

Literarisches Schaffen und politisches Wirken des französischen Rom Matéo Maximoff

Inauguraldissertation
Zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der
Universität zu Köln
im Fach Romanische Philologie

vorgelegt von
Karima Renes
Köln, 14. September 2022

| | | |
|------------|--|------------|
| 3.2 | Themenzentrierte Analyse | 156 |
| 3.2.1 | Identität, Alterität, Hybridität | 156 |
| 3.2.1.1 | Berufe | 156 |
| 3.2.1.2 | Sprache | 158 |
| 3.2.1.3 | Gesetze | 160 |
| 3.2.1.4 | Nomadentum und Freiheit | 162 |
| 3.2.1.5 | Musik und Tanz zwischen Profession, Klischee und Resilienzfaktor | 166 |
| 3.2.1.6 | Unterschiedliche Gruppen | 167 |
| 3.2.1.7 | Rückbezug zu Indien | 167 |
| 3.2.2 | Religion und Mystik | 168 |
| 3.2.2.1 | Mythen der Roma | 168 |
| 3.2.2.2 | Christentum | 169 |
| 3.2.2.3 | Judentum | 172 |
| 3.2.3 | Rache | 173 |
| 3.2.4 | Grenzgänger, ambivalente Helden und verbündete Gadge | 175 |
| 3.2.5 | Die Kriege der Anderen: Historische Traumata | 185 |
| 3.2.6 | Die Situation von Frauen | 192 |
| 3.2.6.1 | Regeln im Alltag | 192 |
| 3.2.6.2 | Ehe und Gewalt | 193 |
| 3.2.6.3 | Außenseiterinnen | 195 |
| 3.2.6.4 | Rebellinnen | 198 |
| 3.2.7 | Zusammenfassung | 200 |
| 4. | Comparationes | 207 |
| 4.1 | Boris Pasternak (1890–1960): <i>Doktor Shiwago</i> | 207 |
| 4.1.1 | Synopsis | 207 |
| 4.1.2 | Vergleichende Analyse zentraler Topoi | 210 |
| 4.1.2.1 | Erzwungenes Nomadentum | 210 |
| 4.1.2.2 | Revolution und Krieg | 210 |
| 4.1.2.3 | Zauberei und Mystizismus | 213 |
| 4.1.2.4 | Religion | 216 |
| 4.1.2.5 | Patriarchale Gewalt | 219 |
| 4.2 | Ralf Giordano (1923–2014): <i>Die Bertinis</i> | 222 |
| 4.2.1 | Synopsis | 222 |
| 4.2.2 | Vergleichende Analyse zentraler Topoi | 228 |
| 4.2.2.1 | Bildung, soziales und „rassisches“ Außenseitertum | 228 |
| 4.2.2.2 | Trauma, Vergeltungswunsch und literarische Verarbeitung | 231 |
| 4.2.2.3 | Verbündete | 238 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 4.2.2.4 | Religion | 242 |
| 4.2.2.5 | Übermütter und Gewaltopfer..... | 246 |
| 4.3 | Louise Doughty: Fires in the Dark | 252 |
| 4.3.1 | Synopsis | 253 |
| 4.3.2 | Vergleichende Analyse narrativer Charakteristika und zentraler Topoi | 258 |
| 4.3.2.1 | Narration und Romani | 258 |
| 4.3.2.2 | Identität und Alterität..... | 262 |
| 4.3.2.3 | Geschlechterverhältnis und Ehe | 266 |
| 4.3.2.4 | Krieg und Trauma | 270 |
| 4.3.2.5 | Gadje..... | 273 |
| 4.3.2.6 | Rache | 277 |
| 4.4 | Zusammenfassung | 278 |
| 4.5 | Palimpseste..... | 283 |
| 5. | Fazit und Ausblick..... | 286 |
| | Anhänge | 301 |
| | Abbildungen | 301 |
| | Presseartikel..... | 304 |
| | <i>Publikationen Matéo Maximoffs.....</i> | <i>315</i> |
| | <i>Literaturverzeichnis</i> | <i>318</i> |

Siglen

Schriften Matéo Maximoffs:

| | |
|--------|--|
| VING | <i>Vinguerka</i> (1987) |
| PRIX | <i>Le Prix de la Liberté</i> ([1954] 1981) |
| URS | <i>Les Ursitory</i> (1946) |
| SAV | <i>Savina</i> ([1957] 1986) |
| CAS | <i>Condamné à survivre</i> (1984) |
| FILL | <i>La septième fille</i> (1982) |
| ROUT | <i>Routes sans Roulottes</i> (1993) |
| MEM 44 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1944–1948 |
| MEM 48 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1948–1949 |
| MEM 49 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1949–1950 |
| MEM 50 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1950–1951 |
| MEM 51 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1951–1955 |
| MEM 55 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1955–1959 |
| MEM 76 | <i>Mémoires dactylographiés</i> 1976–1981 |

Werke anderer Autoren:

| | |
|-------|--|
| SHIW | Boris Pasternak: <i>Doktor Shiwago</i> ([1957] 2017) |
| BERT | Ralph Giordano: <i>Die Bertinis</i> (1982) |
| FIRES | Louise Doughty: <i>Fires in the Dark</i> ([2003] 2004) |

Zeitschriften:

| | |
|------|--|
| ET | <i>Études Tsiganes</i> |
| JGLS | <i>Journal of the Gypsy Lore Society</i> |

I Einleitung

Stories matter. Many stories matter. Stories have been used to dispossess and to malign. But stories can also be used to empower, and to humanize. Stories can break the dignity of a people. But stories can also repair that broken dignity. [...] [W]hen we reject the single story, when we realize that there is never a single story about any place, we regain a kind of paradise.

— Chimamanda Ngozi Adichie: *The Danger of a single Story*
(TED-Talk Oktober 2009)

In ihrem TED-Talk „The Danger of a single Story“ legt die nigerianische Autorin Chimamanda Ngozi Adichie dar, in welchem Maße sie in ihrer Kindheit geprägt war von den Narrativen weißer Menschen über Afrikaner, sodass sie glaubte, die Welt der Bücher sei eine Welt der Weißen, denn ihre erste Lektüre bestand in britischen und amerikanischen Kinderbüchern. Wie eine Offenbarung war für sie die Entdeckung afrikanischer Autoren, die sie vor der „Gefahr der einzigen Geschichte“ retteten, wie Adichie jenen Zustand nennt, in dem die Geschichte einer ‚Minderheit‘ ausschließlich und einseitig von der ‚Mehrheit‘ erzählt und somit zum schicksalhaften Machtinstrument wird: " Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person. " Viele Geschichten, so Adichie weiter, machen sie zu der Person, die sie ist, doch wenn sie nur auf die Negativen reduziert wird, wird ein Großteil der Geschichten, die sie formten, übersehen. „The single story creates stereotypes. And the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story.“

Aufgrund ihrer mündlichen Tradition waren die eigenen Geschichten von Roma jahrhundertlang äußerst fragil angesichts hegemonialer Übermacht und epistemischer Gewalt skripturaler Gesellschaften und blieben den Dominanzgesellschaften überwiegend verborgen. So konnte eine ‚einzige Geschichte‘ diffamierender oder exotistisch projizierender Stereotype über Roma einseitig von den sie umgebenden Mehrheitsgesellschaften über Jahrhunderte festgeschrieben und als Rechtfertigung für Verfolgung, Diskriminierung, Ausrottungs-Fantasien

herangezogen werden – epistemische Gewalt¹ bereitete den Weg und wurde konstituierender Bestandteil des Genozids an Roma im Nationalsozialismus und manifestierte sich weiter im politischen und gesellschaftlichen Umgang mit überlebenden Opfern in der Nachkriegszeit. Die physische Ermordung etwa einer halben Million europäischer Roma im Holocaust², durch welche Ketten mündlicher Überlieferung ihres kulturellen Gedächtnisses mangels Chroniken, Archiven und literarischen Zeugnissen unwiderruflich zerrissen wurden, bedeutete auch einen Epistemizid. Als Konsequenz aus dieser kollektiv traumatischen Erfahrung haben sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa vermehrt Roma aus dem Paradigma oraler Tradition gelöst, um zum *Writing Back* (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2004 [1989])³ anzuheben. Es galt, das *kommunikative Gedächtnis* der Überlebenden durch Skripturalisierung in ein *kulturelles Gedächtnis* zu überführen (Assmann 2000[1987]: 50f)⁴ und Zeugnis abzulegen vom „vergessenen Holocaust“ (Weisz 2018) – insofern

¹ Der erstmals durch Michel Foucault (1969, 1978) geprägte und in der post- und dekolonialen Debatte durch Edward Said (1978, 1993) und Gayatri Chakravorty Spivak (1988) auch im Kontext globaler Ungleichheits- und Gewaltverhältnisse aufgegriffene Begriff „epistemische Gewalt“ bezeichnet, so Claudia Brunner in ihrer Monographie *Epistemische Gewalt* (2020), „jenen Beitrag zu Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, der im Wissen selbst angelegt und zugleich für deren Analyse unsichtbar geworden ist“ (Brunner 2020: 12, 13).

² Da der von Ian Hancock eingeführte Terminus *Porrajmos* (Hancock 1996, 2002 [1988]: 34, zitiert in Eder 2008 : 116f,) für den nationalsozialistischen Völkermord an den Roma aufgrund sprachlicher Mehrdeutigkeit auch als verletzend und respektlos empfunden werden kann (vgl Tcherenkov/Laederich 2004: 184, zitiert in Eder 2008 : 116f), folge ich Tcherenkov und Eder in der Wahl der Terminologie und verwende in dieser Arbeit ‚Holocaust‘.

³ Mit *The Empire writes back* haben Bill Ashcroft, Gareth Griffin und Helen Tiffin einen ersten umfassenden Überblick über post-koloniale Literaturen und Literaturtheorien des englischen Sprachraums verfasst. Der Titel und das darin benannte Konzept verweisen auf Salman Rushdies Artikel „The empire writes with a vengeance“ (*Times* 3 July 1982) in Assonanz zum Filmtitel „Star Wars Episode V: The Empire strikes back“ von George Lukas (1980).

⁴ Der von Aleida und Jan Assmann teils auf der Grundlage von Maurice Halbwachs (1950[1925]) Erkenntnissen zur *mémoire collective* geprägte Begriff des kulturellen Gedächtnisses erfährt durch Jan Assmann (1987) eine Unterteilung in zwei *Modi Memorandi*: Das kommunikative Gedächtnis umfasst rezente Erinnerungen, die durch alltagsnahe, mündliche soziale Interaktion innerhalb eines zeitlichen Horizonts von etwa 80–100 Jahren als kollektives Wissen intergenerationell geteilt werden. Es ist Bestandteil von *oral history building*. Jan Assmann spricht auch von *biographischer* Erinnerung im Gegensatz zur *fundierten* Erinnerung des *kulturellen Gedächtnisses* (52). Letzteres beschreibt Ereignisse und Mythen der fernen Vergangenheit, die kollektiv identitätsstiftend wirken und verbindliches Wissen vermitteln. In skripturalen Gesellschaften ist die normative und formative Kraft des kulturellen Gedächtnisses verbunden mit dem „Auslagern“ von Erinnerungen in kanonischen Texten, Bibliotheken und Archiven, es entsteht *textuelle Kohärenz*. Die Transmission des kulturellen Gedächtnisses in Gesellschaften mit oraler Tradition hingegen bedarf *ritueller Kohärenz* (vgl. Kapitel 1.4.1). In skripturalen wie oralen Gesellschaften funktioniert der Modus des kommunikativen Gedächtnisses auf der Basis sozialer Interaktion. Zwischen den beiden Modi Memorandi der rezenten und der weit entfernten Vergangenheit beschreibt Jan Vansina (1985) eine *floating gap* – eine ‚Lücke‘ zwischen intergenerationell weitergegebenem und schriftlich oder rituell tradiertem Gedächtnis, die sich mit der Generationenfolge fließend bewegt (Vansina 1985: 23 f, übersetzt und zitiert in Assmann 1987: 48f).

konnte Literatur auch ein politisches Instrument der Kommunikation werden (vgl. Toninato 2011: 90ff, 2014: 140ff)⁵. Ein Protagonist dieser Entwicklung im französischen Sprachraum war Matéo Maximoff, dessen literarisches Schaffen und politisches Wirken Gegenstand dieser Arbeit sein sollen.

Sprachregelungen

Entsprechend seiner in akademischem und politischem Diskurs international üblichen Verwendung werde ich ‚Roma‘⁶ als ein viele Untergruppen – beispielsweise Sinti, Manouches, Calé, Kalderash, Lovara, Aschkali - umfassendes Hyperonym verwenden.⁷ Diese Sprachregelung ist ein 1971 im Rahmen des ersten Welt-Roma-Kongresses von der International Romani Union beschlossenes Konstrukt. Ein Autonym, das sämtliche Roma-Gruppierungen umfasst existiert originär im Romani nicht⁸. Der in internationaler Repräsentierbarkeit und ethnischer Identitätsbildung⁹ begründete Konstruktcharakter des Terminus ‚Roma‘ ist in seiner politischen Konnotation vergleichbar mit ‚Europäer‘, der viele Ethnien und Nationalitäten pragmatisch umfasst, ohne deren kulturelle Heterogenität oder Individualität dadurch in Frage zu stellen. ‚Roma‘ ohne Artikel wird in dieser Arbeit universell verwendet, während ‚die Roma‘ konkret in den untersuchten Romanen benannte

⁵ Paola Toninato (2011, 2014) nimmt zunächst eine Unterteilung zwischen politischem, wissenschaftlichem und literarischem Schreiben vor. Das *Political Writing*, das einer kleinen transnationalen Elite vorbehalten ist, wird verkörpert in journalistischen Texten und politischen Deklarationen der International Romani Union (IRU), deren Schwerpunkte der Schutz der Bürger- und Menschenrechte, die Anerkennung als non-territoriale Minderheit sind. Zwischen politischem und akademischem Schreiben von Roma sind die Grenzen fließend, wie Toninato am Beispiel des Linguisten Ian Hancock, des Literaturwissenschaftlers Rajko Djuric, des Musikers und Hochschullehrers Santino Spinelli und des Ethnologen Vania de Gila-Kochanowski zeigt (2014: 146–150). Sie stellt fest:

Clearly, Romani academic Writing is not per se political, but it fulfils a political function in so far as it is aimed at unmasking and deconstructing stereotypical and non-scientific views about ‚Gypsies‘ that have hitherto hindered the recognition of the Roma as a group with a distinct cultural and linguistic heritage. Another crucial function of Romani political writing is its use for identity-building purposes, which is particularly prominent among Romani political activists. (*ebd*: 140)

Auch dem literarischen Schreiben von Roma wohnt – so Toninato – häufig eine inhärent politische Dimension des „talking back at the dominant group“ (Toninato 2011: 93) inne, die reduktionistische Kategorisierung als per se politische minor literature, in der „alles von kollektivem Wert“ ist (Guattari/Deleuze 1986: 17–18) lehnt sie jedoch ab (Toninato 2014: 122–125).

⁶ Sg. m. Rom, Pl. Roma Sg. f. Romni, Pl. Romnija; adj. romani, daraus substantiviert Romani als Bezeichnung der Sprache. Das Hyperonym ist aus dem Plural Maskulinum gebildet.

⁷ In Deutschland wird die historisch gewachsene Eigenbezeichnung „Sinti und Roma“ vom Zentralrat Deutscher Sinti und Roma empfohlen.

⁸ Ian Hancock: Keynote Address at Romani Studies Conference, UC Berkeley, Jan 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=NTsqiP196Uw> Min 52:50. (aufgerufen am 08.09.2022).

⁹ Nicolae Gheorge hat den Begriff *ethnogenesis* zur Beschreibung von Prozessen kollektiver, gruppenübergreifender politische *prise de conscience* von Roma einhergehend mit einer neuen sozialen Selbstpositionierung im Widerspruch zu tradierten dominanten Hierarchisierungen eingeführt (Gheorge 1997: 158, zitiert in Toninato 2014: 141)

Communities meint. Andere Bezeichnungen, wie ‚Bohémiens‘, ‚Gitans‘, ‚Tsiganes‘, ‚Gypsy‘ kommen ausschließlich in Zitaten oder in betonter Paraphrase vor.¹⁰

‚Gadjo‘ (m.sg.)¹¹ bezeichnet im Romani alle Nicht-Roma. Diesen Begriff werde ich jenseits von Zitaten und Paraphrasen dann benutzen, wenn das ihm innewohnende *renversement* von Zentrum und Peripherie relevant für die Analyse ist. Alternativen sind die Termini ‚Nicht-Roma‘, ‚Angehörige der Mehrheitsgesellschaften/Dominanzgesellschaften oder die präzise Benennung der jeweiligen Nationalität. ‚Gadje‘ ist als globale Bezeichnung aller Nicht-Roma semantisch präziser, als ein reduktionistisches ‚Mehrheitsgesellschaft‘ oder ‚Dominanzgesellschaft‘ im Singular. Homonym und alternierend zu ‚gadjo‘ wird ‚white people‘ in Louise Doughtys in dieser Arbeit vergleichend untersuchtem Roman *Fires in the Dark* verwendet. Diese Terminologie in Anlehnung an Konzepte von *whiteness* und *blackness* in den Critical Whiteness Studies ist auch in akademischen Diskursen in den Critical Romani Studies verbreitet.¹² In dieser Kontextualisierung verstehen sich Roma diskursiv als ‚schwarz‘ in Abgrenzung zu ‚weißer‘ Normativität, die konzeptuell in die Nähe von *gadjo-ness* gerückt wird (vgl Matache 2017 o.S.).¹³ Die Analogie funktioniert insofern, als auch Roma jahrhundertlang aufgrund ihres nicht europäischen Normen entsprechenden, dunklen Äußeren vieler von ihnen im ‚weißen‘ Europa zum existentiell ‚Anderen‘ (*Othering*, siehe Spivak/Landry 2016: 203–236) erklärt wurden. Wenngleich die symbolische Perpetuierung dieses Wordings in den Critical Whiteness Studies aus meiner Sicht in unglücklicher Weise vieldimensionale Unterdrückungsmechanismen erneut anhand des reduktionistischen Parameters ‚Hautfarbe‘ festschreibt, findet es aus methodenpragmatischen Gründen in dieser Arbeit

¹⁰ Matéo Maximoffs alternierender Gebrauch von ‚Rom‘/‚Tsigane‘ wird Gegenstand narratologischer Betrachtung in der Korpusanalyse sein.

¹¹ Gadje m u. f pl, Gadji f.sg.. Matéo Maximoff verwendet den Begriff in auch in den orthographischen Varianten Gadgeo/Gadgés, Gayzio/Gayziés und gajjé.

¹² Ausgehend von W.E.B. Du Bois‘ (1903, 1924) und Frantz Fanons (1952, 1961) Grundlagenwerken wird die sichtbare Hautfarbe, anhand derer das jahrhundertlang dominante Narrativ vermeintlicher white supremacy und schwarzer inferiority (Kilomba 2010:30, 42) festgeschrieben wurde, in den Critical Whiteness studies zum Ausgangspunkt der Analyse Dekonstruktion struktureller Asymmetrien weißer Privilegien werden, gleichzeitig wird eine Dekolonisierung dieser gesellschaftlichen Wahrnehmungstradition postuliert. Die klaren Demarkationslinien der Hierarchisierung entlang der Hautfarbe, von denen W.E.B Du Bois zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA ausgehen konnte, unterliegen jedoch historisch und geografisch weltweit Überschneidungen, Verschiebungen und Entwicklungen, sodass ‚White‘ und ‚Black‘ heute in den Critical Whiteness Studies – als symbolische Repräsentation asymmetrischer Machtverhältnisse verstanden – auch soziale Dimensionen kolonialer Hierarchisierung beschreiben können, innerhalb derer komplexe Überschneidungen zwischen Unterdrückung und Privileg beispielsweise entlang der Dimensionen soziale Klasse, Ability, Alter, Geschlecht existieren.

¹³ Diese Fraternalisierung wird nicht unbedingt in der Breite mitgetragen – anti-schwarzer Rassismus gegen Menschen mit afrikanischen Vorfahren ist auch unter Roma existent.

referentielle Verwendung. Gleiches gilt für den Terminus *race*, der mit der Implikation der Existenz menschlicher Rassen ein Konzept beschreibt, das längst als „epistemisches Erfolgsprojekt des Kolonialismus“ (Germaná 2013: 79, zitiert in Brunner 2020: 44) und rassifizierendes Konstrukt der Unterdrückung jenseits biologischer Evidenz erkannt ist¹⁴, aber in der Untersuchung seiner Auswirkungen weiterhin präsent sein muss.

Ich behalte mir die Freiheit vor, in dieser Arbeit zugunsten des Schreib- und Leseflusses selektiv das generische Maskulinum im Sinne eines Neutrums¹⁵ zu benutzen, im Plural Femininum und Maskulinum auszuformulieren oder mit Asterisk zu gendern, wo ich die konkrete Benennung weiblicher Präsenz als bedeutsam¹⁶ und die Ausformulierung beider Genera als zu umständlich erachte oder sie der neutralen Paraphrase bevorzuge. Dies kann in Aufzählungen zu Mischformen führen: „Intellektuelle, Kunstschaffende, Autor*innen und Aktivist*innen“.¹⁷ Entsprechend dem offiziellen Wording des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma, der International Romani Union und der EU-Kommission gendere ich ‚Roma‘ nicht, sondern verwende den Terminus als geschlechterübergreifendes Hyperonym – in Analogie zu Ethnonymen, wie Franzosen, Deutsche, Europäer.

Forschungsstand

Innerhalb des vergleichsweise jungen Forschungsgegenstandes ‚Roma-Literaturen‘ wurde Matéo Maximoff von Beginn an prominent behandelt. Beate Eder-Jordan hat in ihrer Monographie *Geboren bin ich vor Jahrtausenden... Bilderwelten in der Literatur der Roma und Sinti* (1993) die vier Romane, *Der Preis der Freiheit (Le Prix de la liberté)*, *Die siebente Tochter (La septième fille)*, *Verdammt zu leben (Condamné à survivre)* und *Die Ursitory (Les Ursitory)* mit dem Schwerpunkt der sozialhistorischen Auseinandersetzung untersucht. (Eder 1993: 85, 103ff, 108ff, 131ff, 154ff) Rajko Djurics Anthologie *Die Literatur der Roma und Sinti* (2002) behandelt Matéo Maximoffs Werke zentral im Kapitel „Die Literatur der Roma Frankreichs“ (131–138).

Cécile Kovacshazy hat in der Folge der interdisziplinären Tagung *Littératures tsiganes/roms* 2008 die Sonderausgabe *Littératures tsiganes/roms: Construction ou réalité* der Zeitschrift *Etudes Tsiganes* (37/2009) herausgegeben, in der Emmanuel Filhols Aufsatz „La mémoire des

¹⁴ vgl. „Jenaer Erklärung“: <https://www.uni-jena.de/190910-jenaererklärung> (aufgerufen am 08.09.2022).

¹⁵ Insbesondere „der Leser“ ist als neutrales, abstraktes Konstrukt zu verstehen. Die Verwendung des generischen Maskulinums erscheint in der literaturwissenschaftlichen Analyse neutraler, als die gendermarkierte Formen, wie der/die Leser*in oder der Leser/die Leserin.

¹⁶ Dies ist aus der gegenwärtigen Perspektive dieser Arbeit heraus punktuell vor dem Hintergrund der prominenten literarischen Thematisierung der Position von Frauen innerhalb traditioneller Roma-Communities im 19. und 20. Jahrhundert der Fall.

¹⁷ Diese Handhabung erachte ich als im Sinne der vom Leibniz-Institut für Deutsche Sprache geforderten Toleranz und Kreativität im Umgang mit geschlechtergerechten Sprachformen. Vgl. <https://www.ids-mannheim.de/aktuell/presse/pressemitteilungen/pm-02082022/> (aufgerufen am 08.09.2022).

discriminations et des persécutions envers les Tsiganes : à partir de ‚Dites-le avec des pleurs‘ (1990) de Matéo Maximoff“ erschienen ist. Im Anschluss an die Folgetagung *Une ou des littératures romani* 2009 erschien eine gleichnamige Sonderausgabe (43/2010). In dieser hebt Beate Eder-Jordans Artikel „Une critique interne est-elle possible?“ (10–29) Maximoff als einen der wenigen Roma-Autoren hervor, die Missstände innerhalb von Roma-Gemeinschaften benennen, was viele aus Angst, negative Stereotype zu verstärken, nicht wagen. In „De Anton Pann à Matéo Maximoff. Le genre de l’adaption“ (ET 43/2010: 30–43) untersucht Hélène Lenz Parallelen zwischen Maximoffs narrativem Stil und jenem rumänischer Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts.

Der von Julia Blandfort und Marina Ortrud Hertrampf herausgegebene Band *Grenzerfahrungen: Roma-Literaturen in der Romania* (2011) versammelt Beiträge zum Umgang mit Hetero- und Autostereotypen in Literatur und Film, den Übergängen von oraler zu schriftlicher Tradition und der politischen Dimension von Roma-Literaturen in der Romania. Darin behandelt Julia Blandfort das Werk Matéo Maximoffs als Ausgangspunkt ihrer Untersuchung im Beitrag „Liberté: Die Prosa der Roma Frankreichs“ (217–244). Auch der Beitrag „Das Wort ergreifen“ von Cécile Kovacszy (101–108) erwähnt Matéo Maximoff. Im letzten, der Erinnerungsliteratur von Sinti und Roma gewidmeten Kapitel der Monografie *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung* von Klaus Bogdal (2011) werden Matéo Maximoffs Werke *Die Ursitory*, *Verdammt zu leben* und *Der Preis der Freiheit* abschließend als mögliche Wegbereiter regionaler oder europäischer Roma-Literaturen vorgestellt (474–478).

Paola Toninato nimmt in der Monografie *Romani Writing, Literacy, Writing and Identity Politics* (2014) eine komparatistisch-europäische Perspektive ein, in der die Literatur als politisches Instrument der Kommunikation eine zentrale Rolle spielt. Darin stellt sie Matéo Maximoff als „the first Romani novelist and one of the most prolific Romani authors of all time“ vor (82f). In ihrer Dissertationsschrift *Die Literatur der Roma Frankreichs* (2015) beantwortet Julia Blandfort die Kernfrage, ob Roma-Literaturen als Ausdruck diasporischen Bewusstseins interpretiert werden können, ausgehend von kulturwissenschaftlichen Paradigmen zu Schriftlichkeit, Mündlichkeit und kulturellem Gedächtnis anhand eines Korpus narrativer Texte von Roma in französischer Sprache, zu dem auch die Werke Matéo Maximoffs gehören. Anlässlich seines 100. Geburtstages haben Alain Reyniers und Jacqueline Charlemagne die *Études Tsiganes*-Sonderausgabe (60/2017) *Matéo Maximoff. Un écrivain rom dans le siècle* mit Beiträgen zu seinem Leben und Schaffen herausgegeben.¹⁸

¹⁸ Im gleichen Jahr wurde die öffentliche Bibliothek Études Tsiganes in Médiathèque Matéo Maximoff umbenannt. (<https://fnasat.centredoc.fr/index.php>, aufgerufen am 08.09.2022).

Kathy Comfort widmet in *Refiguring Les Années Noires. Literary Representations of the Nazi Occupation* (2019) ein Kapitel Maximoffs Roman *La septième fille* als Zeugnis der Internierung von Roma in Frankreich während der deutschen Besatzung (81–106)

Autorepräsentative Wissensspeicher und Recherche-Instrumente

Für die Recherche historischer, kultureller, politischer Hintergründe stehen digital autorepräsentative, wissenschaftlich kuratierte Ressourcen zur Verfügung. Mit dem RomArchive¹⁹, auf das in dieser Arbeit gelegentlich verwiesen wird, ging 2018 das erste internationale „digitale Archiv der Sinti und Roma“ online, das seither unter der Trägerschaft des Dokumentations- und Kulturzentrums Deutscher Sinti und Roma stetig weiter wächst.²⁰ Das 2017 gegründete European Roma Institute for Arts and Culture (ERIAN)²¹ mit Sitz in Berlin bündelt als transnationale Organisation Informationen und Aktivitäten zeitgenössischen künstlerischen Schaffens von Roma und versteht sich als kultureller Vermittler mit dem Ziel europäische Mehrheitsgesellschaften, politische und soziale Institutionen und Stakeholder über Kunst und Kultur zu informieren. Neben zahlreichen anderen in hohem Maße international kollaborativ angelegten Projekten ist hier die Barvalipe Roma Online University angesiedelt, die freien Zugang zu zwei Online Vorlesungs-Reihen bietet, die zwischen 2020 und 2022 im Livestream stattfanden. Unter den Referentinnen und Referenten sind auch die in dieser Arbeit zitierten Petra Gelbart, Ian Hancock, Ciprian Necula, Margareta Matache und Romani Rose.²² In der sorgfältig kuratierten Barvalipe Digital Library of Critical Romani Scholarship²³ ist eine Auswahl an Forschungsarbeiten, wissenschaftlichen Artikeln, Essays und Monographien größtenteils frei zugänglich. Gemeinsam mit dem Romani Studies Program der Central European University (CEU) hat ERIAC 2018 das *Journal of Critical Romani Studies* ins Leben gerufen, sämtliche seither erschienenen Ausgaben sind ebenfalls online frei zugänglich.²⁴

Struktur

Der erste Teil der Arbeit vermittelt als Einführung zunächst einen Überblick über die Wege von Roma aus Nordindien nach Europa vor über tausend Jahren sowie über ihre historische Präsenz, Marginalisierung und Verfolgung in Europa, wobei der Fokus auf für die Korpusanalyse im dritten

¹⁹ <https://www.romarchive.eu/en/> (aufgerufen am 08.09.2022). Das Projekt wurde 2020 mit dem Grimme-Online-Award ausgezeichnet.

²⁰ Einzelne, entsprechend gekennzeichnete Beiträge des RomArchive greifen zurück auf das ältere Projekt RomBase der Universität Graz, an dem die Indologin und Expertin für Sprache und Erzähltraditionen (vgl. 1.4.2) von Roma Milena Hübschmannova mitgewirkt hat.

²¹ <https://eriac.org> (aufgerufen am 08.09.2022).

²² <https://eriac.org/barvalipe-roma-online-university/> (aufgerufen am 08.09.2022).

²³ <https://eriac.org/digatal-library-of-curricula-roma-scholarship/> (aufgerufen am 08.09.2022).

²⁴ <https://crs.ceu.edu/index.php/crs/about> (aufgerufen am 08.09.2022).

Teil relevanten Epochen und Regionen eingegrenzt ist²⁵. Am Beispiel Frankreichs werde ich die Rolle von Enzyklopädiën, Literatur und Journalismus bei der Konstruktion und Perpetuierung marginalisierender Stereotype, am Beispiel Deutschlands die Entstehung der Bürgerrechtsbewegung deutscher Sinti und Roma einer näheren Betrachtung unterziehen. Gegenstand des ersten Teils sind ebenfalls traditionelle Berufe, Erzähltraditionen und die Genese des *Writing Back* von Roma in der Folge des Zweiten Weltkriegs.

Im Zentrum des zweiten Teils stehen Leben, Schreiben und politisches Wirken Matéo Maximoffs, wobei biografische Interferenzen zwischen seiner politischen und literarischen *prise de conscience* aufgezeigt werden. Hier wird auch die Entstehung und internationale Vernetzung der Bürgerrechtsbewegung französischer Roma erläutert, an der Matéo Maximoff entscheidenden Anteil hatte. Beides findet Widerhall in seinen journalistischen Arbeiten für *Études Tsiganes* (ET) und *Journal of the Gypsy Lore Society* (JGLS), über die Abschnitt 2.1.3 einen Überblick verschafft. Ausgehend von den beiden gleichnamigen Artikeln „The Gypsies of Montreuil-Sous-Bois“ (JGLS 26/194: 37-42 und JGLS 40/1961: 109–111) wird im Abschnitt 2.1.3 ein soziohistorischer Exkurs zu den *Roms de Montreuil* unternommen, den Bewohnern jenes Vororts am östlichen Stadtrand von Paris, in dem sich am Ende des 19. und erneut des 20. Jahrhunderts aus Osteuropa kommende Roma niederließen. Schließlich soll Maximoffs filmische und fotografische Arbeit, letztere geprägt durch die Bekanntschaft mit Robert Doisneau und Josef Koudelka in den fünfziger Jahren, im Kontext seines literarischen Schaffens besprochen werden.

Der dritte Teil der Arbeit untersucht einen aus sechs zwischen 1946 und 1987 von Matéo Maximoff publizierten Romanen bestehenden Textkorpus. In der Chronologie der erzählten Zeit vorgestellt umfassen die Narrationen einen Zeitraum von knapp 140 Jahren von ungefähr 1804 bis 1944. Von ihrem Entstehungszeitpunkt her gesehen befinden sich die Narrationen der Romane *Le Prix de la liberté* (erzählte Zeit ca. 1855–60, Entstehung ca. 1950–55), *Savina* (erzählte Zeit ca. 1900–1920, Entstehung ca. 1950–55) und *Condamné à survivre* (erzählte Zeit ca. 1917–1944, Entstehung ca. 1980–84) innerhalb der von Assmann auf 80–100 Jahre bezifferten Zeitspanne des kommunikativen Gedächtnisses Maximoffs und seiner unmittelbaren Vorfahren, deren Erzählungen in seine Werke einfließen. Die Handlung von *Vinguerka* spielt sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts ab und begibt sich somit in die *floating gap* tradierter Narrative aus einer Zeit, aus der den 1917 geborenen Matéo Maximoff keine unmittelbaren Zeitzeugenberichte erreichen können. In *La septième fille* (erzählte Zeit ca. 1943, Entstehung Ende der fünfziger Jahre) greift Maximoff auf eigenes, biografisches Gedächtnis zurück. *Les Ursitory* (entstanden 1938) schöpft aus dem kulturellen Gedächtnis, indem es – wie ich in Abschnitt 3.1.3.4 zeigen werde – eine über einen

²⁵ Zur Verdeutlichung imperialistischer Kontinuitäten wird zusätzlich Spanien Teil der Übersicht sein, obwohl es nicht zu den Schauplätzen der untersuchten Romane Maximoffs gehört.

langen Zeitraum tradierten Mythos aufgreift, verlegt diesen jedoch narrativ ins späte 19. Jahrhundert.

Topografisch bewegen sich die Narrationen ausgehend von Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts (VING), durch Rumänien Mitte bis Ende des 19. Jahrhunderts (PRIX URS), Russland und Polen Anfang des 20. Jahrhunderts (SAV, CAS) und Westeuropa in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts (FILL, CAS) – *Condamné à survivre* endet schließlich in einem polnischen Konzentrationslager. Die Exposition der Werke enthält editorische Informationen, Synopsen und deren narratologische Einordnung, das Kapitel *Les Ursitory* vervollständigt ein Abschnitt über mythologische Palimpseste der dem Roman zugrunde liegenden Legende.

In einem zweiten Schritt werden werkübergreifend zentrale und wiederkehrende Topoi, Motive und Figurenkonstellationen ausführlich untersucht. In Kapitel 3.2.1 werden identitätsstiftende, abgrenzende oder verbindende Narrative und Handlungsmuster betrachtet. Kapitel 3.2.2 hat Mythen der Roma und Kontaktzonen mit Christentum und Judentum zum Gegenstand, Kapitel 3.2.3 behandelt mit ‚Rache‘ einen wiederkehrenden, zentralen Topos, in 3.2.4 werden Grenzgänger und ambivalente Helden als Schlüsselfiguren analysiert, Kapitel 3.2.5 untersucht Figurationen radikaler Entfremdung zwischen Roma und Mehrheitsgesellschaften angesichts der Irrationalität und Monstrosität des kriegerischen Zeitgeschehens. Maximoffs Darstellung der Situation von Frauen innerhalb der in den Narrationen figurierten Gemeinschaften wird schließlich in Kapitel 3.2.6 untersucht, ehe die Ergebnisse der themenzentrierten Analyse zusammengefasst werden.

Der vierte Teil der Arbeit unterzieht die Romane *Die Bertinis* (1984) von Ralph Giordano, *Doktor Shiwago* von Boris Pasternak und *Fires in the Dark* von Louise Doughty einer vergleichenden Untersuchung entlang der großen Achsen des jeweiligen historischen Zeitgeschehens, wobei insbesondere soziale und soziohistorische Parameter auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, ihre verbindenden und trennenden Elemente hin untersucht werden sollen. Die topographisch weit gefasste Auswahl der Autoren ist ethnien- und generationenübergreifend so heterogen, wie die Protagonisten der Werke, die zudem unterschiedliche gesellschaftliche Klassen repräsentieren. Boris Pasternak war Zeitgenosse der Elterngeneration Matéo Maximoffs, sein Protagonist Doktor Shiwago erlebt Ersten Weltkrieg und Russische Revolution als Vertreter der ehemaligen Moskauer *haute bourgeoisie*. Ralph Giordano, dessen Roman autobiografisch sein Überleben als Jude in Hamburg während des Dritten Reiches verarbeitet, entstammte dem „explosiven Dreieck: Bohème-Kleinbürgertum-Proletariat“ (Böll 1982: 219)²⁶. Mit Louise Doughty spricht eine britische Kalderash-Romni und Vertreterin der zweiten Nachkriegsgeneration, die auf der Basis intensiver Recherchen

²⁶ Heinrich Bölls kluge und einfühlsame Rezension „Die Bertinis“. Warnung vor den Deutschblütlern“ für den *Spiegel* (18/1982: 219 ff) ist für die Werkinterpretation in dieser Arbeit von grundlegender Bedeutung.

einen historischen Roman über das Schicksal tschechischer Kalderash-Roma während des Zweiten Weltkriegs verfasst hat.²⁷

Kapitel 4.4 benennt kurz Palimpseste und Bezüge zu Matéo Maximoffs Person und Werken in Jugendliteratur, Comics und Fanfiction des 20. und 21. Jahrhunderts.

Zielsetzung, Methoden und Grundlagen

Die zunächst im „epistemischen Territorium der Moderne“ (Brunner 2020: 15)²⁸ verwurzelte, Herangehensweise des ersten Teils rekonstruiert einerseits die historisch eng mit Politiken der Kontrolle, Repression und Verfolgung verwobene Genese epistemologisch übermächtiger Narrative Angehöriger europäischer Mehrheitsgesellschaften über Roma und muss andererseits notwendigerweise auf jüngere wissenschaftliche Arbeiten von Roma und Nicht-Roma zurückgreifen, welche die ‚dunklen Ecken‘ europäischer Historiografie ausleuchten. Bedeutsam sind hier die Forschungsergebnisse Ian Hancocks (1987, 2006, 2010) zur linguistischen Rekonstruktion der Wanderungsbewegungen von Roma aus Indien nach Europa, die mit abweichenden Annahmen in Beiträgen von Ronald Kenrick (1977, 1994) und Yaron Matras (2004), – bei grundlegender Übereinstimmung in fruchtbarer Kontroverse über genaue Zeitpunkte stehen. Die Abolition der Sklaverei in Rumänien ist in erster Linie durch deren Initiator selbst, den Historiker und Politiker Mihail Kogălniceanu (1837, 1855, 1892) sowie durch journalistische Berichterstattung und Publizistik jener Epoche gut dokumentiert, da sie von einem umfangreichen politischen und zivilgesellschaftlichen Diskurs flankiert war, der erhebliche Bedeutung in der Revolution von 1848 erlangte. Dennoch bildete Sklaverei in Rumänien im kollektiven Bewusstsein sowie in Forschung und Lehre bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine Leerstelle. In jüngerer Zeit wurde das Thema wegweisend von Ian Hancock (1987), Viorel Achim (1998, 2016) und Bogdan Chiriac (2020) erforscht. Sowohl historische Zeitzeugnisse als auch neuere Forschung liegen den Ausführungen

²⁷ ‚Kalderash‘ ist das Autonym der Gruppe, zu der auch Matéo Maximoff gehörte und wird in Teil 1 dieser Arbeit ausführlicher erläutert.

²⁸ In Anlehnung an Claudia Brunner möchte ich dem mitunter aus dekolonialer Perspektive geäußerten Einwand, die Auseinandersetzung mit „kanonisiertem eurozentrischem Wissen“ sei nicht zielführend, entgegengehalten, dass dem Verlernen eurozentrischer Selbstverständlichkeit (vgl. Spivak 1990: 50–58, 2008: 284; Varela/Dhawan 2009: 349ff) deren (An)Erkennen durch das ‚weiße Subjekt‘ vorangehen muss, das meines Erachtens zielführender durch (selbst)kritischen Diskurs als durch Tabuisierung oder Nivellierung hinterfragter Normativität erreicht werden kann. Das von Spivak für eine dekoloniale Pädagogik postulierte Verlernen (*unlearning*) kolonialer Kontinuitäten, kann und sollte auch in literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung erfolgen, hierzu muss es aber „notwendigerweise von beiden Enden her erfolgen, also von jenem des unter- oder verworfenen wie auch von jenem bereits anerkannten und etablierten Wissens“ (Brunner 2020: 31). Die Dekonstruktion von Wissenschaftstraditionen zugunsten „radikal anders begründeter alternativer Epistemologien und Theorien“ (Shilliam 2011, zitiert in Brunner 2020: 31) wird in dieser Arbeit nicht angestrebt.

zur Sklaverei in Rumänien in dieser Arbeit zugrunde. Relevant sind ebenfalls Mihaela Mudures Aufsatz „Blackening Gypsy Slavery: The Romanian Case“ (2004), der Parallelen und Unterschiede zwischen der Versklavung von Afrikanern in den USA und Roma in Rumänien, sowie Ciprian Neculas fiktive ökonomische Berechnung der von Roma-Sklaven für den rumänischen Staat erwirtschafteten Gewinne „The cost of Roma slavery“ (2012).²⁹

Kapitel 1.3.5 basiert auf den grundlegenden Forschungsarbeiten zur historischen Präsenz von Roma in Frankreich von Jean-Paul Clébert (1961), dem Historiker Francois de Vaux de Foletier (1970, 1981) und dem Soziologe Jean-Pierre Liégeois (1983). Von großer Relevanz sind auch Emmanuel Filhols Aufsätze zu stereotypem Framing des Wortes *bohémien* in französischen Enzyklopädien, restriktiver französischer Gesetzgebung und Internierung von Roma in Frankreich während des Zweiten Weltkriegs (1998, 2006, 2009).

Die Verfolgung und Ermordung von Roma während des Zweiten Weltkriegs wird auf Grundlage der Arbeiten von Rose (1987), Peritore (2012), Fings (2019[2016]) untersucht, sowie auf Basis der vom Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma zur Verfügung gestellten Informationen, die auch die Entstehung der deutschen Bürgerrechtsbewegung umfassen³⁰. Die Genese der französischen und transnationalen Bürgerrechtsbewegung beschreiben die Beiträge der Weggefährten Matéo Maximoffs Jean-Pierre Liégeois (1975, 2019) und Thomas Acton (2019).³¹

Die Infragestellung und Hybridisierung kolonialer Epistemologien konstituiert den dekolonialen Ansatz dieser Arbeit. Die respektvoll zu behandelnde Sichtbarwerdung marginalisierter Narrative bedeutet für das unterdrückte ‚Objekt‘ die Wiederaneignung der eigenen Identität und Geschichte, die zuvor vom dominanten ‚Subjekt‘ einseitig und ausschließlich in dessen Interesse definiert wurden (vgl. Hooks 1989: 42, zitiert in Kilomba 2010:12). Grada Kilomba hebt die Bedeutung des Schreibens als politischem Akt der Emanzipation hervor:

[A]s I write, I become the narrator, and the writer of my own reality, the author of and the authority on my own history. In this sense I become the absolute opposition of what the colonial project has predetermined. (ebd) (Hervorhebung Kilomba)

²⁹ Matache und Bhabha (2016) thematisieren in diesem Zusammenhang die Forderung nach Reparationszahlungen.

³⁰ <https://dokuzentrum.sintiundroma.de> (aufgerufen am 08.09.2022).

³¹ Das RomArchive widmet den globalen Bürgerrechtsbewegungen eine eigene kuratierte Sektion, in denen die Beiträge beider Autoren zu finden sind (<https://www.romarchive.eu/de/roma-civil-rights-movement/>, aufgerufen am 08.09.2022).

Da in Artikeln im RomArchive das Datum der Publikation nicht angegeben ist, werde ich in Zitationen und Literaturverzeichnis ‚2019‘ angeben, das Jahr in dem RomArchive online gegangen ist.

Eine vorangestellte, chronologische, dominante Episteme hinterfragende historische Einführung im ersten Teil erachte ich dennoch als nötig und eine punktuelle Erläuterung innerhalb der Analyse hingegen als nicht hinreichend, da die Kenntnis historischer Kontinuitäten der Präsenz und der Verfolgung von Roma in Europa seit dem Mittelalter nicht Bestandteil des allgemeinen Wissenskanons, für das soziohistorisch kontextuelle Verständnis des Textkorpus aber dort, wo es in Relation zu politischem Zeitgeschehen steht, notwendig ist.

Ohne eine biografische Textdeutung der untersuchten Romane anzustreben³², ist die Kontextualisierung Maximoffs Lebens, Schreibens und politischen Wirkens ebenso wie seine familiäre Verwurzelung im kommunikativen Gedächtnis von Kalderash-Roma in den beschriebenen Epochen für die Analyse der ausgesuchten Werke hinsichtlich ‚moralischer Zeugenschaft‘ (Margalit 2002: 147–182, zitiert in Assmann 2006: 239ff)³³ und *Counterstorytelling* (Delgado 1989)³⁴ relevant.

³² Wenngleich Maximoffs Schreiben auf intergenerationelles Gedächtnis und autobiografische Elemente zurückgreift, weist dennoch keiner der untersuchten Romane eine autobiographische Form und damit einhergehend einen nicht-referentiellen *pacte romanesque* zwischen Autor und Leser auf (vgl. Lejeune 1975). Einen *pacte autobiographique* mit dem Leser geht Maximoff in *Routes sans Roulottes* ein, seiner 1993 publizierten Autobiografie, auf die ich im zweiten Teil dieser Arbeit ebenso zurückgreifen werde, wie auf Teile der zwischen 1943 und 1984 verfassten Tagebücher (*mémoires*), die ich in der Médiathèque Matéo Maximoff einsehen konnte.

³³ Unter *moral witness* versteht Avishai Margalit einen Menschen, der nicht als neutraler Beobachter, sondern als unmittelbar Betroffener Zeugnis von den Verbrechen ablegt, deren Opfer er geworden ist. Er unterscheidet sich vom juristischen Zeugen dadurch, dass er sich nicht an ein Gericht, sondern an die Weltöffentlichkeit als ‚moralische Gemeinschaft‘ wendet.

³⁴ Die aus der *Critical Race theory* hervorgegangene Methode *Counterstorytelling* fokussiert die subalternen und marginalisierten Narrative indigener und versklavter Bevölkerungsgruppen, die durch ihre Kolonisatoren epistemische Gewalt und Epistemizid erlitten haben. *Counterstorytelling* unterminiert das universalisierte Monopol auf ‚Objektivität‘ von Dominanzkulturen sowie asymmetrische Verhältnisse und Ordnungen von Wissenskulturen, wodurch die „dirty history“ (Morrison 1992) von Dominanzkulturen meist deutlich stärker zu Tage tritt, als in deren ‚objektiver‘ Historiografie. Als Rechtswissenschaftler nutzen Richard Delgado und seine Mitstreiter die Methodik, um dominante rassistische Narrative der amerikanischen und kanadischen Rechtsprechung und deren Widersprüche herauszufordern: „If there are narratives that reinforce and reproduce dominant cultural perceptions, then narratives also have the possibility of revealing gaps in those same perceptions.“ (Williams 2004: 166) Die Übertragung des für indigene und afrodiaporische Einwohner der USA und Kanadas entwickelten Konzepts auf Narrative von Roma halte ich insofern für vertretbar, als zentrale Gemeinsamkeiten in Traditionen mündlicher Überlieferung und deren Erleiden epistemischer Gewalt durch Kolonisatoren und Dominanzgesellschaften vorhanden sind – darüber hinaus ist keine Analogienbildung sinnvoll. Unter vergleichbaren Prämissen lassen sich auch die Konzepte *Oraliture* (Mirville/Chamoiseau/Glissant 1994) und *Writing Back* (Ashcroft/Tiffin 2004) partiell auf literarisches Schaffen von Roma übertragen. Stilistisch konnte Julia Blandford in den von ihr untersuchten französischsprachigen Roma-Literaturen als gemeinsames Merkmal jene *tracée mystérieuse de l’oral à l’écrit* (Mirville/Chamoiseau/Glissant 1994: 151–158) nachweisen, die sich in oralen Erzählmustern, wie Gattungsvermischung, generationenübergreifendem Rückgriff auf die Vergangenheit, direkter Ansprache des Lesers durch den Autor, Bevorzugung performativer Erzählformen, sprachlicher Interferenzen, und der Verarbeitung traditioneller Stoffe manifestieren (Blandford 2015: 76ff). Aufgrund vergleichbarer historischer

Primäres Anliegen der Korpusanalyse ist die Visibilisierung intergenerationell mündlich tradiert Narrative aus Osteuropa stammender Kalderash-Roma im 19. und 20. Jahrhundert, die dank Matéo Maximoff den von Nazi-Deutschland versuchten Epistemizid überlebt haben. Daher soll im dritten Teil der Arbeit die ausführliche Exposition der zu untersuchenden Werke textuelle Phänomene und Ereignisse werkimmanent zusammenfassend rekonstruieren und narratologisch einordnen.

Erst in der folgenden, werkübergreifend themenzentrierten Analyse wird ein sozialgeschichtlicher Ansatz der Einordnung prominenter oder wiederkehrender Phänomene verfolgt. Figurationen von *Romanipen* („Roma-sein“, Roma-Identität)³⁵ werden herausgearbeitet, Motive und Erinnerungsfiguren (Assmann 1997: 38–42)³⁶ von Marginalisierung und Verfolgung historisch kontextualisiert, wobei Maximoffs Darstellung der Relationalität zwischen Zentrum und Peripherie einen Schwerpunkt bildet. Auch der Verwendung von Romani innerhalb der französischen Narration soll Beachtung geschenkt werden.

Ein Instrument methodischer dekolonialer Hybridisierung ist das von Petra Gelbart entwickelte, der komparatistischen Analyse im vierten Teil zugrundeliegende Verfahren *Gadjology*³⁷, das stereotype Essentialismen der ‚Mehrheit‘ über die ‚Minderheit‘ entlang soziokultureller, geografischer oder professioneller Achsen anstelle der eindimensionalen Fixierung

Erfahrungen von Othering und epistemischer Gewalt kolonisierter, versklavter und marginalisierter Gruppen in der kolonialen Neuzeit lassen sich einige Konzepte der Postkolonialen Literaturtheorie, wie Oraliture und Writing Back auch auf Roma-Literaturen anwenden, wenngleich aufgrund des „erhebliche[n] soziohistorische[n] Unterschied[s] zwischen den ehemaligen französischen, spanischen, niederländischen oder englischen Kolonien der Karibik und der Situation der Roma als deterritorialisierter Minderheit“ Vorsicht vor allzu simpler Analogiebildung geboten ist (Blandford 2015: 81). Parallelen lassen sich entlang des frankokaribischen Konzepts Oraliture (Mirville/Chamoiseau/Glissant 1994) im Sinne einer *tracée mystérieuse de l’oral à l’écrit* (151–158) orale Erzählmuster, wie Gattungsvermischung, generationenübergreifender Rückgriff auf die Vergangenheit, direkte Ansprache des Lesers durch den Autor, Bevorzugung performativer Erzählformen, sprachliche Interferenzen, und die Verarbeitung traditioneller Stoffe identifizieren (vgl Blandford 2015: 76ff).

³⁵ Vgl. <https://www.romarchive.eu/de/terms/romanipen-romanimos-romansago-lit-romadom/> (aufgerufen am 08.09.2022). Alternativ: *romipen* (Hübschmannova 2015: 330f)

³⁶ Jan Assmann benennt als *Erinnerungsfiguren* aus dem Zusammenspiel gemeinsam „versinnlichter“ Begriffe und Erfahrungen entstandene Bilder, die sich durch Raum-Zeit-Bezug, Gruppenbezug und Rekonstruktivität auszeichnen. Julia Blandford benennt als Erinnerungsfiguren von Literaturen französischer Roma Wanderschaft, Die schwarze Sara von Les Saintes-Maries-de-la-mer, Django Reinhardt und den Holocaust an den Roma (Blandford 2015: 237–241), letztere sieht sie in ihrer Rekonstruktivität insbesondere in Matéo Maximoffs *La septième fille, Dites-le avec des pleurs* und *Routes sans Roulottes* bestätigt (239f).

³⁷ Petra Gelbart at Romani Studies Conference, UC Berkeley November 10th, 2011: <https://www.youtube.com/watch?v=cup3fwqsoLE> (aufgerufen am 08.09.2022).

auf die Ethnisierung sozialer Parameter untersucht.³⁸ Die empirische Haltbarkeit Roma kollektiv stereotyp zugeschriebener Eigenschaften, wie Kriminalität oder Musikalität, kann mit Gelbarts Verfahren überprüft werden, indem diese entlang sozialer anstatt ethnischer Parameter – also nicht vergleichend zwischen Roma und Nicht-Roma sondern ethnienübergreifend beispielsweise zwischen Politikern, Langzeitarbeitslosen, werdenden Müttern, Musikstudenten – betrachtet werden oder gezielt auf ihr Vorkommen innerhalb nationaler Mehrheiten, wie ‚den Tschechen‘ hin untersucht werden – was vorhandene Stereotype auf teilweise sehr amüsante Weise umkehrt und ad absurdum führt.³⁹

Übertragen auf die komparatistische Analyse der literarischen Verarbeitung sozialer Phänomene in den untersuchten Werken Maximoffs, Pasternaks, Giordanos und Doughtys bedeutet dies, dass ich ethnien- und nationenübergreifend die Epoche vom Beginn des Ersten bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs als *Tertium Comparationis* ins Zentrum stelle, entlang dessen Darstellungen soziokultureller Auswirkungen auf die in ihren Ausgangspositionen diversen Protagonisten verglichen werden sollen. Ein besonderes Augenmerk soll dabei auf Figurationen der gesellschaftlichen Positionierung von Frauen innerhalb der jeweils beschriebenen geografischen, historischen und soziokulturellen Gegebenheiten liegen. Die Auswahl der Werke ermöglicht auch eine klassenübergreifende Betrachtung soziokultureller Konsequenzen von Krieg und Verfolgung. Grenzverschiebungen und Erschütterungen von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘, alte und neue Zwischenräume können in den Blick genommen werden. Ziel dieser Vorgehensweise ist die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Narrative der großen Traumata des 20. Jahrhunderts in den untersuchten Romanen.

Trotz ihres teilweise sozialgeschichtlichen Ansatzes versteht sich diese Untersuchung als rein literaturwissenschaftliche Analyse fiktionaler Werke und will sich keine sozialanthropologisch ethnisierende Interpretation ihrer Ergebnisse anmaßen.

Rezeptionsästhetisch ist die Betrachtung der Repräsentativitätserwartung in der Rezeption von ‚Minderheitenliteraturen‘ – in diesem Terminus ist die Erwartung kollektiver Repräsentativität konzeptuell festgeschrieben – oder von Klassikern des abendländischen Literaturkanons relevant und soll Eingang in die Schlussbetrachtung finden.

³⁸ Zwar beruft Gelbart sich auf die Critical Whiteness Studies in der Infragestellung ‚weißer‘ Normativität vermeintlichen kulturellen Determinismus‘ und ethnologischer Verhaltens-Theorien, allerdings kritisiert sie den ‚blinden Fleck‘ der Essentialismen, denen selbst vermeintlich anti-rassistische Wissenschaftler mitunter erliegen.

³⁹ Einseitig auf Musiker oder die ärmsten sozialen Randgruppen fokussierte empirische Sozialforschung über Roma ignoriert, so Gelbart, konsequent Roma-Intelligentia und Roma-Mittelklasse, denen von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaften nicht selten aufgrund fehlender stereotyper Merkmale ihre ‚Repräsentativität‘ abgesprochen wird, um die eigenen Vorstellung entgegen der Evidenz aufrechterhalten zu können.

Die Erfahrung ethnischen Repräsentationsdrucks auf nicht weiße Autorinnen und Autoren durch ihre weißen Rezipienten beschreibt die nigerianische Autorin Chimamanda Ngozi Adichie im eingangs zitierten TED-Talk ebenso amüsant wie frappierend:

I recently spoke at a university where a student told me that it was such a shame that Nigerian men were physical abusers like the father character in my novel. I told him that I had just read a novel called "American Psycho" -- (Laughter) -- and that it was such a shame that young Americans were serial murderers. (Laughter) (Applause) Now, obviously I said this in a fit of mild irritation. (Laughter)

It would never have occurred to me to think that just because I had read a novel in which a character was a serial killer that he was somehow representative of all Americans. And now, this is not because I am a better person than that student, but, because of America's cultural and economic power, I had many stories of America. I had read Tyler and Updike and Steinbeck and Gaitskill. I did not have a single story of America.

I've always felt that it is impossible to engage properly with a place or a person without engaging with all of the stories of that place and that person. The consequence of the single story is this: It robs people of dignity. It makes our recognition of our equal humanity difficult. It emphasizes how we are different rather than how we are similar. (Adichie 2009: Min. 10.40–11.42)

1. Roma: Sprache, Historie und Traditionen

1.1 Herkunft, Sprache und Weg nach Europa

In mehreren Wanderbewegungen verließen im ersten Jahrtausend n.Chr. die nomadischen Gruppen Domari, Lomavren und Romani den Nordwesten Indiens (Hancock 1987: 7). Ob es sich bei diesen Gruppen um Vorfahren der unter dem Hyperonym Roma zusammengefassten Kulturen handelt sowie über genaue Zeitpunkte und Beweggründe der Auswanderungen gibt es bisher keinen klaren wissenschaftlichen Konsens. Ian Hancock selbst hat sich auf der Grundlage neuerer Erkenntnisse seiner Forschung von seiner *Rom-Dom-Lom*-Theorie als einheitliche Herkunft der Roma distanziert (2006: 3, 2010:6). Erste linguistische Belege für die Verwandtschaft von Romani-Dialekten mit aus dem Sanskrit entstandenen neuindischen Sprachen publizierte Johann Rüdiger 1782 in seiner Untersuchung *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner*. Die Annalen des persischen Historikers Hamzah al-Isfahani (961 n.C.) sowie das von Abo al-Quasem Mansur („Firdausi“) verfasste persische Nationalepos *Shah Nameh* (1011 n.C.) berichten, der persische König Bahram Gur (406–438) habe aus Indien etwa 10.000 „Luri“ genannte Männer und Frauen bringen lassen, die für ihre Künste als Musiker, Tänzer und Gaukler berühmt gewesen seien, um die Stimmung in seinem hart arbeitenden Volk durch Unterhaltung zu verbessern.⁴⁰ Er habe ihnen Vieh und Land angeboten, um sie in seinem Land zu halten, dies jedoch haben sie verschmäht und seien als fahrende Unterhaltungskünstler weiter in die Welt gezogen (vgl. Clébert 1961: 33f; Kenrick 1994: 18f, Liégeois 1983: 34). Anhänger der „Shah Nameh Explanation“ (Hancock 2006: 5f), wie beispielsweise Yaron Matras (2004a: 301; 2004b: 278) oder Ronald Kenrick (1977:3, 1994:18) nehmen an, dass die Sprecher der Sprachen, die sich zum modernen Romani entwickelte haben, Indien als peripatetische Nomaden (Rao 1987; 2004), also als Händler, Dienstleister und Unterhaltungskünstler zwischen dem fünften und neunten Jahrhundert verlassen haben.

Dem entgegen geht Ian Hancock auf der Grundlage seiner Untersuchungen davon aus, dass die Gründe für die ersten Wanderungsbewegungen militärischer Natur waren. Er belegt dies mit dem hohen Anteil militärischer und dem völligen Fehlen pastoraler/agrikultureller oder merkantiler Vokabeln in der „ersten Schicht“ des indischen Vokabulars („Proto-Romani“) und folgert daraus, dass es sich um eine militärische lingua franca ähnlich dem Urdu handelt (2006:5, 16; 2010: 12f). Hancock nimmt an, dass ein signifikanter Anteil der Vorfahren heutiger Roma Indien im Zuge der Islamischen Invasionen unter Mahmud von Ghazni zwischen 1001 und 1026 n.Chr. als Kriegsgefangene, Söldner oder Waffenschmiede und Dienstleister im Gefolge der Heere verlassen

⁴⁰ Name und Herkunft der bis heute im zentralasiatischen Raum lebenden, stark marginalisierten Gruppierung der Luli/Liuli/Lyuli wird auf diese Überlieferung zurückgeführt. (Crowe 1995: 151; Marushiakova/Popov 2016: 23ff.)

haben (2006: 23 ff.)⁴¹ Ein weiterer Faktor belegt laut Hancock, dass die Exodi nach 1000 n.Chr. stattgefunden haben: Moderne Romani-Dialekte kennen im Gegensatz zu altindischen Dialekten des ersten Jahrtausends kein Neutrum (2006: 8, 35). Das binäre Genus-System entspricht den erst nach 1000 n.Chr. entstandenen neuindischen Dialekten Hindi, Panjabi und Rajahstani. (2006: 8) In der hohen Anzahl an Synonymen aus verschiedenen indischen Dialekten sieht er zudem belegt, dass das Romani sich aus einer gemischten Population und einem gemischten militärischen Umfeld herausgebildet hat.⁴² Die Kristallisation von Romani-Dialekten aus der militärischen lingua franca hat – so Hancock – erst im Sprachkontakt mit dem byzantinischen Griechisch ab dem 11. Jahrhundert stattgefunden und ist für ihn eng verknüpft mit der Herausbildung kultureller Identitäten:

To return to the question of identity, I have argued elsewhere that, like our language, this came into being during the sedentary Anatolian period. The professional status of the Indians contributed to the contact variety of their language, which crystallized into the Romani language and its people, who were particularly under the influence of Byzantine Greek. [...] In light of the particular details of our origins and of our shared and unshared social history since then, certain conclusions must be drawn: first, that the population has been a composite one from its very beginning, and at that time was occupationally rather than ethnically defined; second, that while the earliest components – linguistic, cultural and genetic – are traceable to India, we essentially constitute a population that acquired our identity and language in the West (accepting the Christian, Greek-speaking Byzantine Empire as being linguistically and culturally ‘western’), and, third, that the entry into Europe from what is today Turkey was not as a single people, but as a number of smaller migrations over perhaps as much as a two-century span of time.[...] Because the population was fragmenting and moving into Europe during the very period that an ethnic

⁴¹ Hancock weist darauf hin, dass es in jener Epoche und Region üblich war, dass das Gefolge eines Heeres – bestehend aus Männern und Frauen – größer war, als das Heer selbst. (2010: 15)

⁴² Im Zuge des vierten Welt-Roma-Kongresses 1975 in Warschau wurde das langwierige Unterfangen der Standardisierung einer dialektübergreifenden Schriftsprache des Romani beschlossen, das sich aufgrund der Pluralität vorhandener Dialekte und Ansätze international nicht einfach gestaltet. Das von Marcel Courthiade entwickelte Romani-Alphabet konnte sich nur im französischen Sprachraum und in Teilen der Vlach-Dialekte in Rumänien und im Kosovo durchsetzen, während andere Dialekt-Gruppen eigene orthographische Systeme bevorzugen (vgl. Kyuchukov 2019 o.S.). Digitale wissenschaftliche Datenbank-Projekte, wie Romlex (Universität Graz) und Romani Morpho-Syntax-Database (RMS, University of Manchester) tragen der Vielfalt an Romani-Dialekten Rechnung, Ronald Lee hat 2011 einen Romani Dictionary: English-Kalderash, Kalderash-English veröffentlicht. Unterdessen hat sich auf internationalem Parket im Rahmen von Kongressen und Konferenzen eine pragmatische Lingua unter den Beteiligten unterschiedlicher dialektaler Herkunft herausgebildet, Kyuchukov (2019) spricht von einer „Standardisierung auf mündlicher Ebene“.

identity was emerging, there is no sense of our ever having been a single, unified people in one place at one time. (Hancock 2010: 16–17)

Doch obwohl die so entstehende "new ethnic group" sich auf keine gemeinsamen Ursprungstraditionen berufen konnte, sondern diese – teils im Kontakt mit, teils unter strenger Abgrenzung zu anderen Populationen – herausbildete, war ihr gemein, dass sie sich allorts deutlich von der Mehrheitsbevölkerung unterschied. (Hancock 2010: 18) Weitere linguistische Belege von Sprachkontakten anhand lexikalischer und grammatikalischer Entlehnungen in europäischen Romani-Varietäten verweisen darauf, dass die Routen der Roma zu Beginn des zweiten Jahrtausends über Persien, Armenien, Groß-Griechenland und südslawische Gebiete nach Westeuropa führten (Hancock 1987: 8f, 1995: 26). Erste Belege ihres Erscheinens auf dem Berg Athos, auf Kreta und Korfu stammen aus dem 11.-13. Jahrhundert, im 14. Jahrhundert erwähnen Urkunden ihr Auftauchen in Serbien (1384), der Walachei (1385) und Böhmen (1399). Im 15. Jahrhundert belegen die Chroniken zahlreicher europäischer Städte das Auftauchen von Roma in Gruppen von 30 bis 300 Personen vor deren Toren, darunter Hildesheim (1407), Brüssel (1420), Paris (1427), Barcelona (1447) und Vilnius (1501) (Vgl. Eder 1993: 32f, Bogdal 2011: 29).

