeindekasse Schuhe und Kleider gekauft.“[346] Über die Sozialleistungen wurde nicht nur für Rom*nja debattiert. Der 8. Punkt der Tagesordnung von 13. März 1928 lautet etwa: „Versorgung der Schwachsinnigen Maria Wagner.“[347]

Ein Eintrag im Gemeinderatsprotokoll von 2.2.1928 behandelt die Beerdigungskosten einer am Großpetersdorfer Hotter erfrorenen *Zigeunerin*. Die Versorgung unterschiedlicher Bürger*innen mit Verpflegung und Bekleidung war im Gemeinderat zwar häufig Thema, wurde aber immer wieder vertagt, insbesondere wenn es sich um Angehörige der *Zigeuner* handelte. (zB. am 18. Oktober 1929)

Der Tagesordnungspunkt 10 vom 18.12.1925 zeugt einerseits vom Umgang mit den Rom*nja, andererseits von der damaligen Bestimmung des Heimatrechts :

> Indem Johann Horváth, geb. 1895 in Kleinbachselten, zuständig, sich derzeit in Jabing aufhält, dieser bzw. dessen Familie, durch Betteln ihren Lebensunterhalt decken, auch sonst die gesetzlichen Bestimmungen nicht beachten, auch von Genannten bei der Bezirkshauptmannschaft Oberwart mehrere Anzeigen laufen, weiters die Bevölkerung stets dagegen ist, dass sich Genannter frei in Jabing aufhält, insbesondre als nicht hierher heimatsberechtiger Zigeuner, beschliesst der Gemeinderat diesen, im Wege der Bezirkshauptmannschaft Oberwart aus der Gemeinde auszuweisen. Hiermit ist Johann Horvath, in seine Heimatgemeinde abzuschieben.[348]

Dessen Abschiebung wird dann in der Gemeinderatssitzung am 29.11.1927 „zur Kenntnis genommen.“[349] Dieser Tonfall bleibt über die Jahre weitgehend gleich; dann, am 21.1.1933, findet sich eine Zäsur beim Tagesordnungspunkt 7: „Zigeunerfrage sowie Plage Besprechung“: „Ad Punkt 7.) wird die Frage der Zigeuner zur Kenntnis genommen und die Zukunft abgewartet, was eigentlich der Nationalrat in der Zukunft bringen wird.“ Auch in den Beschlüssen von 18. Feber 1936 werden die *Zigeuner* im Rahmen eines Grenzstreites mit dem Nachbarort Rotenturm genannt:

---

[344] EBD.
[345] GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 6.3.1923 - 31.12.1927. Archiv Gemeinde Jabing.
[346] EBD.
[347] GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 1.1.1928 - 31.12.1936. Archiv Gemeinde Jabing.
[348] GEMEINDE JABING, Gemeinderatssitzungsprotokolle 6.3.1923 - 31.12.1927
[349] EBD.

> Ausserdem hat die Gemeinde Jabing 67 Zigeuner zu erhalten,die den heutigen schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen eine so schwere Last der Gemeinde bedeuten die kaum mehr zu ertragen ist. Die Einnahmen der Gemeinde aber müssen an Steuern nach obigen Grund nach Rotenturm geliefert werden, wo sie Jabing ohnehin selbst notwendig zur Deckung dieser Last brauchen würde und Rotenturm dabei auch Zigeunerfrei ist.[350]

Am 29.2.1936 ist im Gemeinderatsprotokoll von Rotenturm die Reaktion auf das Schreiben zu lesen, worin die Zahl der ansäßigen Rom*nja relativiert wird:

> Es ist richtig, Jabing hat eine nicht sehr grosse Anzahl von sesshaften Zigeunern. Die meisten nach Jabing zuständigen und dort mitgezählten Zigeuner bringen sich durch Schmiedearbeit und durch Handel ausserhalb der Gemeinde fort. Manche sind oft nur einige Wochen im Jahre in Jabing ansässig. Die Gemeinde hat wegen der Zigeuner eine etwas höhere Gemeindeumlage. Rotenturm ist aber hinsichtlich der Zigeuner nicht besser dran. Die Jabinger, zumal aber die Unterwarter Zigeuner dürfen in der Zuständigkeitsgmeinde nicht von Haus zu Haus betteln gehen. Sie kommen dafür umso ungestümer und f[r]echer fordernd in die nächste Gemeinde, nämlich Rotenturm. Tag für Tag betteln an den Rotenturmer Türen 20, 30 und mehr Zigeuner von Unterwart und Jabing und stehlen, was sie nur erwischen können. Bettel und Diebstahl zusammen belasten Rotenturm sosehr, dass es unter der Zigeunerplage wahrscheinlich mehr leidet als Jabing und Unterwart.[351]

Am 25.3.1936 wurde anscheinend darüber nachgedacht, in die Befestigung der sich am von Erdrutschen bedrohten Hang befindlichen Siedlung der Rom*nja zu investieren: „Die Pilotierung bei Zigeunern wurde beschlossen zu besichtigen.“[352] Dann, am 7.4.1936: „Über die Pilotierung bei den Zigeunern wird abgestimmt. 5 Ja, 5 Nein. - Das Los entscheidet auf nein. – Die Pilotierung wird daher derzeit nicht vorgenommen werden.“[353]

Auch am 14. März 1937 spiegelt Punkt 2 der Tagesordnung ein ambivalentes Verhältnis wider. Einerseits lässt sich ein Widerstreben konstatieren, einer Romni das Heimatrecht zu gewähren, andererseits sind durchaus karitative Bemühungen zu erkennen: „Das Heimatrecht der Juliana Horvath musste anerkannt werden, weil der Kindesvater sie nicht anerkennt und sie nicht adoptieren lässt.“ Und Punkt 3: „Die Zigeunerhütte wird, und muss aufgebaut werden, weil sie jetzt momentan obdachlos mit ihren 6 Kindern dasteht, und mitellos dazu, und bei den übrigen Zigeunern keinen blatz weiter hat.“[354]

Der letzte Eintrag, der die Rom*nja erwähnt, datiert von 16. März 1938: „Ad Pkt 3.) wird den Zigeunern nach möglichkeit etwas Mehl gegeben.“[355]

Das nächste Mal wurde laut Gemeinderatsprotokollen über die Rom*nja erst 20 Jahre später, am 13. Dezember 1958 (wobei die Protokolle zwischen 1946 und 1953 fehlen) gesprochen, wo das Verkaufsangebot Alfred, Hermine und Helga Horvaths der Grundstückparzelle Nr. 1261, EZ 753 der KG Jabing abgelehnt wird.[356] Am 28.04.1961 wird der Ankauf des Grundstückes von Maria Horvath –

[350] GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 14.1.1936 - 13.12.1946. Archiv Gemeinde Jabing.
[351] Kopie des Protokolls, eingeheftet in EBD.
[352] GEMEINDE JABING, Gemeinderatssitzungsprotokolle 1.1.1928 - 31.12.1936
[353] EBD.
[354] GEMEINDE JABING, Gemeinderatssitzungsprotokolle 14.1.1936 - 13.12.1946
[355] EBD.
[356] GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 9.2.1953 - 19.12.1964. Archiv Gemeinde Jabing.

Mutter von Stefan Horvath und eine der vier KZ Überlebenden – beschlossen. Der Eintrag im Protokoll: „Der Vorsitzende erklärt die Situation. Erfolgt längere Debatte. Beschluß: Einstimmig wird beschlossen, die Grundparzelle 1262 von Maria Horvath, wohnhaft in Oberwart, um den Höchstpreis von S 400.- anzukaufen.“[357] Zwischen den beiden Einträgen von 1958 und 1961 herrscht Schweigen; ebenso findet sich auch nach dem Beschluss der Gemeinde 1958, das Grundstück von Maria Horvath zu kaufen, kein weiterer Vermerk, welche Rom*nja betreffen.

Die hier angeführten Ausschnitte sind selektiv, dh. es wurden nicht alle, aber die Vielzahl jener Einträge, die Rom*nja betrafen, angeführt. Jedenfalls lässt sich resümieren, dass die Rom*nja auch in der (zumindest offiziellen) Gemeindeagenda nur am Rande vorkamen. Besonders markant ist, dass ihre Deportation vollkommen verschwiegen wird und auch etwaige Fragen in Bezug auf Entschädigungen ausgespart sind (oder zumindest nicht geprüft werden können). Auffällig ist auch, dass bei den meisten Einträgen – wie auch bei anderen behördlichen Dokumenten, etwa den Taufmatrikeln – vermerkt ist, dass es sich bei der Person um eine*n *Zigeuner*in* handelt; es wurde konsequentes *othering* betrieben.

Wie und wann genau die Jabinger Rom*nja deportiert wurden, lässt sich in etwa dergestalt rekonstruieren, als dass eine große Deportation im März 1943 und mindestens zwei, vielleicht auch mehrere kleine Deportationen bereits vor 1941 stattgefunden haben. Auf diese zahlenmäßig kleineren Verhaftungen lassen einerseits die Todesdaten schließen, andererseits steht Maria Horvath als eine der Überlebenden Romni für jene Gruppe, die vermutlich bei den Verhaftungsaktionen *arbeitstauglicher Personen* 1939 deportiert wurde. Auch Hermine Horvath nennt in ihren Erinnerungen die Verhaftung ihres Vaters. Dieser wurde am 22. Juni 1938 abgeführt, sechs später Wochen kam der erste Brief aus Dachau.[358] Im Zuge der Erstellung der Opferliste ist ersichtlich, dass ihr Vater, Karl Horvath, am 19.01.1940 in Mauthausen gestorben ist. Von diesen Deportationen ist weder in den Gemeinderatsprotokollen die Rede, noch wurden sie von den Zeitzeug*innen erinnert. Die „große“ Deportation 1943 lässt sich aus unterschiedlichen Perspektiven rekonstruieren. Hermine Horvath spricht davon, dass sie am 28. März 1943 die Order erhalten habe, nach Hause zu gehen. Drei Tage später, vermutlich am 31. März 1943, wurde sie mit den verbleibenden Jabinger Rom*nja deportiert.[359] An die Deportation im Frühjahr 1943 können sich weiter nicht nur die Zeitzeug*innen erinnern, auch die menschenverachtende nationalsozialistische Administration „hilft“ bei der Rekonstruktion. Hermine Horvath bekam - wie bereits weiter oben erwähnt - nach eigener Angabe die Häftlingsnummer Z 7028 eintätowiert; demzufolge muss sie am 16.04.1943 im KZ Auschwitz mit 909 männlichen und 937 weiteren weiblichen als *Zigeuner* fremdidentifizierten Personen

[357] EBD.
[358] Siehe Anhang A
[359] Siehe Anhang A

angekommen sein.[360] Dass sie in ihrer Erinnerung von 180 Personen spricht, die von Jabing bis zum Bahnhof nach Großpetersdorf getrieben wurden, lässt sich aus unterschiedlichsten Gründen erklären. Es besteht die Möglichkeit, dass in Jabing zu den Jabinger Rom*nja noch weitere hinzukamen. Die Zahl könnte auch bewusst übertrieben groß dargestellt worden sein – so etwa von Emmi Morawitz, welche die Erinnerung überliefert. Schließlich besteht eine dritte Möglichkeit: in der Erinnerung von Hermine Horvath handelte es sich um 180 Personen. Für sie wurden 180 Personen ihrer Heimat entrissen und in den Tod getrieben. So war es für sie. Punktum.

Katharina Horvath spricht sogar von 250 Personen, die sie - so betont sie - gezählt hatte.[361] Das lässt vermuten, dass tatsächlich noch andere Personen, die nicht aus Jabing waren, in Jabing versammelt wurden.

Dass von den Jabinger Rom*nja niemand nach Łódź deportiert worden sein dürfe, liegt vermutlich daran, dass gemäß eines Erlasses, der die „Abschiebung von [rund 7000] Zigeunern“ ab dem Juli 1941 regelte, „Zigeuner mit Grundbesitz“ ausgenommen werden sollten, „sofern dieser im Grundbuch eingetragen war.“[362] In einem Erlass des Landesrates in Oberwart, Peter Hinterlechner, wird später das „eingezogene Zigeunervermögen“ aufgelistet. Das von 6.9.1944 datierende Dokument nennt Grundbesitz der „in das Eigentum des Reiches übergegangen“ ist, unter anderem für die Kastralgemeinde Jabing die Grundstücke mit den Einlagezahlen 746, 747, 748, 749, 750, 752, 753, 754, 756.[363] Warum die Eigentümer*innen dieser Grundstücke vorerst nicht (nach Łódź) deportiert wurden, liegt vermutlich an einer Reihe von Problemen, die im Zuge der Arisierungen von jüdischem Eigentum aufgetreten sind. Dies dürfte zu dieser Ausnahmeregelung geführt haben.[364] Ein gutes halbes Jahr später nach dem Erlass für die Abschiebung nach Łódź, am 6.1.1942 wurde auch dieser „Hinderungsgrund“ beseitigt: Landrat von Oberwart, Peter Hinterlechner, schreibt in einem vertraulichen Brief an die Bürgermeister des Kreises, „dass mit einer weiteren Lösung der Zigeunerfrage zu rechnen [sei], wenn auch der Zeitpunkt vorläufig nicht bestimmt ist.“[365] In Folge stellt er die Forderung an die Bürgermeister, „in Betracht kommende Zigeuner in geeigneter Weise zu veranlassen, daß sie heute schon ihren Grundbesitz verkaufen.“[366]

---

[360] Aufzeichnungen über österreichische Zigeuner im illegalen Häftlingskalendarium von Auschwitz, 1943/44, zit. nach DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES: Widerstand und Verfolgung im Burgenland. 1934-1945. Eine Dokumentation. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1979, 288.

[361] Anhang B

[362] StLA, Landesregierung 384 Zi 2-125-1940: Richtlinien für die Abschiebung von Zigeunern aus dem Burgenland vom 26. Mai 1941, zit. nach BAUMGARTNER, Die Opfer der großen Deportation, 115

[363] DÖW 11 293, zit., nach DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES, Widerstand und Verfolgung im Burgenland

[364] BAUMGARTNER, Die Opfer der großen Deportation, 42

[365] BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 38

[366] EBD., 38

Wie bereits weiter oben angesprochen, kam es dann im Frühjahr 1943 zu weiteren Deportationen nach Auschwitz. Diese rief bei den lokalen Behörden Zufriedenheit hervor, wie es in einem Lagebericht der Landräte Feldbach, Fürstenfeld und Oberwart heißt:

> Aus den Kreisen Feldbach, Fürstenfeld und Oberwart wurden am 5.4. die Zigeuner abstransportiert. In Feldbach wurden 208 und in Oberwart, wo bereits am 1. November 2.000 Zigeuner ausgesiedelt wurden, wurden 1.405 Zigeuner entfernt. Die ganze Aktion verlief, abgesehen von einigen Fluchtversuchen, planmässig. Versteckte Gruppen von Zigeunern wurden noch am gleichen Tage aufgefunden oder meldeten sich freiwillig. Bei im Kreise Oberwart zurückgebliebenen 83, nicht reinrassigen Zigeunern wird die Frage der Aussiedelung geprüft, da in mehreren Fällen bereits Verbindungen mit Nicht-Zigeunern vorliegen. Die Entfernung der Zigeuner, die als die ersehnte Befreiung von einer Landplage empfunden wurde, hat überall größte Genugtuung und Befriedigung ausgelöst.[367]

Welche Emotionen die Deportationen und schließlich die Plünderung und der Abriss der Jabinger Rom*nja Siedlung begleiteten, lässt sich nur vermuten und aus den wagen Erinnerungen der Zeitzeug*innen, ablesen. Im Rahmen eines Theaterprojektes der Volksschule Jabing fand ein „Geschichtstreffen mit alten Menschen aus Jabing“ statt; dort ist von einem Dorfbewohner folgende Aussage überliefert: „Mein Großvater und ich haben auch ein Haus der Roma wegreißen müssen … das waren ganz starke Mauern … das war eine Arbeit … wir haben nichts dafür bekommen … nur das Dachstuhlholz.“[368] Das Video, das diese und ähnliche Aussagen beinhaltet, ist leider nicht auffindbar.

Eine letzte Quelle für die negierte Existenz der Jabinger Rom*nja bleibt anzuführen, die insofern interessant ist, als dass sie Symbol dafür ist, wie sehr die Wahrheit danach drängt, ans Tageslicht zu kommen und dass es der nationalsozialistischen Maschinerie doch nicht gelungen ist, seine Opfer vollends zu liquidieren. Der im Zuge der sogenannten Neuvermessung im Jahr 1932 neu erstellte Kataster der Gemeinde ist digitalisiert im Internet abzurufen.[369] Dabei wurde offensichtlich vergessen, zumindest vier (auf der Karte mit roten Linien verzeichneten) Häuser der Jabinger Rom*nja zu löschen. Es bleibt abzuwarten, wie es mit den Rom*nja aus Jabing weitergeht. Vorliegende Arbeit versteht sich explizit als Beitrag zur Auf- und bearbeitung der Ortsgeschichte, aber auch jener gewaltvollen Strukturen, welche unsere Gesellschaft auszeichnen und über den Nationalsozialismus hinaus bis in die Gegenwart wirken. Im Rahmen der Neugestaltung des Dorfplatzes, die 2016 begonnen hat und 2018 abgeschlossen werden soll, bietet sich die Möglichkeit, einen öffentlichen Ort des Gedenkens und eine breite Auseinandersetzung zu stiften. Knapp 80 Jahre nach den ersten Deportationen changiert dieses Unternehmen noch immer im Spannungsfeld zweier Fragen: Ist es nicht zu lange her und sollten wir die Vergangenheit nicht ruhen lassen? Und: Fühlen sich die Nachfolgegenerationen der Täter*innen noch immer nicht bereit, sich der Vergangenheit zu

[367] Lagebericht der Landräte in der Steiermark für den Monat April 1943, fol. 306., STLA Landesregierung 384 La 1/1940, zit. nach BAUMGARTNER / FREUND, Die Burgenland Roma 1945 -2000, 41

[368] VOLKSSCHULE JABING: „Jeder Tag ein Aschermittwoch und der Tag davor ein Karneval“ Die Entstehung eines Theaterstückes 1998. Dokumentationsmappe.

[369] GEODATEN BURGENLAND (https://geodaten.bgld.gv.at/de/home.html; 24.12.2016)

stellen? Muss nicht noch mehr Zeit verstreichen? Beiden Bedenken will sich diese Arbeit entgegenstellen.

3. Urteilen. Vom theologischen Ringen mit dem Rand

3.1. Er-Innerung und Ver-Gegenwärtigung als theologische Kategorien

Doch diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechungen parat haben. Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute [1977!] einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, dass den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.[370]

Erinnerung ist mehr als das Gegenteil von Vergessen. Die deshalb für die Kapitelüberschrift gewählte eigentümliche Schreibweise versucht den vielfältigen Dimensionen von Gedenken gerecht zu werden. Die Vergegenwärtigung vergangener Leiden, die Erinnerung menschlicher Geschichte verweist auf die Zukunft, da der Fortschrittsgedanke dabei einer Revision unterzogen wird. Daran hat sich die Kritische Theorie ebenso abgearbeitet wie die Neuen Politischen Theologien um Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann. Erinnerung fragt nach dem Sinngehalt der Gegenwart und kann somit gefährlich in Bezug auf den Status Quo werden. Erinnerung ist hier keine bloß ritualisierte Pietät, sondern muss in Empörung und kritische Praxis münden. Ähnlich wie wir in der Migrationsgesellschaft nicht primär mit dem Anderen, sondern mit uns selbst konfrontiert werden, werden wir uns in der Erinnerung als Subjekte der Geschichte gewahr, und mit unserem Innersten konfrontiert: Er-Innerung. Bereits in den theoretischen Prämissen wurden Überlegungen vor dem Hintergrund migrationsgesellschaftlicher Umbrüche angestellt; diese werden nun zunächst im Rekurs auf die Überlegungen zur Gedächtnistheorie bei Aleida Assmann, sodann in Anschluss an Johann Baptist Metz ergänzt.

3.1.1. Gedächtnistheorie bei Aleida Assmann

Das Feld der Gedächtnistheorie und Erinnerungsforschung ist im deutschsprachigen Raum vor allen von den Arbeiten Aleida und Jan Assmanns geprägt. Zentraler Angelpunkt dabei ist der Begriff des „kulturellen Gedächtnisses." Dieser stammt vom französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der selbst im KZ Buchenwald ermordet wurde. Mittlerweile gibt es eine Fülle von Auseinandersetzungen mit der Frage nach Erinnerung und Erinnerungskultur, worauf hier nur in Grundzügen und vor allem in Anschluss an die Überlegungen von Aleida Assmann eingegangen werden soll.

[370] WÜRZBURGER SYNODE: Beschluss Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975), 91.

Wesentlich ist der Gedanke, dass es im Unterschied zum individuellen Gedächtnis ein kulturelles Gedächtnis gibt. Ersteres speist sich aus persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen, die am eigenen Leib gemacht wurden. Allerdings scheint diese Sicht auf Erinnerung reduktionistisch. Schon bei Kindheitserinnerungen kann zum Beispiel nicht klar differenziert werden, ob ein evoziertes Bild aus einer real erlebten Erfahrung rührt oder etwa vom späteren Betrachten eines Fotos oder dem Hören einer Erzählung, in der dieses Ereignis thematisiert wird. Allein an dieser Überlegung wird ersichtlich, dass Erinnern immer in gesellschaftliche Verhältnisse eingebettet ist. Diese stellen einen „Gedächtnisrahmen" zur Verfügung, der laut Halbwachs verstanden werden kann als „gruppenbezogene Kriterien der Auswahl und Relevanz, der kollektiven Deutungsmuster und der emotionalen Besetzung von Ereignissen."[371] Dieser Rahmen materialisiert sich in Trägern der Überlieferung:

> Nur das, was in Museen ausgestellt, in Denkmälern verkörpert und in Schulbüchern vermittelt wird, hat auch die Chance, an nachwachsende Generationen weitergegeben zu werden. Ein kollektives Gedächtnis ermöglicht es den Mitgliedern einer Gesellschaft, über räumliche und zeitliche Entfernungen hinweg Bezugspunkte der Vergangenheit festzuhalten und gemeinsame Orientierungsformen aufzubauen. Auf diese Weise kann man sich als Teil einer größeren Einheit begreifen, die weit über die individuelle Erfahrung hinausgeht.[372]

Wie diese Bezugspunkte und gemeinsamen Orientierungsformen gestaltet werden, ist Gegenstand gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Soweit eine Zusammenfassung der Gedächtnistheorie. Praktische Konsequenzen können zumindest für Deutschland an einem „Crescendo der Holocaust-Erinnerung"[373] festgemacht werden: mit großem Aufwand wurde eine Erinnerungskultur begründet, die sich auf vielfältige Art und Weise artikuliert, in einer „ganzen Fülle von Institutionen und Initiativen, Gedenkstätten und Museen, Veranstaltungen und Programmen"[374] Damit sind jedoch unterschiedlichste Anfragen verbunden, die Aleida Assmann als „neues Unbehagen an der Erinnerungskultur"[375] beschreibt und analysiert. Dieses artikuliert sich auf theoretischer Ebene etwa in Bezug auf die Infragestellung des kollektiven Gedächtnissen als solchem bzw. hinsichtlich dessen Problematisierung in einer Gesellschaft, die aufgrund generationeller und migrationsbedingter Verschiebungen mit neuen Brillen auf die Vergangenheit und den damit verbundenen Gewaltereignissen blickt. Einige Aspekte, auf die Assmann verweist, scheinen für vorliegende Auseinandersetzung besonders bedenkenswert.

Zunächst bemerkt sie, dass es durch das Aufkeimen der Erinnerungskultur zu einer bemerkenswerten Verschiebung gekommen ist: „Zum ersten Mal sind es nicht mehr nur die eigenen Opfer des Krieges, derer heroisch gedacht und die trauernd beklagt werden, sondern auch die Opfer der eigenen

[371] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 18
[372] EBD., 18
[373] EBD., 56f
[374] EBD., 11
[375] EBD.

Verbrechen […].“[376] Dies stelle ein Novum in der Geschichte der Erinnerung dar. Dem kann wohl in grundsätzlicher Form - dh. aus kulturgeschichtlicher Perspektive - zugestimmt werden, doch scheint diese Akzentverschiebung für eine Erinnerung, die so etwas wie Versöhnung stiften möchte, nicht ausreichend zu sein – die Angelegenheit ist vielschichtiger.

Zunächst muss festgestellt werden, dass die kollektive Erinnerung – einer Nation, aber auch einer Institution, wie etwa der Kirche – kein neutrales Programm ist, sondern stets einen Kampf um Hegemonie darstellt. Dieser Diskurs reflektiert, wer letztlich als erinnerungswürdiges Subjekt anerkannt wird und qua kollektivierter Erinnerung Teil eines größeren Ganzen, dh. für eine Identität konstitutiv ist oder nicht. Der indische Historiker Dipesh Chakrabarty spricht hier vor allem in Bezug auf die Hypotheken des Kolonialismus von *historischen Wunden*; diese werden von Historiker*innen oft nicht verifiziert, „weil sie ihre Forschung auf westliche Archive gründen, die die Dokumente der Aberkennung gerade nicht gesammelt und aufbewahrt haben. Das kann aber nicht ausschließen, dass ihnen eine historische Wahrheit zugrunde liegt.“[377] Es kommt also innerhalb der Geschichtswissenschaft als auch in der politischen Praxis zu einer Hierarchisierung von Geschichten. Zwar scheint der Kollektivsingular *die Geschichte* brüchig zu werden und eine Pluralität von Geschichten wird anerkannt, allerdings erhält die je einzelne Geschichte nur dann Gewicht „wenn sie von anderen anerkannt und mit anderen Geschichten verknüpft wird.“[378] Damit spielt Assmann vor allem auf das von Michael Rothberg begründete Konzept *verknüpfter Erinnerungen (multidirectional memories*) an. Dabei versucht er mit dem Denken in Opferkonkurrenzen, welches innerhalb des Kampfes um Anerkennung und Erinnerung zum Dilemma der Exklusivität führt, zu brechen. Damit gemeint sind widerstreitende Gedächtnisse, die er im Untertitel skizziert: „Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization.“[379] So benennt er eine Dimension, die in der deutschsprachigen Debatte in Bezug auf die Erinnerungspolitik kaum angesprochen worden ist; auch Assmann beschreibt die Gedenkpolitiken europäischer Nationalstaaten als selbstbezüglich, was zur Folge hat, dass das Gedächtnis Europas und in der Konsequenz Europa selbst gespalten bleibt.[380] Wenn der Holocaust und die stalinistischen Verbrechen als die zwei Brennpunkte der Ellipse Europa gelesen werden, muss eine „eklatante Asymmetrie“[381] konstatiert werden. Der Historikerstreit 1987

[376] EBD., 11
[377] EBD., 174
[378] EBD., 176
[379] ROTHBERG, Michael: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in an Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press 2009
[380] Als Beispiel hierfür nennt Assmann den 8. Mai 1945, der im westeuropäischen Siegergedächtnis als Tag der Befreiung Eingang gefunden hat. Gleichzeitig bedeutet für Osteuropa der 9. Mai 1945 der Anfang sowjetischer Besatzung und eine Verlängerung der Leidensgeschichte um vier Jahrzehnte: „Damit wurden nicht nur alle Impulse in Richtung Demokratie und nationaler Selbstbestimmung politisch verboten, auch jegliche Erinnerung an erlittene Leiden der Verfolgung und Vernichtung in Stalins Lagern wurde brutal unterdrückt.“ ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 155
[381] EBD., 155

und die damit verbundene Singularitätsthese des Holocaust wird also erneut thematisiert und um das Gewaltereignis des Kolonialismus erweitert. Dabei kommt es zu unterschiedlichen Kollisionen. Ohne auf diese komplexe Frage detailliert eingehen zu können, bleibt die Frage, warum sich Erinnerungen bedrohen und verdrängen müssen. Im Gedächtnis scheint „notorischer Platzmangel“[382] zu herrschen. Wie also vermeiden, dass Erinnerung zum Nullsummenspiel wird? Rothberg schlägt eine Neukonzeption von Erinnerung vor, indem die Ähnlichkeiten vor den Differenzen gestellt werden. Das Erinnern von Gewalt eröffnet somit das, was Metz als Solidarität mit den Opfern der Geschichte bezeichnet, denn in „the uncomfortable proximity of memories is also the cauldron out of which new visions of solidarity and justice must emerge.“[383] Rothberg formuliert also die These, dass dem „Verschleiß des Utopischen“[384] in der Postmoderne nicht mit geschichtstauben und vergangenheitsblinden „Vorwärts!“ Rufen begegnet wird, sondern vor allem im Eingedenken von – oft gewaltsamen – Erfahrungen. In der Vergegenwärtigung von Gewalterfahrungen entsteht somit nicht eine bloße Opferkonkurrenz, sondern eine Opfersolidarität.[385]

Assmann thematisiert ausgehend von einer weiteren Dimension des Unbehagens an der Erinnerungskultur den Umstand, dass „Erinnern auch Hass schüren, verhärten oder in die Depression führen kann.“[386] Dabei stellt sie fest, dass die einfache Gegenüberstellung „Erinnern oder Vergessen“ nicht ausreicht.

Vor allem mit Hinblick auf die *Shoah*, das heißt, dem Genozid an den Jüd*innen, legen Assmann und Metz dar, dass Vergessen kein Heilmittel ist. Überlebende und Nachkommen der Opfer stehen in einer Beziehung zu den Täter*innen und den Nachkommen der Täter*innen, die nicht mit einem Schlussstrich zu erneuern ist, sondern die Bereitschaft eines gemeinsamen Erinnerns braucht. Eine anamnetische Solidarität bedeutet, dass die Opfer mit ihren Erinnerungen nicht alleingelassen werden, sondern deren Perspektive mit den Nachfahren der Täter*innen geteilt wird. So „kann das historische Trauma zur Grundlage, genauer: Grundlegung einer gemeinsamen Zukunft werden.“[387] Die Vergangenheit gewinnt in diesem Fall normativen Charakter und formuliert einen „ethischen Erinnerungspakt“[388]: *erinnern, um nicht zu vergessen*. In Bezug auf den *Porajmos* ist wohl anzumerken, dass die normative Kraft geschichtlicher Leiden im Vergleich zur *Shoah* stets marginalisiert wurde.

Assmann schlägt vor, diesen Imperativ abzuwandeln und formuliert ein *dialogisches Erinnern*. Dabei geht es ihr vor allem um die Anerkennung fremden Leides und der Erfahrung an Gewalt. Diese

[382] EBD., 164
[383] ROTHBERG,Multidirectional Memory, 313
[384] KREISKY, Eva: Die Phantasie ist nicht an der Macht. Vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, H. 1 (29) 2000, 7–28.
[385] Vgl. ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 179
[386] EBD., 180
[387] EBD., 191
[388] EBD., 191

Traumata müssen anerkannt werden, die „Autorität der Leidenden“[389] kann nicht relativiert werden – ein Gedanke, der dem christlichen Versöhnungskonzept sehr verwandt scheint. Noch einmal die Frage: warum sollte sich dieser Erfahrungen erinnert werden? Wäre es nicht sinnvoller, einen Schlussstrich zu ziehen und die Last der Geschichte ruhen zu lassen, um auch dem Leid Einhalt zu gebieten?