Fremde konnten anhand des perzeptiven Repertoires Einheimischer als Pilger, Händler, Unterhaltungskünstler, Invasoren, Spione, Bettler, Diebe, oder Landstreicher kategorisiert werden. Pilger waren als Angehörige der christlichen Glaubensgemeinschaft vertraut und willkommen – im Gegensatz zu gefürchteten Heiden. Händler und Unterhaltungskünstler waren in prä-massenmedialen und –globalisierten Zeiten für Sesshafte die einzigen Lieferanten exotischer Güter, Geschichten und Eindrücke; in diesem Kontext wurde Fremdheit auch im Mittelalter positiv bewertet. Sofern die ankommenden Roma einer dieser Kategorien zugeordnet wurden, waren sie wohlgekommen. Eine große Hilfe waren dabei royale Empfehlungsschreiben und pontifikale Erlasse, die sie schützten, wie jenes des Papstes Martin V. (1422) oder Kaiser Sigismunds „Freibrief für die Zigeuner“ von 1423 (Eder 1993: 33–36). Ohne solche Schreiben erfolgte die Zuordnung der Fremden seitens der einheimischen Bevölkerung rein metonymisch, indem anhand eines oder mehrerer, oft fantasievoll angereicherter Merkmale ein verstehbares Ganzes erschaffen wurde, das die Erwartungen der Einheimischen – oder ihre Ängste – bediente. Augenscheinliche Merkmale waren das dunkle, andersartige Äußere und die fremden Sitten der Roma. Sie schürten archaische Ängste im mittelalterlichen Stadtbewohner, die teils aus Religion und Ästhetik⁴³, teils aus den

⁴³ Bis weit in die Neuzeit hinein verhielten sich die Dichotomien Hell/dunkel, schwarz/weiß, Schön/hässlich, gut/böse in Analogie zueinander. Mit dem Dunklen wurde animalische Bedrohlichkeit, Verkommenheit oder die Nähe zu Satan assoziiert, während weiß und hell für Reinheit, Sündenfreiheit, Schönheit und göttliche Gnade standen. Eine dunkle Hautfarbe konnte zum entmenschlichenden Charakteristikum werden, der eurozentristische Mythos weißer Überlegenheit hat hierin seine Wurzeln. (Vgl. Brittnacher:

traumatischen Erfahrungen der osmanischen Invasionen gespeist wurden. Wurden die Fremden als ‚Heiden‘ klassifiziert, war das tremendum grenzenlos. Es entstanden die Herkunftsmythen der Nachfahren Kains, des von Jesu Kreuz gestohlenen Nagels oder der Zurückweisung der heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten, 1521 setzte der Historiker Aventin erstmals den Mythos vom „Fluch der Wanderschaft“ als Strafe Gottes in die Welt, wobei er diesen als Selbstaussage der Roma ausgab (Bogdal 2011: 37–42; Brittnacher 2011: 36).

1.2 Traditionelle Berufe

Wenngleich Uneinigkeit über die Frage besteht, ob die Romagruppen Indiens als peripatetische Nomaden verließen, ist belegt, dass sie im mittelalterlichen Europa überwiegend als solche in Erscheinung traten. (Clébert 1961: 54ff, 129ff; Rao 1987: 21) Peripatetische Nomaden zeichnen sich – in Abgrenzung zu pastoralen Nomaden – dadurch aus, dass sie ihren Lebensunterhalt durch den Handel mit Gütern und Dienstleistungen (zu denen auch Unterhaltungskunst zählt) in Interaktion mit den Mehrheitsgesellschaften, durch die sie sich weitgehend in endogamer Geschlossenheit bewegen, bestreiten. Sie stellen lokal immer eine Minderheit dar (Rao 1987: 1–32). Peripatetisches Nomadentum wurde und wird häufig mit Vagabundentum und Landstreicherei gleichgesetzt, was Aparna Rao widerlegt, indem sie drei distinktive definitorische Merkmale von Vagabundentum („vagrancy“) aufzeigt, die auf peripatetische Nomaden nicht zutreffen: 1. Unkoordinierte und unregelmäßige Bewegungsmuster 2. Obdachlosigkeit 3. Keine feste berufliche Tätigkeit/ Einkommensquelle. (1987: 7–8)⁴⁴

Zu den traditionell von Roma ausgeübten Berufen gehörten in der Vergangenheit handwerkliche Dienstleistungen, wie Schmiedearbeiten und Reparaturen (Gold-/Kupfer-/Waffen-

Europas traurige Tropen. – In Blandfort 2014, S. 41–42) Erst mit dem Exotismus des späten 19. Jahrhunderts, der Bohémiens-Romantik und der neuen Ästhetik Baudelaires entstand eine Idee „schwarzer Schönheit“, dem in weiten Teilen jedoch immer noch ein paternalistisch exotisierender Beigeschmack anhaftete und literarische und filmische Tropen, wie die *Femme Fatale* (vgl. Hölz 2004: 103ff, von Hagen 2009, Bogdal 2014[2011]: 195–203) oder später den *Magical Negro* (vgl. Gabbard 2004) hervorbrachte. Eine Abwendung vom orientalischen Ornament hin zum „reinen“ Weiß fand in den Debatten um architektonische Ästhetik ab Beginn des 20. Jahrhunderts statt; Adolf Loos erklärt in seinem Essay *Ornament und Verbrechen* (1908) alles Ornamentale zum Inbegriff des Primitiven, Devianten, Sinnlichen, die Abwendung davon hingegen als Ausdruck von Fortschritt und Zivilisation, deren Inbegriff für ihn wiederum weiße Wände sind. Für Le Corbusier (1925) wird die Farbe Weiß nicht nur aufgrund ihrer ästhetischen sondern auch ihrer moralischen Überlegenheit zum „Insignium moderner Architektur“. (vgl. Steyerl 2005: 136) In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begannen Strömungen, wie die Negritude-Bewegung und das *Black Consciousness Movement* mit seinem Claim *black is beautiful* einen ästhetischen Paradigmenwechsel zu postulieren und einzuläuten, der in weißen Mehrheitsgesellschaften zumindest in popkulturellen Kontexten Anklang fand.

⁴⁴ Es bleibt zudem zu beachten, dass die Grenzen zwischen peripatetischem und durch Verfolgung erzwungenem Nomadentum häufig fließend waren.

/Hufschmiede, Kesselflicker)⁴⁵ oder Korbflechterei, Handel mit Gütern und Pferden, Musikinstrumentenbau sowie Berufe im Unterhaltungsgewerbe (Musiker, Artisten, Dompteure etc.). (Liégeois 1983: 117ff; Clébert 1961: 129ff) Auch Wahrsagerei war bis in die Neuzeit hinein eine gefragte Dienstleistung, hier kam jedoch insbesondere im Mittelalter eine starke Ambivalenz der Mehrheitsbevölkerung zwischen Neugier und Nachfrage einerseits und Stigmatisierung bis hin zur Verfolgung als Hexen andererseits zum Tragen.⁴⁶ In Rumänien hat sich früh und bis in die Gegenwart hinein die Benennung nach Berufsgruppen⁴⁷ durchgesetzt, die sich durch Migration weltweit verbreitet hat; sie ist für viele Gruppen nach wie vor ein starkes identitätsstiftendes Merkmal (Necula 2012: 37). Herausragende Beispiele für das hohe Maß an Spezialisierung und Professionalisierung durch die intergenerationelle Weitergabe des Könnens sind das Kupferschmiedehandwerk der Kalderash-Roma (Clébert 1961: 131f; Achim 2004: 124) sowie die Herausbildung von Musiker-/Zirkus-Dynastien⁴⁸.

Peripatetische Nomaden haben sich historisch durch ein hohes Maß an Anpassungsfähigkeit und Resilienz angesichts von Ausgrenzung ausgezeichnet und auf Veränderungen der Nachfrage an Gütern und Dienstleistungen, ökonomische und politische Gegebenheiten, die Industrialisierung und Kriege entsprechend reagiert (Rao 1987: 3; 2004: 2; Liégeois 1983: 120). Die weitverbreitete Gleichsetzung peripatetischen Nomadentums von Roma mit Delinquenz mag zum Teil darin begründet liegen, dass unter Roma – wie in allen Bevölkerungsgruppen – Delinquenz vorkommt, hier aber eine metonymische Gleichsetzung mit der ganzen Gruppe stattfindet, zum Anderen wurden unter diesem metonymischen "Zigeuner"-Konstrukt im Lauf der Jahrhunderte diverse vagabundierende Nicht-Roma-Verbrechergruppen subsumiert (Rao 1987: 9). Gleichzeitig wurden und werden assimilierte und sedentarierte Roma häufig nicht mehr als solche wahrgenommen und halten ihre Roma-Identität aus Angst vor Diskriminierung geheim, was ein Ungleichgewicht in der sozialen Wahrnehmung bewirkt.

⁴⁵ Clébert (1961) zeigt, dass die Schmiedekünste der Roma bis zu ihrem indischen Ursprung zurück verfolgbar sind. (131ff.)

⁴⁶ Wahrsagerei ist in osteuropäischen Ländern bis in die Gegenwart hinein ein nachgefragtes, gesellschaftlich akzeptiertes Metier.

⁴⁷ *Kalderash* = Kupferschmiede, *Lovara*= Pferdehändler, *Ursari*= Bärenführer, *Linguari*= Löffelschnitzer, *Aurari*= Goldwäscher, *Curara*= Siebmacher, *Sepecides* = Korbflechter, *Kovaca*= Schmiede, *Lautari*= Musiker, *Balajara*= Trogmacher. (<http://rombase.uni-graz.at>)

⁴⁸ Prominentes Beispiel einer Musiker-Dynastie im deutschen und französischen Sprachraum ist die Familie Reinhardt; Django Reinhardt (1910–1953) gilt als Begründer des Gypsy Swing, Schnuckenack Reinhardt (1921–2006) führte dessen Tradition als Jazzgeiger fort und entwickelte sie weiter, zeitgenössische Musiker*innen, wie beispielsweise Lulo Reinhardt (*1961) oder Dotschy Reinhardt (*1975) setzen wichtige neue Impulse zwischen Tradition und Innovation in der zeitgenössischen Jazz-Szene. Schillernde Gestalten der europäischen Zirkusgeschichte sind die Bougliones, die seit 1852 ihren *Cirque d'hiver* in Paris betreiben. (vgl. Bouglione, F. 1968; Bouglione, R. 2011; Aiolfi/Bouglione/Sampion 2002)

Gegenwärtig leben nur noch 5% der etwa 12.000 in der EU lebenden Roma nomadisch (Kushen 2011: 9), da die meisten ambulanten Gewerbe mit Ausnahme von Zirkus und Schaustellerei im Zuge von Industrialisierung, internationalem Warenaustausch und technologischem Fortschritt sukzessive obsolet geworden sind. Dies hat in peripatetischen Gemeinschaften teilweise zur Verelendung, in weiten Teilen aber auch zu Sedentarisierung und gesellschaftlichem Passing geführt.⁴⁹

1.3 Versklavung, Verfolgung und antiziganistische Gesetzgebung in Europa

1.3.1 Rumänien

Unmittelbar nach ihrem ersten Erscheinen in den Fürstentümern Walachei und Moldau (ab 1859 Rumänien) wurden die im 13. und 14. Jahrhundert aus Griechenland eingewanderten Roma versklavt. Die Gründe waren ökonomischer Natur, da die Handelsbeziehungen zum byzantinischen Reich und den Hansestädten in Polen, Deutschland und Flandern in der Folge der türkischen Invasionen unterbrochen worden waren, und die Walachei als osmanische Provinz tributpflichtig wurde. Um ihrer drohenden Verarmung entgegenzuwirken, führten Fürsten und Klöster für Bauern und Roma hohe Steuern, Schuldknechtschaft und Leibeigenschaft ein (Achim 2004: 30).⁵⁰

Die älteste gesicherte Quelle für die Präsenz von Roma in der Walachei stammt aus dem Jahr 1385 und belegt zugleich deren Versklavung: sie dokumentiert die Schenkung von 40 Romafamilien (*aṭigani*) durch den Prinzen Wladislaw an ein Kloster. (Achim 1998: 13; Necula 2012: 33f.) Die Sklaven wurden kategorisiert in solche, die einem Aristokraten privat, einem Kloster oder einem Boyaren (ab dem 19. Jahrhundert dem Staat) gehörten (31). Desweiteren wurde unterteilt nach Berufsgruppen (Kogălniceanu 1837: 572–574), Tätigkeiten im Haus oder auf dem Feld sowie nomadischer (*Lăieși*) oder sesshafter (*Vatrasi*) Lebensweise (15) - einigen Sklaven war es unter Abtretung eines Teils ihrer Einnahmen an den Eigner erlaubt, ambulante Gewerbe auszuüben.

⁴⁹ In der Soziologie bezeichnet *racial passing* bezogen auf die US-amerikanische *post-abolition* die gesellschaftliche Neupositionierung von Menschen mit teilweise afrikanischen Vorfahren, die aufgrund ihres ‚nicht-schwarzen‘ Äußeren als ‚Weiße‘ durchgehen und entsprechende gesellschaftliche Rollen und Identitäten annehmen konnten (vgl. Piper 1992; Kennedy 2001). Das Konzept lässt sich auch auf andere Angehörige rassifizierter Gruppen übertragen und weist Schnittstellen mit kultureller Assimilation oder Appropriation auf. Auf die Situation von Roma in europäischen Ländern übertragen ist unter *passing der* Wegfall der Selbst- und Fremdwahrnehmung als Angehörige der ‚Minderheit‘ zugunsten der Adaption einer nationalen Identität der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft zu verstehen.

⁵⁰ Viorel Achim (2004) betont, dass zum einen die Versklavung Kriegsgefangener „feindlicher Heiden“ (meist muslimische Sarazenen und jüdische Chazaren) in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends vielerorts in Osteuropa und im byzantinischen Reich gängige Praxis war. In Rumänien waren zeitgleich mit Roma auch Tataren versklavt (27f). Die entscheidenden Unterschiede zwischen leibeigenen rumänischen Bauern und Roma-Sklaven bestanden erstens darin, dass letztere keinerlei Bürgerrechte besaßen, und dass Sklaven Besitz der Person des Eigners waren, während rumänische Leibeigene an dessen Land gebunden waren. (Chiriac 2019: 37, zitiert hier Kogălniceanu 1976: 498)

Roma-Sklaven konnten nach Belieben veräußert⁵¹, getauscht, verschenkt, als Hypothek benutzt oder vererbt werden, ohne Rücksicht auf familiäre Bindungen (Achim 1998: 35, Mudure 2004: 265). Strafgesetze legten harte physische Strafen für Flucht oder Widerstand gegen die Befehlsgewalt des Eigners fest, beispielweise die *falanga* (Auspeitschen der Fußsohlen) oder das Anlegen einer Art eisernen Halskrause mit Dornen an der Innenseite, die jede Bewegung unterband (Kogălniceanu 1837: 16). Dieses Recht wurde von Sklavenhaltern regelmäßig missbraucht, da es ihnen ohne Hinzuziehung einer staatlichen Gerichtsbarkeit freistand, Sklaven nach eigenem Gutdünken zu bestrafen. Zwar war es dem Eigner formal nicht erlaubt, Sklaven zu töten, aber „es gab keine Einwände dagegen, sie langsam zu Tode zu foltern“ (Necula 2012: 34). Die Tötung eines Rom wurde nicht strafrechtlich verfolgt, wie Felix Colson beobachtete: „Tous les jours, pour une assiette cassée, pour une boucle mal frisée, ces malheureux expirent sous les coups. Et pourtant, je n’ai pas vu d’exemple de la condamnation d’un maître.“ (1839: 144–145) Eine Heirat unter Sklaven bedurfte der Erlaubnis der Eigner; wenn es sich um zwei verschiedene Eigner handelte, wurde unter ihnen ausgehandelt, in wessen Besitz das vermählte Paar und dessen potentieller Nachwuchs übergang, wobei der empfangende Eigner den anderen entsprechend zu entschädigen hatte (Mudure 2004: 265, Achim 1998: 38).

Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts brachten die phanariotischen Herrscher⁵² im Geiste der Aufklärung Reformen auf den Weg, die auch die Handhabung der Sklaverei beinhalteten.⁵³ Zu den wichtigsten Neuerungen gehörte das Verbot, im Rahmen des

⁵¹ Der Preis für einen Sklaven betrug 10–15 Dukaten. (Colson 1839: 149)

⁵² Unter der Phanariotenzeit wird die Epoche zwischen 1711 (Moldau) bzw. 1715 (Walachei) und 1821 verstanden, während der die moldauischen und walachischen Bojaren nicht mehr das Recht hatten, einen Fürsten aus ihren Kreisen zu wählen. In dieser Zeit wurden Mitglieder nobler griechischer Familien, die aus dem Stadtteil Phanar in Konstantinopel stammten, durch die Osmanen zu Fürsten in der Walachei und der Moldau ernannt, übernahmen wichtige Posten in Armee oder Regierung und wurden zum Teil in europäischen Ländern als Botschafter eingesetzt. Die Epoche ist geprägt durch eine starke Gräzisierung der rumänischen Sprache, Kultur und Religiosität, sowie durch ein Erstarren der Ideen der französischen Aufklärung. (Ernst 2006: 1615)

⁵³ Die europäische Aufklärung hat zwar das Konzept des Humanismus hervorgebracht, mit dem Ausbeutung, Gewalt und Sklaverei nicht vereinbar sind, sie hat jedoch zugleich durch die qualitative Abstufung von ‚Menschenrassen‘ auch deren Legitimation manifestiert (vgl. El-Maafalani 2021: 29–31). Für Immanuel Kant ist „[d]ie Menschheit [...] in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen“ (Kant 1754–1805: 316), Friedrich Hegel hält Sklaverei zwar per se für Unrecht, ist aber der Auffassung, dass die Bewohner des „geschichtslosen“ Kontinents Afrika noch nicht „reif“ für ein Leben in Freiheit seien, da der „Neger“ seiner Auffassung nach zu „keiner Entwicklung und Bildung fähig sei. Antike Hochkulturen zählt er nicht zu Afrika, Karthago ordnet er als „phönizische Kolonie“ Asien zu, während er Ägypten als „im Übergange des Menschengestes von Osten nach Westen [...] aber [...] nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig“ beschreibt (Hegel 1924: 53). Dass die von der Aufklärung geprägte rumänische Intelligenzia die Versklavung von Roma verurteilte, lässt sich in der Logik der Rassentheorie Kants mit ihrer indischen Herkunft begründen, da die „gelben Indianer“ (gemeint sind Inder) zwar „ein geringeres Talent“ haben, als die „Race der Weißen“, dem „Neger“ aber immer noch überlegen seien (Kant 1754–1805: 316).

Sklavenhandels Kinder von ihren Eltern zu trennen sowie in der Abschaffung des Umstands, dass eine Rumänin oder ein Rumäne, der eine Sklavin oder einen Sklaven heiratete, automatisch selbst zum Sklaven wurden.⁵⁴ Fortan behielt jeder seinen Status, Kinder, die aus einer solchen Verbindung hervorgingen, waren frei. (Achim 1998: 40f). Im moldawischen *Codul Callimach* von 1817 wird die Sklaverei als „gegen die natürlichen Gesetze des Menschen“ bezeichnet (41) und eine Modernisierung des Konzepts angestrebt. Dennoch blieb der legale Status der versklavten Roma bis weit ins 19. Jahrhundert hinein weitgehend unverändert, während leibeigene Bauern von der an westlichen Staaten orientierten sozioökonomischen Evolution der rumänischen Gesellschaft profitierten (Achim 2004: 88). Ihre Lebensbedingungen jedoch begannen, sich durch die Veränderungen, die mit der Modernisierung Rumäniens einhergingen, zu wandeln; einige Berufe wurden mit zunehmender Industrialisierung obsolet, neue Beschäftigungsfelder entstanden in größeren Manufakturen, später in Fabriken, eine verstärkte Sedentarisierung (unter fortdauernden Bedingungen der Versklavung) setzte ein. Es entstand ein neues Bewusstsein für den wirtschaftlichen Wert der Arbeit handwerklich sehr erfahrener Roma. Klöster wie Privatleute etablierten ein lukratives Leiharbeitsmodell, es kam zu regelrechten öffentlichen Auktionen in den Städten.⁵⁵

Erste abolitionistische Ideen entstanden in der jungen, meist im Ausland ausgebildeten rumänischen Intelligenzija.⁵⁶ 1834 ließ der junge Adelige Ion Campineanu demonstrativ alle Roma-Sklaven, die er von seinen Eltern geerbt hatte, frei (99). 1839 forderte Leonte Radu die Befreiung der Sklaven von Staat und Kirche und deren Gleichberechtigung als „neue Rumänen“ (96). Dimitrie Filipescu, ein wichtiger Ideologe der Reformbewegung, entwarf 1841 einen Plan zur Eliminierung der „sozialen Lepra der Sklaverei“ (96). Selbst aus den Reihen der Kirche, die sich grundsätzlich gegen die Abolition wehrte, da sie massiv von der Sklaverei profitierte, gab es vereinzelte Gegenstimmen, wie die Eufrosin Potecas, der den Zustand der Sklaverei für mit christlichen Werten nicht vereinbar, „barbarisch und schädlich hielt“. (97). 1844 schrieb Cezar Bolliac in der Zeitschrift *Foaie pentru minte, inimă și literatură*⁵⁷:

⁵⁴ Felix Colson stellte 1839 kritisch fest, dass die häufigen sexuellen Übergriffe von Sklavenhaltern gegen junge Romnia angesichts dieser Tatsache einen zusätzlichen amoralischen Beigeschmack hatten: „Les jeunes filles de cigains dans les maisons servent toutes aux caprices de leurs maîtres; et voyez la belle morale de cette loi qui déclare esclave tout enfant d’esclave.“ (147)

⁵⁵ Noch 1855 führte ein solcher Sklavenmarkt in Bukarest zu einer Welle der Empörung seitens der rumänischen Bevölkerung, die der Autor Elias Regnault in seiner *Histoire politique et sociale des Principautés Danubiennes* beschreibt (1855: 329–346).

⁵⁶ Eine wichtige Quelle abolitionistischer Ideen war die Freimaurer-Loge der Neun Musen, der unter anderen Voltaire, Benjamin Franklin und Marquis de Lafayette gehörten. Einige der treibenden Kräfte der rumänischen Revolution von 1848 waren Mitglieder dieser Loge (Mudure 2004: 264)

⁵⁷ „Zeitung für Geist, Seele und Literatur“ (no. 40, 2 October 1844, pp. 315–316, zitiert und übersetzt in Achim 1998: 99).

“Found societies, proclaim, write, praise, satirise, put all your intellectual and moral reserves to work and slavery shall fall, for already it has fallen in part and you shall be hailed by future generations as true apostles of this holy mission, apostles of brotherhood and liberty [...]. Come sirs, come all of you who have taken up your pens, driven by noble sentiment, teachers, journalists and poets, let all of us fight for their freedom: religion, the interest of the State and the spirit of the progress of peoples shall help us in this cause. The Gypsy reaches out his hand and in your name demands the moral rights that you demand in society and adjures you in the name of the duty that imposes these rights.”

Ausländische Stimmen, wie die des bereits erwähnten Journalisten Félix Colson beeinflussten die soziale Selbstwahrnehmung vieler Rumänen, generierten Scham und erhöhten den Reformdruck. Der Schweizer Intellektuelle Emile Kohly de Guggsberg etwa schrieb 1841 in *Le Philodace. Aperçu sur l'éducation chez les Roumains, suivi de quelques remarques relatives à la prospérité des principautés*⁵⁸: “Slavery is the country’s greatest shame, a black stain in front of foreigners [...] Will you dare to count yourselves among the civilized peoples as long as it is possible to read in your newspapers ‘for sale: a young Gypsy woman?’” Erheblichen Einfluss hatten auch die ökonomischen Argumente Dimitrie Filipescus und Alecu Russos, die aufzeigten, dass Sklaverei unter dem Strich ökonomisch nicht profitabel war. Argumentativ dem Begründer der modernen Ökonomie Adam Smith folgend, legte Russo dar, dass es für den Staat besser sei, freie Arbeiter zu haben, die konsumieren und zur Entwicklung der Märkte beitragen, als Sklaven, die von ihren Haltern nur mit dem Nötigsten versorgt werden und keine Kaufkraft entwickeln können (Achim 1998: 100; Mudure 2004: 266). Eine wichtige Rolle spielte auch die Berichterstattung der rumänischen Presse über Sklaverei in französischen und amerikanischen Kolonien und über die amerikanische Abolitionsbewegung (Achim 1998: 98). 1853 erschien Harriet Becher-Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin* als erster amerikanischer Roman in rumänischer Übersetzung mit einem Vorwort von Mihail Kogălniceanu und löste ein intensives Echo bei Leserschaft und Presse aus (vgl. Mudure 2004: 266)

Im Kontext der radikalen Abolitionsideen erblühte in der – auch von romantisierendem Exotismus geprägten – rumänischen Literaturproduktion Solidarität und Empathie für das Schicksal der Roma, die zum Ausdruck kam in Werken, wie Cezar Bolliacs Gedichten *Fata de boier și fata de țigan* und *Țiganul vândut* (1843), O *țigancă* cu pruncul său la statuia Libertății (1848), Ion Heliade Rădulescus Roman *Jupân Ion* (1844), Vasile Alecsandris *Istoria unui galbân* (1844) oder dem Theaterstück *Țigani* von Gheorghe Asaki (1844) (vgl. Achim 1998: 101, Quicker 2016: 73ff).

Die Tatsache, dass in den Gesetzesreformen von 1843, 1844 und 1847 die Situation der Boyaren-Sklaven unberücksichtigt blieb, trug dazu bei, dass die Abolition zu einer der wichtigsten Forderungen der Revolution von 1848 wurde. Eine zentrale Figur der Abolitionsbewegung war der

⁵⁸ zitiert und übersetzt in Achim 2004: 97f

1817 in Iași (Moldau) geborene Mihail Kogălniceanu. Als Boyaren-Sohn, dessen Eltern sieben Familien von Roma-Sklaven besaßen, entwickelte er früh starke Empathie für das Leid der Sklaven und machte deren Befreiung zu seinem Lebensthema (Chiriac 2019: 28). Schon während seiner schulischen Ausbildung durch französische Privatlehrer führte ihn die Lektüre französischer Philosophen des 18. Jahrhunderts zu einer kritischen Auseinandersetzung mit sozialen Ungleichheiten und feudalen Privilegien. Während seiner Studienzeit an der Berliner Friedrich Wilhelm Universität hörte er unter anderem Eduard Gans, Friedrich Karl, Savigny und Leopold von Ranke – Bogdan Chiriac fasst zusammen:

„From each of them, Kogălniceanu assimilated a set of core notions that steadily would be integrated into his own philosophy: Gans' unshaken belief in humankind's capacity for progress and improvement (social meliorism), von Savigny's elegant concept of organic progress in accordance with national specificity and the spirit of the time (Zub 1974, 98–103), and, above all else, Ranke's magisterial interpretation of historical objectivity and rigorous method of source criticism.“ (2019: 29)

1837 ermutigte Alexander von Humboldt Kogălniceanu zum Verfassen der Studie *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains*.⁵⁹ Nach seiner Rückkehr nach Iași versuchte dieser mit mäßigem Erfolg, seine liberalen Reformideen an die konservative Führungselite Moldawiens heranzutragen, fand zwar teilweise Gehör beim Regenten Prinz Sturdza, stieß aber erwartungsgemäß in konservativen Boyaren-Kreisen mit seinen Ideen auf wenig Gegenliebe, wodurch auch die Unterstützung des Prinzen Einschränkungen erfuhr. Nach einer sechswöchigen Verhaftung 1844, der ein kurzfristiges Exil in Frankreich folgte, verschärfte sich sein Aktivismus. Die Spannungen zwischen konservativen und liberalen Kreisen kulminierten in der Revolution von 1848 – Kogălniceanu gehörte zu den Leitfiguren der Liberalen und musste sich 1848 erneut ins Exil begeben. Nach seiner Rückkehr 1849 fand er zwar Gehör bei Strudzas reformfreudigem Nachfolger Prinz Ghica, doch der Druck konservativer politischer Kreise bremste auch Ghica in der Annahme Kogălniceanus Forderungen nach sofortiger Freilassung aller Sklaven (sukzessive waren schon Staats- und Kirchensklaven befreit, Privat-Sklaverei blieb jedoch zunächst unverändert). Kogălniceanus Schriften aus dieser Zeit wurden teilweise zensiert (Chiriac 31). Erst 1855 entschied

⁵⁹ Mihaela Mudure (2004) kritisiert, dass Kogălniceanu trotz seiner guten Absichten in seinen Arbeiten teilweise paternalistische Inferioritäts-Stereotype reproduziert, beispielsweise durch die hypersexualisierende Darstellung von Romnia im Gegensatz zu „zivilisierten“ Frauen. Sie sieht hierin eine Parallele zu marginalisierenden Stereotypen in der Darstellung afroamerikanischer Frauen. (265) In seinen *Esquisses sur les mœurs...* schreibt Kogălniceanu: „Les jeunes filles, aux grands yeux bruns et lascifs, au visage cuivré, pieds nus, la robe coupée ou plutôt déchirée jusq'aux genoux, dansent devant la foule, en s'accompagnant d'un bruit de castagnettes qu'elles font avec leur menton. Ces filles, dont quelque unes ont à peine seize ans, n'ont jamais eu d'innocence. Venues au monde dans la corruption, elles sont flétries avant même de s'être données, et prostituées avant la puberté.“ (1837: 7)

Ghica, auch alle privaten Sklaven freizulassen, Kogălniceanu wurde Teil eines Komitees, das die Gesetzestexte zur Abolition formulierte (32). Am 22. Dezember 1855 wurde die Freilassung sämtlicher in privatem Besitz befindlicher Sklaven und deren neuer Status als Staatsbürger beschlossen, wobei die Eigner eine Entschädigung von 4–8 Ducaten pro Sklaven erhielten, die teilweise aus den Steuern der bereits zuvor freigelassenen Staats- und Kirchensklaven finanziert wurde (111). Einige hundert Sklavenhalter lehnten diese Entschädigung ab (Mudure 2004: 268). Zum Zeitpunkt des Erlasses des letzten abolitionistischen Gesetzes 1856 lebten laut Zensi etwa 200.000-250.000 Roma in Moldavien und der Wallachei – das entspricht ca. 4–5% der Bevölkerung jener Zeit (Achim120, Necula 36).

Die soziale Zukunft der freigelassenen „neuen Rumänen“ beschäftigte einige der Abolitionisten – Forderung nach einem Fahrplan zur sozialen Integration der vor dem Nichts stehenden Freigelassenen wurden laut, fanden jedoch kaum politische Umsetzung, was eine der Ursachen der sozialen Verelendung eines Teils Roma nach ihrer Freilassung wurde (Achim 102, Necula 39f, Mudure 268f). Die Freigelassenen wurden sehr ungleich behandelt. Schmiede (Kalderash), deren handwerkliches Können von großem wirtschaftlichem Interesse war, wurden bei ihrer Sedentarisierung erheblich unterstützt, es kam sogar zur Gründung eigener Dörfer, während anderen Roma-Gruppen sowohl die gewerbliche Niederlassung in Dörfern als auch das ambulante Gewerbe verboten wurde (Achim 1998: 113). Mit Verelendung einhergehende Zunahme von Delinquenz und Betteln wurde Anfang der 1860er Jahre zum politischen Problem, das lokal mit großer Härte beantwortet wurde – unterstützt vom Innenministerium (117f.) Saisonale Arbeitsmigration („Landstreicherei“ und Tagelöhnerie) wurde verboten (118, 121). Andererseits wurde in Folge der Agrarreform 1864 ein großer Teil der freigelassenen Roma – namentlich aus der Gruppe der vătasi, die schon zuvor in der Landwirtschaft gearbeitet hatten – sesshaft, assimilierte sich und ging vollständig in der rumänischen Gesellschaft auf, bei Zensi wurden sie fortan als Rumänen registriert (119f). Die gefragten Handwerker hingegen, die sich am Rande rumänischer Dörfer niederließen, blieben eine eigenständige Randgruppe (118f) und behielten ihre sprachlichen und kulturellen Spezifika bei.

Gleichzeitig brach mit der Freilassung die zweite große Ära der Migration an, zahlreiche Roma-Gruppen verließen bis zu Beginn des Ersten Weltkriegs das Land in Richtung Russland, Bukovina, Bessarabien oder Westeuropa (123f). Zusammengefasst unter dem Begriff ‚Vlach Roma‘ waren dies vor allem Kalderash, Lovara und Ciurari, deren Sprache bis in die Gegenwart hinein stark von rumänischem Adstrat geprägt ist (124,126). Sie bezeichneten sich selbst als Roma. Unter ihnen nahmen die Kalderash Roma eine besondere Stellung ein:

The most active Gypsies in this migration were the Kalderash. In all countries, they were the richest and most prestigious group of Gypsies. They did not mix with other Gypsies

and managed to preserve their specificity. When they arrived in Central and Western Europe, they wore their hair long and travelled in primitive carts. They had a distinctive costume, richly ornamented and in strident colours, which were different from that of other groups of Gypsies. At the beginning of the 1860s, the Kalderash were recorded in Poland. From Poland they travelled into Russia and Scandinavia. In Germany, the first bands of the so-called "Hungarian" Gypsies (from their description, it is clear that these were Kalderash) appeared in 1865, 1866 and 1867. Some bands totalled a hundred people. In 1866 in France appeared a band made up of 150 people, carrying Austrian passports. Smaller groups arrived in 1868, 1870, 1872 and 1874, coming from Germany and Italy. In 1868, some of these Kalderash made an incursion onto English soil. [...] The second major stage in the migration of the Gypsies to the West was the migration of the Kalderash to France, England and America in the years 1905–13. In 1906 the migration reached particularly feverish levels. In 1911 they arrived in England, where the groups of Kalderash came to the attention of journalists and scholars. The destinies of some of the individuals taking part in these migrations are indicative of the routes followed by the Kalderash. There is data pertaining to families, with names such as Tsoron, Kirpats, Todor, Demeter and Maximoff, who arrived in the West together with this migratory wave. (Achim 2004 : 124f.)

In seinem Aufsatz *The cost of Roma slavery* beziffert Ciprian Necula die ‚Schulden‘, die der rumänische Staat zwischen 1385 und 1856 bei den versklavten Roma für ihre unbezahlte Arbeit angehäuft hat auf 247.249.700.235 Euro. (2012: 36). Die fiktive Kalkulation Neculas soll aufzeigen, in welchem Maße Roma mit ihrer Hände Arbeit ohne Gegenleistung zur Genese des modernen Rumäniens beigetragen haben. Die „sozialen Kosten der Sklaverei“ in Gestalt von bis in die Gegenwart andauernder Armut, Marginalisierung und Diskriminierung jener Roma, die kein Passing durchlaufen haben oder emigriert sind, sieht Necula auch darin begründet, dass sie zwar nach der Abolition als vollwertige Bürger und Steuerzahler in die Freiheit entlassen wurden, aber keine kohärente soziale Integration erfahren haben – sondern das Gegenteil (40).

Mihaela Mudure vergleicht in ihrem Aufsatz „Blackening Gypsy Slavery. The Romanian case“ (2004) die Situation der Roma in Rumänien nach dem Ende der Sklaverei und 150 Jahre später mit jener der afroamerikanischen Sklaven und ihren Nachfahren in den USA. Beide Gruppen wurden in etwa zur gleichen Zeit in die Freiheit ent- und weitgehend sich selbst überlassen. Die juristische Abolition ging weder in Rumänien noch in den USA automatisch mit sozialer Emanzipation und Akzeptanz durch die Mehrheitsbevölkerung einher. Unter den Nachfahren beider Communities sind die Auswirkungen der Sklaverei in Gestalt von überproportionaler Armut und rassistischer Exklusion bis in die Gegenwart hinein spürbar. Dennoch hat sich die Situation der Afroamerikaner in den USA deutlich stärker verbessert als jene der Roma in Rumänien. Grundlegend hierfür war die Tatsache, dass die USA – wenngleich Rassismus politisch und gesellschaftlich fortbestand – seit der

Abschaffung der Sklaverei kontinuierlich eine demokratische Makrostruktur darstellen (Mudure 2004: 277). Dies begünstigte die frühe Herausbildung und das Erstarren einer Intelligenzija mit charismatischen Persönlichkeiten und Vordenkern, wie Booker T. Washington, W.E.B. du Bois, Martin Luther King oder Malcolm X, die im Kampf gegen Rassismus institutionelle und akademische Bildung vorantrieben, Organisationsstrukturen, wie die NAACP schufen und schwarzes Selbstbewusstsein stärkten. Die Entstehung eigener afroamerikanischer literarischer Traditionen und damit die (Wieder-) Aneignung des eigenen Narrativs waren ebenfalls von entscheidender Bedeutung (268ff.).⁶⁰

Auch in Rumänien gab es eine Blütezeit in den Jahren zwischen den Weltkriegen, in der sich eine kulturelle und politische Roma-Elite mit einflussreichen Wortführern herauszubilden begann: In den dreißiger Jahren wurden die Zeitschriften *Glasul Romilor* (Stimme der Roma) und *Neamul Țiganilor* (Die Zigeuner-Nation) gegründet. 1933 gründeten Roma-Aktivist*innen unter der Federführung von Gheorghe A. Lăzăreanu-Lăzurică die *Asociația Generală a Țiganilor din România* (Generalversammlung Rumänischer Roma), die für Bildung, Integration, soziale Unterstützung, Sedentarisierung und Verbesserung des medialen Image von Roma eintrat und 1934 in Bukarest das erste internationale Roma-Treffen organisierte. Die vielversprechenden Aktivitäten fanden jedoch ihr jähes Ende mit dem Eintritt Rumäniens in den Zweiten Weltkrieg und der damit einhergehenden faschistischen Wende, die sämtliche kulturellen Aktivitäten von Roma umgehend unterband und das xenophobe Delinquenz-Stereotyp neu erstarren ließ. Als Begründung für die erste „Entfernung“ aller Roma aus Bukarest 1941 dienten Plünderungen, die während Bombenangriffen stattgefunden hatten. Bis 1944 wurden im Zuge von Antonescus Politik der „ethnischen Homogenisierung“ ca. 25.000 Roma aus Rumänien in verschiedene Lager in Transnistrien deportiert, von denen etwa die Hälfte an Kälte und Unterernährung starben (Mudure 271f).⁶¹

Nach Kriegsende konnten einige Roma von der Förderung „Unterprivilegierter“ und „Minderheiten“ durch die Kommunistische Partei profitieren; der gesellschaftliche Aufstieg als Parteifunktionäre oder Polizisten wurde mit der vollständigen Akkulturation bezahlt (Mudure 272). Die meisten Roma jedoch blieben am Rande der rumänischen Gesellschaft. Zwei große Sedentarisierungswellen 1957 und 1962, sowie die Schaffung von Arbeitsplätzen für

⁶⁰ Auch die musikalische und popkulturelle Bedeutsamkeit, die Jazz, Blues und HipHop in der amerikanischen und internationalen Musikindustrie erlangen konnten haben zur Herausbildung starker, medial präsenter Identifikationsfiguren und zur Stärkung schwarzen Selbst- und Geschichtsbewusstseins beigetragen.

⁶¹ 2003 wurde mit der Gründung der Internationalen Kommission zum Holocaust in Rumänien die Frage nach der Anerkennung gegen Roma begangener Verbrechen erstmals in einem osteuropäischen Staat in den Raum gestellt, bisher hat sie nicht stattgefunden. Vgl. https://www.coe.int/t/dg4/education/roma/Source/FS/5.5_Deportationen-Rumaenien.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).

Geringqualifizierte in Industrie und Kollektiven sollte dem entgegenwirken, allerdings konnte hierdurch die Bildungsexklusion außer Acht gelassen und verfestigt werden. Im gesellschaftlichen Diskurs traten Roma bis zur politischen Wende 1989 nicht mehr in Erscheinung. Rassismus und Diskriminierung wurden im Kommunismus schlicht negiert – in expliziter Abgrenzung zu den USA, die als rassistischer und imperialistischer Opressor dargestellt wurden (273). Nach 1989 waren Geringqualifizierte – wie in allen ehemaligen Ostblock-Staaten – am härtesten von der ökonomischen Wende betroffen. Sie verloren ihre Arbeitsplätze, soziale Verelendung und Marginalisierung traten schnell wieder eklatant zu Tage und trafen auf gesellschaftlich tiefverwurzelte rassistische Stereotype. Die große Armut in der rumänischen Gesamtbevölkerung und hierdurch bedingte steigende Delinquenz trugen zur Eskalation sozialer Konflikte bei, die sich in den 90er Jahren verschlimmerten und durch rumänische Massenmedien befeuert wurden⁶² (276). Hinzu kamen reziproke Exklusionsmechanismen einer in der Grundtendenz antiziganistischen Mehrheitsgesellschaft einerseits und sich zum Teil endogam abgrenzender sehr traditionalistischer Roma andererseits. Die gewalttätige Diskriminierung von Roma hat seit der Revolution von 1989 – ähnlich wie in Ungarn – erschreckende, z.T. pogromartige Ausmaße angenommen. Dennoch entwickelte sich seit den 90er Jahren in Rumänien eine neue Roma-Bürgerrechtsbewegung, die seither den langen Marsch durch die Institutionen zunehmend erfolgreich antritt (vgl. Necula/Negoï 2019).

Am 20. Februar 2016 wurden am Kloster von Tismana, dem 1385 die 40 versklavten Roma-Familien geschenkt wurden, anlässlich des 150. Jahrestages der Abolition eine Gedenkplakette angebracht (Matache/Bhabha 2016). Dies bedeutet die erstmalige offizielle Anerkennung des Fakts jahrhundertelanger Versklavung von Roma durch die rumänische Regierung.

1.3.2 Russland

Als erste Quelle für die Ankunft von Roma auf dem Territorium, das 1721 dem Russischen Reich eingegliedert wurde, gilt ein Dokument aus dem Jahr 1501, in dem Alexander Kazimirovich, Prinz von Litauen und König von Polen, dem Roma-Anführer Vassil das volle Recht der Reisefreiheit und Gerichtsbarkeit einräumt (Crowe 1995: 152).

Die Gesetzgebung in den Gebieten der heutigen Ukraine, Polen und dem Baltikum im 16., 17. und frühen 18. Jahrhundert beinhaltete zahlreiche, die Roma betreffenden Dekrete, geprägt von Restriktionen, Expulsionen, Sonderabgaben und Zwangsrekrutierungen im Bedarfsfall. Von Verfolgungen ausgenommen waren Schmiede, deren Dienstleistungen ökonomisch relevant waren

⁶² Mudure erklärt an diesem Beispiel die elementare Bedeutung, die die Verwendung politisch korrekter Sprache haben kann. Die pejorative Verwendung des Wortes *Țigan* in den Medien zur Bezeichnung korrupter, ungeliebter Politiker und Krimineller im Allgemeinen, verfestigt in fataler Weise das Delinquenz-Stereotyp (276).

(152). Ab 1721 migrierten Roma in großer Zahl aus diesen Gebieten nach Zentralrussland. In einem Dekret von 1733 verpflichtet Kaiserin Anna Ivanovna Roma zu Steuerzahlungen und Militärdienst. Wenige Monate später erteilte der Sankt Petersburger Senat Roma die Erlaubnis, im Umland von Sankt Petersburg mit Pferden zu handeln, 1759 hob Kaiserin Elizabeth sie wieder auf (Crowe 1995: 154).

Zarin Katharina die Große hegte eine „mythische Faszination“ für Roma-Musiker – von ihr protegiert entstand 1775 der erste Roma-Chor („Orlov Gypsy Choir“) unter der Leitung Ivan Sokolovs. Auftritte des Chors im Rahmen von Soireen der Moskauer und Sankt Petersburger Aristokratie waren en vogue, weitere Chorgründungen folgten und begründeten eine ruhmreiche Tradition mehrerer Generationen von Roma-Musikern und die Entstehung namhafter Dynastien mit guten Kontakten zur Aristokratie, Großbürgertum und Intelligenzija. Die Roma-Musiker bildeten eine spezielle Klasse, die sich – teilweise aus der Leibeigenschaft befreit – von den übrigen Roma abhob.⁶³ 1783 erklärte Katharina die Große die im Russischen Reich lebenden Roma zu Leibeigenen in Staats- oder Privateigentum. Dieser Schritt bedeute zwar keine erzwungene Sesshaftigkeit, sondern die Verpflichtung, sich zu registrieren und für ihre ambulanten Tätigkeiten Steuern an den jeweiligen Eigner zu bezahlen, zielte aber darauf ab, die Mobilität zu erschweren. Leibeigene des Staates waren bessergestellt, als private Leibeigene, die ihrem jeweiligen Herrn dienen mussten – doch auch diese konnten durch die Zahlung eines *Obrok* das Recht zu reisen und ihre traditionellen ambulanten Berufe auszuüben erwerben. (155–156). Leibeigene des Staates genossen gegenüber privaten Leibeigenen einige Privilegien; wenn sie sich zur Sesshaftigkeit entschieden, wurde der Erwerb von Land und landwirtschaftlichen Gerätschaften staatlich gefördert, es wurden eigene Roma-Dörfer gegründet – doch es gab auch Konflikte mit der Landbevölkerung. Im frühen 19. Jahrhundert unter Zar Alexander I. begann eine Politik der strikten Sedentarisierung und Registrierung. Mit Ende des russisch-türkischen Krieges fiel das nahezu entvölkerte Bessarabien an Russland, Minderheiten und Immigranten wurden dort gezielt angesiedelt. Auch hier entstanden Roma-Dörfer (158f).

Auch auf der Krim wurden besonders viele Roma vollständig oder saisonal sesshaft in Städten, da die Steppenlandschaft schon von zahlreichen anderen Nomadengruppen besiedelt und im Winter äußerst unwirtlich war. Eine weitere Besonderheit der Krim-Roma war, dass sie

⁶³ Einer solchen Musiker-Dynastie entstammt die Romni Oksana Marafioti, die zu Beginn der 90er Jahre als Jugendliche mit ihren Eltern in die USA emigrierte. Im ersten Teil ihres autobiografischen Romans *American Gypsy* (2012) beschreibt sie, wie ihre Familie in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts als „Staatsmusiker“ durch die gesamte Sowjetunion reiste.

überwiegend Moslems wurden und ihre Sprache zugunsten des Tartarischen aufgaben⁶⁴. Angesichts des sich ankündigenden Krim-Krieges wurden Roma ebenso wie die muslimischen Krimtataren 1856 zum Militärdienst verpflichtet (161). Nach verheerenden Verlusten, die mit massiver Verarmung der Bevölkerung einhergingen, beschloss Zar Alexander II. 1861 die vollständige Abschaffung der Leibeigenschaft, weniger aus Humanismus, denn aus Furcht vor Revolten heraus (ebd.) Es wurden politische Maßnahmen eingeleitet, um Roma als Landwirte zu integrieren.

In den 1860er Jahren gab es eine Einwanderungswelle von Kalderash und Lovara nach der Abschaffung der Sklaverei in Rumänien, wobei die Kalderash positiv auffielen: „well-to-do by Gypsy standards, [they] were described as ‘beautiful figures, well-built with clear and piercing eyes‘“ (162). Dennoch lag der Bevölkerungsanteil von Roma im Russischen Reich im 19. Jahrhundert laut Zensi von 1834 und 1897 unter einem Prozent, sodass sie politisch eine periphere Rolle spielten und eher in ihren exotischen Eigenschaften bei der Bevölkerung Beachtung fanden – als Künstler durchaus positiv.

Ungebrochen blieb die russische Faszination für die Chormusik der Roma, der Orlov-Chor war 1843 anlässlich eines Gastspiels Franz Liszts an den Zarenhof eingeladen worden.⁶⁵ Solistinnen erlangten Star-Rum, es blühte ein verklärender – sicherlich auch von Roma künstlerisch unterfütterter – Exotismus, der sich literarisch mannigfach niederschlug, etwa in Pushkins Gedicht „The Gypsies“ (Цыганы) von 1826, in dem er die Roma Bessarabiens zu Edlen Wilden stilisiert. Doch jenseits romantisierender Idealvorstellungen und exzellenter künstlerischer Produktionen einer Roma-Elite für russische Eliten erlebten Roma im russischen Reich – wie die Mehrheit der russischen Bevölkerung – Zeiten schwerer ökonomischer und sozialer Verwerfungen, die 1891 in einer Hungersnot und einer Cholera-Epidemie gipfelte. Das zunehmend repressive Regime der Zaren Alexander III und Nikolaus II wiesen den Weg in die Russische Revolution.

Mit der Oktoberrevolution 1917 und dem anschließenden Bürgerkrieg hat sich die Situation der meisten Roma massiv verschlechtert, Nomadentum wurde in den Wirren der Revolution extrem prekär und gefährlich. Wer konnte, trat die Flucht in Richtung Westen an, was wiederum einen Einwanderungsschub russischer Roma nach Frankreich mit sich brachte.

⁶⁴ Martin Holler (2009) betont die außergewöhnliche Solidarität der krimtatarischen Bevölkerung, als während der Okkupation ab 1942 deutsche Mordkommandos die Halbinsel nach Juden, Roma und Krimtschaken durchkämmten. „Das Muselmanische Komitee und die tartarischen Selbstschutzverbände setzten alles daran, ihre moslemischen Glaubensgenossen zu schützen, angefangen von offenem Protest bei den deutschen Verbündeten bis hin zur stillschweigenden Tarnung ‚ihrer‘ Roma als Tataren. In dieser Hinsicht nimmt die Krim innerhalb des sowjetischen Kontextes eine absolute Ausnahmestellung ein.“ (109)

⁶⁵ Die Darbietung faszinierte Liszt derart, dass er ihr in seiner Abhandlung *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie* (1859) ein ganzes Kapitel widmete. (Vgl. Moussa 2008: 223–242 und Bogdal 2019: 63–80)

Mit der Übernahme der Kontrolle durch die Sowjets stabilisierte sich in den 1920er Jahren nach und nach die soziale und wirtschaftliche Lage ein wenig. Lenin strebte mit seiner „neuen ökonomischen Politik“ (NEP) eine Renaissance der in Russland lebenden Minderheiten an. In der jungen Sowjetunion lebten über 150 verschiedene Völker, denen teilweise die Herausbildung eigener soziopolitischer und kultureller Strukturen gestattet wurde. Auch Roma gründeten eigene Organisationen und Vereine innerhalb der proletarischen Ideologie unter staatlicher und behördlicher Aufsicht. (174ff)

1923 gründete in Moskau Ivan Rom-Lebedev die erste *Komsomol*⁶⁶-Gruppe für Roma. Ebenfalls in Moskau wurde 1923 das erste *Tsiganskaja Artel*⁶⁷ für Kupferschmiedekunst von Kalderash-Roma gegründet, dessen primäres Ziel die Verbesserung von Ausbildung und Produktionsbedingungen war (Marushiakova/Popov o.J.: S. 4). 1926 beschloss das „Allrussische Zentrale Exekutivkomitee“ die Förderung und Begünstigung der freiwilligen Sedentarisierung von Roma (S.3). Im gleichen Jahr entstand die „Allrussische Zigeuner-Union“ mit ca. 640 Mitgliedern, deren gewählter Vorsitzender, Andrej Taranov, Mitglied der KPdSU war (2). Ziele im Sinne der kommunistischen Ideologie waren die Förderung der Entstehung von Kooperationen und Kommunen, Sedentarisierung, Bildung und Scholarisierung sowie die „Bekämpfung von Trunksucht, Bettelei und Wahrsagerei“ zugunsten „sozial nützlicher Arbeit“ (2). Zwar wurde die Union schon 1928 wieder aufgelöst, deren Anliegen wurden durch ehemalige Mitglieder jedoch auf unterschiedliche Weise weiterverfolgt unter anderem in einer staatlich eingesetzten Kommission, die nomadischen Roma Land zuweisen und die Gründung von ‚Zigeuner-Kolchosen‘ unterstützen sollte (2). Per Erlass des Zentralkomitees wurden 1928 jeder ansiedlungswilligen Roma-Familie 500–1000 Rubel zugesichert. Kulturpolitisch wurde ein Schwerpunkt auf die Förderung des Romani gesetzt (2). In einem Dekret vom 10. Mai 1927 wurden Maßnahmen zur Verschriftlichung und Standardisierung des Romani unter anderem durch die Schaffung eines Roma-Alphabets beschlossen. Professor Mikhail Sergeevski von der Moskauer Staatsuniversität publizierte 1929 die Studie *Über die Sprache der Russischen Zigeuner* und gab 1931 eine Romani-Grammatik heraus (4). 1938 sollte sein Romani-Russisch-Wörterbuch erscheinen. Zwischen 1927 und 1938 wurde eine beträchtliche Anzahl literarischer Werke auf Romani veröffentlicht, die von erheblicher identitätsstiftender Bedeutung für die Herausbildung von Roma-Eliten in den Städten waren (4f).⁶⁸

⁶⁶ „Kommunistischer Verband der Jugend“

⁶⁷ „Kooperative Zigeuner-Handwerksbetriebe“

⁶⁸ In seiner Anthologie *Die Literatur der Roma und Sinti* gibt Rajko Djuric einen Überblick über das literarische Schaffen von Roma in der UdSSr und ihren Nachfolgestaaten; als deren herausragende Repräsentanten stellt er Alexandro Germano (1893–1955), Nikolai Pankow (1895–1959), Michailo Besljudsko (1901–1989), Iwan Iwanowitsch Rom-Lebedew (1903–1989), Nina Dudarowa (1903–1977), Olga Pankowa (1911–1983), Ilko Mazuro (*1939), Karlo Ruevic (*1939), Ivan Romano, Leksa Manusch (*1941–1997),

Seit den 20er Jahren wurde aktiv auf Literarisierung und Bildung hingearbeitet, es entstanden Roma-Schulen und -Kindergärten, bis 1938 wurden insgesamt 13 Lehrbücher auf Romani veröffentlicht. Ab 1931 gab es in Moskau pädagogische Kurse für Roma, die als Lehrer für Roma-Schulen ausgebildet wurden. Zwischen 1932 und 1938 graduierten hier über 120 Roma-Studierende. Im Dezember 1931 eröffnete das Zentralkomitee eine „Zigeuner-Parteischule“, in der 18 Männer und 2 Frauen ausgebildet wurden, die anschließend die Aufgabe von Propaganda-Funktionären in Roma-Kolchosen und -Schulen übernahmen. Ein Meilenstein für die Aufnahme von Roma-Eliten in den Kulturbetrieb der Sowjetunion war die Gründung des Romeni-Theaters 1931. Mit der Unterstützung des Kommissariats für Bildung war das Ziel der Gründung die Verbesserung des Ansehens der Roma, Bildung und Sedentarisierung. Zu diesem Zweck trat das Theater während der Hälfte des Jahres in Moskau auf, während der Sommermonate ging es auf Tournee durch die Provinzen:

Their performances in the Soviet capital would help fight against „anti-Gypsism“, while the artists would spend each summer as ‚pedagogues of their own people. Armed with textbooks and medicinal supplies the theatre toured through the nomadic encampments, giving the improvisation of their performance round campfires. These rural performances helped recruit new actors and musicians for the Gypsy Theatre. Since Roma were illiterate when they arrived in Moscow, special classes had to be organized to teach them read and write.“ (Crowe 1995 : 179)

Mit Beginn der stalinistischen Massenrepression 1932–33 begann für die Roma wie für viele andere Sowjet-Bürger eine sehr leidvolle Phase – Deportationen und Massenerschießungen wurden nicht mit Rasse oder Nationalität, sondern rein ideologisch begründet und fanden zunächst meist willkürlich ohne Prozess und Urteil statt (6). In der zweiten Repressionsphase 1936–37 wurden Tribunale eingerichtet, im Zuge derer Roma in Farce-Prozessen zumeist der „Währungsspekulation“, „Sabotage“ oder „Spionage“ beschuldigt wurden, weil sie ausländisch klingende Namen oder ausländische Pässe besaßen. Auch Delikte wie Pferdediebstahl wurden nicht als kriminelle Straftat sondern als politisches Verbrechen geahndet und hatten die Deportation nach Sibirien zur Folge (7). 1938 befahl das Zentralkomitee die Auflösung nationaler Gruppen im Bildungssystem und Schließung der Schulen von 16 Nationalitäten – darunter neben Roma Deutsche, Kurden, Armenier und Polen. Die Publikation von Büchern auf Romani wurde eingestellt (7), Artels und Kolchosen zerfielen, nur das Romeni-Theater überlebte, durfte aber fortan nur noch

Michailo Grigorowitsch Kosimirenko (*1938), Stepan Kelar Pilipovic (1939), Valdemar Kalinin(*1946) und Jurij Osipovic Dombrowskij (1909–1978) vor (31–49; vgl. auch Toninato 2015: 76f.)

in russischer Sprache spielen.⁶⁹ Ziel der stalinistischen Nationalitätenpolitik war die Aufhebung ethnischer Unterschiede in der UDSSR zugunsten der Herausbildung eines uniformen „Sowjetvolks“ (8).

Nach der deutschen Invasion am 22. Juni 1941 traten tausende junge Roma der Roten Armee bei. Die besetzten Gebiete fielen unter deutsche Militärverwaltung, die alsbald mit ihren Vernichtungsaktionen gegen Roma und Juden begannen. Laut ersten Befehlen sollte zwischen „sesshaften“ und „umherziehenden Zigeunern“ unterschieden werden, von denen nur für letztere die Festnahme zur „weiteren Behandlung“ angeordnet wurde, spätere Untersuchungen zeigen jedoch, dass diese Unterscheidung für die systematischen Massenmorde ab 1942 praktisch keine Rolle spielte. An Beispielen, wie dem Massaker im Gebiet Smolensk oder der Massenerschießung in Novoržev (Holler 2009: 32f) zeigt sich, dass gerade die erkennbaren Roma-Siedlungen Ziel der systematischen, rassenideologisch motivierten, totalen Vernichtung durch deutsche Einsatzgruppen waren (59); soziale Anpassung und Sesshaftigkeit spielten dabei keine Rolle. Auch in den großen Städten mit eigenen Roma-Vierteln wurde systematisch selektiert, Roma wurden unter falschen Versprechungen (Brotrationen, Umsiedlungen) dazu gebracht, sich registrieren zu lassen, ehe sie in gezielten Aktionen ermordet wurden. Nach der Deklaration einiger Städte als „zigeunerfrei“ oder „judenfrei“ (vgl. 74) wurden ländliche Gebiete systematisch durchkämmt, um Entkommene zu ermorden (58). Die Ermittlung der genauen Zahl ermordeter Roma auf sowjetischem Gebiet gestaltet sich aus mehreren Gründen äußerst schwierig, zumal die systematische und umfassende Erforschung dokumentarischer Quellen sowjetischer Provenienz noch aussteht (16). In den Überresten deutscher Quellen, die bisher überwiegend als Forschungsgrundlage galten, „sind ‚Zigeunererschießungen‘ nur spärlich überliefert, [...] die wenigen Zahlenangaben entziehen sich durch ungenaue und widersprüchliche Kategorisierungen der Opfergruppen einer eindeutigen Interpretation“ (13).

In den umfangreichen Akten der „Außerordentlichen Staatskommission zur Feststellung und Untersuchung der Verbrechen der deutsch-faschistischen Eindringlinge und ihrer Verbündeten sowie der durch sie verursachten Schäden für Bürger, kollektive Produktionsbetriebe (Kolchosen), gesellschaftliche Organisationen, staatliche Betriebe und Behörden der UDSSR“ (im Folgenden Außerordentliche Staatskommission), die bereits 1942 ins Leben gerufen wurde, ist die ethnische Identität Ermordeter oft ausgespart, da die Arbeit der Kommission stark ideologisch und politisch motiviert war. Erschießungen von Juden und Roma werden darin oft nur als Ermordung „friedlicher Sowjetbürger“ angeführt (18f).

⁶⁹ Während der deutschen Besatzung tourte das Romen-Theater 30 Monate lang durch Sibirien und den unbesetzten sowjetischen Osten und gab in 59 Städten über 600 Vorstellungen für die Rote Armee. Mehrere Mitglieder des Theaters schlossen sich den bewaffneten russischen Kräften an, darunter Sergei Zolotaryov und Viktor Belyakov, die zu hochdekorierten Kriegshelden wurden. (Crowe 1995: 187)

Die Untersuchung des Massakers von Novoržev im Mai 1942, dass sowohl von deutscher, als auch von sowjetischer Seite ausführlich dokumentiert ist, zeigt, dass die deutschen Darstellungen hinsichtlich Vorgehensweise und Opferzahlen erheblich von den Ergebnissen von Zeugenbefragungen, statistischen Auswertungen und Exhumierungen abweichen; auf deutscher Seite ist von der „Aufspürung“ und Erschießung von „128 Zigeunern“ aus „sicherheits- und spionagepolizeilichen Gründen“(37f) und von „Erfolg innerhalb der Partisanenbekämpfung“ die Rede.⁷⁰ Zeugenbefragungen durch die Außerordentliche Staatskommission nach der Befreiung des Gebiets 1944 hingegen ergaben, dass „alle Zigeunerfamilien“ des Gebiets – darunter viele Alte und Kinder – unter dem Vorwand der „Umsiedlung“ zusammengetrieben, teils schwer gefoltert, zu Erschießung abtransportiert und verscharrt wurden. Die Exhumierung des Massengrabs durch eine medizinische Expertenkommission 1944 bestätigte die Zeugenaussagen; es wurden die Leichen von 330 Männern, Frauen und Kindern mit massiven Verstümmelungen und Spuren von Folter gefunden (38–39). Weitere dokumentierte Massaker zeigen ebenfalls, „wie wenig die reine Verordnungsebene der deutschen Militärverwaltung mit der praktischen Realität vor Ort zu tun hatte“ (42, 109f.)

Im ukrainischen Babi Yar, dessen traurige Berühmtheit auf der Ermordung von 33.371 Juden in der Nacht vom 29. auf den 30. September 1941 gründet („Massaker von Babi Yar“), wurden – so die Gedenktafel bis November 1943 „über 100.000 Bürger Kievs und Kriegsgefangene“ ermordet. Es ist davon auszugehen, dass sich auch unter ihnen viele Roma befanden. (Crowe 1995: 184) Die Zahl der Opfer des nationalsozialistischen Massenmords an den Roma auf sowjetischem Staatsgebiet kann aufgrund der schwierigen Quellenlage bislang nur geschätzt werden. Am weitesten verbreitet ist die Zahl 30.000 (Kenrick/Puxon 1982), die auf einem Abgleich sowjetischer Volkszählungen vor und nach dem zweiten Weltkrieg basiert. Die Ergebnisse der statistischen Erhebungen aus den 1920er und 30er Jahren sind allerdings nicht nur aufgrund schwankender technischer Erhebungsmethoden und äußeren Bedingungen fragwürdig; zahlreiche Befragte ließen sich aus Angst vor stalinistischen Repressionen, wie etwa der Deportation von 5000 „Zigeunern“ im Sommer 1933 von Moskau nach Sibirien, nicht als Roma registrieren (Holler 2009: 25–26).

Nach Kriegsende kehrte Stalin schnell zu seiner grausamen Praxis des repressiv-paranoiden Polizeistaats zurück. Die hauptsächlich gegen Juden gerichteten „stalinistischen Säuberungen“ trafen auch andere Volksgruppen und Minderheiten – Millionen Menschen wurden in Gulags ermordet. Sämtliche kulturellen Aktivitäten und Kollektive von Roma – mit Ausnahme des Romentheaters, das bis heute fortbesteht – lösten sich auf. Stalins Nachfolger Nikita Chruschtschow

⁷⁰ Der Grund für die ungewöhnlich detaillierte Dokumentation auf deutscher Seite ist, dass die eigenmächtige Erschießung der „128 Zigeuner“ durch die Ortskommandatur von Novoržev eine „administrative Zurechtweisung“ nach sich zog (Holler 2009: 28).

verbot 1956 jeglichen Nomadismus. Doch die kulturelle Identität der Roma in der Sowjetunion erwies sich als robust: der Roma-Anteil wuchs laut Zensus von 1959 auf 132.014 – rund 60% von ihnen nannten Romani als ihre Muttersprache, 1970 waren es sogar 70,8%. (Crowe 1995: 189) Chöre, Theater und namhafte Autoren und Intellektuelle stärkten das kulturelle Selbstbewusstsein sowjetischer Roma, die während Gorbatschows *glasnost* und *perestroika* eine Renaissance erlebten. Einen Höhepunkt bildete die plötzlich möglich gewordene Vernetzung der russischen Roma-Intelligenzija mit der Internationalen Roma-Union und die Teilnahme am vierten Welt-Roma-Kongress 1990 in Warschau (192).⁷¹ Nach 1989 kippte die Stimmung in der russischen Bevölkerung, die Ablehnung nicht nur von Roma sondern auch anderer Minderheiten und Volksgruppen, wie Armeniern, Zentralasiaten hat seither stetig zugenommen, rechtsradikale und ultranationalistische Gruppierungen erstarken in erschreckendem Ausmaß (Vgl. Crowe 1995: 193) .

1.3.3 Habsburg

Das Stereotyp vom gefährlichen, zivilisationsfeindlichen Exoten fand Eingang in die im 18. Jahrhundert entstandene, sogenannte „Zigeunerwissenschaft“ Heinrich Moritz Grellmanns (1783)⁷², welche wiederum die Strategie der erzwungenen Assimilierung, Sedentarisierung und Scholarisierung im Habsburger Reich untermauerte (Toninato 2014: 26ff; Vossen 1983: 54). Unter Kaiserin Maria Theresia und ihrem Nachfolger Joseph II. wurden folgende Regularien festgelegt (vgl. Eder 1993):

1. Verbot des Nomadisierens

⁷¹ Vgl. Kapitel 2.1.2. in dieser Arbeit

⁷² Grellmann agierte durchaus ‚im Geiste der Aufklärung‘, indem er die Hierarchisierung der Menschen nach ‚Rassen‘ schamlos mit pseudowissenschaftlichen Behauptungen untermauerte. Das dreizehnte Kapitel „Charakter, Fähigkeiten, Nutzen oder Schaden der Zigeuner für den Staat“ erinnert in der Dreistigkeit des Universalitätsanspruchs vollkommen haltloser rassistischer Zuschreibungen an Immanuel Kants „Beobachtungen“ „Vom Menschen“ im zweiten Band *Logik – Physische Geographie – Pädagogik* (1754–1805), die ‚wissenschaftliche‘ Feststellungen enthält, wie: „Die Neger werden weiß geboren außer ihren Zeugungsgliedern und einem Ringe um den Nabel, die schwarz sind. Von diesen Theilen aus zieht sich die Schwärze im ersten Monate über den ganzen Körper [...] Wenn ein Neger sich verbrennt, so wird die Stelle weiß. (312), „Die Mohren, ingleichen alle Einwohner der heißen Zone haben eine dicke Haut, wie man sie denn auch nicht mit Ruthen, sondern gespaltenen Röhren peitscht, wenn man sie züchtigt, damit das Blut einen Ausgang finde und nicht unter der dicken Haut eitere“ (313). Zwar negiert er Legenden, wie die des patagonischen „Riesenvolks“, den ‚sprachlosen‘ Senegalesen oder Plinius‘ Behauptung, in Afrika lebten „einäugige, höckerige, einfüßige Menschen, Leute ohne Mund, Zwergvölker u. dergl.“, (315), die „mit einem kleinen Ansatz von Affenschwanz versehenen Menschen auf Formosa, im Innern von Borneo usw., die Rytschkow in seiner orenburgischen Topographie auch unter den Turkomannen antrifft“ hingegen erscheinen ihm „nicht ganz erdichtet (315f). Im Falle Kants ist das häufig als Entschuldigung für Rassismus und Antisemitismus angeführte Argument er sei „ein Kind seiner Zeit“ gewesen, nicht zutreffend; als geistiger Vater und Vordenker der europäischen Moderne war Immanuel Kants Rolle in der Genese des modernen Rassismus keine passive.

2. Systematische Erfassung aller ‚Zigeuner‘
3. Entzug der eigenen Gerichtsbarkeit (diese war ihnen von Kaiser Sigismund 1423 ausdrücklich gewährt worden.)
4. Verbot der Zigeunersprache
5. Verbot von Ehen untereinander bei gleichzeitiger Förderung von Mischehen
6. Verbot ambulanten Berufe
7. Zuteilung von Land und Saatgut
8. Entzug der Kinder, um sie bei ungarischen Bauernfamilien gegen einen staatlichen Pflegesatz zur christlichen Erziehung zu geben
9. Einführung der Schulpflicht für diese Kinder.

Diese Gesetzgebung ist exemplarisch für den Übergang von Expulsion oder Gefangennahme hin zu erzwungener Assimilierung (Liégeois 1987: 357–372). Michel Foucault beschreibt den im 18. Jahrhundert einsetzenden Antinomadismus autoritärer Herrschaftssysteme als Verfahren staatlicher Disziplinierung – „un des premiers objets de la discipline, c'est de fixer; elle est un procédé d'antinomadisme“ (Foucault 1975:254).

1.3.4 Spanien⁷³

In Spanien wurde mit der *Primera Pragmática de los Reyes Católicos* 1499 durch Ferdinand und Isabella von Kastilien⁷⁴ das erste Gesetz erlassen, das Gitanos verpflichtete, „das Wanderleben einzustellen und anerkannten Gewerben nachzugehen oder in den Dienst von Edelleuten zu treten“; andernfalls hätten sie binnen 60 Tagen das Reich zu verlassen „unter der Strafe, dass, wenn ihr nach Ablauf der sechzig Tage in ihnen aufgegriffen werdet ohne Gewerbe oder ohne Herren oder beides, beim ersten Mal jeder von euch hundert Peitschenhiebe erhalte und auf immer aus unseren Ländern verbannt sei; beim zweiten Mal man euch die Ohren abschneide und euch für sechzig Tage in Ketten lege; wonach ihr, wie es gesagt ist, verbannt seid; und beim dritten Mal bleibt ihr für den Rest eures Lebens Gefangene derer, die euch gefasst haben“.⁷⁵

⁷³ Der folgende Abschnitt basiert auf den Artikeln *Die antiziganistische Gesetzgebung in Spanien von den Katholischen König_innen bis zur Großen Razzia* von Araceli Cañadas Ortega (2019 RomArchive, Übersetzung von Michael Ebmeier) sowie *Von der geplanten Vernichtung der spanischen Roma zu den vollen Bürgerrechten: Ein Jahrhundert für die Hoffnung (1749–1843)* von Manuel Martínez (2019 RomArchive, Übersetzung von Michael Ebmeier); letzterer beinhaltet eine Zusammenfassung der Monografie *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII. El fracaso de un proyecto de exterminio: (1748–1765)* (Martínez 2014).

⁷⁴ Die Regentschaft Ferdinands und Isabellas ging mit einem elementaren gesellschaftlichen und politischen Paradigmenwechsel hinsichtlich der kulturellen, ethnischen, religiösen und legislativen Diversität vergangener Epochen einher. Die neuen Regenten setzten auf Stärkung der Staatsnation durch Homogenisierung. (Vgl. Cañadas Ortega 2019)

⁷⁵ Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos, Band 1, Madrid 1973, S. 170 f., zitiert in Cañadas Ortega 2019.

Dieses Gesetz diente als Grundlage für mehr als 250 antiziganistische Erlasse bis zum Jahr 1783. Philipp II. überarbeitete die *Pragmática* in den Jahren 1560, 1566 und 1586 wegen mangelnder Wirksamkeit und führte unter anderem die Galeerenstrafe ein. Phillip III. ergänzte 1611 und 1619 ein Verbot der Identitätsmerkmale Namen, Sprache, Kleidung und Bräuche. Die Kriminalisierung der Lebensweise der Roma zielte – wie später im Habsburger Reich – auf eine Zwangsassimilierung ab. Philipp IV. schaffte 1633 das Ausweisungsdekret ab, um der drohenden Entvölkerung Spaniens durch die Vertreibung von Juden und Muslimen sowie durch Hungersnöte und Epidemien entgegenzuwirken. Zugleich verbot er weitere Identitätsmerkmale, wie die Ausübung des Schmiedehandwerks oder der Unterhaltungskunst sowie das Zusammenleben in sogenannten *Gitanerías*. Karl II. führte Ende des 17. Jahrhunderts Zensi ein, die die genaue Erfassung von Wohnort und Besitz von Gitanos beinhalteten. Der von Philipp V. 1721 zur Lösung des „Roma-Problems“ einberufene Ausschuss (*Junta de Gitanos*) verschärfte Volkszählungen und Siedlungsverbote, erklärte die Enteignung von Gitanos für straffrei und entzog ihnen das Recht auf den Schutz der Kirche (*derecho de acogida en sagrado*). Nachdem auch Papst Benedikt XIV 1748 den Gitanos offiziell in einer Bulle das Recht auf Kirchenasyl entzog, war der Weg frei für den als *Prision general de los Gitanos* oder *Gran Redada* bezeichneten Versuch einer ethnischen Säuberung.

In der Nacht des 30. Juli 1749 begann die große Razzia, mit dem Ziel, spanienweit sämtliche Roma aller Altersgruppen festzunehmen, um sie zunächst in Lagern zu inhaftieren. Hierbei waren die im Zuge der Zensi erstellten Einwohnerlisten von großem Nutzen. Häuser und Besitztümer der Inhaftierten wurden zur späteren rückwirkenden Finanzierung der Operation beschlagnahmt, Roma, die Zuflucht in Kirchen suchten, wurden mit päpstlicher Genehmigung ausgeliefert und wer versuchte, der Verhaftung zu entkommen, sollte verfolgt werden, bis „keine Spur von Gitanos beiderlei Geschlechts in Freiheit verbliebe“ (vgl. Martinez 2019). Zuständig für die Durchführung war das Militär, städtische Behörden waren zur Mitwirkung verpflichtet. Doch aufgrund schlechter Planung zog sich die Festsetzung von ca. 9000 Menschen⁷⁶ in Festungen, Lagern und abgesperrten Straßenzügen unerwartet in die Länge und erregte zunehmend Aufsehen und Widerstand in der Bevölkerung. Einflussreiche Bürger und Adelige, aber auch Gefängnisdirektoren, Wärter und andere Beteiligte übten zunehmend Kritik an den unverhältnismäßigen Maßnahmen. Infolge der erzwungenen Assimilierung waren viele Gitanos integrierte und anerkannte Bürger Kastiliens, deren Arbeit einen wichtigen infrastrukturellen Stellenwert hatte. Diesem Druck nachgebend beschloss die Junta im Oktober 1749 die Freilassung all jener, die „einen guten Lebenswandel nachweisen konnten“ – dies zu beweisen gelang allerdings nur jenen, die gesellschaftlich einflussreiche Freunde und Bürgen hatten. Ca. 4000 arme und marginalisierte Roma wurden

⁷⁶ Die Gesamtzahl der zu jenem Zeitpunkt in Spanien lebenden Roma wird auf höchstens 12000 geschätzt.

endgültig all ihrer Bürgerrechte beraubt und als Zwangsarbeiter an Haftorte deportiert. Die Freigelassenen – durch die Enteignungen ihres Besitzes nun ebenfalls verarmt – übten wieder ihre offiziell verbotenen, aber tolerierten Handwerke aus, da für ihre marginalisierten Tätigkeiten keine Nicht-Roma gefunden werden konnten. 1754 konnte der Herzog von Caylús, Oberbefehlshaber im Königreich Valencia bei Philipp V. einen Straferlass und die Begnadigung der verbliebenen Gefangenen erwirken. Dessen Umsetzung wurde jedoch um Jahre verzögert, 1759 starben König und Herzog, erst 1765 kamen die letzten knapp 300 überlebenden Roma nach 16 Jahren Gefangenschaft frei.

Die Repressalien gegen Roma in Spanien dauerten an. Die Politik der Zwangsassimilierung wurde wieder aufgegriffen und mit immer neuen Dekreten fortgesetzt, erweitert um die Trennung neugeborener Kinder von ihren Eltern. Andererseits blieb ihnen bürgerliche Teilhabe versagt, Ausweispapiere, der Zugang zur Armee, Pacht und Bewirtschaftung von Land, Teilnahme an Markttagen, Handel mit Pferden und Nutzvieh wurden ihnen verwehrt bzw. verboten. Die Stigmatisierung als „schädliche Vagabunden“, „Taugenichtse“ wurde perpetuiert. Zwar wurde mit der *Pragmática* von 1783 die Gesetzgebung offiziell auf dem Papier entschärft und die Klassifizierung als „minderwertige Rasse“ aufgehoben, die negative Stereotypisierung hatte sich aber solchermaßen verfestigt, dass die Entschärfung in der Praxis kaum zum Tragen kam. Die Erfassung in separaten Einwohnerlisten wurde fortgeführt, der Gebrauch ihrer Sprache oder das Tragen traditioneller Kleidung weiterhin mit schweren körperlichen Strafen, wie z.B. der Brandmarkung, die in Spanien 1807 explizit nur für Nicht-Roma abgeschafft wurde, belegt. Die Verfassung von 1812 beinhaltete zwar einen vorsichtigen Fortschritt in Richtung Gewährung von Bürgerrechten, diese blieben jedoch an rechtliche Auflagen vergangener Zeiten gebunden, die Wellen von Repressalien nahmen in der Realität nicht ab. Die Verfassung von 1820 schrieb fest: „Die zuvor genannten Gitanos, Herumtreiber oder Nichtsnutze sowie andere Vagabunden, Faulenzer und Arbeitsscheue [...] werden verfolgt und verhaftet, sofern Erkenntnisse vorliegen, die ihre schlechten Eigenschaften belegen; und nicht mehr als genau acht Tage haben sie, um solche Vorwürfe zu entkräften.“

Marodierende Verbrecherbanden, häufig benachteiligte spanische Unterschichtsangehörige, wurden – wie auch anderenorts in Europa – unter *Gitanos* subsumiert, Roma wurden zu Sündenböcken für Verbrechen von Nicht-Roma, wozu Literatur und Journalismus reißerische Beiträge leisteten. Die Ethnisierung von Kriminalität setzte sich durch, *Gitano* wurde in der Bevölkerung zum Synonym für Verbrecher.

In scheinbarem Kontrast zum Antiziganismus steht der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erblühende *Gitanismo* – vergleichbar mit der exotistischen Bohémiens-Romantik in Frankreich. In den 1860er Jahren kristallisierte sich die Kunstform heraus, die seither Flamenco

genannt wird – von Beginn in der Mehrheitsgesellschaft eng verknüpft mit romantischen und eskapistischen Identitätszuschreibungen des „Gitanesken“ (Vargas Rubio 2019). Auf den Theaterbühnen dominierte das „andalusische Genre“ als willkommene Ablenkung zu den Schreckensnachrichten aus dem spanisch-marokkanischen Krieg und als eskapistische Projektionsfläche für bürgerliche Evasionsfantasien. Im Bedienen dieser Erwartungshaltung im Rahmen von *bailes gitanos* und *Cafés Cantantes* bestand für Roma-Künstler_innen eine Chance zu Aufstieg und Anerkennung – wenn nicht als Bürger, so zumindest als Künstler. Hinter dieser inszenierten *Gitanidad* blieb die authentische Kunst der Roma jedoch weitgehend verborgen, fand ihren Ausdruck allenfalls im *Caló*, dem von spanischen Roma nach dem Verbot ihrer Sprache entwickelten Ethnolekt, der von der Mehrheitsgesellschaft jenseits künstlerischer Darbietungen überwiegend negativ konnotiert wurde.

Der politische und bürgerliche Antiziganismus setzte sich bis ins 20. Jahrhundert hinein fort. Erst mit dem Ende des Franko-Regimes 1975 erlangten die spanischen Roma erstmals den vollständigen, gesetzlich abgesicherten Status spanischer Staatsbürger und somit das Recht, sich in Vereinen, wie dem Centro Cultural Gitano de la Mina (1978) oder der Asociación Nacional Presencia Gitana (1979) zusammenzuschließen. Diese *transición*, in der Roma-Intellektuelle, -Künstler_innen und Politiker_innen eine entscheidende Rolle spielten, führte zur Anerkennung der Verantwortlichkeit der Regierung für das Wohl der Roma-Staatsbürger (Mirga-Kruszelnicka 2019).

1.3.5 Frankreich

Die Chroniken der Stadt Arras (Region Hauts-de-France) belegen für den 11. Oktober 1421 das Auftauchen einer Gruppe von etwa 20 Personen, die als „Merveilles, Venue d’estrangers du pais d’egipte“ beschrieben werden und drei Tage lang vor den Toren der Stadt kampierten.. Ihr Anführer konnte ein kaiserliches Geleitschreiben vorweisen. Ähnliche Berichte über das Auftauchen von Gruppen von bis zu hundert Personen in den Jahren 1419-1422 existieren aus den Städten Chatillon-en-Dombes, Mons und Tournai. Die Fremden wurden angesichts der Geleitschreiben mit zunächst freundlicher Reserviertheit empfangen. In den folgenden Jahren konnten einige dieser Gruppen auch päpstliche Geleitschreiben von Martin V. vorweisen. (Vaux de Foletier 1970: 45ff, im Folgenden Vaux)

Im *Journal d’un Bourgeois de Paris* (Zink 1990) berichtet ein anonymer Bürger von einer Gruppe Menschen, die sich im August 1427 an der Chapelle niedergelassen haben. Sie erzählten ihm, dass sie Christen aus Ägypten seien, unter dem Druck der Sarazenen ihrem Glauben abgeschworen haben und geflohen seien, um sich 1422 zum Papst nach Rom zu begeben und Abbitte zu leisten. Dieser habe ihnen als Buße auferlegt, sieben Jahre lang durch die Welt zu reisen – der Schutz der katholischen Kirche wurde durch ein Schreiben belegt. Die Fremden erregten zwar große Neugier, wurden aber am 8. September der Stadt verwiesen. Aus mehreren französischen

Städten gab es in den folgenden Jahrzehnten ähnliche Berichte, die Reaktionen in der Bevölkerung waren ambivalent, Es kam zunehmend zu Konflikten mit den sesshaften Einheimischen (Vaux 1970: 49-50). Ein grundsätzliches Misstrauen Sesshafter gegenüber fahrender Bevölkerung wurde auch durch schlechte Erfahrungen mit einheimischen Diebesbanden gespeist, das fremde orientalische Äußere der Roma erregte zudem die mittelalterliche Xenophobie, ließ sie zu Sündenböcken für alle unaufgeklärten Verbrechen werden (Vaux 60f). Ähnlich wie in Spanien und anderenorts fand in der Wahrnehmung der Bevölkerung eine Ethnisierung von Kriminalität statt, die dazu führte, dass umherziehende Verbrecher gleich welcher Ethnie unter *Gitans/Egyptiens/Bohémiens* subsumiert wurden. Zahlreiche Beschwerden von Bürgern hatten im französischen Königreich ab dem 16. Jahrhundert eine zunehmend restriktive Gesetzgebung gegen Roma – und jene, die dafür gehalten wurden – zur Folge. Die *Mesures d'Expulsion* von Louis XII (1504), Francois I^{er} (1539) und Charles IX (1561) fielen noch vergleichsweise mild aus (77). 1682 unterschrieb Louis XIV die *Déclaration du Roi contre les Bohèmes*, in der Bürgern und Adeligen, die Roma protegierten, harte Strafen angedroht wurden, denn:

„Il a été impossible de chasser entièrement du royaume ces voleurs par la protection qu'ils ont de tout temps trouvée et qu'ils trouvent encore journellement auprès de gentilshommes et seigneurs justiciers qui leur donnent retraite dans leurs châteaux et maisons.“ (79)

Da die französische Marine Galeerensklaven benötigte, wurde in Erlassen von 1561, 1673 und 1739 beschlossen, fahrende Roma zu „rekrutieren“. 1783 wurden 94 Roma als Galeerensklaven verschifft, von denen drei tatsächlich des Diebstahls angeklagt waren. Für die übrigen genügten Begründungen wie „comme Bohème suivant la déclaration du roi“, „comme Bohème et vagabond“ „Bohème faisant la profession“ oder „Bohème sans aveu avec attroupement d'autres Bohèmes“. Die Vorgehensweise „sans autre forme ni figure de procès“ wurde von den Magistraten jedoch nicht akzeptiert, sodass schnell wieder zu ordnungsgemäßer Anklage und Prozessführung übergegangen wurde (81–83).⁷⁷

Während im „aufgeklärten Despotismus“ des Habsburger Reichs und Spaniens die Praxis der Gewalt und Verbannung dem Versuch der Zwangsassimilierung wich, wurden im prä- und postrevolutionären Frankreich die Roma zwar vorübergehend aufgrund anderer Sorgen ignoriert, im *Consulat* und im *Second Empire* wurden die Maßnahmen jedoch umso rigoroser. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist die Verbannung, Tötung und Einkerkung hunderter Roma dokumentiert (85).

⁷⁷ Auch Papst Pius V scheiterte, als er 1570 Roma als Galeerensklaven der pontificalen Armee gegen die Osmanen verhaften wollte, mit diesem Vorhaben am Widerstand vier hoher kirchlicher Würdenträger. Es gab in mehreren europäischen Ländern immer wieder vereinzelt Widerstand aus den Reihen der Mehrheitsgesellschaften gegen ungerechte Behandlung von Roma, insbesondere gegen Verurteilungen ohne Prozess (Vaux 1970: 82–83).

Der *magistrat de sureté* von Straßburg schreibt 1808 nach der Verhaftung mehrerer im Verbund reisender Familien, die über einwandfreie Papiere verfügten und regulären Berufen nachgingen: „Je n’ai aucune dénonciation pour délits contre ces individus, mais leur position est telle, qu’ils devaient être nécessairement tentés d’en commettre si l’occasion s’en fut présentée... Ils ne peuvent être que dangereux.“ (zitiert in Vaux 1970: 86)

Der Beruf des fahrenden Händlers war in Frankreich und im übrigen Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts sehr verbreitet und wurde keineswegs nur von Roma ausgeübt (Vaux 1981: 28f). Eine eigene Klasse bildeten die *Colporteurs en librairie*, fahrende Buchhändler, die besondere Aufmerksamkeit der Politik auf sich zogen, da man von ihnen die Verbreitung subversiver Schriften befürchtete. Dieser Beruf wurde aufgrund ihrer oralen Tradition so gut wie nie von Roma ausgeführt, doch im *Second Empire* und der *III^e République* wurde das politische Misstrauen tout court auf alle fahrenden Berufe ausgeweitet. Im Dezember 1853 wurde daher ein „règlement de la police des saltimbanques, bateleurs, escamoteurs, joueurs d’orgue, musiciens, chanteurs ambulants et autres“, das den Erwerb einer gesonderten Genehmigung zur Ausübung ihres Gewerbes auferlegte, deren Fehlen unter empfindliche Strafen gestellt wurde. (Vaux 1981: 25–27)

Das Betteln war bereits seit dem *Ancien Régime* verboten, die lokalen *codes pénaux* wurden diesbezüglich im 19. Jahrhundert vielerorts in Frankreich verschärft, es wurden Haftstrafen von bis zu sechs Monaten für *mendicité* verhängt. Alleinreisende Bettler und Tagelöhner waren äußerst selten Roma, da diese traditionell im Verbund unterwegs waren. Dennoch wurden sie diesen gleichgesetzt.

In der Folge der Abolition der Sklaverei immigrierte ab den 1860er Jahren eine große Zahl Roma aus Rumänien nach Frankreich, insbesondere viele Kalderash-Roma. Ein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sehr häufig gegen die immigrierten Roma und andere Nomaden vorgebrachter und die öffentliche Meinung stark prägender Vorwurf ist Diebstahl, insbesondere Mundraub. Erneut verfestigte sich die metonymische Gleichsetzung von Bohémiens mit Delinquenz (153–166). Unter dem Druck der öffentlichen Meinung und nach einem offenen Brief, den Lokalpolitiker verschiedener Départements 1890 an das Innenministerium richteten, begann man, Roma ohne französische Papiere systematisch auszuweisen (166f). Jenen, die man aufgrund französischer Nationalität nicht ausweisen konnte, wurde das Leben zunehmend durch Schikanen, Berufs- und Kampier-Verbote erschwert (169–170).

Am 20. März 1895 wurde auf Anordnung des französischen Innenministeriums ein Zensus aller in Frankreich lebenden „nomades, bohémiens et vagabonds“ eingeleitet. Eine extraparlamentarische Kommission schätzte ihre Zahl im November 1897 auf etwa 25.000 Menschen (Filhol 2006: 989f).

Trotz dieser verschwindend kleinen Zahl nahmen Spannungen zwischen Nomaden und sesshafter Bevölkerung zu. Innenminister Georges Clémenceau führte am 4. April 1908 die fotografische und anthropometrische Erfassung aller als *Nomades/Voyageurs/Romanichels* identifizierten Personen entsprechend dem „Systeme Bertillon“ ein. (991).

Ein neues Gesetz vom 16. Juli 1912 verpflichtete alle Roma zum ständigen Mitführen eines 208 Seiten umfassenden *carnet de voyage*, in dem neben zwei Fotografien (im Profil und frontal), Augenfarbe, Fingerabdrücke Größe, Taillenumfang, Kopfumfang, Gesichtsdurchmesser, Länge des rechten Ohrs, Länge des linken Mittelfingers und kleinen Fingers, der linken Elle und des linken Fußes festgehalten wurden.⁷⁸ Ebenfalls erfasst wurden darin die Daten der „mesures sanitaires et prophylactiques“, denen sich alle Fahrenden zu unterziehen hatten. Zur Durchführung dieser aufwändigen Erfassung wurden mobile Polizeibrigaden etabliert (993). Neben dem individuellen musste ein kollektives *Carnet* durch den Chef eines Verbundes mitgeführt werden. Hierin waren alle Mitglieder eines fahrenden Verbundes, deren Berufe, Geburten, Hochzeiten und Todesfälle sowie die Fingerabdrücke aller unter dreizehnjährigen Kinder erfasst. Darüber hinaus mussten – lange vor der Einführung einer allgemeinen Kennzeichnungspflicht, alle Fahrzeuge des Verbundes mit gut sichtbaren Plaketten versehen werden. Auch die Fahrzeuge wurden penibel mit Maßen und Aussehen im *Carnet du Voyage* festgehalten. Wurde dem nicht Folge geleistet, konnten die Fahrzeuge konfisziert werden. (996)

Ab Oktober 1920 wurden Kopien sämtlicher erfassten Daten und deren Veränderung nicht nur in der jeweils zuständigen Präfektur aufbewahrt, sondern auch an die *Direction de la Sureté générale du Ministre de l'Intérieur* weitergeleitet. Die a priori Kriminalisierung einer ganzen Bevölkerungsgruppe war der französischen Regierung diesen ungeheuren bürokratischen Aufwand wert.

Mit Ausbruch des ersten Weltkriegs wurden sämtliche Sinti, die in Elsass-Lothringen lebten, evakuiert und verhaftet, zunächst in sogenannten *centres de triage*, ab 1915 in Lagern eingesperrt. „Tsiganes de nationalité austro-allemande“ wurden bis zum Ende des Krieges in gesonderte Lager gesperrt. Roma mit russischen Pässen wurden 1914 ausgewiesen, unter den dokumentierten Namen Ausgewiesener befindet sich auch der Name Maximoff (134).

Mit Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wurde allen Roma – sofern sie nicht zum Dienst an der Front eingezogen wurden – zunächst eine strikte Residenzpflicht unter polizeilicher Aufsicht auferlegt. 1940 ordneten die deutschen Besatzer ihre Unterbringung in Internierungslagern an. Zwischen 1940 und 1946 waren mehr als 6500 Roma – davon ca. 30–40% Kinder in den 30 auf französischem Territorium befindlichen, von französischen Autoritäten verwalteten

⁷⁸ (Bulletin officiel du Ministre de l'Intérieur, 16 février 1913, article 8, p.79)

Internierungslagern festgesetzt. (Filhol2006: 1001). Im Gegensatz zu den deutschen Vernichtungslagern wurden in Internierungslagern Menschen zwar nicht gezielt getötet, unter miserablen hygienischen Bedingungen, Hunger und Kälte völlig sich selbst überlassen starben aber schätzungsweise 100 Roma, insbesondere alte Menschen und Kinder (Hubert 1997: 461). Zwar gab es für Roma in Frankreich keinen allgemeinen Deportationsbefehl, dennoch wurden schätzungsweise 100–300 Roma aus den französischen Internierungslagern nach Auschwitz, Buchenwald und Sachsenhausen sowie als Zwangsarbeiter für die deutsche Rüstungsindustrie deportiert (Filhol 2006: 1005).

Nach Kriegsende wurden mehrere Hundert Roma weiterhin in drei Internierungslagern festgehalten, die Insassen der Lager Saint-Maurice und Jargeau wurden im Dezember 1945 befreit, das Lager Alliers wurde erst im Juni 1946 aufgelöst. Vollkommen mittellos wurden die Befreiten sich selbst überlassen und mussten nicht selten feststellen, dass ihre zurückgelassenen Häuser und *Roulottes* von der französischen Bevölkerung geplündert worden waren. Wenigen gelang es, mit Hilfe der französischen Bürgerrechtsbewegung in den siebziger Jahren eine Entschädigung als politisch Inhaftierte zu erlangen. Das Gesetz zur anthropometrischen Erfassung von 1912 wurde 1969 abgeschafft.

1.3.5.1 Repräsentationen von Roma in französischen Enzyklopädien, Literatur und Presse

Eine besondere Ausdrucksform epistemischer Gewalt ist die normative Deutungshoheit, die von Enzyklopädien ausgeht – seit Diderot die Träger „objektiven Wissens“ par excellence. In einer diachronen komparatistischen Studie untersucht Emmanuel Filhol das Wort *Bohémien* (seltener: *Zingari/Tsiganes*) auf seine diskursive Funktion und seine kognitiven Frames hin und zeigt, wie stark sie von Eurozentrismus, dem Anliegen kulturelle Alterität normativ festzuschreiben (*Othering*) sowie der Ethnisierung von Delinquenz oder sozialem Elend geprägt sind. Filhol betrachtet zunächst ausführlich die Ausdrucksebene.

„Bohémien, -enne, qui se dit de certains gueux errants, vagabonds et libertins qui vivent de larcins, d'adresse, et de filouteries, qui sur tout font profession de dire la bonne aventure au peuple crédule et superstitieux. Les Bohémiennes dansent agréablement des sarabandes.“ (1690)⁷⁹

Der hier zitierte Artikel aus dem *Dictionnaire Universel* von 1690 bildete die Matrize für eine Vielzahl von Beiträgen, die in den folgenden Jahrhunderten oft den gleichen Wortlaut wiederholten, wie Emmanuel Filhol zeigt. Mit der Wendung „se dit de“ wird im *DU* zwar eine deskriptive Definition

⁷⁹ Die hier zitierten Enzyklopädien werden im Literaturverzeichnis unter Nachschlageweke chronologisch aufgeführt.

eingedrückt, „désignation bien plutôt que signification [...], car le sens y est subordonné à l'emploi“ (Rey 1978: 88 zitiert in Filhol 181), in der Wiederholung und Perpetuierung in anderen Enzyklopädiën haben ähnliche Aussagen jedoch einen normativen und essentialistischen Impetus erlangt:

Sorte de gens vagabonds, libertins, qui courent le pays, disant la bonne aventure au peuple crédule, et déroband avec beaucoup d'adresse. (1694)

Espèce de Nation dispersée et vagabonde (...) Il eût été plus naturel de dire que c'est une race de Juifs. (1739–1741)

Peuple nomade et grossier, errant dans quelques parties de l'Asie et de l'Afrique, et depuis quatre siècles dans toute l'Europe (...) Leur caractère est odieux à bien des égards. Ils sont pleins de malice, de mauvaise foi, d'ingratitude. (1823–1832)

Im Artikel ‚Vagabonds‘ im *Dictionnaire Universel* werden ‚Bohémiens‘ als repräsentatives Beispiel angeführt und „se dit de“ durch „sont“ ersetzt: „Les Bohémiens sont des gueux errants et vagabonds“ (1690). Eine Mischform stellt die präzise differenzierende Formel «Nom sous lequel on désigne ...», gefolgt von „être“ verbunden mit der Zuschreibung des „gewöhnheitsmäßigen Diebstahls und Betrugs“ im folgenden Beispiel dar: „Nom sous lequel on désigne [...] ce qui les rendait l'objet de la haine des peuples, c'était [...] leurs habitudes de vol et de fraude“ (1858–1859). Ab dem 19. Jahrhundert häufen sich devalorisierende Begriffe, wie ‚hordes‘, ‚bandes‘, ‚race‘ oder ‚sauvages‘ und von der Humanität exkludierende Beschreibungen, wie ‚sorte de‘ oder ‚espece de‘ in enzyklopädischen Einträgen (Filhol 1998: 184). Die Pronomen „cette“ oder „ces“ gepaart mit devalorisierenden Begriffen haben einen zusätzlichen „Effekt der Desolidarisierung“ (Charaudeau 1992: 230; zitiert in Filhol 185): „cette race (vagabonde)“ (1772), „ces hordes de bohémiens“ (1863–1876). Inhaltlich weisen mannigfach wiederholte Stereotype ein erschütterndes Maß an Unwissenschaftlichkeit und Unsachlichkeit auf:

Quelques-unes de leurs filles sont d'une beauté éclatante (1885-1902)

Les fainéants livrent à tous les vices (1823-1832)

Comme tous les peuples sauvages, ils aiment avec passion les liqueurs (...) les femmes, les filles, non seulement en Espagne, mais aussi dans tous les autres pays, chantent ... et font pire encore. (1835-1842)

Au reste, dans l'occasion, les Tzengaris sont prêts à exercer tous les métiers (1839-1848)

Tous sont chaudronniers (1885–1902)

Ils ne connaissent aucune espèce d'écriture (1846-1851)

la morale des Bohémiens est en général fort relâchée (1839-1848)

Leurs goûts pour le vagabondage et la maraude est plus fort de beaucoup que leur intérêt (1885–1902)

Les Bohémiens ou Zingares ont un physique national qu'ils ont constamment conservé depuis leur première arrivée en Europe, parce qu'ils ne se sont jamais alliés qu'entre eux. Ils sont petits et maigres, mais bien constitués, robustes et très agiles ; ils ont le visage long (...) Ils sont pleins de malice, de mauvaise foi, d'ingratitude; lâches dans le péril, fanfarons quand ils n'ont rien à craindre (...) Ils sont à la fois ivrognes et paresseux; ils ne travaillent que pour ramasser quelques sous, avec lesquels ils achètent des liqueurs spiritueuses ... (1823-1832)

Die Kriminalisierung einer ganzen Bevölkerungsgruppe, bzw. die Ethnisierung von Kriminalität hat im *common sense* der Aufklärung den Status enzyklopädischen Wissens erlangt und deren legislative, journalistische und literarische Fortschreibung untermauert.

In der französischen Literatur spiegeln die *Bohémiens*-Darstellungen seit dem 17. Jahrhundert zwischen Tremendum und Fascinosum die Rückbezüglichkeit der Fremdbilder wider, die die Dominanzkultur zur Selbstvergewisserung und Machtausübung – oder aber als Projektionsfläche für bürgerliche Sehnsüchte und Evasionsfantasien – kreiert.

Cervantes *La gitanilla* hatte 1613 den Ausgangspunkt des literarischen *Bohémiens*-Mythos in Europa gebildet. Als Inkarnation insbesondere der sittlichen Freiheit werden *Bohémiens* zum Symbol des Chaos. (Moussa 2008: 8–13) Neben der Idealisierung von Freiheit und subversiver Verlockung der Unordnung kommen Aversion und moralische Ablehnung zum Ausdruck.

Die von Jean-Michel Racault (1988: 33–43) für das 17. und 18. Jahrhundert skizzierten diskursiven Verfahren der Narration von Alterität – *renversement*, *identité masquée* und *altération* – dienen primär der kulturellen Selbstvergewisserung durch ‚das Fremde‘ abwertende Hierarchisierung. Edward Said geht in seinem Konzept des Orientalismus weiter, indem er exotisierende Fremdbilder als Instrumente hegemonialer Machtausübung charakterisiert, die westliche Superiorität gegenüber dem Orient fixieren sollten (1978: 7)⁸⁰.

Liebes- und Abenteuer-Romane, das Theater und die Oper bedienen sich des exotischen Sujets, wobei Roma in einer *altérité figée* (Moussa 2008: 13) – weitgehend analog zur Malerei (vgl. Carmona 2018, Kepetzis 2019) – anhand eines kleinen Arsenal charakteristischer Figuren (der Verbrecher, die böse Alte, die Wahrsagerin, die schöne Verführerin) und mit ihnen in Verbindung gebrachten Eigenschaften (Primitivität, Armut, Kriminalität, Heimatlosigkeit, Nomadentum)

⁸⁰ Kritiker werfen Said eine seinerseits selektive, homogenisierende, essentialistische Sicht auf den Okzident vor, in der beispielsweise von seinem *Orientalismus*-Konzept abweichende, selbstkritische Schriften innerhalb westlicher Dominanz-Kulturen ignoriert werden. (vgl. Varela/Dhawan 2015: 106ff)

repräsentiert wurden.⁸¹ Unverwüstlich zeigte sich dabei in Literatur und bildender Kunst die Legende vom Kindesraub, die auch in der Presse durch abenteuerliche und unbelegte Schauergeschichten unterfüttert wurde (Vaux 1981: 63f).

Anhand des von Cervantes erstmals verwandten und mannigfaltig – auch in den Varianten des ‚Kuckuckskindes‘ oder des *enfant volé* – aufgegriffenen Adoptions-Topos, einem Kunstgriff, durch den die bürgerliche Ordnung ein Stück weit wieder hergestellt wird, indem Preziosas moralische Vorzüge durch ihre geheime adelige Herkunft erklärt werden, kann eine große Nähe zum anrühlich-exotischen Objekt hergestellt werden, ohne dass das bürgerlich moralische Korsett Schaden erfährt. Gleichzeitig wird auf diese Weise das „Drama der Assimilation“ behandelt, unter dem Hans Richard Brittnacher (2011: 44) den perpetuellen Konflikt zwischen kulturellem Zentrum und den „Integrationsverweigerern“ an der Peripherie, die unter Bedrohung ihrer sozialen und leiblichen Existenz zur Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft gezwungen werden sollen, versteht. So zum Beispiel in den Romanen *La petite bohémienne* von Louis-Charles Caigniez (1816), *La bohémienne ou l’Amérique en 1775* von Eugène Scribes (1829) und *Dolorès* von Ernest Daudet (1879); oder den Theater-Stücken *C’est le diable ou la bohémienne* (1798) von Cuvelier und Victor Hugos *Les Burgraves* (1843 Uraufführung in der Comédie Française). Auch die wohl berühmteste „Scheinzigeunerin“ der französischen Literatur, Esmeralda in *Notre-Dame de Paris* (1831), stammt aus der Feder Victor Hugos.

Die *femme fatale* in Gestalt von Prosper Mérimées *Carmen* bedient exotistische Phantasien entfesselter Erotik der Bourgeoisie und bedroht die bürgerliche Geschlechterordnung durch ihre aufreizende Dominanz über Don José; gleichzeitig wird dieser als ‚Opfer‘ von Carmens geradezu okkulten Verführungs-Künsten, gegen die er wehrlos ist, moralisch entlastet und kann nach der Beichte seiner moralischen Verfehlung, die die Novelle darstellt, geläutert in seine vertraute Ordnungswelt zurückkehren (Hölz 2002: 103–129). Die Verknüpfung der Bedrohung durch vorzivilisatorische Primitivität und gefährliche Weiblichkeit ist für Karl Hölz exemplarisch für die Einbettung der Gender-Problematik in der Differenz-Debatte:

Es ist offensichtlich [...], dass die Problematik der kulturellen Differenz beharrlich über die Kategorie der Geschlechter verhandelt wird. Sichtbar wird dies in den Gegensatzpaaren, an denen paradigmatisch die Trennungslinie von Eigenem und Anderem veranschaulicht wird. Neben den Kategorien, wie zivilisiert/unzivilisiert, Subjekt/Objekt, Okzident/Orient spielt die Geschlechterdichotomie männliches/weibliches Subjekt mit den den

⁸¹ Auffallend ist, dass das Repertoire der weiblichen Stereotype vielfältiger ist; während Männer meist auf Gewalttätigkeit und Kriminalität reduziert werden, sind die weiblichen Mythen elaborierter, mit magischen Fähigkeiten ausgestattet und zeugen von archetypischen männlichen Fantasien.

dazugehörigen Attributen Geist/Natur, Verstand/Gefühl, Form/Materie, Gesetz/Chaos eine zentrale Rolle in der Aufteilung der kulturellen Räume. (Hölz 2002: 12)

Durch die romantische Entgrenzung der Organisationsformen des Wissens und der Wahrnehmung eröffnen sich im 19. Jahrhundert neue Räume für die „Neuorientierung einer exotischen Tiefendimension“ (11), wobei die vermeintliche „orientalische Inferiorität“ (Said 1978) neue Varianten der arabesquen Ausschmückung erfährt. Mit dem linguistischen Nachweis ihrer indischen Herkunft des Attributs der mystischen Abstammung beraubt, erhielten die orientalistischen *Bohémien*-Projektionen einen neuen Referenzrahmen. Im Zeitalter der Erschließung des Suez-Kanals, blühte der orientalistische Zeitgeist, und künstlerische Repräsentationen des Exotischen waren mehr denn je en vogue (ebd. 90f).

Gleichzeitig findet ausgehend von der neuen Subkultur der Dandys und Flaneure um Baudelaire eine neue Identifikation des Künstlers mit dem Außenseiter statt, der *Bohémien* wird zum Alter Ego des Künstlers, der sein Außenseitertum als Preis für seine Freiheit von gesellschaftlichen Konventionen betrachtet. Charles Baudelaire (1975 [1830]) kreiert – sich auf Franz Liszts *Des bohémiens et de leur musique en Hongrie* (1859) beziehend – den Begriff *bohémianisme* : „Glorifier le vagabondage et ce qu'on peut appeler Bohémianisme, culte de la sensation multipliée, s'exprimant par la musique. En référer à Liszt.“ (701)

Im Gegensatz zu den als ‚existenzielle Außenseiter‘ stigmatisierten Roma lebte die junge Pariser Bohème ein ‚intentionelles Außenseitertum‘ (Mayer 1975), geprägt von selbstbezogener Ästhetisierung:

[...] Nombreux écrivains [...] projettent sur les Bohémiens leurs propres aspirations à une vie rêvée comme d'autant plus heureuse qu'elle échapperait à la sédentarité, donc à un cadre social contraignant. Par ailleurs, dans un siècle „utilitaire“, où triomphent les valeurs bourgeoises et capitalistes, ces populations souvent migrantes, refusant tout confort matériel, mais véhiculant sous différents formes (musique, chant, danse...) un art qui semble échapper à toute instrumentalisation par son caractère apparemment spontané, ne pouvaient que séduire des poètes ayant érigé l'Art en absolu comme Gautier ou Baudelaire; quant au cliché de la sexualité débridée et immorale initialement associé au Bohémiens, il se transforme chez Hugo et Mérimée en un éloge romantique de l'amour-passion, illustration d'une ‚liberté‘ qui est au cœur de ce mythe. (Moussa 2008 : 11–12)

Neben der Idealisierung bestanden jedoch auch im orientalistisch geprägten *Bohémianisme* die stigmatisierenden Stereotype fort. In seiner Beschreibung einer Gruppe Bohémiens in *Voyage en Orient* äußert Lamartine gleichermaßen Bewunderung für die Schönheit der Frauen, wie Verachtung ihrer ‚barbarischen Natur‘:

[...] Il y en avait de remarquablement belles [...]. Ce sont plus des femmes, ce sont des femelles des barbares ; elles ont dans l'oeuil et l'attitude le même feu, la même audace, la même férocité que le Bédouin [...]. (2000 [1835]: 317)

Der signifikante Anstieg der Einwanderung von Roma nach der Abschaffung der Sklaverei in Rumänien führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Zunahme von Diskriminierung, staatlicher Kontrolle und Repression, das Empfinden zivilisatorischer Bedrohung wurde von der Presse intensiv geschürt, (Vaux 1981: 162–166) Am 2. October 1888 war im *Moniteur du Puy-de-Dôme* zu lesen:

Quelle race ! Et cependant on ne saurait cheminer sur une route du Puy-de Dôme sans rencontrer une de leurs caravanes.... Tout cela grouille, tend la main, pris les forts, insulte les faibles [...] Et nous souffrons que cette race vienne s'implanter chez nous, épouvante nos femmes, donne à nos enfants le spectacle d'horreurs sans nom ! Pouah ! Reconduisez ces gens à la frontière ! Défendez-leur de remettre les pieds chez nous... Hors de France, tout cela, qu'on nous en débarrasse. (zitiert in Vaux 1981 : 162)

Im *Mémorial des Vosges* vom 13. März 1894 war zu lesen :

Qu'ils soient belges, allemands ou tsiganes, qu'on nous en débarrasse au plus tôt. Qu'ils se disent musiciens ambulants, gymnasiarques ou acrobates, que leurs compagnes fécondes professent le somnambulisme, fassent le petit jeu ou le grand jeu, et justement parc qu'elles n'ont pas d'autre métier avouable, ce sont tous des ribauds, des truands, des Bohémiens en un mot. Ils sont la terreur des campagnes, ces nomades crasseux, ces vermines repoussants. (zitiert in Vaux 1981 : 162)

Weitere Beispiele stereotypisierender verbaler Gewalt in der Presse sind Begriffe, wie „Un péril errant bohémien“ (*Le Matin*, 4 Mars 1907) oder „la plaie des campagnes“ (*Petit Journal*, 8 Mars 1907).

Die Einführung der anthropometrischen Erfassung 1908 wurden von Zivilbevölkerung und Presse begrüßt. Im *Journal Touring Club de France*, das als Sprachrohr der industriellen Bourgeoisie und der Aristokratie galt, schrieb Maurice Rondet-Saint 1907:

Ce fleau, c'est l'invasion de nos routes par toute une population nomade, cosmopolite et d'autant plus dangeureuse qu'elle est, en quelque sorte, insaisissable [...] Ces gens sont la plaie des route. Ils sont un danger public. [...] Leur surveillance, leur elimination s'imposent. (pp. 167f)

Die republikanische Presse manifestierte das Bild der moralzersetzenden Romni als gefährliche Verführerin und Prostituierte (Filhol 2006: 993), *Le Petit Parisien* beschrieb die Roma am 3. August 1908 als „peuple néfaste“, „parasites outrecuidants“ und „rongeurs, qui infectent notre territoire“. (zitiert in Filhol 2006: 993).

Fern jeden Anspruchs journalistischer Neutralität konnte Rassismus durch den Gebrauch von Begriffen, wie *vermine* unverhohlen zur Schau getragen werden. Die rassistische Komponente der Exklusions-Mechanismen entsprach Ende des 19. Jahrhunderts – begründet durch die ‚rassenbiologischen‘ Thesen Arthur de Gobineaus (1853) und Gustave Le Bons (1895) – als gesellschaftliches Instrument der Hierarchisierung völlig dem Zeitgeist.

Die Immigration von Kalderash-Roma in der Folge der Abolition der Sklaverei in Rumänien ab den 1860er Jahren erregte Aufmerksamkeit. Die Gruppen von 30–150 Menschen weckten mit ihrem pittoresken Äußeren und ihren Handwerkskünsten zunächst Neugier und Bewunderung; die Tatsache, dass einige Kalderash-Frauen sehr üppigen Goldschmuck trugen, wurde als zu Schau getragener Reichtum aber auch negativ goutiert (Vaux 1981: 116ff).⁸² Dass nicht alle Kalderash-Roma, die in Frankreich ankamen, reich waren, zeigt ein Artikel im *Courrier de l'Eure* vom 16. Mai 1867 über eine Gruppe, die im Frühjahr 1867 durch die Normandie reiste: „Malgré leur extérieur misérable, ces étrangers sont bien portants et ont cet air d'insouciance gaieté que donne le sentiment de l'indépendance.“ (zitiert in Vaux 1981: 118–119).⁸³

Der Weg dieser konkreten und anderer Kalderash-Gruppen ist durch weitere journalistische Beiträge und Registrierungen bei den Gendarmerien sehr gut dokumentiert; Vaux de Foletier betont, dass es keinerlei Einträge über Delinquenz gab (ebd. 120).

Prosper Mérimée erwähnt in seiner Korrespondenz eine Begegnung mit Kalderash-Roma in Cannes (122). Der Ethnograph Paul Bataillard, renommierter Forscher über die Wege der Roma in Europa lernte im Oktober 1871 die aus Rumänien immigrierte, große Kalderash-Sippe Demeter kennen (ebd.). Bis zum Sommer ließen sich einige weitere aus Ungarn und Rumänien kommende Gruppen in und um Paris nieder, Émile Zola beschreibt ironisch die Sensationslust der „ville civilisé“ bei der Ankunft der Roma an der Porte Saint-Ouen Montreuil-sous-bois (vgl. 2.1.4.) in seinen *Nouveaux contes à Ninon*:

J'ai visité un campement de Bohémiens, établi en face du poste-caserne de la porte Saint-Ouen. Ces sauvages doivent bien rire de cette grande bête de ville qui se dérange pour eux. Il m'a suffi de suivre la foule ; tout le faubourg se portait autour de leurs tentes, et j'ai même eu la honte de voir des gens qui n'avaient pourtant pas l'air tout à fait d'imbéciles, arriver en voiture découverte, avec des valets de pied en livrée.

⁸² Als wirtschaftlich erfolgreiche peripatetische Nomaden, legten viele Kalderash-Roma ihren Besitz nicht in Immobilien oder auf Bankkonten an, sondern transportierten ihn in Gold. Es war Sitte, dass insbesondere die Ehefrauen und Töchter einflussreicher Anführer sehr reich geschmückt waren.

⁸³ Neben Kalderash sorgten die überwiegend aus Rumänien, Bulgarien und Serbien kommenden Ursari (Bärenompteure) mit ihren Spektakeln für viel Aufsehen (Vaux 1981: 130ff). Ebenfalls im 19. Jahrhundert immigrierten aus Italien Sinté Piémontais, wie die Bougliones, deren Aufstieg zu einer der renommiertesten Zirkusfamilien Europas in den 1850er Jahren ihren Ursprung hat (134–138, vgl. S. 23 in dieser Arbeit).

Quand ce pauvre Paris a une curiosité, il ne la marchande guère. Le cas de ces Bohémiens est celui-ci. Ils étaient venus pour rétamer les casseroles et poser des pièces aux chaudrons du faubourg. Seulement, dès le premier jour, à voir la bande de gamins qui les dévisageaient, ils ont compris à quel genre de ville civilisée ils avaient affaire. Aussi se sont-ils empressés de lâcher les chaudrons et les casseroles. Comprenant qu'on les traitait en ménagerie curieuse, ils ont consenti, avec une bonhomie railleuse, à se montrer pour deux sous. Une palissade entoure le campement ; deux hommes se sont placés à deux ouvertures très étroites, où ils recueillent les offrandes des messieurs et des dames qui veulent visiter le chenil. C'est une poussée, un écrasement. Et il a même fallu mettre là des sergents de ville. Les Bohémiens tournent parfois la tête pour ne pas s'égayer au nez des braves gens qui s'oublent jusqu'à leur jeter des pièces de monnaie blanche. (2014 [1874]: 409)

Eine besondere Attraktion war die von den Frauen ausgeübte Wahrsagerei, mehrfach werden von den Kalderash veranstaltete Feste mit Musik und Tanz bewundernd erwähnt, doch die Berichterstattung bleibt überwiegend geprägt von Ablehnung (121).

Zu den Stimmen, die sich kritisch mit Exotismus und Antiziganismus ihrer Zeitgenossen auseinandersetzten, gehörte auch Gustave Flaubert. Am 29. Mai 1867 hatte er – zusammen mit vielen anderen Neugierigen - der Ankunft einer Kalderash-Gruppe in Rouen beigewohnt und schrieb an George Sand:

Je me suis pâmé, il y a huit jours, devant un campement de Bohémiens qui s'étaient établis à Rouen. – Voilà la troisième fois que j'en vois. – & toujours avec un nouveau plaisir. L'admirable c'est qu'ils excitaient la Haine des Bourgeois bien qu'inoffensifs comme des moutons. Je me suis fait très mal voir de la foule en leur donnant qqes sols. – & j'ai entendu de jolis mots à la Prudhomme. Cette haine-là tient à qq chose de très profond & de complexe. On la retrouve d/chez chez tous les gens d'ordre. C'est la haine du que l'on porte au Bédouin, à l'Hérétique, au Philosophe, au Solitaire, au Poète. – & il y a de la peur dans cette haine-là. Moi qui suis toujours pr (sic) les minorités elle m'exaspère. (Flaubert 2017 [1867] : 652)

Wenngleich George Sand den Pariser *Bohémianisme* nicht nur zelebrierte, sondern einer seiner Dreh- und Angelpunkte war, hatte sie einen äußerst kritischen Blick auf das okzidentale Überlegenheitsgebaren in der französischen Gesellschaft des *Second Empire* und die rassistische Exklusion der Roma durch ihre Zeitgenossen. In ihrer Antwort an Gustave Flaubert (14. Juni 1867) beschreibt sie eine Begegnung mit Roma am Strand von La Seyne-sur-Mer, die von Gendarmen unterbrochen wird:

Le garde-côtes qui m'a vue, du haut d'une falaise, m'assura que j'ai eu tort de m'aventurer au milieu d'eux, parce que c'étaient des gens capables de tout ; mais quand je lui

demandai quel mal ils faisaient, il m'avoua qu'ils n'en faisaient aucun. [...] Ils étaient l'objet du plus parfait mépris. Pourquoi ? Toujours la même histoire. Celui qui ne fait pas comme tout le monde ne peut faire que le mal. (Sand 2017 [1883]: 724)

Sand, die im Gegensatz zu den meisten ihrer Zeitgenossen relativ gut über Herkunft und Sitten von Roma informiert war und Kontakt zu ihnen suchte – ohne gänzlich frei von exotisierenden Klischees zu sein – hatte schon 1853 deren Exklusion zum zentralen Topos ihres Romans *La Filleule* gemacht, indem sie das exotische Subjekt in Gestalt der Protagonistin Moréna selbst zu Wort kommen und die vermeintliche *Charité* ihrer Adoptiveltern als paternalistische Hybris entlarven lässt.

Durch den von Sand minutiös konstruierten Polyperspektivismus kommt erstmals das „exotische Objekt“ in Gestalt der Protagonistin Moréna zu Wort – in scharfer Abgrenzung zu den *femme fatale*-Stereotypen ihrer Zeitgenossen Hugo und Mérimée, deren paternalistische Projektionen und Fantasien sie teilweise persifliert. In der Anlage der Figur Moréna als Adoptiv-Kind, das mit seinen ursprünglichen Wurzeln in Kontakt tritt, hat Sand einen plausiblen Weg gefunden, sie mit dem Vokabular zweier Kulturen auszustatten. Moréna ist keine typische Vertreterin jenes imaginierten „Anderen“, wie Carmen oder Esmeralda es sind; sie trägt die Merkmale und Prägungen zweier Kulturen in sich, bringt innere und äußere Konflikte zunächst schriftlich – später auch durch Musik und Tanz - zum Ausdruck und tritt dadurch mit beiden Kulturen in Dialog. (Vgl. Hölz 2002: 130–147; Von Hagen 2009: 179–190)

Auch Jean Richepin wagt mit *Romanitchels* (1890) eine kritisch-diskursive Auseinandersetzung mit rassistischen Stereotypen, indem er deren Bild auf der Basis eigener positiver Erfahrung zeichnet und die moralische Ordnung der Mehrheitsgesellschaft in Frage stellt.

Jenseits dieser Ausnahmen lassen sich die *Bohémien*-Narrative der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts jedoch als Mythisierung am lebenden Objekt beschreiben, welche Roma einerseits zur Verkörperung des radikal Fremden stilisiert, andererseits im Sinne von edlen Wilden als Projektionsfläche für die ‚inneren Barbaren‘ der Bourgeoisie missbraucht, aber wenig bis gar kein menschliches Interesse für sie aufbringt.

1.3.6 Deutschland

Das aus dem Zusammenschluss des Kleinstaaatenverbundes entstandene Deutsche Reich unter preußischer Herrschaft reihte sich im 19. Jahrhundert in die Riege territorial definierter europäischer Nationalstaaten ein, und wie überall ging damit das starke Bestreben nach Homogenisierung und Kontrolle der Bevölkerung einher – befeuert durch Identitäts- und Zugehörigkeitsdiskurse. Nomaden wurden in diesem Kontext noch mehr als zuvor als Bedrohung wahrgenommen, die berufsbedingte, existenzsichernde Mobilität fahrender Gewerbetreibender und Unterhaltungskünstler wurde auch hier per se kriminalisiert. Anders als die öffentliche Wahrnehmung suggerierte, waren im Deutschen Reich nur noch verschwindend wenige Sinti und

Roma Nomaden, insbesondere viele Sinti lebten schon seit Jahrhunderten auf deutschem Boden, die Preußische „Zigeunererhebung“ von 1886 zeigte, dass sie größtenteils sesshaft waren (Fings 2019: 30). Dennoch waren sie durch das ab 1842 geltende preußischen Staatsangehörigkeitsrecht, laut dem die Staatsangehörigkeit nicht an den Geburtsort (*ius soli*) sondern an die „biologische Abstammung“ (*ius sanguinis*) gebunden war, zu Fremden erklärt worden, viele deutsche Sinti wurden „staatenlos“ (61).

Sinti, denen es trotz vieler Widrigkeiten gelungen war, sich als sesshafte Gewerbetreibende niederzulassen und zu integrieren, wurden dennoch als Bedrohung wahrgenommen, der man mit juristischen und administrativen Maßnahmen begegnete. Ab 1889 wurden in Deutschland lebende Sinti und Roma in München zentral polizeilich erfasst; diese Vorgehensweise, die mit Kontrollen und Razzien einherging, verfestigte das Bild „von Natur aus“ krimineller Roma in der Öffentlichkeit – die mediale Berichterstattung trug wie so oft zu deren Stigmatisierung bei. Ein Eindruck davon, wie weit diese Stereotype tatsächlich von den diversen Lebensrealitäten vieler deutscher Sinti-Familien im Kaiserreich und der Weimarer Republik abwichen, lässt sich bei der Betrachtung der Bilder „aus den Familienalben deutscher Sinti“⁸⁴ auf den Seiten des Dokumentations- und Kulturzentrums deutscher Sinti und Roma erlangen. Auch die Tatsache, dass Sinti und Roma für Deutschland als Soldaten im Ersten Weltkrieg kämpften, änderte nichts an althergebrachten Stereotypen.⁸⁵ Die Weimarer Republik garantierte ab 1918 zwar formal allen Bürgern wesentliche Grundrechte, de facto wurden diese Sinti und Roma aber durch die „Zigeunerpolitik“ der Regierungsbezirke, Städte und Gemeinden vorenthalten. (61) 1926 trat in Bayern das Gesetz zur „Bekämpfung von Zigeunern, Landfahrern und Arbeitsscheuen“ in Kraft. Es betraf nicht nur nichtsesshafte, sondern Sinti und Roma als gesamte Minderheit. Dazu hieß es in einer Ministerial-Entschließung vom 16. Juli 1926: „Der Begriff ‚Zigeuner‘ ist allgemein bekannt und bedarf keiner näheren Erläuterung. Die Rassenkunde gibt darüber Aufschluss, wer als Zigeuner anzusehen ist.“ (nach Höhne 1929: 146, zitiert in Fings 2019: 61f.)

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 traten „Rassenpolitik“ und „Rassenhygiene“ auf den Plan. In erster Linie waren hiervon die ca. 500.000 in Deutschland lebenden Juden betroffen, in der NS-Propaganda spielten die ca. 30.000 (Peritore 2012: 16) in Deutschland lebenden Sinti und Roma zunächst eine untergeordnete Rolle. Doch mit Inkrafttreten der „Nürnberger Rassegesetze“ am 15. September 1935 wurden sie zur „artfremden Rasse“ erklärt, deren Angehörigen die Reichsbürgerschaft entzogen wurde. Unter Anwendung des

⁸⁴ <https://www.sintiundroma.org/de/>; <https://www.sintiundroma.org/de/weg-in-den-voelkermord/aus-den-familienalben-deutscher-sinti/>; (aufgerufen am 08.09.2022).

⁸⁵ Ebenfalls auf den Seiten des Dokumentationszentrums finden sich Fotografien deutscher Sinti in Uniform, sowie Abbildungen von Urkunden, Anerkennungen und Dienstbescheinigungen: <https://www.sintiundroma.org/de/einfuehrung/selbstbehauptung/> (aufgerufen am 08.09.2022).

„Reichsbürgergesetzes“, des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“, des „Blutschutzgesetzes“, des „Erbgesundheitsgesetzes“ sowie des „Berufsbeamtenengesetzes“ mit den zugehörigen Rechtsverordnungen erhielten in Deutschland lebende Sinti und Roma Schul- und Berufsverbote und wurden aus Handwerks-, Industrie- und Handelskammern sowie der Reichskulturkammer ausgeschlossen. Zudem hatten sie höhere Abgaben in Form einer 15%igen „Rassensondersteuer“ und einer Erhöhung der Sozialversicherungsbeiträge zu leisten. Im Zuge des „Arisierungsprozesses“ wurde der Besitz deutscher Sinti und Roma enteignet. (53)

1936 wurde in Berlin die „Rassenhygienische Forschungsstelle“ unter der Leitung des „Zigeunerexperten“ Dr. Robert Ritter eingerichtet, deren Aufgabe die Erfassung und „rassenbiologische Einordnung“ von Sinti und Roma war – basierend auf Vermessungen, Blut- und Haarproben sowie anthropometrischen Fotografien. Im Zuge dieses ‚Forschungsprojekts‘ wurde von dem Institut 24.000 Menschen die „Rassendiagnose Zigeuner“⁸⁶ ausgestellt, die den althergebrachten Antiziganismus pseudowissenschaftlich belegen sollte.

Ab 1935 waren in zahlreichen Städten – darunter Köln, Düsseldorf, Berlin und Frankfurt a.M. – kommunale Zwangslager zur Segregation der Minderheit eingerichtet worden. Mit der Inhaftierung ging die völlige Unmöglichkeit selbstständiger Berufstätigkeit einher, was bei gleichzeitiger Verminderung von Wohlfahrtsleistungen für „rassisch Fremde“ einerseits den *circulum viciosum* der Verelendung beschleunigte, andererseits gleichzeitig das Narrativ vom arbeitsscheuen parasitären Asozialen nährte. Ab 1938 wurden Sinti und Roma, die ihr Gewerbe nicht aufgeben wollten, basierend auf dem „Grundlegenden Erlass über die vorbeugende Verbrechensbekämpfung“⁸⁷ (14. Dezember 1937) als „Asoziale“ oder „Arbeitsscheue“ in Konzentrationslager deportiert (Fings 67). Die Verschleppungen wurden auf ‚annektierte‘ und

⁸⁶ Diesen Titel trug auch eine Ausstellung 2017 im Kölner NS-Dokumentationszentrum, deren Gegenstand der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma war. Einige Exponate aus der eigenen Dokumentation der „Rassenhygienischen Forschungsstelle“ sind auf den Seiten des Dokumentationszentrums zu sehen: <https://www.sintiundroma.org/de/weg-in-den-voelkermord/totale-erfassung/> (aufgerufen am 08.09.2022).