> Die Antwort auf diese Frage ist einfach: Solange diejenigen, denen diese traumatische Gewalt angetan wurde, diese Ereignisse nicht vergessen, sondern im Gegenteil zu einem festen Bezugspunkt in ihrem […] Gedächtnis gemacht haben, kann dieses Leid nicht einfach durch ein einseitiges Vergessen auf Täterseite aus der Welt geschafft werden. […] Während die monologische Erinnerung die eigenen Leiden ins Zentrum stellt (Stichwort: Selbstviktimisierung), nimmt die dialogische Erinnerung das den Nachbarn zugefügte Leid ins Gedächtnis mit auf. Dialogisches Erinnern meint dabei keinen auf Dauer gestellten ethischen Erinnerungspakt, sondern das gemeinsame historische Wissen um wechselnde Täter- und Opferkonstellationen in einer geteilten traumatischen Gewaltgeschichte.[390]

Letztlich geht es also weniger um die Frage der Schuld und der Anklage von Schuldigen, sondern um die Anerkennung und dem Beklagen von Leid. Dabei kann das Ziel nicht eine Vergangenheitsbewahrung, sondern nur die Vergangenheitsbewältigung und -versöhnung sein, die letztlich in kritische Praxen münden muss – eine klar skizzierte Aufgabe für die Theologie, der sich vor allem Johann Baptist Metz angenommen hat.

3.1.2. Leidenserinnerungen und Leidensverinnerlichungen

In Auschwitz radikalisiert sich nicht nur die Theodizee, sondern Theologie als solche. Die Frage nach dem Menschen aber auch nach Gott stellt sich in beunruhigender Manier:

> Die drei Verurteilten stiegen zusammen auf ihre Stühle. Drei Hälse wurden zur gleichen Zeit in die Schlingen eingeführt. „Es lebe die Freiheit!“ riefen die beiden Erwachsenen. Das Kind schwieg. „Wo ist Gott, wo ist er?“ fragte jemand hinter mir. Auf ein Zeichen des Lagerchefs kippten die Stühle um. Absolutes Schweigen herrschte im ganzen Lager. […] Dann begann der Vorbeimarsch. Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr. Ihre geschwollenen Zungen hingen bläulich heraus. Aber der dritte Strick hing nicht reglos: der leichte Knabe lebte noch … Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Todeskampf. Und wir mußten ihm ins Gesicht sehen. Er lebte noch, als ich an ihm vorüberschritt. Seine Zunge war noch rot, seine Augen noch nicht erloschen. Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: „Wo ist Gott?“ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: „Wo ist er? Dort – dort hängt er, am Galgen…“ An diesem Abend schmeckte die Suppe nach Leichnam.[391]

Das Projekt der Aufklärung offenbart hier seine Kehrseite und verdinglicht den Menschen vollends. Das Gegenteil der Liebe manifestiert sich hier nicht als Hass, sondern als Liquidierung, in der völligen Gleichgültigkeit. Damit ist bereits angezeigt, dass die Erfahrung des Holocaust von der Neuen Politischen Theologie in Spurweite der Kritischen Theorie als Konsequenz einer ambivalenten neuzeitlichen Vernunft verstanden werden will. Im Angesicht des Zerstörten und der unschuldig Leidenden, versucht Metz eine Theologie mit dem Gesicht zur Welt zu betreiben, eine Theologie, die in ihrer Verletzbarkeit und Brüchigkeit Geschichte ernst nimmt:

[389] METZ, Memoria passionis, 221
[390] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 199
[391] WIESEL, Elie: Die Nacht zu begraben, Elischa. München: Bechte 1962, 77.

„Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz.“[392] Metz entwirft in Folge seine Theologie vor allem vor dem Hintergrund jüdischen Leidens. Die Abkehr des Menschen vom Leiden anderer Menschen mündet in eine Kultur der Amnesie. Der Glaube, dass die Zeit alle Wunden heilt, erweist sich als Flucht in eine Geschichtsvergessenheit, die letztlich den Gerechtigkeitsgedanken ad absurdum führt.

Von zentraler Bedeutung ist für Metz die *memoria passionis*. Nur im Eingedenken fremden Leidens bleibt jenes Humanum erhalten, dass sich einer bloß technischen Rationalität entgegenstellt, die den Menschen als Subjekt in seiner Einzigartigkeit in Kategorien subsummiert und somit verfügbar macht. Der Mythos des Fortschritts verdrängt das Nicht-Identische, das nicht Definierbare, die Abweichung. Die Sensibilität für erfahrenes Leid provoziert somit eine Unterbrechung, eine Infragestellung und schreit: sie schreit nach Gott, aber auch nach dem Menschen.

Für Metz ist das Christentum eine Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft. Erzählungen halten Erinnerungen wach, die in der Gegenwart gefährlich sein können. Die Erinnerung vergangener Leiden hat dabei nichts mit Nostalgie zu tun und bleibt deswegen nicht harmlos: ihre Inhalte bedrohen viel mehr die Gegenwart, „weil sie an eine noch nicht ausgestandene Zukunft erinnern.“[393] Der Mangel an Sensibilität für die Anderen, die Subalternen, denen der Subjektstatus vorenthalten wird, verkennt die zentrale Stellung derselben, denn: „Das Gottesgedächtnis, die Imagination künftiger Freiheit, nähert sich aus dem Leidensgedächtnis, der Imagination fremden Leidens. Es ist schließlich der Grund, weshalb die Vision des künftig erscheinenden Reiches Gottes aus dem Gedächtnis der Besiegten, der Leidenden und Toten entworfen werden muss.“[394] Das Erinnern der Vergangenheit erinnert somit eine noch ausbleibende Zukunft - ein eschatologischer Vorgriff, der von Walter Benjamin in einer eindrucksvollen Interpretation von Pauls Klees Bild *Angelus Novus* dargestellt wird:

> Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.[395]

[392] METZ, Memoria passionis, 39

[393] MIČKOVIC, Branjo: Die anamnetische Grundstruktur der Neuen Politischen Theologie bei Johann Baptist Metz. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.). Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4: Göttingen). Göttingen: V&R unipress 2012, 105.

[394] EBD., 109

[395] BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, 691–704, These IX

Wir erliegen einem Fortschrittsgedanken, der am Ende jedoch nicht über die Opfer der Geschichte hinaus kann. Wenn wir also nicht vermögen, das Zusammengeschlagene zusammenzufügen, so müssen wir den Trümmern ins Angesicht schauen und in Solidarität mit den geschichtlichen Opfern hoffen. Werden die Leidenden ihrer Vergangenheit überlassen, „die unter dem Druck der evolutionistisch bestimmten Zeit nur darauf wartet, vergessen zu werden“[396], mündet jede Hoffnung in Zynismus.

In seinen Überlegungen bezieht sich Metz vor allem auf das jüdische Leiden und in der Konsequenz auch auf die Beziehung zum Judentum. Ebenso beschränken sich viele andere Versuche, den Holocaust in theologischen Kategorien zu denken, auf die jüdische *Shoah*. An dieser Stelle kann dieser Themenkomplex nicht weiter verfolgt werden, doch bleiben die Fragen, wie es um das Leiden anderer Opfergruppen steht, welche Universalisierbarkeit den Überlegungen zum Apriori des (jüdischen) Leidens inhärent ist und wo eine solche Theologie blinde Flecken aufweist. Grundsätzlich lässt sich die These formulieren, dass Metz trotz der inhaltlichen Konzentration auf die jüdische Leidenserfahrung mit dem Gedanken der *memoria passionis* und der *Mystik der offenen Augen* auch ein formales Gerüst erstellt, dass auf andere Leiderfahrungen ausgedehnt werden kann. Mit Auschwitz wird somit eine „Topographie des Schreckens“ angezeigt, wobei die „Formulierung ‚nach Auschwitz‘ keineswegs die gegenwärtigen Katastrophenerfahrungen entwichtigt oder gar übersieht, sondern gerade zur teilnehmenden Wahrnehmung für sie disponieren will.“[397]

In dieser Sensibilität für fremdes Leiden kommt nicht bloßes Mitleid und in Folge eine (oftmals) unpolitische Forderung nach Barmherzigkeit zum Tragen. Viel mehr geht es um eine zur Wehrsetzung gegen die „eindimensional geplante Zukunft unserer als fortschrittlich verstandenen Gesellschaft“[398] und somit um einen eminent politischen Ausdruck, der sich der technischen Rationalität widersetzt. Den Schattenseiten der Aufklärung mit romantischer Gegenwehr zu begegnen ist für Metz keine Option. Auch für ihn ergibt sich durch die Ambivalenz eine Dialektik der Vernunft, die ein *Grenzwissen* begründet:

> Diese dialektisch verstandene anamnetische Rationalität zielt auf die Wissensform des Vermissens. […] Dieses Vermissungswissen, das den Objektivierungsprozess verzögert, ja unterbricht; dieses Wissen darum, dass in der wissenschaftlichen Objektivierung der Lebenswelt immer auch etwas vergessen wird, ist heute wissenschaftstheoretisch extrem marginalisiert.[399]

Dieses Vermissungsissen weiß um die Gefahren des Zugriffs, das auf affirmatives Wissen zielt: das Subjekt wird philosophisch gesehen zur bloßen und experimentell erfassbaren Natur und *res extensa*, oder, politisch gewendet, der Rand zum bloßen Mittel, um den Status quo kapitalistischer Systemzwänge aufrecht zu erhalten. In diesem Vemissungswissen ist also ein Moment der Negation

[396] MIČKOVIC, Die anamnetische Grundstruktur, 110
[397] METZ, Memoria passionis, 51
[398] MIČKOVIC, Die anamnetische Grundstruktur, 107
[399] METZ, Memoria passionis, 234

angelegt, das sich der positivistischen Gefahr der Aufklärung und vielleicht des Menschseins an sich widersetzt. Damit wird schließlich jener produktive Gehalt der Religion angezeigt, die nach dem Subjekt in gänzlich anderer Weise fragt. Nicht mit „Wer spricht?“, sondern mit „Wer leidet?“ wird nach den Subjekten gefragt.[400] In Folge müsste an anderer Stelle systematisch darüber nachgedacht werden, inwieweit erstens Spivaks Diagnose, dass die Subalterne nicht sprechen kann, weil ihr der Subjektstatus verwehrt bleibt, daher rührt, Subjektivierung mit dem abendländischen Vernunftschema zu verknüpfen und inwiefern zweitens die Subalterne anerkannt werden könnte in ihrem Leiden.

Wird diese Frage ernsthaft bedacht, führt der Gedanke von Emanzipation und Autonomie nicht zu einer absoluten Ablehnung jeder Autorität, sondern zur *Anerkennung der Autorität der Leidenden* und dem *Respekt vor dem geschichtlich akkumulierten Leiden*[401]. Eine so leidgeschärfte und vernehmende Vernunft beleuchtet das Autonomiestreben in neuem Licht; vor diesem Hintergrund gewinnt „die Passionsgeschichte der Menschheit die Gestalt eines gefährlichen, eines provozierenden Gedächtnisses.“[402] Infolge wird ein urchristliches Motiv zentral, das sowohl in den Erzählungen erinnerter Vergangenheit als auch in der direkten Gegenwart virulent wird: Begegnung mit dem Anderen und Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein und in ihren Leiden.

Metz betont nun, dass eine Kultur der Anerkennung nicht über den eurozentrischen Weg der argumentativen Sprache, sondern nur über den polyzentrischen Weg der erzählten Erinnerung gelingen kann.[403] Letztere Sprachform ist unter anderem theologische Sprache, welche die Aufgabe hat, „die kommunikative Würde der erzählten Erinnerung vor der subjektlosen argumentativen Sprache, in der weder Gott noch Mensch zum Vorschein kommen, zu schützen.“[404]

Ein Beispiel für eine solche Erzählung bietet die Perikope vom barmherzigen Samariter an, auf die sich der durchaus ex-zentrische Denker Ivan Illich immer wieder stützt, da er daran den christlichen Kerngedanken festmacht, um das für die damalige Welt radikal Neuartige zu beschreiben. Illich analysierte sämtliche zugängliche Predigten über die Stelle seit der Antike bis in die Neuzeit und attestierte der Exegese stets die Formulierung eines moralischen Imperativs, die dem modernen Menschen von früh an aufoktroyiert wird: „Liebe deine*n Nächste*n!“ Allerdings geht es laut Illich Jesus nicht um die Begründung eines ethischen Programms und um die Frage, wie sich der Mensch verhalten solle, sondern um die schlichte Frage „Wer ist mein Nächster? Und was er [Jesus] sagte, so wie ich es verstehe, war: Mein Nächster ist der, den ich wähle, nicht der, den ich wählen muss. Wer

[400] Vgl. METZ, Johann Baptist: Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? In: Franz-Xaver Kaufmann / Johann Baptist Metz (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg im Breisgau: Herder 1987, 141.
[401] METZ, Memoria passionis, 221
[402] EBD., 221
[403] METZ, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, 121
[404] MIČKOVIC, Die anamnetische Grundstruktur, 115

mein Nächster sein sollte, lässt sich unmöglich durch Kategorien bestimmen.“[405] Eine durch kulturelle Grenzen definierte Ethik[406] wurde damit aufgebrochen: für die damalige Zeit ist das Verhalten des Samariters, der nicht zum selben *ethnos*, derselben Gemeinschaft, wie der im Straßengraben liegende Mann, gehört, revolutionär. Die Reaktion des Samariters passiert in überraschender Freiheit, in schlichter Begegnung und Beziehung mit dem Gegenüber. Dem Phänomen, gerade *nicht* nach den damaligen ethischen Grundsätzen zu handeln, haftet etwas Närrisches an. Illich übersetzt das Gleichnis in die heutige Zeit: zwischen dem Samariter als Palästinenser gedacht und dem verletzten Juden entsteht eine Gemeinschaft, eine *conspiratio.* Dieses Zusammen-Atem-Teilen symbolisierten die frühen Christ*innen durch einen Kuss auf den Mund während eines gemeinschaftlichen Mahls. Dadurch sollte eine Realität geschaffen werden, die nicht von dieser Welt war. Ein oft auftauchendes Symbol für die frühen Christ*innen ist ein fliegender Fisch, der sich sowohl im Wasser als auch in der Luft bewegt: sie verstanden sich *in* aber nicht *von* dieser Welt. Hier scheint sich einerseits ein Brückenschlag zwischen den oftmals gegeneinander ausgespielten Polen von Diesseits und Jenseits, anderseits auch eine Art utopischer Horizont im Sinne einer irdisch nicht fassbaren, nicht verortbaren Welt, zu finden.

Zurück zu der Frage nach Erinnerung als theologischer Kategorie. Um mit Albert Camus zu sprechen, muss die Geschichte dabei als Skandal verstanden werden; damit jedoch das Absurde in der Beziehung zwischen dem Menschen und der Erfahrung in der Welt als bloße Diagnose, als Ausgangs- und nicht als Endpunkt verstanden wird, bedarf es der Empörung ebenso wie eines Hoffnungsprinzips - vor allem in Hinblick auf die politische Handlungsfähigkeit und um Resignation zu bekämpfen. Zum einen plädiert Metz also für negative Begriffe von Geschichte, Humanismus und Theologie. Wie bereits weiter oben angesprochen, betont er, dass die Erfahrung des bedrohten Humanen von eminenter Bedeutung sei – ähnlich wie die negative Theologie ist ein Humanismus aber nur in der Erfahrung seiner Abwesenheit begründbar:

> Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit – weniger im positiven Entwurf der gesuchten Freiheit und Gerechtigkeit, als im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit. Die in dieser Erfahrung liegende Solidarität, die Möglichkeit also einer gemeinsamen Front des Protest, muss gesehen und mobilisiert werden. Denn die Gefahr eines neuen Unfriedens bleibt zu nahe. Die Irrationalismen unser gesellschaftlichen und politischen Praxis sind zu deutlich. Die Möglichkeit einer „kollektiven Verfinsterung“ ist noch nicht gebannt. Die Gefahr des Unfriedens, der Unfreiheit und der

[405] ILLICH, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: Beck 2006, 75.

[406] Illich schreibt dazu: „Die Griechen kannten die Pflicht zur Gastfreundschaft xenoi gegenüber, den Fremden, die in einer hellenischen Sprache redeten, aber nicht gegenüber den Schwätzern in seltsamen Zungen, die sie barbaroi nannten.“ EBD., 75

> Ungerechtigkeit ist zu groß, als dass die Gleichgültigkeit ihr gegenüber nicht zum Verbrechen werden könnte.[407]

In Abkehr resignativer Haltungen gilt es also der Theologie als Aufgabe sich in ihrer zerbrechlichen Sprache der Welt zuzuwenden. Auch für Dorothee Sölle muss jede theologische Sprache eine Mystik der offenen Augen sein und eine *via ex negativo* beschreiten. Die Sprache der Mystik

> will nichts anderes als das Leben auch dort noch zu lieben, wo Analyse am Ende ist und die Opfer nur noch gezählt werden können. Das Leben auch dort zu lieben, wo es schon lange, schon von Anfang an, schon immer zum Tod verurteilt ist, das ist eine alte Fähigkeit von Menschen, zu überschreiten, was ist. Sie wird „Transzendenz" genannt oder „Glauben", oder „Hoffen" – oder auch Hören auf das „stille Geschrei". Es ist die wichtigste Bewegung die ein Mensch lernen kann.[408]

Damit ist – im Vorgriff auf das abschließende Kapitel – eine klare Aufgabe für die Pädagogik und den Religionsunterricht angezeigt. Ein anamnetischer Religionsunterricht, eine Pädagogik, die den Rand und dessen Leiderfahrungen ins Zentrum rückt, ein Unterricht, der sich er-innert und ver-gegenwärtigt, verschafft Sensibilität für die Frage nach Sinn und Sein. Angesichts einer ambivalenten Moderne, die von einem bis dato nie erfahrenen Sinnverlust gekennzeichnet ist, stellt Nietzsche in einem eindringlichen Bild die Frage nach der Leere, nach der Entzauberung: „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?"[409] Das Be-sinnen auf Vergangenes ermöglicht so eine Schärfung der Gegenwart. Hierfür eine geschichtliche Perspektive einzunehmen, scheint zentral. Aus einem Blickwinkel, der sich dem Rand aussetzt und ihn begegnen will, können wir uns der asymmetrischen Verhältnisse zwischenmenschlicher Beziehungen in all ihren Gewaltmechanismen gewahr werden. Der Solidaritätsbegriff darf sich also nicht auf das Almosengeben beschränken, sondern umfasst die Einübung in eine anamnetische Solidarität in unterschiedlichen Dimensionen:

> Historische Wunden beruhen auf einer dialogischen Vereinbarung von Tätern und Opfer, bei der beide Seiten die historische Wahrheit und die traumatische Erfahrung dieser Geschichte anerkennen. Zur historischen Wunde des Holocaust gehören weitere Elemente die die Aufwertung des Zeugnisses der Opfer und der Überlebenden sowie der sekundären Zeugen als (unbeteiligte) Dritte, die freiwillig die moralische Verpflichtung eingehen, diese historische Wunde im Gedächtnis zu behalten und nicht zu vergessen.[410]

Assmann betont in Anlehnung an Hannah Arendt, dass die Vergangenheit nicht einfach nur als „totes Gewicht", das auf uns lastet, begriffen werden kann, „sondern auch als das Gewicht der Toten und des an ihnen begangenen Unrechts, das noch Ansprüche an die Gegenwart stellt."[411]

---

[407] JOHANN BAPTIST METZ: Zur Theologie der Welt [1968]. Gesammelte Schriften in 10 Bänden, Band 1, Mit dem Gesicht zur Welt. Herausgegeben von Johann Reikerstorfer. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2015, 116.
[408] SÖLLE, Dorothee: Mystik und Widerstand. "Du stilles Geschrei". Mit einer Einleitung von Fulbert Steffensky. Freiburg: Kreuz 2014, 369.
[409] NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. Werke. Kritische Gesamtausgabe, Fünfte Abteilung, Zweiter Band. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin / New York: Walter de Gruyter: 1973, 159.
[410] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 174
[411] EBD., 189

Bewusst schreiben viele Historiker*innen „Wiedergutmachung“ und „Entschädigung“ in Anführungszeichen.

3.2. Befreiende Theologie?

People from the margins are entering the field and – this is the new insight that goes beyond pluralism and multiculturalism – all *of theology needs to take their perspectives seriously. Liberation theologies are not the special interest theologies of people on the margins. In the words of the Apostle Paul (1 Korinther 12, 26), “If one member suffers, all suffer together.” This has implications even for those of us who belong to the mainline, and it broadens our horizons. As a middleclass person I need to learn to think about God in relation to the lower classes; as a man I need to learn to think about God in relation to woman; as a Euro-American I need to learn to think about God in relation to African Americans, Hispanic Americans, Asian Americans and Native Americans; as a North American I need to learn to think about God in relation to people in the South America and other continents. This broadening is crucial. We may never understand God without the perspective of those who are different, including in a special way the perspective of those on the margins. The point of view from the position of the repressed throws new light on reality as a whole.*[412]

Erinnern vergegenwärtigt uns Geschichte. Erinnern vergegenwärtigt uns aber auch die Geschichtlichkeit als solche. Die Theologien der Befreiung versuchen das Theologumeneon des Zweiten Vatikanums vom Volk Gottes durch die Geschichte insofern ernst zu nehmen, als dass die Geschichte als Heilsort Gottes ins Zentrum rückt. Bereits im Hier und Jetzt beginnt das Reich Gottes; dabei ist dem Menschen nicht nur eine zukunfts-, sondern auch einer vergangenheitsorientierte Verantwortung aufgegeben:

> Mit der Relativierung der bis dahin geschichtsmächtigen Erwartung, dass alles Handeln stets auf die Erwartung einer immer neuen Zukunft gegründet sein könnte, wurde zum ersten Mal deutlich, dass auch die Vergangenheit Ansprüche an uns stellen kann, die wir nicht so einfach übergehen können. Das gilt insbesondere dann, wenn durch Verkennen, Ignorieren und Vergessen repressive Hierarchien verlängert werden.[413]

Die Theologen der Befreiung haben diese Geschichtlichkeit ernst genommen und ab Mitte des 20. Jahrhunderts in ausdifferenzierten Werken – theoretischer und praktischer Natur – zu diesen Fragen gearbeitet. An dieser Stelle wird versucht, vor dem Hintergrund antiziganistischer Gewalt zu reflektieren, wie theologisch adäquat gesprochen und gehandelt werden kann. Den fundamentaltheologischen Überlegungen in Bezug auf das Verhältnis von klassischer Befreiungshermeneutik und der postkolonialen Kritik sind eine kurze Standortbestimmung in Bezug auf das Verhältnis von Kirche und Antiziganismus und ein Abriss von Elementen aus den Theologien der Befreiung im Dialog mit der Neuen Politischen Theologie vorgereiht.

[412] RIEGER, Joerg: Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World. In: Joerg Rieger (Hg.). Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003, 180f.
[413] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 210

3.2.1. Kirche und Antiziganismus. Eine erkenntnisreiche Ambivalenz

Eine erste These, die sowohl den praktischen - dh. pastoralen und pädagogischen - als auch den theoretischen - dh. fundamentaltheologischen – Bereich betrifft, geht davon, dass kirchliche Institutionen und Theologien ebenso in antiziganistischen Strukturen agieren und diese reproduzieren; dies ist zum einen aufgrund der Macht des Diskurses nicht verwunderlich, zum anderen stimmt diese Vermutung angesichts der an sich befreienden Botschaft und emanzipatorischen Programmatik christlicher Theologie nachdenklich. Vorliegende Arbeit kann keinen historischen Überblick zu diesem Thema bieten, allerdings wollen vor allem im Rekurs auf die Dissertation von Gernot Haupt aus dem Jahr 2008[414] ein grundlegender Befund dargestellt und einige Überlegungen, die auf den bisherigen Ausführungen rühren, skizziert werden.

Das Verhältnis der Kirchen zu den Romvölkern kann über weite Strecken als Spiegelbild des gesellschaftlichen Antiziganismus gelesen werden. Die Topoi sind bekannt: Betrügertum, Arbeitsscheue und Nomadentum. Als Beispiel sei der Befehl des Mainzer Erzbischofs von 1714 angeführt, nämlich „‚Zigeuner und andere diebische Vagabunden' ohne Prozess hinzurichten, weil sie ein Wanderleben führten."[415] Diese antiziganistischen Ressentiments erreichten im *Porajmos* ihren Höhepunkt. Während es mit unterschiedlichsten Gruppen von Verfolgten des Nationalsozialismus zu verschiedenen Formen der Solidarität und des Widerstandes kam, nennt Gernot Haupt lediglich Jean Fleury aus Poitier als bis dato einzig bekannten Geistlichen, der sich aktiv gegen die Deportation von französischen Rom*nja eingesetzt hat. Die Beschäftigung mit dem *Porajmos* offenbart, dass die Kirche (auch internen) Antiziganismus und Rassismus bis dato kaum als Herausforderung benannt hat. Überspitzt formuliert: der grassierende Antisemitismus innerhalb der Kirchen wurde über Jahrhunderte hindurch theologisch begründet und programmatisch praktiziert (was ihn natürlich in keinster Weise legitimiert); das Verhalten der Kirche den Romvölkern gegenüber irritiert insofern, als dass etwa für den burgenländischen Bereich gelten kann, dass quasi alle Rom*nja getauft waren.[416] Zwar muss das Thema Religiösität und Romvölker gesondert behandelt werden, jedoch fällt an dieser Stelle unweigerlich auf, dass die Rom*nja in Jabing zumindest am Papier (laut den Taufmatrikeln) Teil der Gemeinschaft und des Volk Gottes waren. Umso mehr schreit also diese gewaltvolle Beziehung nach Aufarbeitung; die antiziganistischen Vermächtnisse wurden 1945 „kritiklos fortgeführt"[417] – im Unterschied zum Antisemitismus, der nun diskursiv „verpönt"[418] ist. An dieser unreflektierten

[414] HAUPT, Gernot: Antiziganismus und Religion. Elemente für eine Theologie der Roma-Befreiung, dargestellt anhand einer empirischen Untersuchung eines Roma-Viertels in Rumänien. Dissertation, *Universität Wien*. Wien 2008

[415] LEWY, Guenter / SCHMIDT: "Rückkehr nicht erwünscht". Die Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich. München: Propyläen 2001, 16 zit. nach HAUPT, Antiziganismus und Religion, 155

[416] So die mündliche Auskunft von Gerhard Baumgartner, Leiter des *DÖW*.

[417] HAUPT, Gernot: Antiziganismus und Sozialarbeit. Elemente einer wissenschaftlichen Grundlegung, gezeigt an Beispielen aus Europa mit dem Schwerpunkt Rumänien. Berlin: Frank & Timme 2006, 177.

[418] EBD., 177

Fortführung waren kirchliche Institutionen nicht nur beteiligt, sie sind es weithin immer noch, wenn Haupt zu dem Schluss kommt, dass es diesen und den theologischen Fakultäten an Interesse mangelt, die Verstrickungen während des Nationalsozialismus und danach aufzuarbeiten.[419]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der innerkatholische Diskurs der Nachkriegszeit vor allem aus pastoralen Bestrebungen kam und dabei auf ein frei gewähltes bzw. genetisch bedingtes Nomadentum fokussierte und Analysen, „die den Antiziganismus als zentrales Bestimmungsmerkmal der Lebenssituation von Roma ausblendet.“[420] Es kommt also im Rekurs auf das sich in der Romantik konsolidierende Bild des umtriebigen, freien *Zigeuners* zu einer Verzerrung der Wirklichkeit, die noch dazu theologisch fundiert wird – etwa durch das gebetsmühlenartige Wiederholen jener Bibelstellen, die sich mit Wanderung und Auf-dem-Weg-Sein beschäftigen.[421] Dass diesen Unternehmungen vor allem in den letzten Jahrzehnten von gut gemeinten Motivationen und einem Wohlwollen den Romvölkern gegenüber rühren, ist nicht zu verkennen. Gleichzeitig wird dabei die Gefahr einer christlichen Praxis offenbar, die sich nicht in rassismuskritischer Reflexion und in politische Verhältnisse eingebettet versteht. Haupt übt in seinem Bestreben, eine befreiungstheologisch aktualisierte Pastoral für Rom*nja zu begründen, an den bisherigen Ansätzen scharfe Kritik. Es bestehe die Gefahr, „die Roma und ihre von der Dominanzgesellschaft erzwungene Heimatlosigkeit als pädagogisches Werkzeug für die müden Christen des Abendlandes“ zu missbrauchen, weshalb eine „kriteriologisch orientierte Pastoral nicht darauf schauen [muss], welche Bibelstellen zu einem präformierten ethnischen Wesensmerkmal der Zielgruppe passen könnten, sondern […] das Handeln Jesu jenen gegenüber nachvollziehen [muss], die zu seiner Zeit in einer ähnlichen Lebenssituation waren.“[422] Es geht also dezidiert um eine Abkehr von den – in diesem Fall theologisch gerahmten – Projektionen der Mehrheitsgesellschaft und deren Essentialisierungen. Ins Zentrum rückt der Rand und die Empörung nicht nur darüber, wie mit diesem Rand umgegangen wird, sondern dass ihn unsere gesellschaftliche Strukturen produzieren. Theologisch gewendet büßt der Rand als Sündenbock für die nicht akzeptable, das heißt annehmbare Schuld der strukturellen Sünde. Aus diesem Grund verweist jede pädagogisch-pastorale und theologische Annäherung auf die Dominanzgesellschaft selbst: „Warum und wer von der Gesellschaft als aussätzig definiert wird, sagt mehr über die Aussetzenden als über die Ausgesetzten aus.“[423] Hier wird Rand zum *locus theologicus* par excellence und gibt Auskunft über den Zustand einer Gesellschaft bzw. der Kirche. Als

[419] Vgl. EBD., 157
[420] HAUPT, Antiziganismus und Religion, 202
[421] EBD., 204
[422] EBD., 205
[423] EBD., 208

paradigmatisch hierfür sei das apostolische Dokument „Orientierungen für eine Pastoral der Zigeuner“[424] aus dem Jahr 2005 erwähnt.

Dieses Dokument mit einer längeren Entstehungsgeschichte ist als ambivalent und nicht kohärent einzustufen. Zum einen finden sich Passagen, die das Nomadische der Romvölker essentialisieren: „Die Prädisposition zur Wanderschaft betrifft die Gesamtheit dieser Bevölkerung und sie besteht als Mentalität auch bei jenen weiter, die schon seit geraumer Zeit sesshaft geworden sind.“[425] Gleichzeitig werden antiziganistische Strukturen implizit angesprochen und die Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft thematisiert:

> In diesem Prozess spielt zudem die Erziehung, die in den Schulen der *gağé* erteilt wird, eine entscheidende Rolle. Die normalen Schulbücher liefern häufig ein historisches und soziologisches Bild der Bevölkerung der Zigeuner, das den ganzen Berg an Vorurteilen geerbt hat, der von Generation zu Generation weiter gegeben worden ist, und so tragen sie weiter zu der allgemeinen misstrauischen Haltung bei. In ähnlicher Weise informieren die Massenmedien das breite Publikum nur selten über die positiven Werte der Kultur der Zigeuner, sehr viel häufiger werden negative Nachrichten verbreitet, die dazu beitragen, ihren Ruf noch weiter zu schädigen.[426]

Auch auf die Notwendigkeit eines geschichtlichen Bewusstseins wird hingewiesen, in der implizit der Rand als Projektion und Repräsentation problematisiert wird:

> Wenn jedoch die Geschichte der Zigeuner nicht berücksichtigt wird, neigt das Eingreifen der Gesellschaft dazu, von der Idee einer sozialen Abweichung auszugehen, die überwunden werden muss. Die Zigeuner werden dann leicht als asozial betrachtet, die man so bald wie möglich wieder in den Schoß der Mehrheitsgesellschaft zurückführen muss. Dadurch aber würde die Diskriminierung, die die Zigeuner Jahrhunderte lang erlitten haben, negiert und es gäbe keine Anerkennung der Besonderheit ihrer Kultur.[427]

Die Gefahr paternalistischer Handlungsmuster wird dabei ebenso benannt: „Wenn die Zigeuner systematisch in die Rolle derer gedrängt werden, die auf Hilfe angewiesen sind, wird das Ziel schon im Ansatz verfehlt.“[428] Haupt betont, dass die durchaus kritische Position dieser Passagen in den späteren Teilen des Dokuments wieder verlassen wird. Nicht mehr die „gestörten Beziehungen“[429] zwischen Kirche und Rom*nja, zwischen Rand und der Dominanzgesellschaft werden angesprochen, nicht die Relation, sondern die Essenz rückt wieder in den Mittelpunkt der Argumentation. Die Formulierungen, dass deren „Beziehung zur Geschichte […]im Grunde immer gefühlsbetont“ bleibt oder deren „Reaktionen […] meist unmittelbar [sind] und […] eher von intuitiven Kriterien als von

[424] ORIENTIERUNGEN: Orientierungen für eine Pastoral der Zigeuner. People on the Move Nr. 100 (Suppl.), April 2006 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_100-suppl/rc_pc_migrants_pom100-suppl_orientamenti-ge.html; 14.12.2016)
[425] EBD., Nr. 9
[426] EBD., Nr. 44; *gağé* oder *Gadsche* ist die von den Romvölkern verwendete Bezeichnung für Nichtangehörige und bedeutet *Nicht-Roma*, *Fremde* oder *Bauer*. Vgl. dazu VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA, Roma Cajtung Extrablatt, 1.
[427] ORIENTIERUNGEN, Orientierungen, Nr. 52
[428] EBD., Nr. 52
[429] HAUPT, Antiziganismus und Religion, 193

theoretischen Überlegungen geleitet [werden]“[430], könnten einerseits als ungeschickte Formulierungen abgetan werden und müssten auf die tatsächliche Intention ihrer Aussagen hin beleuchtet werden, andererseits schreiben sie sich hierbei in einen machvollen Diskurs, der an den kolonialen erinnert, ein.