⁸⁷ „Auf der Basis dieses Erlasses konnte die Kriminalpolizei – wie bis dahin nur die Gestapo – jederzeit ohne juristische Verfahren aus eigenem Ermessen heraus beliebig viele Personen in ein KZ verschleppen“ (Fings 2016: 67) Mit der Begründung der „Kriminalitätsprävention“ konnten sich nach Kriegsende deutsche Kriminalbeamte den Gerichtsbarkeiten entziehen. Ein außergewöhnliches Beispiel couragierten Retterwiderstands aus den Reihen der Polizei stellt der Wuppertaler Kriminalbeamte Paul Kreber (1910–1988) dar, der 1943 in der erkennungsdienstlichen Abteilung der Wuppertaler Kriminalpolizei tätig war. Er strich nach dem Auschwitz-Erlass Sinti-Familien von der Liste der zu Deportierenden, warnte sie, verhalf ihnen unter Inkaufnahme des enormen persönlichen Risikos zur Flucht. Kurz vor seinem Tod wurde ihm auf Initiative des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma das Bundesverdienstkreuz verliehen; eine ausführliche Beschreibung des heldenhaften Widerstandes des Paul Kreber liefert Frank Friedhelm Homberg in seiner Dissertationsschrift *Retterwiderstand in Wuppertal während des Nationalsozialismus* (2008: 188–191).

kollaborierende Gebiete ausgedehnt. Um den Bedarf an Arbeitskräften zu decken, wurden im Sommer 1939 in einer konzertierten Aktion ca. 1000 arbeitsfähige Männer und Frauen aus dem Burgenland in die KZ Buchenwald, Ravensbrück, Dachau und Mauthausen verschleppt – viele überlebten den Winter 1939/40 nicht (72). Grundsätzlich konnten in Deutschland auf lokaler Ebene Sinti und Roma jederzeit willkürlich verhaftet und deportiert werden.

Dennoch wurden Sinti und Roma zunächst – oft unerkannt – in die Wehrmacht eingezogen. Erst im Februar 1941 erfolgte der Ausschluss von „Zigeunern“ und „Zigeunermischlingen“ aus „rassenpolitischen Gründen.“⁸⁸

Mit Konferenzbeschluss der SS unter der Leitung Heydrichs am 21. September 1939 wurde im Mai 1940 die Deportation sämtlicher Juden, Sinti und Roma auf dem Reichsgebiet in das besetzte Polen begonnen, wo Juden in Ghettos, Sinti und Roma in improvisierten Lagern untergebracht wurden (70).

Am 16. Dezember 1942 ordnete Heinrich Himmler zur „Lösung der Zigeunerfrage“ die „Einweisung von Zigeunermischlingen, Rom-Zigeunern und balkanischen Zigeunern in ein Konzentrationslager“ an. In Auschwitz entstand im Lagerabschnitt B II e das „Zigeunerlager“, wohin bis April 1943 über 12.000 Sinti und Roma – darunter viele ehemalige Wehrmattsangehörige und ihre Familien – gebracht wurden, ehe es ab Mai 1943 zu ersten Massenvergasungen kam. Mehrere Hundert Sinti und Roma wurden Opfer der grausamen Menschenversuche Josef Mengeles in Auschwitz, etwa 2000 Sinti und Roma wurden nach dem „Auschwitz-Erlass“ zwangssterilisiert. (Fings 2019: 80) Bis in die 1970er Jahre hinein wurde „Menschenmaterial“ aus den KZ in deutschen Forschungsinstituten, der Kosmetik und Pharma-Industrie zu Forschungszwecken genutzt, die Täter in der Wissenschaft wurden nicht juristisch belangt (Peritore 2012: 56, verweist auf Klee 1997: 468ff). Von den insgesamt etwa 23.000 im Zigeunerlager inhaftierten Sinti und Roma – Männern, Frauen und Kindern – kamen etwa neunzig Prozent ums Leben.

Als am 16. Mai 1944 sämtliche verbliebenen Sinti und Roma liquidiert werden sollten, kam es zu einem Aufstand, der die Liquidierung zumindest verzögern konnte.⁸⁹ In den folgenden Monaten wurden etwa 3000 Menschen als Arbeitskräfte in die KZ Ravensbrück, Buchenwald und Mittelbau-Dora verschleppt. In der Nacht vom 2. auf den 3. August wurden alle 4200 verbliebenen Insassen des „Zigeunerlagers“ – Alte und Kranke, Frauen und Kinder – in den Gaskammern von Auschwitz ermordet.

⁸⁸ Einzelschicksale von Sinti, die der Wehrmacht angehörten und nach ihrem Ausschluss in KZ deportiert wurden: <https://www.sintiundroma.org/de/weg-in-den-voelkermord/formen-der-ausgrenzung/wehrmacht/> (aufgerufen am 08.09.2022).

⁸⁹ Dieses Ereignisses wird am 16. Mai jedes Jahres international mit dem *Romani Resistance Day* gedacht. (vgl. Matache/Bhabha 2015, Chopinaud 2015)

Dem nationalsozialistischen Völkermord fielen ungefähr 500.000 Sinti und Roma zum Opfer. Diese Zahl wurde erstmals von Matéo Maximoff in dessen Artikel „Germany and the Gypsies. From a Gypsy's point of view“ im *Journal of the Gypsy Lore Society* (1946/1: 104–108) genannt. Es ist davon auszugehen, dass die Zahl als Schätzwert auf der Grundlage persönlicher Hochrechnung der ihm bekannten Opfer vor dem Hintergrund seines Wissens über die Population von Roma in Europa vor dem Krieg zustande gekommen ist. Maximoffs Familie war groß, in Europa weit verzweigt und mit anderen Roma-Gruppen vernetzt. Allein in Polen waren 27 seiner Verwandten dem Völkermord zum Opfer gefallen (vgl. Charlemagne e.a. 1999: 183).

Wenngleich sich die hohe Dunkelziffer der Ermordeten dem empirisch belegbaren unwiderruflich entzieht (vgl. Peritore 2012: 87–90)⁹⁰, wurde die Opferzahl 500.000 „von der 2007 vom Beauftragten des Bundes für Kultur und Medien (BKM) eingesetzten Historikerkommission zum Denkmal für die Sinti und Roma für plausibel gehalten“ (75) und symbolisiert seither die Gewalt, die europäischen Roma während des zweiten Weltkriegs durch die Nationalsozialisten zugefügt wurde. Das damit einhergehende Trauma entzieht sich allem Mess- und Zählbaren.

Die Nicht-Anerkennung dieser Opferzahl 500.000 auf der Grundlage der „empirisch belegbaren“ Chiffre 200.000 in Zweifel zu ziehen (Fings 2013: 33, 37; 2019[2016]: 81; 2019 o.S.) bedeutet einen Akt epistemischer Gewalt.

1.3.6.1 Bürgerrechtsbewegung deutscher Sinti und Roma

Nach Kriegsende sahen sich die schwer traumatisierten, ihrer Existenz beraubten und häufig körperlich schwer beschädigten überlebenden Sinti und Roma in Deutschland fortdauernder Exklusion und Diskriminierung ausgesetzt.

Die etwa 3000 überlebenden deutschen Sinti und Roma hatten in der Nachkriegszeit nicht nur die „Verluste an Angehörigen, Heimat, Würde, Eigentum“ sowie „ökonomische Perspektivlosigkeit aufgrund von Schul- und Berufsverboten“ (Peritore 2012: 90) zu bewältigen, sie waren aufgrund „personeller Kontinuitäten in der deutschen Bürokratie“ nicht selten dem Gutdünken ihrer einstigen Peiniger ausgesetzt; ehemalige Lagerärzte und „Rasseforscher“ wurden als Gutachter zur Beurteilung „geistiger und charakterlicher Fähigkeiten“ der Überlebenden herangezogen, bestätigten das „kriminelle und asoziale Verhalten der Zigeuner“ als Verfolgungsgrund und kamen zu dem Schluss, dass physische und psychische Folgeschäden der KZ-

⁹⁰ Silvio Peritore legt die Insuffizienz der Quellenlage dar; die Erschießungen von „Zigeunern“ wurden selten in den Einsatzgruppenberichten aufgeführt, Befehle zu spontanen Massakern erfolgten oft mündlich statt schriftlich und unterlagen der Geheimhaltung (87). Zahlreiche Dokumente, die Morde hätten belegen können, wurden von den Tätern vernichtet – auch gründliche Recherchen in osteuropäischen Archiven könnten bestehende Forschungslücken daher nicht mehr zur Gänze schließen (90). Die historiographische Aussagekraft der Täteraussagen im Rahmen der gegen sie geführten Gerichtsprozesse betrachtet Peritore mit berechtigtem Argwohn (88).

Haft „anlagebedingt“ seien (98). Entschädigungsansprüche aufgrund von Zwangssterilisierung wurden von Widergutmachungsämtern mit der Begründung abgelehnt, sie sei „zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ erfolgt (Rose 1987: 54, vgl Peritore 2012: 243).

Auch die Erstattung durch die Nationalsozialisten geraubten Eigentums wurde mit perfiden, menschenverachteten Argumentationslinien abgelehnt (Rose 1987: 55ff, Peritore 2012: 18). Die neugegründete Bundesregierung verweigerte den Sinti und Roma bis 1982 die Anerkennung als Opfer des Nationalsozialismus, mit der Entschädigungen hätten einhergehen können. In einem diesbezüglichen Grundsatzurteil des Bundesgerichtshofs vom 7. Januar 1956 wird die massenhafte Deportation und Ermordung von Männern, Frauen und Kindern während des Dritten Reiches nachträglich noch einmal zur kriminalpräventiven Maßnahme erklärt, in der Begründung heißt es:

Sie [Sinti und Roma] neigen, wie die Erfahrung zeigt, zur Kriminalität, besonders zu Diebstählen und Betrügereien, es fehlen ihnen vielfach die sittlichen Antriebe der Achtung vor fremdem Eigentum, weil ihnen wie primitiven Urmenschen ein ungehemmter Okkupationstrieb eigen ist.“ (BGH, 07.01.1956 - IV ZR 273/55)

Die Urteilsbegründung wiederholte die rassistischen Stereotype der NS-Propaganda und sprach den Opfern gleichzeitig die „rassische Verfolgung“ ab. Im Kontext des wenig mehr als ein Jahrzehnt zurückliegenden Weltkriegs und Völkermordes den Opfern einen „ungehemmten Okkupationstrieb“ zuzuschreiben, zeugt von schamlosem, groteskem Zynismus. Die Darstellung als „übliche polizeiliche Präventivmaßnahme“ stützte auch Schutzbehauptungen der Täter aus dem SS- und Polizeiapparat. 1963 verlor das Urteil zwar seine Rechtsgültigkeit, da die rassistischen Gründe der Verfolgung nun doch gleichberechtigt neben die polizeilichen Erwägungen gestellt wurden, eine inhaltliche Distanzierung von dem 1956er Urteil erfolgte jedoch zunächst nicht (Rath 2014).⁹¹ Die „Sondererfassung“ von Sinti und Roma wurde nach dem Krieg – zum großen Teil durch ehemaliges Personal des Reichssicherheitshauptamtes und anderer NS-Dienststellen – fortgesetzt (Peritore 2012: 96), die erfassten Daten wurden an das Bundeskriminalamt weitergeleitet (99). Als Grundlage dienten auch die verschollen geglaubten Akten der „Rassenhygienischen Forschungsstelle“.

Der Völkermord an den Sinti und Roma wurde auch international nicht als solcher anerkannt, die überlebenden Opfer verfügten über keine international vernetzte Intelligenzija und hatten keine Lobby, die sich für ihre Rechte eingesetzt hätte, wie etwa die US-Regierung, der Staat Israel oder die Jewish Claims Conference für die jüdischen Opfer.

⁹¹ Erst am 12. März 2015 erklärte BGH-Präsidentin Bettina Limperg anlässlich ihres Besuchs beim Zentralrat Deutscher Sinti und Roma in Heidelberg, bei dem Urteil aus dem Jahr 1956 handele es sich um eine „unvertretbare Rechtsprechung“, für die „man sich nur schämen könne“. <https://www.sintiundroma.org/de/ausgrenzung-nach-1945/verweigerte-entschaedigung/bgh-urteil-1956/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Während viele, vor allem alte Menschen vor den fortdauernden Diskriminierungen und Schikanen kapitulierten, gründeten die Brüder Oskar und Vinzenz Rose im Jahr 1956 den Verband rassistisch Verfolgter nicht jüdischen Glaubens (Rose 1987: 88), doch es sollte bis in die 1970er Jahre hinein dauern, ehe es Überlebenden und Nachkriegsgeborenen gelang, sich durch persönliches Engagement, medienwirksame Protest- und Gedenkaktionen Gehör zu verschaffen. Vinzenz Rose ließ 1974 aus eigenen Mitteln am Standort des ehemaligen „Zigeunerlagers“ in Auschwitz ein Denkmal für die ermordeten Sinti und Roma errichten (Perritore 2012: 92).

1976 wurde der Verband Deutscher Sinti gegründet, dessen Ziele die Einklagung von Bürgerrechten, die politische, rechtliche und kulturelle Anerkennung der Minderheit, die Stärkung ihres Selbstwertgefühls und ihre Anerkennung als Opfer des NS-Völkermords waren. (112)

Ein entscheidender Wendepunkt für die politische und öffentliche Wahrnehmung der Bürgerrechtsbewegung war die von Romani Rose initiierte Gedenkveranstaltung im ehemaligen KZ Bergen-Belsen mit etwa 2000 Teilnehmenden am 27. Oktober 1979. Mit mehreren hundert Sinti und Roma aus 12 europäischen Staaten solidarisierten sich Kirchen, Parteien und jüdische Überlebende des KZ, wie die damalige Präsidentin des Europäischen Parlaments, Simone Veil, die eine Ansprache hielt. Mit einem einwöchigen Hungerstreik in Dachau an Ostern 1980 protestierten 12 Sinti gegen ihre fortdauernde verfassungswidrige Sondererfassung durch die deutsche Polizei. Widerwillig erklärte sich die Bayerische Regierung nach dieser Protestaktion bereit, die „verschollenen“ NS-Akten – bzw. was davon noch übrig war – an das Bundesarchiv in Koblenz zu überstellen.⁹²

Mit einer Besetzung des Universitätsarchivs Tübingen erreichten Aktivisten des Verbands Deutscher Sinti auch hier die Herausgabe der dort noch befindlichen NS-Akten und deren Überstellung an das Bundesarchiv. Die durch die ehemaligen „Rasseforscher“ Robert Ritter und Sophie Erhardt (beide tätig an der Universität Tübingen) dort heimlich gelagerten Akten waren bis zu diesem Zeitpunkt Bundesbehörden für Maßnahmen gegen Sinti und Roma zur Verfügung gestellt worden (114).⁹³ Im Februar 1982 schlossen sich mehrere Interessensverbände zum Zentralrat Deutscher Sinti und Roma zusammen, dessen Vorsitzender und Sprecher bis heute Romani Rose

⁹² Die Sinteza und Filmemacherin Melanie Spitta (1946–2004) nahm Einsicht in diese Akten und führte zahlreiche Interviews mit Überlebenden (Spitta selbst war die Tochter einer Auschwitz-Überlebenden). Gemeinsam mit Kathrin Seybold bewahrte sie in den Dokumentarfilmen (1980), *Wir sind Sintikinder und keine Zigeuner* (1981), *Es ging Tag und Nacht, liebes Kind* (1982), *Das falsche Wort* (1987) Zeitzeugnisse eben jener Menschen, die nach dem Krieg erschöpft von der „zweiten Verfolgung“ (Perritore 2012: 96) weitgehend verstummt waren, vor dem Vergessen. Die Gruppe Iniomnja hat das Lebenswerk Melanie Spittas am 10.04.2015 im Rahmen einer performativen Lesung mit Ausschnitten aus ihren Filmen in der Akademie des Jüdischen Museums Berlin gewürdigt. Ein Mitschnitt dieser Veranstaltung ist online verfügbar: <https://vimeo.com/148883418>. (aufgerufen am 08.09.2022).

⁹³ <https://www.sintiundroma.org/de/ausgrenzung-nach-1945/buergerrechtsbewegung/rasseakten-uni-tuebingen/> (aufgerufen am 08.09.2022).

ist. Am 17.3.1982 schließlich erkannte der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt die NS-Verbrechen gegen Sinti und Roma als rassistisch begründeten Völkermord an.

Etwa zeitgleich mit der deutschen formierte sich seit den 50er Jahren auch eine französische Bürgerrechtsbewegung von Roma, auf die in Kapitel 2.1.2 näher eingegangen wird. Sukzessive entstand ein transnationales Netzwerk von Roma-Verbänden, aus dem der erste World Romani Congress 1971 in London und schließlich 1978 die International Romani Union (IRU) als Dachverband hervorging.

1.4 Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Die Schriftsprachen der Mehrheitsgesellschaften waren für Roma seit ihrem ersten Erscheinen in Europa mit Abwertung, Verfolgung und Unterdrückung assoziiert. Verschriftlichte Stereotype waren Grundlage für Gesetze und Dekrete als Instrumente der Verfolgung oder Zwangs-Assimilierung. Schriftlichkeit kam überwiegend im Kontext hegemonialer Fremdbestimmung daher; insbesondere die erzwungene Scholarisierung, die mit dem Entzug der Kinder einherging, hat historisch dazu geführt, dass Schule von vielen Roma bis in die Gegenwart hinein als bedrohlicher Ort wahrgenommen wurde und z.T. immer noch wird (Toninato 2014: 25ff). Entsprechend negativ hat sich das Verhältnis vieler Roma zur Schriftsprache der Mehrheitsgesellschaft in Europa entwickelt. Das kulturelle Gedächtnis, die Überlieferung von Mythen und altem Wissen blieben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein der mündlichen Tradierung vorbehalten, für identitätsstiftende soziale Rituale ist dies zum Teil bis heute der Fall. Dies geschieht durchaus in der Intention der Geheimhaltung und des Schutzes vor den Übergriffen der Vertreter der Mehrheitsgesellschaften.

Es ist jedoch eine unzulässige Verkürzung, mündliche Tradition mit Analphabetismus gleichzusetzen (Zumthor 1983: 26). Die Annahme der Existenz von Kulturen ohne jeden Kontakt zu Schriftsprache – „oral cultures untouched by writing“ – Grundlage der Annahmen Walter Ongs zur „Psychodynamik von Oralität“ (Ong 2002 [1982]: 31, im Folgenden Ong 2002) – ist ein wissenschaftliches Laborkonstrukt ohne Entsprechung in der Realität. Auch Analphabeten und Angehörige von Kulturen mit oraler Tradition sind selbstverständlich in Kontakt mit Schriftsprache. Der essentialistisch eurozentristischen Definition von Schriftlichkeit, die Literalität ausschließlich mit Alphabetismus gleichsetzt widerspricht Harvey Graff entschieden:

There are many kinds of “literacies”. One needs to distinguish not only between basic or elementary kinds of literacy and higher levels of education, but also among alphabetic, visual and artistic, spatial and graphic, mathematical, symbolic, technological and mechanical literacy. An understanding of any one type requires care in qualifying terms and specifying what precisely is meant by reference to “literacy”. These many “literacies” are all conceptually distinct, but nonetheless interrelated. (Graff 1991: 11)

Auf Basis einer Definition von Schriftlichkeit, die „den Gebrauch und die Produktion graphischer Systeme zu kommunikativen Zwecken“ (Cardona 1990:7) umfasst, betrachtet Paola Toninato die vermeintliche „iliteracy“ von Roma neu (Toninato 2014: 52ff) und untersucht nicht alphabetische graphische Systeme von Roma, wie *Patteran* oder *Chine* (55–62). Diese dienten dem Austausch von geografischen und merkantilistischen Informationen auf Distanz bei gleichzeitigem Erhalt einer größtmöglichen kulturellen Unsichtbarkeit (61). Desweiteren zeigt sie anhand der Beispiele slovenisch-kroatischer Roma und französischer Manouches (62–65), dass sehr wohl auch in bildungsfernen Gruppen eine Aneignung von Grundkenntnissen von Schriftsprache zum pragmatischen Gebrauch in beruflichen und amtlichen Kontexten im Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft stattfindet, der interessanterweise überwiegend in den Aufgabenbereich von Frauen fällt (64).

In der Gegenwart zeigt sich eine deutliche Veränderung der negativen Wahrnehmung von Scholarisierung in den meisten Roma-Gemeinschaften. Formale Schulbildung wird zunehmend stärker als nützlich, denn als bedrohlich wahrgenommen (144). Ein Grund dafür liegt im starken Engagement vieler Roma-Intellektueller, -Literaten und -Aktivisten für Bildungsteilhabe⁹⁴, ein anderer in der enormen Anpassungsfähigkeit von Roma an gesellschaftliche Erfordernisse und Gegebenheiten (143–144). Toninato zitiert diesbezüglich Ian Hancock:

It must be remembered that Gypsies have survived by constantly adapting to the changing environment—indeed by staying a couple of steps ahead of the society around them, while maintaining the linguistic and cultural core to which the ethnic identity is anchored. If staying ahead means acquiring literacy, this will be accommodated as needed. (Hancock 2000: 20)

Die prominente Bedeutung, die Schriftsprache in der Endphase der rumänischen Sklaverei auch für Roma hatte und deren proaktive Nutzung zeigt Viorel Achims Aufsatz „Gypsies speak, An analysis of the petitions of the Gypsy slaves in the Romanian Principalities, C. 1835–1855“ (2016). Achim analysiert darin exemplarisch eine Auswahl aus tausenden Briefen und Petitionen, die im untersuchten Zeitraum von Roma an zentrale und regionale Autoritäten gerichtet wurden, um ihre Anliegen, Auseinandersetzung mit der Umsetzung der sozioökonomischen Modernisierung Rumäniens und Beschwerden über Missbrauch und Missachtung ihrer Rechte zum Ausdruck zu bringen. Da nur sehr wenige Roma alphabetisiert waren, wurden diese Schreiben meistens diktiert – das schriftliche Aufsetzen von Petitionen war eine gefragte Dienstleistung in der Epoche der mit

⁹⁴ Im Bewusstsein der fortdauernden Ambivalenz und des historisch gewachsenen Misstrauens gegenüber staatlichen Bildungseinrichtungen betonen Aktivisten und Intellektuelle, wie wichtig es einerseits ist, dass junge Roma auch im außerfamiliären Bildungskontext über ihre Sprache, Geschichte und Kultur lernen, und dass Roma selbst diese Inhalte lehren (Toninato 2014: 142).

starker Bürokratisierung einhergehenden Modernisierung des rumänischen Staates (57–59). Die Untersuchung zeigt, dass Roma in der Genese der Abolition nicht passiv waren, sondern aktiv ihre Anliegen geäußert und Rechte eingefordert haben, wie die von Achim angeführten Beispiele belegen.

Ein bahnbrechendes Projekt, das den Illiteracy-Mythos widerlegt, ist die Sammlung *Voices of the Victims*⁹⁵, die Karola Fings als eigenständige Sektion innerhalb des RomArchive kuratiert. Als Ergebnis aufwendiger Recherchearbeit wurden hier Briefe, Berichte und schriftliche Zeugenaussagen von Roma aus mehreren europäischen Ländern zusammengetragen, die während oder nach der nationalsozialistischen Verfolgung entstanden sind. Sie sind sowohl erschütternde Zeugnisse zutiefst traumatischer Erlebnisse als auch Dokumente aktiver Selbstbehauptung und Einforderung von Menschen- und Bürgerrechten.

1.4.1 Kognitive und gedächtnistheoretische Implikationen

Trotz erwähnter Kritik an der essentialistisch konstruierten Dichotomie orale vs. skripturale Kulturen sind die kognitionstheoretischen Annahmen über Oralität und Literalität, die von der kanadischen Medientheorie um Marshall McLuhan und Walter Ong getroffen wurden, allgemein anerkannt.

In Kulturen mit überwiegend mündlicher Tradition leben Menschen in unmittelbarer, konzentrischer Berührung mit ihrer natürlichen Umgebung und nehmen diese zyklisch wahr. Marshall McLuhan begründet dies mit der Wahrnehmung der Umwelt in einem „acoustic space“. Im Gegensatz zum Auge hat das Ohr keinen Blickwinkel („the ear has no point of view“), die auditive Wahrnehmung ist im Gegensatz zur visuellen von simultanen Sinneseindrücken und Informationen ohne hierarchische Anordnung geprägt. (Mc Luhan 1997: 41).

Die historisch-lineare Konzeptualisierung von Geschehen und Rezeption ist von Schrift abhängig – Jan Assmann spricht von „textueller Kohärenz“ (2000: 87ff.). Das oral tradierte historische Gedächtnis ist an die mnemotechnischen Fähigkeiten überliefernden Individuen gebunden und kann in der Regel nur wenige Generationen zurückreichen. „Rituelle Kohärenz“(ebd.) wird bedingt durch präzise organische Repetition. Die Herstellung von Kohärenz ist bei oralen und skripturalen Kulturen funktionsäquivalent, Zweck ist die Herausbildung und Aufrechthaltung kollektiver Identität auf der Grundlage kollektiven Gedächtnisses: „Gesellschaften imaginieren Selbstbilder und kontinuieren über die Generationenfolge hinweg eine Identität, indem sie eine Kultur der Erinnerung ausbilden; und sie tun das – dieser Punkt ist für uns entscheidend – auf ganz verschiedene Weise“ (Assmann 2000: 18)

⁹⁵ <https://www.romarchive.eu/de/voices-of-the-victims/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Walter Ong betont die Wichtigkeit mnemotechnischer Formeln in vorwiegend oralen Traditionen, da der Sprechakt als solcher ohne mediale Unterstützung nicht angehalten, fixiert oder wiederholt werden kann und verweist auf die essenzielle Notwendigkeit kommunikativen Austauschs, um Gedankengänge zu strukturieren und wiederholbar zu machen (Ong 2002: 34-36). Denn Repetition, die aus skripturaler Perspektive oft redundant erscheint, ist elementar für rituelle Kohärenz, worin auch ein gewisser Konservatismus traditionell primär oraler Kulturen begründet liegt.

Schriftlichkeit fixiert die Worte, sie eröffnet die Möglichkeit innerhalb eines Textes zu Vorangegangenen zurückzukehren, Wissen linear, jederzeit überprüfbar und wörtlich wiederholbar zu organisieren. Während in der auditiven Wahrnehmung das Wort verbunden mit dem Sprechakt eine gewisse Macht hat, werden Worte für visuell/literarisch fokussierte Adressaten zu „Gegenständen auf einer flachen Oberfläche“ (ebd. 33), die ihre Macht im größeren Kontext des gespeicherten Wissens entfalten.

Wenngleich die kognitionstheoretischen Grundlagen des kanadischen Medienkonzeptes allgemein anerkannt sind, wurde die Annahme eines prä-logischen Zustandes in der Oralität kritisiert. Harvey Graff betont, dass es keinerlei empirische Evidenz dafür gibt, dass logisches, wissenschaftliches Denken ausschließlich an alphabetische Schriftlichkeit gebunden ist und bezeichnet diese westliche Auffassung als „Literacy Myth“ (1991: 4).

Auch Paul Zumthor (1983) kritisiert die Gleichsetzung von Oralität und Analphabetismus mit Primitivität, wobei er auf die Aporie des Lesenden verweist, der Oralität kognitiv niemals durchdringend erfassen kann, da seine Wahrnehmung durch die erlernte Schriftsprache determiniert ist. Die Kategorisierung oraler Poesie als folkloristisch oder populär im negativen Sinne ist ihm zu kurz gegriffen; für ihn zeichnen die *poésie orale* gerade ihre Performativität und ihre Körperlichkeit aus, er sieht die unmittelbare Verbindung zwischen Gedächtnis, *parole* und Stimme, als eigenständige, weder durch Schrift noch durch mediatisierte Mündlichkeit imitierbare Qualität (12–13, 28ff). Zumthor ist insofern mit der kanadischen Medientheorie einverstanden, als die Einführung von Schriftlichkeit in eine Gesellschaft eine tiefgreifende Veränderung in der mentalen, ökonomischen und institutionellen Ordnung bedeutet und legt seinen Betrachtungen die Annahme zugrunde, dass die Entwicklung von der Zirkularität der Wahrnehmung im *univers de l'oralité* hin zur Linearität der Schriftlichkeit die Grundlage für Individualismus, Rationalismus und Bürokratie ist. Diese Entwicklung bewertet er jedoch in der Gegenüberstellung der *culture hégémonique*, die Autorität in schriftlichen Dokumenten manifestiert, und der *culture subalterne*, die ihren Ausdruck oft in nicht verschriftlichten Jargons und Idiomen und in folkloristischen Elementen findet, negativ. (35) In Übereinstimmung mit Ong benennt Zumthor den in der Notwendigkeit der individuellen und

kollektiven Memrierbarkeit begründeten starken Traditionalismus oraler Kulturen und verweist auf den engen soziokulturellen Rahmen, an den Mündlichkeit per definitionem gebunden ist (40).

Mündlich überliefertes Wissen, das auf Techniken der Reproduzierbarkeit angewiesen ist, bleibt fragil angesichts der Übermacht schriftlicher Testimonien der Mehrheitsgesellschaften. In traditionell oralen Überlieferungen ist der durch Sterblichkeit begrenzte menschliche Körper einziges Speichermedium kulturellen Gedächtnisses, das der schriftlichen Perpetuierung des kulturellen Selbstverständnisses von Dominanzkulturen weitgehend unsichtbar gegenübersteht.

Durch die Ermordung einer sehr großen Anzahl der Träger und Übermittler des Gedächtnisses führen kollektive Erinnerungen von Roma – weitgehend verblasst und fragmentarisch – ein Phantomdasein jenseits der öffentlichen Wahrnehmung, die kollektive Erinnerung n Roma ist indes stark von den stereotypisierenden Narrativen sendungsbewusster Dominanzgesellschaften geprägt.

1.4.2 Erzähltraditionen

‘Gođaver lav tut lidał andro dživipen, lačo lav anel o jilo pro than, šukar lav žužarel e čhib. Šukar laviben hazdel o vodi upre. Manuš našti dživel bijo šukar laviben’

Ein weises Wort leitet dich in deinem Leben, ein gutes Wort bringt dein Herz auf den rechten Fleck, ein schönes Wort reinigt deine Sprache. Die schöne Rede erfreut deine Seele. Ein Mensch kann ohne die Kunst der schönen Rede – ohne die mündliche Erzähltradition – nicht leben.“ Frau Gáborova (Hübschmannova 2015: 325)

Die Indologin und Begründerin der *Romani Studies* an der Prager Karls-Universität Milena Hübschmannová (1933–2005) hat das wichtigste Genre der mündlichen Erzählkulturen europäischer Roma, das Märchen (*paramisi*) umfangreich erforscht. Gemeinsam mit Heinz Mode gab sie zwischen 1983–1985 die dreibändige Sammlung *Zigeunermärchen aus aller Welt* heraus. In ihrem Aufsatz *Meine Begegnungen mit dem Sukar Laviben der Roma*⁹⁶ beschreibt Hübschmannova

⁹⁶ *Sukar laviben* = „die Kunst der schönen Rede“. Das Manuskript wurde 1998/99 in englischer Sprache verfasst und in der französischen Übersetzung erstmals in *Études Tsiganes* (36/2008) publiziert. Die deutsche Übersetzung von Susanne Costa ist 2015 in dem Sammelband *‘Imagining it otherwise’. Der (un)sichtbare Paradigmenwechsel im Bereich der Romani-Literaturen und -Kulturen* (Hrsg. Beate Eder-Jordan e.A. 2015) erschienen.

ihre Erfahrungen mit den Erzähltraditionen der *Servika-Roma* in der Tschechoslowakei Anfang der 70er Jahre, die Parallelen zu jenen der *Kalderash-Roma* aufweisen.

Märchen der *Kalderash-Roma* sind auch Bestandteil der „Sammlung Heinschink“. Der Sprachwissenschaftler Mozes Heinschink hat 1959 damit begonnen, die Erzähl- und Liedtraditionen von Sinti und Roma in Ost- und Mitteleuropa in Tonaufnahmen zu dokumentieren; es entstand die größte Sammlung dieser Art weltweit, die im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften archiviert ist. (Vgl. Fennesz-Juhasz 2010: 37f, Eder-Jordan 2015: 85). Gemeinsam mit Christiane Fennesz-Juhasz und Petra Zech hat Mozes Heinschink 2012 den Band *Lang ist der Tag, kurz die Nacht. Märchen und Erzählungen der Kalderaš / Baro o djes, cîni e rjat. Paramiča le Kaldêrašeng* herausgegeben, in welchem die aufgezeichnete Kalderash-Märchen aus seiner Sammlung auf Kalderash-Romani und Deutsch verschriftlicht sind. Der Band versammelt Erzählungen von Kalderash-Roma aus Österreich, Serbien, Polen, Russland, Rumänien, Bulgarien Frankreich, Schweden und Lateinamerika, die in einem Zeitraum von 60 Jahren aufgezeichnet wurden, darüber hinaus Transkriptionen einiger Gespräche mit dem serbischen Kalderash-Rom Dragan Jevremovic über Alltags- und Erzählkultur seiner Gruppe. Auch Matéo Maximoff hat 1990 mit seiner Erzählung des Märchens „Die drei Ursitoria“ – Grundlage des Romans *Les Ursitory* – zu der Sammlung beigetragen. (Archivnummer im Phonogrammarchiv PhA B 39319; Fennesz-Juhasz e.a. 2012: 326–333, 558)

Roma-Märchen, zu deren wichtigsten Kategorien Helden-Geschichten und lustige Geschichten gehören (vgl Fennesz-Juhasz e.a. 2012: 535ff.)⁹⁷, weisen die auch in anderen volkstümlichen Märchen-Traditionen typischen Merkmale auf: Standardformeln (*fogaša*), insbesondere für Einleitungen und Schlüsse; ein klassisches Repertoire an Verkörperungen des Bösen (Hexen, Drachen, böse Könige etc.), die ein Held bezwingt, die Ausstattungen des Helden mit übernatürlichen Kräften oder helfenden Geistern, sowie die Funktion der Vermittlung ethischer Werte durch die Narration. Verschiedene Sprichwörter in Romani-Dialekten stammen aus Märchen. In lustigen Geschichten ist der Held oft ein „dummer Rom“ (*dilino Rom*), der das Publikum zum Lachen bringt. Heinz Mode (1983) hat anhand statistischer Analysen zahlreiche strukturelle und personelle Gemeinsamkeiten von Roma-Märchen mit persischen, indischen und türkischen Märchen belegt. Darüber hinaus fand eine reziproke Beeinflussung zwischen Roma-Märchen und

⁹⁷ In Fennesz-Juhasz e.a. 2012 werden zusätzlich „Anzügliche Geschichten und deftige Schwänke“ als Kategorie angeführt, die bei einigen Roma-Gruppen im Südbalkan-Raum sehr beliebt sind. Die Autoren räumen jedoch ein: „Kalderash-Gruppen sind diesbezüglich jedoch wesentlich restriktiver als andere Gruppen aus dem Balkanraum: Dem strengen Sittenkodex konservativer Gemeinschaften entsprechend, werden die Schwänke bei den Kalderash nicht in Anwesenheit von Frauen und Kindern erzählt. Auch dringen sie selten an die Öffentlichkeit.“ (437f, 537)

den Märchen europäischer Mehrheitsgesellschaften statt, Julia Blandfort benennt dies als „kulturelle Kontaktzone“ zwischen Mehrheit und Minderheit (2015:77).

Während das Märchenerzählen zu Hause oft den Frauen vorbehalten war, waren als Erzähler in öffentlichen Zusammenkünften zu diesem Zweck (*pro paramisa*) ausschließlich Männer zugelassen.^{98 99} Diese traditionellen Zusammenkünfte folgten genauen Regeln. (327) Ein *čačo paramisaris* (echter Erzähler) beherrschte die Kunst, eine Heldengeschichte von bis sechs Stunden Länge nicht nur zusammenhängend und logisch, sondern auch sprachlich ästhetisiert zu erzählen (Hübschmannova 2015: 327–328).

Die Attitüde der Zuhörenden entsprach der von Theaterbesuchern; ein Dialog zwischen Erzähler und Publikum war nicht vorgesehen, Unterhaltungen unerwünscht, allerdings wurden affektive Reaktionen, wie Angstschreie, Lachen oder Seufzer als Lob des Erzählers aufgefasst und erwartet. Die Zusammenkünfte konnten mehrere Stunden lang dauern, während des Vortrags durfte nicht gegessen und kein Alkohol konsumiert werden. Aktualisierungen und Improvisationen waren dem Erzähler begrenzt erlaubt, sie durften den überlieferten Inhalt aber nicht unkenntlich machen und die Kontinuität der Geschichte nicht stören. Der Gastgeber, der sein Haus zu einer solchen Zusammenkunft zur Verfügung stellte, wurde mit Geld, Tabak, kleinen Dienstleistungen oder Brennholz belohnt. (328)¹⁰⁰

Der formellen Veranstaltung *pro paramisa* gegenüber stand die alltägliche Praxis des *vakeriben* – bei den Kalderash-Roma *divano*¹⁰¹ - des Erzählens im familiären Rahmen – gegenüber, das eine enorm wichtige Rolle für die kulturelle Selbstvergewisserung und Abgrenzung gegen Stereotype spielte, wie die Roma-Dichterin Margita Reizerová beschreibt:

Zu Hause erzählten wir jeden Abend Geschichten bis spät in die Nacht. Alle unsere Verwandten kamen zu uns. Die Leute saßen wo immer möglich, auf Bänken, auf dem Bett, auf dem Boden. [...] Zuerst redeten wir über das Leben, wie die Menschen in den alten Zeiten lebten und wie die Roma heute leben. Danach wurden Geschichten erzählt. Eine

⁹⁸ Dies deckt sich mit den Kindheitserinnerungen Dragan Jevremovics, in dessen Gruppe Frauen – außer für Kinder – nicht als Erzählerinnen fungierten (431f, 534) Die Märchen-Anthologie *Lang ist der Tag, kurz die Nacht. Märchen und Erzählungen der Kalderash* (Fennesz-Juhász e.a. 2012) enthält eine geringe Zahl von Frauen erzählter Geschichten, was – so die Autor*innen – zumindest für die österreichischen Roma repräsentativ ist. (508)

⁹⁹ Als *Conteuse Tsigane*, die das Erbe ihres Vaters weiterträgt, hat Nouka Maximoff diese Tradition erneuert. (Maximoff/Pommerat 2016: 50–53; Marnette 2016 o.S.)

¹⁰⁰ Dragan Jeremovic betont, dass es in seiner Gruppe keine professionellen Erzähler gab, die Geld vom Publikum bekamen. (Fennesz e.a. 2012:423, 534)

¹⁰¹ *Divano*, ein aus dem Persischen entlehnter Begriff des Kalderash-Dialekts, bezeichnet das nicht formalisierte Erzählen aktueller Begebenheiten aus dem Umfeld des Erzählers, das die Zuhörer einlädt, das Erzählte nach den Normen der *romipen* zu bewerten und in Diskussion miteinander zu treten. Diese als soziales Korrektiv fungierende Tradition ist spezifisch für Kalderash-Roma.

Romani-Erzählung enthält alles! Schönes, Geistreiches, Humor, Anregungen, wie man leben sollte. Erst heute wird mir bewusst, dass wir durch und über die Romani-Erzählungen unsere Bildung und Erziehung bekamen. Das war eine schöne, gewaltfreie Art der Erziehung. Kein Drill, keine langweiligen Vorträge. Beim Zuhören erschauerte man manchmal vor Entsetzen, und manchmal brüllte man vor Lachen, doch immer nahmen wir Beispiele des Guten und Schönen in unsere Seele auf. Der Held der Erzählungen war immer ein Roma-Junge. Die Erzählungen glichen die Feindseligkeit der 'weißen' Umgebung aus, die uns mit 'O, ihr stinkenden Zigeuner!' lächerlich machte. Unsere Erzählungen schützten uns gegen ihre verächtlichen Blicke, gegen den bösen Blick, der die Zigeuner verfolgt, wo immer sie hinkommen. Sie waren ein Schutz gegen die Zeitungsberichte, die – warum nur? – nie die Nationalität eines „tschechischen“ Mörders erwähnen, aber die, wenn ein Rom etwas stiehlt, nie vergessen zu betonen, dass 'ein Zigeuner/eine Person mit dunkler Hautfarbe' dieses oder jenes gestohlen hat. Wenn wir aus den 'weißen' Straßen, wo uns nur Hass und Misstrauen entgegenschlug, zurückkehrten, reinigten unsere Erzählungen unser Herz und unsere Seele und retteten uns vor den selbstzerstörerischen Gefühlen der Minderwertigkeit, der Schuld und der Unsicherheit. Die Romani-Erzählungen gaben uns unsere Menschenwürde zurück. (Hübschmannova 2015: 330).

Im Gegensatz zu den *pro paramisa* war beim *vakeriben/divano* die Interaktion zwischen Erzählenden und Zuhörenden ausdrücklich erwünscht. Die Zusammenkünfte zum Zweck des Erzählens hatten – entsprechend den zentralen Aspekten der Normativität und Formativität kulturellen Gedächtnisses (Assmann 1988 :15) – einen äußerst hohen sozialen und ethischen Stellenwert:

Das *vakeriben* (*divano*) über ein bestimmtes Ereignis war praktisch die Bewertung dieses Ereignisses sowie die Bewertung der daran Beteiligten und ihrer Handlungen. Die Kriterien für diese Beurteilung waren natürlich die Normen des *romipen* (Romatum, Roma-Kultur, Roma-Ethik). Diejenigen, die gelobt wurden, wurden zu einem Beispiel für *pařiv* (Anständigkeit, Respekt, gutes Benehmen, Ehre), diejenigen, die kritisiert wurden, waren *pre ladž* (wörtl. „der Schande ausgesetzt“). *Ladž* war ein starkes und mächtiges Korrektiv sozialen Verhaltens – und wer das Gefühl von *ladž* nie erfahren hat, kann sich nicht vorstellen, wie schwer diese Strafe wiegt. (Hübschmannova 2015: 330–331)

Im Rahmen eines *vakeriben* konnten neben der Verhandlung konkreter Ereignisse halb oder nicht formalisierte epische Genres zum Tragen kommen, zu deren wichtigsten die *vakeriben pal o mulo* (Schauergeschichten über Erfahrungen mit dem Totengeist *mulo*) und *vakeriben pal o dada* (Ahnen-Geschichten) gehören (330). Letztere bildeten auch den Rahmen für die Tradierung von Kriegsgeschichten. Die Grundtypen von Märchen und Erzählungen, die Hübschmannova benennt, decken sich mit jenen, die Fennesz-Juhász e.a.(2012) für Kalderash-Roma herausarbeiten. Sie

betonen: „Die gewohnte Trennung von fiktionaler versus non-fiktionaler Literatur wird der Erzähltradition der Kalderash und vieler weiterer Romagruppen nicht gerecht und ist daher nicht aufrechtzuerhalten.“ (2012: 534)

Von ebenso großer Bedeutung, wie die Erzählsammenkünfte waren musikalische Vorträge, bei denen die Liedtexte als eigenes lyrisches Genre ebenbürtig mit den Melodien waren. Wie beim *vakeriben* konnten die Liedtexte auch in diesem Rahmen als soziales Korrektiv dienen, öffentliche Schuldbekennnisse oder auch Rügen konnten auf diese Weise ausgesprochen werden; ein besonderes Liedgenre mit quasi psychotherapeutischer Funktion waren sogenannte *čorikane gifa* – Lieder über Armut, Traurigkeit, Einsamkeit, Verfolgung, Ungerechtigkeit, Tod. Sie wurden im langsamen, klagenden *Halgato*-Stil vorgetragen.¹⁰² Lieder humorvollen Inhalts hingegen wurden meist mit *Čardaš*-Melodien unterlegt. „Beide Genres der Volksmusik, die *Halgati* ebenso wie die *Čardaša*, bestanden sowohl aus festgelegten „Standard“-Strophen und -zeilen als auch aus improvisierten Teilen. Wenn die Improvisation „wirklich und schön“ war, wurde sie in das Korpus der Standard-Lieder integriert.“ (Hübschmannova 2015: 333). Ein eigenes Genre bilden auch „KZ-Lieder“, die entweder in Konzentrationslagern oder in der nachträglichen Reflektion der Situation entstanden sind (vgl. Hemetek/Heintschink 1992). Musikalische Praxis in Konzentrationslagern wurde einerseits durch die SS zu deren Unterhaltung erzwungen, sie wurde von Häftlingen aber auch als Instrument des Trostes und der Stärkung zu einer Überlebensstrategie und somit auch Ausdruck von Widerstand (79f). Nach dem Krieg entstanden Lieder, die das Erlebte erinnern, beschreiben und verarbeiten.

Essentiell für die Kulturpraxis des Erzählens war die persönliche Anwesenheit von Erzählenden und Zuhörenden, die Zusammenkünfte bestärkten ein „Gefühl der Identität, der gegenseitigen Unterstützung, der Sicherheit“ (331). Die Überlieferung „von Mund zu Ohr“ begründete die Einzigartigkeit – und zugleich die Fragilität der *Romanipén*. In serbischen Kalderash-Gemeinschaften waren allabendliche Erzählsammenkünfte alltäglicher Bestandteil der familiären Freizeitgestaltung, der erst durch das Aufkommen des Fernsehens verdrängt wurde, so der in Serbien aufgewachsene Rom Kalderaš Dragan Jevremović (Fennesz-Juhász et al. 2012: 398 f.). 1970 waren noch 69% der in der CSSR lebenden Roma Analphabeten und weitgehend vom Bildungswesen ausgeschlossen. Wer einen Bildungsaufstieg anstrebte, musste die Roma-Identität, insbesondere die gesellschaftlich zutiefst verachtete Sprache, hinter sich lassen. So führten die überlieferten Erzähltraditionen noch eine Zeitlang ein Dasein im Verborgenen, starben aber mit zunehmendem Assimilationsdruck langsam aus. Damit, so Hübschmannova, geschah „das

¹⁰² Während und nach dem Zweiten Weltkrieg entstand das neue Genre der KZ-Lieder. (vgl. Hemetek/Heintschink 1992). Während des Kommunismus kamen in der Tschechoslowakei Gefängnis-Lieder (*haraštantska gifa*) hinzu, die die sehr gängige Praxis der „Umerziehung in Kinderheimen und Gefängnissen beschreiben (Hübschmannova 2015: 336).

Schlimmste, was einem Menschen oder einer ethnischen Gruppierung passieren kann: Viele Roma begannen ihr eigenes *romipen*, ihre Sprache und die Lebensweise ihrer Vorfahren zu hassen, weil sie glaubten, dass diese sie daran hinderten, innerhalb der Gadžo-Gesellschaft Prestige zu erlangen“ (Hübschmannova 2015: 337). Allerdings gaben “alle Faktoren, die den Niedergang der traditionellen mündlichen Überlieferung direkt verursacht haben, [...] indirekt den Anstoß zur Entstehung einer neuen Art des *šukar laviben* – zur Geburt der Roma-Literatur.“ (340)

1.4.3 Writing Back. Roma-Literaturen und Fremdheits-Diskurs

Wie die vorangegangenen Abschnitte zeigen, wurden Roma in europäischen Mehrheitsgesellschaften jahrhundertlang zu Repräsentanten des kulturell Fremden jenseits der zivilisatorischen Ordnung stilisiert, in einem historischen Kontinuum aus Xenophobie, autoritärem Antinomadismus und verklärendem Exotismus. Stereotype Festschreibungen rechtfertigten Exklusions-Mechanismen und dienten Selbstvergewisserung weißer Normativität. Die Exklusion vom schriftlichen Diskurs, in dem Identitäten und Zugehörigkeiten in scheinbar unangreifbarem Eurozentrismus ausgehandelt wurden, hatte für kulturhistorische Repräsentation der Roma im kollektiven europäischen Gedächtnis gravierende Folgen. Zum einen konnten sich dämonisierende Stereotype in Literatur, Kunst, Enzyklopädien und hegemonialen Texten unwidersprochen verfestigen, zum anderen erfüllt das gewaltsame Zerreißen der Kette mündlicher Überlieferung des kulturellen Gedächtnisses von Roma durch den nationalsozialistischen Genozid mangels Chroniken und literarischer Zeugnisse zugleich den Tatbestand des Epistemizids.

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich Roma-Autorinnen und -Autoren aus dem mündlichen Paradigma gelöst, um das das Wort zu ergreifen, das Monopol ‚weißer‘ Normativität und Deutungshoheit über Narrative und Historie herauszufordern, um ihre Versionen ‚der Geschichte‘ zu erzählen und um das fragile kommunikative Gedächtnis vor dem Vergessen zu bewahren. Milena Hübschmannova sieht im literarischen Schaffen von Roma auch einen „Versuch, mit den verlorenen Gesprächspartnern zu kommunizieren, in einen Dialog zu treten, der in Wirklichkeit ein Monolog ist. Doch dieser Monolog wird letztendlich zu einem Dialog mit den Lesern“ (2015: 347)

Roma-Autorinnen und Autoren betreten den Raum zwischen mündlicher Tradition ihrer Vorfahren und den schriftlichen Monopolen der Mehrheitsgesellschaften, was in den meisten Fällen eine Distanzierung in beide Richtungen bedeutet. Medial und inhaltlich werden hier kulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten neu definiert. Aus dem erzählerischen Reichtum der Überlieferungen ihres Umfeldes schöpfend, riskieren sie gleichzeitig den kulturellen Bruch, das intersektionale Außenseitertum.

Das Trauma des Holocaust ist sowohl für Überlebende als auch für deren Nachfahren ein „zutiefst prägender Teil ihres Lebens“ (Eder 2008: 115), über den jedoch lange geschwiegen wurde.

Das Schweigen der Opfer des Nationalsozialismus ist als „eine Durchgangsphase des Selbstschutzes und der Entlastung vom Schmerzensdruck“ (Assmann 2006: 245) – also als dem Trauma unmittelbar folgende Schockstarre – zu verstehen, gepaart mit der Verschweigung der Leiden „um einer lebensbejahenden Perspektive und der Kinder willen“ (244).¹⁰³

Hinzu kommt, dass die Erfahrungen von Verfolgung und Gewalt für Roma und Sinti kein „abgeschlossenes Phänomen, sondern zum Teil auch eine sie prägende Gegenwart“ sind (Eder-Jordan 2008: 118)¹⁰⁴ Retraumatisierung durch fortwährende Diskriminierung macht den Prozess des Erinnerns um ein Vielfaches schmerzhafter, ebenso die weitverbreitete Empathielosigkeit Angehöriger der Mehrheitsgesellschaften, weshalb die große Mehrheit das Schweigen nach wie vor vorzieht, denn „dass Mitglieder der Mehrheitsbevölkerung um Roma und Sinti trauern, die im Nationalsozialismus ermordet wurden, ist ein sehr junges und kaum verbreitetes Phänomen“ (128). Dennoch haben Roma-Autorinnen und -Autoren das Wagnis unternommen, das Schweigen zu brechen, um aktiv am Gedächtnisdiskurs mitzuwirken und die vermeintlich objektive Homogenität eines ethnozentristischen Geschichtsbewusstseins durch Pluralität der Erinnerungen zu hybridisieren. (vgl. Eder 2008: 125; Assmann 2002: 34)

Die literarische Verarbeitung des kollektiven Traumas des Porrajmos ist ein zentraler Topos von Roma-Autorinnen und Autoren der Kriegs- und Nachkriegsgeneration. Befürchtungen einer „Festschreibung als Opfer“ sind hier vollkommen unangebracht. Ausschließlich die Trauernden entscheiden über Form und Dauer der Trauer. Nicht-Roma-Rezipienten werden mit der literarischen Aufarbeitung des *Völkermords* Chancen geboten, ihre Empathie in einem „Ethos des Zusehens, des Zuhörens und auch des Lesens“ (Waldenfels 2005: 309) zu schulen. ‚Minderheiten‘ werden in den sie umgebenden Dominanzgesellschaften automatisch dazu konditioniert, große Empathie für deren Befindlichkeiten zu entwickeln, umgekehrt ist diese eher deutlich weniger

¹⁰³ Im Gegensatz dazu war die Intention des Schweigens der Täter „eine Tabuisierung der Vergangenheit unter der Last einer monströsen Schuld“ und stellte für sie die „letzte Zuflucht“ dar (Assmann 2006: 244–245). Assmann grenzt den Trauma-Begriff entschieden auf das Opfer-Trauma ein; ein „Täter-Trauma“ wie es in den Nachkriegsjahren gerne in der Selbstviktimsierung der Deutschen zum Tragen kam („traumatischer Schock von Stalingrad“) ist der modernen Traumaforschung per Definitionem nicht möglich, da die Täter sehenden Auges Gewalt ausgeübt haben und dieser nicht wie die Opfer vollkommen unvermittelt und wehrlos ausgeliefert waren (242f). „Wenn es ein Trauma der NS-Täter gab, dann bestand es in der plötzlichen und schockartigen Konfrontation mit individueller Verantwortung und Gewissen.“ (243)

¹⁰⁴ Eder-Jordan verweist hier auf die dramatische Bedrohungslage im Kosovo während der Balkan-Kriege und danach. In nahezu allen Ländern des ehemaligen Ostblocks sind Roma bis in die Gegenwart hinein über die soziale Diskriminierung hinaus gewalttätigen, teils pogromartigen Übergriffen ausgesetzt. In Westeuropa bildete der Bombenanschlag auf eine Roma-Siedlung im österreichischen Burgenland am 4. Februar 1994, der vier Todesopfer forderte und durch *victim blaming* im Zuge der polizeilichen Ermittlungen für die Familien zweifach traumatisierend war, einen traurigen Höhepunkt in der jüngeren Vergangenheit.

ausgeprägt, man nennt dies auch *racial empathy gap* (Forgiarini e.a. 2011; Gutsell/Inzlicht 2012). ‚Weiße‘ Literatur- und Kulturwissenschaftler*innen der Nachkriegsgeneration verkennen bisweilen ihre defizitäre Aporie, wenn sie „Minderheitenliteraturen“ auf ihre Bedeutung, ihren künstlerischen Wert oder den Grad ihrer Hybridität hin untersuchen, denn „die Entstehung hybrider Identitäten [hat] unter anderem mit schmerzhaften Erfahrungen zu tun“, die sie oft nicht kennen (Eder-Jordan 2008: 139).¹⁰⁵

Die Mehrzahl von Roma-Autorinnen und -Autoren wählt bewusst die Sprache der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft für ihr literarisches Schaffen, Publikationen auf Romani sind rar. Dieser Umstand mag auch der ökonomischen Ratio des zielgruppenorientierten Literaturmarktes geschuldet sein, in der ‚kleine Sprachen‘ naturgemäß das Nachsehen haben, er bedeutet aber in erster Linie eine bewusste transkulturelle Übersetzungsleistung. Matéo Maximoff war ein Pionier dieser Entwicklung im französischen Sprachraum.

¹⁰⁵ Beate Eder-Jordan, die dies selbstkritisch konstatiert, ist eine Pionierin der zuhörenden, sensiblen und demütigen Auseinandersetzung mit schriftlichen und mündlichen Roma-Literaturen, deren Beiträge als Literaturwissenschaftlerin von unschätzbarem Wert für die Entstehung neuer Verständnisräume sind.

2. Matéo Maximoff

2.1 Leben und Schreiben

Matéo Maximoff kam 1917 in Barcelonas Barrio Chino zur Welt, einem Melting Pot, in dem Geflüchtete aus ganz Europa während des Ersten Weltkriegs zusammenkamen, darunter viele Roma. Als Geburtsdatum steht der 17. Januar in seinen Papieren, doch Maximoff selbst räumt ein, dass es keine Geburtsurkunde gibt und dieses Datum erst bei der Ausstellung seines ersten *carnet des nomades* im Alter von 12 Jahren eingetragen wurde (*Routes sans Roulottes*: 9; im Folgenden ROUT). Seine Vorfahren väterlicherseits waren Kalderash-Roma, die 1855 nach der Abolition der Sklaverei Rumänien verlassen hatten und zunächst nach Russland gezogen waren, wo sie trotz des Systems der Leibeigenschaft ein relativ freies und auskömmliches Leben führen konnten, da sie mit Kupferschmiedehandwerk und Unterhaltungskunst – Gesang, Tanz und Musik – sehr gefragte Dienstleistungen ausübten. Als 1890 Matéos Vater Lolia Maximoff zur Welt kam, lebte die Familie den größten Teil des Jahres nomadisch, im Winter wurden Häuser gemietet (ROUT 12f). 1910 verließ die Familie Russland und ließ sich nach Versuchen in Deutschland und England 1912 oder 1913 an der *Porte Pantin* bei Paris nieder (15). Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurden alle Roma mit nicht französischen Pässen aus Frankreich ausgewiesen, die Familie Maximoff zog nach Spanien, inzwischen stark verarmt:

À l'époque, on le voit sur les images anciennes, ils avaient des roulottes misérables. Et des chevaux plutôt chétifs. Et beaucoup d'enfants. C'est ainsi qu'ils sont partis. L'un d'eux, Pacha [...] n'avait pas même un cheval. Il a pris une charette à bras, lui tirant et sa femme puissant. Les enfants et les quelques objets qui encombraient la charette ont ainsi fait tout le voyage de Paris à Barcelone. Plus de mille kilomètres. Une vraie misère. (ROUT: 16)

Auch in Spanien waren die Zeiten in jener Epoche schwerer Armut, sozialer Unruhen und der grassierenden Spanischen Grippe hart. In Barcelona, wo die Maximoffs sich niederließen, lernte Lolia Maximoff Elisabeth Steis kennen, eine französische Sinteza Manouche, deren Familie ebenfalls im kriegsbedingten Exil lebte. Die Heirat der beiden war eine hybride Konstellation, in die Matéo hineingeboren wurde, denn zwischen osteuropäischen Kalderash und französischen Manouches gibt es bedeutende kulturelle Unterschiede (ROUT 16f, 35). Matéo fiel unter den Kalderash-Roma äußerlich auf, da er blond und hellhäutig war.

Nach Kriegsende begab sich die junge Familie – die bald um drei weitere Geschwister anwuchs – wieder nach Frankreich, wo das Schmiedehandwerk und das Verzinnen (*étamer*) wieder sehr gefragte Dienstleistungen waren, da es nach dem Krieg viel zu reparieren gab. Es folgten einige Jahre der Prosperität, in denen die Familie eine Zeit lang – nunmehr in Autos und Zügen anstatt in

Pferdewägen – durch Frankreich und Belgien reiste, ehe sie sich in Paris erneut an der *Porte de Pantin*, später an der *Porte d'Ivry*, niederließ (20).

In Brüssel war Maximoffs Mutter 1925 plötzlich im Alter von 28 Jahren verstorben. Der Vater heiratete erneut, baute aber gesundheitlich zusehends ab und verstarb am 18. Oktober 1931 ebenfalls. Zuvor hatte er Matéo das Familienerbe in Form von Goldschmuck übergeben und ihn damit zum Familienoberhaupt ernannt. Der Vierzehnjährige war fortan für die Versorgung seiner drei jüngeren Geschwister zuständig. (21) Er begann als Hilfsarbeiter seiner beiden Onkel Mouto und Kolia das Kupferschmiedehandwerk zu erlernen, und gemeinsam mit seinen Cousins durch ambulante Dienstleistungen Geld zu verdienen:

C'est là que j'ai commencé à chiner, comme on dit. Je faisais cela avec un de mes petits cousins, Rubio (Zotoff). Nous allions chercher de petites choses, nous étamions, nous faisons des réparations pour gagner quelques sous. Puis, nous sommes allés dans les boulangeries. Nous y nettoyions les pétrins, dans les caves. C'était très dur car il fallait, pour cela, utiliser de l'acide. Rapidement j'ai eu les doigts dans un état pitoyable. Trente-trois blessures. Nous grandissons. (21–22)

Matéo wurde von seiner Kalderash-Familie unterstützt, im Alter von 14 Jahren wurde von ihm aber auch die traditionsgemäße Heirat eines wenig älteren Mädchens erwartet, das er nicht liebte.¹⁰⁶ Moraika („die Schwarze“ aufgrund ihres sehr dunklen Teints) gebar einen Sohn, verließ Matéo jedoch wenige Monate später zusammen mit dem Kind. Nach einem Streit mit seinen Verwandten verließ Matéo 1937 enttäuscht Paris und seine Kalderash-Verwandtschaft, um sich zur Sinti-Familie seiner verstorbenen Mutter in Südfrankreich zu begeben. Das Leben bei der Familie seines Onkels Pipia, der ein mobiles Kino betrieb, gefiel Matéo so gut, dass er 18 Monate lang blieb:

Me voici donc en voyage. Le métier de Pipia était le cinéma. Le soir, nous nous arrêtons là où nous étions arrivés. Nous louions une place pour la nuit; nous faisons faire des annonces par le garde-champêtre, et le soir, nous montrions un film muet. J'ai beaucoup aimé ce métier. Très vite, j'ai appris à faire les projections, à réparer les vieux films, bien mieux que les autres. Je suis devenu une sorte de spécialiste du cinéma. D'autre part, comme on faisait deux quêtes au cours de la soirée, la deuxième m'était destinée. Ce n'étaient que quelques francs, mais suffisamment pour pouvoir boire un coup avec mes amis et jouer au billard. [...] Cette vie continua un certain temps ; nous circulions dans les régions du Sud de la France; nous allions d'un département à l'autre. [...] Cela me plaisait beaucoup. Parfois,

¹⁰⁶ Maximoff hat an dieser Praxis des Heiratshandels und der Kinderehen bei vielen Kalderash-Roma in seinen Werken mannigfach Kritik geübt, am schärfsten im Roman *Savina* (vgl. 3.1.4 in dieser Arbeit). Auch in *Routes sans Roulottes* setzt Maximoff sich kritisch mit der Thematik auseinander (ROUT 22–25).

dans la journée, accompagné de mon oncle Pipia, j'allais à la chasse ou à la pêche. Enfin, une vie agréable. (27)

Matéo verbrachte viel Zeit mit seiner Großmutter Mimi Metbach, von der er die Geschichte seiner Manouche-Familie und des Kennenlernens seiner Eltern erfuhr.¹⁰⁷ 1938 geriet er in eine blutige Familienfehde, die die Inhaftierung aller Beteiligten zur Folge hatte (29 ff).¹⁰⁸ Der von seinen Verwandten aus Paris entsandte, junge Strafverteidiger Jacques Isorni¹⁰⁹ bat den 21-jährigen Maximoff, den Hergang der Ereignisse für ihn aufzuschreiben, nachdem er zu seiner Überraschung festgestellt hatte, dass er dies konnte. Tatsächlich hatte es in der Familie Maximoff in jeder Generation mindestens einen gegeben, der lesen und schreiben konnte; Lolia Maximoff hatte seine Kenntnisse an Matéo weitergegeben (11, 40). Isorni, der Sympathie für Matéo empfand, versorgte ihn während der etwa einmonatigen Inhaftierung mit Heften und ermutigte ihn, weiterzuschreiben. So entstand binnen 31 Tagen Matéos erster Roman *Les Ursitory* auf der Grundlage eines Märchens, dass er von seinen Kalderash-Verwandten gehört hatte (33–34).

Isorni konnte Maximoffs Freilassung auf Bewährung erwirken und begann umgehend, sich beim renommierten Verlagshaus Flammarion für die Veröffentlichung von *Les Ursitory* einzusetzen. Matéo kehrte im Juli 1939 zu seinen Verwandten in Paris zurück, die ihn mit offenen Armen wieder aufnahmen, und begann, von einer Karriere als Schriftsteller zu träumen. Am 2. September 1939 zwang der Kriegsausbruch die Familie, sich dem großen Exodus aus Paris Richtung Süden anzuschließen. Da die Maximoffs aufgrund des florierenden Kupferschmiedehandwerks ökonomisch wieder gut gestellt waren, konnten sie ein altes Auto und einen anhängbaren Wohnwagen für die Flucht erwerben, was vielen ärmeren Roma nicht möglich war.

Nous, les Maximoff ou, comme on disait, les enfants de Lutka à cause de ma grand-mère, nous n'avions presque jamais manqué d'argent. Nous n'étions pas au nombre des plus riches, mais des plus aisés. Nous étions des Roms de Paris. Lutka, ma grand-mère, était réputée pour avoir une petite fortune ; il y avait là quelque chose de vrai ; je le savais parce que c'était moi qui, souvent, gardais l'or et l'argent qui lui appartenait. (40)

Dennoch verlief die Flucht äußerst beschwerlich; da nicht alle Familienmitglieder ins Auto passten, mussten Matéo und sein Onkel Kolja mehrmals hin und her fahren, um alle zu holen und anderen zu helfen, sodass allein die Strecke von Paris nach Bordeaux eine Woche dauerte (40). Sowohl das

¹⁰⁷ Dennoch finden Sinti/Manouches in Maximoffs Werken, die deutlich aus den Tradierungen seiner Kalderash-Vorfahren gespeist sind, nur marginal Erwähnung.

¹⁰⁸ Auslöser der Fehde war, dass eine der Cousinen Maximoffs im siebten Schwangerschaftsmonat von ihrem Mann verlassen worden war, wofür die männlichen Familienmitglieder Rache schworen.