Ohne nun auf weitere Details dieses Dokuments eingehen zu wollen, kann mit Gerhard Haupt zusammengefasst werden, der resümiert

> „dass gegenüber den ersten römischen Äußerungen über Roma eine klare Analyse der antiziganistischen Exklusion aus Gesellschaft und Kirche in den Text Eingang gefunden hat, dass jedoch traditionelle ethnisierende Zuschreibung [sic!] essentialistischer Merkmale insbesondere in der biblisch-theologischen Reflexion als Marker der Differenz noch nicht überwunden werden konnten.[431]

An dieser Stelle müsste eine kritische Theologie, die befreiend wirken will, anschließen. Eine Patentlösung, wie sich die Pastoral, die Pädagogik oder die Politik an den Rand annähern sollte, kann es nicht geben. Fest steht in Anbetracht der bisherigen Ausführungen, dass es nicht zu einer Essentialisierung der Ausgegrenzten und einer romantisierenden Überhöhung im Sinne einer Heilsexklusivität kommen darf. Viel mehr muss – in Anlehnung an einen Machtbegriff, der sich vor allem in Beziehungen und Hierarchien artikuliert – auf das relationale Element fokussiert werden. Es geht also auf einer Metaebene weniger um objektivierende Zugriffe aus bestimmte Gruppen und dem Versuch, diese zu heilen, zu integrieren oder zu entwickeln – um aus dem bunten Begriffsrepertoire zu schöpfen – sondern um eine radikalere Fragestellung: welche Dynamiken, welche Hierarchien und Privilegien fundieren ein System, das permanent Ränder erzeugt? Eine solche Perspektive, die auch immer eine theologische ist, gibt sich nicht mit einfachen Lösungen und einem naiven Harmonieglauben zufrieden. Viel mehr geht es um ein Hinterfragen und ein Verlernen unserer Privilegien. Zu diesen zählt unter anderem das Sich-Ausruhen-auf-der-Geschichte. Zwangsläufig stellen Erinnerung und Geschichte Momente dar, welche die Beziehungen zum Rand knüpfen und ihn als solchen erst konstituiert. Insofern will noch einmal auf die Frage der Fortschritts hingewiesen werden. Dieser ist – wenn überhaupt – nur vor dem Horizont einer utopischen Vergangenheit zu haben; einer Vergangenheit, für die in aktiver Weise Verantwortung übernommen wird:

> Soviel ist jedenfalls sicher: In den Nachwirkungen traumatischer Gewaltgeschichten löst die Zeit allein keine Probleme. Verbrechen gegen die Menschlichkeit lösen sich nicht unter der Hand auf, sondern erfordern rückwirkende Handlungen der Anerkennung der Opfer und Übernahme von Verantwortung. Der letzte Staatspräsident der DDR, Erick Honecker, pflegte seine öffentlichen Reden mit der Parole abzuschließen: „Vorwärts immer – rückwärts nimmer!“ Diese Zuversicht, dass man auf dem Weg in die Zukunft die Vergangenheit hinter sich lassen kann, darf und muss, galt als Credo der Modernisierung diesseits und jenseits der Mauer. Das Veto gegen diese Zeit-Orientierung hat Elias Canetti in einem prägnanten Satz formuliert: „Vorbei ist nicht vorüber.“[432]

[430] ORIENTIERUNGEN, Orientierungen, Nr. 58
[431] HAUPT, Antiziganismus und Religion, 196
[432] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 210f

3.2.2. Theologische Befreiungen. Abrisse

In der Gegenüberstellung klassisch befreiungstheologischer Ansätze und postkolonialer Anfragen an diese wird in ähnlicher Weise jene Herausforderung evident, vor der jede Theologie nach Auschwitz steht: wie ein Prinzip Hoffnung – auf Gerechtigkeit, auf Befreiung, auf Gott – aufrecht erhalten im Angesicht gegenwärtiger und geschichtlicher Gewalt? Diese Stränge kritischer Theologie stehen in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander, das durchaus wert ist, genauer beleuchtet zu werden. In Bezug auf den *Porajmos* und des gegenwärtig grassierenden Antiziganismus scheint ein Gespräch zwischen diesen Positionen wertvoll zu sein. Während es vor allem im englischsprachigen, protestantischen Bereich angeregte Debatten zu der Frage nach der Zukunft der Befreiungstheologie in der Postmoderne gibt[433], scheint diese Diskussion auf den deutschsprachigen, katholischen Fakultäten erst langsam – wenn überhaupt - Einzug zu halten.[434] Leider kann an dieser Stelle keine systematische Zusammenschau dieser Diskussion gegeben werden, allerdings will die Thematik in ihren Grundsätzen skizziert werden.

Ein Anliegen der Neuen Politischen Theologie wurde bereits ausführlicher besprochen – die anamnetische Solidarität mit den Opfern der Geschichte bzw. das Eingedenk fremden Leides ist Grundvoraussetzung dafür, im Angesicht der Gewalt, in Auschwitz und andernorts Theologie zu betreiben, wenn auch in radikal gebrochener Form: die Rede von Gott ist eine brüchige, das Hoffen ein schwaches. So ist das Sprechen

> von Gott und Leben vor ihm nach Auschwitz: dilettantisch, mühsam, kämpferisch, mit offenen Flanken, ungeschützt und exponiert […] [Es gibt eine] Armut des Gottesglaubens, gebunden an die Niedergegangenen, die Ermordeten: Gottesglaube nach Auschwitz ist verkohlt, aschig, weder schön noch attraktiv, mit schwachen Hoffnungen und tiefem Widerstandsgestus, gezogen aus der Narration und dem Gebet.[435]

Wesentlich ist also für Metz etwas, das Sebastian Pittl als „mögliches Begegnungsfeld" zwischen Neuer Politischer Theologie und Theologie der Befreiung betitelt und auch für die postkoloniale Kritik Dreh- und Angelpunkt des Nachdenkens darstellt, nämlich „von den Opfern der Geschichte her

---

[433] Vgl. dazu etwa RIEGER, Joerg: Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003

[434] Ein erster Hinweis dafür ist die für März 2017 anberaumte Tagung an der Philosophisch-Theolgischen Hochschule in St. Georgen. In der Ausschreibung ist treffend zu lesen: „Die Rezeption postkolonialen Denkens innerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie ist bislang erst sehr zögerlich erfolgt. Dies überrascht insofern, als die Auseinandersetzung mit Kolonialismus und Neokolonialismus für die aktuelle weltkirchliche Zusammenarbeit gerade in der katholischen Kirche als der globalsten Religionsgemeinschaft der Gegenwart eine entscheidende Rolle spielt und sowohl die Verstrickung der katholischen Kirche in den Kolonialismus als auch dessen Kritik (z. B. bei Antonio de Montesinos) so weit zurückreichen wie die Geschichte des Kolonialismus selbst. Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung innerhalb der deutschen Theologie drängt sich nicht zuletzt auch angesichts der deutschen Kolonialgeschichte auf. Die kommende Jahrestagung möchte dieses Schweigen durch eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung ersetzen." INSTITUT FÜR WELTKIRCHE UND MISSION: Postkolonialismus und Missionstheologie: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (http://www.iwm.sankt-georgen.de/tagungen/jahrestagungen/jahrestagung-2017/; 16.12.2016)

[435] TREITLER, Wolfgang: Fundamentaltheologische Gottesrede heute. Theologie nach Auschwitz. Vortragsskript der Vorlesung am 22.4.2015: unveröffentlicht.

sprechen."[436] Die beunruhigende Frage nach der „Rettung für die ungerecht Leidenden, die verstummten Opfer und Besiegten"[437] wird in ähnlicher Form auch von der klassischen Befreiungstheologie gestellt. Schließlich ist es auch das Anliegen postkolonialer Perspektiven die Stimmen vom Rand hörbar zu machen – was angesichts der Kolonialgeschichte des Christentums ein ähnlich komplexes Unterfangen darstellt, wie der Umstand, dass es auf den Dreifaltigen Gott hin Getaufte waren, welche den Holocaust vollstreckten.[438] Bevor nun explizit auf diese Debatte eingegangen wird, seien in aller Kürze die von Pittl angestellten Überlegungen in Bezug auf eine Begegnung zwischen der Neuen Politischen Theologie und der Befreiungstheologie dargestellt.

Beide zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass geschichtliche Orte von großer Bedeutung sind - infolgedessen könnten beide als kontextorientierte Theologien beschrieben werden. In ersterer steht der Name Auschwitz für die Gräueltaten des Nationalsozialismus und dem Genozid vor allem am Judentum. Vor dem Hintergrund einer fortschrittsgläubigen und über weite Strecken geschichtsvergessenen säkularen Gesellschaft ringt die Neue Politische Theologie mit vielfältigen Herausforderungen, um das Potential theologischer Sprache, zu einer „geschichts- und leidsensiblen europäischen Erinnerungskultur"[439] beizutragen, aufzuweisen. Die klassische Theologie der Befreiung hat ihr Ursprungsdatum in den von massiver Repression und Marginalisierung geprägten Ländern Lateinamerikas. Die Ausbeutung und Unterdrückung subalterner Klassen durch autoritäre Regime führte dazu, dass sich – unter anderem inspiriert durch die Bischofskonferenzen in Medellín 1968 und in Puebla 1979 – im Dialog mit den Sozialwissenschaften eine Theologie konstituierte, die, ausgehend von der *Option für die Armen*, Gewaltverhältnisse als strukturelle Sünde interpretierte und dementsprechende Konsequenzen zog. Als „Sprachrohr kritisch-prophetischen Widerspruchs"[440] fokussierte sie neben der fundamentaltheologischen Reflexion des lateinamerikanischen Kontexts auf eine Pastoral, die sich mit den ausgegrenzten Menschen und Klassen solidarisierte. Dabei wurden die Armen als privilegierter Ort christlicher Offenbarung und göttlichen Heils verstanden. Die Kurzformel „Fuera de los pobres no hay salvación"[441] (Außerhalb der Armen gibt es kein Heil) bringt damit paradigmatisch zum Ausdruck, dass der Rand der Gesellschaft stets der Ausgangs- und Endpunkt theologischer Arbeit und Reflexion sein muss. Die klassische Befreiungstheologie

[436] PITTL, Sebastian: Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.). Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4: Göttingen). Göttingen: V&R unipress 2012, 191-210.

[437] REIKERSTORFER, Johann: Thesen zu einer anamnetischen Christologie. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.). Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4: Göttingen).Göttingen: V&R unipress 2012, §1.

[438] Vgl. TREITLER, Fundamentaltheologische Gottesrede heute

[439] PITTL, Von den Opfern der Geschichte her sprechen, 195

[440] EBD., 195

[441] SOBRINO, Fuera de los pobres no hay salvación

differenzierte sich in Folge aus, sodass unterschiedlichste Fragestellungen – etwa Ökologie, Feminismus, Interreligiösität – und Geographien in den Fokus rückten.

Als gemeinsame Verortungen der Politischen und der Theologie der Befreiung nennt Pittl[442] zusammengefasst (1.) die Kontextorientierung in Abgrenzung zu einem ortsunabhängigen Universalanspruch; (2.) die Geschichtsverwiesenheit jeder Gottesrede; (3.) die Fokussierung auf die Verlierer*innen und Opfer der Geschichte; (4.) die konstitutive Bedeutung der politischen und gesellschaftlichen Dimension für die Theologie; (5.) den Praxisbezug. Als Unterschiede hinsichtlich der Verortung führt er an (1.) die stark säkularisierten Gesellschaften in Europa; (2.) die gesellschaftliche Breite kirchlicher Dynamik in Lateinamerika; (3.) den Fokus auf die Frage nach der Gerechtigkeit für die (geschichtlichen) Opfer der *Shoah* im Gegensatz zu den sozialpolitischen Forderungen nach Gerechtigkeit in der Gegenwart. Als Felder der Begegnung und des gegenseitigen Lernens zählen in Folge vor allem der Umgang mit Säkularisierungsprozessen, das Nutzen des widerständischen und gesellschaftskritischen Potentials der Kirchen auf allen Ebenen abseits eines akademischen Diskurses und das Einfordern einer leidsensiblen und politischen Erinnerungskultur. Schließlich verweist ein Dialog bereits in Richtung postkolonialer Anfragen. Angesichts der „eurozentrischen Verengung" europäischer Theologien mahnen für Pittl die globalen Passions- und Unterdrückungsgeschichten „eine leidsensible Erinnerungskultur ein, die über die Öffnung für die Opfer der europäischen Geschichte hinaus auch zu einem Gedächtnis der vergangenen und gegenwärtigen Opfer anderer Kontinente und Kontexte gelangt."[443] Infolge muss es die Aufgabe europäischer Theologie sein, angesichts globaler Unterdrückungs-und Ausbeutungsstrukturen „prophetischen Widerspruch"[444] zu leisten. Zusammengefasst verortet Pittl in beiden Theologien zentrale Momente, die sich dialektisch verhalten:

> Nur in einer befreienden Praxis, die sich mit den Opfern globaler Unrechtsstrukturen solidarisiert, wird der Satz wahr, dass es auch für die Toten noch eine Hoffnung geben kann, während umgekehrt das Gedächtnis der Toten kritisches wie inspirierendes Moment einer befreienden Praxis sein kann, die sich weder in blindem Aktionismus verläuft noch ihre Endlichkeit verleugnet.[445]

In Hinblick auf den *Porajmos* und der spezifischen Kontinuität in Form eines strukturellen Antiziganismus wird konkret, wie sich beide Momente – Erinnerung und Befreiung – verschränken. Zentrale Kategorie für beide bleibt die Solidarität – womit eine Brücke zu den Anfragen aus postkolonialen Perspektiven geschlagen ist.

[442] PITTL, Von den Opfern der Geschichte her sprechen, 196ff
[443] EBD., 202
[444] EBD., 202
[445] EBD., 210

3.2.3. Solidarität in Zeiten der Postmoderne. Postkoloniale Anfragen und befreiungstheologische Rückfragen

Wenn die Forderung ernst genommen wird, Theologie stets mit Hinwendung zu den Leidenden - das heißt, im Angesicht der Gewalt an den anderen - zu betreiben, darf sich dieses Vorhaben nicht nur auf direkte Artikulationen von Gewalt beschränken, sondern muss die strukturelle Dimension mitberücksichtigen. Die befreiungstheologischen Ansätze haben dafür den Begriff *der strukturellen Sünde* vorgeschlagen, der vor allem auf die Verstrickung in soziökonomische Ausbeutungen fokussiert. In Anlehnung an die lateinamerikanische Dependenztheorie wurde erkannt, dass weiterhin koloniale Ausbeutungsmuster bestehen und der Wohlstand imperialer Zentren auf den Rücken der unterdrückten Peripherien – dh. der dort lebenden Menschen – beruht. Dieses Modell der reziproken Abhängigkeit fokussierte vor allem auf *die Armen* und machte diese zum bevorzugten Ort der Theologie. Das Theologumenon vom „gekreuzigten Volk" bei Ignacio Ellacuría deutet an, dass die Unterdrückten ein kollektives Subjekt bilden, das nach Befreiung ringt. In dieser Hinsicht leistet die klassische Befreiungstheologie ein wertvolles Verdienst: sie aktualisiert die Gottesrede in den Armen, am Rand, ja postuliert, dass eine Theologie ohne den Rand nicht zu haben ist. Das heißt, der Rand wird zum Subjekt, zu d*em locus theologicus*.

In Anbetracht der Ursprungsdaten und des Kontextes der Befreiungstheologie in Lateinamerika wurde diese stetig weitergedacht und in Hinblick auf gesellschaftliche Transformationsprozesse aktualisiert. So entstanden verschiedene kontextuelle Theologien im Globalen Süden, aber auch in den imperialen Zentren. Institutionen wie das Institut für Theologie und Politik in Münster etwa nehmen in Europa explizit Bezug auf die befreiungstheologische Tradition. Nun wird jedoch die Theologie als ganze vor dem Hintergrund postmodernen Denkens auf unterschiedlichen Ebenen massiv angefragt und erweitert; die Befreiungstheologie im Speziellen wird dabei auf einige blinde Flecken hingewiesen.

Die für vorliegende Arbeit und die interne Debatte besonders relevante Kritik postkolonialer Ansätze könnte dahingehend zusammengefasst werden, dass die Befreiungstheologie immer noch „mit einigen Untugenden des modernistischen Projekts behaftet ist – mit exzessiven Textualismus, mit der Herabsetzung sowohl der großen als auch der Volksreligionen und mit der Homogenisierung der Armen."[446] Der Srilankese R.S. Sugirtharajah, Professor of Biblical Hermeneutics am Department of Theology and Religion an der University Birmingham, hat vor allem mit der Herausgabe zweier Bände mit den ausdrucksstarken Titeln „Voices from the Margins" [447] (1991) und „Still at the Margins" [448]

[446] SUGIRTHARAJAH, R. S.: Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 51.

[447] SUGIRTHARAJAH, R. S.: Voices from the margin. Interpreting the Bible in the Third World. Maryknoll: Orbis Books 2016

[448] SUGIRTHARAJAH, R. S.: Still at the margins. Biblical scholarship fifteen years after the Voices from the Margin. London: T & T Clark 2007

(2008) auf die Pluralität von Theologie und deren befreienden Neuaufbrüche hingewiesen. Er betont, dass der Begriff Befreiung Teil des modernistischen Programms ist und in der Konsequenz der Befreiungstheologie noch immer ein objektivierendes Denken anhaftet:

> In ihrem [der Befreiungstheologie] Übereifer, die Armen zu vertreten, ist die Befreiungshermeneutik eher zu einer Befreiungstheologie der Armen geworden als zu einer Theologie der Befreiung durch die Armen. Das jetzige Ziel ist nicht sozialer Wandel, sondern ein pastorales Anliegen. Politischer Aktivismus wird durch das traditionelle Anliegen der Kirche an guten Tagen und karitativen Projekten ersetzt.[449]

Ebendiese radikale Kritik könnte auch an dem weiter oben erwähnten Dokument der von Rom verlautbarten Orientierungen für eine Pastoral der Zigeuner als auch an dem Ansatz von Haupt selbst geäußert werden.

Bruchstelle und gleichzeitig Ort der Begegnung scheinen im Subjektverständnis zu liegen. Während die Befreiungstheologie philosophiegeschichtlich weiterhin einem starken Vernunftbegriff nahesteht und daraus die Konsequenzen zieht – Subjektwerdung vor allem jener, denen dieser Status bis dato verwehrt wurde – sind poststrukturalistische Ansätze skeptischer: das Subjekt als autonom und kohärent, die repräsentative Funktion von Sprache, der Gedanke universeller Wahrheiten, die Idee des eines liberalen Humanismus, der Fortschrittsoptimismus[450] – zentrale Eckpfeiler geraten ins Wanken. Das bringt auf beiden Seiten eine Herausforderung mit sich, die als Aporie der Kategorien bezeichnet werden könnte: einerseits eine erzwungene Homogenisierung durch eine wie auch immer geartete Kategorisierung, die stets einem Essentialismus zu erliegen droht (*die* Armen, *die* Rom*nja, *die* Geflüchteten, *der* Rand); andererseits besteht die Gefahr, sich im zynischen Relativismus der Postmoderne zu verlieren, die das Subjekt mitsamt seiner Handlungsfähigkeit isoliert, auflöst und letztlich negiert. Diese Ambivalenz bringt Sugirtharaja auf den Punkt:

> Die Befreiungshermeneutik ist in ihrem Wunsch, die Anderen – Arme, Frauen, Eingeborene und alle anderen ausgegrenzten Menschen – ernst zu nehmen, postmodern. Gerade darin überwindet sie zu Recht das Interesse der Aufklärung an den Ungläubigen und konzentriert sich auf die Nicht-Personen. Aber das hindert nicht daran, die Armen zu reifizieren, und dies funktioniert innerhalb der dichotomen Denkweise des Aufklärungsparadigmas von reich/arm, Unterdrücker/Unterdrückter und haben/nicht haben.[451]

Ein analoges Schema könnte für die Gegenüberstellung von Sieger*in und Opfer fortgeführt werden. Wie können die Opfer Subjekte bleiben, ohne sie ihrer Geschichte zu berauben *und* ohne sie darauf zu reduzieren? Diesen letztlich erkenntnistheoretischen Problemen kann an dieser Stelle keine Antwort gegeben werden; allerdings gilt es, die Anregungen aus kulturwissenschaftlicher Perspektive vor allem in Bezug auf die permanente Selbstreflexion und das Hinterfragen eigener Positionierungen ernst zu nehmen. Kwok Pui-Lan aus Hong Kong, Professorin für Christliche Theologie und Spiritualität

[449] SUGIRTHARAJAH, Konvergente Trajektorien?, 62f
[450] Vgl. PUI-LAN / KWOK: Liberation Theology in the Twenty-First Century. In: Joerg Rieger (Hg.). Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003,74.
[451] SUGIRTHARAJAH, Konvergente Trajektorien?, 62

an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts, betont etwa den Umstand, dass die Befreiungstheologie insofern eigene Positionen überdenken muss, als dass sie weiterhin in einem „masculinist paradigma“[452] verweile und geschlechterspezifische Hierarchien und Dichotomien reproduziere. Sie benennt die Herausforderung klar: „Engendering Liberation Theology.“[453] Eine Sichtweise, der sich zunehmend viele Theolog*innen anschließen.

Für Sugirtharajah schließt sich die Schärfung befreiungstheologischer Anliegen durch die postkoloniale Kritik nicht aus und unterstreicht beider „Bekenntnis zur Befreiung, wie modernistisch das Projekt auch sein mag, […] da Befreiung als eine der großen Erzählungen zahllosen Millionen von Menschen, die täglich institutionelle und persönliche Gewalt und Unterdrückung erleben, Hoffnung bringt.“[454] Er unterstreicht also die gemeinsamen Ziele und Ansichten – vor allem im Hoffen und Arbeiten für „eine Alternative zum gegenwärtigen Arrangement.“[455]

Mit der oben angesprochenen, divergenten Auffassung des Subjekts geht die Frage der Anerkennung einher. Ob eine Person und Gruppe anerkannt wird, zeigt sich vor allem auf institutioneller Ebene. Eine mögliche Form der Anerkennung bietet nun die Erinnerung und dementsprechende politische Konsequenzen. In der Erinnerung werden *Nichtse* quasi nachträglich subjektiviert. Aleida Assmann bringt in Bezugnahme auf den Theoretiker Dipesh Chakrabarty den Begriff der historischen Wunde in den Erinnerungsdiskurs ein, mit dem implizit die Frage nach der Singularität des Holocaust neu gestellt wird:

> Historische Wunden […] finden sich bei indigenen Bevölkerungen, die der kolonialen Macht weichen mussten, bei den Opfern der Sklaverei und der Zwangsarbeit in den Lagern Stalins und Hitlers, in Gesellschaften mit Rassentrennung, Apartheid und strengem Kastenwesen. Der Holocaust erscheint in dieser Geschichte der über lange Zeiträume ausgegrenzten und bedrängten Minderheiten und ihrer historischen Wunden nicht als ein absolutes Novum, sondern vielmehr als die absolute und unüberbietbare Steigerung aller destruktiven Tendenzen dieser langen Geschichte der Aberkennung.[456]

Der Gedanke der Aberkennung als Negation der Anerkennung artikuliert sich dabei nicht „bloß“ in der direkten Diskriminierung und in rassistischen Übergriffen, sondern auf struktureller Ebene. Dabei ist es wichtig, nicht nur Anerkennung zu artikulieren, sondern auch die Prozesse der Aberkennung zu entlarven und zur Sprache zu bringen:

> In einer kulturell unterfütterten und politisch stabilisierten Situation der Aberkennung wird die Diskriminierung zum Normalzustand, der keiner Erklärung und Rechtfertigung mehr bedarf, weil das Recht zuungunsten der Ohnmächtigen von vornherein verschoben wurde. Deshalb besteht der erste Schritt einer Politik der Anerkennung in der kritischen Thematisierung dieses Status quo der Aberkennung, die mit einer Umperspektivierung und Umschreibung der Geschichte einhergeht.[457]

[452] PUI-LAN / KWOK, Liberation Theology in the Twenty-First Century, 81
[453] EBD., 81
[454] SUGIRTHARAJAH, Konvergente Trajektorien?, 65
[455] EBD., 69
[456] ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 173
[457] EBD., 173

Nun - und das ist vereinfacht formuliert die materialistische (und befreiungstheologische) Kritik an den postkolonialen Theorien – stellt sich die Frage, ob sich der Anerkennungsdiskurs nicht in der bloß symbolischen Anerkennung erschöpft und die weiterhin präsenten und agierenden sozioökonomischen Strukturen vergessen oder gar vertuscht werden. Zwei Beispiele in Bezug auf Antiziganismus können das illustrieren. Zum einen die lang und breit geführte Debatte über die Bezeichnung von Menschen, die sich – in irgendeiner Weise – den Romvölkern zuordnen oder – eine Dimension der Debatte, die meist nicht expliziert wird – diesen fremdzugeschrieben werden. Stefan Horvath verweist hier auf eine grundlegende Herausforderung: „Das Wort ‚Zigeuner ist aus dem Sprachschatz vieler Menschen nicht verschwunden, weil das negative Image mit dem Wort ‚Roma' nicht positiv besetzt werden kann."[458] Zum anderen könnte die Anerkennung der Roma (sic!) als Volksgruppe 1993 relativiert werden: befinden sich die Rom*nja nun tatsächlich in der Mitte? Auch das benennt Horvath: „Denn die politische Anerkennung von damals sollte nicht nur Unterschriften auf einem Stück Papier bleiben."[459] Und: ist diese Anerkennung nicht weiterhin daran gekoppelt, mit gewissen Privilegien (zB. Österreichische Staatsbürgerschaft, Interessensverbände und dementsprechende Subventionen etc.) ausgestattet zu sein?

Die Anerkennung darf sich also nicht auf Symbolik beschränken. In der christliche Theologie scheinen beide Momente angelegt zu sein: die Anerkennung des Anderen als Du und in der bloßen Begegnung einerseits, die prophetische Tradition, welche das System und dessen Zwänge radikal in Frage stellt, andererseits.

Die nationalsozialistische Rassismuslogik ist ganz klar die Konsequenz eines stereotypen Diskurses; gleichzeitig ist sie aber auch unweigerlich mit den kapitalistischen Verwerfungen verwoben und in einen Fortschrittsdogmatismus eingebettet:

> Das Zigeuner-Gen ist die ultima ratio des Zigeunerstereotyps: Mit ihm wird in den somatischen Kategorien des wissenschaftlichen Rassismus ein Jahrhunderte hindurch betriebenes rassistisches Kalkül systematisiert. Es hat von Anfang an auf der Addition von Fremdheit und gesellschaftlicher Aussonderung bestanden. Die Opfer der sozialen Entwicklung sind dadurch zu Fremdkörpers des Zivilisationsprozesses erklärt worden. Die Kosten des Fortschritts wurden nicht bilanziert, sondern auf das Konto naturgegebener Unfähigkeit abgebucht.[460]

Nicht umsonst ist ein weiter oben angeführter zentraler Topos des Antiziganismus das Thema Arbeit. - eine zentrale Kategorie, welche eine befreiende Theologie als einen Aspekt aufgreifen könnte, um zu zeigen, wir sehr unser System krankt.

Eine bereits angedeutete Rückfrage der Befreiungstheologie an die postkoloniale Kritik zielt auf den Zynismus postmoderner Subjektivität: „Isn't it ironic that the notion of identity is called into question precisely at a time when people on the margins, like ethnic minorities, the poor, and women, are

[458] HORVATH, So gewaltig ist nichts wie die Angst
[459] EBD.
[460] HUND, Wulf D.: Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Wulf D. Hund (Hg.): Fremd, faul und frei. Dimensionen des Zigeunerstereotyps. Münster: Unrast 2014, 43.

finally gaining some degree of self-worth and self-identiy?"[461] So wie Spivak von der Notwendigkeit eines strategischen Essentialismus sprich, weist auch bell hooks darauf hin, dass wider alle Identitätskritik klare Identitäten vor allem für jene von Belang sind, die noch um ihre Identität kämpfen.[462] Joerg Rieger betont, dass hierin jedoch jenes Moment liegt, dass jede Theologie, die befreien will, bereichert:

> The critique of identity becomes an important tool in deconstructing the stereotypes of the powerful who seek to define people on the margins in terms of a unified identity and a common essence in order to pull them back into the system. The challenge is geared to the process of universalization in which such identities are misused by those in charge – and which covers up the fact that the dominant system needs the margins.[463]

Eindeutige Lösungen bieten postkoloniale Perspektiven ebenso wenig an wie eindeutige Identitäten. Sie verweisen jedoch mit der Infragestellung dichotomer Gegenüberstellungen (Rand-Zentrum, arm-reich, Mann-Frau, entwickelt-unterentwickelt, Rom*nja-Gadsche) daraufhin, dass ebendiese Kategorisierungen umkämpfte Felder sind, weit weg von einer vermeintlichen Neutralität der Sprache. Diese Felder sind verstrickt in machtvolle Beziehungen und Interessen, in Geschichte(n) der Gewalt und ökonomische Zwänge. Es rückt also der Prozess, die Aushandlung von Identitäten und Zuständen in den Fokus. Ein abgewandelter, christlich durchaus bedenkbarer Freiheitsbegriff könnte nun dahingehend lauten, sich nicht einfach nur zu den uns gesetzten Grenzen verhalten zu können, sondern ebendiese in Frage zu stellen.

Anhand dieser nun skizzierten Herausforderungen wird nun manifest, dass das wohlwollende Fürsprechen, das wohlgemeinte Befreienwollen so einfach nicht ist. Taylor zufolge befindet sich die Theologie der Befreiung und jede Theologie, die den Rand ernst nimmt, in einem Krisenzustand, den er als kairologischen Moment betrachtet. Es entstehen „Dilemma und Verwirrung […] (Krise), die auch neues Wachstum (Chance) hervorrufen und ermöglichen könnten."[464] Er schlägt in Anlehnung an Derrida vor, in der Dimension des Deliriums, in dem eine Verdoppelung der Stimmen erfolgt – jener der privilegierten Elite und jene der unterdrückten Subalternen –, das „ganz Andere" in einer Art mystischem Zugang zu suchen.[465] Ähnliches versucht auch Rieger mit dem Begriff „the divine Other"[466] zu bezeichnen. Dieses „göttlich Andere" ist für ihn „the divine resistance to the way things are"[467], das nur im Anderen erkannt werden kann. Es gibt also eine Kraft des Randes, die göttlich ist, dh. auf Gott verweist.

---

[461] RIEGER, Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World, 182
[462] Vgl. EBD.
[463] EBD., 183
[464] TAYLOR, Mark Lewis: Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 278.
[465] EBD., 298
[466] RIEGER, Joerg: God and the excluded. Visions and blind spots in contemporary theology. Minnepolis: Fortress 2001
[467] RIEGER, Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World, 195

Obwohl die Romvölker im Rahmen ihrer Einwanderung in Europa nicht als Eroberer wahrgenommen wurden, „wurden sie nicht selten als deren Vorhut oder als die von ihnen zurückgelassenen niederträchtigen ‚Ausspäher" betrachtet. Schon in den Anfängen wurde der Fremdheit der friedfertigen Einwanderer eine bedrohliche Seite hinzugefügt."[468] Ganz ähnlich umschreibt Zygmunt Bauman in seiner Auseinandersetzung mit der Angst vor den Anderen die jüngst angekommenen Flüchtlinge in Europa als *Boten des Unglücks*: „Sie verkörpern den Zusammenbruch der Ordnung."[469] Ähnlich wie die Menschen, die derzeit nach Europa flüchten – der Rand, der ins Zentrum einbricht – erinnert das Andere, der alltäglich erfahrbare Rand daran, dass es aussichtslos ist, unsere Hände in Unschuld zu waschen. Wir sind und bleiben in geschichtsträchtige Schuld verstrickt, der wir uns stellen müssen. Sich zurücklehnen ist keine Option: „Was immer der Einzelne oder die Gruppe gegen die Totalität unternimmt, deren Teil sie bildet, wird von deren Bösem angesteckt und nicht minder, wer gar nichts tut. Dazu hat die Erbsünde sich säkularisiert."[470]

In der Predigt von Franziskus auf Lampedusa – seiner ersten Reise überhaupt – wird einerseits durch die Symbolik greifbar, wie Orte der Macht dezentriert werden, andererseits werden wir uns gewahr, wie wir in der Konfrontation mit dem Anderen zu einer Partei- und Verantwortungslosigkeit übergehen. Die zwei zentralen Fragen, die Gott dem Menschen nach dem Sündenfall stellt, lauten „Adam, wo bist du?" und „Kain, wo ist dein Bruder?" Die Beziehung zur Schöpfung und zum Gegenüber wird gestört, indem der Mensch glaubt, Gott zu sein.

> Auch heute taucht diese Frage nachdrücklich auf: Wer ist der Verantwortliche für das Blut dieser Brüder und Schwestern? Niemand! Wir alle antworten so: Ich bin es nicht, ich habe nichts damit zu tun, es werden andere sein, sicher nicht ich. Aber Gott fragt einen jeden von uns: „Wo ist dein Bruder, dessen Blut zu mir schreit?" Niemand in der Welt fühlt sich heute dafür verantwortlich; wir haben den Sinn für brüderliche Verantwortung verloren; wir sind in die heuchlerische Haltung des Priesters und des Leviten geraten, von der Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter sprach: Wir sehen den halbtoten Bruder am Straßenrand, vielleicht denken wir „Der Arme" und gehen auf unserem Weg weiter; es ist nicht unsere Aufgabe; und damit beruhigen wir uns selbst und fühlen uns in Ordnung. Die Wohlstandskultur, die uns dazu bringt, an uns selbst zu denken, macht uns unempfindlich gegen die Schreie der anderen; sie lässt uns in Seifenblasen leben, die schön, aber nichts sind, die eine Illusion des Nichtigen, des Flüchtigen sind, die zur Gleichgültigkeit gegenüber den anderen führen, ja zur Globalisierung der Gleichgültigkeit. […]„Adam, wo bist du?", „Wo ist dein Bruder?" sind die zwei Fragen, die Gott am Anfang der Geschichte der Menschheit stellt und die er ebenso an alle Menschen unserer Zeit, auch an uns richtet. Ich möchte aber, dass wir eine dritte Frage anfügen: „Wer von uns hat darüber und über Geschehen wie diese geweint?" Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern? […] bitten wir den Herrn um die Gnade, über unsere Gleichgültigkeit zu weinen, zu weinen über die Grausamkeit in der Welt, in uns, auch in denen, die in der Anonymität

[468] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 11

[469] BAUMAN, Zygmunt: Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache (edition suhrkamp Sonderdruck). Berlin: Suhrkamp 2016, 22.

[470] ADORNO, Theodor W.: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften, Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan-Buck-Morss und Klaus Schulz (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1701). Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 241.

> sozioökonomische Entscheidungen treffen, die den Weg bereiten zu Dramen wie diesem. „Wer hat geweint?“ Wer hat heute in der Welt geweint?[471]

Es gibt in dieser Welt viele Ränder. Vorliegende Arbeit hat versucht, darauf aufmerksam zu machen, wie von Gott angesichts der abgedrängten Erinnerung des *Porajmos* gesprochen werden kann. Wollen wir uns in der Postmoderne, welche die fatalen Verirrungen des modernistischen Projekts offenbar nicht überwinden wird, an der christlichen Botschaft orientieren, bleibt nur, ebendiese modernistischen Beschränkungen zu transzendieren, und uns auf eine „Pilgerreise zu den Rändern“[472] zu begeben. Denn eine solche erkennt an, dass „ein bestimmter Kontext vorrangig in Beziehung zu jenen, die ausgeschlossen und schikaniert sind, analysiert werden muss.“[473] Das bedeutet zusammenfassend, dass in der Begegnung mit dem Fremden – in der Migrationsgesellschaft, aber auch im Gedenken fremden Leides – in prophetischer Tradition die eigene Kompliz*innenschaft, dh. Mitschuld, zu bedenken ist.
Für die Auswüchse globalisierter Ausbeutungsverhältnisse ist das trotz der anonymen und komplexen Struktur noch eher nachvollziehbar als für Vergangenes. Es ist offensichtlich, dass wir nicht für Taten, die uns vorausgegangene Generationen begangen oder zu begehen verabsäumt haben, schuldig gesprochen werden können. Allerdings hat es auch die dritte Generation nach dem Nationalsozialismus zu verantworten, sich der Geschichte, die mit ihren Kontinuitäten bis in die Zukunft verweist, zu stellen – der Antiziganismus ist ein Beispiel hierfür. Die Neue Politische Theologie hat mit dem Apriori des Leidens Gedankenanstöße dazu geliefert, wie Subjekte abseits einer instrumentellen Vernunft anerkannt werden können. Die Idee eines *Vermissungswissens* verweist in seiner Negativität auf das, was nicht mehr und noch nicht ist – das Leben der schuldlos Leidenden. In der christlichen Eschatologie angelegt ist die Hoffnung, sowohl für Täter*innen als auch Opfer: „Vollendung der Opfer bedeutet in letzter Konsequenz für die Opfer auch zu den Tätern Stellung beziehen. Die Rückgewinnung der Täter kann und darf nicht ohne das Mittun der Opfer vollendet werden. Gott kann Versöhnung nicht schaffen über die Würde und Freiheit der Opfer hinweg.“[474] Die Autorität der Leidenden besteht bis zuletzt. Diese wird allzu schnell vergessen, da sie sich meist am Rand befindet, oft gänzlich unsichtbar. Eine Theologie, die an der Erzählung von Befreiung festhalten will, muss diesen leisen Geschichten zuhören und ihr machtvolles Zentrum räumen, um Platz zu machen. Die konkrete Annäherung an das Leid der Jabinger Rom*nja versteht sich somit vor allem in ihrer kairologischen Dimension. Im Freilegen von gewaltvollen Verhältnissen,

---

[471] FRANZISKUS: Papstpredigt vor Flüchtlingen auf Lampedusa, 21. April 2015 (http://de.radiovaticana.va/news/2015/04/21/dokument_papstpredigt_vor_fl%C3%BCchtlingen_auf_lampedusa/1138434; 28.12.2016)

[472] FIELD, David N.: Über das (Wieder-)Zentrieren der Ränder. Eine Euro-Afrikanische Perspektive auf die Option für die Armen. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 246.

[473] EBD., 246

[474] RAHNER, Einführung in die christliche Eschatologie, 230

Vernehmen erzählter Erinnerungen, in den Erfahrungen von Ausgrenzung, im Gewahrwerden struktureller Sünde, stellt sich die Frage nach Gott ebenso wie nach dem Menschen.

4. Praxen. Anamnetische und herrschaftskritische Solidarität aneignen

Geschichte verweist auf die Gegenwart. Wenn die Sieger nicht das letzte Wort haben sollen, wenn die Hoffnung aufrecht erhalten werden soll, dass den Leidenden der Geschichte einst eine Stimme verliehen werden wird, stellt sich die Frage nach Praxen, die schon jetzt beginnen, diese Stimmen hörbar zu machen. Dass es kein simples Unternehmen ist, die Unsichtbaren zu erkennen und die Leisen zu vernehmen, sollte durch die vorangegangenen Skizzen klar verdeutlicht worden sein. Die Frage der Repräsentation subalterner Gruppen fordert die Geschichtswissenschaft ebenso heraus, wie eine theologische Herangehensweise. Gewalt der Vergangenheit, aber auch der Gegenwart zu begegnen, ist ein unabschließbarer Prozess. Der christliche Glaube gibt den Blick frei auf einen Horizont der Hoffnung, der jedoch so einfach zu haben nicht ist. Die Neue Politische, Postkoloniale und die klassische Befreiungstheologie fordern ungeachtet ihrer Differenzen und Ausdifferenzierungen in ihrer permanenten Hinwendung zur Geschichte auch ein Eingreifen in die Geschichte, ein Sich-bewegen-lassen, eine Positionierung, einen Praxisbezug, der sich idealerweise in mannigfaltigen Praxen artikuliert. Die bisherigen Ausführungen hatten stets versucht, das Wechselspiel konkreter Gewalterfahrungen – vor allem in antiziganistischer Form – und einer Annäherung an ebendiese zu leisten. Zunächst erfolgte die Begegnung in Form einer Bestandaufnahme, einer archäologischen Grabung nach den Verschlungenen. Daraufhin wurde nachgedacht, was das aus fundamentaltheologischer Perspektive zu bedeuten hat. Jede Gottesrede ist angesichts der geschichtlichen und gegenwärtigen Gewalt nicht nur brüchig, sondern zugleich auch ein Moment der Hoffnung; sie verlangt auch nach konkreten Handlungsoptionen. Eine davon bildet die kritische Reflexion von Deutungshoheit. Religionspädagogik wird somit zu einer „Hermeneutik des Widerstandes."[475] Im Folgenden sind dazu vor allem für die Religionspädagogik einige Überlegungen ausgeführt.

4.1. Religionsunterricht als politische Bildung

Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie […]; die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.[476]

Jede Rede von Gott – und so auch der Religionsunterricht – sucht nach Wahrheit. Dass die Erkenntnis dieser nicht bloß in den dominanten und lauten Zentren zu suchen ist, sondern vor allem an den unterdrückten und leisen Rändern, ist grundlegender Gestus christlichen Glaubens. Diese Begegnung

[475] REILLY, George: Cultural Studies und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.). Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 160.

[476] ADORNO, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. Gesammelte Schriften, Band 10/2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan-Buck-Morss und Klaus Schulz (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1701). Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 679.

mit dem Rand kann mit der Erfahrung eines *Vermissungswissens* beginnen – wie der eigentliche Beginn dieser Arbeit. Das Wissen darum, dass jemand fehlt, die Abwesenheit von Leid zu vermissen, die Erfahrung des Menschen in seiner Negativität – all das stellt Momente dar, die in ihrem kontingenten Charakter als konkrete Fragen formuliert werden wollen. Sinnvolle pädagogische Arbeit wird dann geleistet, wenn geholfen wird, diesen Fragen Ausdruck zu verleihen. Die oben genannten theologischen Ausführungen begreifen sich als immanent politisch – selbiges hat für jeden Religionsunterricht zu gelten; in Anschluss an Adornos berühmte Diktum, dass die allererste Forderung an Erziehung jene sei, „daß Auschwitz nicht noch einmal sei“[477], kann auch das Unterrichtsprinzip der politischen Bildung in allen Fächern[478] nur dahingehend verstanden werden, Gewalt als Konsequenz politischer Verhältnisse theologisch zu bedenken. Die damit verbundenen Herausforderungen sind vielgestaltig. Zunächst ist zu konstatieren, dass „die ideologiekritische und politische Dimension religiöser Bildung […] zunehmend ausgefallen ist“[479] – ein Umstand, dem unter anderem mit dieser Arbeit Rechnung getragen werden soll. Die Auseinandersetzung mit geschichtlichen und gegenwärtigen Gewaltverhältnissen muss für jede Religionspädagogik, die sich einem Gerechtigkeitsanspruch verschreibt und in diesem Sinne auch politisch befreiend wirken will, Thema sein.

4.1.1. Gewalt unterrichten?

Sich der nationalsozialistischen Gewalt in all ihren Facetten zu nähern – *Shoah, Porajmos,* die gezielte Ermordung politisch, sexuell und körperlich von der Norm abweichender Menschen und die Kontinuitäten bis in die Gegenwart – birgt didaktische Fragestellungen in sich, die Rainer Möller zusammengefasst hat[480]: (1.) scheinbare Übersättigung auf Schüler*innenseite; (2.) ein fehlendes abgestimmtes Gesamtkonzept (seine für Deutschland formulierte Kritik könnte wohl auch auf Österreich übertragen werden); (3.) emotionale Überforderung durch eine im „Unterricht inszenierte ‚Choreografie ihrer [der Schüler*innen] Emotionen‘“, um Betroffenheit zu erzeugen oder zu moralisieren; (4.) eine fehlende lebensweltliche Verknüpfung, der nur eine „doppelte Subjektorientierung“[481] – dh. sowohl auf die geschichtlichen Opfer und Täter*innen als auch auf die

[477] EBD., 674

[478] BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG: Allgemeiner Teil des Lehrplans für die AHS Unterstufe, 27. September 2016 (https://www.bmb.gv.at/schulen/unterricht/lp/11668_11668.pdf?5i84ll; 2.1.2017), 3 und BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG: Allgemeiner Teil des Lehrplans für die AHS Oberstufe, 13. Juli 2015 (https://www.bmb.gv.at/schulen/unterricht/lp/11668_11668.pdf?5i84ll; 2.1.2017), 3.

[479] KÖNEMANN, Judith / METTE, Norbert: Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.). Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 11f.

[480] MÖLLER, Rainer: Was geht uns heute Auschwitz an. Referat auf der Tagung am 23.11.2015 im PI Villigst (https://www.comenius.de/themen/Religionsunterricht_Religionspaedagogik/Was_geht_uns_heute_Auschwitz_an_2015.php; 2.1.2017); MÖLLER, Was geht uns heute Auschwitz an

[481] BOSCHKI, Reinhold: Auschwitz ‚elementarisieren‘? Sackgassen und Chancen einer religionspädagogischen ‚Kultur der Erinnerung‘. In: Religionspädagogische Beiträge, H. 46 2001, 81–84.

Schüler*innen – in ihren lokalen Bezügen Abhilfe leisten kann. Dieser Punkt scheint vor allem hinsichtlich der generationellen und migrationsgesellschaftlichen Verschiebungen eine große Herausforderung; (5.) fehlende Zeitzeug*innen und – als mögliche Kompensation dieses Umstandes für die Rom*nja in besonders virulent – fehlende Gedenkorte und Auseinandersetzungen; (6.) die Vermittlung von vielfältigen Kompetenzen in Abgrenzung zu bloß zitiertem Wissen.

Angesichts der Gräueltaten könnte resignativ argumentiert werden, dass der Holocaust pädagogisch „im Grunde nicht vermittelbar“[482] sei – nicht nur in Bezug auf die in den postkolonialen Reflexionen zu Tage getretene Erkenntnis von der Unmöglichkeit richtiges Sprechens, auch hinsichtlich der nationalsozialistischen Gewalt besteht eine pädagogische Unmöglichkeit.[483] Will Unterricht vermeiden, sich dieser Aufgabe trotz ihrer unmöglichen Vorzeichen zu entziehen, „wird demzufolge auf der einen Seite die Singularität des historischen Ereignisses ernst[zu]nehmen und die Erinnerung an die Leiden der Opfer wach[zu]halten [sein], auf der anderen Seite [sind] aber die Verbindungen zu gegenwärtigen und zukünftigen Probleme und Entwicklungen sichtbar [zu] machen.“[484] Unterricht wird so zu einem Projekt des Trotzes, des Widerspruchs.

Zum Feld der *Holocaust Education* gibt es mittlerweile eine beachtliche Fülle an Literatur. Dabei ist vor allem in der jüngeren Diskussion ein Fokus auf die Felder *Gedenken* und *Erinnern* zu konstatieren. Möller betont vor allem für den Religionsunterricht die produktive Kraft der Erinnerung in ihrer – von Metz als solche bezeichneten – Gefährlichkeit. Gleichzeitig bestünde bei aller Plausibilität die Gefahr, dass aus gesellschaftspolitischer Perspektive, „Erinnerung an die Opfer ihr gefährliches und störendes Potential [verliere], wenn sie zu einer staatlich verordneten und normierten ‚Erinnerungs- und Gedenkkultur‘ entschärft wird.“[485]

In Anlehnung an diesen Einwand ist zu fragen, wie vor einer zunehmend pluraleren, dritten und vierten Generation nach Auschwitz von der nationalsozialistischen Gewalt gesprochen werden kann, ohne dass diese in einen allzu fernen Mythos verwandelt wird, der nur bedacht wird, weil er normativ bedacht werden muss. Insofern ist der Gedanke hilfreich, in einer postnazistischen (und postkolonialen) Gesellschaft auf *gegenwärtige* Strukturen der Gewalt – vor allem Rassismus, Antisemitismus, Antiziganismus, Sexismus – hinzuweisen. In der Religionspädagogik kann dies unter dem Hinweis erfolgen, dass solch gesellschaftliche Verhältnisse dezidiert sündhafte Strukturen sind und jede*r Christ*in dazu aufgerufen ist, dagegen zu protestieren. Aus diesem Grund scheint es notwendig, dass die Religionspädagogik im Allgemeinen und im Speziellen bei der Thematisierung

[482] MÖLLER, Was geht uns heute Auschwitz an

[483] Vgl. SCHWEIZER, Friedrich: An den Grenzen einer jeden Didaktik: „Erziehung nach Auschwitz.“ In: Schweitzer, Friedrich (Hg.): Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag,71-92, zit. nach MÖLLER, Was geht uns heute Auschwitz an

[484] MÖLLER, Was geht uns heute Auschwitz an

[485] EBD.

des Nationalsozialismus eine rassismuskritische Dimension einnimmt. Eine erste Annäherung daran bietet das in vorliegender Arbeit breit diskutierte Eingedenken fremden Leides.

4.1.2. Was die Religionspädagogik Auschwitz heute angeht

Im Sinne einer anamnetischen Kultur muss die Theologie ihre „anamnetischen Wurzeln freilegen, die dem Christentum als Grundverständnis immanent sind, um so ihre Sensibilität für rückwärtiges und gegenwärtiges Leiden zu erneuern."[486] Dieser Appell ist auch an den Religionsunterricht gerichtet. Dass es im schulischen Kontext oft Blockaden gibt, den Holocaust zu behandeln („Schon wieder?") bzw. die religiöse Sozialisation teilweise so schwach ist, dass der Konnex zum Holocaust an den Haaren herbeigezogen scheint, ist nur bedingt richtig, denn „hier kann sich die Frage entzünden: Gehört nicht die anamnetische Struktur zu einer Grundverfassung des Christentums [...]?"[487]

Der Religionspädagoge Reinhold Boschki knüpft an die geschichtsphilosophischen Überlegungen von Walter Benjamin. Dessen „Thesen zur Geschichte" und der weiter oben erwähnte Engel der Geschichte haben bildungstheoretische Relevanz – geschichtliches Bewusstsein als politisches Bewusstsein ist auch ein Thema religiöser Bildung: „An den Rändern und Umbrüchen menschlicher Biographie und sozialen Zusammenlebens zeigen sich verborgene Tiefenstrukturen, die den Wahrheitsgehalt von Welt und Wirklichkeit erkennbar werden lassen."[488] Nicht das Allgemeine, sondern das Besondere – und ein solches umfasse auch Extremsituationen wie Auschwitz – provoziert eine Unterbrechung, die für Bildungsprozesse „höchst relevant"[489] sei. Damit befindet sich Boschki in der Spurweite der fundamentaltheologischen Überlegungen der Neuen Politischen Theologie. Er identifiziert folgende Grundanliegen einer anamnetischen Religionspädagogik in Anlehnung an die Konzeption von Metz[490]:

(1.) Der Religionsunterricht muss Optionen bieten, was auch heißt, Position auf Seiten der Marginalisierten zu beziehen – an Menschen am Rand fehlt es weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart. Die Romvölker in ihrer Geschichte, der *Porajmos* und der grassierende Antiziganismus bieten dazu Gelegenheit:

> Obwohl die Lebensumstände der Romnja und Roma dramatischer nicht sein konnte, schien sich bis vor wenigen Jahrzehnten kaum jemand dafür zu interessieren. Die Diskriminierung der Romgruppen und

[486] BOSCHKI, Reinhold: Erinnern heißt Erinnern lernen. Grundlagen einer anamnetischen Religionspädagogik. In: Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José Antonio Zamora (Hg.). Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (Religion - Geschichte - Gesellschaft Bd. 48). Berlin: LIT 2009, 259.

[487] EBD., 261

[488] BOSCHKI, Reinhold: Geschichtliches Bewusstsein als politisches Bewusstsein. Zur Fortschreibung einer anamnetischen Religionspädagogik. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.). Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 104.

[489] EBD., 104

[490] Zu folgender Aufzählung vgl. BOSCHKI, Erinnern heißt Erinnern lernen. Grundlagen einer anamnetischen Religionspädagogik, 261

> ihre Abdrängung an den äußersten Rand der Gesellschaft wurde von PolitikerInnen und zuständigen Behörden jahrzehntelang völlig ignoriert und bagatellisiert.[491]

(2.) Religionspädagogik muss sich der Konstruiertheit von vermeintlich objektiviertem, historischem Wissen bewusst sein und Erinnerungsprozesse reflektieren. Dies passiert dann, wenn Geschichte aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet wird und Erinnerungsarbeit mit empathischen und emotionalen Verbindungen passiert.

(3.) In Anschluss daran gilt es, eine subjekt- und biographieorientierte Erinnerungsarbeit zu leisten, welche nicht nur mit nüchternen Statistiken jongliert, sondern Menschen konkret erinnert und sie benennt, ihnen einen Namen gibt. Gleichzeitig darf sich eine solche am Subjekt orientierte Sichtweise nicht darin verlieren, Täter*innen als vom Böse besessene Monster zu mystifizieren, sondern muss auf die soziale Dimension verweisen:

> Millionen schuldloser Menschen – die Zahlen zu nennen oder gar darüber zu feilschen, ist bereits menschenunwürdig – wurden planvoll ermordet. Das ist von keinem Lebendigen als Oberflächenphänomen, als Abirrung vom Lauf der Geschichte abzutun, die gegenüber der großen Tendenz des Fortschritts, der Aufklärung, der vermeintlich zunehmenden Humanitären nicht in Betracht käme. Daß es sich ereignete, ist selbst Ausdruck einer überaus mächtigen gesellschaftlichen Tendenz.[492]

Adorno forciert infolge weniger eine Psychologisierung der Täter*innen als viel mehr eine soziologische Perspektive auf Gewaltverhältnisse.

(4.) Auch Sprache hat durch Auschwitz eine Zäsur erfahren, die es im Religionsunterricht zu reflektieren gilt. So müssten mit den Schüler*innen „fernab von ritualisierten Sprachformen neue Sprach- und Denkwege gesucht werden, die es ermöglichen, aufrichtig von Gott im Land der Täter zu reden.“[493]

(5.) Das Erinnern der Opfer (und Täter*innen) muss auf eine konkrete Art und Weise erfolgen; Universalisierungen würden solche Erfahrungen und Biographien aufs Neue einebnen. Dennoch gelte es, vor allem darum – besonders im Religionsunterricht – die versuchte Vernichtung des Judentums zu beachten. Boschki ist mit dieser Forderung Recht zu geben, allerdings muss in Anschluss an die in dieser Arbeit angestellten Überlegungen vehement eingemahnt werden, dass auch die vernichtende Dimension des *Porajmos* und anderen Gruppen gegenüber immer wieder betont werden muss. Der versuchten Vernichtung wird Vorschub geleistet, wenn sie als solche nicht benannt wird. Die Betonung konkreter biographischer Erfahrungen – etwa die Zeugnisse von Hermine und Katharina Horvath – laden ohnehin dazu ein, im Angesicht lokaler Gewalt über die konkreten Opfer und Opfergruppen nachzudenken.

(6.) Wenn Boschki insbesondere jüdische Personen als Träger*innen und Gesprächspartner*innen einer Erinnerungskultur nennt, stellt sich die Frage, wie sich das im Burgenland, wo das Judentum de

[491] VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA, Roma Cajtung Extrablatt, 13
[492] ADORNO, Erziehung nach Auschwitz, 675
[493] BOSCHKI, Erinnern heißt Erinnern lernen. Grundlagen einer anamnetischen Religionspädagogik, 262

facto vollends liquidiert wurde, realisieren lässt. Wie kann niemand sprechen? Oder liegt auch dem Schweigen zerstörter oder vollkommen zweckentfremdeter Synagogen, dem Nichtvorhandensein von Gedenktafeln, der bloß erzählten Erinnerung an einstiges jüdisches Leben im Ort ein Gespräch zugrunde? Ähnliches gilt auch für die burgenländischen Rom*nja. Menschen wie Stefan Horvath sind jedoch lebendiger Beweis dafür, wie sich Gewalt in der postnazistischen Gesellschaft fortschreibt und tradiert. Das Aufsuchen von Orten, an denen diese Stimmen überliefert sind, finden sich (auch für das Judentum) – wenn auch in oft brüchiger, entfremdeter oder transponierter Art und Weise.
(7.) Schließlich muss sich der Religionsunterricht gewahr werden, dass Menschgedenken und Gottgedenken stets Hand in Hand gehen. Die zwei Fragen: „Wo war Gott in Auschwitz?“ und: „Wo war der Mensch in Auschwitz?“ können wohl als besondere Herausforderungen der Religionspädagogik bezeichnet und zugleich als besonders spannende Diskussionsgrundlage wahrgenommen werden.

4.2. Skizzen einer rassismuskritischen Religionspädagogik

Eine Perspektivenverschiebung auf die Geschichtlichkeit der Erinnerung ist nicht darauf ausgerichtet, das Erinnern der Geschichte zu ersetzen, sondern dieses zu befördern, indem eine Selbstreflexion auf die erinnernde Geschichtsarbeit einsetzt. […] Die Kritik der Erinnerung motiviert eine erinnernde Kritik.[494]

Die von Boschki vorgeschlagenen Grundlagen einer anamnetischen Religionspädagogik wurden bereits um einige Aspekte erweitert. Vor allem dem Fokus auf das Judentum und der *Shoah* gilt es weitere Dimensionen hinzuzufügen; so ist im Speziellen der *Porajmos* kaum Gegenstand religionspädagogischer Überlegungen, der ja auch – wie weiter oben angesprochen – ein Randthema in der Theologie ist. Generell muss jedenfalls konstatiert werden, dass in den theologischen Fächern – abgesehen von Ausnahmen – der gegenwärtig vor allem von den Kulturwissenschaften und der Migrationspädagogik artikulierten Rassismuskritik hinterhergehinkt wird. Diesem Umstand wollte in Deutschland auch ein Kooperationsprojekt zwischen der *württembergischen Landeskirche*, dem *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V*. und der *Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus* Rechnung tragen und organisierte im November 2015 eine Tagung, deren wesentliche Ergebnisse in der Broschüre „Vor Gott sind alle Menschen gleich – Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie“[495] vorliegen. Auch hier wird im Vorwort festgestellt, dass in der religionspädagogischen Literatur und Forschung zu den Themen wie

[494] MESSERSCHMIDT, Astrid: Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel 2003, 261f.
[495] BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT KIRCHE & RECHTSEXTREMISMUS / EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BADEN / AKTION SÜHNEZEICHEN FRIEDENSDIENSTE, Vor Gott sind alle Menschen gleich

Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus „weitgehende Leere“[496] herrscht. Diese These müsste vor allem für das Thema Antisemitismus mit einer genaueren Begründung aufwarten, zumal es vor allem im Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs auch aus religionspädagogischer Perspektive viel Auseinandersetzung gibt. Allerdings scheint plausibel, dass Antisemitismen in ihrer konkreten Ausformung auch in der Gegenwart zu wenig Beachtung finden. Zugestimmt werden kann auf alle Fälle der Kritik, dass das Thema Rassismus – und als Subkategorie desselben Antiziganismus – bis dato kaum explizit und umfassend angesprochen wird. Dass Rassismus nicht nur in rechtextremen Kreisen zu verorten ist, sondern Rassismus omnipräsent und weitestgehend normalisiert wurde, wird auch in theologisch-kirchlichen Kreisen kaum thematisiert. Abseits dezidierter Ablehnung rassistischer Übergriffe und Äußerungen werden die eigenen Verstrickungen nur selten expliziert. Dass der in der österreichischen Gesellschaft dominante Rassismusbegriff ein sehr enger ist, hat vor allem mit seiner nazistischen Konnotation zu tun. Aus diesem Grund weisen Pädagog*innen wie Astrid Messerschmidt auf die Gefahren eines Erinnerns hin, das die ihm eingeschriebenen Ambivalenzen nicht ernst nimmt. Ähnlich der bereits skizzierten *gefährlichen Erinnerung* bei Metz stellt für Messerschmidt Erinnerung stets einen „Stein des Anstoßes“[497] dar, der gegenwärtige Verhältnisse in Frage stellt. Das impliziert, in Bildungssituationen nicht nur geschichtliche und gegenwärtige Rassismen zu thematisieren, sondern den Erinnerungsbegriff und die darin eingelagerten Verhältnisse selbst. Es geht also bei einer kritischen Pädagogik der Erinnerung dezidiert nicht bloß darum, zu erinnern, sondern zu reflektieren, wer warum erinnert oder eben nicht erinnert wird. Im Erinnern geschichtlicher Gewalt – etwa durch den Nationalsozialismus – kann es also dazu kommen, Rassismus bloß in der Vergangenheit zu verorten. Damit wird eine zentrale Aufforderung für einen kritisch-anamnetischen Religionsunterricht benannt:

> Dient allerdings die Konzentration auf die Geschichte des Nationalsozialismus – eine vergleichbare Aufarbeitung des Kolonialismus fand nicht statt dazu – sich nicht mit den aktuellen Rassismen zu befassen, so wird Erinnerung als konservierende Maßnahme der Bewahrung des Vergangenen aufgefasst, anstatt die aus ihr hervorgehenden Wirkungen auf die Gegenwart zu reflektieren.[498]

Würde die globalere und zeitlich weitgreifendere Perspektive rassismuskritischer Bildungsarbeit ernst genommen, würde einsichtig, dass wir alle – Kirche und Theologie bzw. Schule und Pädagogik dezidiert miteingeschlossen – ein Rassismusproblem haben. Vor allem die Dauerhaftigkeit des Rassismus

> führt zur Gewöhnung und unterstützt die übliche Praxis, Rassismus nicht als gesellschaftliche Problematik zu benennen, sondern als ein [sic!] Ausnahmefall an den Rändern der Gesellschaft. Zur Normalisierung des Rassismus trägt seine Kulturalisierung bei. Nach dem Nationalsozialismus ist ein biologistisch begründeter Rassismus diskreditiert und hat eine Leerstelle erzeugt, die vom Kulturalismus besetzt wird. Mit der Behauptung kultureller Unvereinbarkeiten zwischen Bevölkerungsgruppen wird es möglich, Rassismus unsichtbar werden zu lassen, ihn gar für

[496] EBD., 4
[497] MESSERSCHMIDT, Bildung als Kritik der Erinnerung, 228
[498] EBD., 203

> überwunden halten zu können und sich doch der im rassistischen Diskurs herausgebildeten Vorstellungen von den Identitäten ‚Anderer' zu bedienen.[499]

Von dieser Warte kommend, betont Messerschmidt immer wieder, dass die angesichts der Globalisierung und der Migrationsgesellschaft notwendigen postkolonialen Lern- und Erinnerungsprozesse zugleich auch als postnationalsozialistische zu verstehen sind:

> Die postkoloniale Gegenwart nach Auschwitz zeichnet sich dadurch aus, dass die Menschen- und Weltbilder des Nationalsozialismus in ihr nachwirken. Und umgekehrt zeigt sich die postnationalsozialistische Gegenwart als eine, in der die Erfahrung kolonialer Herrschaftspraktiken und die darin erzeugten Bilder von den nicht-europäischen ‚Anderen' und dem europäischen Selbst nachwirken. […] Für die Rassismuskritik sind beide Geschichtszusammenhänge zu reflektieren […] Insbesondere in Deutschland und Österreich, die auf jeweils spezifische Weise mit nationalsozialistischen Täterschaften verbunden sind, steht jedes Sprechen über Rassismus in einer Beziehung zum Umgang mit der NS-Geschichte. Auf dem Hintergrund der Verbrechen des NS erscheint der Alltagsrassismus in der Demokratie als quasi harmlos und wird als solche kaum benannt. Sprechen über Rassismus ist hier postnationalsozialistisch eingebunden und deshalb von Distanzierungsbedürfnissen überlagert, wodurch rassistische Phänomene immer wieder außerhalb der Gegenwart eingeordnet werden.[500]

Hierin scheint auch einer jener Gründe zu liegen, warum es für Pädagog*innen, aber auch Institutionen – ein häufig genanntes Beispiel ist etwa die Polizei[501], für vorliegende Überlegungen soll jedoch vor allem die Kirche und die Schule betont werden – so schwer ist, anzuerkennen, dass sie Teil rassistischer Strukturen sind und diese reproduzieren. Ein erster Schritt bestünde in der Selbstreflexion eigener Geschichte und Praxen. So wird das eigene Involviertsein bewusst und benannt. Dass strikte Ablehnen von Rassismus ist ehrenwert, dennoch ist es eine Art Fluchtbewegung vor den Widersprüchen, denen wir selbst ausgeliefert sind. Dass Lehrer*innen Angst haben, sich in rassistischen Verstrickungen wiederzufinden, scheint verständlich. Dennoch kann eine befreiende und emanzipatorische Bildungsarbeit wohl nur geleistet werden, wenn diese Voraussetzungen mitbedacht werden, wie Mecheril pointiert formuliert:

> Da, wo es der von wem auch immer […] ausgeführten pädagogischen Arbeit in einer Migrationsgesellschaft gelingt, im (auch eigenen) Handeln eingebrachte und dieses Handeln vorgängig strukturierende Unterscheidungen, die kulturellen Muster, zu erkennen und auf ihre Angemessenheit zu befragen und zu befremden, da gewinnt sie eine komplexe Stärke, die den komplizierten sozialen Verhältnissen, auf die sie bezogen ist, angemessen ist.[502]

Ähnliches gilt für eine rassismuskritische Religionspädagogik, wozu die oben erwähnte Broschüre erste Anstöße bieten soll. Biblische Texte und theologische Traditionen bieten mit ihrer Vielstimmigkeit und Mehrdeutigkeit viele Anknüpfungspunkte an, starre Identitäten und eindeutige

---

[499] MESSERSCHMIDT, Astrid: Kritik und Engagement in den Uneindeutigkeiten von Befreiung, Unterdrückung und Vereinnahmung. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld: transcript 2014, 46.