¹⁰⁹ Isorni, der ein langjähriger Freund und Wegbegleiter Maximoffs bleiben sollte, erlangte nach dem Krieg zweifelhaften Ruhm als Strafverteidiger des Marechal Pétain.

Auto als auch der Wohnwagen kapitulierten unter der Belastung, die Mittel gingen schnell zur Neige, die Männer suchten und fanden kontinuierlich Arbeit:

Et puis, nous ne pouvions pas continuer à vivre de cette façon-là, car nos moyens ne nous le permettaient pas. [...] C'était déjà la quinzaine de septembre et nous avons commencé à chercher du travail. Ce travail consiste, comme toujours que nous sommes des Roms, des Kalderash, à réparer tous les objets en cuivre. Réparations, étamages. Mais nous savons aussi travailler le fer et l'aluminium. Nous avons trouvé un système qui permettait de refaire Presque entièrement les vieux ustensiles en aluminium. Il fallait les nettoyer avec un acide puissant et puis les marteler; on avait alors l'impression qu'ils étaient neuf. Nous faisons payer au client la moitié du prix du neuf. Nous n'avions que très peu de matériel à acheter et nous gagnions ainsi facilement de l'argent. (42)

Das ökonomische Privileg, überall und jederzeit mit ihrem Handwerk Geld zu verdienen, sollte in den Kriegsjahren mehrfach eine entscheidende Rolle für das Überleben der Familie spielen. Bis zum folgenden Frühjahr wogen sich die Maximoffs in Bordeaux in Sicherheit, „cette drôle de guerre“¹¹⁰ (50) schien weit weg, noch ahnte man nichts vom Ausmaß der drohenden Verfolgung und dem Schicksal der zahlreichen Verwandten in Deutschland und Polen. Das Vorrücken der Deutschen zwang die Familie, ihre Flucht fortzusetzen, gemeinsam mit tausenden vor allem jüdischen Emigranten versuchten sie, Spanien zu erreichen. An der spanischen Grenze wies man sie aufgrund ihrer russischen Papiere ab – man hielt sie für Kommunisten – sodass sie umkehren mussten. In einem Centre d'Accueil in Orthez (Pyrénées Atlantiques) nahmen ihnen französische Soldaten die Papiere ab und brachten sie in das 14 Kilometer entfernte Internierungslager Gurs. Maximoff sah Delegationen aus Deutschland und Italien kommen, um deutsche und italienische Staatsbürger – Dissidenten und Juden – abzuholen, die ihnen sehr bereitwillig ausgeliefert wurden (61). An den inhaftierten Roma bestand kein besonderes Interesse, sodass sie nach 42 Tagen, am 8. August 1940, wieder freigelassen wurden und sich nach Tarbes begaben, wo sie andere Verwandte wiedertrafen. Am Bahnhof von Oléron-Sainte-Marie sah Matéo zum ersten Mal einen Transport tausender jüdischer Gefangener in Güterwägen: „Dans ces trains-là, il y avait plusieurs milliers de Juifs qui allaient être déportés en Allemagne. Je reconnais que, dans notre misère, nous étions encore assez heureux“ (62). In Tarbes lebte die Familie bis April 1941 im Verbund mit anderen Roma, die

¹¹⁰ Als „drôle de guerre“ werden im Französischen die Monate zwischen September 1939 und April 1940 bezeichnet, in denen über die deutsche Belagerung einiger Grenzdörfer hinaus nichts passierte und Frankreich sich in einer zermürbenden Phase des Abwartens in einem eher symbolisch empfundenen Krieg befand. Im Deutschen setzte sich für diese Phase der Begriff „Sitzkrieg“ als Verballhornung von „Blitzkrieg“ durch.

Maximoff als „Roms Turco-Américains“¹¹¹ bezeichnet. Matéo versetzte einen Teil des Goldschmucks aus seinem Erbe, doch die Mittel waren knapp, man lebte in Zelten am Stadtrand. Er teilte sich ein Zelt mit seinen Geschwistern. Obwohl sie keine Papiere mehr hatten, erlaubte das schriftliche *droit de circulation* der Gruppe, sich in der gesamten Pyrenäen-Region zu bewegen, um auf gewohnte Weise ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Matéo schaffte sich ein Fahrrad an, um seinen Aktionsradius zu erweitern – im Winter wurde es beschwerlich, doch das Überleben der Familie konnte gesichert werden (ROUT 63, 97–101). Im Frühjahr 1941 wurden die Maximoffs – nun doch aufgrund fehlender Papiere – von französischen Gendarmen verhaftet und zusammen mit anderen Roma in das Lager Lannemezan gebracht, in dem sie eine wesentlich prekärere Situation erwartete:

Nous sommes arrivés à Lannemezan, une ville de 4000 habitants, très élevée. J'ignore l'altitude exacte de cette ville, mais elle excède certainement les 1000 mètres. On nous a conduits à trois kilomètres et demi de là, sur ce qu'on appelle le Plateau de Lannemezan qui doit faire quelques dizaines de kilomètres de long sur environ deux de large. Ce plateau est nu ; rien n'y pousse à l'exception de deux arbres immenses. On nous a dit de nous installer là, à quelques centaines de mètres de ces arbres. La terre était moussue, parce que très humide. Nous nous sommes regardés. Que faire ? Comment pouvions-nous vivre là ?

Pourtant, il nous fallait nous installer avec les faibles moyens dont nous disposions. Dans les camions, il y avait nos bagages et ce qu'il fallait pour vivre. Ainsi, avec quelques branches, j'ai dû monter ma petite tente, aidé par mon frère et ma sœur. [...]

Le soir, quand je me suis couché, tout était humide. Nous n'avions qu'un petit tapis de rien du tout. Nous avons mis nos lits dessus. Nous étions obligés de dormir avec les pieds dans l'eau. Sur tout le terrain, il n'y avait pas un endroit plus haut qu'un autre où nous aurions pu installer nos tentes. Tout le sol était humide. On nous l'avait dit, mais nous nous en étions doutés, par beau temps, il y avait beaucoup de serpents. (103–104)

Die Roma durften das Plateau täglich zwischen 9 und 12 Uhr verlassen, um sich selbst zu versorgen, denn im Lager war keinerlei Versorgung gewährleistet. Es wurde aber von Gendarmen bewacht,

¹¹¹ In dem Artikel „Three feast-days among the ‚Turco-American‘ Gypsies“, den Maximoff dieser Begegnung später im *Journal of the Gypsy Lore Society* widmete (1947/26), erklärt er, wie es zu dieser Namensgebung kam:

As one could not assign them to specific class of Gypsies, we nicknamed them the 'Turco-Americans,' but I have recently had reason to believe that they belong to the same group as the 'Greek' Nomads previously described in this Journal. Our clan called them 'Turco-American' because about a century ago their ancestors used to roam Turkey, and then towards the middle of the nineteenth century set sail for South America, from which continent they returned to Europe about 1920. (JGLS 1947/26: 128)

die jeden Morgen zum Appell riefen, Nicht-Erscheinen hatte die Inhaftierung für eine Nacht im örtlichen Gefängnis und eine Strafzahlung von 80 Francs zur Folge – was unter den schweren Bedingungen des Broterwerbs einem Vermögen gleichkam. (ROUT 106–107) Die Maximoffs erwiesen sich in dieser Situation als enorm widerstands- und überlebensfähig, was – neben der Fähigkeit, sich zu versorgen – auch ihrem starken Zusammenhalt als Familienverbund geschuldet war. Anderen Lagerinsassen ging es deutlich schlechter, Maximoff beschreibt den Suizid eines alten Manouche, der unter den gegebenen Umständen keine Überlebenschance sah – „C’était le premier mort parmi les habitants du camp. Et malheureusement, il n’allait pas être le dernier“. (105f) An dieser Stelle räumt er ein, dass seine Schwester, die für die Ernährung der Geschwister zuständig war, hier und da Lebensmittel auf dem Markt stahl:

Je ne sais pas comment elle se débrouillait. Ou plutôt je le savais bien, mais je fermis les yeux quand elle parvenait à chaparder quelque chose au marché. Heureusement, elle n'a jamais été arrêtée. Des petites bricoles, mais que faire quand on a tellement faim. (107)

Vielleicht sah auch die Bevölkerung mitunter weg – Maximoff betont immer wieder, dass ihnen mitfühlende Franzosen geholfen haben, auch die Gendarmen beschreibt er als „pas vraiment méchants“ (102), vom Brigardier der Gendarmerie schreibt er sogar: „Il aurait du être brutal envers nous, c’était son rôle – eh bien c’était le plus brave des hommes que j’ai connus.“ (106)

In Lannemezan verbrachte Matéo Zeit mit seinem Großonkel Savka, der ihm Nächte lang Geschichten aus der Vergangenheit der Familie in Rumänien und Russland erzählte. Entlang historischer Ereignisse rekonstruierten die beiden ungefähre Jahreszahlen – „nous étions remontés jusqu’en 1810“ –, auf die Maximoff später in seiner fiktionalen und autobiografischen Arbeit zurückgreifen sollte (10). Von der Idee, Schriftsteller zu werden beflügelt, verbrachte Maximoff die Zeit jenseits der drei Stunden, in denen er das Lager verlassen durfte, mit der Niederschrift von Geschichten – es entstanden die unveröffentlicht gebliebenen Romanmanuskripte *Matéhichy*, *Armandino* und *La vie d’un chef tsigan*. Im Dorf knüpfte er Kontakte zu Menschen, die ihm Bücher ausliehen, darunter der stellvertretende Bürgermeister, dem er selbstbewusst begegnete:

— Il paraît que c'est vous qu'on appelle l'écrivain?

— Oui, dis-je, je tente de l'être ; je n'ai encore rien publié, mais enfin je vais avoir un contrat avec Flammarion, à Paris. Après la guerre, je serai probablement publié. Nous avons encore parlé un peu ensemble et, finalement, il m'a dit:

— À Partir d'aujourd'hui, vous pouvez venir chez moi ; je donnerai l'ordre à ma bonne de vous prêter tous les livres que vous désirerez lire.

Je peux vous garantir qu'à l'époque où j'étais dans le camp, je lisais plus d'un roman par jour. (136–137).

Er las jeden Tag die Zeitungen (45, 109), und schöpfte zunehmend Selbstbewusstsein aus der Wirkmacht seiner Alphabetisierung. Als die Situation der Familie prekärer wurde, erwirkte er durch mehrere Schreiben an die Präfektur in Tarbes, dass ihr Bewegungsradius und -zeitraum zum Zweck der Selbstversorgung auf das ganze Département mit angrenzenden Gebieten und zehn Tage im Monat erweitert wurde (112–113). Mit ca. 30 Kilo Gepäck beladen – allein der Amboss, den Matéo für seine Arbeit bei sich trug, wog zehn Kilo – konnten Matéo und sein 17-jähriger Bruder so weiterhin den Lebensunterhalt der Familie bestreiten. Mehrmals gerieten sie dabei in Gefahr, aus der sie sich mit Glück und Geschick herauswanden, einmal wurden sie von Deutschen verhaftet und der Gestapo in Toulouse vorgeführt. Es gelang ihnen auch diesmal, ihre Freiheit wiederzuerlangen, doch Maximoffs gesamtes Erspartes, welches das Überleben der Familie im Winter gewährleisten sollte, wurde konfisziert (115–121).

Dass man den Roma in Gendarmerie und Rathaus von Lannemezan eher wohlgesonnen war, zeigte sich auch darin, dass sie im Winter, als das Überleben auf dem Plateau unmöglich wurde, in einem leerstehenden Krankenhaus untergebracht wurden, dessen Bau während des Ersten Weltkriegs begonnen und nie fertiggestellt worden war (110). Als das *droit de circulation* nicht mehr ausreichte, um die Roma vor der Deportation durch die Deutschen zu bewahren, gab man ihnen Arbeit in einer benachbarten Chemiefabrik. Hier bewahrte seine Fähigkeit zu schreiben Maximoff vor der harten körperlichen Arbeit, die alle anderen verrichten mussten – seine Aufgabe bestand im Abwiegen und Beschriften von Eisenbarren.

Als Jacques Isorny beruflich in der Nähe Lannemezans zu tun hatte, trafen sich die beiden; Isorny bekräftigte seine Zusage, für die Publikation von *Les Ursitory* nach dem Krieg zu sorgen und erwirkte bei Flammarion die Zahlung eines Vorschusses und die Zusendung von Papier, das zu jener Zeit sehr rar und wertvoll war. Um Papier zu sparen, schrieb Maximoff seine Manuskripte in jener Zeit in sehr kleiner Schrift. Nach der Landung der Alliierten in der Normandie gelang es Maximoff, für sich und seine Familie ein *laisser passer* für Paris zu bekommen. Sie ließen sich in Montreuil nieder, wo sie auf viele andere Roma trafen – „Montreuil était devenu, pour ainsi dire, la capitale des Roms de France“ (154).

Pas question d'aller nous présenter quelque part. Et puis pour aller où ? Il est évident que nous devons nous rendre à la Préfecture car nous étions toujours des nomades sous surveillance, mais sous surveillance de qui ?

Désormais nous étions à Paris entre nous. Nous voyions des Allemands partout ; nous commençons à en avoir l'habitude. Les Allemands qui étaient encore là n'avaient aucune

intention de s'occuper de nous ; ils avaient autre chose à faire, d' autres chats à fouetter, comme on dit. (152)¹¹²

Obwohl krank und sehr geschwächt von den harten Jahren begab sich Matéo mit den anderen jungen Männern seiner Gruppe umgehend wieder auf die Suche nach Arbeit und schöpfte Mut aus der Aussicht auf die Publikation von *Les Ursitory* und aus dem Schreiben – „Je continue à écrire ; je ne m'arrêterai pas, c'est ma seule consolation“ (155). Am 1. Oktober 1944 begann er und hielt fest:

Mon contrat avec Flammarion et Cie, 26, rue de Racine, Paris Vie, est valable pour une durée de vingt ans à partir du 29 septembre 1942. Je dois partager mes droits d'auteur avec Maitre Jacques Isorny. C'est lui qui corrige mes fautes d'orthographies et de syntaxe, tape mes manuscrits à la machine à écrire, et, c'est lui qui a trouvé l'éditeur. Mon éditeur m'a avancé une somme de 6.000 francs, sur lesquels Isorni a pris 2.000. Mais lors d'une rencontre avec Isorny à Auch (Gers), le 12 Mai 1943, il m'avait donné 250 francs. En outre, la maison Flammarion et Cie m'ont fait cadeaux des livres pour une valeur de 125 francs. Jusqu'à ce moment j'ai touché au total : 4.375 francs. (*Mémoires 1944–1948*: 2, im Folgenden MEM 44)¹¹³

Mit der Hilfe Jacques Isornis wurde das Schreiben so über die Passion hinaus zum existenzsichernden Faktor in Maximoffs Leben – und zur kulturellen Kontaktzone, denn die Isornis führten Maximoff in ihren Freundeskreis ein und inspirierten ihn zu weiterer Lektüre:

6 Octobre 1944 : Plusieurs personnes, notamment Isorni, Mme. Suzanne Harry, de Lannemezan (...) m'avaient conseillé de lire „Présentation des Haidoucs“, de Panaït Istrati¹¹⁴. J'ai lu cet ouvrage, c'est parfaitement concue. P.I. est un juif roumain, ses idées et ses expressions ressemblent beaucoup aux miens. Mais lui, il est plus libre d'écrire tout ce qu'il pense. Tandis que moi, je n'ai pas le droit d'écrire tout ce que je veux., sans risquer

¹¹² Über die französische Polizei in Paris sagte er 1983 in einem Interview mit Eva Brabant: „[...] la police française a été à Paris de notre côté, on n'a aucun reproche à faire de ce côté-là.“ (ET 1999/1: 183)

¹¹³ Die handschriftlichen Tagebücher hat Matéo Maximoff selbst in mehreren Bänden mit fortlaufenden Seitenzahlen 1983 abgetippt (*Mémoires dactylographiés*), sie sind erhalten und auf Anfrage in der Médiathèque Matéo Maximoff in Paris einsehbar.

¹¹⁴ Hélène Lenz beschreibt in ihrem Aufsatz „De Anton Pann à Matéo Maximoff. Le genre de l'adaption“ (ET 2010/43 : 30–43) stilistische Parallelen zwischen Matéo Maximoff und Panaït Istrati in der „immanence plurielle“ (Genette 1994: 200) sprachlicher Interferenzen und in den Anklängen an rumänische Folklore, die auch anderen rumänischen Autoren eigen sind:

„Comme celles d'Istrati, les trames narratives de Maximoff, l'architecture logique de son univers rappellent encore le folklore littéraire roumain (ainsi La Septième Fille dont la structure mythologique fait écho à des figures épiques roumaines de focalisation). Surtout, les récits de Matéo Maximoff pratiquent l'interpolation de termes étrangers dans le tissu textuel français, renvoyant son lecteur comme l'œuvre de Anton Pann, Ion Budai-Deleanu ou Petrea Cretul Solčan, à l'évidence d'une interculturelité rrom, à une pratique d'autotraducteur du rromani en français sinon de plusieurs autres langues et par conséquent à une réalisation tzigane de la modalité littéraire nommée par Genette: immanence plurielle.“ (39)

d'être défendu par les vieux de ma tribu. On ne me permettra jamais d'écrire des choses malhonnêtes, tel que Istrati¹¹⁵.

14 Octobre 1944 : J'ai lu „La Peur“ de Stephan Zweig. Voici une phrase qui m'intéresse:
„Nous avons coutume de dire: ‚Fermez les portes et garde à vos poches quand viennent les Bohémiens‘. (MEM 44: 2–3)

Madame Isorni, die das Lektorat der Manuskripte übernahm, ermutigte ihn, sich weiterzubilden und an der Abendschule an seiner Orthografie zu arbeiten (MEM 44: 7) – eine Aufforderung, der Matéo Maximoff nicht nachkam. Den Tagebüchern ist zu entnehmen, dass Literatur – als Lesender und Schreibender – während des letzten Kriegsjahres im Zentrum seiner Existenz stand, das Kriegsgeschehen rückte in seiner Wahrnehmung in den Hintergrund. Enthusiastisch stürzte sich Maximoff ins kulturelle Leben, knüpfte Kontakte, verhandelte bei Flammarion über die Publikation weiterer Werke. Bisweilen notierte er Kurzrezensionen zu gelesenen Büchern¹¹⁶, und setzte sich kritisch mit den Werken einiger zeitgenössischer ‚Roma-Experten‘ auseinander:

28 Novembre 1944 : [...]

Lu : CEUX DE PUSZTAS de Jules Illyes [...]

Mon opinion: Jules Illyes est assez au courant des moeurs de Tziganes. Mais je ne vois pas là, combien nos pères étaient malheureux, et quand je les entends leurs enfances, en ajoutant: „C'était la bonne vie“, je me demande à quelle vie ils pensaient. J'aurais bien voulu être né de leur temps pour mieux les étudier. Hélas! Comme tant d'autres, je suis un tzigane moderne, qui regrette la vie qu'il n'a pas eu! (9)

5 Décembre 1944 : Lu : LA RAGE AU VENTRE, de Joseph Kessel. C'est une suite de petites Nouvelles, don't l'une, qui a pour titre La femme folée, est le récit d'une femme tzigane, écoutons-la: [...]

Mon Opinion : Ce sont des belles pages que M. Kessel a écrit. Malheureusement il ne connaît les Tziganes que de les avoir vus. Voici des fautes que je pourrais relever : Il n'y a pas de sage-femme parmi les Tziganes, et n'a jamais eu. Pas plus que des pelureuses. Quelle que soit la femme, elle ne vende jamais la fille d'une autre, même pas en accord avec elle. (9)

¹¹⁵ Konflikte mit den konservativen Ältesten der Kalderash-Roma haben Maximoffs literarisches Schaffen kontinuierlich begleitet, in späteren Jahren hat er sich der ‚Zensur‘ häufiger widersetzt.

¹¹⁶ Patrick Williams anhand der Tagebücher hat eine Liste der gelesenen Autoren Maximoffs zwischen 1944 und 1962 erstellt: „Pascal, Chateaubriand, Blaise Cendrars, Diderot, Voltaire, Racine, Joseph Kessel, Corneille, Rabelais, Daniel Defoe, La Fontaine, La Pérouse, Paul Morand, Balzac, Théophile Gautier, Victor Hugo, Francis Carco, André Malraux, Walter Scott, Edgar Poe, Kipling, Flaubert, et les Russes qu'il affectionne particulièrement, Tolstoi, Dostoiewski...“ (Williams 2016: 146) Hinzuzufügen wäre Jules Illyes.

Anfang März 1945 wurde Maximoff von den beiden Journalisten Lesage und de Cuziat mit dem Anliegen aufgesucht, am 27. März eine Reportage über den „schreibenden Rom“ in der ersten Ausgabe von *Images du Monde* zu publizieren. Maximoff notierte:

J'écris une lettre aux reporters du Images du Monde, pour les remercier et en même temps leur proposer une de mes nouvelles. Mais j'ai des difficultés à cause de cet article. Difficultés qui sont trop longues de l'écrire. (MEM 44: 15)

Auch hier wird deutlich, dass Maximoffs literarische Aktivitäten und Interaktionen mit Journalisten in seinem Umfeld nicht immer Zustimmung fanden.¹¹⁷ *Les Ursitory* jedoch, das er mehrfach im Kreise von Familie und Freunden vortrug, wurde überwiegend positiv aufgenommen. Im April 1945 lernte Maximoff Vania de Gila-Kochanowski kennen, einen aus dem Baltikum stammenden Rom.¹¹⁸ „[Kochanowski] me donne des bons renseignements sur les Origines des Tziganes, notre race, que je ne manquerais pas de noter.“ Auch Kochanowski ermutigte Maximoff, zu schreiben und gab ihm zahlreiche Lektüre-Empfehlungen, die Maximoff dankbar annahm. Doch er begann auch, Maximoff seiner literarischen Entrückung zu entreißen, indem er ihn über die Grausamkeiten, die Roma in Osteuropa unter der deutschen Okkupation angetan wurden, konfrontierte. Bereits am 26. April 1945 schrieb Matéo einen wütenden Brief an *Le Figaro*, in dem er monierte, dass er viel über die Verbrechen der Deutschen an Juden lese, aber kein Wort über jene an Roma („Tziganes“). Daraufhin publizierten die Brüder Tharau am 13. Mai 1945 einen Artikel mit dem Titel *Tziganes et Nazis*, der die Verfolgung und Ermordung von Roma durch die Nationalsozialisten thematisierte. Am 8. Mai 1945 konstatierte Maximoff nur kurz in seinem Tagebuch „Fin de la Guerre“ gefolgt von der Auflistung der fünf Familienmitglieder aus seinem direkten Umfeld, die in Lannemezan ums Leben gekommen waren (MEM 44: 20). Schon bald wurde er jedoch durch die Berichte der wenigen überlebenden Verwandten aus Polen mit dem tatsächlichen Ausmaß des Grauens konfrontiert. Im *Journal of the Gypsy Lore Society* erschien im Mai 1946 Maximoffs wütender, historisch bahnbrechender Artikel „Germany and the Gypsies: from the Gypsy's point of view“¹¹⁹. Zum ersten

¹¹⁷ Am 21. Januar 1947 notiert er: „René Pari, photographe à Libération, est venu me photographier en accord avec Sabatié pour l'article d'Ici Paris. Mon oncle Kolja s'est fâché parce que je fais venir des journalistes chez moi, il veut me défendre d'en faire venir d'autres. Nous nous discutons et restons fâchés.“ (MEM 44: 52b)

¹¹⁸ Als zweifach promovierter Linguist und Ethnozoologe und sollte Vania de Gila-Kochanowski (1920–2007) später ein wichtiger Experte für Romani-Dialekte werden, galt aber auch als streitbare, mitunter instabile Persönlichkeit – sowohl in politischem als auch in wissenschaftlichem Kontext. Kochanowskis ambivalenten Verhältnis zu den *Roms de Montreuil* und Matéo Maximoff hat sein Biograf Jean-Claude Mégret in *Vania de Gila-Kochanowski. Un savant tsigane* jeweils ein Kapitel gewidmet. (Mégret 2017: 47–52, 52–58).

¹¹⁹ Es ist davon auszugehen, dass Maximoff den Artikel im Original auf Französisch verfasst hat, der Übersetzer wird in der Publikation jedoch nicht genannt. Bei späteren Artikel Maximoffs für das JGLS ist als

Mal in der Geschichte ergreift ein Rom schriftlich das Wort, um die erlittenen Menschenrechtsverletzungen zu benennen, die Täter anzuklagen und historische Gerechtigkeit¹²⁰ einzufordern. Er benennt Tatorte (Auschwitz, Ravensbrück, Dachau), beschreibt Taten und spricht als Erster von 500.000 Opfern - zu einem Zeitpunkt, zu dem Roma als Opfer des nationalsozialistischen Genozids noch überhaupt nicht öffentlich oder politisch wahrgenommen werden¹²¹.

Die Behauptung des vermeintlichen „Barbarentums“ der Roma, mit dem die Nationalsozialisten ihre Verbrechen zu rechtfertigen suchten, gibt er angesichts des begangenen Völkermordes ebenso an die Täter zurück, wie etwaige Delinquenz-Stereotype:

What was the reason for all these useless massacres, these endless convoys of trucks filled with Gypsies from all the concentration camps of Germany and the rest of Europe, all travelling to Auschwitz? What countless hundreds and thousands of them set forth, and how many were ever seen again? Not one! And the flimsy excuses the Nazis vouchsafed for such savagery were: ' We will exterminate not only Jews but Gypsies, who are a plague to humanity,' or ' The Gypsies do not work and are of no use to anybody.' What crass ignorance and stupidity! (105)

The Germans asserted that the Gypsies were barbarians: but is it not better to be barbarians than monsters?

The Germans asserted that the Gypsies were thieves: but the accusers have themselves robbed the whole of Europe.

The Germans asserted that the Gypsies were murderers: but they are the very men who ordained the horrors of Auschwitz, Buchenwald, Dachau, and Ravensbruck. (106)

Shall we Gypsies, one asks, ever have an Allied Court of Justice which will demand the punishment of these monsters, these assassins of 500,000 Tziganes? Since the United Nations desire to do justice to all the peoples who fought for the freedom of the world, why do they not consider justice for us also, and therefore institute an enquiry into the source of these monstrous Nazi orders to assassinate the whole Gypsy race ? (107)

Er weist auch auf die Absurdität des falschen Gebrauchs des Begriffs Arier durch die Nationalsozialisten hin, angesichts der Tatsache, dass die Roma genealogisch im Gegensatz zu den Deutschen tatsächlich prototypische Arier sind (106).

Übersetzerin D.E. Yates angegeben (Dora Esther Yates). Maximoff erwähnt mehrfach in seinen Tagebüchern seine Korrespondenz mit „Miss Yates“ (27, 28, 59-6, 68).

¹²⁰ Der Begriff ‚historische Gerechtigkeit‘ meint Ansprüche und Pflichten, die über die Opfer-Generation hinaus aus historischem Unrecht gravierenden Ausmaßes, wie Völkermord, Versklavung, Enteignung und kollektiver Freiheitsberaubung, und dessen Folgen entstehen. (Vgl. Meyer 2005, Schefczyk 2016)

¹²¹ Im Zuge der gerade beginnenden Nürnberger Prozesse wurde das sogenannte „Zigeunerlager“ zwar in Zeugenaussagen überlebender Juden erwähnt, fand jedoch keinerlei Eingang in die Gerichtsurteile

Im Gegensatz zu dem seinerzeit wenig beachteten Artikel fand die 1947 nach einigen Aufschüben in einer Auflage von 6000 Exemplaren erfolgte Publikation von *Les Ursitory*¹²² ein positives Echo bei Presse und Leserschaft, das sich jedoch leider nicht in den Verkaufszahlen widerspiegelte. Glückwunschschriften erreichten Maximoff unter anderem von Professor Jules Bloch, Indologe an der Sorbonne (MEM 44: 59-9); während einer Signierstunde bei Flammarion signierte er ein Exemplar für Jean-Paul Sartre (MEM 44: 59-5)¹²³. Am 30. Mai 1946 wurde in den *Actualités Françaises* die Reportage „Le peuple de la Route“ gesendet, die zum Teil bei den Kalderash-Roma in Montreuil gedreht worden war.¹²⁴ Maximoff wird darin als „premier écrivain gitan“ vorgestellt, wobei er als Teil der Publikationsmarketing-Strategie plakativ am Eingang der Sorbonne und im Verlagshaus Flammarion posiert. Ende 1947 lernte Matéo Carolina kennen, die seine zweite Ehefrau werden sollte. Nach der Heirat im Januar 1948 notierte er:

30 Janvier 1948: Voilà la vie de ma femme, telle qu'elle me l'a raconté:

Mariée pour la première fois à l'âge de douze ans, avec Yoyo, fils de Stevo. Elle a eu deux enfants. Pendant l'occupation (un Allemand ?) voulait tuer son mari, elle se battit avec lui et l'Allemand fut tué par les Roms. Déporté en Allemagne, à Ravensbrück, puis à Buchenwald, ses deux enfants sont morts. Elle-même fut sauvée par miracle. Elle porte sur le bras gauche l'immatriculation Z 9908. Plus tard elle a trouvé son mari, qui par la suite fut tué par un bombardement. Repatrié, elle a fait connaissance d'un homme à l'hôpital, avec qui elle est rentrée un an, jusqu'au moment où elle est venue chez moi.

En Allemagne elle a été opérée à la poitrine, près du sein gauche, dont elle garde une cicatrice d'environ vingt centimètres. Devant l'avance des troupes Alliées, les Allemands ont laissé la poitrine ouverte et se sont les Français qui ont achevé l'opération. (MEM 48: 100)

Die kurze Ehe verlief sehr turbulent, auch weil Carolina durch ihren Leidensweg physisch und psychisch stark beeinträchtigt war, was Matéo überforderte. Schon im Juni 1948 verließ sie ihn wieder (MEM 48: 117). In der Folge suchte er Kontakt zu Zita Amez-Droz, einer jungen Schweizer Malerin und Verehrerin, die er 1947 kennengelernt hatte (MEM 44: 76; MEM 48: 128). Doch erst im Juni 1951, nachdem Zita ihren Mann verlassen hatte, kamen die beiden zusammen. Matéos Familie war zunächst wenig begeistert, da Zita, die Matéo fortan Tita Parni („die Weiße“, wegen ihrer hellen Haut) nannte, keine Romni war, doch er setzte sich darüber hinweg und erlebte zum ersten Mal eine glückliche Partnerschaft. (MEM 50: 284 ff.) Da Matéo in Paris inzwischen zur

¹²² Die erste Auflage war im Sommer 1946 gedruckt worden und enthält entsprechend auch diese Jahresangabe,

¹²³ Maximoff hat auf diese Weise beim Abtippen der Tagebücher 1984 handschriftlich ein Erratum in den Seitenzahlen korrigiert – er hatte beim Verfassen versehentlich auf Seite 60 die Seitenzahl 50 wiederholt.

¹²⁴ <https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/afe86004485/journal-les-actualites-francaises-emission-du-30-mai-1946> (Minute 09:18–11:57)

Lokalprominenz gehörte, erschien in *Içi Paris* am 20. Juli 1951 ein Artikel von Martine Beauvais unter dem reißerischen und falschen Titel „Tita, modèle et gitane, est venue de Suède pour épouser l'élú de son coeur Matéo Maximoff, poète tzigane“. Der Artikel war mit einem Selbstportrait Titas in der traditionellen Aufmachung einer Romni illustriert, was zur Folge hatte, dass sie einige Bilder verkaufen konnte (MEM 50: 292). Tatsächlich konnten die beiden erst nach Titas Scheidung 1952 heiraten und kämpften ständig um die Verlängerung von Titas Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis – Matéo war immer noch nicht im Besitz der französischen Staatsbürgerschaft. (324, 330). Tita brachte aus ihrer ersten Ehe ihre dreijährige Tochter Savina mit, am 2. März 1953 kam die gemeinsame Tochter Nouka zur Welt. Die Ehe hielt bis 1965.

Zahlreiche Journalisten klopften für Artikel und Reportagen über die *Roms de Montreuil* an, womit die Familie nicht immer einverstanden war, sich aber dennoch bisweilen durch lukrative Angebote der Presse überzeugen ließ. Dass Maximoff dabei den pittoresken Inszenierungen des „Gitanesken“ mitunter nicht abgeneigt war, zeigen kuriose Beispiele, wie ein mehrfach verwendetes Pressefoto, auf dem er mit Gitarre posierte, obwohl er das Instrument nicht beherrschte, sowie eine komplett für die Dokumentation der Journalisten inszenierte Hochzeit.¹²⁵ Dennoch war auch er bisweilen unzufrieden mit den Darstellungen der Presse: „Un article est paru dans le hebdomadaire LA PRESSE. Il es question de moi, fort désagréable et inexacte“ (MEM 48: 184).

Eine Zeitlang avancierte Maximoff zu einer gefragten Persönlichkeit unter den Pariser Intellektuellen von Saint-Germain-des-Prés, besuchte regelmäßig das *Les Deux Magots* und nahm an zahlreichen Debatten im *Club de Faubourg* teil, über die er in seinem Tagebuch minutiös Buch führte. Jenseits von Autoren-Ruhm und inszenierter Bohémiens-Romantik war der Alltag der Roma in Montreuil geprägt von Folgeerkrankungen und -schäden der Inhaftierung, an denen vor allem Alte und Kinder starben, der Suche nach seit 1939 verschollenen Verwandten, Armut und Suiziden. In seinem Tagebuch zeigt sich Maximoff besorgt über die „scènes d'ivresses“, die sich in seiner Familie abspielten (187). Seine Versuche, die in Lannemezan entstandenen Romane *Mathehichy* und *Armandino*, sowie weitere nach dem Krieg verfasste Manuskripte¹²⁶ bei Flammarion oder

¹²⁵ Im Dezember 1946 hatte der Journalist André Hurlter, der für *Samedi Soir* und *Paris Match* schrieb gemeinsam mit dem Fotografen Albert Jammarron Maximoff 3000 Francs für einen Artikel über eine authentische Roma-Hochzeit angeboten – Maximoff sagte sofort zu, ohne die Erlaubnis der Alten abzuwarten, die diese dann unter keinen Umständen geben wollten. (MEM 44: 55–56). Maximoff und einige seiner jüngeren Cousinen und Cousins haben daraufhin die „authentische Roma-Hochzeit“ für die Journalisten inszeniert – die Fotoreportage erschien am 11. Januar 1947 in *Samedi Soir* (No 83). (MEM 44: 58)

¹²⁶ Folgende Titel werden in den Tagebüchern erwähnt, ohne dass es zu einer Publikation kam: *Parmitchy*, *Le Roi manque des Tziganes*, *Kris*, *Les Roms nous racontent*, *Légendes Tziganes*, *La premiere Kris*, *L'Amour au delá de la mort*, *Guybrato*, *Des histoires épouvantables*, *Nous n'oublions pas*, *Philtre d'Amour* (pièce

anderen Verlagen zur Publikation zu bringen, scheiterten. Eventuell waren Verlage abgeschreckt von Maximoffs teils fehlerhafter Orthografie – den Rat Mme Isornis, eine Abendschule aufzusuchen hat er nie befolgt. 1947 beendete Maximoff die erste Fassung des Romans *Savina* (MEM 44: 71), der ihm Kritik seitens Vania de Gila Kochanowski einbrachte:

6 Septembre 1947 : Recu une lettre de mon ami Vania Kochanowsky. En voici quelques extraits en parlant de mon roman:

Je ne le trouve pas excellent au point de vu d'idéologie. D'après lui les Tziganes ne sont que des bagarreurs qui s'entre-tuent pour le caprice de quelques particulier. Je ne voudrais pas qu'on identifie les Tziganes de ton roman avec ceux du monde entier. Toi-même, si tu n'as pas, et je l'espère bien, un esprit de gaminerie qui a pour sujet des Tziganes et des Cowboys. (MEM 44: 81)

Ein Vorwurf, der Maximoff häufig von Roma gemacht wurde, kommt hier zum Tragen: er schade durch negative Darstellungen mit seiner literarischen Arbeit dem Image von Roma und trage dazu bei, negative Stereotype zu verfestigen.¹²⁷ 1955–56 unterzog er den Roman einer gründlichen Überarbeitung und ließ ihn auf Diktat professionell abtippen. (MEM 55: 423–425, 442), woraufhin er im Januar 1957 mit einer Auflage von 3000 bei Flammarion erschien. 1953 beendete er den Roman *Le peuple de ténèbres*, benannte ihn um in *Le prix de la liberté* und vertraute ihn Tita zur Korrektur und zum Abtippen an (242–243, 250, 258). Duckermann von Flammarion zeigte sich begeistert – „Votre livre Le Prix de la Liberté est parfait, il y a des très bons passages, mais il faut faire des coupages“ (MEM 50: 360). Erheblich gekürzt, erschien der Roman im Februar 1955 in einer Auflage von 3000. Am 12. Februar 1954 wurde Matéo Maximoff in die *Société des Auteurs* aufgenommen. 1956–1957 verfasste Maximoff den Roman *Atziganis*, für den er sehr ausführlich über die Epoche der Islamischen Invasionen recherchiert hatte, doch Flammarion lehnte den Roman aufgrund schlechter Verkaufszahlen der Vorgänger ab:

de théâtre), Laidet et Solomia, Le Noyé qui accuse, La Vengeance est un droit, Le Sang impur, Farlitchi, Choukar Drabarni, La Pivli de Chandri. Die Manuskripte /Typoskripte liegen nicht mehr vor. In der Médiathèque Matéo Maximoff, bzw im Privatbesitz Nouka Maximoffs vorhanden sind hingegen die Manuskripte von Armandino, Mathéhichy und La vie d'un Chef Tzigane, sowie das Typoskript *Atziganis*. Eine große Zahl unveröffentlichter Gedichte befindet sich ebenfalls im Besitz Nouka Maximoffs.

¹²⁷ Das Presseecho auf den 1957 bei Flammarion erschienenen Roman zeigt, dass Befürchtungen dieser Art nicht völlig haltlos waren:

Avec *Savina*, que publient les éditions Flammarion, nous entrons dans une farouche histoire tzigane racontée par un tzigane. Son auteur Mateo Maximoff, est, en France, l'unique écrivain appartenant à la race tzigane chez qui seule compte la tradition orale. Il nous révèle, dans ce roman, divers aspects saisissants du caractère farouche de ces hommes rudes, aux passions violentes, qui ne connaissent de justice que celle qu'ils exercent eux-mêmes. (La dépêche du Midi 1957_2)

27 Novembre 1957 : Chez Flammarion. Duckermann me dit: Sur les 6000 exemplaires de Les Ursitory, il reste en magasin 3000. Sur les 3000 exemplaires de Le Prix de la Liberté, il en reste 2000. Sur les 3000 de Savina, il en reste 250. Mais nous pouvons avoir des rendus avant la fin de l'année. Dans ces conditions les Flammarions ne jugent pas nécessaire de faire une nouvelle tentative avec Atziganis. (MEM 55: 473)

Stattdessen wurde ihm die Publikation des in Arbeit befindlichen Romans *La septième fille* in Aussicht gestellt, doch nach der Fertigstellung erhielt er auch hierfür eine Absage mit der gleichen Begründung: „6 Mai 1958: Chez Flammarion. Duckermann me dit que *La septième fille* ne peut pas être publié parce que mes livres précédents n'ont pas été vendus, que seulement à moitié“ (MEM 55: 482).

Fortan gelang es ihm nicht mehr, einen französischen Verlag für die Publikation seiner Werke zu gewinnen.¹²⁸ Der Enthusiasmus des Schriftstellers Matéo Maximoff war deutlich gedämpft. Am 28. September 1962 schrieb er in sein Tagebuch:

Cette nuit j'ai pris une décision: je désire me convertir aux Évangélistes. J'ai réfléchi depuis plus d'un an. J'ai besoin d'activité. Il me semble que ma littérature ne me donne plus grande chose et le cinéma n'est que de temps en temps. Il faut que je fasse quelque chose, aider mon prochain. Je crois en Dieu. (MEM 59: 562)

Seit Beginn der 50er Jahre hatte Maximoff sich zunehmend dem evangelikalen Pentecôtisme zugewandt. Der erste Kontakt entstand über Abbé Barthélémy, einen französischen Priester, der Romanes beherrschte und die Roms de Montreuil in Zeiten der Not häufig aufsuchte und caritativ unterstützte (MEM 50: 367 – 393). Entscheidend für Maximoffs Bekehrung war der evangelikale Pastor Clément le Cossec, der über die 1964 von ihm gegründete *Mission Évangélique des Tziganes de France – Vie et Lumière* schrieb:

Partant du principe que la vocation vient de Dieu et l'instruction des hommes, je me mis à enseigner les jeunes hommes qui désiraient être ,prédicateurs de l'évangile. Je leur appris à lire et à écrire et à étudier la Bible. Je les emmenai avec moi, par équipes, à travers du monde pour évangéliser leur peuple. Ils apprenaient ainsi sur le tas, la géographie et l'histoire des peuples. Nous avons traversé ainsi l'Europe, allant jusqu'en Inde, Aux U.S.A. et jusqu'en Israël [...]. Ils évoluèrent rapidement. Certains dotés d'une intelligence et d'une mémoire remarquables sont devenus des leaders spirituels. [...] Le désir d'apprendre à lire a été motivé au départ du réveil par la nécessité pour les prédicateurs de savoir lire la bible. Ensuite nous avons étendu notre action d'alphabétisme aux enfants et nous avons créé notre première école primaire Durant le stage de formation biblique

¹²⁸ Erfolgreicher waren seine Romane im deutschen Sprachraum: in deutscher Übersetzung erschienen *Die Ursitory* (München: Manesse 1954 u. 1987; Zürich: Unionsverlag 2001), *Der Preis der Freiheit* (Zürich: Moorgarten 1955), *Die siebente Tochter* (Zürich: Flamborg 1969).

des prédicateurs en notre 'centre national'. Ensuite ce fut l'aventure de la caravane-école sur les routes en suivant des groupes. (Le Cossec 1985: 20)¹²⁹

Maximoff wurde schnell zu einem jener *leaders spirituels*, leitete Konventionen und *écoles-caravans* und folgte Le Cossecs Mission bis nach Indien (1972 und 1976): „Cependant en Inde, nous avons créé 17 écoles regroupant 750 petits gitans dans des villages où il n'en existait pas.“ (Cossec 1985: 20). Die Konversion bedeutete für ihn auch eine Emanzipation von konservativen, von ihm zum Teil kritisch betrachteten Kalderash-Traditionen (Baumann 2016: 126), wobei er einige Familienmitglieder erfolgreich missionierte.¹³⁰ Mehrfach hatte er zwischen 1955 und 1961 an Pilgerreisen nach Saintes-Maries-de-la-Mer teilgenommen¹³¹, ehe er sich am 4. Januar 1963 von Clément le Cossec taufen und 1964 zum Pastor weihen ließ. Patrick Williams spricht von einer „hyperactivité au service de la Mission“ (2016: 150), in die Matéo anschließend verfiel. Zahlreiche Missionsreisen im Gefolge Le Cossecs führten ihn nach Deutschland, Skandinavien, Holland, Spanien, Italien, Großbritannien, Israel, Indien und in die USA, wo er predigte, missionierte, taufte und in Bibelschulen lehrte (148f). Zwischen 1964 und 1984 übersetzte er – teils gemeinsam mit Donald Kenrick – das Neue Testament (*E nevi vastia*) ins Romanes, 1995 wurde es bei der *Société Biblique Française* publiziert. Das Anliegen der Alphabetisierung und Scholarisierung ging indes für Matéo Maximoff über die Missionierung durch Befähigung zur Bibellektüre hinaus. Er war davon überzeugt, dass Bildung und Modernisierung der Schlüssel zur Selbstbehauptung und Selbstverteidigung von Roma sind. In dem einführenden Kapitel „Über die Zukunft meines Volkes“, das er zu dem gemeinsam mit Otto Daettwyler herausgegebenen Bildband *Tsiganes* (1959) beigetragen hat, schreibt er: „Wir hoffen indessen, dass die nächste Generation gebildeter sein wird. Der zunehmende Besuch der Schule weist darauf hin. Was heute schwierig für uns ist, wird es morgen für unsere Kinder vielleicht nicht mehr sein.“ (29) Der Vorstellung einer vollständigen Akkulturation setzt er jedoch ein sozialromantisches Freiheitsideal entgegen, das er wiederum im

¹²⁹ Ist die Verknüpfung von Alphabetisierung und christlicher Mission eine althergebrachte Praxis der Inbesitznahme von Kolonien, so birgt der Kontakt des Pentecôtisme mit Roma einige Spezifika: Zum einen vereinte er bis dahin z.T. in Opposition befindliche Gruppen, wie Manouches, Calé, Kalderash etc. unter einem religiösen Dach – die Bereitschaft zur Konversion vorausgesetzt, ansonsten führte er zu innerfamiliärer Spaltung, zum anderen vermittelte er den Konvertierten ein Narrativ des Auserwähltseins, das zur Stärkung des Selbstbewusstseins beitrug. Kontaktzonen zwischen Roma und Nicht-Roma waren im europäischen Pentecôtisme eher rar, da er unter Nicht-Roma wenig verbreitet war, in den USA jedoch durchaus relevant. (Williams 1984: 49).

¹³⁰ Zwar hatte die Familie schon vorher der russisch-orthodoxen Kirche angehört und beging die entsprechenden Feiertage, die Religiosität war der Kalderash-Tradition jedoch untergeordnet.

¹³¹ Am 26. Mai 1955 schrieb er in sein Tagebuch: „Le pèlerinage pour nous est fini. De ma vie je n'ai pas vu des choses plus merveilleux. Il faut que chaque Rome puisse voir le pèlerinage, au moins une fois dans sa vie, tout comme les Hindous vont à Bénarès.“ (MEM 51: 406)

Lichte blinden Traditionalismus auch kritisch betrachtet: „Zu denken, und wäre es nur einen Augenblick lang, dass mein Volk sich in die Ortsbevölkerung würde eingliedern können, wäre ein schwerer Irrtum. Der Zigeuner, wo immer er sei, in welchem Lande er sich auch befinde, ist vor allem Zigeuner. Und dieses Volk, das man allgemein frei glaubt, ist doch gefangen in seinen Gesetzen, in seinen Gewohnheiten, in seinen Traditionen und in seiner Folklore“ (ebd).

Hybridität gehörte zu den Charakteristiken des Lebens und Schaffens Matéo Maximoffs. Er begab sich in unterschiedliche Lebens- und Denkwelten, erkannte an, was er für aner kennenswert und kritisierte, was er für kritikwürdig hielt – durchaus auch im religiösen Kontext. Mit den Worten Patrick Williams:

Matéo Maximoff se montrait entièrement lui-même en tous milieux, toutes sociétés, sans calcul et sans concession, parfois avec une vivacité qui allait jusqu'à la rudesse, parfois avec gentillesse, il savait se moquer sans blesser. (2016: 154)

1967 warfen ihm Roma-Pentecôtisten sein öffentliches Leben als Schriftsteller vor und untersagten die Teilnahme an einer großen Gala, die von *Études Tsiganes* im Cirque d'Hiver organisiert wurde – Maximoff bereute später, dem Folge geleistet zu haben (Williams 2016: 148, 152). In der etwa zwanzig Jahre währenden Phase des intensiven religiösen und politischen Engagements verfasste Matéo zwar eine Reihe Artikel vor allem für *Études Tsiganes* und JGLS, aber keine Romane. 1973 gab er gemeinsam mit Karl Rinderknecht, André Barthélémy, Francis Lang, Carl-Herman Tillhagen und François de Vaux de Foletier den Band *Zigeuner. Geheimnisvolle Nomaden* heraus, eine reich bebilderte Sammlung von Essays der Beteiligten zu Geschichte, Sprache, Sitten und Religiosität verschiedener europäischer Roma-Gruppierungen. In seinem mit eigenen Fotografien bebilderten Beitrag „Vom ersten Seufzer bis zum letzten Schrei“ (34–61) beschreibt Maximoff Sitten und Rituale rund um Geburt, Jugend, Heirat und Tod, wobei er explizit betont, dass es sich um Sitten der Kalderash-Roma ohne Gültigkeit für andere Gruppen handelt (34). Am Ende des Kapitels distanziert er sich jedoch: „Ich selbst habe diese Sitten gepflogen bis zu dem Augenblick, da ich in Jesus Christus meinen Erlöser erkannte.“ (61)

Erst Mitte der 80er Jahre nahm er sein belletristisches Spätwerk in Angriff und verfasste die Romane *Condamné à survivre* (1984), *Vinguerka* (1987), *Dites-le avec des pleurs* (1990) und *Ce monde qui n'est pas le mien* (1992), sowie den Erzählband *La poupée de Maméliga* (1986) und die Autobiographie *Routes sans roulottes* (1993). Er gab die Bücher sämtlich in Autoedition heraus, wofür er sehr hohe Kosten auf sich nahm. Im Juni 1985 wurde er vom französischen Kulturministerium zum *Chevalier des Arts et des Lettres* ernannt.

Seine letzten Lebensjahre verbrachte Matéo Maximoff in sehr bescheidenen Verhältnissen in Romainville bei Paris, wo er am 25. November 1999 verstarb und begraben wurde.

2.2 Politik

Ende der 40er Jahre entstand in Paris ein kleiner Zirkel um Matéo Maximoff, Vania de Gila Kochanowski und einige immigrierte Roma aus Russland, dem Baltikum, Jugoslawien und Rumänien, der begann, sich für die Belange von Roma einzusetzen. (Acton 2019 o.S.) 1953 wurde aus diesem Zirkel heraus die Association Études Tsiganes gegründet, zunächst als Bildungszentrum, aus dem 1955 das Journal *Études Tsiganes* hervorging: „Cette revue présente dès le début comme ‚un point de ralliement‘ pour l’ensemble des efforts relevant aussi bien de démarches scientifiques que d’une simple ‘générosité humaine.’“ (Le Roux 2018: 355) Als multidisziplinäre Plattform agierte das Magazin zwar jenseits etablierter akademischer Editionen, publizierte jedoch zahlreiche Beiträge namhafter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, wie Ian Hancock, Milena Hübschmannova, Beate Eder-Jordan, Patrick Williams, Marcel Courthiade, François de Vaux de Foletier und prägte den geisteswissenschaftlichen Diskurs über Roma-Themen, woran Maximoff entscheidenden Anteil hatte: „Par sa présence dès les premiers parutions, par l’apport de son savoir et de sa capacité à fédérer les esprits curieux autour de lui, Matéo Maximoff indique à des générations d’intellectuels gadjé le ‚ton‘ et la mesure que les communautés romanes méritent dès lors dans les écrits qui leur sont dédiés.“ (Le Roux 2016 : 102).¹³²

1958 immigrierte der rumänische Rom Ionel Rotaru nach Paris und ließ sich im Jahr darauf unter dem Titel Vajda Voevod III zum „König der Roma“ krönen (Acton 2019 o.S., Liégeois 2019 o.s.). Er gründete zunächst eine Organisation, die immigrierte Roma aus Jugoslawien bei behördlichen Formalitäten, der Suche nach Arbeit und Unterkunft unterstützte und Alphabetisierungsklassen einrichtete (Liégeois 1975: 300). Zudem fanden Roma hier pro bono juristische Unterstützung bei der Einforderung von Entschädigungszahlungen für Internierungen und Misshandlungen und Enteignungen während des Zweiten Weltkriegs. Über den Pariser Juristen Paul Feher entstand eine Vernetzung mit dem deutschen „Verband rassistisch Verfolgter nicht jüdischen Glaubens“, der das gleiche Anliegen verfolgte. Maximoff unterstützte Rotarus diesbezügliche Arbeit und unternahm selbst mehrere Anläufe, bis ihm 1975 schließlich eine Entschädigung für seine Internierung durch den französischen Staat zugesprochen wurde (Baumann 2016: 124f). Die Krönung Rotarus jedoch lehnte er vehement ab, da das Konzept ‚König‘ aus seiner Sicht im Widerspruch zu jeglicher Roma-Tradition stand (ROUT: 10f). 1959 gründete Rotaru gemeinsam mit den Brüdern Vanko und Leulea Ruda die Communauté Mondiale Gitane (CMG) die erste de facto internationale Roma-Organisation. Sie wurde 1965 staatlicherseits

¹³² In seinem Artikel „Une Roulotte dans la tête“ blickt Matéo Maximoff 1985 auf 30 Jahre *Études Tsiganes* zurück und rekapituliert selbstbewusst:

„Il est juste et normal que des revues comme les Études Tsiganes existent et, avec leurs faibles moyens, fassent connaître aux Gadjé que le voyage des Tziganes, des Roms, des Manouches et des Gitans, n’est pas terminé, même si souvent par nécessité, la roulotte est bâtie en pierre. (10)

aufgelöst mit der Begründung, in ihrem Vorstand befänden sich zu viele Menschen nicht-französischer Nationalität. Es kam zum Bruch, Vanko Rouda gründete umgehend eine neue Organisation, das Comité International Tzigane (CIT) – später umbenannt in Comité International Rom (CIR) – das unter aufmerksamer Beobachtung durch Polizeibehörden gestellt wurde. Im Gegensatz zum CMG gelang es dem CIT/CIR, die Interessen verschiedener Gruppierungen zu vereinen – ein Anliegen, das er mit der religiösen Pentecôte-Bewegung teilte, zu der enge Verbindungen bestanden. Die 1962 gegründete Zeitschrift *La Voix Mondiale Tzigane* wurde ab 1966 politisches Organ der CIR unter der redaktionellen Leitung Vanko Roudas (Liégeois 1975: 301). 1968 hielt Matéo Maximoff im Rahmen der Gala of Third World Solidarity eine Rede, deren Transkription in *La Voix Mondiale Tzigane* (1968/29) abgedruckt wurde (Liégeois 2019 o.S.). Parallel kam es zur Gründung von Konkurrenzorganisationen unter anderem um Lionel Rotaru, von einigen Roma immer noch als König akzeptiert, der sich zunehmend in die Utopie eines Roma-Staates („Romanestan“) verstieg¹³³. Maximoff, der sich Frankreich in Loyalität verbunden fühlte und für den „Franzose“ und „Rom“ keinen Widerspruch bedeutete, lehnte diese Idee in seinen „Réflexions sur l’avenir de l’organisation internationale tzigane“ (in ET 4/1971, S. 10–11) kategorisch ab:

Nous sommes des Roms, ou comme on nous appelle, des Tsiganes, mais des Tsiganes français à 100%. Notre pays c’est la France, et nous n’en voulons pas d’autre. [...] Si nous sommes venus en France d’un autre pays, il y a de cela soixante ans, nous sommes chez nous en France depuis trois générations. Nous avons la nationalité française, nous avons les mêmes devoirs que n’importe quel français sédentaire. Nous avons versé notre sang dans les deux guerres mondiales pour combattre le même ennemi.

Il est certain que nous sommes d’une race qui n’est certainement pas gauloise! Au début de notre arrivée en France, nos parents auraient pu choisir une autre nation, mais non! Ils ont adopté la France et nous aussi. Il y a bien en France des Bretons, des Auvergnats, etc. Pourquoi pas des Tsiganes français?

Bien entendu je note ici mes idées personnelles. Ma pensée est ceci :

S’il ya des Tsiganes qui veulent une nation à eux, où sera établie cette nation? Oui, nous sommes originaires, il y a des siècles, des Indes. Mais est-ce que ce pays accepterait chez lui une nouvelle migration de quelques millions de personnes supplémentaires? [...] Est-ce que des pays n’ont pas fait des guerres pour moins que cela?

¹³³ Die Idee eines territorial gebundenen *Romanestan* konnte sich nicht durchsetzen, im Rahmen des fünften Welt-Roma-Kongresses in Prag 2000 entstand die Selbstdefinition als „non-territoriale Nation“ (Vgl. Goodwin 2004 o.S ; Blandfort 2015: 126–140). Künstlerisch wurde die Utopie *Romanestan* von Delaine Le Bas in der Installation/Performance *Romani Embassy* – erstmals im Rahmen der 19. Biennale di Venezia – fortgeführt und hybridisiert. Vgl. <https://delainelebas.com/blog/2019/04/futuroma-venice-biennale-2019/>, <https://delainelebas.com/works/romani-embassy/>, <http://romani-embassy.com>

Certains tsiganes veulent prendre pour exemple Israël. Les Israélites avaient des cadres, des ingénieurs, des médecins, des officiers formés dans les pays occidentaux, des capacités énormes et de l'argent. Tout ce que les Tsiganes ne possèdent pas. Que fabriquerons-nous en dehors de nos casseroles et de nos paniers ? Non je n'exagère pas! Voyez-vous un pays où tous les artisans seraient des boulangers? Déjà par nous- mêmes, nous refusons d'obéir, autrement dit un Rom n'aime pas être commandé par un autre Rom. [...] Nous sommes un peuple libre, nous ne l'oublions pas. Nous, les Roms Kalderashs de France, nous ne voulons pas d'une nation et probablement les Manouches de France sont de notre avis. Quant aux Tsiganes des autres pays, qu'ils fassent comme il leur semble bon, nous ne voulons pas nous mêler de leurs affaires, tout au moins pour ce problème. Cela les regarde eux, et les pays dans lesquels ils vivent. (ET 1971/4: 10)

Das CIR initiierte und organisierte den ersten World Romani Congress vom 8. Bis 12. April 1971 in London, Matéo Maximoff übersetzte sämtliche dort gehaltenen Reden ins Romani (Acton 2018 o.S.). Im Vorfeld der offiziellen Eröffnung hatte Thomas Acton eine akademische Konferenz in Oxford organisiert, in deren Rahmen auch Matéo Maximoff, Vania Kochanowski und Ian Hancock Vorträge hielten. In der Folge erschien der Konferenzband *Current Changes among British Gypsies and their Place in International Patterns of Development* (Acton 1971).

Unter dem Dach der CIR fanden 22 Roma-Organisationen zusammen, es wurden fünf Kommissionen zur Interessenvertretung gebildet: Soziales, Bildung, Sprache, Kriegsverbrechen, Kultur. Im Rahmen des ersten wurde die Ausrichtung des zweiten Welt-Roma-Kongresses 1977 in Genf beschlossen. Die Schwierigkeiten der Findung eines Austragungsortes für den zweiten Kongress wurden von Matéo Maximoff gelöst, dem es nicht nur gelang, den World Council of Churches als Sponsor, sondern auch das John Knox Zentrum in Genf als Location zu gewinnen. Die während des zweiten Kongresses ausgerufenen International Romani Union (IRU) wurde 1978 von den Vereinten Nationen als NGO anerkannt, 1993 erlangte die IRU den Status Category II Consultative bei den Vereinten Nationen (Acton 2019 o.S.).¹³⁴

Am 27. Oktober 1979 nahm Maximoff an der von Romani Rose¹³⁵ initiierten Gedenkveranstaltung in Bergen-Belsen teil (Abb. 1, S. 307), der ersten einer Reihe von Protestaktionen des Verbands Deutscher Sinti, die schließlich zur 1981 zur Anerkennung der NS-

¹³⁴ Die wechselvolle Geschichte der IRU ist - wie die so vieler supranationaler politischer Organisationen - geprägt von vielen Kontroversen, Abspaltungen und Neugründungen teils kooperierender, teils konkurrierender Initiativen. Seit den 90er Jahren ist der Einfluss und die Sichtbarkeit von Frauen in der politischen Arbeit von Roma gewachsen. (vgl. Kóczé 2019)

¹³⁵ Romani Rose war Gastgeber des dritten Welt-Roma-Kongresses in Göttingen vom 16. bis 21. Mai 1981. Danach zog er sich aus der politischen Arbeit auf internationaler Ebene zurück und konzentrierte sich fortan auf die Stärkung des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma, der seither zur machtvollsten nationalen Autorepräsentation von Roma avancierte. (Acton 2019 o.S.)

Verbrechen gegen Sinti und Roma als rassistisch begründeten Völkermord durch Helmut Schmidt führten (vgl. Rose 1987: 88ff).

Eine direkte Kollaboration mit osteuropäischen Roma war während des kalten Krieges nicht möglich, dennoch gelang es Marcel Courthiade, Ian Hancock und Nicolae Gheorge in den 80er Jahren die internationale Vernetzung der IRU auch mit Blick auf den eisernen Vorhang aufrecht zu erhalten, sodass der 4. Kongress nach der Wende 1990 in Polen stattfinden konnte, erstmals konnten Vertreter aus osteuropäischen Ländern teilnehmen.¹³⁶

Der Bericht, den Maximoff nach seiner Teilnahme verfasste, sollte sein letzter politischer Beitrag in ET (1990/1: 29–30) sein. Darin gibt er die Stimmen verschiedener Teilnehmender aus osteuropäischen Ländern wieder und stellt erfreut fest, dass die meisten von ihnen Kalderash-Roma sind. Erschüttert vom Besuch des KZ Auschwitz hält er fest:

Le Christ sur la Croix a pardonné à tous ceux qui ne savaient pas ce qu'ils ont fait. Nous, les Tsiganes, les rom et tous les autres, nous pardonnons à tous ceux qui ont massacré les nôtres, déportés, etc. Nous pardonnons, mais personne jamais ne nous obligera à oublier.

(30)

2.3 Artikel in *Études Tsiganes* und im *Journal of the Gypsy Lore Society*

Zwischen 1946 und 1997 wurden 13 Artikel Maximoffs im JGLS und 15 Artikel in ET veröffentlicht.¹³⁷ Inhaltlich lassen sie sich unterteilen in

1. Informative Essays zu Kultur, Sprache und Sitten von Kalderash-Roma
2. Politische Beiträge
3. Kindheitserinnerungen
4. Schauermärchen
5. Romanauszüge

In der Ausgabe 1946/25 des JGLS erschien neben dem politischen „Germany and the Gypsies“ der Artikel „Some peculiarities in the speech of Kalderash“, Beginn einer Reihe informativer Essays: „The Gypsies of Montreuil-Sous-Bois“ I (JGLS 1947/26), „Three Feast Days among the Turco Americans“ (JGLS 1947/26) und Romani Proverbs. (JGLS 1948/27), „The tribe of the Miyeyesti“ (JGLS 1949/28) und „The Kalderash of Montreuil sous Bois“ (JGLS 1961/40). „Children of the devil“ (JGLS 1948/27), die kommentierte Wiedergabe eines Herkunftsmythos, ist der erste von mehreren Artikeln, die zweisprachig in Englisch und Romanes publiziert wurden. Ebenfalls zweisprachig sind die acht zwischen 1949 und 1958 erschienen Schauermärchen *Paramica Darane (Tales of Terror)*, die Maximoff 1986 zusammengefasst in dem Band *La Poupée de Mameliga* publizierte.

¹³⁶ Die folgenden Welt-Roma-Kongresse fanden in Prag (2000), Lanciano (2004), Zagreb (2008), Sibiu (2013) Riga (2015) und Skopje (2016) statt.

¹³⁷ Eine chronologische Übersicht findet sich im Literaturverzeichnis ab S. 340.

Die erste Ausgabe von *Études Tsiganes* (ET 1955/1) eröffnete Maximoff mit dem informativen Essay „Principaux groupes Tsiganes en France“. Vom gleichen Typ sind die Artikel „Naissance, baptême, enfance, fiançailles et mariage chez les Tsiganes kalderash“ (1960/1), „Coutumes des Tsiganes kalderash après le mariage, la mort, la pomana“ (1962/3) und „Guérisseuses ou sorcières“ ? (1988/2). „E Pasledno Vudar. La dernière porte“ (1956/1) ist der einzige Artikel, der auch in ET zweisprachig erschien, es handelt sich um das Schauermärchen, das unter dem Titel „The last door“, das auch im JGLS (1958/37) publiziert wurde. Mit „Le commerce du sel“ (ET 1983/3) und „Traverser la grande mer“ (1984/2) wurden Auszüge aus dem Roman *Condamné à survivre* veröffentlicht, 1985 erschien ein Auszug aus dem Roman *Savina* (ET 1985/4). „Les Dimitrevitch“ (1987/3) und „Les douzes vierges“ (1997/9) sind anedoktische Kindheiterinnerungen. Explizit politischer Natur sind die Artikel „Réflexions sur l’avenir de l’organisation internationale tzigane“ (1971/4), „Le 30ème anniversaire du massacre tzigane d’Auschwitz“ (1974/4), *Une roulotte dans la tête*. (1985/1), *Varsovie 1990, 4ème Congrès Mondial Tsigane*. (1990/1: 29–30), sowie *Temoignage* (1995/2). Zwischen 1962 und 1971 wurden in keiner der beiden Zeitschriften Beiträge Matéo Maximoffs publiziert.