[500] EBD., 46f

[501] Vgl. ZARA: Rassismus Report 2015 (http://www.zara.or.at/_wp/wp-content/uploads/2016/03/ZARA_Rassismus_Report_2015_web_fin.pdf; 3.1.2017) vor allem die Seiten 38-46

[502] MECHERIL, Das Anliegen der Migrationspädagogik, 50

Zuweisungen hinterfragen zu lernen. Der Identitätsbegriff besitzt eine ambivalente Funktion, die einerseits zum Empowerment vor allem marginalisierter Gruppen beitragen kann – siehe den Anerkennungskampf der Rom*nja – andererseits kann sie auch der Machtausübung dienen – siehe die unterschiedlichen Rassismen, die uneingeschränkt wirkmächtig sind[503]; Staffa betont nun, dass es biblisch-theologisch nicht um das geht „was wir sind, und bleiben, sondern, um das, was wir sind im Werden. […] Vor Gott sind alle Menscheng gleich, aber ihre Verschiedenheit bleibt gewahrt."[504] Die Befragung differenzorientierter Blickwinkel mündet also nicht in Gleichmacherei, sondern betont die Gleichwertigkeit. Damit verbunden ist die Betonung, dass es mehr als eine Identität gibt:

> Biblisch liege eine unglaubliche Kraft im Offenen, im Unabgeschlossenen. Wir sind zuhause in der Unvollkommenheit und Wandelbarkeit. Gerade der oft angeführten angeblich nach fester Identität sich sehnenden Unsicherheit von jungen Menschen könnte mit der Betonung dieser Offenheit begegnet und damit die Jugendlichen in ihrer Suchbewegung gestärkt werden. Es ist inspirierend und kreativ, sich nicht auf eine nun und für immer feststehende Identität als Christ_in oder Junge, Mann, Mädchen, Frau, Tochter, Sohn, Hetero- oder Homosexuelle festzulegen. Es lohnt sich, spielerisch das Zuhause im Unterwegs erfahrbar zu machen, die Lust an der Grenzgängerei und Vielfältigkeit zu stärken, ohne unverbindlich und unernsthaft zu werden.[505]

Abgesehen von der angesprochenen Selbstreflexion kann ein weiterer Schritt einer rassismuskritischen Religionspädagogik das Entgegenwirken von „Entinnerung" [506] darstellen. Damit ist gemeint, eben jene Geschichte(n) hervorzuheben, die von dominanten Narrativen verdeckt werden – wie etwa eine weiße, männliche und eurozentristische Kirchengeschichtsschreibung. Das Verhältnis der Dominanzgesellschaft zu den Romvölkern und die damit verbundene *Entinnerung* wurden ebenso besprochen wie Antiziganismen, die auch die Kirche und Theologie prägen. Damit zu brechen bzw. diesen Missstand in religiösen Bildungsprozessen zu benennen, ist ein nicht zu unterschätzender Aspekt befreiender Praxis. Die Anforderungen an die Didaktik sind klar benannt: sie muss Marginalisierte in ihrem Empowerment unterstützen, ohne zu vereinnahmen, und sie muss Schüler*innen der Dominanzgesellschaft „die Beunruhigung über ihre privilegierte Identität ermöglichen, die zum Ausbilden eines rassismuskritischen Selbstverständnisses befähigt. Dies macht solidaritätsfähig."[507] Auf einen ähnlichen Gedanken macht Nora Sternfeld mit der Wendung

---

[503] ZARA, Rassismus Report 2015; ROMANO CENTRO, Antiziganismus in Österreich

[504] STAFFA, Christian: Theo-Politische Implikationen christlicher Bildungspraxis. In: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus / Evangelische Akademie zu Baden / Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (Hg.): Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Broschüre (zum Download unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017), 24

[505] EBD., 25

[506] GAUTIER, Dominik: Was tun, um den weissen Christus loszuwerden? Rassismuskritisches Lernen mit dem jungen Dietrich Bonhoeffer. In: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus / Evangelische Akademie zu Baden / Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (Hg.): Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Broschüre (zum Download unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017), 26.

[507] EBD., 29

„verlernen vermitteln“ [508] aufmerksam. In Anschluss an die postkoloniale Kritik epistemischer Gewalt, betont sie, dass es zwar nicht möglich ist, gewachsene Wissensformen einfach hinter sich zu lassen, gleichsam aus den gesellschaftlichen Machtverhältnissen auszusteigen und Gewalterfahrungen aufzulösen, aber „es geht vielmehr um andere Geschichtspolitiken und ein anderes Erinnern, in dem Gewaltgeschichten, widerständige Handlungsräume und Befreiungskämpfe im Hinblick auf eine Veränderung der Gesellschaft benannt werden.“[509] Spivak beschreibt diesen oft langwierigen Prozess mit dem schönen Bild des Einwebens unsichtbarer Fäden in die bereits vorhandene Textur.[510] Eine solche Bildungsarbeit muss sich als geduldig erweisen. Gegenläufige Narrative werden nicht von heute auf morgen greifen. Theologisch bildet dabei das Motiv des Auf-dem-Weg-Seins die Metapher für politische Kämpfe, die unabschließbar sind.

Ein weiterer reizvoller Gedanke ist der Begriff der *Fernstenliebe* – ein Begriff, den sich Gilles Deleuze und Félix Guattari von Nietzsche borgen. Damit ist nicht nur die geographische Entfernung gemeint, sondern die Beziehung zu Elementen kollektiver Existenz, „die minoritär sind“ [511]:

> Solidarität mit den Anderen statt den Ähnlichen, den Fernen statt den Nahen, ist so gesehen weder multikulturalistische Überforderung noch einfach moralisches Gebot, sondern genau umgekehrt: Erst mit dem Verlassen der engen Grenzen der Gemeinschaft, vermittelt durch die Hereinnahme des Anderen, gelingt die Herausbildung einer genuinen, weil kosmopolitischen Bürgerschaft.[512]

Ein schönes Beispiel dafür, was es im Kontext von Erinnerung, Gedächtnis und Vermächtnis bedeutet, „die Anderen“ hereinzunehmen, findet sich in der Rede anlässlich einer Einbürgerungszeremonie in Kanada:

> Das Gute ist, dass die meisten von Euch Neuankömmlinge sind. Deshalb habt gerade Ihr die Möglichkeit, diesem Land dabei zu helfen, seinen Weg durch die schwierige Vergangenheit zu finden. Die Tatsache, dass Ihr damals nicht dabei wart, kann bedeuten, dass Ihr neue Ideen mitbringt, wie wir das Leben mit den eingeborenen Einwohnern verbessern können. Tatsächlich verdanken wir viele Lösungen für die Probleme der Vergangenheit unseren neuen Einwanderern.[513]

Die Frage, inwiefern Menschen, die nicht zur österreichischen Mehrheitsgesellschaft gehören und deren Familiengeschichten migrationsbedingt nicht bis in die Zeit des Nationalsozialismus zurückreicht, Teil der nationalen Erinnerungsgemeinschaft sein müssen, können oder überhaupt dürfen, wird derzeit kontrovers debattiert. In dem oben genannten Gestus wird hingegen offenbar, was es bedeutet, dominante Praxen zu dezentrieren: entgegen einer „Ethnisierung der eigenen

[508] STERNFELD, Verlernen vermitteln
[509] EBD., 20
[510] Vgl. CASTRO VARELA, María do Mar: Verlernen und die Strategie des unsichtbaren Ausbesserns, 28. September 2007 (http://www.linksnet.de/de/artikel/20768; 3.1.2017)
[511] KARAKAYALI, Serhat: Solidarität mit den Anderen. Gesellschaft und Regime der Alterität. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld: transcript 2014, 122.
[512] EBD., 123
[513] John Ralston Saul bei einer Einwanderungszeremonie in Vancouver am 1. März 2007, zit. nach ASSMANN, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 130

Geschichte“[514] werden hier jene, die neu sind, eingeladen, am nationalen Gedächtnis mitzuarbeiten, obwohl sie oder ihre Familien nicht dabei waren. Ähnliches könnte für die dritte und vierte und nächste Generation des Holocaust gelten. In Analogie muss nach Strategien gesucht werden, Unterricht zu *dezentrieren*.

Der Religionsunterricht bietet dabei *einerseits* ein großes Spektrum an Möglichkeiten. Wenn etwa Bildung verstanden wird „als die ästhetische und politische Form, die von Menschen gestaltet wird, ein Verhältnis zur Unverfügbarkeit ihrer selbst zu finden, die zweierlei ist: der Abschied von dem Trugbild des autonomen Subjekts und zugleich der Einsatz gegen Ordnungen, die über mich je verfügen wollen“[515], sind damit fundamentaltheologische Themen angesprochen – etwa das christliche Freiheitsverständnis, das anerkennt, dass der Mensch in die Freiheit einer nie vollends verfügbaren und doch gestaltbaren Welt entlassen wird. Ein zentrales Feld bieten dabei die Themen Rassismus oder eben Antiziganismus.

Die Herausforderung der Religionspädagogik liegt *andererseits* darin, derzeit auf relativ wenig rassismuskritische Konzepte zurückgreifen zu können. Vorliegende Arbeit versucht dezidiert darauf hinzuweisen, dass schon das bloße Thematisieren struktureller Gewalt einen wertvollen Beitrag dazu leisten könnte. Eine Möglichkeit, sich dieser Gewalt auch didaktisch nähern zu können, bestünde im Aufspüren jener leisen Stimmen und totgeschwiegenen Erinnerungen. Dieses Verlernen eingeübter Wissensformen ist einerseits eine pädagogische Herausforderung, andererseits bieten die gegenwärtigen migrationspädagogischen und rassismuskritischen Ansätze dazu einige Anregungen. Die Religionspädagogik könnte hierfür auf eine mittlerweile breite Palette von rassismuskritischen Bilundgsarbeit- und materialien zurückgreifen; zusätzlich dazu bieten sich unterschiedliche Publikationen an, sich der geschichtlichen und strukturellen Gewalt Rom*nja gegenüber zu nähern. Zu nennen ist auf alle Fälle das „Methodenhandbuch zum Thema Antiziganismus“.[516] Auch das Zentrum Polis (Politische Bildung in der Schule) hat der Ausgrenzung von Rom*nja ein eigenes Schwerpunktheft gewidmet.[517] Weiter wurde unter der Leitung von Gerhard Baumgartner und in Zusammenarbeit mit der Website *www.erinnern.at* eine umfangreiche Sammlung von Unterrichtsmaterialien zum Genozid an den Romvölkern erarbeitet. Das Handbuch für Lehrer*innen versucht dabei unterschiedlichste Stimmen, Bilder und Orte zu thematisieren, kontextualisiert diese historisch-kritisch und regt zum Nachdenken eigener Positionierungen an. [518]

[514] EBD., 128

[515] MECHERIL, Das Anliegen der Migrationspädagogik, 43

[516] ALTE FEUERWACHE E.V. JUGENDBILDUNGSSTÄTTE KAUBSTRASSE (Hg.): Methodenhandbuch zum Thema Antiziganismus. Für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit. Münster: Unrast 2014

[517] ZENTRUM POLIS: Soziale Ausgrenzung. Fokus: Roma in Österreich. (www.politik-lernen.at/dl/…/pa_roma_2013webneu.pdf; 07.01.2017), H.5 2010

[518] BAUMGARTNER, Gerhard: Das Schicksal der europäischen Roma und Sinti während des Holocaust (http://www.romasintigenocide.eu; 7.1.2017)

Die Religionspädagogik (und Theologie) kann also bereits auf einen Fundus zurückgreifen, der ihre eigene Arbeit mit dem Anliegen, befreiend zu wirken, nur unterstützen kann. Nicht nur, aber vor allem ein kritisch-anamnetischer Religionsunterricht hat die Aufgabe, sich mit eigenen Positioniertheiten[519] auseinanderzusetzen. Obwohl an sich aus einer anderen Richtung kommend, könnte eine Form etwa das von Peter Gstettner skizzierte Konzept der Spurensuche sein.[520] Gstettner geht davon aus, dass es dominante Erinnerungsnarrative gibt, die unter anderem dadurch entstanden sind, dass Spuren anderer Erzählungen (jene des Randes) verwischt worden sind. Das klingt zunächst ominös, konkretisiert sich jedoch beispielhaft mit Bezug auf die Jabinger Rom*nja. Gleichzeitig wird dabei offenbar, dass diese Spuren des Randes immer wieder in die Gegenwart einbrechen und uns berühren. Diese Irritationen gilt es aufzunehmen, um rassismuskritisch anknüpfen zu können. Es geht vor allem darum, „die eigenen Erfahrungen, Erschütterungen, Verstörungen, Brüche und Widersprüche als Forschungsinstrument und Erkenntnismedium gebrauchen zu lernen, Spuren und Hinweise, Symbole und Bedeutungen nach ihren verborgenen ‚Leistungen' für die Sinngebung menschlichen Handelns zu entschlüsseln."[521]

In einer solchen subjektorientierten Spurensuche wird der Rand ins Zentrum gestellt und so zum Boten für ein System der Ungerechtigkeit: für einen politischen Religionsunterricht bedeutet das, ausgehend von nicht erinnerter – zB. *Porajmos* – oder nicht offenbarer – zB. Antiziganismus – Gewalt, Fragen zu stellen. Fragen, welche die eigene Privilegiertheit und Kompliz*innenschaft betreffen, lassen letztlich zwei Fragen aufkommen, die theologisches Gewicht haben: die, nach den Widersprüchen der gegenwärtigen Verhältnisse, und die nach unserem Verhältnis zu Gott und den Leidenden. Beide dürfen hoffnungsvoll sein.

[519] Vgl. dazu LINNEMANN, Tobias: Kritik und Stabilisierung von Rassismus in der politisch-historischen Bildung zum Nationalsozialismus. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.). Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaf. Bielefeld: transcript 2014, 257ff.

[520] GSTETTNER, Peter: Erinnern an das Vergessen. Gedenkstättenpädagogik und Bildungspolitik. Klagenfurt: KITAB 2012, 255ff.

[521] EBD., 258

5. Conclusio

Im Eingedenk fremden Leides
schreibe ich im Elfenbeinturm an meiner Diplomarbeit,
*während ich Videos von Blogger*innen aus dem gefallenen Aleppo betrachte.*
Hilfeschreie vor dem nahenden Genozid, letzte Nachrichten aus zerbombten Straßen.
Nebenbei Urlaubsplanung und Weihnachtsgeschenke.
Trotzdem bin ich dankbar, für die Unterbrechung,
das Er-Innern und Ver-Gegenwärtigen,
im schmerzlichen Wissen um ein Ver-Missen,
in Abwehr jener technischen Fortschrittsideologie,
die hinwegrollt und alles dahinrafft,
hoffend, dass da mehr ist als alles.[522]

Die Beschäftigung mit den Jabinger Rom*nja steht stellvertretend für den Umgang unserer Gesellschaft mit geschichtlicher und gegenwärtiger Gewalt. Geschichte lässt und Geschichten lassen sich aus unterschiedlichen Perspektiven erzählen und schreiben. Überlebende des Genozids, widerständische Frauen, sprechen durch ein Zeugnis, das schockierend wie hoffnungsvoll ist: Hitler hat das letzte Wort nicht. Angehörige der Dominanzgesellschaft, die auf eine lange Geschichte des Schweigens zurückblicken und bereitwillig erzählen – wenn sie nur gefragt werden. Ein Sohn, der nicht in Auschwitz war, dessen Familie aber Auschwitz nur bedingt überlebt hat, nähert sich in der Literatur der unfassbaren Gewalt und der Frage nach Versöhnung an. Schließlich sprechen auch die Archive zu uns, meist Stimmen der Sieger, der Mörder. Die Beschäftigung mit diesen unterschiedlichen Stimmen macht gewahr, dass die Begegnung mit dem Fremden und dem fremden Leid so einfach nicht ist. Sich der Hoffnung hinzugeben, zu rekonstruieren, wie es tatsächlich gewesen ist, wird in Enttäuschung münden. Ähnliches konstatiert Klaus-Michael Bogdal im Epilog seiner Diskursanalyse:

> Wer gehofft hat, das hinter den dargestellten Zerrbildern durch kritische Untersuchung am Ende die wirklichen Menschen hervortreten und die Wahrheit über die Romvölker [in diesem Fall: die Rom*nja aus Jabing, *Anm. d. Verf.*] erscheinen werde, wer mithin gehofft hat, dass sich die Erfindungen wie eine Schimäre auflösen, muss enttäuscht werden. Wissen kann dem Aufgeklärten und Gutwilligen zur Selbstbeobachtung ermutigen, wirkliche Veränderung setzt mehr voraus […][523]

In der Begegnung mit dem Rand – in der Erinnerung und der Gegenwart – entsteht das, was die Theologie *Kairos* nennt: die rechte Zeit für Veränderung und Umkehr. In einer postnazistischen Gesellschaft sind wir weiterhin mit Antiziganismen konfrontiert; diese stellen letztlich Symptome eines falschen Systems dar - Symptome, die dazu einladen, den Status Quo radikal zu hinterfragen.
Die Aktivistin Isidora Randjelović bringt auf den Punkt, wie umkämpft das Erinnerungsfeld und mit welchen Konsequenzen es verbunden ist:

[522] Notiz am 14.12.2016 um 9 Uhr 4
[523] BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner, 479

> Erinnerung findet immer in der Gegenwart und unter den jeweiligen Bedingungen ihrer materiellen Welt statt. Die hegemoniale Geschichtsschreibung hat dabei eine machtvolle Entinnerungsarbeit geleistet: mit Hilfe von Gesetzen, Verwaltung, Polizei, Forschung und historischer Archivierung; mit der Legitimation und Delegitimation von Sprecher_innen und Sprechpositionen; mit der Indienstnahme sozialer Stigmatisierungen und alter Rassismen; mit der Singularitätsthese der Shoah; mit der Reduzierung von Opferzahlen und medialer Nicht-Berichterstattung; mit der Auslassung von historischen Kontinuitäten sowie von Verfolgungen und Genoziden vor dem Nationalsozialismus; und schließlich mit der Verbannung von historischer Zeug_innenschaft in den Bereich der privaten Opfer-Erzählung. Gesetz, Verwaltung, Forschung, Politik und Medien arbeiteten dabei Hand in Hand. Ohne ein aktives institutionalisiertes Erinnern können und sind Ereignisse in Vergessenheit geraten. Wenn durch offizielle Erinnerungspolitiken Geschichten ausgelassen und verdrängt – sprich: unterdrückt werden – dann wird Erinnerungsarbeit eine Form des Widerstandes.[524]

Vorliegende Arbeit hat versucht, die genannten Aspekte auch für Theologie und (Religions-) Pädagogik fruchtbar zu machen. Das Thematisieren hegemonialer Erinnerungsnarrative leistet so einen Beitrag zur anamnetischen Kultur, die ein Bewusstsein für die Gefahren des Vergessens schaffen möchte. Diese liegen „in der vermeintlichen Gewissheit […], das Geschehen nun angemessen erinnert zu haben. In dieser Kultur entsteht keine Sicherheit im Umgang mit Erinnerung, eher eine bleibende Verunsicherung. Diese zum Ausdruck zu bringen, ist eine der Aufgaben einer kritischen Erinnerungsbildung.“[525] Dafür müssen beide – Theologie und Pädagogik - sich ihrer Verstrickungen in Strukturen der Ungerechtigkeit bewusst sein und diese unermüdlich benennen. Dazu gehört der Widerstand gegen den Bann kultureller Amnesie[526] ebenso wie das Benennen von Exklusionsmechanismen. Gleichzeitig darf sich dieses Bemühen nicht in bloßer Anerkennung erschöpfen, sondern verlangt nach grundlegender, lauter Kritik. In einer lesenswerten Rede formulierte Albert Camus einen klaren Appell an die Christ*innen, der „[i]m allgegenwärtigen Nebel von Verharmlosungen und stillschweigenden Übernahmen neofaschistischen Gedankengutes, die sich öffentlich in einer schrillen Ausländer- und Islamhetze manifestieren, […] eine bedrängende Aktualität“[527] gewinnt: „Die Welt erwartet von den Christen, dass sie den Mund auftun, laut und deutlich, und ihre Verdammung ganz unmissverständlich aussprechen, damit auch nie nur der geringste Zweifel im Herzen […] zu keimen vermag.“[528] Daran anknüpfend ist vor allem die Empörung eine entscheidende Grundhaltung. Camus Forderung, hierfür aus den eigenen Traditionen zu schöpfen, lösen die Theologien der Befreiung unter anderem im Rekurs auf die prophetische und jesuanische Sichtweise ein. Daran gilt es anzuknüpfen.

Dass das Sprechen über die Anderen ebenso wie das Erinnern der Anderen und deren Leiden nie vollkommen sein kann und selten auf Augenhöhe stattfindet, ist zu vergegenwärtigen. Der Solidaritätsbegriff wird so brüchig und bleibt dennoch notwendig: „Du kannst Dich zurückhalten von

[524] RANDJELOVIĆ, Erinnerungsarbeit an den Porajmos im Widerstreit, 96
[525] MESSERSCHMIDT, Bildung als Kritik der Erinnerung, 262
[526] METZ, Memoria passionis, 123
[527] SCHELKSHORN, Hans: Albert Camus' Appell an die Christen. In: Hans Schelkshorn / Rudolf Langthaler / Friedrich Wolfram (Hg.): Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen (Religion and transformation in contemporary European society Bd. 7). Göttingen: V&R unipress 2014, 206.
[528] Albert Camus, zit.nach SCHELKSHORN, Albert Camus' Appell an die Christen, 206

den Leiden der Welt, das ist Dir freigestellt und entspricht Deiner Natur, aber vielleicht ist gerade dieses Zurückhalten das einzige Leid, das Du vermeiden könntest,“[529] schreibt Kafka in den Zürauer Aphorismen.

Ein solches Vermeiden von Leid, ein Sich-nicht-zurückhalten-können stellt auch vorliegende Arbeit dar. Vieles hat gegen das Projekt gesprochen: der zeitliche Graben, die Distanz vom privilegierten Zentrum zum Rand, politische Vorzeichen, erkenntnistheoretische Einwände, der akademische Anspruch des objektiven Erfassens, eingeübtes Wissen und Sprache. Umso mehr verlangte es eine Annäherung an die offenen Fragen der Geschichte(n). So entstand eine Erinnerung und Vergegenwärtigung gewaltvoller Verhältnisse zum Trotz. Der Rand als Ort der Erkenntnis eben dieser, aber auch als theologischer Ort, an dem die Rede von Gott kräftig und brüchig zugleich erscheint, rückte dabei ins Zentrum. So eröffnet sich ein Gewahrwerden der Grenzen, die uns umgeben und von denen wir uns umgeben lassen. Sich mit ebendiesen zu konfrontieren, konfrontiert uns letzten Endes mit uns selbst:

> An vielen Grenzen stehen, heißt, in vielerlei Formen die Bewegtheit, Ungesichertheit und innere Begrenztheit der Existenz zu erfahren und zu dem Ruhenden, Sicheren und Erfüllten, das auch zu ihr gehört, nicht gelangen zu können. […] Aber ob erfüllt oder nicht erfüllt, es gibt eine Grenze menschlichen Tuns, die nicht mehr Grenze zwischen zwei Möglichkeiten ist, sondern Begrenzung durch das, was jenseits jeder menschlichen Möglichkeit liegt: Das Gute und die Wahrheit selbst. Vor ihr ist auch unsere Mitte nur Grenze und unser Vollendetes nur Bruchstück.[530]

[529] Zit. nach GAUß, Karl-Markus: Ruhm am Nachmittag. Wien: Zsolnay 2012, 49.
[530] TILLICH, Auf der Grenze, 68

Anhang

A Autobiographisches Zeugnis von Hermine Horvath

(geboren am 19.04.1925 in Jabing)
DÖW Akt Nummer 19360/1; Orthographie des Originals beibehalten

Mannswörth ist ein langgestrecktes Dorf in der Nähe von Schwechat in Niederösterreich. Die Landschaft trägt schon den Charakter der Tiefebene und man ahnt die ungarische Puszta. Hier wohnt Frau Hermine Horvath, der unser Besuch gilt.
Bald haben wir das Haus Nr. 186 gefunden. Für Frau Horvath völlig überraschend, klopfen wir an ihre Türe.
Eine junge Frau steht in der Küche. Kurze, braune Stiefel, Skihose und ein buntes Kopftuch nach unten gebunden. Das Gesicht, die Augen wirken jung. Nicht zu glauben, dass diese Frau schon die Hölle von Auschwitz-Birkenau hinter sich hat und doch ist es so.
Frau Horvath ist sich unschlüssig, was sie tun soll, als wir so plötzlich an ihr vergangenes Leben pochen. Man merkt, wie viele Fragen durch ihr Hirn jagen. Wird sie sich verschliessen, sollten wir umsonst gekommen sein. Den Vorschlag, dass wir in zwei Stunden nochmals kommen, nimmt sie gern an.
An wir dann eintreten, sitzt sie auf einem Sofa und schreibt eifrig in einem Heft. Sie möchte ihre Gedanken ordnen und sie uns dann gleich aufgeschrieben mitgeben. Es ist noch eine Kluft zwischen ihr und uns. Hinter diesem Heftchen will sie sich wohl verschanzen.
In 5 Minuten wird es klarer. Sie verlangt einen Ausweis, den wir ihr gerne zeigen und bald schmilzt das Eis des Misstrauen in der Wärme des gegenseitigen Verstehens. Denn das dass, was in Auschwitz-Birkenau geschah, niemals vergessen werde, ist ihr heisser Wunsch.
Wir versuchen nun das widerzugeben, was Frau Horvath erzählte:
Meine Eltern waren sesshafte Zigeuner. Unsere Heimat war Jabing in Südburgenland (Österreich). Mein Vater war Spengler. Er kam weit herum. Wir hatten ein Häuschen und auch einen Weingarten und einen Flecken Wald. Im Sommer arbeitete mein Vater noch in der Landwirtschaft. So wurde eifrigst gespart, damit wir sechs Kinder nicht zu hungern brauchten.
Mit dem Einmarsch der deutschen Truppen im Frühling 1938 wurde alles anders. Da brach für uns eine schwere Zeit an.
Wir waren in allem rechtlos. Wir durften die Schule nicht mehr besuchen. Wir durften nur in der Zeit von 11-12 Uhr einkaufen. Wir durften keine Tanzveranstaltung, kein Kino, keine öffentliche Veranstaltung besuchen, kurz: wir waren Ausgestossene. Damals war ich 13. Jahre als und meine Mutter erwartete das 7. Kind.
Am 22. Juni 1938 holte die Gestapo meinen Vater. Zur Ausweisleistung, sagten sie. Doch mein Vater kam nicht wieder. Nach 6 Wochen kam sein erster Brief aus Dachau.
War das Leben schon vorher nicht leicht, so verschlimmerte es sich jetzt noch wesentlich.
Wir hatten weder genug zu essen, noch etwas zum anziehen. So musste sich zuerst meine älteste Schwester – sie war damals 15 Jahre alt – entschliessen, in die Landwirtschaft zu gehen, damit zu Hause ein Esser weniger war und vielleicht doch der Mutter geholfen werden konnte. Bald ging auch ich Dreizehnjährige diesen Weg.
Ich arbeitete bei verschiedenen Bauern oder auf Gutshöfen. Weil ich noch so jung war, bekam ich die schlechteste Entlohnung, obwohl ich die Arbeiten eines Erwachsenen leisten musste.
Besonders schlimm waren meine Erlebnisse bei dem ehemaligen Ortsgruppenleiter der NSDAP in Zuberbach bei Gross Petersdorf, ebenfalls im Burgenland.
Dieser Ortsgruppenleiter war ein verbissener Nazi. Sein Sohn war bei der SS-Bewachungsmannschaft in Dachau, seine Tochter BdM-Führerin. Und so wusste er recht gut, wie man einen Menschen voll ausnützt.