2.4 Les Roms de Montreuil

In seinem Artikel „The Gypsies of Montreuil sous bois“ (JGLS 1947/26: 37–42) gewährt Matéo Maximoff einen Einblick in das Leben jener Kalderash-Roma, die sich seit dem frühen 20. Jahrhundert in der ärmlichen *zone*¹³⁸ von Paris niedergelassen hatten, darunter auch seine Vorfahren. Er beschreibt eine Momentaufnahme jener Zwischenwelt aus Tradition, Anpassung und Wandel, in der seine Generation der Roms de Montreuil lebt:

In the matter of dress, we males have made great strides, and no one nowadays can distinguish us from Frenchmen, except of course for our complexions, which will always remain swarthy. But our women and girls still persist in keeping to their brilliant, colorful dresses, and for some little time now the younger ones use paint and powder whenever they go to town or to a dance, for they have far more freedom than they had ten years ago when all 'making up' was forbidden to our maidens. (38)

¹³⁸ Als „zone“ wird das ca 250 Meter breite *terrain vague* um Paris herum bezeichnet, der von 1844–1919 mit einem Bebauungsverbot belegt war („zone non aedificandi“). Bereits vor Aufhebung des Bebauungsverbots waren hier erste Bidonvilles aus improvisierten Behausungen errichtet und geduldet worden. Da Montreuil-sous-Bois in der östlichen *zone* lag, ließen sich überwiegend von Osten her kommende Immigranten bevorzugt hier nieder. (vgl. Levy-Vroelant/Segal 2003: 225) Für die Kalderash-Roma war Montreuil besonders interessant, weil es in den angrenzenden Industriegebieten viel Arbeit für sie gab. (Jaulin 2000: 53)

Auf der Grundlage seiner persönlichen Kenntnisse über die etwa 254 am 31. Dezember 1945 in Montreuil lebenden Kalderash-Roma fertigt er einen kleinen Zensus an, in dem er die Menschen nach Geschlecht, Altersgruppen, Familienstand, Kinderzahl unterteilt und kommt zu dem Schluss:

To complete my census I should state that during the year 1945 we had among us 4 deaths, 14 births, 5 marriages, 5 separations, and 5 reconciliations : that is, approximately, three births for one death. It can be seen from these statistics that we are a prolific race : 14 births for 39 households. Every year about a quarter of our women give birth to a child, so that in 1945 we began with a company of 240 souls and ended it with 254 : an increase of about 4 per cent. At this rate the number of Gypsies doubles itself every twenty-five years. (39)

Wenig erfreut zeigt er sich über den schlechten Bildungsstand – nur achtzehn Männer aus der Gemeinschaft können lesen, zwanzig Prozent der Kinder gehen zur Schule – und fordert provokant:

That percentage seems to me far too small, and I could almost wish that the authorities would force the parents to send their children to school on the same terms as the French children—that is, under penalty of a fine for nonattendance. (ebd.)¹³⁹

Vierzehn Jahre später in „The Kalderash of Montreuil sous Bois“ (JGLS 1961/40: 109–111)¹⁴⁰ ist die Kalderash-Bevölkerung von Montreuil Maximoffs Berechnungen zufolge auf 600–700 (von insgesamt etwa 90.000 Bewohnern des Viertels) angewachsen. Das Nomadentum – abgesehen von ausgedehnten Familienreisen im Sommer - ist so gut wie ausgestorben, doch die Männer, die nach wie vor den Beruf des Kupferschmieds ausüben, begeben sich regelmäßig ‚auf Montage‘, wozu ein Auto für fast jede Familie unerlässlich ist. (109–110) Maximoff betont, dass das Kupferschmiedehandwerk, nach wie vor ein auskömmliches ist, auf das die Kalderash-Roma stolz sind:

In France, the Kalderash are highly thought of as metal workers. Hospitals, schools seminaries, etc., give them their cooking utensils to repair. The Kalderash work on the spot—that is, in the very courtyard of these establishments —and in this way, the work is done speedily and the kitchens are never completely devoid of their equipment. From the earliest times, the Kalderash has kept to the same trade, and it seems to me that he will always do so. The other Gypsy groups sometimes have several livelihoods simultaneously.

¹³⁹ Maximoff berührt hier ein äußerst sensibles Thema, die Zeiten der Habsburgischen Zwangsscholarisierung dürften einigen alten Roma jener Generation noch im Gedächtnis geblieben sein.

¹⁴⁰ Ein weiterer Beitrag zum Thema im JGLS, „The Kalderash of Montreuil“ von Alan Massie (1976), setzt einen linguistischen Schwerpunkt „with comparative linguistic data provided by Ian F. Hancock“.

So far, coppersmith's work is a paying occupation which brings in sufficient for a man's needs, and, as long as this lasts, the Kalderash will not give it up. (111)

Dennoch gibt es viel Armut, viele kinderreiche Familien sind auf Sozialleistungen angewiesen, welche mit obligatorischem Schulbesuch verbunden sind. Die Scholarisierung ist langsam aber stetig auf 25 Prozent der Kinder angewachsen, Maximoff geht davon aus, dass in der Generation seiner Kinder und Enkel alle Kalderash-Roma werden lesen können.

Mit *Les Roms de Montreuil 1945–1975* hat Béatrice Jaulin 2001 eine umfangreich recherchierte Reportage über Geschichte und Gegenwart der Kalderash-Roma Montreuil verfasst, für die sie zahlreiche Gespräche mit Zeitzeugen und jungen Menschen geführt hat, bebildert mit Fotografien von Phillipe Lemaire de Marne. Vorangestellt beschreibt sie den Weg der Roma aus Rumänien und Russland bis nach Montreuil, ab dem späten 19. Jahrhundert verbwoben mit der Genese des Stadtteils – was unweigerlich auch auf die Spur Matéo Maximoffs führt, den sie mehrfach zitiert (27, 37, 46f, 51, 53, 140). An eine Phase verbreiteten Wohlstands in den 60er Jahren, erinnern sich nur noch wenige Alte in teils verklärender Nostalgie – im Stadtbild deutlich wahrnehmbar durch die äußerliche Veränderung der Behausungen – Zelt – Baracke – Pavillon – bei Fortbestehen der Traditionen in den Interieurs. (90ff) Die mit fortschreitender Sedentarisierung einhergehende architektonische Aufwertung wurde zwar seitens der Kommunalverwaltung begrüßt und unterstützt, hatte aber den Preis von Expulsionen (97) – es gab nicht genug Platz für alle. Die übriggebliebene Gemeinschaft erodierte langsam, ab den 70er Jahren verließen junge Roma zunehmend das Viertel. Die angrenzenden Fabriken schlossen sukzessive (140), die Nachfrage nach metallverarbeitenden Dienstleistungen sank rapide, metallenes Kochgeschirr, für dessen Reparatur in Krankenhäusern, Kasernen, Restaurants und Kantinen in der Vergangenheit stets Bedarf bestanden hatte, verschwand mit dem Einzug von Mikrowelle und Teflonpfanne aus den Küchen. (131)

Matéo Maximoff war Anfang der sechziger Jahre in das angrenzende Romainville gezogen, wo er in einem sehr bescheidenen Häuschen lebte. Seine de facto Sesshaftigkeit – sah man von seinen ausgedehnten Reisen ab – seit 1944 ist exemplarisch für die Entwicklung der Kalderash-Roma in Frankreich. In einem Interview mit Anne de Guerdauid 1983 betrachtet Maximoff den paradigmatischen Wandel, den das Nomadentum für Roma und Franzosen¹⁴¹ durchlaufen hat:

„[...] avant la guerre, par exemple, nous avions 5 à 10.000 endroits dans lesquels nous pouvions stationer [...], aujourd’hui, nous ne pouvons plus stationer, mais il y a 10.000 campings pour les nomads du mois d’août. [...] Alors vous les Français, vous aimez bien travailler dans un bureau ou à l’usine ou ‘a l’atelier, n’importe où, pendant 11 mois, mais

¹⁴¹ Im Gegensatz zu seiner Identifikation als „Rom 100% Français“, geschieht hier eine klare Abgrenzung zwischen „vous les Français“ und „nous les nomades“.

le 12^e mois vous devenez nomades. [...] Alors vous nous envie et vous avez pris le nomadisme à notre place, nous les nomads on est oblige, on nous a obliges à être sédentaires. (ET 1999/1: 184)

Mit Beginn des 21. Jahrhunderts bekam der Begriff „Roms de Montreuil“ eine neue Konnotation, die mit negativer medialer Präsenz einherging. Nach 1989 und während des Kosovo-Kriegs hatte es erneute Zuwanderungsschübe von Roma aus Osteuropa gegeben, die zu einem Wandel des gesellschaftlichen Klimas führten. Hatten Roma und Gadge in den „goldenen Zeiten“ Montreuils überwiegend in respektvoll distanzierter Koexistenz miteinander gelebt, wurde das Gebaren in der Bevölkerung analog zur politischen Rhetorik immer rauer. Zwei Jahre bevor Nicholas Sarkozy ankündigte, den Banlieue-Bezirk Cité 4000 „mit dem Kärcher zu reinigen“ und vom „Gesindel“ („racaille“) zu „säubern“, begann am 3. Dezember 2002 in Choisy-le-Roi eine Welle von insgesamt fünf Expulsionen, die am 14. April 2003 auch 150 aus Rumänien stammende Roma-Familien in Montreuil traf, die dort seit September 2001 lebten. (Levy-Vroelant 2007: 223)

Mancherorts wurden die Behausungen im Zuge der Expulsionen mit Bulldozern zerstört. Nur ein verschwindend geringer Anteil der bei den Razzien 2002/2003 zusammengetriebenen Roma wurde tatsächlich nach Rumänien ausgewiesen, einige unter prekären hygienischen Bedingungen in „centres de rétention“ untergebracht, zahlreiche Männer, Frauen und Kinder endeten in der Obdachlosigkeit und bestritten ihren Lebensunterhalt mit Betteln.¹⁴² Unter Missachtung der UN-Kinderrechtskonvention wurde Kindern, die zum Teil seit Jahren in Frankreich zur Schule gegangen waren, das Recht auf Obdach und Bildung genommen – zu einem Zeitpunkt, da die meisten der betroffenen Roma in Montreuil große Hoffnung in die Bildungsintegration und -aufstieg ihrer Kinder setzten und dabei auf lokaler Eben Unterstützung erfuhren¹⁴³:

Cette expulsion ajoute la misère à la précarité. Les efforts d'intégration sont réduits à néant. Les enfants étaient scolarisés à l'école primaire et au collège, dans des classes spécialisées, l'accès aux soins était devenu effectif pour une majorité par le montage des dossiers médicaux, la demande de cours d'alphabétisation allait pouvoir recevoir une réponse, etc. Tous ces résultats avaient été obtenus par les efforts conjugués de

¹⁴² In der Folge der Ausweisung von über 8000 Roma in die EU-Länder Rumänien und Bulgarien nach der Räumung ihrer Siedlungen in Frankreich durch eine konzertierte politische Aktion Nicolas Sarkozys 2010 wurde Frankreich von der EU-Justizkommissarin Viviane Reding scharf gerügt, das von der Europäischen Kommission angedrohte Vertragsverletzungsverfahren gegen Frankreich wegen des Verstoßes gegen die den EU-Bürgern garantierte Bewegungsfreiheit wurde jedoch nicht eröffnet. Redings Vergleich des Vorgehens Frankreichs mit dem nationalsozialistischen Regime hat eine kontroverse Debatte ausgelöst. Vgl. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2010-09/sarkozy-roma-kritik>.

¹⁴³ Die fatalen Hintergründe der Lebenssituation jener Roma-Kinder, die auf den Straßen französischer Großstädte betteln bildet der Film *Spartacus et Cassandra* (Ioanis Nuguet 2015) am Beispiel zweier Geschwister ab, die nach einem Brandanschlag auf ihre Unterkunft in einem *Bidonville* von der jungen französischen Zirkusartistin Camille Brisson in Obhut genommen werden.

l'association Emmaüs Alternative, mandatée par la Préfecture, des élus municipaux du groupe MVO (Verts et apparentés) et d'un collectif de soutien très actif regroupant des citoyens montreuillois de divers horizons ainsi que des militants politiques, syndicaux et associatifs soutenus par leurs organisations. (Lévy-Vroelant/Segal 2003 : 224)¹⁴⁴

2.5 Fotografie

Matéo Maximoff war ein passionierter Sammler, Chronist und Archivar. Das immense Archiv, das er Zeit seines Lebens angelegt hat, umfasst Briefe, Zeitungsartikel, Fotografien und Relikte vergangener Alltagsbanalität, wie zum Beispiel die *Carnets de voyage* seiner Familie, die im Nachhinein historische Bedeutung erlangen (Le Roux 2018: 345). Herzstück seiner Sammlung ist ein bis zum Beginn des 20. Jahrhundert zurückreichendes Familienalbum mit Fotografien seiner Eltern, Großeltern, Onkel, Tanten, Geschwister sowie seiner selbst als Kind. Ein Foto, das Matéo um das Jahr 1920 herum mit seinen Eltern und seiner Tante zeigt, wurde als Umschlagbild der deutschen Ausgabe von *Condamné à survivre, Verdammt zu leben* (1988), verwendet.

Das in der Nachkriegszeit beginnende Presseinteresse an seiner Person führte dazu, dass er oft fotografiert wurde – in echten oder fingierten Alltagssituationen mit Musikinstrument, Schreibmaschine oder Schmiedewerkzeug (vgl. 2.1.1). In diesem Kontext lernte er den Fotografen Joseph Koudelka von *Paris Match* kennen, sowie Robert Doisneau, den seit der Arbeit an der Gemeinschaftspublikation *La banlieue de Paris* (1949) mit Blaise Cendrars ein besonderes Interesse am Leben in der *zone* an den Tag legte: „Ainsi, sa rencontre avec Matéo Maximoff et les Roms Kalderash de Montreuil témoigne de cette même volonté d'en savoir plus et de façon factuelle, de ne jamais rester à la surface des choses“ (Le Roux 2018: 364). 1954 erschien im Magazin *Détective* eine Photoreportage von Robert Doisneau und Robert Giraud unter dem Titel „Trois anges ont prédit un tragique destin au ‚Vataf‘ gitan Matéo Maximoff, l'homme qui ne peut pas sortir la nuit“. Darin erzählt Maximoff, der in diversen Artikeln als *Chef de tribu* (Vataf) betitelt wird eine abenteuerliche Geschichte über die Weissagung der Ursitory bei seiner Geburt.

Im selben Jahr fotografierte Doisneau Matéo Maximoff im Innenhof seines Hauses, rittlings auf einer Holzkiste sitzend und an seiner Schreibmaschine tippend. Wie auf allen Fotografien jener Ära trägt er einen gepflegten Anzug, die beiden Romnia, die hinter ihm vorbeilaufen, tragen zwar lange Kleider, aber moderne Frisuren und hohe Absätze – was deutlich der Tradition entgegensteht. Die ältere Frau, die aus dem Hintergrund an eine Mauer lehend skeptisch in die Kamera blickt, ist hingegen traditionell gekleidet mit langen Zöpfen (abgebildet in Le Roux 2016: 106). Doisneau und

¹⁴⁴ Wie Jaulin in ihrer Reportage zitieren Lévy-Vroelant/Segal in ihrem Artikel die Worte Maximoffs „Montreuil était devenu, pour ainsi dire, la capitale des Roms de France (ROUTES: 154)

Koudelka fotografierten Maximoff nicht nur, sondern ermutigten ihn auch, es selbst zu versuchen – möglicherweise lernte er auch einiges von ihnen.

Als Modell und *fixeur*¹⁴⁵ (348) bewegte sich Maximoff in einem triadischen Spannungsfeld aus Sorge um Objektivität und Glaubwürdigkeit, der Notwendigkeit von Sichtbarkeit, für die er bisweilen klischeehafte Darstellungen in Kauf nahm und der „Zensur“ durch Familienmitglieder, die ihre Privatsphäre und ihre Außendarstellung gefährdet sahen (Le Roux 2018: 358 / 2016: 107). Als Fotograf konnte er seine eigene Sicht auf die Dinge entfalten und erwarb zu diesem Zweck Anfang der 50er Jahre seine erste eigene Kamera, eine folding 6x9 (344). Fortan begann er, Szenen des Alltags seines Umfelds in Montreuil-sous-bois, Reisen und besondere Ereignisse, wie Hochzeiten, Taufen, Pilgerfahrten, fotografisch zu dokumentieren. „Il devient photographe ethnographe en quête de tous les éléments susceptibles de rendre compte des scènes qui se déroulent sous ses yeux“ (352) Die ethnographische Herangehensweise kam auch in seinem Wirken bei *Études Tsiganes* zum Ausdruck (355).

Auf seiner Pilgerreise nach Saintes-Maries-de-la-Mer im Jahr 1955 lernte Maximoff Otto Daettwyler, damals Fotograf für das Magazin *Life*, kennen und begann, ihm zu assistieren (MEM 55: 407f). Gemeinsam publizierten sie 1955 den Bildband *Tsiganes*, für den Maximoff neben dem Einführungstext kurze situative Einordnungen der Bilder beisteuerte. Szenerien der Lebensfreude, Musik und Tanz aber auch von Armut und Prekarität sind darin dokumentiert und kontextualisiert. Maximoffs Engagement im Pentecôtisme erweiterte seinen Bewegungsradius und damit die Vielfalt der fotografisch dokumentierten Schauplätze. Auf hunderten Bildern, für die er seine Kamera „unsichtbaren Komplizen“ (Le Roux 2018: 350f) übergab, ist er selbst mit Freunden und Prominenten, wie Manitas de la Plata, Tony Gatlif, Simone Veil oder dem Papst zu sehen.

Mit Beginn der Herausgabe von Autoeditionen nehmen Fotografien in seinen literarischen und autobiografischen Arbeiten eine auch im Wortsinn zentrale Rolle – gebündelt in der Buchmitte. Diese Vermischung von Fiktion und Realität, erhöht manchmal in eigenwilliger Weise die *Vraisemblance* des Erzählten, manchmal illustriert sie detailliert beschriebene Kleidung und Schmuck, manchmal rückt sie den Autor ins Zentrum.

Das letzte in Autopublikation erschienene Buch Maximoffs, *Les Gens de voyage* (1995), ist eine Sammlung von 160 Fotografien, im Reportagestil begleitet von kleinen Begleittexten, die entlang des alltäglichen Lebens der Fotografierten Berufe, Behausungen, künstlerisches Schaffen Traditionen und soziale Organisation beschreiben. Beginnend mit den Bildern, die er Anfang der 60er Jahre von den Roms de Lambadie in Indien gemacht hat, begibt sich der Leser und Betrachter

¹⁴⁵ *fixeur* (engl. *fixer*) bezeichnet eine ortskundige Person, die Journalisten mit Informationen und Kontakten versorgt.

auf eine thematische Reise durch Ägypten, Griechenland, Zentraleuropa, England, Spanien und Italien mit einem Abstecher in die USA.¹⁴⁶

Im Rahmen der Ausstellung *Mondes Tsiganes 2018* in Paris¹⁴⁷ wurde eine Auswahl an Fotografien Maximoffs gezeigt. Begleitend zur Ausstellung erschien der Sammelband *Présences tsiganes : enquêtes et expériences dans les archives* (About/ Bordigoni 2018), für den Antoine Le Roux den Artikel „La Fabrique d’images de Matéo Maximoff. Les archives visuelles d’un écrivain et photographe“ verfasste. Die „fabrique d’images“ – eine kleine Auswahl aus Maximoffs persönlichem Archiv – ist auf der Website von Antoine Le Roux zu sehen.¹⁴⁸

2.6 Film

Seiner alten Affinität aus seiner Zeit als Filmvorführer im Kino seines Onkels folgend knüpfte Matéo Maximoff nach dem Krieg Kontakte zur Filmbranche. Seine Karriere als Vermittler von Statisten, Requisiten, Drehorten begann 1949 mit der Vermittlung 40 Roma aus seinem Umfeld für die Dreharbeiten des Films *Singoalla* von Christian-Jaque, bei denen er selbst assistierte (MEM 49: 189f).

In seinen *mémoires* führt Maximoff sehr genau Buch über vermittelte Statisten, Drehtage und Bezahlung, teilweise hält er auch kleine Anekdoten von Filmsets fest. Erwähnt sind unter anderen die Filme *Les Chiffonniers d’Emmaus* (Robert Darène 1954), *Elena et les hommes* (Jean Renoir 1956), *Goubbhia mon amour* (Robert Darène 1955), *Boulevard* (Julien Duvivier 1960), *Les Amants de Teruel* (Raymond Rouleau 1962), *Miss Shumway jette un sort* (Jean Jabely 1962) und *Kriss Romani* (Jean Schmidt 1963).

Zwischen 1949 und 1951 war die Verfilmung von *Les Ursitory* in Planung. Verhandlungen zwischen der Produktionsfirma Mondialex, Flammarion und Maximoff verliefen zunächst erfolgreich, Blaise Cendrars sollte die Drehbuchadaption verfassen, für die Besetzung der Hauptrollen waren unter anderen Jean Marais, Carmen Amaya, Anna Magnani, Serge Reggiani, Jean Pierre Aumont im Gespräch. Doch die Umsetzung des Projekts wurde durch ständige Neuaushandlung der Konditionen in zermürender Weise immer wieder verschleppt, bis Maximoff im April 1951 schließlich wütend und enttäuscht die Zusammenarbeit mit dem Produzenten Léo Finistère beendete (MEM 49: 161–281f; vgl. Le Roux 2016: 97).

In den 60er Jahren erwarb Maximoff eine Super-8-Kamera und begann selbst, seine Reisen filmisch zu dokumentieren. Ausschnitte seiner Filmaufnahmen in Indien, sowie die enorme

¹⁴⁶ Die Herangehensweise erinnert an Tony Gatlifs Episodenfilm *Latcho Drom* (1993), der den historischen Weg der Roma von Indien über Nordafrika, die Türkei, Ost- und Westeuropa nachzeichnet.

¹⁴⁷ <https://www.histoire-immigration.fr/musee-numerique/expositions-temporaires/mondes-tsiganes> (aufgerufen am 08.09.2022).

¹⁴⁸ <https://antoine-leroux.com/la-fabrique-de-maximoff> (aufgerufen am 08.09.2022).

Kollektion der Filmrollen sind in der Dokumentation *Matéo Maximoff, passeur de mémoire* von Lena Rouxel zu sehen. Die vollständige Sichtung und Digitalisierung der Filmrollen, die in der Médiathèque Matéo Maximoff lagern, steht bis dato noch aus.

1981 begegnete Maximoff dem damals noch jungen, unbekanntem Regisseur Tony Gatlif¹⁴⁹, dem er Statisten für seinen Kurzfilm *Canta Gitano*¹⁵⁰ vermittelte:

28 Mai 1981 : Tony Gatlif est venu avec des deux assistants. Nous avons visité plusieurs familles de Roms. Ils ont inscrits un peu plus de vingt personnes pour leur court métrage Chant, chant Gitan. (MEM 76 : 1136)

9 Juin 1981: Je suis allé à Brie Comte Robert ou Toni Gatlif tourne son film. Car hier et avant hier, il a tourné avec beaucoup des Roms, dont Rayda et beaucoup de mes cousins. Ils étaient payé 200 ff. Par jour. Aujourd'hui il tourne dans une vieille gare, à Brie Comte Robert. Là il ya des vieilles wagons. Mais il mettent trop de temps pour préparer, aussi je n'en vais vers 19 heures, sans avoir vu rien tourner, sinon l'installation à l'intérieur des wagons. (MEM 76 : 1137)

Die Stimme aus dem Off, die zu Beginn des musikalischen Episoden-Films *Latcho Drom* (1993) in Romani die Geschichte der Roma erzählt, ist die Stimme Matéo Maximoffs.

¹⁴⁹ Seit den späten 90er Jahren hat Tony Gatlif mit mehrfach preisgekrönten Filmen, wie *Gadjo Dilo* (1997), *Exils* (2004) oder *Géronimo* (2014) internationale Aufmerksamkeit erlangt. Vergangenheit und Gegenwart von Roma in Europa und Nordafrika stehen konsequent im Zentrum seines mittlerweile fast 20 Langfilme umfassenden Oeuvres (mit Ausnahme der Filme . Die Filmmusik, die Gatlif überwiegend selbst komponiert, ist ebenbürtig mit intraszenischer musikalischer Performance wichtiges Stilmittel und nicht selten Teil oder Zentrum der Handlung. In *Liberté* (2009) zeigt Gatlif das Schicksal einer Kalderash-Familie während der deutschen Besatzung Frankreichs.

¹⁵⁰ Tony Gatlif (1982): *Canta Gitano* <https://www.youtube.com/watch?v=lZ-7tn5ue5U> (aufgerufen am 08.09.2022).

3. Korpusanalyse

3.1 Textkorpus

3.1.1 *Vinguerka*

Edition

Vinguerka wurde von Matéo Maximoff 1987 im Selbstverlag mit einem Vorwort von Richard Glize herausgegeben. Auf den Seiten 145–157 sind eine Reihe Kupferschnitte aus dem 19. Jahrhundert, zusammengefasst als „Scènes de la vie des Tziganes“, abgebildet.

Synopsis

Der 256 Seiten umfassende Roman besteht aus vier Teilen, die jeweils sieben bis neun Kapitel umfassen, sowie einem Epilog.¹⁵¹

Im ersten, prologartigen Kapitel werden fragmentarisch kurze Anekdoten aus verschiedenen Epochen in verschiedenen Ländern erzählt, in denen Roma unschuldig oder wegen kleiner Delikte, massiver Gewalt zum Opfer fallen und ermordet werden: Ein Rom wird im Nachkriegsdeutschland erstochen, weil er sich bei einer Lebensmittelausgabe vorgedrängt hat; aus ähnlichem Grund wird im franquistischen Spanien ein Rom von einem Soldaten erschossen. In Großbritannien wird im Rahmen einer Routinekontrolle in einem Roma-Camp ein Wohnwagen niedergebrannt, zwei Kinder sterben darin. Zu den Tätern erläutert der Erzähler: „C'étaient les „bobbies“ de la reine d'Angleterre. Pas ceux de Victoria, mais d'Elisabeth II“ (12). In Lateinamerika fährt Anfang des 20. Jahrhunderts ein Bauer nachts mit seinem Traktor durch ein Zeltlager – elf Roma sterben. Im Frankreich der 80er Jahre wird ein Bauer nach dem Mord an zwei Roma zu wenigen Jahren Haft verurteilt – der Erzähler stellt die Frage, wie viele Jahre es wohl gewesen wären, wenn ein Rom die Tat begangen hätte. Zwei Betrunkene, die in den 80er Jahren in Deutschland einen Rom ermorden, kommen straffrei davon. In einem kontemplativen letzten Abschnitt sinniert der Erzähler über das Wesen der Xenophobie, das dazu führt, dass friedliche, fahrende Familienverbände als „envahisseurs“ wahrgenommen werden und zählt eine Reihe an Massakern und Pogromen auf, denen Roma im Lauf der Geschichte zum Opfer gefallen sind – „les nazies n'ont pas été les seuls à vouloir faire disparaître le peuple Rom.“ (15) Am Ende des ersten Kapitels wird die eigentliche Romanhandlung angekündigt mit der Formel: „Mais comme on dit: 'Ceci est un autre histoire'. Celle qui va suivre n'est qu'un roman, mais je ne suis pas du tout sûr qu'elle ne soit pas vraie.“(17)

Zu Beginn des zweiten Kapitels lebt im Jahr 1820 irgendwo in Russland eine Gruppe Kalderash-Roma in einem eigenen kleinen Dorf auf den Ländereien eines Großgrundbesitzers, der nur *le maître* genannt wird (18). Als Leibeigene dürfen sie sich auf dessen Territorium frei bewegen

¹⁵¹ Erratum: Zwischen den Seiten 237 und 240 befindet sich eine Textpassage an falscher Stelle.

und ihre Gewerbe – Schmiede- und Unterhaltungskunst – ausüben, sie dürfen es aber nicht verlassen und müssen dem *maître* auf dessen Befehl jederzeit ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen.

Die Titelheldin tritt zunächst nur als „die kleine Verlobte“ („la petite fiancée“) des männlichen Protagonisten Drago¹⁵² in Erscheinung – beide sind zu diesem Zeitpunkt noch Kinder und, wie es damals unter Kalderash-Roma verbreitet war, einander seit ihrem zweiten Lebensjahr für die Ehe versprochen. Eines Abends schleicht eine kleine Gruppe Jungen angeführt vom zwölfjährigen Drago heimlich durch einen unterirdischen Tunnel zum Schloss und beobachtet aus einem Versteck heraus ein Fest des *maître*, für das ihre Eltern zur musikalischen Unterhaltung engagiert wurden. Die „kleine Verlobte“, die den Jungen heimlich hinterhergeschlichen ist, betritt unvermittelt den Saal; aufwendig gekleidet und geschmückt lenkt sie sofort alle Aufmerksamkeit auf sich. Ihr Vater spielt auf ihren Zuruf hin die *Vinguerka*, einen traditionellen, sehr anspruchsvollen Tanz, den das Mädchen außerordentlich talentiert zum Besten gibt. Sämtliche Gäste des Festes sind schwer beeindruckt von der Darbietung der Kleinen – am meisten Dimitri, der vierzehnjährige Sohn des *maître*. (26f)

Die eigenmächtige Exkursion der Kinder hat am nächsten Tag eine Befragung durch die Erwachsenen zur Folge, auf deren Grundlage über eine Strafe entschieden werden soll. In Anerkennung seines Mutes wird Drago jedoch nicht bestraft, sondern zum Mann ernannt, indem sein Vater ihm einen Hut – die traditionelle Kopfbedeckung erwachsener, männlicher Kalderash-Roma, zeremoniell überreicht. Sonia – so der eigentliche Name der „kleinen Verlobten“, auf dem sie besteht – beschwert sich lautstark darüber, dass nur Drago für seinen Mut belohnt wird, erntet jedoch nur freundlichen Spott und trägt fortan den Kosenamen *Vinguerka* (34).

Kurz darauf sucht der *maître* mit seinem Sohn Dimitri die Roma auf, um *Vinguerka* für diesen zu kaufen. Doch sie ist nicht auffindbar – zusammen mit Drago hat sie sich im Tunnel versteckt, um zu musizieren und zu tanzen. Dort werden sie schließlich doch von Dimitri, den zwei Freunde begleiten, gefunden. Der Versuch, *Vinguerka* gewaltsam an sich zu reißen, endet demütigend für Dimitri, woraufhin dieser Drago Rache schwört (44).

Einige Jahre später, *Vinguerka* und Drago sind mittlerweile jung verheiratet und haben einen kleinen Sohn, kommt es zu einer erneuten Begegnung zwischen *Vinguerka* und Dimitri, der sie beim Baden am Fluss überrascht. (62) Nach dem Tod seines Vaters ist er nun Herr über die Ländereien und will sein Recht an *Vinguerkas* Körper geltend machen. Bei dem Versuch, sie zu einem Kuss zu zwingen, bricht er ihr versehentlich das Genick. Er nimmt ihren Sohn Choukar mit

¹⁵² Maximoff erlaubt sich eine interessante narrative Unorthodoxie, indem er die titelgebende Romanheldin im ersten Drittel des Romans sterben und fortan nur noch indirekt als metaphysische Erfahrung des Protagonisten der Handlung in Erscheinung treten lässt.

sich und lässt Drago, aus Angst vor dessen Rache, einkerkern, bevor dieser von Vinguerkas Tod erfährt (71). Einzig die Humanität eines russischen Wärters verhindert, dass Drago in den zwei Monaten, die er in seinem unterirdischen Kerker verbringt, verhungert oder erfriert. In dieser Zeit erscheint ihm Vinguerka, von deren Tod er immer noch nichts weiß, als Phantom im Traum (79f).

Dragos bester Freund Xitro wird ebenfalls eingekerkert, er setzt Drago über Vinguerkas Tod in Kenntnis, worauf dieser Rache an Dimitri schwört (89–92). Doch zunächst gilt es, einen Ausweg aus der lebensbedrohlichen Situation zu finden. Der Wärter eröffnet ihnen schließlich die einzige Möglichkeit, aus dem Gefängnis zu entkommen: Xitro und Drago haben keine Wahl, sie verpflichten sich als Soldaten der Armee des russischen Zaren zu einem Asien-Feldzug, um Aufstände kleiner Populationen niederzuschlagen (119–121). Der Feldzug wird angeführt vom Prinzen Dimitri persönlich, der aber nichts von Dragos Teilnahme weiß – er hält ihn für tot. Sergeant Virgil, der dem Befehl, Drago zu exekutieren aus christlicher Nächstenliebe in dem Wissen um dessen Unschuld nicht nachgekommen ist, ist fortan Dragos Vorgesetzter und verleiht ihm den Decknamen Ismael (125f). Dragos und Xitros Brüder melden sich ebenfalls freiwillig, ihre Schwestern und ungefähr hundert weitere Roma folgen der Armee (134). Auf dem insbesondere für die Frauen sehr beschwerlichen Weg nach Asien heiraten Xitro und Dragos Bruder Smovo jeweils die Schwester des anderen (138). Die Hochzeit Smovos mit Milenka richtet ein großzügiger, muslimischer Rom namens Ahmed aus, den die Kalderash-Roma kennenlernen, als die russische Armee eine Woche lang in einer Stadt Halt macht (162ff).

Drago ist indes besessen von dem Wunsch, Vinguerka zu rächen, die ihm mehrmals als Phantom und im Traum erscheint. Nachdem sie die Stadt und die muslimischen Roma, mit denen trotz unterschiedlicher Sitten eine enge Verbundenheit entstanden ist, schweren Herzens verlassen haben, gerät die Armee immer häufiger in komplizierte Kampfhandlungen.

Während eines Überfalls von Briganten werden die Frauen entführt (174). Bei dem Versuch, die Briganten gemeinsam mit den Roma und russischen Soldaten zu stellen, wird Drago von Vinguerkas Stimme in eine Höhle gelockt, in der er das Bewusstsein und den Anschluss an die Armee verliert (196). Xitro und Dvoso können mit Mühe verhindern, dass der Verschwundene als Deserteur eingestuft wird, während Drago in der Höhle mit dem Geist Vinguerkas spricht, die ihn anfleht, ihre Seele loszulassen (210f). Als Drago wieder zu sich kommt, hat sich eine Familie muslimischer Roma-Nomaden aus der Region seiner angenommen (211ff.). Sobald er wieder bei Kräften ist, bricht er auf, um die Armee wieder einzuholen. Sherkano, der Familienvater, schenkt ihm seine Tochter Melcho als ortskundige Führerin und Ehefrau. Drago nimmt das Geschenk nur widerwillig an, doch er spürt, dass er krank, geschwächt und auf eine Gefährtin angewiesen ist (216ff).

Immer noch schwer krank und fiebernd schafft es Drago schließlich, mit Melchos Hilfe das Lager der Roma im Gefolge der russischen Armee wiederzufinden (224). Von Virgil erfährt er, dass die Armee sich nach einer sehr verlustreichen, blutigen aber am Ende siegreichen Schlacht aus Asien zurückzieht. Zu Dimitri gerufen gelingt es Drago, diesen davon zu überzeugen, dass er nicht desertiert ist. Dimitri offenbart, dass er inzwischen Dragos Identität kennt und beteuert, dass Vinguerkas Tod ein Unfall war. Wenngleich er in autoritärem Trotz darauf besteht, dass er als *mâitre absolu* das Recht über Leben und Tod der Roma gehabt hätte, händigt er Drago zum Zeichen seiner Reue ein Schreiben aus, das ihn und alle Angehörigen seines Stammes zu freien Menschen erklärt und mit sofortiger Wirkung aus der Armee entlässt. Auf die Frage nach seinem Sohn Choukar teilt Dimitri Drago mit, dieser sei kurz nach Vinguerkas Tod gestorben (231–233).

Frei, ihrer Wege zu ziehen, entscheiden sich die Roma nach einigen Diskussionen schweren Herzens, die Suche nach den entführten Frauen aufzugeben und zu ihren Verwandten in Russland zurückzukehren. Auf der Rückreise machen sie erneut bei dem muslimischen Rom Ahmed und seiner Gruppe Halt, der sich wieder äußerst gastfreundlich und großzügig zeigt. In einer inszenierten Überraschung entpuppen sich zwei zunächst verschleierte Frauen als die verschleppt geglaubten Ehefrauen Dvosos und Xitros. Nachdem sich der Wiedersehenstaumel gelegt hat, erklärt Ahmed, er habe Sklavenhändler aus der Gegend damit beauftragt, die Romnia zu entführen, da er wusste, dass der russischen Armee ein brutaler Überfall bevorstand und er wenigstens die Frauen auf diese Weise retten wollte. Anschließend habe er den Händlern die Frauen wieder abgekauft, um sie – sollten ihre Männer fallen – zurück zu ihren Verwandten in Russland zu bringen. Die muslimischen Roma begleiten Drago und die Seinen zurück nach Russland. (241–243)

Im Epilog lässt zuerst Drago im imaginierten Dialog mit Vinguerka, dann Dimitri die ganze Handlung Revue passieren, die für beide nach der Rückkehr nach Russland in einer kathartischen Erfahrung des Vergebens endet. Dennoch hat Drago einen Akt der Rache verübt, indem er Dimitri zwar am Leben gelassen aber dessen Sohn entführt hat, um ihn an Choukars Stelle bei sich aufzuziehen. Dimitris Reflektion geschieht in Form einer Rede, die er vor ausgewähltem Publikum – seinem Pfarrer, seinem Leibarzt dem Kommandanten der Gendarmerie und einigen engen Freunden – hält. Er geht zunächst sehr kritisch mit sich selbst ins Gericht und bittet Gott um Vergebung für die Sünden und Verbrechen seiner Vergangenheit, die er aufzählt. Dann verrät er, dass es sich bei Kind, das Drago kurz zuvor entführt hat, in Wahrheit um Choukar handelt. Er hatte ihn seiner Frau, vor der aufgrund ihrer labilen Psyche der Tod ihres eigenen Babys verheimlicht worden war, untergeschoben. Dimitri sieht in der Entführung durch Drago nun eine gerechte Strafe für seine Vergehen und unterbindet, dass dieser verfolgt wird. Seine Frau liegt im Sterben und er hat sich entschieden, nach ihrem Tod all seinen Besitz an Verwandte und Kirche zu verteilen und

sich für den Rest seines Lebens als Mönch in ein Kloster zurückzuziehen. Als letzten Wunsch verkündet er am Ende des Romans: „Laissez les Tziganes tranquilles!“ (252–256).

Narration

Eine hohe Dynamik und Polyphonie der Narration entsteht durch die meisterhafte Verwobenheit von Überraschungsmomenten und *high suspense* sowohl innerhalb der Handlung als auch der Binnenerzählungen im Wechsel mit extradiegetischen, kritisch-diskursiven und historisch kontextualisierenden Passagen, Dialogen und inneren Monologen der Figuren, sowie metaphysischen Elementen. Maximoffs Talent für Schauergeschichten, das auch in der Reihe *Tales of Terror* (JGLS 1949–1958) und in der Sammlung *La Pouppée de Mameliga* (1986) zutage tritt, entfaltet sich auch in *Vinguerka* in hohem Maße.

Der Roman ist durch Bricolage historischer Episoden am Beginn kontextualisierend eingebettet in historische Kontinuitäten antiziganistischer Stigmatisierung und Verfolgung weltweit. Die Diegese, deren erzählte Zeit etwa acht bis zehn Jahre umfasst¹⁵³, wird regelmäßig durch informative oder kontemplative Passagen der auktorialen Erzählinstanz unterbrochen. Der Erzähler setzt sich mit der seit Jahrhunderten kolportierten Legende vom Kindesraub auseinander und stellt ihr eine Reihe staatlich angeordneter Kindesentzüge gegenüber, die er in direkter Leseransprache provokant mit den Worten „un peu d’histoire, voulez-vous?“ einleitet: 1560 in Spanien, 1637 in Schweden, 1700 im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, 1721 in Mähren, 1758 im Habsburger Reich und während des Holocaust. Nichts, so der Erzähler läge den Roma kulturell ferner, als Kinder zu stehlen, und sollte dies doch einmal vorgekommen sein, so sei dies sicher aus Rache geschehen (45–47). Auch intradiegetisch wird das Motiv des Kindesraubs mit Rache verknüpft und als *renversement* verhandelt – Drago rächt sich für die Entführung Choukars, indem er diesen seinerseits entführt. (250)

Weitere Themen der extradiegetischen Betrachtung sind das System der Leibeigenschaft (36f), die sukzessive Sedentarisierung (61f), traditionelle Berufe und damit verbundene Gepflogenheiten (69f), das pragmatische Verhältnis zu christlicher Taufe in der Vergangenheit, zu Nationalitäten und Militärdienst und die Entstehung von Kriminalität durch kontinuierliche Kriminalisierung (122–124).

¹⁵³ Der Beginn der Handlung ist exakt auf das Jahr 1820 datiert (18), Drago und Vinguerka sind zu diesem Zeitpunkt zehn und zwölf Jahre alt (20, 26). Bei ihrer Hochzeit sind sie 13 und 15 (55), vier Jahre später kommt der Sohn Choukar zur Welt (58), der bei Vinguerkas Tod wenige Monate alt ist (61). Bei der Begegnung mit der Familie Melchos, die er kurz darauf heiratet, ist Drago 20 oder 21 Jahre alt – genau weiß er es selbst nicht (216). Die Rückkehr nach Russland und Entführung Choukars erfolgt wenig später. Die im Roman erwähnten Aufstände der überwiegend nomadischen muslimischen Bevölkerung gegen die zaristische Kolonialherrschaft in Zentralasien begannen tatsächlich in den 1820–30er Jahren (vgl. von Hirschhausen in: Deutschland Archiv, 17.3.2022, www.bpb.de/506277, aufgerufen am 08.09.2022).

Zu Beginn des vierten Teils wird die indische Herkunft und der Wissensstand bezüglich der Wanderungsbewegungen nach Europa behandelt (199–202). Hier weicht das Konstrukt der allwissenden Erzählinstanz ihrer expliziten Selbstoffenbarung als Autor – „L’auteur de ces lignes s’est lui-même rendu deux fois en Inde, comme missionnaire tzigane, pour rechercher l’origine de sa race. La première fois, en 1973, avec quatre autres missionnaires français“ (199) – und wechselt sogar einmalig in die erste Person: „Je ne crois pas que les historiens russes connaissent la date exacte de la première apparition des Tziganes en Russie“ (200–201). In einem Exkurs über die Eroberungen Attilas im fünften Jahrhundert n.Chr. erwähnt er die *Louli*, deren einige im Gefolge der Hunnen und Mongolen in den Balkan gezogen sein sollen (ebd.).¹⁵⁴

In der Erzählung vorkommende Sitten und Bräuche werden erklärt, wobei Differenzen zwischen verschiedenen Gruppen in den Begegnungen mit muslimischen Roma und kirgisischen Nomaden behandelt werden. (158, 161–167, 186, 214)

Explizit werden Praktiken des Brauthandels und der frühen Verlobung von Kindern kritisiert, wobei auf die literarische Behandlung des Themas durch den Autor an anderer Stelle verwiesen wird: „L’auteur a raconté une telle scène dans son roman *Savina*. Heureusement que ces pratiques ont aujourd’hui totalement disparu.“ (218) Auch auf die Beschreibung der Heiratsgepflogenheiten der Kalderash-Roma in *Études Tsiganes* wird verwiesen (ebd.).

Zwei Binnenerzählungen sind in die Handlung integriert: Dragos Großvater Papo trägt seinen Enkeln einen Schöpfungsmythos aus Versatzstücken des Alten Testaments, der griechischen Mythologie und der Legende von Atlantis vor, in welchem das Schicksal der Roma zu jenem der Juden in Beziehung gesetzt wird (47–54). Während der gemeinsamen Haft erzählt Dragos Freund Xitro auf dessen Bitte hin ein Schauermärchen, das Papo ihnen in ihrer Kindheit oft erzählt hat (101–116). In einer *mise en abîme* innerhalb der von Begegnungen mit Untoten handelnden Gruselgeschichte befindet sich wiederum eine kritische Auseinandersetzung mit arrangierten Ehen und Heiratshandel (109f).

Die Romani-Begriffe *tchera/tcheri* (101), *pativ* (127) und *Xoraxano* (215) werden jeweils bei der ersten Nutzung in Klammern übersetzt, ebenso die Exklamationen „ROM SIM (Je suis tzigane)“

¹⁵⁴ Auch im bis dato unveröffentlichten Roman *Atziganis* (entstanden 1956–57) stehen die Louli als vermeintliche Vorfahren der Roma im Zentrum, dort jedoch angesiedelt im 12.–13. Jahrhundert im Zuge der Eroberungsfeldzüge Dshinghis Khans, in dessen Gefolge sie aus Asien nach Osteuropa gezogen sein sollen. Der Abenteuerroman vereint narrative und diskursive Elemente eines konstruierten Herkunftsmythos mit präzise recherchierten historischen und geografischen Fakten aus, was ihm etwas von der *vraisemblance* des Alten Testaments verleiht; im Unterschied zu jenem ist in *Atziganis* jedoch der Verlust des Wissens über das mythische Herkunftsland als identitätsstiftendes Merkmal in den Herkunftsmythos integriert. Mit Assonanzen an Abraham und Moses ausgestattet ist die Figur Atziganis einziger Träger des Wissens um die indische Herkunft, der sein Volk in ein fernes, ‘gelobtes Land’ führt.

(108) und „Ei Ketana! Ei Ketana! (Le soldat! Le soldat!)“ (126). Der Titel *Vinguerka* steht auch exemplarisch für die besondere Bedeutung, die Namen und Kosenamen in der Narration zukommt, der Autor erläutert zu Beginn:

On a souvent dit que tout Rom a deux noms: un pour l'état civil, l'autre reste caché. C'est vrais et faux à la fois. Voici l'explication: à la naissance, l'enfant reçoit un nom de ses parents, souvent celui de son parrain ou de sa marraine. Et puis, dès qu'il commence à marcher, suivant ses attitudes ou son visage, on lui donne un surnom qui lui restera définitivement, ou bien des sobriquets parfois bizarres. (21)

Die Kosenamen Dragos, seiner Brüder und seines besten Freundes sind im Folgenden übersetzt, die entsprechenden Eigenschaften werden näher erläutert – „*Drago* (l'aimé) [...] *Smovo* (le monstre) [...] *Tchinorho* (le petit) [...] *Xitro* (le malin)“ (ebd.). Die offiziellen Namen der Jungen bleiben dem Leser verborgen. Dragos vorübergehende Identität des Soldaten in der russischen Armee ist an den Decknamen Ismael geknüpft. Melcho erzählt Drago gegen Ende des Romans, dass ihr Name daher rührt, dass sie als kleines Kind immer langsamer war als ihre dreizehn Geschwister; „Melcho“ ist eine kindliche Abkürzung von „*Kotomelcho* (escargot)“ (221). Nachdem beide festgestellt haben, dass sie ihre „echten“ Namen selbst nicht kennen, zählt Melcho einige der Spitznamen ihrer Geschwister auf: „Pupuruga (papillon), Mak (mouche), Tchinchari (moustique), Birovli (abeille), Sap (serpent), Shipirla (lézard) [...] Patrine (feuille), Luludji (fleur), Salka (arbre)“ (ebd.).

3.1.2 *Le Prix de la Liberté*

Edition

Die Erstausgabe des Romans wurde 1954 bei Flammarion Paris publiziert. Dieser Arbeit liegt die Edition im Selbstverlag von 1981 zugrunde. Im Vorwort zu dieser nimmt François de Vaux de Foletier eine umfassende historische Kontextualisierung des Werks vor, stellt Matéo Maximoff als Wegbereiter der Roma-Literaturen vor und bedauert insbesondere, dass die 1967 bei Flamberg (Zürich) erschienene deutsche Übersetzung des Romans *La septième fille* (*Die siebente Tochter*) der französischen Leserschaft zu jenem Zeitpunkt noch vorenthalten geblieben ist. Zwischen den Seiten 94 und 95 sind zwei Familienfotos aus Maximoffs persönlichem Fundus abgebildet (Abb. 2& 3, S. 308f)

Der aufwendig gestalteten Neuauflage 1996 beim Verlag Wallada unter der Leitung von Françoise Mingot-Tauron sind Vorworte der Verlegerin, Jaques Isornys (Auszug aus dem Vorwort zu *Les Ursitory*) und des Romanisten Valeriu Rusu sowie ein Auszug aus *Routes sans Roulottes* vorangestellt. Neben teils aus der Ausgabe von 1981 bekannten Familienfotos sind nach Seite 208 8 Holzschnitte und Zeichnungen von Szenen aus dem Leben von Roma und Rumänen im 19. Jahrhundert abgebildet. Der Ausgabe angehängt ist eine größere Auswahl journalistischer und

wissenschaftlicher Artikel, welche die Sklaverei in Rumänien, den Genozid im Zweiten Weltkrieg sowie Pogrome, Expulsionen und Attentate im Europa der jüngeren Vergangenheit zum Gegenstand haben.

Im Vorwort zu *The Pariah Syndrome* (Hancock 1987), in dem auch ein kurzer Abschnitt des Romans zitiert wird (24), würdigt Thomas Acton sowohl Ian Hancock als auch Matéo Maximoff – in Referenz zum Protagonisten von *Le Prix de la Liberté* – als „latter-day Isvans“ (4).

Synopsis

Der 282 Seiten umfassende Roman besteht aus drei Teilen mit je zwölf bis fünfzehn Kapiteln.

Zu Beginn des ersten Romanteils, *Les Esclaves*, sucht in Rumänien Mitte des 19. Jahrhunderts der Voivode Andrei, einer der reichsten und mächtigsten Männer des Landes, einen Sklavenmarkt auf. Ihn begleiten Yon, der Aufseher über die 400 Sklaven Andreis, und einige Roma-Sklaven. Unter ihnen ist Isvan, der sich aufgrund seiner privilegierten Stellung als Sekretär des Voivoden durch bessere Kleidung von den anderen abhebt. Yon erwirbt im Auftrag seines Herren fünf Familien für die Arbeit auf dessen Ländereien. Zu ihnen gehören der Schmied Petri mit seinen zwei Söhnen und seiner schönen, siebzehnjährigen Tochter Lena, auf die Yon sofort ein Auge wirft.

Zurück auf dem Schloss Andreis fällt Isvan die Aufgabe zu, die neuen Sklaven einzuführen, wobei ihm sein Vater Damo hilft (12ff). Auf die Frage Petris hin, warum Isvan ihnen Befehle erteile, erklärt ihm Damo die privilegierte Stellung Isvans: schon als kleines Kind war dieser dem Voivoden durch besondere Intelligenz aufgefallen, daher hat er ihn zu sich genommen und ihm die gleiche Erziehung und Bildung zukommen lassen, wie seinen beiden Söhnen. Doch auch als Sekretär des Voivoden und Bibliothekar des Schlosses bleibt seine Stellung die eines Sklaven. Damo ist nicht bereit, Isvan als Autorität anzuerkennen, plant Flucht und Revolte und träumt davon, sich entflohenen Sklaven, den *hors-la-loi* in den Bergen anzuschließen. Isvan zeigt sich zwar empfänglich für diese Ideen, sieht aber zunächst keine Chance zu deren Umsetzung; er hofft, dass das System der Sklaverei sich bald selbst zersetzen wird. Als der gefürchtete und gehasste, als Schürzenjäger und Vergewaltiger verrufene Aufseher Yon beginnt, Petris Tochter nachzustellen, verlobt sich der seit zehn Jahren verwitwete Isvan zum Schein mit Lena, um sie vor dem brutalen Mann zu schützen. Nachdem der Voivode Andrei seine Zustimmung gegeben hat, wird ein Termin für die Hochzeit fünf Monate später festgelegt (30). Isvan nutzt die Gunst des Moments, um die Freilassung eines seit Monaten eingekerkerten Roma zu erwirken und wird Zeuge grausamer Zustände im Straflager der Goldwäscher. Abends drängt sich Yon der misstrauischen Gemeinschaft auf. Er lässt die Roma wissen, dass er über die Fluchtpläne einiger im Bilde ist und legt ihnen nahe, sich noch ein Jahr zu gedulden, da die Sklaverei ohnehin auf ihr Ende zugehe. Sollten sie bis dahin nicht frei sein, so Yon, würde er ihnen persönlich bei der Flucht helfen. Als Yon auf dem Rückweg zum Schloss von einem

Rom überfallen wird, hilft ihm Isvan, der ihn begleitet, schützt aber anschließend die Identität des Aggressors (50). Sein Verhalten spaltet die Gemeinschaft, doch es gelingt Isvan, ihr Vertrauen wieder zu erlangen. Yon findet dennoch seinen Angreifer, es handelt sich um den kürzlich aus dem Gefängnis entlassenen Rom Tatchi. Die beiden liefern sich mit ihm vor den Augen der Gruppe eine Schlägerei bis aufs Blut, in welcher der von der Haft geschwächte Tatchi unterliegt. Yon ordnet 20 Peitschenhiebe als Strafe an, die dieser nicht überlebt. Nun droht dem ebenfalls schwer verletzten Yon aufgrund der Tötung eines Sklaven der Zorn des Voivoden und eine Geldstrafe, doch noch mehr fürchtet er die Rache der Roma. Yons um die Entwicklung ihres Sohnes ohnehin besorgte Mutter Marfa ist entsetzt. Sie bittet Isvan um Hilfe, Yon mit Katalina, einer Nichte des Voivoden, zu verkuppeln, damit er zur Ruhe käme.

Als Dimitro, einer der Söhne Andreis, zu Besuch kommt, wird zu seinen Ehren ein großes Fest ausgerichtet, zu dem auch Isvan und Yon eingeladen sind. In spendabler und versöhnlicher Stimmung verzeiht der Voivode Yon und legt diesem nahe, wie Isvan schnellstmöglich eine Frau zu finden, sodass eine Doppelhochzeit gefeiert werden könne (74). Dimitro findet Gefallen an Lena und stellt der Verlobten Isvans nach, obwohl er diesen als besten Freund und Bruder bezeichnet. Doch der Voivode beschließt, Dimitro mit Katalina zu verheiraten – zum großen Verdruss Yons, der um ihre Hand anhalten wollte, und Katalinas, die in Isvan verliebt ist.

Verbittert und gedemütigt schmiedet Yon ein Komplott mit Rayka, Isvans ehemaliger Geliebter, die von ihm brutal abserviert worden ist (27), ihn immer noch liebt und Rache geschworen hat (89–90). Dimitro, der Lena regelmäßig als Dienstmädchen auf sein Zimmer bestellt, wird eines Tages an ihrer Stelle von Rayka aufgesucht, die Lena versprochen hat, ihn in die Schranken zu weisen. Doch stattdessen verrät sie ihm, wann er Lena auf dem Weg vom Schloss zu den Behausungen der Roma allein antreffen kann; als Gegenleistung fordert sie von ihm Isvans und ihre Freilassung, sobald Dimitro die Nachfolge des Voivoden antritt, dessen Ende naht. Rayka hofft, dass Isvan Lena nicht mehr zur Frau wollen wird, wenn diese von Dimitro entehrt wurde, und sie ihn zurückgewinnen kann. Zudem hat Yon sie für ihre Intrige mit Gold bezahlt. Der Plan geht auf, Dimitro lauert Lena auf und vergewaltigt sie (95). Nachdem sich die verzweifelte Lena Isvans Schwester Mara anvertraut hat, macht die Nachricht schnell auf dem Schloss und unter den Roma die Runde. Yon setzt Andrei von der Vergewaltigung in Kenntnis, woraufhin der Voivode ankündigt, seinen Sohn für immer von seinem Schloss zu verbannen (102); zuvor will er ihn mit Isvan konfrontieren, doch dieser ist unauffindbar. Nach mehreren Tagen erfolgloser Suche wird Dimitro erstochen im Hof des Schlosses aufgefunden, Andrei erkennt Isvans Messer, das noch im Rücken seines Sohnes steckt. Isvan erscheint auf dem Hof und schwört, nicht Dimitros Mörder zu sein (104–105). Als er jedoch Andreis Frage, wo er die vergangenen Tage verbracht habe, nicht beantworten will, lässt dieser ihn einkerkern und kündigt seine Hinrichtung an.

Am Beginn des zweiten Romanteils, *Les Hors-La-Loi*, liegt Isvan in Ketten in einem Kerker (107). Sein Alibi, das er nicht verraten wollte, wäre Katalina, bei der er die Mordnacht verbracht hat. Sie besticht die Wachen, um ihn besuchen zu können. Isvan verdächtigt Yon, beschwört aber Katalina, sich herauszuhalten, bittet sie, nur seine Familie von seiner Unschuld in Kenntnis zu setzen und verabschiedet sich von ihr in der Annahme, sie nie wieder zu sehen. Katalina will Isvan um jeden Preis retten und versucht vergeblich, Yon mit Geld und in ihrer Verzweiflung sogar mit Sex zu bestechen, damit dieser ihr hilft, Isvan zu befreien (113–114). Tatsächlich ist dieser der Täter und ahnt noch nicht, dass es einen Zeugen gibt.

Rayka, die ebenfalls Yon verdächtigt, gelingt es, diesen zur Fluchthilfe für Isvan zu erpressen, indem sie androht, ihre gemeinsame Intrige dem Voivoden zu verraten. Nach mehreren intriganten Winkelzügen erzählt er schließlich dem Voivoden, Isvan sei auf der Flucht gestellt und getötet worden, als Beweis legt er dessen Gürtel vor, bestochene Wachen bestätigen seine Aussage.

Unterdessen sind die Roma geschlossen zum Schloss gezogen, um Isvans Freilassung zu fordern (123ff.). Mihai, der zweite Sohn des Voivoden, der Isvan seit seiner Kindheit um die Gunst Andreis beneidet, hat seit kurzem an der Seite seines altersschwachen Vaters das Regiment auf dem Schloss übernommen. Auf seinen Befehl hin schießen die Wachen plötzlich in die Menge und töten mehrere Roma. Den übrigen gelingt es, da sie in der Überzahl sind, die Wachen zu entwaffnen, Mihai schwer zu verletzen und zu fliehen. Nachdem sie von Rayka erfahren haben, dass Isvan entkommen ist, folgen Lena, deren Vater und Brüder sowie Isvans Freund Yoska ihr auf Isvans Spuren in die Berge zu (127–129). Da Yon ihnen den richtigen Weg gewiesen hat, finden sie ihn bald. Gemeinsam verstecken sie sich für eine Nacht in einem Stall, den sie abwechselnd bewachen. Als Wachen sie einholen, gelingt es ihnen diese zu überwältigen und ihre Waffen an sich zu nehmen. Ein Holzfäller, der eine Rechnung mit dem Voivoden offen hat, versteckt sie einige Tage, damit Isvan, der verletzt ist, sich erholen kann. Als die Suche nach ihnen intensiviert wird, flieht die Gruppe weiter in Richtung der transsilvanischen Alpen, die Frauen haben sich als Männer verkleidet. Isvan übernimmt die Führung der Gruppe auf dem gefährlichen Weg. Sie werden von Soldaten und Bauern angegriffen, Isvan, der sich durch Heldenmut und Tapferkeit hervortut, wird angeschossen (154). Als die Lage aussichtslos erscheint, kommen ihnen im letzten Moment die *hors-la-oi* zu Hilfe. Die gefürchteten Gesetzlosen, die im Wald über geheime Kommunikations- und Logistiknetze verfügen, sorgen zunächst für die Versorgung von Isvans Schusswunde und nehmen die Gruppe mit in ihr verstecktes Dorf, in dem sie unter dem Regiment ihres Anführers Tover streng organisiert leben (166ff). Tovers Tochter Azza ist dem starken und mutigen Rista versprochen, der die Kämpfer kommandiert und eines Tages die Nachfolge des Chefs antreten soll. Die Neankömmlinge werden freundlich und großzügig aufgenommen, Isvan erholt sich bald unter der sorgsam Pflege eines

Heilers. Er und Yoska begleiten die Truppe um Rista auf eine Expedition (173). Als Isvan, der sich als exzellenter Stratege und Schütze erweist, die Truppe davor bewahrt, in eine Falle der Armee zu geraten, kommt es zunächst zu Autoritätskonflikten zwischen ihm und Rista, doch der Erfolg gibt Isvan Recht. Die Roma stellen ihrerseits erfolgreich den Soldaten eine Falle und kehren in ihr „Königreich in den Bergen“ zurück. Rista gesteht Isvans Überlegenheit ein und schlägt ihn als *chef-adjoint* an seiner Seite vor (191).

Zu Beginn des dritten Teils, *Le Prix de la Liberté*, ist Mihaï nach dem Tod seines Vaters seit zwei Monaten der neue Voivode (195). Seine cholerische Grausamkeit trifft die auf dem Schloss verbliebenen Roma hart, doch sie wehren sich, fordern menschenwürdige Arbeitsbedingungen und ausreichende Ernährung und drohen, sich beim Prinzen zu beschweren und die Arbeit niederzulegen. Als sie einen Aufstand versuchen, lässt Mihaï Dreiviertel der Roma – darunter auch Isvans Vater Damo – erschießen. Ein Brief, den Isvan seinem Vater aus den Bergen hatte zukommen lassen, gerät in Mihaï's Hände und verrät ihm, dass Isvan am Leben ist und Yon dessen Fluchthelfer war. Zur Strafe muss Yon das Schloss verlassen und sich der Armee anschließen (202).

Acht Roma ist es gelungen, dem Massaker zu entkommen, sie fliehen angeführt von Isvans Schwester Mara in die Berge, wo sie ihn und seine Gruppe wiederfinden und zu den *hors-la-loi* stoßen (204). Diese bereiten sich darauf vor, attackiert zu werden, da die rumänische Armee entschlossen ist, die nun überall auflodernden Sklavenaufstände niederzuschlagen und die *hors-la-loi* zu vernichten. Die Truppen formieren sich am Fuß der Berge. Yon, der inzwischen Leutnant ist, profitiert von seiner persönlichen Nähe zu Isvan, um dessen Strategien zu erahnen. Zudem ist es ihm gelungen, einen geheimen Tunnel der *hors-la-loi* zu entlarven, an dem seine Truppen diesen nun auflauern. Doch auch Isvan erahnt seinerseits Yons Pläne und rät zum Abwarten. Rista, der Isvan nicht glauben wollte und vorgeprescht ist, gerät mit seiner Truppe in die Falle der Armee, sie werden auf einer Farm gefangen gehalten (211ff.). Yon lässt Rista wählen, auf welche Weise seine Männer und er hingerichtet werden sollen. Dieser wählt den Scheiterhaufen, damit das Feuer die anderen Roma vor der Falle warnt (216,). Isvan, der mit einigen Männern eine Nachhut gebildet hat, sieht und versteht das Zeichen (217). Er lässt aus dem Dorf der *hors-la-loi* hundert Männer zusammenrufen und schickt zwei Männer zur Farm, um die Lage auszukundschaften. Yon, der mit ihnen gerechnet hat, versucht sie glauben zu machen, er habe den größten Teil seiner Truppe abgezogen. Doch als sie dies Isvan berichten, durchschaut dieser wiederum seinerseits die Falle. Er und einige Männer verkleiden sich mit zuvor erbeuteten Soldatenuniformen, begeben sich zur Farm und geben sich bei den Wachen als vom Colonel geschickte Verstärkung aus. Im anschließenden Feuergefecht besiegen die Roma die Soldaten, doch es gelingt Yon, zu entkommen. Isvan antizipiert, dass er mit Verstärkung zurückkehren wird und bereitet – die Ortskunde der *hors-la-loi* nutzend – eine Falle vor, in die der Großteil von Yons Soldaten hineingerät (225). Währenddessen

stirbt Rista auf der Farm wie seine Männer den Märtyrertod, indem er sich selbst anzündet und dadurch auf der Farm ein Feuer entfacht, dem die dort verschanzten rumänischen Soldaten zum Opfer fallen (226–227). Nach Verhandlungen nimmt Isvan Yon zum Schein als Geisel, um ihn zu retten, und nimmt ihm im Gegenzug den Schwur ab, nicht zu fliehen (238). Unter den als Verstärkung angekommenen Roma sind auch Lena, Azza und Rayka, die sich nun gemeinsam mit den Männern auf die finale Schlacht gegen die Rumänen vorbereiten.

In der Zwischenzeit haben andere rumänische Soldaten das Dorf der *hors-la-loi* überfallen und besiegt. Tover, der Chef der *hors-la-loi*, und Petri sind tot. Die Frauen und Kinder, darunter Isvans Schwester Mara wurden gefangengenommen. Nur zwei Überlebende stoßen zu Isvan und seinen Männern und berichten von dem Überfall (240ff).

Die Isvans Falle entkommenen Soldaten kehren, sich in der Überzahl wählend, zurück, aber die Roma kreisen sie ein, beobachten, verwirren und beschießen sie aus Verstecken. Doch auch sie erleiden Verluste; Lena und ein *hors-la-loi* werden erschossen, Rayka angeschossen (250). Durch Sprengungen mit Dynamit schneiden die Roma den Soldaten den Rückweg ab, ehe Isvans gemeinsam mit einem kundigen Bärenführer von langer Hand vorbereiteter, ultimativer Schlachtplan umgesetzt wird: einige Dutzend Bären werden auf die vorrückenden Rumänen losgelassen. (252ff) Diejenigen, die versuchen, in die Berge zu entkommen, werden von dort postierten Roma erschossen. Viele kommen qualvoll im Kampf mit den Bestien um, die angeschossen noch rabiat werden. Die Roma erschießen nur einige der Tiere, die ihnen gefährlich werden, die übrigen lässt Isvan ins Tal entkommen, damit der Bärenführer sich später um sie kümmern kann. Die wenigen Überlebenden um den Colonel werden als Gefangene der Roma in die nun leere, stinkende Bärenhöhle gesperrt. Anstatt sie zu töten lässt Isvan sie frei unter der Bedingung, dass die Roma in den Bergen in Ruhe gelassen und nie wieder attackiert werden (256).

Nach einer Ellipse von einigen Jahren, in denen der Colonel für die Abolition gekämpft hat, ist die Versklavung der Roma in Rumänien am 1855 abgeschafft. (257)

Die befreiten Roma formieren sich in nomadischen und sesshaften Clans (258)¹⁵⁵ ihrer jeweiligen Berufsgruppen, viele verlassen das Land. Die ehemaligen Gesetzlosen werden

¹⁵⁵ Der von Matéo Maximoff alternierend mit *tribu* oder *race* mehrfach verwendete Begriff ist unbedingt abzugrenzen vom in jüngerer Zeit medial stark präsenten und metonymisch belasteten Ausdruck „kriminelle Clans“. Marcel Courthiades erläutert in seinem Vorwort zu *Kosovo mon Amour* (Nikolić/Sejdović 2002: 7–13) das ethnienübergreifend in Ländern des Balkans seit Jahrhunderten manifeste System der Clans, das der Autorität der Ältesten und jeweiligen Ehrencodices folgend bis zum Zeitalter nationalstaatlich forcierter ethnischer Homogenisierung relativ stabile interethnische Beziehungen auf dem Balkan gewährleisten konnte. Die Ältesten trafen ihre Entscheidungen mit auf Erfahrung, Intuition und Betrachtung der Situation basierender Weisheit, anstatt mechanisch einer Agenda zu folgen, was Courthiades innerhalb westlicher Wertesysteme oft missverstanden sieht:

amnestiert, bekommen die rumänische Nationalität und leben weiterhin in den Bergen, ihr Anführer ist inzwischen Isvan. Als hoch angesehenem Chef wird von dem Fünfundreißigjährigen die Gründung einer Familie erwartet, also entschließt sich Isvan, Rayka zu heiraten, die acht Jahre lang darauf gewartet hat (261).¹⁵⁶ Doch am Tag der Hochzeit wird Isvan verhaftet und des Mordes an Dimitro angeklagt. Nach drei Monaten Haft beginnt die Gerichtsverhandlung gegen Isvan, während der Yon, Mihai und Rayka als Zeugen gehört werden (263ff). Yons und Raykas gemeinsames Komplott wird entlarvt, aber es bleibt im Dunklen, wo Isvan die Tatzeit verbracht hat. Doch dann ruft sein Anwalt gegen Isvans Willen Katalina in den Zeugenstand, die aussagt, dass sie in der Tatnacht mit Isvan zusammen war. Der Beweis ist ihr gemeinsamer Sohn, von dessen Existenz auch Isvan im Gericht zum ersten Mal erfährt. (276)

Yon wird schließlich durch einen seiner Komplizen als wahrer Täter entlarvt, nachdem Isvans Verteidiger diesem eine rhetorische Falle gestellt hat. Isvan wird freigesprochen, der Richter befiehlt die Verhaftung des Schuldigen, doch in dem Moment stürmt Rayka zurück in den Gerichtssaal und gesteht, Yon soeben umgebracht zu haben (280).

Im Epilog verkündet Isvan dass er als Chef zurücktritt. Mit Katalina und dem gemeinsamen Sohn begibt er sich im Pferdewagen auf Reisen, um ein neues Leben zu beginnen und die Vergangenheit zu vergessen.

Narration

Das historisch-politische Setting der Handlung steht von Anfang an klar im Zentrum, daneben rückt im ersten Romanteil auch die Vielzahl amouröser Verstrickungen und Intrigen in den Vordergrund. Im zweiten Romanteil schwillt die Narration dynamisch zu einem Abenteuerroman um den Helden Isvan herum an, der als *hors-la-loi* mit seinen Gefährten im Wald lebend an die spätmittelalterliche Sagenfigur Robin Hood erinnert. Die persönlichen Spannungen der Rivalinnen Lena und Rayka verlieren angesichts des Kampfes gegen einen gemeinsamen Feind ihre Relevanz, während das

Les observateurs ont souvent eu tendance à négliger le potentiel de décision personnelle et motivée des anciens dans les sociétés orales pour en faire de simples exécutants d'un code tout-puissant, ce qui n'est qu'une forme de mépris vis-à-vis de ces sociétés et à faussé la perception de leur dimension humaine. (8)

Der Erhalt des sozialen Gleichgewichts sowohl innerhalb als auch zwischen verschiedenen Clans stand im Zentrum des Interesses der Ältestenräte, wobei ethnienübergreifend sowohl soziale Bindungen als auch ökonomische Interessen zu berücksichtigen waren. Die Identität des Einzelnen innerhalb sorgsam gepflegter sozialer Netzwerkstrukturen definierte sich wesentlich stärker über die Clan-Zugehörigkeit als über Ethnie, Sprache oder Religion. Das Ende von *komšiluk*, der friedlichen, nachbarschaftlichen Koexistenz von Serben, Albanern und Roma wird in *Kosovo mon amour* vom Ausbruch der Balkankriege eingeläutet.

¹⁵⁶ Aus diesen Angaben geht hervor, dass Isvan zu Beginn des Romans um das Jahr 1847 herum ungefähr 27 Jahre alt war.

Kontinuum aus Feindschaft und Nähe der Anatagonisten Isvan und Yon handlungsbestimmend bleibt.

Die Fokalisation des auktorialen Erzählers bleibt mitunter trotz der Konzentration der Narration auf Isvan strategisch extern. Unmittelbar nach der Ermordung Dimitros beispielsweise erfährt der Leser ebenso wenig über Isvans Alibi und Yons Täterschaft, wie die Romanfiguren. Erst später erschließen sich in inneren Monologen der Beweis für Isvans Unschuldsbehauptung und Yons Tat. Ebenso offenbaren sich Isvans ausgeklügelte Pläne und Strategien im zweiten und dritten Romanteil dem Leser sukzessive ohne Innensicht. Katalina überrascht Figuren wie Leser am Ende des Romans mit der Offenbarung der verheimlichten Vaterschaft Isvans.

Ein sehr hohes Maß an Spannung erzeugt die durch Perspektivwechsel zwischen den Fronten variierende Fokalisation im letzten Romanteil, der den epischen Showdown mit spektakulären Kampfscenen zwischen Rumänen und Roma einleitet. Der Klimax der finalen Kampfhandlungen – der Angriff der Bären, der den Kampf schließlich zugunsten der Roma entscheidet – entsteht plötzlich und überraschend; bei seiner ersten Begegnung mit dem Bärenführer im zweiten Romanteil hatte Isvan lediglich eine vage Andeutung gemacht, nachdem er sich nach den Gewohnheiten der Tiere erkundigt hatte: „Je me souviendrai de toi et de tes protégés. Une idée vient de germer dans mon cerveau, mais je prie Dieu que nous n’ayons pas besoin de nous en servir.“ (175)

Die positivistische Narration lässt Religion und Metaphysik weitestgehend außen vor, die in den meisten anderen Romanen sehr präsenten Mythen oder das in *Condamné à survivre* an deren Stelle getretene Christentum spielen in *Le Prix de la Liberté* kaum eine Rolle.¹⁵⁷ Lediglich an zwei Stellen bedient die Narration sich religiöser/mystischer Metaphorik; eine Erwähnung der schicksalsbestimmenden *Ursitory* (vgl. 3.1.3) dient dazu, Lenas etwas naive Euphorie, nachdem der Voivode ihrer Heirat mit Isvan zugestimmt hat, zu beschreiben, und stellt beiläufig die offene Frage nach dem Wahrheitsgehalt der alten Legende:

Elle se croyait au paradis et pensait aux légendes des vieilles femmes — légendes ou vérités ? — où les Ursitory jugent la destinée des âmes. Qui allait gagner ? Avec un si bon maître, le mal ne pouvait triompher. (30)

¹⁵⁷ Der Entstehungszeitraum des 1954 erstmals publizierten Romans liegt vor Matéo Maximoffs Hinwendung zum Pentecôtisme. Maximoff Herkunftsfamilie väterlicherseits war größtenteils russisch-orthodox, Matéo selbst wurde direkt nach seiner Geburt in Spanien katholisch getauft (ROUT: 9). Er beschreibt seine eigene Religiosität in jungen Jahren als distanziert zur Kirche aber intensiv im Glauben: „[...] j’étais moi-même catholique, je puis même dire fervent catholique, j’allais prier dans les églises, mais pas pendant la messe; je n’aimais pas cela. Il m’arrivait très souvent, au moins une fois par semaine, d’aller dans une église, de me mettre dans le coin le plus sombre, et là de rier. J’ai toujours cru en Dieu.“ (ROUT: 99)

Der Märtyrertod Ristas und seiner Männer wird von diesem selbst biblisch kontextualisiert:

- Vous pleurez vos meilleurs amis, alors que vous auriez pu leur éviter cette mort.
- Non... Je pleure Jésus-Christ. Il y a des siècles qu'il est mort en martyr comme eux. Il a voulu le monde égal pour tous. Je pleure, quand je vois des hommes comme vous et ce qu'ils en ont fait de son univers ! (216)

Durch den Erzähler extradiegetisch eingestreute historische Hintergrundinformationen zur Abolition der Sklaverei werden mit der Romanhandlung verwoben, indem der von Isvan besiegte Colonel sich den Abolitionisten anschließt (257f). Auch dass die versklavten Roma in Rumänien sich auf keine ordentliche Gerichtsbarkeit verlassen konnten, erfährt der Leser extradiegetisch im ersten Romanteil, nachdem der Rom Tatchi durch Yons Hand gestorben ist:

A l'époque où se déroule ce récit, il n'existait pas de tribunaux proprement dits. Les voïvodes, les boyards, jugeaient et punissaient ceux qui enfreignaient la loi sur les territoires dépendant d'eux. Le jugement était sans appel, et seul un prince pouvait intervenir. Mais comme les punitions suivaient immédiatement la sentence, on n'avait pas le temps de faire appel aux princes. (65)

Als Katalina Jahre später vor Gericht das durch den jungen Voivoden Mihai befohlene Massaker anspricht und nach dessen Strafbarkeit fragt, verweist der Richter auf jenen Missstand der Vergangenheit:

Non, madame, répondit le président. Il était le maître et il avait le droit de vie et de mort sur ses esclaves !... Nous n'avons pas le pouvoir de le juger pour cela. De telles choses ne peuvent se renouveler maintenant, car les tziganes sont devenus des hommes libres et même des citoyens roumains. (276)

Den rationalen, formalisierten Duktus der Gerichtsverhandlung (263–280), übernimmt auch Rayka, inhaltlich jedoch sorgt sie am Ende des abschließenden Kapitels für eine letzte, fulminante Überraschung: „Monsieur le président,[...] je demande au tribunal de m'arrêter!... Il y a quelques minutes seulement, je viens de tuer l'intendant Yon !“ (280)

Die auf Französisch in diesem Roman wiedergegebenen Sprachen sind Rumänisch und Romani, wobei davon auszugehen ist, dass die Roma, insbesondere die *hors-la-loi* untereinander Romani, im Kontakt mit Anderen Rumänisch sprechen. Drei Sätze werden im zweiten und dritten Romanteil exemplarisch auf Romani wiedergegeben, in Situationen unerwarteter Begegnungen gesprochen, um die Identität des anderen abzutasten oder sich als Roma zu erkennen zu geben. Als Isvan und die vier Entflohenen einander das erste Mal im Wald wiederbegegnen, verstecken sie sich zunächst voreinander, bis Isvan einen Stein ins Wasser wirft, worauf Petri ruft: „Kon chodel bax ando pai ? (Qui jette des pierres dans la rivière?)“ und die Antwort „C'est moi Isvan“ erhält. (133)

Rayka und Lena treffen nach Isvans Verwundung auf der Suche nach Hilfe als erste auf die *hors-la-loi*, die ihnen zunächst grob und misstrauisch begegnen. Rayka, die die Männer untereinander Romani sprechen hört, spricht den Anführer mit den Worten „Năis tuke prala, (Merci pour toi, frère.)“ an, um ihn zu besänftigen (156). Als es nach dem Massaker auf dem Schloss acht weiteren Roma gelingt, in die Berge zu fliehen, wird ihnen plötzlich aus dem Nichts zugerufen „Halte! Un pas de plus et vous êtes tous morts !“ Nach einem kleinen verbalen Gerangel mit den „maîtres de la montagne“ gelingt es einem jungen Rom aus der Gruppe der Entflohenen, das Eis zu brechen: „Il répondit par le mot magique que chaque tzigane connaît: Rom san ? (Es-tu tzigane ?)“, woraufhin sich Isvan zu erkennen gibt. (203–204)

Die Begriffe *Rom/s* und *Tzigane/s* werden in häufigem Wechsel teilweise synonym verwendet, wobei zu Beginn des Romans überwiegend *Rom/s* aus der Perspektive der Roma und *Tzigane/s* im Kontext der Sklaverei, aus der Perspektive Yons oder Andreis genutzt wird [Hervorh. D. Verf.] :

C'était l'intendant Yon, le vrai maître des domaines du voivode Andrei, chef incontestable de quelques quatre cents esclaves tziganes qui travaillaient sous ses ordres à faire fructifier les terres du gouverneur. [...] Après lui, deux charrettes, dont la deuxième était vide ; dans la première, une dizaine de roms qui étaient là pour aider au besoin le maître dans ses achats. (6)

„Les larmes coulaient en silence, car un tzigane, un rom, n'a pas le droit de pleurer sur le sort malheureux de son frère de race. [...] Des familles tziganes furent poussées sur l'estrade. Pour activer la vente, on mit les tziganes à l'enchère par deux, puis par trois familles. (8)“

Isvan n'avait qu'à obéir. Il descendit les quelques marches. Tous les roms attendaient ses ordres : il était à son tour le maître. (10f)

Voyez les roms des montagnes. Eux, ils ignorent ce que sont les chaînes aux pieds, les carcans au cou, les coups de fouet, la faim et la soif. (13)

Les roms prirent un peu de vin, levant leur verre à la santé des nouveaux venus, car désormais l'espoir renaissait dans les coeurs. [...] De mémoire de rom, Yon ou quelque autre intendant n'était jamais venu au campement la nuit. (16)

Dans sa jeunesse, il [Yon] avait eu de nombreuses maîtresses parmi les filles tziganes. [...] il eut été impossible à Yon d'avoir perçu un seul mot de la conversation des roms. En outre, ils avaient parlé en romanés, et l'intendant ne connaissait pas cette langue, à part quelques mots, insuffisants pour suivre une conversation animée. Si Yon était haï par les roms, il ne l'ignorait pas. [...] Et voici que depuis quelques années, Yon n'avait plus choisi ses maîtresses parmi les roms. (17)

Par contre, il [Yon] se vengeait sur les autres t z i g a n e s , en leur donnant davantage de travail, allant parfois jusqu'à les fouetter lui-même. (24)

Après avoir bu le thé, les r o m s prirent leurs outils et s'en allèrent aux champs par groupes. Isvan et les nouveaux les regardaient partir. Malgré la servitude, les r o m s chantaient, et rien au mondene pouvait jamais les abattre. (24–25)

Mes compliments, dit Andrei à Isvan. Elle est vraiment la plus ravissante de toutes les filles t z i g a n e s . (30)

Diese Differenzierung wird jedoch nicht konsequent durchgehalten, selbst Isvan verwendet bisweilen in der direkten Rede *Tziganes* als Autonym; bemerkenswert sind auch hier die Wechsel des Begriffs innerhalb desselben Satzes:

Nous, les t z i g a n e s , nous sommes un peuple singulièrement patient, (34)

Mais Isvan, comme tous les t z i g a n e s , habitué à l'obscurité et surtout guidé par l'instinct de sa race, crut s'apercevoir qu'ils étaient suivis depuis un moment. (48)

“Ne compte pas sur moi pour dénoncer un t z i g a n e .” (50)

Je ne suis qu'un pauvre t z i g a n e , libre en apparence, mais esclave en réalité. (55)

Jamais de mémoire de r o m , le fils d'un voïvode n'avait dansé avec une jeune fille t z i g a n e . (81)

Die Erzählinstanz verwendet am Ende des Romans *Tziganes* im Zuge der Beschreibung der Geschehnisse während und nach der Abolition der Sklaverei:

Après des efforts sans cesse renouvelés [...] le prince Grégoire Alexandre Ghika avait réussi à abolir l'esclavage des t z i g a n e s sur toute l'étendue du territoire de la Roumanie le 11 décembre 1855. [...] Les t z i g a n e s devenus libres se groupèrent en *vatrachi* (tribus), commandés par des *vatafs*. (258)

In der Folge werden die Metiers der einzelnen Stämme aufgezählt, übersetzt und/oder erklärt – “Les *oursary*, qui faisaient danser les ours [...]”, “Les *kalderas* (chaudronniers) [...]”, “Les *anotory* (étameurs) [...]”, “*kastary* (fabriquants de bois) [...]”, “Les *grastary* (maréchaux-ferrants et les maquignons) [...]”, “Les *tayary* (serruriers) [...]”, “*laoutary* (musiciens) [...]”.¹⁵⁸

Der Begriff ‚Gadjo‘ für Nicht-Roma wird – in variierender Orthographie – insbesondere geschlechterspezifisch distanzierend genutzt: „Même s'il lui fallait donner Lena à Isvan, n'était-ce pas mieux que de la laisser à un *gayzio* (étranger)?“ (22). „Il disait aussi aux jeunes filles en romanes (tzigane)- de se méfier des *gadgés*“(78). Im zweiten und dritten Romanteil wird ‚*gadgés*‘ vereinzelt zur Bezeichnung der feindlichen, rumänischen Soldaten herangezogen.

¹⁵⁸ Vgl. Hancock 1987: 16f; Achim 1998:33; Necula2012: 34.

3.1.3 *Les Ursitory*

Edition

Der 1938 verfasste Roman erschien erstmals 1946 bei Flammarion (vgl. 2.1.1 in dieser Arbeit) und wurde 1988 erneut von Matéo Maximoff im Selbstverlag herausgegeben. 1949 publizierte der Verlag Chapman & Hall (London) die englische Übersetzung *The Ursitory*, 1957 erschien der Roman unter dem Titel *Odets makt* auf Schwedisch beim Stockholmer Verlag Natur och Kultur (NoK). In der deutschen Übersetzung von Walter Fabian erschien *Die Ursitory* illustriert von Hanny Fries beim Manesse Verlag (1954 und 1987) und 2001 beim Unionsverlag Zürich. 1975 produzierte der Südwestdeutsche Rundfunk die Hörspielfassung *Die Ursitory* in deutscher Sprache. Das Original-Manuskript ist archiviert in der *Mediathèque Matéo Maximoff* in Paris. In der Autoedition, die dieser Arbeit zugrunde liegt, befinden sich zwischen den Seiten 68 und 69 Fotografien, die Maximoff an der Seite verschiedener Personen zeigen.

Synopsis

Der 195 Seiten umfassende Roman ist in vier Teile gegliedert, die jeweils den Namen einer zentralen weiblichen Figur als Titel tragen: Téréina, Héléna, Parni, Orka.

Am Beginn des Romans steht die Geburt des Protagonisten Arniko am Weihnachtsabend.¹⁵⁹ Seine Mutter Tereina und deren Mutter Dunicha sind Außenseiterinnen ihrer Roma-Gemeinschaft, weil Dunicha als Hexe gilt und beschuldigt wird, am Tod von Arnikos Vater Frinkelo sechs Monate zuvor schuld zu sein. Doch es waren die drei Schicksalsgeister Ursitory (vgl. Kapitel 3.1.3.4), die bei Frinkelos Geburt bestimmt hatten, dass dieser genau sechs Monate nach seiner Heirat sterben werde. Dunicha weiß dies, da sie bei jener Weissagung der Ursitory dabei war. Dass sie der Heirat ihrer Tochter mit Frinkelo trotzdem zugestimmt hat, liegt darin begründet, dass die Bestimmung der Ursitory bei Tereinas Geburt wiederum gelautet hatte, sie werde mit 20 Jahren sterben, es sei denn, sie würde vorher heiraten und ein Kind gebären, dann seien ihr 40 Jahre gegeben.

In der dritten Nacht nach der Entbindung entscheiden die Ursitory über Arnikos Schicksal (16ff): er wird sterben, sobald ein bestimmtes Holzscheit im Feuer verbrannt sein wird. Geistesgegenwärtig holt Dunicha das halb verbrannte Scheit aus dem Feuer und übergibt es der sorgsam Obhut ihrer Tochter Tereina (22). Als kurz darauf in der Silvesternacht Malilini, eine junge Frau aus der Gemeinschaft, die es als einzige gewagt hatte die beiden Frauen nach der Geburt

¹⁵⁹ Die Handlung lässt sich anhand beschriebener Gepflogenheiten im Rumänien des späten 19. Jahrhunderts verorten, bewegt sich jedoch zugleich in der zeitlos märchenhaften Sphäre magischen Realismus'.

des Kindes zu besuchen und zu beglückwünschen, stirbt, wird erneut Dunicha die Schuld gegeben. Noch in derselben Nacht wird sie vom wütenden, durch Alkohol enthemmten Mob gelyncht (33ff). Tereina hingegen ist geschützt, denn sie ist *marimé*¹⁶⁰, niemand wagt es, sich ihr zu nähern. Sie flieht mit dem neugeborenen Arniko und dem Holzscheit in den Wald, gerät in einen Sturm, erfriert um ein Haar, wird von Wölfen angegriffen und verliert das Bewusstsein. Als sie wieder zu sich kommt, befinden Arniko und sie sich im Schloss des Grafen Tilesco, der die beiden gerettet hat (46). Der kürzlich verwitwete Tilesco fühlt sich den Roma sehr verbunden, weil eine Romni ihm einst als Kind das Leben gerettet hat – es stellt sich heraus, dass diese Romni Dunicha war. Er lädt Tereina ein, mit Arniko fortan auf seinem Schloss zu leben. Sie lässt sich überreden, eine Woche zu bleiben, da sie als Ausgestoßene ihres Stammes keinerlei Alternativen hat. Eine große Ellipse – aus der Woche sind siebzehn Jahre geworden – liegt zwischen dem ersten und zweiten Teil.

Arniko, der gemeinsam mit Tilescos Tochter Helena aufgewachsen ist und eine exzellente Bildung genossen hat, rettet zu Beginn des zweiten Teils seinerseits bei der Jagd Tilesco das Leben, indem er einen Bären, der diesen angreift, im letzten Moment erschießt (59f). Arniko und Helena sind heimlich ineinander verliebt, ohne es einzugestehen. Einzig seinem Tagebuch vertraut Arniko seine Liebe an.

Nach dem Besuch zweier wahrsagender Romnia auf dem Schloss entscheiden sich Arniko und Tereina, zu den Roma zurückzukehren. Tereina hofft, dass Arniko, der nun ein starker und obendrein auf magische Weise unverwundbarer Mann ist, den Mord an Dunicha rächen wird. Schweren Herzens lassen der Baron und Helena die beiden ziehen (74). In Bukarest wird Arniko Zeuge eines Überfalls mehrerer Männer auf die junge Romni Parni und rettet diese beherzt (79). Sie nimmt ihn mit zu ihrem Stamm, es stellt sich heraus, dass es sich um die Minesti handelt, die siebzehn Jahre zuvor Dunicha gelyncht und Arniko und Tereina vertrieben hatten. Widerwillig gewährt ihm Parnis Vater Féro, der Anführer der Minesti, drei Wünsche als Dank für die Rettung seiner Tochter, denn so will es die Tradition. Doch sein Hass auf Tochter und Enkel Dunichas besteht fort. Arnikos erste beide Wünsche lauten, die Nacht bei den Minesti zu verbringen und eine Entschuldigung von Féro, der Arniko und Tereina zunächst sehr aggressiv empfangen hatte. Zähneknirschend stimmt Féro dem zu, nachdem Parni sich diplomatisch für Arniko eingesetzt hat (89). Die beiden jungen Leute verlieben sich ineinander. Am nächsten Morgen führt Arniko die

¹⁶⁰ *marimé* oder *mahrimé* = rituell unrein:

„Mahrimé bezieht sich auf ein Konzept der rituellen Unreinheit von vielen Vlach- und nördlichen Roma-Gruppen, und bildet üblicherweise ein Gegensatzpaar mit dem Begriff "žužo" ("rituell sauber"). Der Begriff stammt aus dem Griechischen. In England und Wales wird stattdessen "moxado" verwendet, in Polen "magerdó". Beide Begriffe bedeuten "beschmutzt" und gehen auf das Sanskritwort "mraks" ("beschmiert") zurück. Sinti beschreiben die rituelle Unreinheit mit "palecido" ("zurückgesetzt", "abgesondert") und "prast(l)o" ("ehelos", "geächtet"). ROMBASE © von Mozes F. Heinschink, Michael Teichmann 2002". <https://www.romarchive.eu/de/terms/mahrimé/> (vgl. Fonseca 1995: 43f)

verfeindeten Stämme der Ilkesti und der Minesti zusammen und es gelingt ihm, sie zu einem Friedenspakt zu bewegen – dies ist sein dritter Wunsch (97).

Der Chef der Ilikesti, der mit Arnikos Vater verwandt war, bittet Féro förmlich um Parnis Hand für Arniko, doch Parni ist seit ihrer Kindheit einem anderen versprochen. Aus Gram darüber nimmt sie sich das Leben. Die Minesti – ausgenommen Parnis Mutter Saviya – sind der Auffassung, dass Arniko Schuld an Parnis Suizid trägt, da sie ihn verdächtigen, sie „entehrt“ zu haben, und beschließen, ihn in einen Hinterhalt zu locken und zu töten. Doch der unverwundbare Arniko besiegt alleine 22 Männer und nimmt eine Geisel (117f). Die Ilkesti fordern gerichtliche Klärung. Es wird eine große Kris¹⁶¹ mit drei Stämmen einberufen und abgehalten. Nach umfänglicher Befragung aller Beteiligten kommt der Älteste am Ende der Verhandlung zu dem Schluss, dass Féro, wäre er wirklich überzeugt gewesen, Arniko habe seine Tochter entehrt, das Recht gehabt hätte, in einer Kris Arnikos Tod zu fordern, nicht aber Selbstjustiz zu üben. Da Arniko unter Eid schwört, nicht mit Parni zusammen gewesen zu sein, erhält er Recht und darf über die Strafe für den hinterhältigen Überfall entscheiden. Er entscheidet sich, Gnade walten zu lassen unter der Bedingung, dass die Minesti nie wieder Querelen mit ihm oder den Ilkesti suchen (152). Doch Parnis Bruder Pochona besteht auf seinem Recht, Arniko zum Duell herauszufordern. Erneut siegt Arniko, lässt aber Pochona mit dem Leben davonkommen (161). Tereina ist zufrieden, denn sie sieht Dunichas Tod durch Arnikos fulminante Siege über die Minesti und deren mehrfache Demütigung gerächt. Da sie ihr Ende nahen sieht, drängt sie Arniko zur Heirat mit Orka, der Tochter Ilikas, des Chefs der Ilikesti. Arniko gehorcht seiner Mutter, obwohl er Orka nicht liebt und immer noch Parni nachtrauert. Nach der Heirat vertraut Tereina Orka das Holzschert an, von dem Arnikos Leben abhängt, ehe sie stirbt (172ff). Die beiden jung Vermählten bekommen einen Sohn und Arniko tritt Ilikas Nachfolge als Anführer des Stammes an, der fortan Arnikesti heißt.

Unterdessen soll Helena auf Wunsch ihres Vaters Tilesco, den Grafen Bretesco heiraten, doch sie liebt immer noch heimlich Arniko. Dennoch folgt auch sie dem Wunsch ihres Vaters und verlobt sich mit Bretesco. Auf der Verlobungsfeier erscheint unvermittelt Arniko zur unbändigen Freude Tilescos und Helenas, die ihm einen Tanz schenkt. In derselben Nacht gestehen Helena und Arniko einander endlich ihre Liebe und beschließen, die Verlobung mit Tilesco und die Ehe mit Orka

¹⁶¹ Die Gerichtsbarkeit der *Kris* ist in der Tradition der Kalderash und anderer osteuropäischer Roma-Gruppen die höchste Instanz der Rechtsprechung. Während kleinere Unstimmigkeiten und Bagatelldelikte im Rahmen eines *Divano* aus der Welt geräumt werden können, muss zur Ahndung grober Verstöße und Verbrechen, zu denen beispielsweise Diebstahl, Ehebruch, Nichteinhaltung einer beschlossenen Verlobung, Missachtung der Reinheitsregeln (*marimé*), Verrat eines Rom an Gadge, Meineid gehören, eine *Kris* einberufen werden, die unter streng formalisierten Bedingungen abläuft (Liégeois 1973: 31ff). Laut Fonseca (1996: 106) geht die *Kris* zurück auf das indische *panchayat*, dem sie in Form und Inhalt gleicht. Die *Kris* wird in einigen Roma-Gemeinschaften bis in die Gegenwart hinein praktiziert (vgl. Fonseca 1996: 282ff; Liégeois 1973: 34–46; <https://www.romarchive.eu/de/terms/kris/>)

aufzulösen, um zusammen sein zu können (183). Erst einen Monat später kehrt Arniko zu Orka zurück, um ihr mitzuteilen, dass er sie verlässt. Während er schon auf dem Rückweg zum Schloss Tulescos ist, wirft Orka rasend vor Wut das Holzscheit ins Feuer. Im selben Moment verspürt Arniko brennende Schmerzen in der Brust und stirbt langsam und qualvoll allein im Wald.

Narration

Mit der Eröffnungsfloskel „L’histoire que vous allez lire est la plus extraordinaire que les Roms aient connue“ wird in direkter Lesersprache Wahrhaftigkeit des Erlebten suggeriert und gleichzeitig auf „Extraordinäres“ – Magisches, Übernatürliches – eingestimmt.

Zwischen Kunstmärchen und Bildungs- und Abenteuerroman bedient sich die Narration magischer Elemente und Weissagungen, um die Entwicklungsstufen Arnikos, der durch seine bikulturelle Bildung das Wissen zweier Welten in sich vereint und mit übermenschlichen Heldenkräften ausgestattet ist, zu beschreiben. Die auktoriale Erzählinstanz ist dabei kaum spürbar und enthält sich extradiegetischer Informationen oder Einordnungen. Der Leser wird von Anfang an in das Geheimnis eingeweiht, das Dunicha an Tereina und diese später an Orka weitergibt. Nachdem im gesamten ersten Romanteil ein Zeitraum von weniger als zwei Wochen erzählt wird, wird im Folgenden die Diegese teils in starker Dialogizität vorangetrieben und durch zwei große Ellipsen nach der Rettung Arnikos und Tereinas durch Tulesco und nach Arnikos Heirat mit Orka unterbrochen, sodass die erzählte Zeit insgesamt zwanzig Jahre umfasst¹⁶². Insgesamt 26 Romani-Begriffe werden in Fußnoten oder in Klammern im Text übersetzt. Bei den Begegnungen mit fremden Roma sprechen die Figuren Sätze oder einzelne Begriffe auf Romani, um sich einander zu erkennen zu geben, auch die rituelle Begrüßung vor Beginn der *Kris* findet in Romani statt:

- Arniko? C’est un nom tzigane.
- Je suis tzigane, répondit-il, puis, dans sa langue, il ajouta: Kaski shéi san ? (tu es la fille de qui ?). (67)
- Romni! s’exclama-t-il surpris. Et la jeune fille, le regardant fixement dans les yeux, dit à son tour :
- Rom! En lui tendant la main, elle ajouta :
- Je suis shei bari (1).
- Je le vois; moi je suis ternear (2). (80, Übersetzungen in Fußnoten (1) und (2))
- Il s’avança vers le petit groupe que formaient les Minesti et cria :
- Devlesa arakar tumé Romale ! (Je vous trouve avec Dieu, les Roms!).
- Selon la coutume, les Minesti répondirent d’une voix :
- Devlesa aves ! (Vous venez avec Dieu !). Puis Merko embrassa Miya. (141)

¹⁶² Die Ursitory haben prohezeit, dass Tereina 40 Jahre alt wird, wenn sie in ihrem 21. Lebensjahr Mutter wird. (URS 17). Der Roman beginnt mit Arnikos Geburt und endet kurz nach Tereinas Tod.

Strukturierende Elemente des Romans sind die Frauen in Arnikos Leben, mit deren Namen die vier Romanteile jeweils überschrieben sind (1, 55, 75, 363), und die Bewegungen vom und hin zum Schloss des Grafen Tilesco (53, 74, 176, 185, 191). Kontrapunktisch zur Verkörperung des schicksalhaft Magischen durch das Erscheinen der *Ursitory* in der Nacht der Prophezeiung (18–22) steht die diesseitige, Traditionen und Gesetzen verpflichtete Institution der *Kris* (140–152) deren Ablauf – gemäß der Bitte Jaques Isornys – ausführlich beschrieben wird.

3.1.3.1 Mythische Palimpseste

Der Mythos dreier Wesenheiten, die bei der Geburt eines Kindes dessen Schicksal vorherbestimmen, existiert in mehreren Ländern des Balkan- und Mittelmeerraums in unterschiedlichen Abwandlungen und lässt sich auf die Parzen der römischen und die Moiren der griechischen Mythologie zurückführen (vgl. Vulcanescu 1985: 163–165, Ghinoiu 2013: 194–295).¹⁶³ Nach der Geburt des Helden Meleagros prophezeien die drei Moiren Clotho, Lachesis und Atropos, dass der Königssohn sterben wird, sobald ein Holzschicht im Feuer verbrannt sein wird, woraufhin dessen Mutter Althaias es aus dem Feuer holt und hütet; als Meleagros viele Jahre später Althaias Bruder tötet, wirft diese aus Rache selbst das Holzschicht ins Feuer – die Prophezeiung bewahrheitet sich, Meleagros stirbt. Diese Version der Sage haben Aischylos, Ovid, Phrynicos, Bacchiklides und Hyginus überliefert, bei Homer hingegen gibt es kein Holzschicht, Meleagros stirbt durch einen Fluch seiner Mutter (Brednich 1963: 13).

Der Philologe J.Th. Karkidis (1949: 269, zitiert in Brednich 1963: 15) hat insgesamt 14 oral tradierte Varianten des Mythos in griechischer, türkischer, lettischer, gagausischer und tschuwaschischer Sprache erforscht und verschriftlicht, von denen die *Melagreia* aus dem griechischen Sprachraum der Erzählung Maximoffs sehr nahe kommt: Wie in *Les Ursitory* übergibt die Mutter des Helden das Holzschicht bei der Hochzeit an ihre Schwiegertochter, die es später aus Wut über ihren Mann ins Feuer wirft (Brednich 1963: 15f). Eine nahezu identische Version der Sage existiert in Bessarabien (heute Moldavien), Brednich nimmt daher an, dass sie im Zuge türkischer Migrationen und Invasionen nach Rumänien gelangt ist (16).¹⁶⁴

¹⁶³ Auch das von den Brüdern Grimm in die Sammlung Kinder- und Hausmärchen aufgenommene *Dornröschen*, welches auf Charles Perraults *La belle au bois dormant* zurückgeht, greift den Topos der Schicksalsfeen auf, allerdings sind es bei Grimm sieben, bei Perrault zwölf Feen.

¹⁶⁴ Auch unter den Roma Serbiens, Kroatiens und anderer Regionen des Balkans haben M.S. Thompson (1914: 101), Martin Block (1936: 129) und Tihomir Gjorgevic (1903: 54, 99) vergleichbare Sagen und damit verbundene Bräuche beschrieben (Brednich 1963: 11).

Variierend in Anzahl, Geschlecht und Namen¹⁶⁵ haben die schicksalsbestimmenden Mythenfiguren Eingang in die Folklore verschiedener Regionen des heutigen Rumänien und in deren wissenschaftliche Beschreibung gefunden; der moldawische Woiwode und Universalgelehrte Dimitrie Kantemir erwähnt den Volksglauben in *Historische, geographische und politische Beschreibung der Moldau* (1711); auf ihn beruft sich Franz Joseph Sulzer, der in seiner *Geschichte des transalpinischen Daciens* die „Urbittellen“ als zwei Jungfrauen beschreibt „von welchen sie dichten, dass sie bey der Geburt eines Kindes zugegen wären, um ihm nach ihrem Belieben Geistes- und Leibgaben verliehen [sic], auch zum voraus alles Glück und Unglück bestimmten, das ihm begegnen soll.“ (Sulzer 1781: 333, zitiert in Brednich 1963: 8). Auch in ethnografischen Studien Florin Marianu (1902), Tudor Pamfile (1916) und Marcel Olinescu (1944) findet der Mythos Erwähnung (vgl. Brednich ebd).¹⁶⁶

Als Mythos der Roma Ungarns und Transylvaniens klassifiziert H. von Wlislöck die drei schicksalsbestimmenden Urmen und beschreibt den Brauch, in den ersten drei Nächten nach der Geburt eines Kindes Alkohol und Lebensmittel auf einen Tisch neben dessen Bett zu platzieren, um das Schicksal milde zu stimmen (1887: 52 zitiert in Brednich 1963: 10–11).¹⁶⁷ In dem siebenbürgischen Volksmärchen „Das Schicksal“ (Schullerus 1906: 616) hat die Figur der Hexe Dunisha ihr Pendant in der *moaşa* (Hebamme), die als Weise Frau die Ursitory in der dritten Nacht nach der Geburt eines Jungen anrufen darf. (Brednich 1963: 10).

Maximoffs mündliche Wiedergabe der Legende für die Sammlung Heinschink¹⁶⁸ beginnt mit den Worten: „Wir sagen auf Romanes ‚Ursitory‘, die Rumänen sagen ‚Ursitoare‘. Und alle, die Rumänen, die Roma und die Gadsche wissen, was das ist. Ich habe das nicht erfunden“ (zitiert und übersetzt aus dem Romani in Fennesz-Juhász e.a. 2012: 327).

Die Ursitory/Ursitoarele sind ein eindrucksvolles Beispiel für die mündliche Tradierung einer antiken Sage, die jenseits ihrer zum Standard gewordenen Verschriftlichungen ein variantenreiches sprachliches, topografisches und performatives Eigenleben entwickelt hat, ohne

¹⁶⁵ Dialektale Varianten, wie *Urbittelle*, *Ursitele*, *Urditele*, *Osatorele*, *Ursoi*, *Ursiace*, *Ursitoare* oder *Ursoni* gehen Brednich zu Folge wahrscheinlich auf die Wortfamilie um das rumänische Verb *a ursi* (vorhersagen) zurück. Dessen Wortherkunft aus dem griechischen *horidzein* (begrenzen) oder dem lateinischen *ordior* (beginnen) ist laut Brednich nicht abschließend geklärt und gleichermaßen plausibel (Brednich 1963: 8–9).

¹⁶⁶ Romantitel der neueren rumänischen Literatur, die den Namen und den Mythos aufgreifen, sind *Ursitoarele mincinoase* von Nicolae Barbulescu-Olt (1982) und *Ursitoarele* von Damian Liviu (1965).

¹⁶⁷ Dieses Brauchtum existiert auch in der rumänischen Bevölkerung Transylvaniens bis in die Gegenwart hinein und kann – popkulturell adaptiert und vermarktet – bei Event-Agenturen als Performance gebucht werden: <http://www.ursitoarevip.ro>, <http://www.ursitoare-galati.com>, <https://www.noblesse-events.ro/ursitoare-botez/>

¹⁶⁸ Österreichische Akademie der Wissenschaften: Phonogrammarchiv, Archivnummer PhA B 39319 https://catalog.phonogrammarchiv.at/sessions.php?id_sessions=1866&action=view&sortieren=signatur&vonBis=0-9

ihre archetypischen Kernaussagen der fatalen Vorherbestimmtheit und Endlichkeit des Lebens einzubüßen. Als „kulturelle Kontaktzone“ par excellence (vgl. Blandfort 2015: 77f) transportiert das Narrativ der Schicksalsgottheiten einen Mosaikstein eines ethnienübergreifenden, kollektiven kulturellen Gedächtnisses des namentlich in der klassischen Mythologie verwurzelten Europa. Für dessen Überleben waren mündliche Tradition und Migration in den Jahrhunderten vor ihrer Verschriftlichung oder phonografischen Archivierung essenziell.

3.1.4 *Savina*

Edition und Bilder

Savina erschien erstmals 1957 bei Flammarion¹⁶⁹ und wurde 1986 bei den Éditions Wallada mit einem Vorwort der Verlegerin neu aufgelegt. Ins Schwedische übersetzt erschien der Roman 1958 unter demselben Titel beim Stockholmer Verlag Natur och Kultur (NoK).

Auf dem aufwendig gestalteten Buchcover der französischen Neuauflage von 1986, die dieser Arbeit zugrunde liegt, sind „deux illustrations de poèmes par un Manouche yougoslave“ (SAV: 8) zu sehen. Das als Handschrift auf der Buchrückseite reproduzierte Gedicht ist – ebenfalls als Faksimile – am Buchende ins Französische übersetzt (226). Der Romanhandlung vorangestellt ist ein Bild, das Tita Parni, Matéo Maximoffs dritte Ehefrau gemalt hat (ohne Jahresangabe). Den Rahmen der Szenerie bildet ein Camp, bestehend aus einigen einfachen Zelten und einem Wagen. Im Zentrum steht ein Mann, der eine Weinflasche zum Trinken anhebt; um ihn herum sieben Personen: eine Gadji, die sich von einer Romni aus der Hand lesen lässt, eine Romni, die auf dem Boden hockend Tee in einem Samovar zubereitet, ein weiterer Mann, eine Frau, ein Kind, ein mageres Pferd und ein Hund. Ebenfalls zu sehen sind einige Schmiede-Utensilien und Kupferkessel. In der Bildbeschreibung unter dem Titel „Scène de la vie tzigane chez les Roms Kalderash“ werden die traditionellen Kleidungsstücke der Männer auf Romani benannt, ins Französische übersetzt und beschrieben:

On reconnaît les hommes, surtout les Roms Kalderâsh, à leur tenue vestimentaire ancienne : bottes, veste sur l'épaule gauche, chapeau (estâdji) à larges bords, chemise aux manches bouffantes, gilet (laïbéro) orné de boutons d'argent (kotchakà roupouné) et portant une montre-gousset à la chaîne en or. (SAV: 12)

Zwischen den Seiten 112 und 113 sind einige alte Postkarten mit Fotografien von Roma zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Fotografien der Familie Maximoff aus derselben Epoche sowie ein Kupferstich

¹⁶⁹ Nach der kontroversen Rezeption und den mäßigen Verkaufszahlen von *Savina* hat Flammarion keine weiteren Werke Maximoffs publiziert.

mit einer Szenerie aus dem Leben von Kalderash-Roma Ende des 19. Jahrhunderts aus der privaten Sammlung der Verlegerin Françoise Mingot-Tauran abgebildet.

Synopsis

Das 220 Seiten lange Werk besteht aus zwei Teilen, die elf und zwölf Kapitel umfassen. Um das Jahr 1900 herum sitzen zu Beginn des Romans zwei Männer in einer Taverne unweit Moskaus in Begleitung ihrer schwangeren Frauen zusammen. Vasilija und Klebari, so die Namen der beiden, versprechen einander im Suff, ihre ungeborenen Kinder, sofern es sich um einen Jungen und ein Mädchen handeln wird, miteinander zu verloben. Obwohl dem besonnenen Vasilija die Idee seines impulsiven Freundes widerstrebt, stimmt er zu.

17 Jahre später treiben Krieg und Oktoberrevolution die Roma nach Osten in Richtung Sibirien. Die politischen Verstrickungen meiden sie ebenso, wie die Städte der Gadge. Klebari ist inzwischen zum hoffnungslosen Trinker geworden, der den frühen Tod seiner Frau Avlunia nicht verwinden kann. Sein siebzehnjähriger Sohn Ika entwickelt sich zu einem Frauenheld, während die jüngere Schwester Kali von Bruder und Vater als eine Art Haussklavin gehalten wird. Wegen des jämmerlichen Zustands und der Armut Klebaris, widerstrebt es Vasilija zunehmend, sich an seinen Schwur zu halten und seine Tochter Savina, die drei Tage nach Ika zur Welt gekommen ist, mit diesem zu vermählen. Die Tatsache, dass Ika sich nicht im Geringsten für die unattraktive, unsympathische Savina interessiert, kommt ihm entgegen. Savina hingegen ist in Ika verliebt und schwört, eher ihn und sich selbst umzubringen, als ihn mit einer anderen Frau verheiratet zu sehen (37).

Vasilija hält Klebari hin, indem er die Bedingung stellt, dass dieser den ganzen Stamm versammeln muss, um den Preis für Savina als Ehefrau festzulegen – davon ausgehend, dass der Säufer Klebari sich weder eine solche Versammlung noch den Brautpreis leisten können. Doch Klebari überrascht alle, indem er sich 15 Tage lang des Alkohols enthält, um die Versammlung zu bezahlen, die aus Platzgründen im Zelt Vasilijas stattfindet (35–36). Dessen Plan ist es nun, Klebari durch Provokation dazu zu bringen, dass er selbst seinen Schwur zurücknimmt. Es gelingt ihm auch beinahe, indem er erstens 50 Goldstücke als Brautpreis für seine Tochter verlangt und die Familie Klebaris aufgrund ihrer Armut und moralischen Verkommenheit vor der versammelten Gemeinschaft demütigt. Rasend vor Wut verkündet Ika, unter keinen Umständen Savina heiraten zu wollen. Doch der angesehene Rom Tchoukouro, der wie die übrigen Anwesenden auf Klebaris Seite ist, verlangt, dass Vasilija als Strafe für seine Wortbrüchigkeit fünfzig Goldstücke an Klebari zahlt, um aus dem Schwur entlassen zu werden. Als Vasilija sich weigert, bezahlt Tchoukouro an dessen Stelle und verkündet, dass Vasilija ihm nunmehr fünfzig Goldstücke schulde (42–51). In der Folge hält Klebari für seinen Sohn um die Hand von Tchoukourous Tochter Schero an; wenig begeistert muss dieser einwilligen, da er bei der Versammlung auf Vasilijas Provokation hin gesagt

hat, dass er selbst an dessen Stelle seine Tochter Ika zur Frau geben würde – nun muss er zu seinem Wort stehen (55). Für Schero und Ika, die einander tatsächlich lieben, ist dies eine positive Wendung. Doch die zutiefst gedemütigte Savina schwört Rache (60, 72). Nachdem er die Hochzeit von Ika und Schero gewalttätig gestört hat, muss Vasilja eine weitere Strafe zahlen und die Gruppe mit seiner Familie für eine Weile verlassen (71).

Da Ika nicht genug Geld verdient, leben die jung Vermählten mit im Zelt Klebaris, der überhaupt nicht arbeitet und das Gold, das er für die Hochzeit erhalten hat, versäuft. Ein halbes Jahr nach der Hochzeit leidet Schero entsetzlich unter der Tyrannei ihres Schwiegervaters, der sie ebenso brutal misshandelt, wie Kali. Sie findet jedoch keine Unterstützung bei ihrem Ehemann Ika. Vielmehr entweicht ihre Verzweiflung das Paar, denn Ika traut sich nicht, sich gegen seinen Vater aufzulehnen (74–80).

Die Familie verarmt rapide. Als der Stamm nach Ende des Ersten Weltkriegs beschließt, wieder nach Westen in Richtung Europa zu ziehen, wird ihre Armut zum noch größeren Problem, denn sie besitzen nur einen kaputten, alten Wagen und ein altersschwaches Pferd, mit dem diese Reise kaum zu bewältigen ist (82). Trotzdem sind Klebari und Ika zu stolz, Tchoukourou Angebot, ihnen Geld für ein neues Gespann zu geben, anzunehmen. Ika gibt Tchoukourou sein Wort, dass sie es auch ohne dessen Unterstützung schaffen werden, mit dem Stamm nach Europa zu ziehen und geht bis an die äußersten Grenzen seiner Kräfte, um es zu halten.

Ohne konkretes Ziel bewegen sich die Roma in Richtung Westeuropa, das ihnen wie ein Gelobtes Land erscheint. Der Winter fordert viele Todesopfer vor allem unter Frauen und Kindern (85). Trotz enormer Widrigkeiten – sein Wagen geht kaputt und sein Pferd stirbt – gibt Ika nicht auf; er spannt sich selbst vor einen behelfsmäßig zusammengezimmerten Karren, den Schero und Kali anschieben, um ihr armseliges Hab und Gut zu transportieren. Selbst der ständig betrunkene Klebari muss nun zu Fuß laufen (88–89). Schließlich legt der ganze Stamm Geld zusammen, um der Familie ein neues Pferd und einen Wagen zu schenken, wobei Ika Schwager Todoru überzeugend darlegt, dass es sich hierbei nicht um Wohltätigkeit, sondern um eine Geste der Dankbarkeit gegenüber Ika handelt, der durch seine Tapferkeit die anderen mitgerissen hat, als die Moral aller am Boden war. So kann dieser sich schließlich doch dazu durchringen, die Unterstützung anzunehmen (91).

Im Frühling und Sommer geht die Reise zügig voran, im folgenden Winter kommen die Roma in Zentraleuropa an. Man beschließt sich aufzuteilen, da der Konvoi trotz der Verluste zu groß ist, um gemeinsam weiterzuziehen (93). Eines Tages stößt die Gruppe um Tchoukourou, zu der auch Scheros und Ika Familie gehört, wieder auf Vasilja und seinen Stamm; die alten Querelen werden beigelegt, man versöhnt sich. Vasilja geht es ausgesprochen gut, sein Stamm hat es in Schweden zu

großem Wohlstand gebracht.¹⁷⁰ Savina – obwohl sie in der Zwischenzeit hübscher geworden ist – ist immer noch unverheiratet. (94)

Als es nach einem Abend mit Musik und Tanz zu besonders brutalen Ausfällen Klebaris gegenüber Kali und Schero kommt, ergreift letztere verzweifelt die Flucht und will sich das Leben nehmen. Im Wald trifft sie auf Savina, die sie vom Suizid abhält. Scheinbar einfühlsam und mitleidig bietet sie Schero ihre Hilfe in Form eines Zaubertranks an, der Klebari von seiner Trunksucht befreien soll. Sechs Wochen später verträgt Klebari absolut keinen Alkohol mehr (104-107). Ika misstraut der neuen Freundschaft seiner Frau zu Savina und sieht sich darin bestätigt, als diese ihm im Wald auflauert und ihn zu verführen versucht, was er barsch zurückweist (110-112). Doch Schero, die Vertrauen zu Savina gefasst hat, bleibt eine leichte Beute, denn sie hat einen weiteren wunden Punkt: ihre Unfruchtbarkeit. Auch hierfür hat Savina einen Zaubertrank, der bewirkt, dass Schero binnen kürzester Zeit schwanger wird (116). Wenige Monate nach der Geburt von Ika und Scheros Kind holt Savina zum finalen Schlag aus: sie behauptet, Schero habe das Fleisch für Klebaris Mahlzeit in demselben Behältnis gewaschen, wie ihre Kleider, was bedeutet, dass Klebari gemäß den Reinheitsgeboten der Roma marimé ist (118). Savina unterstellt Schero damit das schlimmste mögliche Verbrechen und ist bereit, einen Eid auf ihre Aussage zu leisten, doch Ika durchschaut Savinas Racheakt und glaubt Schero, die ihre Unschuld beschwört. Der Stammesälteste Tchangara entscheidet, dass dieser Fall nicht innerhalb des Stammes gelöst werden kann und bricht eigens auf, um mehrere Stämme zu einer großen Kris zusammenzurufen, die sieben Monate später stattfinden soll. (125) Bis zur Urteilsfindung werden die Stämme Vasilias, Klebaris und Tchkours vorsorglich für marimé erklärt.

Sieben Monate später, zu Beginn des zweiten Romanteils, nimmt sich Klebari, der furchtbar unter der erzwungenen Alkohol-Abstinenz und dem Bann leidet, eines Tages das Leben. Bei seiner Beerdigung schwört Ika Rache und bittet den Friedhofswärter, ihm das Grab neben dem seines Vaters freizuhalten (133f). Für Kalis Rachsucht gibt es nun kein Halten mehr. Sie erachtet Savina als Klebaris Mörderin, bewaffnet sich mit einem Messer und lockt sie nach der Beerdigung in den Wald. Es kommt zu einem grausamen, erbitterten Kampf zwischen den beiden Frauen, an dessen Ende

¹⁷⁰ Tatsächlich ist die Kalderash-Familie Taikon Ende des 19. Jahrhunderts aus Russland nach Schweden eingewandert und zu einem einflussreichen, wohlhabenden Verband herangewachsen, dessen Oberhaupt Dimitri Taikon (1879–1950) ein bedeutender Geschichtenerzähler und früher Roma-Aktivist war. Die Schauspielerin und Autorin Katarina Taikon (1932–1995) gehört zu den wichtigsten Akteurinnen der Roma-Bürgerrechtsbewegung Schwedens im 20. Jahrhundert; ebenso ihre Schwester, die Silberschmiedin Rosa Taikon (1926–2017), die in Anerkennung ihrer künstlerischen Arbeit und ihres langjährigen Aktivismus den Olof-Palme-Preis (2013) und die Ehrendoktorwürde der Hochschule Södertörn (2014) erhielt. (Vgl. <https://www.romarchive.eu/de/collection/p/johan-dimitri-taikon/>, <https://www.romarchive.eu/de/collection/p/katarina-taikon/>, <https://www.romarchive.eu/de/collection/p/rosa-taikon/> (Zugriff 25.05.2022))

Kali glaubt, Savina getötet zu haben (139f). Doch als sie dies ihrer Familie ins Lager zurückgekehrt verkündet, erscheint auch Savina – in erbarmungswürdigem Zustand aber lebendig; der Kampf mit Kali hat sie das Licht ihres linken Auges gekostet (142). Da die meisten Roma auf Kalis Seite sind und Savina für eine Lügnerin halten, hat ihr brutaler Übergriff keine Konsequenzen für erstere.

Kurz darauf treffen um die hundert Wagen aus verschiedenen Himmelsrichtungen ein; die eingeladenen Roma-Stämme kommen zur Kris „l'une des plus vastes kris des roms“ (144). Einer der Stammesältesten, Falka, der aufgrund seiner Weisheit „Falka-le-juste“ genannt wird, wird zum Krisnitory, zum Vorsitzenden der Kris, bestimmt. Er verlangt zunächst, alle Beteiligten anzuhören und begibt sich zu diesem Zweck begleitet von zwei seiner Neffen als erstes zu Vasilia, der ihm drei Stunden lang das Geschehen in allen Einzelheiten schildert. Anschließend sucht er Ika auf, um ihn anzuhören, dann Savina. Falka glaubt Ika, empfindet Sympathie für dessen Familie und versucht erfolglos, Savina zu einem Geständnis zu bewegen, dass ihre Behauptung gelogen war (149). Am nächsten Tag beginnt die Kris nach einem streng formalisierten Zeremoniell. Als erstes wird die Angeklagte Schero befragt, die erneut ihre Unschuld beteuert und die allgemeine Sympathie für sich gewinnt.

Savina hingegen tritt hochmütig mit den Worten „Inutile de continuer cette mascarade de kris“ vor das Gericht (157). Falka, endgültig von Scheros Unschuld überzeugt, verpflichtet Savina zum Schwur und schafft es schließlich, sie mit einem magischen Ritual zum Geständnis der Wahrheit zu zwingen (162-165). Es kommt zum Tumult. Die Menge, insbesondere Kali muss davon abgehalten werden, Savina sofort zu lynchen, selbst ihr Vater Vasilia will sie töten (168). Falka sorgt indigniert für Ruhe und gibt Savina Gelegenheit, sich noch einmal zu äußern. Sie ergeht sich in Selbstmitleid, gibt die Schuld ihrem Vater, der durch seinen Wortbruch die Ehe mit Ika verhindert hat, bekundet ihre Liebe zu Ika und rechtfertigt ihre Rachgier mit den erlittenen Demütigungen. Sie genießt es, Ika vor allen Anwesenden wissen zu lassen, dass Scheros Schwangerschaft ihr magisches Werk ist, womit sie ihn bis aufs Blut provoziert. Falka spricht Ika das Recht zu, Savinas Strafe zu wählen und auszuführen. Savina hofft, dass er sie töten wird, doch Ika sticht ihr mit seinem Messer das rechte, nach dem Kampf mit Kali noch heile Auge aus. Um ihre Tochter vor der wütenden Menge zu schützen, droht Savinas Mutter Ordanka jedem, der sich ihr nähert, ihn als marimé zu verfluchen. Rasend vor Schmerz und Wut verflucht Savina alle Anwesenden und sich selbst. (166–177)

Doch obwohl Ika über Savina triumphiert hat, erholt er sich nicht mehr von dem Leid, das sie ihm zugefügt hat und sieht sein Ende nahen (179–182). Er entscheidet sich, mit Kali, Schero und neugeborenen Sohn allein weiterzureisen, damit die anderen nicht Zeugen seines Niedergangs werden. Der Keil, den Savina mit ihrer Offenbarung, dass das Kind nur ihr zu verdanken sei, in die Familie getrieben hat, erfüllt seine Wirkung – Schero und Ika finden nicht mehr zu ihrer Liebe

zurück, Ika empfindet das Kind als kontaminiert. (184ff.) Kali versucht mit aller Kraft, die beiden zu versöhnen und von der Erinnerung an Savina und ihre Bösartigkeit, die sie zu verfolgen scheint, zu befreien. (189)

Savina vegetiert indes vollkommen blind, freiwillig verstummt, völlig hilflos und von Allen außer ihrer Mutter Ordanka gehasst vor sich hin und verfällt von Hass zerfressen abwechselnd in depressive und tranceartige Zustände. Langsam beginnt sie, Reue zu empfinden, von ihrer Rachsucht abzulassen und durchläuft eine Katharsis (193f). Fortan setzt sie ihre durch die Erblindung geschärften übrigen Sinne zum Wohl der Gemeinschaft ein, wird freundlich und macht sich nützlich, wo sie nur kann. Doch bald beginnt eine unbestimmte Angst, sie zu verfolgen, eines Tages weiß sie plötzlich instinktiv, dass Ika, den sie immer noch besessen liebt, gestorben ist (197). Dreimal wird sie in den folgenden Tagen durch eine mysteriöse Stimme, die ihren Namen ruft und wieder verschwindet, in Angst versetzt. Bei der dritten Erscheinung gibt sich die Stimme als Hexer aus, der sie auf magische Weise für einen Moment wieder sehen lässt, und ihr das Augenlicht dauerhaft zurück verspricht, wenn sie seine Geliebte wird. Obwohl sich Savina gegen das Trugbild zu wehren versucht, erlangt das Phantom Kontrolle über ihren Geist und Körper. (200–214)

In den folgenden drei Monaten sucht die Erscheinung Savina jede Nacht heim, was sie gleichermaßen ängstigt wie erregt, da das Phantom sie mit Versprechen und Liebesschwüren betört. Ein Zauber hindert sie daran, mit ihrer Mutter, der sie sich anvertrauen will, über die nächtlichen Erlebnisse zu sprechen. Schließlich wird sie schwanger und hofft, dass sich der mysteriöse Geliebte nun auch tagsüber vor ihrer Familie zeigen wird. Doch die Erscheinung offenbart sich als Geist des toten Ika, der zurückgekehrt ist, um sich an Savina zu rächen, sie belogen und missbraucht hat. Nun, da sein Plan erfüllt ist, kann seine Seele Frieden finden und er verabschiedet sich für immer von der verzweifelten Entehrten. Savina nimmt sich das Leben, indem sie sich in einem nahegelegenen Fluss ertränkt (215–220).

Narration

Kurz vor der Geburt der Titelfigur beginnend umfasst die erzählte Zeit des Romans etwa 20 Jahre, wobei zwischen den ersten beiden Kapiteln eine Ellipse von 17 Jahren liegt.¹⁷¹ Die überwiegend auktoriale Erzählinstanz ist jenseits der Diegese sehr zurückhaltend, gibt wenig Hintergrundinformationen, enthält sich kontemplativer Passagen und gibt nur äußerst selten kurze, explizite Bewertungen des Geschehens wie diese ab:

C'était de sa part audacieux et imprudent. Mais quoi de plus normal pour une jeune fille de son âge que de vouloir s'amuser un peu ? De profiter de sa jeunesse, d'être gaie? (38)

¹⁷¹ Am Romananfang wird die Handlung etwa im Jahr 1900 angesiedelt (16), zu Beginn des zweiten Kapitels befindet sich Europa seit drei Jahren im Krieg und in Russland tobt die Revolution (26).

„Étranges mœurs où la mariée est la plus triste de la noce.“(61)

Spürbar ist der Erzähler an Stellen, wie der mit „Quelques mots sur“ eingeleiteten Erläuterung des Begriffs *marimé* (118f) und einer von den Worten „Quelques mots encore sur Kali [...] Revenons à notre récit « (132) gerahmten Passage. Diese Aufmerksamkeit wird der Figur Kali nicht zufällig zuteil, denn im Gegensatz zu seiner extradiegetischen Zurückhaltung legt der Erzähler in der Narration ein hohes Maß an Parteilichkeit an den Tag. Kali hat unter den Figuren eine besondere Position, deutlich spürbar gelten ihr Sympathie, Mitgefühl und Mitleid des bei ihr zur internen Fokalisierung tendierenden Erzählers; ihre Vergangenheit, ihre Situation und ihr Verhalten werden an mehreren Stellen ausführlich beschrieben und analysiert (29ff, 62f, 85, 132, 136f., 139, 183), Fehlritte stillschweigend entschuldigt. Auch Schero, Kalis Leidensgenossin als misshandelte Dienerin Klebaris, profitiert als Figur von einer mitfühlenden, wohlwollenden Erzählinstanz. Deutlich spürbar ist hingegen die Abneigung gegen die Titelfigur Savina, deren Bösartigkeit, Rachsucht und Verkommenheit ausführlich seziert werden, wenngleich kleine Momente des Mitleids für die erlittenen Demütigungen, die ihren in der Anlage schlechten Charakter vollends verdorben haben, spürbar sind (33, 118, 150, 162–167, 170–176, 198–220). Die Reue und Läuterung, die Savina nach ihrem Niedergang an den Tag legt, wird noch auf der letzten Seite des Romans in wiederentfacht Hass und gnadenloser Selbstoffenbarung zunichte gemacht:

Un instant qui a brûlé ma vie et qui m'a donné cependant l'espoir de vivre. Ika, nous sommes livrés à une rude bataille. Tu as gagné, mais pas tout à fait. Personne au monde ne sait rien de notre malheureuse aventure et personne n'en saura jamais rien. Pas loin d'ici, il y a une rivière. Je n'ai qu'à suivre mon chemin tout droit et je serai engloutie. Je suis aveugle. Pour tous, ce ne sera qu'un accident. Tu as voulu me déshonorer? Mais tu as perdu, car demain je serai une martyre. En voulant me perdre, tu m'as sauvée. Merci, Ika, je meurs cependant sans rien regretter. Je te méprise, il est vrai, et malgré cela je te remercie, car tu m'as donné ce que je n'aurais jamais espéré : trois mois de bonheur... Adieu, Ika... Ou plutôt, à bientôt, car je vais te rejoindre. (220)

In starkem Kontrast zu Maximoffs sonst üblichen Erzählstil stehen die Szenen physischer weiblicher Brutalität (139f) und Sinnlichkeit (216). Außergewöhnlich ist auch die hohe Zahl von insgesamt 44 Begrifflichkeiten und Phrasen aus dem Romani, die in der Narration verwendet und übersetzt werden.¹⁷² Vielfach werden die in der Gemeinschaft geltenden Gesetze („Les lois des Roms“/ „lois ancestrales / lois de nos tribus“) erläuternd in die Diegese eingeflochten (27, 30, 33, 58f, 70, 75, 81,

¹⁷² Eine „Note au lecteur“ am Buchende äußert sich zur Orthographie:

L'écriture de la langue tsigane est en voie de codification. On a adopté pour cette réédition l'orthographe la plus proche de la prononciation des Kalderash, excepté u (prononcer ou). Bien des variantes existant d'un groupe à l'autre, on ne peut prétendre à l'unité. (226)

107, 145, 149, 171). In dem Roman wird überwiegend ‚Rom(s)‘/‚Romni(a)‘ (insgesamt 282 mal) verwendet, deutlich seltener ‚Tzigane(s)‘ oder ‚Tsigane(s)‘ (insgesamt 39 mal). Die variierende Verwendung erscheint zufällig und lässt auf synonymen Gebrauch schließen:

Les affaires des roms ne marchaient pas aussi bien qu’avant. D’une part les gâijé (étrangers) ne pensaient qu’à la guerre ou à la révolution ; d’autre part les tziganes, désireux de vivre en paix, se montraient le moins possible. (32)

Die zitierte Stelle ist die einzige im ganzen Roman, in der auch Gadge Erwähnung finden, da sie in der Handlung von *Savina* schlicht nicht vorkommen, denn die Roma bilden eine geschlossene Gesellschaft, bemüht sich aus den Wirrungen der Gadge herauszuhalten. Revolution und Krieg bilden Ellipsen, werden nur am Rande erwähnt oder stark gerafft wiedergegeben:

L’Europe était en guerre depuis trois ans, la révolution grondait en Russie et les roms continuaient de rouler, de rouler à l’infini vers de nouveaux horizons. Ils se dirigeaient vers la Sibérie et probablement ils allaient gagner la Chine ou l’Inde. Dans cette longue randonnée, ils évitaient surtout les villes. (26)

— Tu n’ignores pas, Klebari, reprit Tchoukouro, que la guerre est terminée en Europe depuis un mois.