In der früh um ½ 5 Uhr musste ich aufstehen. Zuerst musste ich die Hausarbeiten erledigen und dann ging es aufs Feld. Abends hiess es wieder mit der Hausarbeit fertig werden und erst um 22 Uhr kam ich ins Bett.
Gar bald merkte ich, dass sich dieser Ortsgruppenleiter gar nicht an dem Rassenproblem stösst, wenn es um ein junges Zigeunermädchen geht.
Er stellte mir nach. Ich spürte, dass ich nur einer Katastrophe entgehen könne, wenn ich seiner Frau die Wahrheit sage. Aber das getraute ich mich wieder nicht, weil sie sehr streng war.
Ich fürchtete seine und ihre Rache.
Eines Tages stand er plötzlich mit einer gezogenen Pistole vor mir. So wollte er jeden Widerstand brechen. Ich aber rannte blitzschnell davon und lief in meiner Angst zum Bürgermeister des Ortes.
Dieser aber meinte nur: „Na ja, hättest nachgegeben – hättest es besser gehabt!“
Und so blieb mir wohl nichts anderes übrig, als der Frau reinen Wein einzuschenken, ihr die Wahrheit zu sagen.
Sie verlangte von mir, dass ich die Anschuldigung angesichts ihres Mannes wiederholen musste.
Bei der Aussprache stellte sie mich hinter ihren Rücken, damit ich geschützt sei. Wütend griff er nach der Pistole, aber sie war weg. Die Frau hatte sie versteckt. Er suchte nach der Waffe, da er sie nicht fand und er sich ohne sie hilflos fühlte, lief er weg und fuhr nach Jugoslawien, wo er damals ebenfalls grosse Worte zu reden hat.
Drei Tage lang musste ich mich verstecken.
Die Frau war sehr gut zu mir. Sie teilte mit mir ihre Kleider. Von ihrem Mann hat sie sich getrennt. Sie ist zu ihrer Schwester nach Deutschland gefahren.
Ich wusste, dass ich nun der Rache dieses Herrn ausgesetzt war.
In Rechnitz, wo ich wiederum auf einem Gut arbeitete, sagte ich dem Verwalter wie die Dinge stehen und ich bat ihn, mich zu warnen, wen jemand käme und mich sprechen wolle.
Wirklich kam eines Tages [die] SS aufs Feld, mit dem Auftrag, dass ich sofort zu einem bereitstehenden Auto kommen solle. Der Partieführer gab mir ein Zeichen und ich lief über die Felder davon, zum Verwalter. Dieser rief die Gendarmerie – und d[i]e SS musste abfahren. Ich wurde verhört, legte den Sachverhalt klar und wurde wieder freigelassen. So wechselte ich wieder den Arbeitsplatz, in der ständigen Angst vor den Verfolgungen
Am 28. März 1943 bekam ich plötzlich die Nachricht, dass wir binnen dreier Tage bei uns zu Hause in Jabing sein mussten. Ich packte meinen Koffer, die ich hatte ja von der Frau Kleider bekommen und fuhr zu meiner Mutter und zu den Geschwistern.
Wirklich, am 3. Tag, um 3 Uhr Früh kam die SS uns holen. Zu uns kam der Sohn eines Bauern, bei dem wir früher oft gearbeitete haben und bei dem wir die Milch holten. Er kannte uns gut und sagte: „Seid mit nicht böse, ich muss Euch verhaften!“
Als wir nach dem Grund fragten, meinte er:
„In Polen ist alles zusammengehaut worden. Ihr werdet Kühe und Pferde bekommen und müsst dort wieder aufbauen. Es wird Auch bestimmt besser gehen als hier.“
Und so zogen wir aus Jabing nach Gross-Petersodorf. Wir waren ungefähr 180 Personen. Männer, Frauen und Kinder. Mitnehmen durften wir 1 Kübel, 1 Besen und die Kleider, die wir am Leib tragen konnten.
Ich nahm trotzdem meinen Koffer mit und es gelang auch. Damals waren wir nur noch 6 Geschwister, eines ist gestorben. Mein jüngster Bruder, der mit uns ging, war 3 Jahre alt.
Geld, Lebensmittelkarten und alle Papier wurden uns abgenommen.
Wir waren niemand mehr.
In Gross-Petersdorf haben wir noch eine scharfe Suppe, Wurst und Eier zum Essen bekommen,dann wurden wir – ohne Wasser – in Viehwaggons verladen. Auf das scharfe Essen war der Durst besonders arg.
Im Waggon fragte uns ein junger SS-Mann:
„Mädels, wisst ihr überhaupt wohin ihr kommt?“
Wir sagten, dass wir zur Aufbauarbeit nach Polen fahren. Er aber schüttelte nur seinen Kopf und meinte: „Kinder, wenn ihr wüsstet, wohin ihr kommt: Ihr kommt nach Auschwitz, in ein grosses Lager.“

Wir lachten und glaubten ihm nicht. Wir hielten es für einen bösen Scherz.
Als wir in Birkenau ausgeladen wurden, ging uns ein Licht auf. Dauernd schrie die SS:
„Aufgehen! – Aufgehen! – Aufgehen!“
Da wir mit diesem Befehl nichts anzufangen wussten, wurden wir zu Fünferreihen zusammengeschlagen und zusammengestossen. Dann kamen wir in die Pferdebaracken. Ohne Decken, ohne Verpflegung blieben wir tagelang hier.
Es gab Häftlinge, die aus mir unerklärlichen Gründen noch immer Geld hatten. Sie konnten sich etwas kaufen. Wir, die wir so ungeschickt waren und alles abgegeben hatten, standen nun ohne alles da.
Zu unserem Entsetzen hörten wir auch noch, dass es kein Trinkwasser gab. Später hat sich herausgestellt, dass das Wasser geniessbar war. Das Verbot wurde nur ausgesprochen, um uns zu quälen.
Dann wurden wir tätowiert. Die Kinder am Fuss, die Erwachsenen an der linken Hand. Meine Nummer ist Z 7028.
Wir wurden kahlgeschoren, mussten uns entkleiden, wurden mit einer öligen Flüssigkeit eingeschmiert und mussten dann ins Bad. Jeden wurde ein Fetzen hingeworfen. Ich bekam ein schwarzes Kleid, das mir bis zu den Knien reichte und kurze Ärmel hatte. So ein Kleid mussten wir 3-4 Monate tragen. Da man sich nicht waschen und auch die Kleider nicht reinigen konnte, sahen sie bald dementsprechend aus.
Die Häftlingsfunktionen im Lager waren meist von deutschen Wanderzigeunern besetzt. Wir konnten uns schwer verständigen, da wir ja sesshafte Zigeuner waren.
Übrigens schanzten uns die Deutschen die schlechtesten Arbeiten zu. Sie gaben uns nicht die vollen Rationen und benachteiligten uns sehr. Wir Burgenländer wurden zu den schwersten Arbeiten herangezogen, denn das Lager wurde ausgebaut. Meine Schwester war damals 7 Jahre alt, aber sie musste schwere Ziegel tragen.
Ich selbst arbeitete einmal beim Strassenbau, dann bei den Baracken. Ich war auch bei einem Aussenkommando in einer Staniolflächterei eingesetzt. Wozu das Staniol geflochten werden musste, weiss ich nicht. Bei der Arbeit in der Staniolflächterei hatten wir Sprechverbot.
Da wir alle zur Arbeit mussten, war mein kleiner, dreijähriger Bruder sich selbst überlassen. Bekam er etwas zum Essen, war es gut, bekam er nicht[s] – und meist bekam er nichts – war eben auch nichts zu ändern.
Es war erschütternd. Niemals hat der kleine Bub seine Mutter um Brot gebeten. So klein er war, er hatte begriffen, dass ihm die Mutter keines geben konnte. Er hat das Zigeunerlager Auschwitz-Birkenau nicht überlebt.
Kinder konnten diese Hölle nicht überleben, sie waren dem Tode ausgeliefert.
Nicht nur der Hunger brachte die Kinder um. Wir mussten oft stundenlang im Freien stehn, bei jedem Wetter, bei Regen und Schnee, bei Wind und Kälte, fast nichts auf dem Leb und mit uns die Kinder. Sie starben wie die Fliegen. Wir Zigeuner sollten ja alle ausgerottet werden. Man quälte uns. Oft mussten wir stundenlang hüpfen, uns in den Dreck legen.
Das Leiden der Kinder war furchtbar. Jedem, der noch ein Herz im Leibe hatte, musste es nahe gehen. Dabei erinnere ich mich an eine Begebenheit. Ein junger SS-Mann, der offensichtlich erst nach Auschwitz-Birkenau gekommen war, war über das Aussehen der Kinder so ergriffen, dass er schnurstraks in die Brotkammer ging und für die Kinder einige Brote brachte. Am nächsten Tag war der SS-Mann, der sein menschliches Herz bewahrt hatte, nicht mehr da. Was mit ihm geschehen ist, weiss ich nicht.
Die Verpflegung in Birkenau bestand aus ¼ Liter Wasser, in dem Stockrüben schwammen, ¼ Liter Tee und eine Scheibe Brot.
Besonders schlimm für uns war auch, dass wir uns dauernd von den SS-Männern in unbekleidetem Zustand anstarren lassen mussten. Ein SS-Oberscharführer auf Block 8 nahm sich Frauen, wann und wo es ihm passte – die Männer und andere Familienmitglieder mussten nur „wegschauen“.
Ich erinnere mich auch eines SS-Offiziers, der zwei Zigeunerkinder oft mit hinaus nahm, weil sie sehr talentiert waren und gut tanzen konnten. Später hat er die zwei Kinder mit eigener Hand erschossen,.

Übrigens waren im Zigeunerlager Birkenau nur deutschsprechende Zigeuner. Anderssprechende wurden gleich ins Gas geschickt und ermordet. Ich sehe noch heute serbische Zigeunermütter vor mir, mit ihren Kindern auf dem Rücken – sie mussten gleich in den Tod.
Als die Typhusepidemie ausbrach, starb meine Mutter. Auch ich wurde krank und kam in den sogenannten Krankenbau.
Im Krankenbau lagen wir alle – wie uns Gott erschaffen – nackt auf den Bettgestellen. 9 - 13 Personen auf einem Gestell. Unten eine Decke, oben eine Decke, das war alles.
Da es kein Wasser gab, kam es oft vor, dass die Fiebernden das Urin tranken. Aus den Kübeln, die wir die Notdurft verrichteten, bekamen wir später das Essen. Sie wurden noch vorher ausgewaschen…
Hier lagen auch zwei Schauspielerinnen. Da sie sehr hübsch waren, nütze dies der Lagerführer für sich aus. Schon seit einiger Zeit beobachteten wir, dass diese zwei Frauen nervlich nicht mehr auf der Höhe waren. Wir beobachteten, wie sie sich dem Lagerführer an den Hals warfen und wir wussten genau, dass sie dies nicht aus Sympathie taten. Diese zwei hatten einen grossen Wunsch, einmal wollten sie noch schön angezogen sein.
Als es für den Lagerführer zu kompromitierend wurde, liess er die zwei in blaue und weisse Seide einkleiden, liess sie in seinem Wagen einsteigen und fuhr direkt zum Krematorium. Seine SS-Ehre war wieder gerettet…
Als die Epidemie war, bekamen wir viel süssen Tee zu trinken. Da es sonst wenig trinkbares gab, war man darüber sehr erfreut. Mir kam die Sache nicht geheuer vor, denn ich beobachtete, dass alle die, die viel von dem Getränk zu sich nahmen, am nächsten Tag aufquollen und dann starben. Auch mit den Tabletten war es so. Wer sie nahm, starb.
Auf dem Krankenblock rette[te] mir ein polnischer Arzt wiederholt das Leben. Leider kenne ich nur seinen Vornamen, er hiess Bruno. Ich kannte seine Freundin und habe – während sie krank war – für ihn die Wäsche gewaschen. Er brachte mich bei den Selektionen durch, obwohl ich sonst bestimmt ins Gas gekommen wäre. Ich sah sehr schlecht aus und hatte eine riesengrosse Phlegmone an de rechten Hüfte. Durch seine Hilfe kam ich immer wieder auf die Seite derer, die am Leben blieben. Ich habe mich damals – ob meines Glücks – vor denen geschämt, die in den Tod gehen mussten.
Die Phlegmone war so schmerzhaft, dass ich sterben wollte. Der Arzt operierte mich, öffnete die Geschwulst und redete mir zu, dass ich am Leben bleiben musste.
Auf Block 27 war ich oft zur Nachtwache eingeteilt. Ich musste aufpassen ob ein SS-Offizier kommt und dann die Meldung machen.
Sehr oft hatten wir Blocksperre. Niemand durfte hinaus oder auch nur hineinschaun. Das war das sicherste Zeichen, dass wieder Tausende in den Tod getrieben wurden.
An unserem Block vorbei führten die Schienen direkt ins Krematorium. Der Gestank von verbranntem Menschenfleisch lag schwer und dauernd in der Luft. Von uns bis zum Krematorium waren es ungefähr 200 – 300 Meter. Dort mussten Männer eine grosse Grube ausheben. In dieser brannte Feuer. Zuerst wurden die Habseligkeiten dort verbrannt, die nicht mehr verwendbar waren.
Als ich wieder einmal solch eine Nachtwache hatte, war totale Blocksperre. Ich hörte fürchterliche Schreie. Diesen zwangen mich, dass Tor zu öffnen und hinauszuschauen, obwohl ich wusste, dass wenn man mich dabei erwischte, ich in den Tod musste. Was ich sah war so schrecklich, dass ich bewusstlos wurde. Man warf Menschen lebend in die Flammen! Seit dieser Stunde leide ich an epileptischen Anfällen.
Liegend fand mich der Blockführer Erich. Er dachte, dass ich eingeschlafen war. Da ich wusste, dass er ein guter Mensch war, hab ich ihm erzählt, was ich gesehen. Er glaubte es nicht. Als er sich aber selbst davon überzeugen konnte, war er überzeugt davon, dass wir nun alle dem Tode geweiht waren. Nur wer von hier wegkonnte, hatte Chancen,vielleicht davonzukommen. So drängten wir uns alle zu den Transporten. Bevor ich davon weiter erzähle, noch ein anderes Erlebnis:
Wir hörten schon, dass ein Zivilarzt gekommen sei, der an den Frauen Versuche vornimmt. Da ich jung war, kam auch ich dazu. So standen wir ca 15 Mädchen in der Baracke und warteten. Ich sah, dass die Frauen, die herauskamen,bluteten und litten. Da befiel mich und auch die anderen eine so grosse Angst, dass wir gemeinsam aus dem Block flohen, nichts konnte uns halten. Für diese Flucht bekamen wir folgende Strafe:

6 Wochen lang mussten wir jeden Tag eine Stunde lang im kalten Wasser stehen. Unten war ein kaltes, öliges Wasser, von oben wurde aus den Duschen kaltes Wasser auf uns heruntergelassen. Damals hab ich mir den Fuss gefroren. Zweimal ist er aufgebrochen und noch heute leide ich stark darunter.
Als uns ganz klar war, dass Birkenau ein reines Vernichtungslager war, war natürlich für jeden der grösste Wunsch, auf irgendeine Art von hier wegzukommen.
Da mein Freund bei der Wehrmacht war, gelang es mir einmal doch, an einem Transport von Wehrmachtsangehörigen zu kommen. Wir kamen nach Ravensbrück, doch bevor ich von dort erzählte, noch eine Feststellung:
In Birkenau gebe es die verschiedenen Arten von Zigeunern. Vollzigeuner und Mischlinge aller Grade. So weiss ich, dass ein Mädchen, das ich kannte, vorher Aufseherin in KZ-Mauthausen war. Als man merkte, dass ihre Urgrossmutter eine Zigeunerin war, kam sie nach Birkenau. – als Häftling.
Unser Transport ging also nach Ravensbrück. Es gelang mir, meine Schwester auch mitzubekommen. Doch als ich für die Firma Siemens-Halske arbeiten musste, konnte ich nicht mehr auf sie aufpassen. Zuerst marschierten wir aus dem Lager zur Arbeit. Später wurde dort ein Block errichtet. Als ich später nach Ravensbrück kam, lebte meine Schwester nicht mehr.
Die Aufseherin bei Siemens-Halske war mir nicht schlecht gesinnt. Sie verschaffte mir Lebensmittel, was ich sehr nötig hatte. Wenn sie kam und mir sagte, dass ich mich waschen gehen könne, wusste ich schon, dass an einer verabredeten Stelle Essen zu finden war.
Damals untersuchte mich auch eine Häftlingsärztin. Ich glaube, sie hiess Kurt. Sie stellte bei mir Epilepsie fest.
Bei einer Impfung brach bei mir eine Nadel in der Brust ab. Dr. K. operiert mich – dies war nur bei vollem Bewusstsein möglich. Doch meine Brust eiterte fort und fort. An 8 Stellen brach sie auf. Seit meiner Befreiung wurde ich bereits dreimal operiert.
Als Ravensbrück aufgelöst wurde, kamen Arbeitskräftige auf Transport. Doch waren die SS-Offiziere sehr wählerisch. Da wir fürchteten,in Ravensbrück ermordet zu werden,wenn wir hier verblieben, war auch hier das Gedränge um die Transporte sehr gross.
Der Lagerführer liess nun die „Arbeitsfähigen“ antreten und laufen. Der nicht schnell genug laufen konnte, musste bleiben. Da mir mein erfrorener Fuss Schmerzen bereitete, fiel ich bei der ersten Probe durch. Ich bettelte so lange, bis ich ein zweites Mal laufen durfte. Da ich alle meine Kräfte zusammennahm, gelang es – ich durfte mit.
So marschierten wir dann weg. Wer unterwegs nicht weiterkonnte, wurde erschossen. Da die Organisation nicht mehr völlig klappte, verkroch ich mich einmal mit einer Freundin hinter einem Gebüsch. Wir warteten vorerst ab und entfernten uns dann allein. Unterwegs sahen wir viele Häftlinge mit dem Kopf im Sumpf stecken. So hat man sich Kugeln erspart…
Wir flüchteten in eine Kirche. Plötzlich stand vor uns ein SS-Offizier. Er erkannte natürlich an unseren glattgeschorenen Köpfen, dass wir Häftlinge waren, schimpfte aber nur gehörig und liess uns laufen.
Nicht alle hatten solch ein Glück. Es kam vor, dass Häftlinge, die der Freiheit zustrebten, von versprengten SS-Mannschaften über den Haufen geschossen wurden.
Ich schlug mich mit meiner Freundin durch und kam schliesslich doch in meine Heimat. Von meiner Familie sind nur meine Schwester und ich am Leben geblieben.
Ich fand mein Elternhaus nicht mehr. Auch den Wald und den Weingarten hatten sich die Bewohner aufgeteilt. Denn niemand dachte, dass wir jemals wiederkehren würden. Mein ganzer Besitz war ein Reindl und 1 Löffel – und der Mut, ein neues Leben anzufangen.
Mein grösster Wunsch wäre, wieder arbeiten zu können. Aber es geht nicht. Scheint mir die Sonne auch nur ein bisserl auf den Kopf, falle ich einfach um. Meine Brust ist krank, mein Fuss und dazu die Anfälle.
Aber die Ärzte haben für all das kein richtiges Verständnis. Sie können sich nicht vorstellen, was wir erlebten und sie glauben vielleicht, dass ich nicht arbeiten will. Gerne würde ich nochmals von vorne anfangen, wäre ich nur ein gesunder Mensch.
Bei der ganzen Schilderung brach immer wieder durch: Ob nun in Birkenau oder in Ravensbrück: „Wir haben gearbeitet“ – wir sind gleichwertige Menschen, wir stehen in Wirklichkeit nicht zurück. Was man uns nachsagt, ist gar nicht wahr.

Mit Stolz und das mit Recht, zeigte uns Frau Horvath ihre saubere Wohnung. Mit wieviel Liebe wurde mit bescheidenen Mitteln das Heim eingerichtet. Mancher, der nicht den Zigeunern entstammt, könnte sich daran ein Beispiel nehmen.
Damit ihren 3 Kindern ein solches Schicksal erspart bleibt, wurden diese Erlebnisse niedergeschrieben und erzählt. Es ist lange nicht alles. Dazu wären viele Tage und Hände nötig.

Wien, im Jänner 1958
Emmi Moravitz,
Wien X., Ahornhof 2

B Autobiographisches Zeugnis von Katharina Horvath

(geboren am 13.08.1923 in Jabing)
DÖW Akt Nummer 19360/1; Orthographie des Originals beibehalten

Reinschrift der mir von Kathi Horvarth (verehl. König), Maria-Lanzendorf Neue Siedlung Nr. 5 übergebenen Aufzeichnungen.

Ich denke oft an meine Kinderzeit zurück. Wir hatten ein kleines Haus in Jabing, Burgenland, das aus gezimmerten Bäumen bestand und 5 x 4 m groß war. Wir konnten kaum das notwendigste unserer Möbel unterbringen.Der Grund und das Haus waren Eigentum meines Vaters. Das Haus war mit Zigeln gedeckt. Das Grundstück samt Haus hatte 19 ha.samt einer Wiese zum Spielen.Auch Weinstöcke hatten wir, sodaß wir im Herbst immer Weintrauben ernteten. Hinter dem Haus war der Wald auf einen kleinen Berg.Wir spielten oft auf der Wiese. Aus den gelben Wiesenblumen und Gänseblümchen flochten wir uns Kränze, die wir uns um den Kopf banden und wir tanzten im Kreis. Wenn ich frühmorgens die Milch holen ging, hörte ich schon aus dem und Gebüsch den frohen Vogelgesang. Auch ich konnte nichts anderes als Singen und kannte kein Traurigsein.Bald kam die Morgensonne mit ihren Strahlen und die frische Waldesluft, die unvergeßlich ist.
Wir hatten nicht mehr, als wir zum Leben brauchten. Der Vater arbeitete fleissig als Spengler und wir merkten nichts von Sorgen.
1938. Es war am Abend. Wir waren noch Kinder, ich die älteste. Ich kann noch gut erinnern. Mein Vater ging am Abend immer zu seinem ältesten Bruder, der unser Nachbar war, denn so zeitlich konnte er nicht schlafen gehen.Sie spielten zum Zeitvertreib Karten, Schnapsen. Wer die meisten Bummerln bekam, da hatten sie ihre Freude, lachten uns sagten: „Na heute wird du bestimmt gut schlafen, denn du hast ja deine Bummerln zum tragen." Es war halb 10 gewordenund Vater sagte: „Für heute ist's genug" und ging nach Hause. Als er bei der Tür hereinkam, rief er zur Mutter: „Steh auf und schau, was draussen los ist, der ganze Himmel ist eine Flamme." Die Mutter wollte nicht aufstehn"Ich hab mich erst schlafen gelegt, was wird denn schon los sein"? „ Na steh doch auf und schau dir das an, sowas war noch nicht da." Die Mutter stand dann doch auf. „Was soll denn das für ein Zeichen sein? Schau'n wir zum Pepi. Wer weiß ob er es bemerkt hat." Sie gingen zum Bruder des Vaters. „ Du Pepi, steh auf!" „Was willst du denn, ich will schlafen". „ Nein, komm schau dir das an, der Himmel brennt, als wollte die Welt untergehen."
Ich kann mich noch gut erinnern. Da standen sie alle beisammen und schauten zum Himmel hinauf. Dann sagte der älteste Bruder: „Ja Karl, weißt was das bedeutet? Krieg ! Vor dem Weltkrieg war es genau so und dann brach der große Krieg aus. Dann sagte mein Vater :Wenn es am Erdboden so ausseiht, wie der Himmel brennt, dann wird es traurig ausgehn".
Und es wurde auch traurig.
Ich kann mich erinnern, es war 1938, als die Nazi einmarschierten in Oberwarth. Am Abend ging es erst zu auf der Gemeindewiese, da gingen sie mit Fackeln. Es war in der Finsternis schrecklich zum ansehen. „Wie die Teufel sehn sie aus" sagte der Vater.Sie schrien sich ganz heiser: Sieg Heil! Dann konnte sie garnicht mehr schreien, sie beberten nur.Ich kann mich noch geut erinnern.Der Vater stand am Berg, von dort aus konnte man ins Tal sehen, wo sie auf und abmarschierten, ohne aufzu hören. Die Haare standen dem Vater zu Berg.Es waren auch Kameraden und Schulfreunde dabei, mot denen er sich immer gut vertragen hatte.
„Was ist denen nur eingefallen?" fragte sich der Vater. Auch die schrien sich heiser.Dann sagte der Vater: „Das geht nicht gut aus, denn sie sind wie die Wilden."
„Was machst du dir Sorgen wir haben doch niemanden was getan", sagte die Mutter.
„ Ich will hier nicht mehr wohnen, denn das ist unmenschlich."
„ Wo willst du denn hingehen?"
„ Fort von hier, da schreien sie gerade: Nieder mit den Juden und den Zigeunern!"
„ Na, hast du' s gehört?"
Dann sah ich, wie der Vater ganz bleich im Gesicht wurde.

„ Pack zusammen unsere Kleider und Schuhe für die Kindeer, sonst brauchen wir nichts, nur fort von hier“.
„Was, ich soll alles, was wir uns so hart zusammengearbeitet haben liegen lassen und fortgehen? Ich hab niemanden was getan.“
„ich hab auch niemanden was getan, aber ich finde keine Ruhe mehr.Nur aus dem Haus hier will ich gehen.“
„Wohin willst du denn?“
„Nach Ungarn, dort hab ich meinen Bruder Joachim und 4 Jahre Lehrzeit, das weißt du ja.“
Dann sagte die Mutter:“ In ein fremdes Land und ohne Dach über den Kopf mit 8 Kindern willst du fort ?“
„Wir können ja arbeiten.Die Kathi und die Hermine können auch schon arbeiten.Zu dritt werden wir wohl was finden.Wir können ja in einen Meierhof anfangen, da haben wir Milch und Brot und Ruhe.“
Dann sagte die Mutter: „ Na, wenn du willst, dann laß uns wenigstens diese Nacht noch schlafen, morgen früh hat es auch noch Zeit.“
Dann packte die Mutter alles, was wir notwendig brauchten, zusammen.
Der Vater war ganz anders, als es hieß wir gehen aus dem Haus. Er warf noch einen Blick zurück und hatte Tränen in den Augen.Ich kann mich noch wie heute daran erinnern. Wir Kinder waren alle in guter Laune, denn wir konnten nicht ahnen, was für ein Leid der Vater hatte, er wollte nur seine Familie beisammen haben.Wir gingen ein paar Schritte.Die Mutter weinte: „Ich geh nicht fort von meiner Heimat, kommt was kommt.Wir sollen alles da lassen und fortgehen ohne zu wissen warum?“
„Na, dann mach was du willst, ich will es nehmen wie es kommt“, sagte der Vater und wir gingen wieder in unser kleines Häuschen hinein.
Es kam die Nacht, der Vater war schon eingeschlafen, die Mutter war noch auf und räumte alles wieder auf seinen Platz zurück.Die Mutter konnte nicht einschlafen, denn sie konnte nicht verstehen, warum der Vater so aufgeregt war.Ich war auch noch munter.Sie sagte zu mir:“ Was euer Vater tut, möchte ich wissen.“ Ich sagte: Ich weiß es nicht, er sagt der Krieg wirkt sich auch auf uns aus.“ „ Aber wir sind doch auch keine anderen Leute wie die anderen“ sagte die Mutter.
Mir war es ganz gleichwas sie machen, die Hauptsache, der Vater und die Mutter sind bei uns. Dann wurde die Lampe abgedreht, sodaß nur mehr ein kleiner Schein war. Alles schlief, es war um Mitternacht, da weinte der Vater im Traum so laut, daß wir munter wurden.Ich hörte es, horchte ein wenig, dann rief ich die Mutter.“Was ist denn?“ „ Der Vater weint“. Die Mutter wurde auch munter, sie sagte:“Der Vater schläft ja und weint im Traum. Ich will ihn nicht aufwecken.“ Der er wurde selbst munter. „Hast du geschlafen“, fragte die Mutter. „Du hast ja laut geweint.Mir hat geträumt, daß ein SS Mann kam und mich aufforderte, mitzukommen auf einen Ausweis und als ich Abscheid nahm, habe ich geweint.“ Dann sagte die Mutter: „Hast du was angestellt, daß due keine Ruhe findest?“ „Nein“, sagte der Vater, „aber hast du gehört, wie sie schreien: Nieder mit den Zigeunern“ „das macht dir Sorgen? Was wollen sie mit uns, wir sind ja doch Staatsbürger und keine Ausländer und haben nichts verbrochen“.
Ja, das war leicht gesagt, aber dem Vater sein Traum wurde wahr.So vergingen noch ein paar Tage.Wir hätten wirklich Zeit gehabt zum Fortziehen, aber die Heimat wurde zu sehr geliebt.
Der Vater erzählte seinen Traum und zitterte am ganzen Leib. Er ging hinaus horchen.Der Hund schlief.Die Nacht war besonders ruhig, kein Ton zu hören. „Ich weiß selbst nicht, was ich jetzt habe“, sagte der Vater und wir blieben noch eine Zeit wach.Dann sagte der Vater:“Legt Euch schlafen, in Gottes Namen“, was er sonst selten sagte.Auch der Vater schlief ein.
Punkt 3 h früh, der Hund bellte unaufhörlich, sodaßß wir wieder wach wurden.Diesmal erschraken wir alle zusammen, alles waren wach, nur des Vaters Liebling, die ganz kleine Irma konnte nicht munter werden.Da klopfte es an der Tür. Patrolle ist da, aufmachen!Der Vater war nicht fähig dazu,es war 3 h früh.Da trat ein SS Mann herein mit angeschlagenen Gewehr.“Im Namen des Gesetzes sind Sie verhaftet!“ Ich schaute nach dem Vater, er war bleich wie eine Mauer und konnte kein Wort sprechen.

„Ziehn Sie sich an, Sie müssen mitkommen!“ Der Vater zog sein Sonntagsgewand an und rasierte sich.Als er fertig war, konnte er endlich ein Wort sprechen.“Warum verhaftet man mich, ich habe nichts verbrochen?“ „Nur auf einen Ausweis nach Oberwarth“.
Da gab der Vater einen Jedem die Hand. Nur die kleine Irma, die damals 2 Jahre als war, merkte von dem Ganzen nichts.Der Vater gab ihr einen Kuß. Der SS-Mann zog sich den rechten Stiefel aus und sagte zu meinem Vater: „Tragen Sie meinen Stiefel!“ „Warum ziehn Sie den rechten Stiefel aus und nicht beide?“ „Halten Sie den Mund“ antwortete der SS M-Mann und wie sie zum Gehen anfingen, :“ Auf Nimmerwiedersehen“ sagte der SS-Mann. Der Vater hatte die Augen voll Tränen.Auch wir weinten alle. Di Mutter konnte vor Schreck garnicht rausgehen.Sie sagte zu mir und meiner Schwester:“Geht nachschauen, wohin euer Vater kommt.“ Wir hatten uns schnell ein Kopftuch und eine Kleiderschürze umgebunden und gingen nachaber wir schauten nur vom weiten und weinte Bis nach Groß-Petersdorf verfolgten wir sie mit den Blicken. Auf einmal verschwanden sie mit einem Auto. Wir gingen dann weinend nach Hause zurück.
Nach einen Monat kam ein Brief von unserem Vater aus Dachau. „Konzentrationslager Dachau.“
Ich bin nun in dieselbe Arbeit gefahren, die mir mein Vater noch vorher besorgt hatte.Auch meine Schwester ging in den Dienst.Mein Bruder war damals 11 Jahre alt, auch er mußte in den Dienst, sein Brot zu verdienen.Aber Sonntags war die Mutter glücklich, wenn alle zu Hause waren und ihr ein paar Mark geben konnten.
So kam das Jahr 1942. 1941schrieb der Vater. Zu Weihnachten war ein Paket gestattet.Da wir arbeiteten, konnten wir seine Bitte erfüllen.Nur 5 kg und 15 Mk. waren erlaubt.Mit Freude schickten wir, was sich der Vater so sehnlich wünschte. So vergingen die Weihnachten.
1942 begann das Leid vom Neuen. Ich war 19 Jahre alt und hatte keinen anderen Gedanken, als mit der Familie beisammen zu bleiben, bis der Krieg zu Ende war. Das war auch der Mutter ihr Wunsch.Ebenso schrieb der Vater, wir sollen uns nicht trennen, vielleicht kommt das Glück, wo wir alle beisammen sein können. Doch es kam anders. Bei der Mutter fing es genau so an, wie beim Vater.Sie sagte damals: „Ich seh Euren Vater den ganzen Tag or mir, wie soll ich ihm helfen ? Er ruft mich, ich weiß nicht wohin. Sie war sehr unruhig, wie der Vater vor seiner Verhaftung.Wieder kam ein Abend, es war sehr kalt, der Wind wehte, der Schnee war tief. Sogar im Bett war uns kalt.Auf einmal hörte ich die Mutter weinen. Ich stand auf und ging ganz leise zu der Mutter ihren Bett, damit sie mich nicht hört, dachte ich, denn sie war schon den ganzen Tag verzweifelt gewesen. Da sah ich, wie die Mutter im Traum weinte.Ich ging ganz leise wieder zurück und wollte mrinr Schwester, die mit mir im gleichen Bett schlief, aufwecken. Ich stieß und zwickte sie aber sie wurde nicht wach. Da rief auch schon die Mutter: „Kathi steht auf, Dein Vater ist draussenh auf, er friert, ihm ist kalt.“ Ich fing an zu weinen und weckte meine Schwesterauf.“ Du steh auf, die Mutter ist irrsinnig geworden.Das fehlte uns noch“ Jetzt stand ich auf und hörte, wie die Mutter brummte:“Willst du nicht aufmachen, Dein Vater ist draussen!“ „Mach Du auf“, sagte ich zu der Mutter. „Ich kann nicht aufstehn, ich bin krank.“ Ich stand weinend auf und ging zur Lampe.Das Licht brannte ganz klein.Ich drehte auf und stand im Zimmer, wo wir alle geschlafen haben Nun sind alle wach.“Mach doch auf!“ schrie die Mutter , der Vater wartet draussen!“ Ich hörte wie der Wind sauste und bekam Angst.Mit zitternden Händen machte ich auf, tat einen Blick auf die Uhr.Halb 12 Uhr nachts und keine Ruhe im Haus! Ich zog den Riegel zurück, es war ein großer Riegel.Der Schnee lag bis vor der Tür. Der Kalte Wind wehte mir zu, ich sah niemanden.Die Mutter sagte: „Siehst du Deinen Vater nicht?“ Ich machte wieder zu und wollte ins Bett gehen. Da sagte die Mutter: „Heiz doch ein, ihm ist es kalt.“ Ich sah niemanden und folgte nicht.Ich dachte nur, die Mutter ist verloren und wir weinten alle.Ich drehte wieder das Licht ab auf ganz klein und bat:“Laß uns doch jetzt Schlafen.Es ist bald 12 h nachts.“ Wir schliefen dann bald ein, da hörte ich wieder wie die Mutter murmelte, verstand aber nichts.
So kam wieder der Morgen“ Kathi, steh auf, mach den Kindern das Frühstück.“ Ich stand auf und wollte die Milch holen gehen.Der Schnee lag aber so tief, dass ich erst einen Weg machen mußte, nahm den Besen und kehrte den Schnee weg. Als ich schon ein Stück gekehrt hatte, sah ich den Briefträger kommen. Ich wünschte ihm einen guten Morgen. „Steffl-Peter, kommen Sie zu uns?“ „Ja, ein Telegramm habe ich für die Mutter.Ich hielt ihn auf.“Ist es vom Vater ?“ Er sagte nichts mehr.“ Gehen Sie nicht zu der Mutter“ bat ich und erzählte ihm von der Nacht.“ Die Mutter ist krank. geben Sie das Telegramm mir, sie darf es nicht wissen.“ Er sagte das dürfe er nicht und ging hinein.Die

Mutter lag wirklich krank im Bett. „ Haben Sie das Telegramm gebracht“, fragte die Mutter.“ Ja“, und er las es der Mutter vor, denn er wußte, daß die Mutter nicht lesen konnte. Erfroren, stand darin. Da sagte die Mutter: „Das stimmt nicht ganz, er hat mir in der Nacht erzählt, sie haben ihn wegen der 15 Mk halb erschlagen und dann erfrieren lassen. Wenn ich das erlebe, daß einer von ihnen zurückkommt, so werde ich, ohne zu essen, gehen, diesen Mann suchen und fragen, ob es so war, wie es mir der Vater im Traum erzählt hat. Es vergingen ein paar Tage, bis die Mutter wieder aufstehen konnte. Nach einer Zeit kam dann das Los für uns alle. Ich glaube, es war 1943 gewirden. Wir arbeiteten alle.Es war zeitlich im Frühjahr.Kaum hatten wir angefangen, hieß es, alle werden entlassen.Wir gingen gleich nach Hause. Der Bruder, der im Gutshog kam, und die Schwester, die im Dienst war und ich im Gutshof. Alle gingen wir nach Hause.Kaum waren wir 2 Tage zu Hause, ging es los. Um 3 h früh war alles besetzt con den SS-Männern. Zu uns kam ein Bauer von dort, wo wir die Milch 6 Jahre lang geholt hatten, dem wir das nicht zugetraut hätten.

„Guten Morgen ! Macht Euch fertig, heute kommt ihr fort.

„Wohin“, fragte die Mutter.

„In die Ukraine zum Aufbau“ sagte der Bauer zu der Mutter.

„Franzl, gerade Du mußt uns holen, traurig!“

„Ja Giesel, ich kann nichts dafür“ sagte er und zählt die Namen der anderen Verwandten und der SS-Männer auf.

Am Morgen war alles fertig. Ich kann mich noch wie heute erinnern. Als alle beisammen standen, wurden wir in Reihen aufgestellt.Da kam mir der Gedanke, alle abzuzählen.Es waren 250 Personen samt den Kindern.Dann ging es fort von unserer Heimat.Ich sah, wie die Männer aufgeregt wurden und schrieen: „Für was haben wir im Weltkrieg 1914 gekämpft? Für unsere Heimat und den Frieden und jetzt müssen wir fort von der Heimat und wissen nicht wohin?“

„Ich sah meine Onkel, der uns zurief: „ Macht uns die Freude und singt“!

Wir sangen: „Treue Heimat, sei gegrüßt“ und noch ein anderes Lied. Die Frauen weinten, die Männer sahen mit harten Blick drein.Die SS-Männer hinter uns mit Gewehren.“ Als wenn wir Verbrecher wären“ sagten die Männer „Wohin kommen wir?“ „ Nach der Ukraine“, war wieder die Antwort. So ging es bis zur Bahn in den nächsten Ort.Wir hatten unsere Kleider im Koffer. Manche rin Binkerl am Rücken, in Tücher gebunden. Als wir am Bahnhof waren, hieß es : „ Halt!“ Da wartete der damalige Landesrat Stocker. Es wurde nach den Arbeitspapieren und Geld gefragt.Wir arbeiteten damals zu Dritt, 2 Schwestern und der Bruder. Wir hatten noch 800 Mk. und das Arbeitsbuch.

Da frafte der Landesrat Stocker:“ Wollt ihr nicht wieder auf eure Arbeit hin?“

„Ja gerne, aber unsere Mutter auch.

„ Das geht nicht“.

Da blieben wir bei der Mutter.Er nahm uns die 800 Mk weg, den anderen auch, die Geld hatten. Dann bekamen wir ein Stück Käse und einen Leib Brot und einen Eintopf zum Essen.

Da stand auch schon der Zug, lauter Viehwaggons.“Einsteigen!“ 50 Personen in einen Waggon.“Losgefahren !“ hörten wir noch. Ein SS-Mann kam mit aufgeschlagenen Gewehr auxh mit in den Waggon. Dann wurde zugeschlossen Wir drei schauten uns um, da sah ich groß mit weißer Kreide geschrieben: „Endstation Auschwitz“, Oberschlesien Konzentrationslager.

Die Meisten konnten nicht lesen und fragten, was da stehe. Einer schaut den anderen aufgeregt an:“Könnt ihr nicht lesen?“ , rufen sie uns zu.

Kein Wort fiel, dann fragte noch einer zu mir: „Was steht da geschrieben? Und ich las laut vor: Auschwitz, Endstation Konzentrationslager. Da schrie er auf:“ Das gibts nicht, ich habe nichts verbrochen, warum soll ich ins Lager kommen?“ Der SS-Mann tat als höre er dies alles nicht. Er protestierte für sich selbst.

3 Tage und 3 Nächte fuhren wir ohne Aufenthalt. Die Neugier plagte mich. Ich hätte gern hinausgesehen, es gab aber keine Fenster, nur ein kleines Loch mit Gitter.Da wir nicht groß genug waren, sagte ich zu meinem Bruder: „Hast du nicht ein Messer bei Dir?“ , „ Ja, was willst du?“

„Ich will ein Loch ausschneiden und hinaussehen, sonst wissen wir garnicht, wo wir hinfahren. Ich schnitzkerte, auch mein Bruder tat dies.da fragte der „SS-Mann:“ Was macht ihr da?“ „ E in Loch, damit wir sehen, wo wir hinkommen“.

Er sagte kein Wort mehr. Als wir haltmachten, sah ich neugierig hinaus und sah die Überschrift: „Bollen“.Ich schrie: Bollen“.
Sie erschraken und schauten mit großen Augen, dann ging es weiter bis nach Schlesien.Von dort war Auschwitz bald da.Als wir haltmachten, hie+ es: „Alles aussteigen!“
„Alles war mit Stacheldraht umzäumt.Wir hatten einen riesengrossen Durst.
„Wasser“schrien alle, aber da stand alles schwarz von SS.-männern.Als ich dann zu einem zutrat, sagte er: „ Drei Schritte halt vor mir“!
„Ich sagte: Bitte, können wir kein Wasser haben“? Die Antwort war:
„Hier gibt es kein Wasser.“ „Warum, dort ist ja ein Brunnen.“ „Alles vergiftet, sagte er. Ich wollte ihn fragen, wie es hier sei.Es sagte zu mir: „Frag nicht zuviel, Du erfährst es noch früh genug.
„Drei Tage und drei Nächte hatten wir schon kein Wasser getrunken, und der salzige Käs machte uns noch mehr Durst.
Fast eine Stunde ging es zu Fuß durch das vergitterte Lager, nichts als Lager und Menschen sah ich, bis wir endlich zu unserem Block kamen. Kein Essen, kein Wasser gab es 2 Tage lang, die Leute fielen zusammen, manche tranken Wasser aus den Lacken, die fieln bald um, halb tot, denn es war wirklich alles vergiftet.
Dann wurden wir durchsucht.Schmuck, Eheringe, alles was wir am Leibe hatten, wurde uns weggenommen.dann bekamen wir eine Nummer auf den Arm eintowiert und eine auf die Kleider.dann gab es ein Hundefutter und das war sehr wenig. Es war kaum zum Aushalten.Aber das war noch nicht alles.Aus den Boden kamen Läuse, die ein rotes Kreuz auf dem Rücken hatten und wie eine Spinnerin so groß waren.Wenn eine Laus die Menschen gebissen hatte, war er sofort krank: Fleckfieber.Auch mich hatte eine Laus am Arm gebissen, ich merkte es,wie ich schwindlich wurde und kaum mehr gehen konnte. So ging ich gleich ins Revier, wie man dort das Soital nannte.Ich erinnerte mich an die großen Kamine, die wie Fabriken aussahen. Ichsagte zu meiner Schwester Hermine:“Hier gibt es Arbeit genug, schau die großen Fabriken an.Das kann nicht so schlimm sein“ Wie ich ein paar Tage dort war, sah ich, wie die großen Kamine Tag für Tag Menschen verschlangen.Nur eine Flamme, die hoch über den großen Kamin brannte, war der Beweis, das dort täglich Menschen den Tod fanden.. Der Tod, das war die einzige Freiheit.-

C Übersicht der geführten Gespräche

Stefanie Hartter (1926), am 12.07.2016, Kürzel: SH1, SH2 und SH3

Paula Novosel (1920), am 12.07.2016: PN

Stefanie Hartter (1926) und Alois Wagner (1929), am 13.07.2016, Kürzel SHAW1

Emilie Wagner (1932), am 13.07.2016, EW1

Paula (1924) und Michael Titz (Geburtsdatum: 1922), am 14.07.2016: PMT1

Sämtliche Tonaufnahmen sind bei Jakob Frühmann verwahrt.

Anhang

Litanei der Unmenschlichkeit

aus dem Oratorium: ...il faut imaginer...
(Gerhard Krammer)

Vormals richtete Gott.
Friedrich Hölderlin: Zu Sokrates Zeiten

Litanei (aus den„Auschwitzer Sterbebücher, Band 3")

Horvath, Alois 19.10.1943, 23 Jahre
Horvath, Anna 23.11.1943, 12 Jahre
Horvath, Anna 28.6.1943, 47 Jahre
Horvath, Anna 5.12.1943, 44 Jahre
Horvath, Dorothea 25.7.1943, 5 Jahre
Horvath, Emilie 30.6.1943, 17 Jahre
Horvath, Ernst 30.7.1943, 4 Jahre
Horvath, Franz 11.8.1943, 50 Jahre
Horvath, Franz 12.8.1943, 16 Jahre
Horvath, Franz 12.8.1943, 1 Jahr
Horvath, Franziska 3.8.1943, 43 Jahre
Horvath, Gisela 22.6.1943, 2 Jahre
Horvath, Gisela 15.7.1943, 38 Jahre
Horvath, Hermann 26.11.1943, 8 Jahre
Horvath, Hermine 19.7.1943, 25 Jahre
Horvath, Hermine 13.11.1943, 9 Jahre
Horvath, Hilda 26.12.1943, 6 Jahre
Horvath, Johann 5.7.1943, 57 Jahre
Horvath, Johann 23.7.1943, 52 Jahre
Horvath, Johann 2.8.1943, 48 Jahre
Horvath, Josef 11.7.1943, 18 Jahre
Horvath, Josef 24.7.1943, 14 Jahre
Horvath, Josef 14.8.1943, 62 Jahre
Horvath, Juliana 6.11.1943, 4 Jahre
Horvath, Julius 18.10.1943, 12 Jahre
Horvath, Julius 28.12.1943, 33 Jahre
Horvath, Karol 2.8.1943, 5 Jahre
Horvath, Katharina 8.7.1943, 35 Jahre
Horvath, Magdelene 17.5.1943, 7 Monate
Horvath, Maria 11.11.1943, 37 Jahre
Horvath, Otto 12.11.1943, 7 Jahre
Horvath, Paula 18.11.1943, 12 Jahre
Horvath, Stefan 1.12.1943, 46 Jahre
Horvath, Theresia 30.6.1943, 6 Jahre

Samuel Beckett: Texte um Nichts, XII und XIII

und keiner wird warten
keiner hat je gewartet mit dem sterben
sie sterben alle schnell schnell und sagen sich
sterben wir schnell

aber es ist bald vorbei
es wird kein Leben geben
es wird kein Leben gegeben haben es wird
Stille
sein

man muss bei nichts mehr innehalten
letzte Bilder
Ende der Träume
Ende der Lüge
Die Stille schweigt

Es ist niemand da und es ist jemand da
nichts verhindert nichts
alles still und leer und schwarz
alles zu Ende

[...] heureux...
[...] glücklich...

Als ich zum ersten Mal im Konzentrationslager Auschwitz war, um für das Stück ,,rosé" zu recherchieren, habe ich einige ,,Sterbebücher" durchgesehen. Dabei bin ich auf die Namen von Menschen gestoßen, die als Geburts-/Wohnort „Jabing" angegeben hatten. Es waren die Namen der Jabinger Roma, die in Auschwitz ermordet wurden. Dieses Erlebnis hat mich tief berührt und erschüttert. Um an diese Menschen zu erinnern, habe ich diese ,,Litanei" verfasst. Auf dass es nie mehr zu solch unmenschlichen Verbrechen und Gräueltaten kommen möge und wir uns immer bewusst sind, wozu Menschen auch im Stande sind.

Gerhard Krammer, Allerheiligen 2013

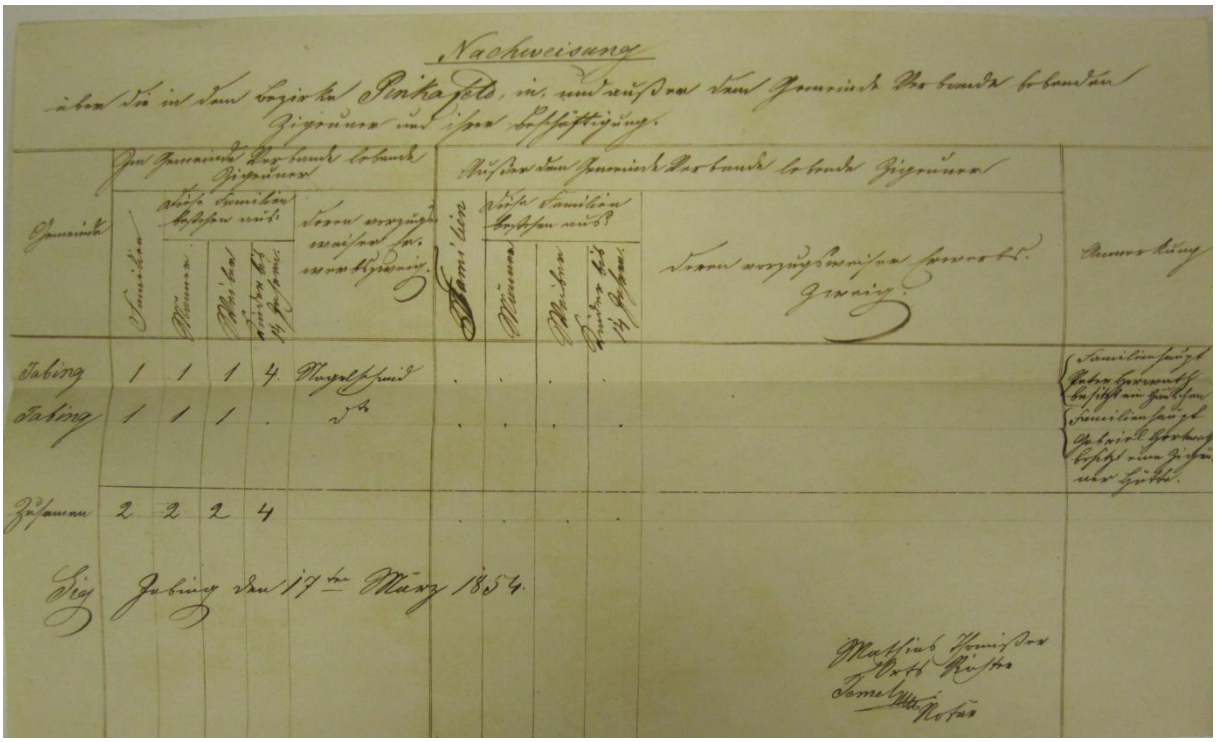
E Übersicht der im *Porajmos* ermordeten Jabinger*innen

Im Folgenden findet sich eine Übersicht von Menschen aus Jabing, die im *Porajmos* ermordet wurden und deren Daten gesichert sind. Diese Liste ist jedoch, wie weiter oben angemerkt, mit Vorbehalten zu lesen. Es handelt sich hierbei um Personen, die in Jabing geboren wurden oder dort wohnhaft waren und von dort deportiert wurden, *wenn* sie als solche von den nationalsozialistischen Behörden registriert wurden. Bei dieser versuchten Rekonstruktion wurden die von der Opferdatenbank des *KV Österreichischer Roma* bereitgestellten Datensätze erweitert. Es finden sich auch weitere Namen für Jabing, allerdings fehlen bei diesen Personen unterschiedliche Daten, weswegen diese hier nicht angegeben sind. Hinzuzufügen bleibt außerdem, dass eine systematische Befragung der Geburts- und Taufmatrikeln ausständig ist. Es muss also wiederholt betont werden, dass die hier 63 genannten Personen lediglich eine Annäherung im Sinne einer Mindestzahl darstellen. Die einzelnen Quellenangaben liegen beim Autor auf.

Name	Vorname	Geburtsdatum	Geburtsort	Wohnort	Todesdatum	Todesort
Horvath	Alois	31.07.1920	Jabing	Jabing	19.10.1943	Auschwitz
Horwath	Anna	30.05.1881	Jabing			Auschwitz
Horwath	Anna	22.06.1922	Jabing		27.03.1944	Auschwitz
Horwath	Anna	28.04.1925	Jabing		19.02.1944	Auschwitz
Horwath	Anna	06.02.1926	Jabing		17.03.1944	Auschwitz
Horwath	Anna	08.08.1927	Jabing		26.01.1944	Auschwitz
Horwath	Anna	11.04.1935	Jabing		23.11.1943	Auschwitz
Horwath	Anna	08.04.1943	Jabing		24.09.1943	Auschwitz
Horvath	Anna	11.07.1899	Litzelsdorf	Jabing	05.12.1943	Auschwitz
Horvath	Anna (geb. Sarközi)	29.06.1896	Harmisch	Jabing	28.06.1943	Auschwitz
Horwath	Dora	06.02.1938	Jabing		25.07.1943	Auschwitz
Horvath	Emilie	05.11.1926	Jabing	Jabing	30.06.1943	Auschwitz
Horvath	Ernst	07.02.1939	Jabing	Jabing	30.07.1943	Auschwitz
Gussak (Kozak)	Franz	20./21.12.1913	Jabing	Wolkersdorf	04.04.1940	Buchenwald
Horwath	Franz	05.11.1927	Jabing		30.06.1943	Auschwitz
Horvath	Franz	26.02.1893	Jabing	Jabing	11.08.1943	Auschwitz
Horvath	Franz	12.01.1942	Jabing	Jabing	12.08.1943	Auschwitz
Horvath	Franz	22.11.1927	Jabing	Jabing	12.08.1943	Auschwitz
Horvath	Franziska	10.06.1900	Unterwart	Jabing	03.08.1943	Auschwitz
Horwath	Gisella	27.12.1929	Jabing	Jabing	x.04.1944	Auschwitz
Horwath	Gisella	05.04.1941	Jabing		22.06.1943	Auschwitz
Karolyi (Horvath)	Gizella	28.01.1905	Schreibersdorf	Jabing	15.07.1943	Auschwitz
Horvath	Gustav	29.07.1920	Jabing		13.04.1940	Buchenwald
Horwath	Helene	10.05.1925	Jabing		22.12.1943	Auschwitz
Horvath	Hermann	14.06.1935	Jabing	Jabing	26.11.1943	Auschwitz
Horvath	Hermine	16.03.1923	Jabing	Jabing	04.09.1940	Buchenwald
Horwath	Hermine		Jabing		13.04.1944	Auschwitz
Horwath	Hermine	10.05.1937	Jabing		12.11.1943	Auschwitz
Horvath	Hermine	10.04.1934	Jabing	Jabing	13.11.1943	Auschwitz
Horvath	Hermine (geb. Sarközi)	16.08.1918	Harmisch	Jabing	19.07.1943	Auschwitz
Horwath	Hilda	19.04.1937	Jabing		26.12.1943	Auschwitz
Horvath	Hilda	19.04.1937	Jabing	Jabing	26.12.1943	Auschwitz
Horvath	Irma	13.09.1935	Jabing		xx.xx.xxxx	xxx

Horvath	Johann	28.04.1914	Jabing		10.01.1940	Buchenwald
Horwath	Johann	15.07.1891	Jabing		23.07.1943	Auschwitz
Horwath	Johann	04.05.1895	Jabing		02.08.1943	
Horvath	Johann	24.06.1886	Stegersbach	Jabing	05.07.1943	Auschwitz
Horvath	Josef	05.12.1929	Jabing	Jabing	24.07.1943	Auschwitz
Horvath	Josef	19.01.1925	Kislöd (Ungarn)	Jabing	11.06.1943	Auschwitz
Horvath	Josef	11.01.1882	Jabing		14.08.1943	Auschwitz
Horwath	Julianna	29.04.1916	Jabing		02.04.1944	Auschwitz
Horvath	Julianna	06.11.1939	Jabing	Jabing	06.11.1943	Auschwitz
Horvath	Julius	09.06.1931	Jabing	Jabing	18.10.1943	Auschwitz
Horvath	Julius	10.07.1910	Jabing	Jabing	28.12.1943	Auschwitz
Horvath	Karl	16.04.1902		Jabing	19.01.1940	Mauthausen
Horvath	Karl	12.09.1922	Jabing	Jabing	21.02.1940	Buchenwald
Horwath	Karl	16.10.1938	Jabing		02.08.1943	Auschwitz
Horvath	Kartharina (geb. Sarközi)	05.12.1908	Harmisch	Jabing	08.07.1943	Auschwitz
Horvath	Magdelene	15.10.1942	Jabing		17.05.1943	Auschwitz
Horwath	Maria	15.01.1895	Jabing		01.11.1943	Auschwitz
Horwath	Maria	06.03.1916	Jabing		11.11.1943	Auschwitz
Horvath	Michael	09.07.1921	Jabing	Jabing	25.12.1941	Gusen
Horvath	Otto	17.04.1936	Jabing	Jabing	12.11.1943	Auschwitz
Horwath	Paula	16.04.1931	Jabing		18.11.1943	Auschwitz
Horwath	Resi	10.05.1937	Jabing		30.06.1943	Auschwitz
Horwath	Rosa	26.03.1929	Jabing		17.01.1944	Auschwitz
Horwath	Rosa	x.x.1936	Jabing		13.01.1944	Auschwitz
Horvath	Rudolf	16.12.1903	Rohrbach	Jabing	23.08.1943	Auschwitz
Horwath	Rudolf	14.05.1906	Jabing		x.x.1943	Auschwitz
Horvath	Stefan	26.12.1897	Jabing	Jabing	01.12.1943	Auschwitz
Horwath	Stephan	16.12.1898	Jabing		01.12.1943	Auschwitz
Horvath	Theodora	23.02.1938	Jabing	Jabing	25.07.1943	Auschwitz
Horvath	Theresia	10.05.1937	Jabing		30.06.1943	Auschwitz

F Erstes schriftliches Zeugnis über Rom*nja in Jabing



Nachweisung

Gemeinde	Familien	Männer	Weiber	Kinder	Anmerkung
Jabing	1	1	1	4	Ungetheilt
Jabing	1	1	1	.	Getheilt
Zusammen	2	2	2	4	

Sig. Jabing den 19ten März 1854.

Das Bild wurde freundlicherweise von Gerhard Baumgartner, Leiter des *DÖW*, zur Verfügung gestellt.

G Bildliche Zeugnisse der Jabinger Rom*nja

Schulfoto der Volksschule Jabing aus dem Jahr 1927/28. Auf dem Foto sind laut Auskunft von Paula Novosel in der letzten Reihe rechts außen Maria Horvath, vor ihr Alois Horvath und am linken Rand in der zweiten Reihe Gustav Horvath zu sehen. Das Bild wurde von Paula Novosel zur Verfügung gestellt.

Ansichtskarte aus Jabing, vermutlich 1940. Bis dato das einzig bekannte Foto, auf dem (in der linken oberen Bildhälfte) die Häuser der Jabinger Rom*nja zu erkennen sind. Zur Verfügung gestellt von Franz Saurer und abgebildet in der Gemeindechronik. [531]

[531] TITZ, Gemeindechronik Jabing, 129.

Bibliographie

ADORNO, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan-Buck-Morss und Klaus Schulz (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1701). Frankfurt am Main 1997.

ALTE FEUERWACHE E.V. JUGENDBILDUNGSSTÄTTE KAUBSTRASSE (Hg.): Methodenhandbuch zum Thema Antiziganismus. Für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit. 2., überarb. und aktualisierte Aufl. Münster: Unrast 2014.

APPEL, Kurt / METZ, Johann Baptist / TÜCK, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4). Göttingen: V&R unipress 2012.

ASSMANN, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München: Beck 2013.

ATTIA, Iman / KÖBSELL, Swantje / PRASAD, Nivedita (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen. Bielefeld: transcript 2015.

BARTELS, Alexandra / BORCKE, Tobias von / END, Markus / FRIEDRICH, Anna (Hg.): Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013.

BARTELS, Alexandra / BORCKE, Tobias von / END, Markus / FRIEDRICH, Anna / WOLF, Benedikt: Versuch einer Bibliographie. In: Alexandra Bartels / Tobias von Borcke / Markus End / Anna Friedrich (Hg.): Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013, 314–355.

BAUMAN, Zygmunt: Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache (edition suhrkamp Sonderdruck). Berlin: Suhrkamp 2016.

BAUMGARTNER, Gerhard: Das Schicksal der europäischen Roma und Sinti während des Holocaust (http://www.romasintigenocide.eu; 7.1.2017).

BAUMGARTNER, Gerhard: Der nationale Differenzierungsprozess in den ländlichen Gemeinden des südlichen Burgenlandes. In: Andreas Moritsch (Hg.): Vom Ethnos zur Nationalität. Der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 18). Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1991, 93–155.

BAUMGARTNER, Gerhard: Auf den Spuren der „verschwundenen“ Roma-Siedlungen des Burgenlandes. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 67–77.

BAUMGARTNER, Gerhard: Der Genozid an den österreichischen Roma und Sinti. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.):

Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 86–93.

BAUMGARTNER, Gerhard: „Wann endlich wird dies himmelschreiende Unrecht an uns gut gemacht werden?“. Frühe Zeugnisse österreichischer Roma und Romnia zu ihrer Verfolgung während des Nationalsozialismus. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Jahrbuch 2015. Feindbilder. Wien: oV. 2015, 43–80.

BAUMGARTNER, Gerhard: Die Opfer der großen Deportation ins „Zigeunerlager Litzmannstadt“ im November 1941. In: Rudolf Kropf / Gert Polster (Hg.): Roma und Sinti von 1938 bis zur Gegenwart. Tagungsband der 36. Schlainінger Gespräche. 21. bis 25. September 2015 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Band 158). Amt der Burgenländischen Landesregierung 2016, 103–126.

BAUMGARTNER, Gerhard / FREUND, Florian: Die Burgenland Roma 1945 -2000. Eine Darstellung der Volksgruppe auf der Basis archivalischer und statistischer Quellen. Ein Forschungsprojekt des Kulturvereins Österreichischer Roma. Eisenstadt 2004: Burgenländische Forschungen – Herausgegeben vom Burgenländischen Landesarchiv 2004, Band 88.

BENJAMIN, Walter: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor. W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931). Frankfurt am Main ^{2}1991.

BOFF, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung. In: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern: Edition Exodus 1995, 63–98.

BOGDAL, Klaus Michael: Diskurse über die Romvölker. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 38–45.

BOGDAL, Klaus-Michael: Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung (suhrkamp taschenbuch 4531). Berlin: Suhrkamp 2014.

BOLYOS, Lisa / MORAWEK, Katharina (Hg.): Diktatorpuppe zerstört, Schaden gering. Kunst und Geschichtspolitik im Postnazismus. Wien: Mandelbaum 2012.

BOSCHKI, Reinhold: Auschwitz ‚elementarisieren‘? Sackgassen und Chancen einer religionspädagogischen ‚Kultur der Erinnerung‘. In: Religionspädagogische Beiträge (2001), H. 46, 81–84.

BOSCHKI, Reinhold: Erinnern heißt Erinnern lernen. Grundlagen einer anamnetischen Religionspädagogik. In: Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José Antonio Zamora (Hg.): Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (Religion - Geschichte - Gesellschaft Bd. 48). Berlin: LIT 2009, 256–263.

BOSCHKI, Reinhold: Geschichtliches Bewusstsein als politisches Bewusstsein. Zur Fortschreibung einer anamnetischen Religionspädagogik. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 101–116.

BRETTL, Herbert: Nationalsozialismus im Burgenland. Opfer, Täter, Gegner (Nationalsozialismus in den österreichischen Bundesländern / hrsg. von Horst Schreiber; Bd. 2). Innsbruck: Studienverlag ^{2}2013.

BRODEN, Anne / MECHERIL, Paul: Migrationsgesellschaftliche Re-Präsentationen. Eine Einführung. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft: Düsseldorf: IDA-NRW 2007, 7–28.

BRODEN, Anne / MECHERIL, Paul (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf: IDA-NRW 2007.

BRODEN, Anne / MECHERIL, Paul (Hg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript 2014.

BRODEN, Anne / MECHERIL, Paul (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld: transcript 2014.

BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT KIRCHE & RECHTSEXTREMISMUS / EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BADEN / AKTION SÜHNEZEICHEN FRIEDENSDIENSTE (Hg.): Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Broschüre (zum Download unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017).

BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG: Allgemeiner Teil des Lehrplans für die AHS Oberstufe, 13. Juli 2015 (https://www.bmb.gv.at/schulen/unterricht/lp/11668_11668.pdf?5i84ll; 2.1.2017).

BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG: Allgemeiner Teil des Lehrplans für die AHS Unterstufe, 27. September 2016 (https://www.bmb.gv.at/schulen/unterricht/lp/11668_11668.pdf?5i84ll; 2.1.2017).

BUTLER, Judith / SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Zürich: Diaphanes ^{2}2011.

CAMUS, Albert: Die Pest. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ^{74}2007 [1947].

CASTRO VARELA, María do Mar: Verlernen und die Strategie des unsichtbaren Ausbesserns, 28. September 2007 (http://www.linksnet.de/de/artikel/20768; 3.1.2017).

CASTRO VARELA, María do Mar: Ist Integration nötig? Eine Streitschrift von María do Mar Castro Varela (Soziale Arbeit kontrovers 5). Freiburg im Breisgau: Lambertus 2013.

CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Migration und die Politik der Repräsentation. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.). Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft: Düsseldorf). IDA-NRW 2007, 29–46.

CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36). 2., komplett überarbeitete Auflage. Bielefeld: transcript 2015.

CASTRO VARELA, María do Mar / MECHERIL, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript 2016.

DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix: Rhizom (Internationale marxistische Diskussion 67). Berlin: Merve 1977.

DER STANDARD: Strache auf WKR-Ball: „Wir sind die neuen Juden“, 29. Januar 2012 (http://derstandard.at/1326504047903/STANDARD-Bericht-Strache-auf-WKR-Ball-Wir-sind-die-neuen-Juden; 24.10.2016).

DEUTSCH, Anita: Ortschronik von Jabing. Verfasst anlässlich der Lehramtsprüfung an der Pädagogischen Akademie Eisenstadt im Fach „Heimatkunde“. Wintersemester 1974/74 (http://www.jabing.at/fileadmin/Dokumente/Chronik_Jabing.pdf; 2.12.2016).

DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES: Widerstand und Verfolgung im Burgenland. 1934-1945. Eine Dokumentation. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1979.

DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES (Hg.): Erinnerungskultur. Jahrbuch 2006. Münster: LIT 2006.

DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES (Hg.): Jahrbuch 2015: Feindbilder. Wien: oV. 2015.

EDER-JORDAN, Beate: Literarische Orte der Roma. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.). Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 194–200.

ELLACURÍA, Ignacio / SOBRINO, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern: Edition Exodus 1995.

END, Markus: Die Dispositive des Antiziganismus in Deutschland nach 1945 (http://www.yadvashem.org/yv/de/education/newsletter/13/article_end.asp; 7.1.2017).

END, Markus: Adorno und die „Zigeuner“. In: Markus End / Kathrin Herold / Yvonne Robel (Hg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast ^{2}2013, 95–109.

END, Markus: Antiziganismus. Zur Verteidigung eines wissenschaftlichen Begriffs in wissenschaftlicher Absicht. In: Alexandra Bartels / Tobias von Borcke / Markus End / Anna Friedrich (Hg.): Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse. Münster: Unrast 2013, 39–73.

END, Markus: Was ist Antiziganismus? In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 35–37.

END, Markus / HEROLD, Kathrin / ROBEL, Yvonne (Hg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. 2. Aufl. Münster: Unrast 2013.

END, Markus / HEROLD, Kathrin / ROBEL, Yvonne: Antiziganistische Zustände - eine Einleitung. Virulenzen des Antiziganismus und Defizite in der Kritik. In: Markus End / Kathrin Herold / Yvonne Robel (Hg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast [2]2013, 9–22.

FIELD, David N.: Über das (Wieder-)Zentrieren der Ränder. Eine Euro-Afrikanische Perspektive auf die Option für die Armen. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 223–250.

FRANZISKUS: Papstpredigt vor Flüchtlingen auf Lampedusa, 21. April 2015 (http://de.radiovaticana.va/news/2015/04/21/dokument_papstpredigt_vor_fl%C3%BCchtlingen_auf_lampedusa/1138434; 28.12.2016).

FREUND, Florian: Zigeunerpolitik in Österreich im 20. Jahrhundert. Habilitationsschrift, *Universität Wien*. Wien 2003.

FREUND, Florian / BAUMGARTNER, Gerhard / GREIFENEDER, Harald: Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung der Roma und Sinti (Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission. Vermögensentzug während der NS-Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich Bd. 23/2). Wien: Oldenbourg 2004.

FRIED, Erich: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach. Berlin 2006.

GAUß, Karl-Markus: Ruhm am Nachmittag. Wien: Zsolnay 2012.

GAUTIER, Dominik: Was tun, um den weissen Christus loszuwerden? Rassismuskritisches Lernen mit dem jungen Dietrich Bonhoeffer. In: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus / Evangelische Akademie zu Baden / Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (Hg.). Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Broschüre (zum Donwload unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017), 25–29.

GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 6.3.1923 - 31.12.1927. Archiv Gemeinde Jabing.

GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 1.1.1928 - 31.12.1936. Archiv Gemeinde Jabing.

GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 14.1.1936 - 13.12.1946. Archiv Gemeinde Jabing.

GEMEINDE JABING: Gemeinderatssitzungsprotokolle 9.2.1953 - 19.12.1964. Archiv Gemeinde Jabing.

GEMEINDE JABING: Rechnungs Protocoll. Von 1. Jänner 1850 bis 31. December 1919.

GEODATEN BURGENLAND (https://geodaten.bgld.gv.at/de/home.html; 24.12.2016).

GIRTLER, Roland: Randkulturen. Theorie der Unanständigkeit. Mit einem kleinen Wörterbuch der Gaunersprache (Edition Böhlissimo). Wien: Böhlau ^{3}2003.

GRABNER, Bernadette: Erinnern ist Salz. In: O.Hg.: Dachau. Spomin in opomin. Erinnern und Gedenken. Primeri preganjanja antifašistov iz Koroške / Beispiele der Verfolgung von Antifaschisten aus Kärnten. Klagenfurt: Drava 2007, 71.

GSTETTNER, Peter: Erinnern an das Vergessen. Gedenkstättenpädagogik und Bildungspolitik. Klagenfurt: KITAB 2012.

GÜNZEL, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012.

HAGER, Christa: Nackt müsst Ihr sein natürlich (http://www.wienerzeitung.at/_wzo_daten/media/Storytelling/prater/menschenzoos.html; 6.1.2017).

HÄRLE, Andrea / KOGOJ, Cornelia / SCHWARZ, Werner Michael / WEESE, Michael / WINKLER, Susanne (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015.

HAUPT, Gernot: Antiziganismus und Religion. Elemente für eine Theologie der Roma-Befreiung, dargestellt anhand einer empirischen Untersuchung eines Roma-Viertels in Rumänien. Dissertation, *Universität Wien*. Wien 2008.

HAUPT, Gernot: Antiziganismus und Sozialarbeit. Elemente einer wissenschaftlichen Grundlegung, gezeigt an Beispielen aus Europa mit dem Schwerpunkt Rumänien. Berlin: Frank & Timme 2006.

HECHLER, Daniel / PHILIPPS, Axel (Hg.): Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht. Bielefeld: transcript 2008.

HORVATH, Stefan: Ich war nicht in Auschwitz. Erzählungen. Herausgegeben von Horst Horvath und Peter Wagner. Übersetzung ins Roman von Emmerich Gärtner-Horvath. CD-Gestaltung Peter Wagner. Oberwart: edition lex liszt 12 2003.

HORVATH, Stefan: Katzenstreu. Erzählung. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 ^{2}2008.

HORVATH, Stefan: Atsinganos. Die Oberwarter Roma und ihre Siedlungen. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 2013.

HORVATH, Stefan: So gewaltig ist nichts wie die Angst. Unveröffentlichtes Manuskript 2016.

HORVÁTH, Andrea: Raum. In: Stephan Günzel (Hg.). Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012.

HUND, Wulf D.: Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Wulf D. Hund (Hg.): Fremd, faul und frei. Dimensionen des Zigeunerstereotyps. Münster: Unrast 2014, 22–43.

HUND, Wulf D. (Hg.): Fremd, faul und frei. Dimensionen des Zigeunerstereotyps. Münster: Unrast 2014.

ILLICH, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: Beck 2006.

INSTITUT FÜR WELTKIRCHE UND MISSION: Postkolonialismus und Missionstheologie: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (http://www.iwm.sankt-georgen.de/tagungen/jahrestagungen/jahrestagung-2017/; 16.12.2016).

JÄGER, Johannes / SPRINGLER, Elisabeth: Ökonomie der internationalen Entwicklung. Eine kritische Einführung in die Volkswirtschaftslehre (Reihe 14). Wien: Mandelbaum ^{2}2013.

JANOSKA, Katharina: Literatur von und über Roma. Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Oberwart: Ed. Lex Liszt 12 2015.

KAFKA, Franz: Erzählungen (Universal-Bibliothek Nr. 9426). Stuttgart: Reclam 2006.

KARAKAYALI, Serhat: Solidarität mit den Anderen. Gesellschaft und Regime der Alterität. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld: transcript 2014, 111–125.

KATHPRESS: Bischöfe fordern Gedenkstätten für in der NS-Zeit ermordete Roma. Eisenstadt, 11.11.2016.

KAUFMANN, Franz-Xaver / METZ, Johann Baptist (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg im Breisgau: Herder 1987.

KLASS, Tobias: Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis. In: Daniel Hechler / Axel Philipps (Hg.): Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht. Bielefeld: transcript 2008, 149–168.

KLEIN, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2005.

KÖNEMANN, Judith / METTE, Norbert (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013.

KÖNEMANN, Judith / METTE, Norbert: Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 11–20.

KREISKY, Eva: Die Phantasie ist nicht an der Macht. Vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 29 (2000), H. 1, 7–28.

KROPF, Rudolf / POLSTER, Gert (Hg.): Roma und Sinti von 1938 bis zur Gegenwart. Tagungsband der 36. Schlaininger Gespräche. 21. bis 25. September 2015 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Band 158): Amt der Burgenländischen Landesregierung 2016.

KULTURVEREIN ÖSTERREICHISCHER ROMA: Vom Rand in die Mitte. 20 Jahre Kulturverein Österreichischer Roma. From the Margins into the Centre. 20 years cultural association of Austrian Roma. Wien: oV. 2011.

LEIPRECHT, Rudolf / STEINBACH, Anja (Hg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Band 1: Grundlagen - Diversität - Fachdidaktiken. Schwalbach: Debus Pädagogik 2015.

LEWY, Guenter / SCHMIDT: „Rückkehr nicht erwünscht“. Die Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich. München: Propyläen 2001.

LINNEMANN, Tobias: Kritik und Stabilisierung von Rassismus in der politisch-historischen Bildung zum Nationalsozialismus. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript 2014, 235–263.

LUCIAK, Mikael / INITIATIVE MINDERHEITEN (Hg.): Rombas Studienbericht. Zur Bildungssituation von Roma und Sinti in Österreich. Wien 2014.

LUTHER, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius 1992.

MECHERIL, Paul: Das Anliegen der Migrationspädagogik. In: Rudolf Leiprecht / Anja Steinbach (Hg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Band 1: Grundlagen - Diversität – Fachdidaktiken. Schwalbach: Debus Pädagogik 2015, 25–53.

MESSERSCHMIDT, Astrid: Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel 2003.

MESSERSCHMIDT, Astrid: Repräsentationsverhältnisse in der postnationalsozialistischen Gesellschaft. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf): IDA-NRW 2007, 47–68.

MESSERSCHMIDT, Astrid: Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. In: Peripherie 28 (2008), 109/110, 42–60.

MESSERSCHMIDT, Astrid: Kritik und Engagement in den Uneindeutigkeiten von Befreiung, Unterdrückung und Vereinnahmung. In: Anne Broden / Paul Mecheril (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld: transcript 2014, 37–52.

MESSERSCHMIDT, Astrid: Antiziganismuskritische Bildung in der national-bürgerlichen Konstellation. In: Wolfram Stender (Hg.): Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis. Wiesbaden: Springer VS 2016, 95–110.

METZ, Johann Baptist: Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? In: Franz-Xaver Kaufmann / Johann Baptist Metz (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg im Breisgau: Herder 1987, 124–147.

METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg: Herder ^{2}2006.

METZ, Johann Baptist: Gesammelte Schriften in 10 Bänden. Bearb. und hg. von Johann Reikerstorfer. Freiburg / Basel / Wien 2015.

MIČKOVIC, Branjo: Die anamnetische Grundstruktur der Neuen Politischen Theologie bei Johann Baptist Metz. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4. Göttingen: V&R unipress 2012, 97–115.

MINDLER, Ursula: Tobias Portschy. Biographie eines Nationalsozialisten. Die Jahre bis 1945 (Burgenländische Forschungen 92). Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung Hauptreferat Landesarchiv und Landesbibliothek 2006.

MINDLER, Ursula: „Oma, erzähl, wie‘s die Zigeina abgholt habn…“. Beispiele von burgenländischen Frauen geschauter und erlebter Gewalt und ihre Verarbeitung. In: Burgenländische Heimatblätter 71 (2009), H. 4, 210–224.

MÖLLER, Rainer: Was geht uns heute Auschwitz an. Referat auf der Tagung am 23.11.2015 im PI Villigst (https://www.comenius.de/themen/Religionsunterricht_Religionspaedagogik/Was_geht_uns_heute_Auschwitz_an_2015.php; 2.1.2017).

MORITSCH, Andreas (Hg.): Vom Ethnos zur Nationalität. Der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 18). Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1991.

NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013.

NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon: Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 9–45.

NIETZSCHE, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / New York 1973.

O.HG: Dachau. Spomin in opomin. Erinnern und Gedenken. Primeri preganjanja antifašistov iz Koroške / Beispiele der Verfolgung von Antifaschisten aus Kärnten. Klagenfurt: Drava 2007.

ORF BURGENLAND: Goberling: Gedenkstätte für Roma, 12. November 2014 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2678900/; 28.12.2016).

ORF BURGENLAND: Gedenkstein für Roma und Sinti, 04. August 2016 (http://burgenland.orf.at/news/stories/2789256/; 25.11.2016).

ORF BURGENLAND: Virtueller Gedenkort für Kemeten, 12. September 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2796103/; 28.12.2016).

ORF BURGENLAND: Projekt Gedenktafeln, 19. September 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2796954/; 28.12.2016).

ORF BURGENLAND: Ökumenische Andacht und Gedenken in Holzschlag, 31. Oktober 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2806046/; 28.12.2016).

ORF BURGENLAND: Mönchhof. Weitere Roma-Tafel enthüllt, 07. November 2016 (http://volksgruppen.orf.at/roma/stories/2807280/; 28.12.2016).

ORIENTIERUNGEN: Orientierungen für eine Pastoral der Zigeuner. People on the Move Nr. 100 (Suppl.), April 2006 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_100-suppl/rc_pc_migrants_pom100-suppl_orientamenti-ge.html; 14.12.2016).

PITTL, Sebastian: Von den Opfern der Geschichte her sprechen. Überlegungen zu möglichen Begegnungsfeldern zwischen Politischer Theologie und Theologie der Befreiung. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4). Göttingen: V&R unipress 2012, 191–210.

POANDL / MARLIES: „NS-Gedenken im Burgenland: Entstehung einer Erinnerungslandschaft für Juden und Roma und Sinti als Opfer der NS-Herrschaft“. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2014.

POLEDNITSCHEK, Thomas / RAINER, Michael J. / ZAMORA, José Antonio (Hg.): Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (Religion - Geschichte - Gesellschaft Bd. 48). Berlin: LIT 2009.

POLLACK, Martin: Topografie der Erinnerung. Essays. Salzburg / Wien: Residenz Verlag 2016.

PUI-LAN / KWOK: Liberation Theology in the Twenty-First Century. In: Joerg Rieger (Hg.): Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003, 71–88.

RAHNER, Johanna: Einführung in die christliche Eschatologie. Freiburg im Breisgau: Herder 2010.

RANDJELOVIĆ, Isidora: Erinnerungsarbeit an den Porajmos im Widerstreit. Gegen Epistemologien der Ignoranz. In: Iman Attia / Swantje Köbsell / Nivedita Prasad (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen. Bielefeld): transcript 2015, 89–100.

RE.F.U.G.I.U.S.: Gedenkort K (http://www.gedenkweg.at/index.php/gedenkort-kemeten/gedenkort-kemeten; 28.12.2016).

REIKERSTORFER, Johann: Thesen zu einer anamnetischen Christologie. In: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer (Wiener Forum für Theologie und Religion - Band 4). Göttingen: V&R unipress 2012, 15–25.

REILLY, George: Cultural Studies und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik. In: Judith Könemann / Norbert Mette (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. Ostfildern: Grünewald 2013, 151–160.

RETTL, Lisa: Erinnerungskultur im Burgenland. Tendenzen und aktuelle Entwicklungen. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Erinnerungskultur. Jahrbuch 2006. Münster: LIT 2006,

RIEGER, Joerg: God and the excluded. Visions and blind spots in contemporary theology. Minnepolis: Fortress 2001.

RIEGER, Joerg: Introduction: Opting for the Margins in a Postmodern World. In: Joerg Rieger (Hg.): Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003, 3–22.

RIEGER, Joerg (Hg.): Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003.

RIEGER, Joerg: Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World. In: Joerg Rieger (Hg.): Options for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. New York: Oxford University Press 2003, 179–199.

ROMANO CENTRO: Antiziganismus in Österreich. Falldokumentation 2013 – 2015. Informationen für Betroffene und ZeugInnen (2015), Sonderheft Nr. 83.

ROSENTHAL, Gabriele: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt/Main: Campus 1995.

ROTHBERG, Michael: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in an Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press 2009.

RÜSEN, Jörn: Kann Gestern besser werden? In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft. 2002, H. 28, 305–321.

SANDER, Hans-Joachim: „Ich bin die Tür" (Joh 10,9) – Wie Migration die vertraute Gottesrede verändert, 03. November 2015 (http://www.feinschwarz.net/ich-bin-die-tuer-joh-109-wie-migration-die-vertraute-gottesrede-veraendert/; 8.1.2017).

SCHELKSHORN, Hans: Albert Camus' Appell an die Christen. In: Hans Schelkshorn / Rudolf Langthaler / Friedrich Wolfram (Hg.): Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen (Religion and transformation in contemporary European society Bd. 7). Göttingen: V&R unipress 2014, 193–215.

SCHELKSHORN, Hans / LANGTHALER, Rudolf / WOLFRAM, Friedrich (Hg.): Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen (Religion and transformation in contemporary European society Bd. 7). Göttingen: V&R unipress 2014.

SCHMIDT, Colette M.: „Aula" darf KZ-Häftlinge „Landplage" und „Massenmörder" nennen - derstandard.at/2000030539418/Aula-darf-KZ-Haeftlinge-Landplage-und-Massenmoerder-nennen. In: Der Standard, 07. Februar 2016 (http://derstandard.at/2000030539418/Aula-darf-KZ-Haeftlinge-Landplage-und-Massenmoerder-nennen; 27.12.2016).

SCHREIBER, Waltraud: Zeitzeugengespräche führen und auswerten. Ein Leitfaden für Nicht-Historiker, 22. Oktober 2011 (http://www.ku.de/fileadmin/140205/Publikationen/Oralhistory.pdf; 20.11.2016).

SOBRINO, Jon: Fuera de los pobres no hay salvación (Teología latinoamericana 33). San Salvador: UCA 2009.

SÖLLE, Dorothee: Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei". Mit einer Einleitung von Fulbert Steffensky. Freiburg: Kreuz 2014.

SOMMER, Robert: Wie bleibt der Rand am Rand. Reportagen vom Alltag der Repression und Exklusion (Kritik & Utopie). Wien: Mandelbaum 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien: Turia + Kant 2011.

STAFFA, Christian: Theo-Politische Implikationen christlicher Bildungspraxis. In: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus / Evangelische Akademie zu Baden / Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (Hg.): Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Broschüre (zum Download unter: http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2016/04/Broschüre_BAGKR_web.pdf; 03.01.2017), 22–25.

STEINMETZ, Selma: Österreichs Zigeuner im NS-Staat (Monographien zur Zeitgeschichte, Hg..: *DÖW*). Wien: Europa Verlag 1966.

STENDER, Wolfram (Hg.): Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis. Wiesbaden: Springer VS 2016.

STERNFELD, Nora: Kontaktzonen der Geschichtsvermittlung. Transnationales Lernen über den Holocaust in der postnazistischen Migrationsgesellschaft. Dissertation, *Akademie der Bildenden Künste*. Wien 2012.

STERNFELD, Nora: Verlernen vermitteln (Kunstpädagogische Positionen 30). Hamburg: Lüdke 2014.

STOJKA, Ceija: Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin. Wien: Picus 1988.

SUGIRTHARAJAH, R. S. (Hg.): Still at the margins. Biblical scholarship fifteen years after the Voices from the Margin. London: T & T Clark 2007.

SUGIRTHARAJAH, R. S.: Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 51–69.

SUGIRTHARAJAH, R. S.: Voices from the margin. Interpreting the Bible in the Third World. 25th Anniversary Edition. Maryknoll: Orbis Books 2016.

TAYLOR, Mark Lewis: Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 276–299.

THURNER, Erika: Die Zigeuner als Opfer nationalsozialistischer Verfolgung in Österreich. Dissertation, *Universität Wien*. Wien 1982.

THURNER, Erika / EDER-JORDAN, Beate: Von den Rändern ins Zentrum. Vorwort Initiative Minderheiten. In: Andrea Härle / Cornelia Kogoj / Werner Michael Schwarz / Michael Weese / Susanne Winkler (Hg.): Romane Thana. Orte der Roma und Sinti (Katalog zur Sonderausstellung des Wien Museums). Wien: Czernin 2015, 15.

TIEFENBACHER, Barbara / BENEDIK, Stefan: Der unnütze Fleiss der ‚Arbeitsscheuen'. Unterstellte Arbeitsunwilligkeit als Kontinuität rassistischer NS-Festschreibungen von RomNija. In: Lisa

Bolyos / Katharina Morawek (Hg.): Diktatorpuppe zerstört, Schaden gering. Kunst und Geschichtspolitik im Postnazismus. Wien: Mandelbaum 2012, 189–195.

TILLICH, Paul: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962.

TILLICH, Paul: Die sozialistische Entscheidung. Berlin: Medusa 1980.

TITZ, Rudolf: Gemeindechronik Jabing. Geschichte, Kultur, Glaube, Brauchtum, Gesellschaft, Heimat. Jabing: oV. 2012.

TREITLER, Wolfgang: Fundamentaltheologische Gottesrede heute. Theologie nach Auschwitz Vortragsskript der Vorlesung am 22.4.2015: unveröffentlicht.

UHL, Heidemarie: Das „erste Opfer". Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik. In: Austrian Journal of Political Science 30 (2001), H. 1, 19–34.

VEREIN KETANI: Porajmos, 11. März 2016 (http://www.sinti-roma.at/porajmos/; 27.1.2017).

VOLKSHOCHSCHULE DER BURGENLÄNDISCHEN ROMA: Roma cajtung. Extrablatt. Oberwart (http://www.vhs-roma.eu/images/Cajtung/SonderCajtung.pdf; 24.11.2016).

VOLKSSCHULE JABING: „Jeder Tag ein Aschermittwoch und der Tag davor ein Karneval" Die Entstehung eines Theaterstückes 1998. Dokumentationsmappe.

WAGNER, Peter: Stefan Horvath - Zigeuner aus Oberwart. Eine filmische Hommage von Peter Wagner. Doku, 92 min: Das Märchen der Musik op. 18, Eros Kadaver Film 2004.

WAILZER, Teresa: Merk.Würdig.Arm. Betteln aus unterschiedlichen Perspektiven. Über Stereotype, Vorurteile und Selbstbilder rumänischsprachiger Bettler_innen in Wien. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2014.

WALSER, Harald: Rechtsextreme „Aula" erhält Einstweilige Verfügung!, 12. August 2016 (http://haraldwalser.at/tag/mauthausen/; 27.12.2016).

WEIGL, Marius: „Für die öffentliche Sicherheit." Zur Genese der antiziganistischen Norm in Österreich zwischen 1918 und 1938. Diplomarbeit, *Universität Wien*. Wien 2012.

WESTHELLE, Vítor: Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration. In: Andreas Nehring / Simon Tielesch (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 165–186.

WIESEL, Elie: Die Nacht zu begraben, Elischa. München: Bechte 1962.

WÜRZBURGER SYNODE: Beschluss Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975).

ZARA: Rassismus Report 2015 (http://www.zara.or.at/_wp/wp-content/uploads/2016/03/ZARA_Rassismus_Report_2015_web_fin.pdf; 3.1.2017).

ZEIT ONLINE: Erfolg mit ausländerfeindlichen Parolen, 31. Mai 2015 (http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-05/oesterreich-fpoe-wahlen-steiermark-burgenland; 10.11.2016).

ZENTRUM POLIS: Soziale Ausgrenzung. Fokus: Roma in Österreich. (www.politik-lernen.at/dl/…/pa_roma_2013webneu.pdf; 07.01.2017) (2010), H. 5.

Dank

Das Verfassen einer Diplomarbeit stellt der Konvention gemäß den Abschluss des Studiums dar. Dass sie dabei meist nur die Spitze des Eisberges bildet, soll an dieser Stelle vor allem hinsichtlich der Vielzahl an Menschen, die ein solches Studium ermöglichen und begleiten, betont werden. Einige wenige davon wollen genannt werden.

Auch wenn Bildung selbstverständlich sein muss, weiß ich um das Privileg, über Jahre hinweg meinen Interessen in vielerlei Hinsicht und auch auf akademischer Ebene sorglos nachgehen zu können. Dazu leisteten meine Familie und vor allem meine Eltern Sonja und Rainer den wesentlichsten Beitrag. Ohne deren bedingungslose Unterstützung all meiner Vorhaben und ein grenzenloses Vertrauen in mich wäre auch dieses Projekt nicht realisiert worden.

Gemäß Ivan Illichs Überzeugung, dass die Suche nach Wahrheit vornehmlich „nicht im Vorlesungssaal, sondern auf einzigartige Weise um einen Esstisch herum oder über einem Glas Wein betrieben werden kann“[532] gilt der Dank auch jenen Personen, die mir in Wien bei dieser Suche stets zur Seite standen und stehen. Von den vielen Menschen seien einige wenige genannt: Ina, Luki, Andi, Joey, Benedikt, Schorsch, Ursi, Dizi, Tom.

Hier zu nennen sind auch die Genoss*innen des mehrjährigen befreiungstheologischen Lesekreises - allen voran Sebastian, Emi und David.

In Bezug auf die konkrete Arbeit möchte ich mich bei all jenen bedanken, die sich vor und während dieses Projektes Zeit für meine Anliegen genommen haben. Das sind vor allem Gerhard Baumgartner (*DÖW*), Andreas Sarközi und Ludwig Csepai (*KV österreichischer Roma*), Horst Horvath (*lex liszt 12* und *RE.F.U.G.I.U.S.*), Günther Valika (*Gemeinde Jabing*), Birgit Taschler (*Volksschule Jabing*) Ludwig und Stefan Horvath, Peter Wagner, Silvia Novosel, Christine Rothe und die Zeitzeug*innen, die zu Gesprächen bereit waren – insbesondere meine Großmutter Stefanie Hartter, die mir mit ihren Erzählungen das Tor zu einer anderen Welt und auch zu dieser Arbeit aufgestoßen hat.

Prof. Martin Jäggle danke ich für die fundierte und engagierte Betreuung dieser Arbeit. Ohne seine Offenheit wäre ein so breites Nachdanken nicht möglich gewesen.

Schließlich ist es angebracht, auch jene zu nennen, bei denen ich mich nicht direkt bedanken kann, aber die ich bedenken möchte, weswegen diese Arbeit auch ihnen gewidmet ist: den vertriebenen und ermordeten Jabinger Rom*nja. Die Beschäftigung mit Gewalt und das Eingedenk fremden Leides sucht immer auch nach einer Positionierung. Diese ist klar: *Nie wieder Krieg, nie wieder Faschismus!*

[532] ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 174

Abstract Deutsch

Die mit dem Begriff Antiziganismus umschriebene Gewalt gegenüber Rom*nja rührt aus den Ressentiments eines geschichtsträchtigen Diskurses, der sich im *Porajmos* - dem Genozid an den Romvölkern – radikalisiert hat. Im postnazistischen Österreich bestehen Kontinuitäten gewaltvoller Verhältnisse, die omnipräsent sind und sich auf struktureller Ebene im Politischen aber auch der Theologie artikulieren. Manifest werden diese unter anderem in einer hegemonialen Erinnerungskultur; paradigmatisch hierfür steht der südburgenländische Ort Jabing, in dem im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine Spurensuche unternommen wird.

Unterschiedliche Perspektiven versuchen dabei geschichtliches Leiden zu vergegenwärtigen und zu reflektieren, um das Leben und die Deportation der in Vergessenheit geratenden Dorfbewohner*innen zu be-denken. Die Selbstzeugnisse zweier rückgekehrter Romni, Gespräche mit Zeitzeug*innen, literarische Auseinandersetzungen und schließlich behördliche Materialien versuchen, den Rand ins Zentrum zu rücken. Dabei wird vor allem der erkenntnistheoretische Einwand postkolonialer Theorien ernst genommen, nämlich das eigene Sprechen und den objektivierenden Zugriff auf das Andere durch Repräsentation zu problematisieren. Das empirische Beispiel konkreter Gewalterfahrung versucht auf einer Metaebene zu reflektieren, wie sich dem sozialen Rand angenähert werden kann und wieso dieser hinsichtlich einer Gesellschaftskritik besonders zentral erscheint.

Daraufhin wird im Rekurs auf die Neue Politische Theologie und deren Forderung einer anamnetischen Solidarität einerseits die Frage nach den Opfern der Geschichte gestellt, andererseits werden die herrschaftskritischen Anregungen postkolonialer Theologien aufgegriffen, um befreiungstheologische Überlegungen zu skizzieren, die eine solidarische Praxis mit den Leidenden in das Zentrum rückt. Die Arbeit versucht aufzuzeigen, wie vor dem Hintergrund migrationspädagogischer Herausforderungen ein kritisches Geschichtsbewusstsein zu einer politischen und befreienden Dimension religiöser Bildung beitragen kann.

Abstract English

The word *Antiziganism* describes the violence on Romani people and originates in a long discourse which radicalized in the *Porajmos* – the genocide of Romani people. In post-nazi Austria, violent conditions continue and are omnipresent; they are structurally acted out in both politics and theology. Amongst others, these continuities can be found in a hegemonic culture of remembrance. The thesis tries to exemplify this by showing the results of research conducted in Jabing, a small village in the southern part of Burgenland.

Different perspectives try to bring historical suffering to mind and stimulate a process of reflection, in order to remember the lives and the deportation of the villagers who are to be forgotten. Autobiographical texts of two survivors, interviews with contemporary witnesses, analysis of corresponding literature and finally the documents of authorities try to center the margins. In this, the epistemic objection of postcolonial theories is stressed, i.e. the importance of expounding the problems of one own's speaking and the objectifying access to others through representation. The empirical example of the experience of violence tries to reflect on a meta-level how marginalized subjects can be met and why they are crucial regarding societal criticism.

Hereupon different references are made: On the one hand the New Political Theology and its claim for an anamnetic solidarity with the vicitims of history is still providing interesting ideas towards a culture of remembrance, on the other hand the challenges of postcolonial theologies are taken up in order to outline new aspects of liberation theology which focuses on the sufferers. The thesis tries to show how, in a society of migration, a critical consciousness of history supports the political and liberating dimension of religious education.