— J’ai vaguement entendu parler de cela. Pour moi, la guerre n’a jamais existé. (82)

Im Gegensatz zum narrativ marginalisierten Weltgeschehen werden persönliches Erleben und soziales Miteinander innerhalb der Gemeinschaft ausführlich und gedehnt erzählt. Den Höhepunkt bilden diesbezüglich die letzten drei Kapitel, in denen mit vollständig interner Fokalisation das reale, sinnliche und mystische Erleben der erblindeten, von Ikas Geist heimgesuchten Savina erzählt wird (198–220). Auch die wichtigen Zusammenkünfte der Gemeinschaft werden detail- und dialogreich wiedergegeben.

Topografisch und zeitgeschichtlich in stetiger Bewegung und doch durchgehend an der gesellschaftlichen Peripherie verortet ist die Narration in *Savina* von omnipräsentem magischem Realismus geprägt. Mit absoluter Selbstverständlichkeit sind magische Fähigkeiten, Zaubersprüche und Phantome aus dem Jenseits in die Handlung eingebunden – die Existenz von Geistern erscheint realistischer, als die Existenz von Gadge, deren territoriale und politische Verwerfungen die Existenz der Roma zwar beeinflussen, aber vollkommen abstrakt bleiben.

3.1.5 Condamné à survivre

Edition

Der 1982 fertiggestellte Roman wurde 1984 von Matéo Maximoff im Selbstverlag mit einem Vorwort von Pierre Dassau herausgegeben. Die ersten 100 Ausgaben des Buches trugen eine

Banderole mit dem provokanten Untertitel „Gitan et ou Chrétien“? Zwischen Seite 112 und 113 befinden sich Fotografien, die im Rahmen der Gedenkveranstaltung im ehemaligen KZ Bergen-Belsen am 27. Oktober 1979 entstanden sind.(Abb. 1, S. 307).

In der deutschen Übersetzung von Elisabeth Profos-Sulzer erschien *Verdammt zu leben* 1988 beim Berner Verlag Zytglogge. Auf dem Buchdeckel der deutschen Ausgabe ist ein altes Familienfoto zu sehen, das den etwa zweijährigen Matéo Maximoff zusammen mit seinen Eltern und einer Tante zeigt.

Synopsis

Der 205 Seiten lange Roman ist in fünf Teile gegliedert, deren erster drei, die übrigen sechs bis neun Kapitel umfassen.¹⁷³

Die Handlung beginnt irgendwo in Russland, kurz vor der Oktoberrevolution 1917¹⁷⁴. Der etwa zwanzigjährige Protagonist Khantchi steht wegen des Mordes an seiner Frau, die er fälschlicherweise des Ehebruchs bezichtigt hat, vor dem Tribunal der *Kris*. Das Urteil spricht Vestimé, der Stammesälteste und Vater der Ermordeten. Zu Khantchis Entsetzen wird er nicht wie erhofft zum Tode verurteilt, sondern aus der Gemeinschaft verbannt und für vogelfrei erklärt, was im Verständnis der *romipen* schlimmer ist, als der Tod – hierin liegt der Sinn des Buchtitels *Condamné à survivre*. Mit einem Vorsprung von 24 Stunden darf er fliehen, ehe sich die drei Söhne Vestimés an seine Fersen heften, um ihre Schwester zu rächen. Georges, ein ‚Gadjo‘, der die zweite Tochter Vestimés geheiratet und sich dem Stamm angeschlossen hat, darf dem Tribunal nur aus der Ferne beiwohnen und lässt sich von einem Rom die Hintergründe des Geschehens erklären.

Ohne Ziel begibt sich Khantchi auf die Flucht, versteckt sich erschöpft in einem Heuschaber auf freiem Feld und schläft ein. Er wird von einer Gruppe wütender Männer mit einer Hundemeute aus dem Schlaf gerissen und beinahe zu Tode geprügelt, da auf dem Gehöft, zu dem der Schober gehört, unmittelbar vorher eine Magd vergewaltigt worden ist, und sie Khantchi für den Täter halten. Das Eingreifen des Gutsherrn rettet ihm das Leben. Der Gutsherr weiß um Khantchis Unschuld, da es sich bei dem wahren Täter um seinen Sohn handelt. Khantchi wird auf dem Gut von Marta, jener vergewaltigten Magd, gesund gepflegt und beginnt ein Liebesverhältnis mit ihr. Das Angebot des Gutsherrn, auf seinem Hof zu bleiben und für ihn zu arbeiten, lehnt er ab und zieht weiter. In einer großen Stadt begegnet er unvermittelt auf einem Marktplatz seinen drei Verfolgern. Er ohrfeigt einen Polizisten, um durch die Verhaftung der Rache seiner Schwäger zu entgehen. Doch

¹⁷³ Erratum: Der dritte Teil wird fälschlich als „Deuxième Partie“ betitelt, wodurch die Nummerierung der folgenden Teile ebenfalls falsch ist.

¹⁷⁴ Der Autor verzichtet bewusst auf Orts- und Zeitangaben, anhand der Beschreibungen des politischen Geschehens, der Namen und des Standes der Technik erschließen sich dem Leser nach und nach, Ort und Zeit der Handlung.

Pervo, der Älteste, tut es ihm gleich, wird ebenfalls verhaftet, kommt aber nicht in dieselbe Zelle, wie Khantchi. In seiner Gefängniszelle schließt dieser Freundschaft mit einem anderen Rom namens Fassi, der noch nichts von dem Bann weiß. Nachdem sie gemeinsam einen grausamen Winter im Gefängnis überlebt, die Bekanntschaft einiger politischer Häftlinge gemacht und der Exekution eines Rom beigewohnt haben, werden die Gefangenen im Frühjahr in Viehwagons in Richtung Osten deportiert. Khantchi und Fassi verbünden sich – trotz ihrer Ablehnung politischer Aktivitäten – mit den politischen Häftlingen, die sie in ihre Fluchtpläne eingeweiht haben. Khantchi macht auch die Bekanntschaft des Juden Abraham, der ihn in Grundzügen mit seiner Religion und dem Alten Testament vertraut macht. Nach einem ironischen Diskurs über reziproke Vorurteile, wie den Narrativen von Kannibalismus und Kindesraub, die Juden und Roma gleichermaßen anhaften, freunden sich die beiden an. Fassis Ehefrau und ihre Familie, die einen Wanderzirkus betreibt, folgen dem Deportationszug. Auch Khantchis Verfolger Pervo befindet sich in dem Zug und schleicht sich nach einem Halt in Khantschis und Fassis Wagon. Er klärt Fassi über Khantchis Verbrechen und den Bann auf, hält die Zeit jedoch noch nicht für reif, diesen zu töten. Trotz des Banns und der Tatsache, dass er ihn belogen hat, bleibt Fassi loyal mit Khantchi.

Aufgrund einer von Banditen gesprengten Brücke, muss der Zug unerwartet einen längeren Halt einlegen. Während die Gefangenen die Brücke wieder aufbauen müssen, schlägt Fassis Schwiegervater Dodo mit seinem Zirkus in der Nähe sein Lager auf und lädt den Kolonel und sämtliche Offiziere des Konvois zu einer Ehrenvorstellung ein. Währenddessen wird der nur noch von einer Handvoll einfacher Soldaten bewachte Konvoi von Verbündeten der politischen Gefangenen überfallen, und die Gefangenen des Wagens, in dem sich Khantchi, Fassi und Abraham befinden, befreit. Doch anstatt sofort zu fliehen, zerschlägt Khantchi mit der Axt seines Befreiers auch das Schloss des Wagens, in dem Pervo ist und schenkt diesem die Freiheit.

Nach der Flucht schließt sich Khantchi dem Stamm Dodos an und heiratet Fassis Schwester Rakli, die zufällig den gleichen Namen trägt, wie seine Tochter aus erster Ehe. Dodo setzt sich über den Bann Vestimés hinweg und nimmt Khantchi als Schwiegersohn auf. Rakli und er bekommen im Lauf der Jahre ein Mädchen und drei Jungen. Sie erleben einige prosperierende Jahre als Salzhändler.¹⁷⁵ Eines Tages stoßen sie auf ihren Reisen auf Georges, den ‚Gadjo‘ aus dem Stamm Vestimés. Durch ihn erfährt Khantchi von einigen Todesfällen in seiner Familie, dass Pervo und seine

¹⁷⁵ Der Erzähler erläutert, dass der Salzhandel zu den Metiers der indischen Vorfahren der Roma, gehört habe, bis er durch die britische Kolonisierung unterbunden wurde (80f.). Dieser Auszug aus *Condamné à survivre* ist in *Études Tsiganes* (3/1985: 40–45) unter dem Titel „Le commerce de sel“ erschienen. In den einleitenden Worten gibt Maximoff an, die Geschichte so wiederzugeben, wie sein Großvater sie ihm erzählt habe. Der Rückbezug zu Indien wird in *Condamné à survivre* an keiner weiteren Stelle thematisiert.

Brüder ihn zwar immer noch suchen, obwohl er diesem das Leben gerettet hat, dass seine Geschichte aber in der jüngeren Generation so gut wie vergessen sei. George, der seit dem Tod seiner Frau allein mit seinen drei Söhnen durch das Land gereist ist, schließt sich dem Stamm Dodos an.

Am folgenden Morgen werden die Roma von Soldaten der Roten Armee überrascht und aufgrund der mitgeführten Handelswaren und des Stammesschatzes bezichtigt, zu ‚den Weißen‘, also den Kapitalisten, zu gehören. Der Stammesälteste Dodo sowie ein junger Rom, der versucht hat, zu fliehen, werden erschossen, der ganze Stamm wird gefangen genommen und zusammen mit den Bourgeois der Umgebung in der Kirche eines nahegelegenen Dorfes, in dem kurz zuvor ein Massaker stattgefunden hat, eingesperrt. Georges klärt die Roma über die Vorgänge der Revolution auf und fungiert als Vermittler, als die Männer des Stammes vor ein Anklage-Tribunal der Roten Armee gestellt werden. Dank seiner diplomatischen Eloquenz und der Tatsache, dass Boris, der Anführer der ‚Roten‘, jener politische Häftling war, mit dem Fassi und Khantchi einst aus dem Gefangenen-Konvoi geflohen sind, entgehen die Roma der Todesstrafe. Stattdessen konfiszieren die Roten all ihr Hab und Gut und befahlen ihnen, binnen acht Tagen die Provinz zu verlassen, nachdem jeder erwachsene männliche Rom mit vierzig Hieben ausgepeitscht worden ist. Mittellos, ohne Fahrzeuge und schwer verletzt versammeln sich die Roma auf freiem Feld, um über ihre Zukunft zu beraten, als Boris sie in Begleitung einer uniformierten jungen Frau erneut aufsucht, um ihnen seine Hilfe anzubieten. Am folgenden Tag sollen die Roma auf einem Schiff flussabwärts außer Landes gebracht werden, das Kommando übernimmt die junge Frau, die Khantchi sofort als Marta, jene Magd, mit der er zu Beginn seiner Flucht eine Liebesaffäre hatte, erkennt.

Da die Rote Armee beschlossen hat, sich auf diesem Wege sämtlicher in der Umgebung lebender Roma zu entledigen, begegnet Khantchis Gruppe beim Einschiffen einer großen Zahl Passagiere – unter ihnen auch zwei seiner Verfolger. Es kommt zur Konfrontation, bei der Khantchi übel zugerichtet, aber nicht getötet wird – Pervos Art, sich für die Fluchthilfe aus dem Gefangenentransport bedanken. Die Loyalität der Stammesmitglieder Dodos mit Khantchi führt zu weiteren gewalttätigen Auseinandersetzungen mit dessen Verfolgern, sodass Marta sich veranlasst sieht, einzugreifen und die Beteiligten des Konfliktes beim nächsten Anlegen des Schiffes auszusetzen. Dazu kommt es jedoch nicht mehr, da das Schiff von Soldaten der Weißen überfallen wird, die ein Massaker anrichten. In den Wirren des Geschehens entscheidet Khantchis Frau Rakli trotz ihrer Eifersucht spontan, Marta zu retten, indem sie sie als Romni verkleidet und als Khantchis Schwester ausgibt.

Die Roma werden an Land gebracht und – diesmal als Konterrevolutionäre – erneut vor ein Tribunal gestellt, nachdem sie ihre Toten begraben haben. Sie folgen der Anweisung, sich in Richtung Süden zu entfernen, doch ihre Lage ist nun äußerst prekär, sie sind ausgehungert und

mittellos, der Winter ist hereingebrochen. Viele sterben auf der beschwerlichen Reise. Angesichts der Bedrohung sowohl durch die Roten als auch durch die Weißen wird in einem Wald eine Versammlung abgehalten, auf der die noch lebenden Ältesten Rat halten. Es wird entschieden, sich zu trennen, und in kleinen Familienverbänden weiter in Richtung Süden zu reisen. Vor der Umsetzung des Planes wird die Zahl der Roma in derselben Nacht durch einen Bombenangriff noch einmal erheblich dezimiert. Georges, der Khantchi im Lauf der Zeit einige Gebete beigebracht hat, schenkt ihm, bevor ihre Wege sich trennen, ein Neues Testament und ermutigt ihn, lesen zu lernen.

Khantchi, Marta, Rakli und die Kinder suchen erschöpft von der langen Reise zu Fuß in einem kleinen Zelt auf freiem Feld Schutz vor Schnee und Kälte, als misstrauische Gendarmen sie vertreiben wollen. Doch Khantchi kann ihr Vertrauen erwecken, als er auf die Frage, ob sie Christen seien, sein Neues Testament vorzeigt. Die Familie wird in ein durch den Krieg weitgehend verlassenenes Dorf gebracht, in dem Khantchis Fähigkeiten als Schmied sehr willkommen sind. In einem der leerstehenden Häuser untergebracht übernimmt Khantchi die Werkstatt des geflohenen Dorfschmieds, Marta arbeitet als Helferin des Dorfarztes. Das Zusammenleben verläuft nicht ohne Spannungen zwischen Marta und Rakli, doch nach den harten Zeiten von Verfolgung und Lebensgefahr kommt die Familie in dem kleinen Dorf einen Winter lang zur Ruhe. Nicht nur die Kinder gehen zur Schule, auch Khantchi und Rakli werden von der Lehrerin in Lesen und Schreiben unterrichtet und vom Pfarrer in die kleine evangelikale Gemeinde des Dorfes eingeladen, integriert und schließlich getauft.

Bis zum folgenden Frühling hat Khantchi dank seiner Tätigkeit als Schmied genug Geld angespart, um ein Pferd samt Wagen zu kaufen und mit seiner Familie weiter in Richtung Süden zu ziehen, denn es gehen Gerüchte, dass die Roten sich dem Dorf nähern. Marta bleibt zu Raklis Erleichterung zurück. Aufgrund der Verwüstungen durch den Krieg ist Khantchis Arbeit in den Dörfern und Städten sehr gefragt, trotzdem verweilt die Familie nirgends länger als eine Woche. Sie überqueren mehrere Landesgrenzen, bis sie ans Meer kommen, um dann wieder kehrt zu machen. Das Telefon setzt sich als neues, an öffentlichen Postämtern zugängliches Kommunikationsmittel durch, wodurch die Organisation größerer Zusammentreffen an fixen Orten erheblich erleichtert wird. Im Rahmen eines solchen Treffens entscheiden sich einige Roma – unter ihnen Khantchi und Raklis Brüder – nach England auszuwandern. Nach einer beschwerlichen Schiffs- und Zugreise in London angekommen, fühlt sich die Familie von Anfang an unwohl. Khantchi wird nach einem Kneipenbesuch überfallen und ausgeraubt und recht bald des Landes verwiesen, da er ohne Arbeitserlaubnis in Restaurants Töpfe repariert hat.

Zurück auf dem europäischen Festland erlebt die Familie erneut eine Zeit bitterer Armut. Eines Tages werden Rakli und ihr jüngster Sohn Iven während sie Kohle zwischen Bahngleisen

sammeln von einer losgelösten Lokomotive erfasst, und kommen ums Leben.¹⁷⁶ Zu ihrer Beerdigung erscheint Khantchis Tochter Rakli aus erster Ehe, die er seit der Ermordung ihrer Mutter nicht mehr gesehen hat; die jung verheiratete Frau hat keinerlei Bezug zu ihrem Vater. Der nunmehr neununddreißigjährige Khantchi schließt sich mit seinen vier Kindern seinen Schwägern an, die nach Amerika auswandern, wo Fassi bereits seit einigen Jahren lebt. Dank einiger des Lesens und Schreibens mächtiger Roma, die sich um die Formalitäten kümmern, schiffen sich etwa 150 Roma mit ordentlichen Papieren und Visa auf einen großen Dampfer in Richtung Vereinigte Staaten ein. Als es technische Schwierigkeiten gibt, werden die Roma, die fast alle Schmiede sind, engagiert, um diese zu beheben. Hierfür muss das Schiff 15 Tage lang auf einer Insel anlegen. Abends nach getaner Arbeit mischen sich die Roma unters Volk und begegnen auf der Insel ihresgleichen. Als der Schaden behoben ist und das Schiff wieder ablegt, hat sich die Anzahl der Roma an Bord auf 300 verdoppelt, was bei der Ankunft in Amerika folgerichtig zu Schwierigkeiten führt, da die Hälfte von ihnen keine gültigen Visa hat. Ein seit langem in Amerika lebender, reicher Rom „regelt“ die Angelegenheit durch Bestechung des Chefs der Zoll-Polizei, sodass alle bleiben dürfen; allerdings erpresst er die Neuankömmlinge in der Folge. Von Khantchi verlangt er zunächst zwanzig Goldstücke, dann dessen Tochter Primavera als Frau für seinen jüngsten Sohn. Entsetzt darüber, dass in Amerika Roma ihresgleichen erpressen und ausbeuten, beschließt Khantchi mit seinen Kindern umgehend nach Europa zurückzukehren.¹⁷⁷

Auf der Rückreise begegnet er Marta wieder, die nach der Rückkehr der Roten Armee Boris geheiratet hat und mit ihm nach Amerika ausgewandert ist. Doch Boris ist zunehmend auf kriminelle Bahnen geraten, sodass Marta ihn verlassen hat und nun allein zurück nach Europa kehrt. Noch auf dem Schiff beschließen Khantchi und Marta, zu heiraten. Khantchis Kinder akzeptieren sie als Stiefmutter, und sie passt sich der Lebensweise der Roma vollständig an. Bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges reist die Familie – nun motorisiert – durch Europa. Die Kinder werden

¹⁷⁶ Im autobiografischen *Routes son Roulottes* legt Maximoff dar, dass ein solcher Unfall Pavlena, der ersten Ehefrau seines Vaters, während des Ersten Weltkriegs widerfahren ist. (ROUT 15f.) Auch mit der Anekdote der Auswanderung eines Teils der Familie nach England (ebd.), deren Ausweisung und enttäuschter Rückkehr, greift Maximoff in leicht abgewandelter Form auf den intergenerationellen Fundus der Familienerzählungen zurück.

¹⁷⁷ Hier gibt es zwar keinen unmittelbaren autobiografischen Bezug, aus dieser Generation ist niemand von Maximoffs Familie in die USA ausgewandert. Allerdings war ein Teil jener Vorfahren, die um 1895 Russland verlassen hatten, die USA ausgewandert, woraus sich eine kulturelle Distanz zu den europäischen Kalderash entwickelt hat (ROUT 14), die in Maximoffs Arbeiten mitunter zum Ausdruck kommt. In *Dites-le avec des pleurs* ist der Usus reicher amerikanischer Roma beschrieben, nach Europa zu reisen, um den dortigen Kalderash ihre schönsten Töchter „abzukaufen“ (79f.). Die „Roms Turco-Americains“ (ROUT 63, 97) werden als wenig gastfreundlich und geizig beschrieben. Versöhnlicher klingt hingegen der Artikel *Three feast-days among the ‚Turco-American‘ Gypsies* (JGLS 1947/26: 127–132), dessen Gegenstand eine – vermutlich fiktive – Zusammenkunft von Kalderash und Turco-Americains bei Feierlichkeiten in Saintes-Marie-de-la-Mer ist.

erwachsen, gründen eigene Familien, legen sich Wohnwägen und Autos zu, sodass seine Familie nach und nach zu einem kleinen Clan heranwächst, deren Chef Khantchi ist. Da sich die Roma den Gegebenheiten der Industrialisierung und den technischen Neuerungen so gut sie können anpassen, bringen sie es als fahrende Händler wieder zu bescheidenem Wohlstand. Zu spät werden sie sich jedoch der Bedrohung bewusst, die vom Dritten Reich ausgeht.

In einer deutschen Großstadt werden Khantchi und Marta denunziert, verhaftet und deportiert. Ihren Kindern gelingt die Flucht nach Frankreich, wo sie sich zunächst in der *banlieue* von Paris in Baracken niederlassen, später wie viele andere Roma versuchen, über Süd-Frankreich nach Spanien oder Nordafrika zu fliehen. Viele, darunter Khantchis Sohn Milay und seine Familie, werden verhaftet, in Internierungslager auf französischem Boden oder in Konzentrationslager außerhalb Frankreichs gebracht.

Getrennt von Marta wird auch Khantchi in ein Konzentrationslager deportiert. Angesichts des Grauens, das er während des Transports und im Lager erlebt, denkt er an Selbstmord, doch sein christlicher Glaube hält ihn davon ab. Da er mehrere Sprachen spricht, arbeitet er, um seine Ermordung hinauszuzögern, für die Deutschen als Übersetzer.

Auf einer Abendveranstaltung, bei der Roma als Musiker und Tänzer verpflichtet wurden, begegnen ihm sein Verfolger Pervo und seine Tochter Rakli wieder, die in Belgien einen deutschen Offizier umgebracht hat. Als sie während der Veranstaltung von einem Offizier gezwungen wird, nackt für ihn zu tanzen, tötet sie auch diesen. Es folgt ein Massaker, das Khantchi und Pervo überleben – allerdings in dem Bewusstsein mit größter Wahrscheinlichkeit am nächsten Tag exekutiert zu werden. In dieser verzweifelten Situation gesteht Pervo, dass er als einziger wusste, dass seine Schwester Khantchi tatsächlich betrogen hatte. Somit war es im Rechtsverständnis der Roma legitim, sie umzubringen. Erschüttert und unversöhnlich erklärt Khantchi, als Christ müsse er Pervo verzeihen, jedoch sei er Rom. Mit diesen Worten endet der Roman; ob Khantchi seine indirekte Rache-Ankündigung in die Tat umsetzt, bleibt offen.

Narration

In einem Kontinuum aus auktorialer und personaler Erzählsituation wird retrospektiv die innere und äußere Reise des Protagonisten Khantchi wiedergegeben. Die interne Fokalisierung, die insbesondere durch zahlreiche innere Monologe und die Erzählung von Träumen zum Tragen kommt, steht der extradiegetischen Außenperspektive eines allwissenden, kommentierenden und bewertenden Erzählers gegenüber, der jedoch nicht die Innenperspektive anderer Figuren jenseits dialogischer Strukturen wiedergibt. Die Wiedergabe weit entfernten Geschehens geschieht in Form von Binnenerzählungen, so zum Beispiel bei der Wiederbegegnung Khantchis mit Georges, der ihn über das Schicksal seiner Familie in Kenntnis setzt (83–84). Erst als Khantchis Familie in Nazi-Deutschland endgültig auseinandergerissen wird, findet parallel eine topographische Aufspaltung

durch den omniscienten Erzähler statt, indem das Schicksal Martas, die Khantchi nie wieder sehen wird, und Raklis, der er ein letztes Mal im Konzentrationslager begegnen wird, erzählt wird.

Zwischen der intradiegetischen Perspektive des Zeitzeugen und der extradiegetischen Analepse des allwissenden Erzählers, der das Geschehen rückblickend analysiert, identifiziert sich der Erzähler in der dritten Person explizit als Autor, indem er die Glaubwürdigkeit und den Authentizitätsanspruch der Erzählung durch Sätze wie „L’auteur de ses lignes a passé avec sa tribu, des journées et des nuits entières dans les trains“ oder „L’auteur en est témoin“ (61) unterstreicht. Fingierte Interaktion mit dem Leser entsteht durch Phrasen, wie „Vous avez compris que...“ (12), « le lecteur aura facilement compris que... » (75) oder den fraternisierenden Gebrauch der ersten Person Plural: « Examinons le jeune homme, donnons-lui un nom... » (13), „Mais continuons notre récit“ (77).

In kontemplativen Pausen kommentiert der Erzähler die Romanhandlung und das politische Zeitgeschehen, erläutert historische Zusammenhänge und kulturelle Hintergründe, wendet sich mitunter fragend, vorwurfsvoll oder herausfordernd direkt an den Leser, sodass eine pseudo-dialogische Struktur entsteht, die an das im ersten Teil dieser Arbeit vorgestellte Genre des ‚Divano‘ in der Erzähltradition der Kalderash erinnert.

Die erzählte Zeit umfasst ungefähr 30 Jahre, wobei das Erzähltempo dynamisch variiert. Während beispielsweise der Zeitraum des Gefangenentransports in Russland ausführlich und gedehnt erzählt wird, bilden die ersten Ehejahre Khantchis sowohl mit Rakli (79), als auch mit Marta (173) Ellipsen. Die neun Jahre zwischen dem Ende der Revolution und der Ausreise nach Amerika werden in einer starken Zeitraffung auf elf Seiten erzählt.¹⁷⁸

Innerhalb der Erzählung werden – abgesehen von den Jahreszeiten und Altersangaben – keine Angaben zu Zeit und Ort der Handlung gemacht, wodurch die Verlorenheit der Roma angesichts für sie nicht nachvollziehbarer topografischer und politischer Grenzverschiebungen zum Ausdruck kommt. Der Erzähler verankert im Gegenteil schon auf den ersten Seiten die Ortlosigkeit und essenzielles Außenseitertum der Roma (vgl. Blandfort 2015: 138), um wesentlich später seine Vorgehensweise zu erläutern:

Dans quel lieu se passe cette scène ? Qu’importe ! Dans quel pays ? Qu’importe ! A quelle date ? Qu’importe ! Le Rom naît n’importe où; il circule dans tous les pays, et le temps ne compte pas pour lui, pas plus que la mort. (11)

Le lecteur aura facilement compris où et quand se passent les événements qui sont ici racontés. C’est volontairement que l’auteur n’a pas voulu donner ni les noms des pays ou des villes, ni les dates. A quoi bon ? [...] La terre appartient à ceux qui la gardent et le

¹⁷⁸ Dieser Zeitraum ergibt sich aus den Altersangaben „Khantchi a maintenant trente ans“ (146) und „à trente-neuf ans“ (157).

monde à ceux qui le connaissent, mais qui peut le connaître mieux que nous ? Comme la plupart d'entre nous ne savent ni lire ni écrire, nous désignons les lieux où nous sommes passés par un signe, un événement, une naissance. Nous savons nous y connaître comme si nous avions un sixième sens. Pour nous, le pays, la nation ne comptent pas. (75)

Condamné à survivre weist Gattungsmerkmale eines historischen sowie eines Entwicklungsromans auf, da die persönliche Entwicklung des Protagonisten Khantchi mit dem historischen Kontext verwoben ist.

Im letzten Teil des Romans trägt Khantchis erwachsener Sohn Milay einem Journalisten, der die Familie aufsucht, sein Gedicht *Le Monstre* vor, das den Krieg in einer anthropomorphen Darstellung als Monster, Dämon, Teufel thematisiert (177–179).

Fünf im Roman häufig vorkommende Romani-Begriffe – *Gadjo*, *Verdines*, *Chera*, *Kalderash*, und *Kris* – werden schon in Fußnoten zum Vorwort (8) übersetzt, *Pativ* in Klammern (146). Der strategische Gebrauch des Romani als Geheimsprache wird indes deskriptiv und szenisch dargestellt in einer Situation, in der Khantchis Tochter Rakli und die Ihren sich von einem deutschen Offizier drangsaliert in höchster Gefahr befinden:

Le Rom de Rakli veut s'élancer pour se battre, et l'Allemand ne tiendrait pas longtemps devant lui. Mais que peut-il contre une arme qui l'aura abattu avant qu'il ait pu lever la main ? Que faire ? Ne sachant que dire, Rakli ajoute malgré elle :

— Je vais vous chanter une belle chanson tzigane.

Elle se met à chanter. Sa voix tremble car les mots qu'elle chante, elle les improvise pour dire à son mari dans sa langue :

— Va-t-en ! Prends la petite ! Lui, je le tuerai ! »

Au début, l'Allemand, qui ne comprend rien, se calme un peu. Rakli s'approche de lui et lui dit en Allemand:

— Tu me plais, toi. Tu es un homme qui sait ce qu'il veut. Je m'en vais avec toi. » (CAS 193)

Auf die Verwendung traditioneller mythischer Stoffe wird in *Condamné à survivre* verzichtet, einziges metaphysisches Element ist Khantchis Gabe der prophetischen Träume. Die Hinwendung der Familie zum Christentum steht im Zentrum des Romans.

3.1.6 *La septième fille*

Edition

Der Ende der fünfziger Jahre entstandene Roman wurde 1969 zuerst in der deutschen Übersetzung *Die siebente Tochter* bei Flaming Zürich publiziert, *La septième fille* erschien 1982 im Selbstverlag. Im Vorwort des Autors, dem ein weiteres Vorwort von Gérard Gartner vorangestellt ist, distanziert er sich teilweise von im Roman mittelbar durch die Figur Voso geäußerten religiösen Positionen, die er, so Maximoff, dank seiner Bekehrung zum pentecôtisme überwunden habe. Eine Passage des Vorworts, in der Maximoff deutliche Kritik an der Unterdrückung von Frauen innerhalb mancher traditioneller Roma-Gemeinschaften äußert, ist in der deutschen Übersetzung von Ursula Laubi, jedoch nicht in der französischen Edition zu lesen:

Das Los der Frauen ist noch viel härter! Als Kinder werden sie von ihren Vätern regiert, als junge Mädchen von den Brüdern beherrscht, als Frauen von ihren Männern mit Rohheit behandelt und als Mütter von den Kinder tyrannisiert. Die Romni (Zigeunerin) ist von der Geburt bis zum Tode eine Sklavin. Und sie kann sich nicht dagegen wehren. Wo ist da die Freiheit? (Maximoff 1969: 6–7; vgl. Eder-Jordan 2010: 16)

Zwischen den Seiten 80 und 81 sind vier Fotografien zu sehen: Szenen einer *Pomana*¹⁷⁹ und einer Hochzeit, eine Höhle, die laut Bildunterschrift der Höhle im Roman ähnelt, sowie eine Aufnahme des Großvaters von Matéo Maximoff zusammen mit seiner Tochter Tchuli.

Synopsis

La septième fille umfasst 200 Seiten und besteht aus drei Teilen, die jeweils eine eigene Überschrift tragen: *Nuit d'angoisse* (16), *Nuit blanche dans la magie noire* (82) und *La naissance d'une sorcière* (148)

Zu Beginn des ersten Teils suchen irgendwo in Frankreich im Herbst 1941 einige Romnia und Kinder in den Abfällen einer Fabrik nach brennbaren Materialien. Unter ihnen ist die zwanzigjährige Yovana mit zwei ihrer jüngeren Brüder. Als älteste von sieben Schwestern unter insgesamt vierzehn Kindern hat Yovana von früher Kindheit an ihrer überforderten Mutter Marona beim Aufziehen der Geschwister geholfen, deshalb ist sie noch unverheiratet (18). Am Vorabend ist ihr Vater Tantchi gestorben. Die Gruppe ist seit dem Frühjahr 1941 in einem Lager interniert, zusammen mit etwa 400 anderen Roma. Sie unterliegen zwar der Kontrolle der Gendarmerie des

¹⁷⁹ Das Wort 'Pomana' ist dem Rumänischen entlehnt und bezeichnet ein zyklisch wiederkehrendes Essen zu Ehren des Verstorbenen. Der Begriff wird nur von Vlach-Roma-Gruppen verwendet. (Ihre Roma-Varianten weisen starke rumänische Merkmale auf.) Rumänisch-orthodoxe Nicht-Roma feiern auch ein Pomana, jedoch als einziges Ereignis, das sechs Wochen nach der Beerdigung stattfindet.“ (<https://www.romarchive.eu/de/terms/pomana/>). Im Roman werden die Vorschriften und Abläufe der Pomana durch die Erzählinstanz ausführlich erklärt (185–187).

nächstgelegenen Ortes, müssen täglich zum Appell antreten und dürfen das Lager nur für wenige Stunden täglich verlassen, um sich zu versorgen, doch der Chef der Gendarmerie und der Bürgermeister sind ihnen wohlgesonnen (31).

Im Lager bereitet Tantchis ältester Sohn Stervo, der seit dem Tod des Vaters Familienoberhaupt ist und als despotisch und aggressiv beschrieben wird, die erste *Pomana* für den Vater vor. Ins Lager zurückgekehrt stellt Yovana fest, dass ihre jüngste Schwester, die vierjährige Silenka, verschwunden ist. (20). Nach panischer Suche finden die Roma Silenka am Grund einer nahegelegenen Schlucht, wo sie, wie sie sagt, Champignons sammeln wollte. Dort befindet sich hinter einem mit einem Vorhängeschloss verriegelten Gittertor eine Höhle, in welche die Roma sich nicht hineinwagen, denn es geht die Legende, dass während Spanischen Grippe 1918 tausende Todesopfer dort verscharrt worden seien, die dort jetzt nachts spuken sollen.

Am Abend, während der Totenwache im Zelt Tantchis, diskutiert Stervo mit Voso, einem der Ältesten des Stammes, über Silenkas Verschwinden. Voso, nicht nur gebildeter und erfahrener, als die anderen, sondern auch kundig in Magie, befürchtet, dass eine obskure Macht sich Silenkas Unterbewusstsein bemächtigt und sie zu der Höhle gelockt haben könnte. Diese Macht, so Voso, könnte der Geist des toten Tantchi oder die Hexe Dharani sein (27). In der Nacht gesellen sich die jungen Männer zu den Alten, um den Worten des weisen Voso während der Totenwache zu lauschen und ihm Fragen zu stellen. Es wird über Seelenwanderung und Reinkarnation, Gott, das Christentum und andere Religionen diskutiert (33ff). Die Frauen, die die Männer mit Tee bedienen, hören aus dem Hintergrund zu. Aus Angst, Tantchis Geist könne bis zu seiner Beerdigung noch als *Mulo*¹⁸⁰ unter ihnen sein, wagen es Frauen wie Männer nur zu mehreren, das Zelt zu verlassen, wenn es nötig ist.

Die Sprache kommt auch auf Hexerei, die Voso als eine angeborene Gabe kombiniert mit seit Jahrhunderten unter Generationen von Frauen bewahrtem und weitergegebenem Wissen erklärt, wobei er zwischen guter und böser Magie differenziert (40). Die siebente Tochter einer siebenten Tochter, so Voso, wird mit der Gabe der Magie geboren – dies treffe auf Silenka zu. Er hat Sorge, dass die von allen gefürchtete Hexe Dharani, die seit drei Tagen nicht gesehen wurde, sich ihrer bemächtigen will und beschließt, die Schlucht, in der Silenka tags zuvor wiedergefunden wurde, zu untersuchen. Stervo ist sehr beunruhigt von der Vorstellung, seine kleine Schwester

¹⁸⁰ „mulo (Sg. m.) – ‚Toter, Totengeist‘; mule (Pl. m.) – ‚Tote, Totengeister‘: Der Glaube an mule wird von vielen Mitgliedern verschiedener Roma-Gemeinschaften geteilt. Ein mulo kann erscheinen, um mit jemandem eine Rechnung zu begleichen, weil er/sie in der anderen Welt etwas vermisst, das Verhalten der Nachwelt missbilligt oder um einen lieben Hinterbliebenen vor einer Gefahr oder einer Bedrohung zu warnen. In der Regel löst ein mulo Angst aus, kann sich aber auch ganz „normal“ verhalten oder eine Bedrohung für lebende Menschen darstellen.“ <https://www.romarchive.eu/de/terms/mulo/> Der Begriff Mulo wird im Roman mit *fantôme* übersetzt (37) und in der Folge häufig und selbstverständlich genutzt, ohne dass das Konzept näher erklärt wird.

könne in Dharanis Macht stehen, denn diese gilt als böse Hexe, getrieben von Bitterkeit, Hass und Eifersucht. Sein Bruder Vadia meint unterdessen, Tantchis Leiche atmen zu hören, tut dies jedoch als durch Übermüdung hervorgerufene Illusion ab. Die Sprache kommt kurz auf den Krieg, man fragt sich, wie es den über Europa verteilten Angehörigen geht, von denen man seit Langem nichts gehört hat. (45)

Plötzlich ertönt von draußen der Schrei „LE MULO“ und Tantchis Körper richtet sich auf. Von Panik ergriffen stürmen die Roma aus dem Zelt, ohne zu beachten, dass Tantchi schreit, er sei noch am Leben – alle sind sich sicher, dass es sich um einen Mulo handelt. Als Silenka sich aus der Gruppe löst und allein zum Zelt ihres Vaters geht, halten die Frauen ihre Mutter Marona davon ab, ihr zu folgen (46–53). Die unvermittelt aufgetauchte Dharani erklärt den Roma, die einzige Möglichkeit, die Kleine zu retten und den Mulo endgültig zu vertreiben sei, Tantchi „erneut zu töten“, indem man ihm einen Nagel ins Herz schlägt. Vier junge Roma, darunter Stervo und zwei seiner Brüder, übernehmen die furchtbare Aufgabe, während Silenka bitterlich um ihren Vater weint. Niemand außer ihr kommt auf die Idee, dass Voso tatsächlich noch gelebt und die jungen Männer einen Mord begangen haben könnten. Dharani erklärt Silenka für gerettet (53–56).

Während die Frauen anschließend das Zelt reinigen, erzählt Voso, dass er es vor Jahren im prärevolutionären Russland zweimal erlebt habe, dass ein Mulo erneut getötet werden musste (59ff). Zufrieden sucht Dharani noch einmal die schlafende Silenka in Stervos Zelt auf. Der Leser erfährt nun, dass Dharani die Geschehnisse seit vier Jahren geplant und Tantchis Scheintod durch Vergiftung so perfekt herbeigeführt hat, dass selbst der Arzt von dessen Ableben überzeugt war. Manipulativ hat sie sowohl Stervo dazu gebracht, den Vater in der Folge tatsächlich zu töten, als auch Silenka, die sie telepathisch beherrscht, den Bruder des Mordes zu beschuldigen. Wie Voso es vermutet hatte, will sie ihr Jahrhunderte altes Wissen an Silenka weitergeben, damit diese ihre Gabe nutzen kann, da Dharani ihren eigenen Tod nahen spürt (68).

Am folgenden Tag findet Tantchis Beerdigung statt, in deren Anschluss in der Kirche des Ortes eine kleine Messe für ihn gelesen wird (72f). Nur kurz können die Roma danach der Tradition entsprechend gemeinsam eine Gaststätte aufsuchen, denn sie müssen sich pünktlich zum Appell ins Lager zurückbegeben. Es zeigt sich, dass erneut Silenka fehlt. Diesmal suchen die Roma direkt in der Schlucht nach ihr, finden sie nicht und kehren – dem Verbot, das Lager zu verlassen zum Trotz – zum Friedhof zurück, wo sie zuletzt gesehen wurde. Tatsächlich finden sie dort Silenka, die Blumen von anderen Gräbern pflückt und auf das ihres Vaters legt. Weinend beschuldigt sie Stervo erneut, ihren Vater getötet zu haben. Dieser beschließt, Silenka Tag und Nacht aufmerksam zu beobachten und Dharani zu bitten, sie von ihrer Morbidität zu heilen. Als das Kind die schwere Anschuldigung gegenüber Stervo wiederholt, bekommt er Angst, sie könnte ihn auch bei den Gendarmen des Mordes bezichtigen. Zurück im Lager bestärkt Voso Stervo darin, Dharani

aufzusuchen, warnt ihn jedoch eindringlich davor, sie zu töten und rät ihm stattdessen, sich mit der Hexe zu verbünden. Plötzlich beginnt Silenka draußen zu schreien „Je brûle, je brûle!“, als Vadia sittengemäß das Zelt und die Habe Tantchis verbrennt. (81)

Zu Beginn des zweiten Teils „Nuit blanche dans la magie noire“ sitzt Dharani im Schneidersitz in ihrem Zelt und scheint Stervo zu erwarten, als dieser sie aufsucht. Er fleht sie an, Silenka zu retten und ein normales Kind sein zu lassen, bietet ihr sogar Geld dafür an, doch sie hypnotisiert ihn und unterwirft seinen Willen dem ihren. In einem langen Monolog offenbart sie ihre Taten, legt ihre Pläne und Prophezeiungen für Silenka, die Macht ihrer Fähigkeiten, ihr Verhältnis zu Gott und Satan dar, doch in dem Moment, in dem er ihr Zelt wieder verlässt, hat Stervo alles Gesagte wieder vergessen. Zurück bei den anderen will er nicht verraten, wo er war, aber Voso sieht an seinen Fußspuren, dass er aus Dharanis Zelt kommt. (84–90)

Als Stervo sich abends in seinem Zelt mit den anderen Männern des Stammes berät, erlegen diese ihm auf, die traditionell mehrere Monate dauernde Zeit der Trauer für sich und seine Familie auf neun Tage zu verkürzen, da die Situation es erfordere – er sei nun als Familienoberhaupt verantwortlich für seine dreizehn Geschwister und man befände sich aufgrund des Krieges in einer prekären Situation (94). Vor dem Zelt kommt es zu einem Tumult, jemand meint, Tantchi auf das Lager zukommen gesehen zu haben (98). Tatsächlich ist es Vastari, der zwei Jahre ältere Bruder des Verstorbenen, der sich dem Lager nähert und aufgrund seiner Ähnlichkeit für Tantchi gehalten wird. Er hat einen weiten Weg durch Frankreich zurückgelegt, nachdem er durch ein Telegramm vom Tod seines Bruders erfahren hatte. Da auch er sich in der *zone libre* befand, war ihm für die Reise eigens eine Sondergenehmigung (*laisser-passer*) erteilt worden.

Nach dem Erkennen bleibt kaum Zeit für Wiedersehensfreude und eine Erklärung für die Überreaktion der Roma an den verwunderten Vastari, denn Silenka ist erneut verschwunden. Yovana, die Silenka extra vor dem Schlafengehen mit einer Kordel an ihre Taille gebunden hatte, wurde betäubt und ist durch nichts aufzuwecken, Kind und Kordel sind unauffindbar (108f). Der Verdacht der Entführung durch Dharani zerstreut sich schnell, denn diese befindet sich unter den aufgewühlten Roma und versucht nach Kräften, Yovana aufzuwecken. Erneut wird trotz Verbots mitten in der Nacht das Lager verlassen, um in Gruppen aufgeteilt nach Silenka zu suchen. Während Vadia und zwei weitere Roma wieder zum Friedhof eilen, steigt Stervo, begleitet von Voso und Kretzo, erneut hinab zu der Schlucht mit der Höhle (111).

Sie zerstören das Schloss vor dem Gitter des Höhleneingangs, dem anzusehen ist, dass es seit Jahren nicht geöffnet wurde. Obwohl schon der Abstieg in die Schlucht für den hochbetagten Voso sehr schwer war, besteht er darauf, zuerst allein in die Höhle zu gehen, ehe sich auch die anderen in Gefahr begeben. Rufend hält er die Männer auf dem Laufenden, während er sich ins Dunkel vortastet. Nach einigen Metern steht er vor drei Gängen. Er wählt den mittleren und gelangt

in eine Art große Halle, so hoch, dass zwei Häuser in ihr Platz fänden. Da sie völlig leer ist, macht er kehrt und nimmt den rechten Gang. Eine Treppe führt zu einem weiteren Saal, ähnlich dem ersten; drei Steine auf dem Boden bilden ein Dreieck, in dessen Mitte frische Asche darauf hindeutet, dass trotz des verschlossenen Gittertors, vor Kurzem jemand dort Feuer gemacht hat. Voso, der vermutet, dass Dharani eine geheime Passage zu der Höhle nutzt, und findet die Kordel, mit der Silenka an Yovana festgebunden gewesen war. Er kehrt zur Gabelung zurück und ruft die beiden anderen, um mit ihnen gemeinsam den dritten Saal zu erkunden – mit der Kordel bewaffnet fühlt er sich sicher, er verschweigt den anderen jedoch seinen Fund. Der dritte Saal ist leer. Alle Suchtrupps kehren zurück ins Lager, wo die Frauen und Alten die Stellung gehalten und Vastari inzwischen über alle vorangegangenen Geschehnisse in Kenntnis gesetzt haben. Yovana schläft nach wie vor tief. Stervo und Voso beraten sich und entscheiden, am nächsten Morgen die Gendarmerie aufzusuchen, um Silenkas Verschwinden zu melden. Für die Zeit bis dahin fasst Stervo einen Plan, über den er die übrigen lieber in Unkenntnis lassen will; seinen Bruder Vadia jedoch zwingt er, ihn zu begleiten. Voso meint, Stervos Plan zu erraten, gibt vor, müde zu sein und schlafen zu gehen, begibt sich aber stattdessen zu Dharani, die ihn in derselben Pose erwartet, wie zuvor Stervo (118). Es stellt sich heraus, dass Dharani Voso von klein auf mochte und ihm ein wenig von ihren Künsten beigebracht hat, weil er der Einzige war, der sie als Kind nicht mit Steinen beworfen hat. In der Konsequenz hat er eine Macht entwickelt, die es ihr schwer macht, ihn wie andere magisch zu dominieren. Zwischen Komplizenschaft und Rivalität liefern sich die beiden Pfeife rauchend einen mentalen Machtkampf. Voso warnt Dharani und setzt sie von seinem Verdacht in Kenntnis, dass Stervo und Vadia planen, sie zu töten.

Auf seine Anschuldigung hin leugnet Dharani, Silenka entführt und jemals die Höhle betreten zu haben, verrät sich jedoch, indem sie den Saal erwähnt. Als der inzwischen wütende Voso ihr energisch unterstellt, sie kenne einen Geheimgang zu der Höhle, ihr die Kordel zeigt und droht, diese als Beweisstück für die Entführung sowohl Stervo als auch den Gendarmen vorzulegen, scheint Dharani kurz in die Defensive zu geraten, doch dann legt sie Voso dar, dass sie nichts zu verlieren hat: Sie wisse, dass sie bald sterben werde und ihr letzter und einziger Wunsch im Leben sei, dass Silenka ihr Erbe antrete. Silenkas Hexenwerdung sei nicht mehr zu stoppen, und würde jemand Dharani gewaltsam töten, würde auch das Kind sofort sterben. Wenn sie aber ihrerseits die Brüder wegen Vatemordes bei den Gendarmen anzeigte, würden diese guillotiniert werden, Voso sei dann verantwortlich für den Tod von vier Menschen.

Erschüttert gibt Voso sich geschlagen und wirft ihr die Kordel vor die Füße (120–123). Erschöpft, besiegt und gedemütigt kehrt er in sein Zelt zurück. Doch er gibt noch nicht auf, denn er weiß, dass Dharani darauf angewiesen ist, noch etwas Zeit zu gewinnen, um die Ausbildung Silenkas zu vervollständigen. Solange sie am Leben ist, sieht er eine kleine Hoffnung und zerbricht sich den

Kopf darüber, wo sie Silenka versteckt hält und wie er sie aufhalten könnte. Ratlos legt er schließlich im Gebet Silenkas Schicksal in Gottes Hände und beschließt, nach Yovana zu sehen, da er nicht schlafen kann (124–129). Trotz aller Versuche der Frauen, sie zu wecken, schläft diese immer noch. Stervo und Vadia sind verschwunden. Marona, Yovanas Mutter, fleht Voso an, ihrer Tochter zu helfen. Nun entsinnt er sich eines ähnlichen Falls, in dem es drei Nächte und drei Tage dauerte, ehe eine junge Frau wieder erwachte, und kommt auf eine Idee: er schickt Vastari zu Dharani, um sie mit der Behauptung, Yovana sei aufgewacht, zu ihnen ins Zelt zu locken. Voso meint erraten zu haben, dass der Aufschub, den Dharani benötigt, um ihr Werk an Silenka zu vollenden, jene drei Nächte sind, die Yovana seiner Erwartung nach schlafen wird. Würde sie aufwachen, so denkt er, wäre die Hexe besiegt (132–134). Tatsächlich folgt Dharani Vastari in das Zelt und wird kurz unsicher, als sie die Lüge erkennt und sich der zornige Voso, der sie um Längen überragt, vor ihr aufbaut. Erneut entbricht ein mentaler Machtkampf, in dem die beiden einander über eine Minute lang stumm anstarren, dann kniet Dharani sich neben Yovana und versucht, Zeit zu gewinnen. Sie leugnet immer noch, deren Zustand verursacht zu haben, zeigt sich aber bereit, ihn mit magischen Formeln zu beenden. Auch wenn sie die Macht hätte, Voso zu töten, ist ihr bewusst, dass sich dann sofort der ganze Stamm gegen sie wenden und sie lynchen würde, ehe sie mit Silenkas Ausbildung fertig wäre (135–137).

Yovana beginnt, sich zu bewegen und erwacht, doch sie kann nicht sprechen. Dharani sagt, sie habe getan, was sie konnte und verlässt das Zelt. Voso begreift, dass Dharani ihn erneut überlistet hat und wünscht sich, Yovana könnte lesen und schreiben, um sich mitzuteilen (139). Da alle nun Dharani dankbar sind, Yovana kein Zeugnis ablegen kann und er die Kordel, die Silenkas Entführung beweisen könnte, Dharani überlassen hat, wagt er es nicht mehr, sie vor den anderen zu beschuldigen. Seine Autorität ist beschädigt, er macht sich Vorwürfe, voreilig und falsch gehandelt zu haben, als plötzlich Stervo und Vadia das Zelt betreten – grauenhaft aussehend, in zerissenen Kleidern (140–142). Stervo, der sehr wütend auf Yovana ist, weil sie nicht besser auf Silenka aufgepasst hat, will nicht verraten, wo Vadia und er waren. Nach einer Weile gelingt es Voso, den aufgebrachten jungen Mann zu beschwichtigen. Der Morgen graut bereits, man beschließt, sich einige Stunden auszuruhen, um dann bei der Gendarmerie Silenkas Verschwinden zu melden. Doch in dem Moment kommen zwei Gendarme ins Lager, die Stervo und Vadia suchen, und mitteilen, dass sie Silenka gefunden haben (147).

Während zu Beginn des dritten Teils, „La Naissance d’une sorcière“ die Brüder den Gendarmen auf deren Befehl hin folgen, hat Stervo große Angst, dass Silenka, die gut Französisch kann, ihre Mordanschuldigung vor diesen wiederholen könnte. Seine Sorge erweist sich als berechtigt, im Zuge eines Verhörs wird das Mädchen hinzugeholt und ruft: „C’est lui qui a tué mon père!“ (152). Stervo versucht, dies als Scherz und Kindergerede abzutun, aber die Gendarmen sind

misstrauisch. Da sie jedoch außer der Aussage der Vierjährigen keinerlei Beweise gegen Stervo haben, müssen sie ihn und Vadia frei lassen, behalten aber Silenka noch in der Gendarmerie, um sie am Nachmittag psychiatrisch untersuchen zu lassen.

Nachdem die Roma gegangen sind, zeigt einer der beiden Gendarmen dem anderen eine am Vortag von ihm zu Protokoll genommene Aussage einer jungen Romni, die aus Angst ihren Namen geheim gehalten hat. Sie hat den ganzen Ablauf der Ereignisse rund um Tantchis Wiederkehr als Mulo und dessen erneuter Tötung ausführlich dargelegt. (Der Leser erfährt etwas später rückwirkend, dass Dharani am Vortag die junge Romni Todora, die Yovana hasst, angestiftet hatte, zur Gendarmerie zu gehen und dort ihre Geschichte zu erzählen. Sie hatte gehofft, die Brüder würden länger in der Gendarmerie festgehalten.) Die beiden Männer kommen zu dem Schluss, dass die Behauptungen des Mädchens ebenso infam sind, wie Silenkas Anschuldigung gegen Stervo. All das würde niemals für eine Mordanklage reichen, zumal Tantchis natürliches Ableben bereits Tage zuvor offiziell von einem Arzt festgestellt worden war. Sie beschließen, ihm eine Strafzahlung wegen unerlaubten Verlassens des Lagers und Betreten des Friedhofs aufzuerlegen – er hätte direkt die Gendarmerie verständigen müssen, statt Silenka auf eigene Faust zu suchen – hinzu kommt Zerstörung von Staatseigentum, indem er das Schloss vor der Höhle aufgebrochen hat. Mehr können sie ihm nicht vorwerfen (157).

Im Lager rätseln die von mehreren durchwachten Nächten erschöpften Roma darüber, wie die Vierjährige den fünf Kilometer langen Weg nachts alleine zurückgelegt haben konnte, ohne zu erfrieren. Außer Voso und Todora verdächtigt niemand Dharani, etwas damit zu tun zu haben. Nachdem Silenka von den Gendarmen zurückgebracht wurde, bestürmen die Roma Stervo mit Fragen, doch dieser wimmelt alle ab, übergibt das Mädchen Marona und zieht sich mit Voso, Vadia und Tifla in sein Zelt zurück. Auch Yovana darf bleiben, denn man geht inzwischen davon aus, dass sie nicht nur stumm, sondern auch taub geworden ist. Von Voso gedrängt erzählt Stervo nun endlich, dass Vadia und er in der vorangegangenen Nacht auf dem Friedhof Tantchis Leiche ausgegraben, zu der Höhle in der Schlucht geschleppt und dort verbrannt haben, sodass die Polizei, würde eine Autopsie angeordnet, ein leeres Grab finden würde (165–171). Nach dem grauenvollen Bekenntnis rechnet Stervo damit, von den anderen verflucht und verbannt zu werden, doch die Roma haben Mitleid mit den Brüdern, die seit dem Tod ihres Vaters so viel Grauen erleben mussten. Stervo wird als Opfer der manipulativen Pläne Dharanis betrachtet.

Resigniert und wütend gibt Voso auf, beschließt, hinzunehmen, dass Silenka die Nachfolgerin Dharanis wird und sucht die Hexe ein letztes Mal auf. Gegenseitig werfen die beiden einander vor, im Leben versagt zu haben und „sterile Seelen“ zu sein, weil sie keine Familien gegründet haben und von niemandem geliebt werden. Voso willigt ein, Silenka Dharani zu überlassen und bittet sie, Yovana die Sprache zurückzugeben und ihre ganze Familie fortan in Ruhe

zu lassen. Dharani erklärt Voso, dass er in dem Moment, in dem Yovana wieder spreche, wissen werde, dass sie tot sei und bittet ihn ihrerseits, sie dann zu beerdigen (176).

Nachdem er sie der Mutter am folgenden Tag entrissen hat, bringt Voso Silenka persönlich zu Dharani, und unternimmt einen letzten Versuch, sie von ihren Plänen abzubringen, indem er ihr sein Leben im Tausch für Silenka anbietet – ohne Erfolg. Allein mit Silenka schenkt Dharani ihr als erstes eine Puppe als symbolische Vorbereitung darauf, dass in Zukunft alle Menschen ihr Spielzeug sein werden. Die Aussage, Stervo sei der Mörder ihres Vaters, die sie dem Kind zuvor telepathisch eingegeben hatte, nimmt sie nun zurück. In für das Mädchen noch unverständlichen Worten, die sich in seinem Unterbewusstsein festsetzen sollen, stimmt sie es auf seine Ausbildung zur Hexe ein, während Silenka arglos mit der Puppe spielt, wie ein ganz normales Kind (181–184).

Drei Tage später findet die zweite *Pomana* traditionsgemäß am neunten Tag nach dem Ableben des Toten statt. Am selben Abend beginnt Yovana plötzlich wieder zu sprechen (193f). Voso verkündet Dharanis Tod und befiehlt den anderen, sich sofort auf die Suche nach dem Leichnam zu begeben. Stervo schickt erneut Trupps auf die Suche nach Silenka und verspricht, sämtliche Strafzahlungen wegen unerlaubten Verlassens des Lagers auf sich zu nehmen. Vadia begibt sich zur Gendarmerie, um Dharanis Tod zu melden. Voso, der einen Trupp zu der Höhle anführt, hat einen Moment Angst und Zweifel, Dharani könne ihn erneut belogen haben und gar nicht tot sein. Stervo hat angekündigt, Voso die Schuld zu geben, sollte Silenka tot sein (196).

An der Höhle angekommen treffen sie auf zwei Gendarmen, die sich auf Vadias Meldung hin mit Lampen auf den Weg gemacht haben. Gemeinsam betreten alle die Höhle, Voso führt die Gruppe zu dem Saal, in dem er die Kordel gefunden hat. Dort liegt Dharani tot auf dem Boden, neben ihr die weinende Silenka. Wie in Trance bemerkt sie die Eintretenden nicht. Voso hält die anderen davon ab, sich ihr zu nähern, aus Angst, sie könnte vor Schreck sterben. Erst nachdem er sie behutsam angesprochen und beruhigt hat, legt er Silenka mit den Worten „Ce n’est que la mort d’une sorcière... [...] Et la naissance d’une autre“ in Stervos Arme.

Narration

Durch viele überraschende Wendungen sowie Elemente von Suspense und Horror wird in dem Roman, dessen erzählte Zeit insgesamt sechs Tage umfasst, ein sehr hohes Maß an Spannung erzeugt. Der größte Teil der Handlung spielt sich nachts und bei großer Kälte ab, was die Effekte des Schauers verstärkt. Die interne Fokalisierung des auktorial-personalen Erzählers liegt prominent bei den Figuren Voso und Dharani, doch auch die Perspektive und Innensicht anderer Figuren wird in kürzeren Abschnitten vorübergehend eingenommen: Tantchi wird sich nach seinem Erwachen im Sarg in einem inneren Monolog seiner schrecklichen Situation gewahr und versucht verzweifelt, den anderen mitzuteilen, dass er noch am Leben ist (46–47). Das Wissen um dessen fälschliche Toterklärung hat der Leser damit an dieser Stelle allen anderen Figuren der Geschichte – mit

Ausnahme von Tantchi selbst und Dharani – voraus. Nach Vastaris Ankunft im Lager wird dessen Anreise analeptisch mit interner Fokalisierung erzählt (99–106), darin wiedergegeben die Erinnerung an ein gefährliches Abenteuer der Vergangenheit in Russland auf der Reise von Moskau nach Vladivostok (101–103). Den Schreck der Begegnung im Lager, erlebt der Leser ein zweites Mal mittels eines inneren Monologs Vastaris (105–106). Perspektive, Wissen und Meinung der beiden Gendarmen, nachdem Stervo und Vadia die Gendarmerie verlassen haben, werden dialogisch wiedergegeben (156–158).

Spürbar ist der Erzähler durch einordnende Formulierungen, wie „A part ce que nous venons de citer“ (24), „Jusqu’ici nous n’avons pas parlé de“ (51), „Comme nous l’avons dit“ (64), „Après l’événement que nous venons de raconter“ (66) oder „Mais revenons à notre récit“ (104). Extradiegetisch gibt die Erzählinstanz Auskunft über Sitten und Traditionen der Roma (145, 158, 185ff) sowie über deren Beziehungen untereinander. Die historische Situation der Internierung der Roma in Frankreich während des Zweiten Weltkriegs wird einmalig kurz eingeordnet, die Beschaffenheit des Lagers, Lebensbedingungen und Abläufe beschrieben, das wahre Ausmaß von Krieg, Verfolgung und Ermordung in Europa bleibt jedoch unerwähnt (29–31).

Intradiegetisch ist der Krieg ein undurchsichtiges Phänomen der Gadje, das die Existenz der Roma massiv beeinträchtigt und den Kontakt zu den Verwandten anderenorts in Europa abreißen lassen hat (45, 133). Zwar wird erwähnt, dass Voso, der als einziger regelmäßig Zeitungen liest, den anderen etwas über das Kriegsgeschehen erzählt und Fragen beantwortet, inhaltlich wird darauf jedoch nicht näher eingegangen (45). Auch das übrige Geschehen im Lager, in dem laut Angaben der Erzählinstanz insgesamt vierhundert Roma interniert sind, von denen etwa dreihundert Kalderash sind, die übrigen sind Sinti/Manouches (29), kommt nicht zur Sprache.

Semiosphärisch (vgl. Lotman 2005) rückt das kleine Kollektiv der Roma in *La septième fille* konsequent aus der ihm zugeordneten Peripherie ins Zentrum.

Die einzigen Kontakte mit Gadje bestehen in den Begegnungen mit den Gendarmen, sowie – anlässlich Tantchis Beerdigung – mit den Bestattern (58, 71), dem Priester (72) und dem Friedhofswärter (76). Die Beerdigung ist auch der einzige Kontext, in dem die Bewohner des namenlosen Ortes Erwähnung finden: „L’église se trouvait au milieu de la ville. Pour s’y rendre, il fallait passer devant le cimetière. Les gens du pays, matinaux, regardaient passer les Tziganes.“ (72). Das Verlassen des Lagers zum Zweck von Arbeit und Selbstversorgung wird einmal beiläufig erwähnt: „Le lendemain ils devaient reprendre leur travail, soit à l’usine, soit à la campagne pour réparer les vieux chaudrons en cuivre“ (92).

Silenka – als siebente Tochter Titelfigur des Romans – bildet das Epizentrum der Handlung in einer gespenstisch elliptischen Omnipräsenz – es ist ihr viermaliges Verschwinden, das die Handlung strukturiert und vorantreibt (20, 73, 107, 195). Weder Aussehen noch Eigenschaften der

Vierjährigen¹⁸¹ werden beschrieben. Als Kleinkind verkörpert Silenka reine Emotion und – trotz ihrer unbewussten Fähigkeiten – ehrliche Unschuld, die der Manipulation Dharanis zum Opfer fällt. Fast im ganzen Roman äußert sie sich – neben den Exklamationen der Trauer „Papa! Papa!“ (55) und „Je brûle, je brûle!“ (81) – nur, um das Geheimnis enthüllen, dass nur sie, Dharani und der Leser kennen: „Tu as tué mon père.“ (76) „C’est lui qui a tué mon père“ (152) Erst die Trauer um Dharani entlockt Silenka am Ende mehrere Sätze: „‘Elle est morte’, dit-elle simplement en pleurnichant. [...] ‘Elle est morte, répéta Silenka, et elle avait tant de choses à me dire, tant de belles choses ! [...] Ma mère, sanglotta Silenka, c’est elle, elle me l’a dit.’“ (199).

Sehr nah kommt der Leser hingegen den Kontrahenten Voso und Dharani, wobei er – vermittelt durch die Gedankenwelt der beiden Protagonisten – mehr über sie weiß, als alle Figuren des Romans. Nach der Tötung Tantchis folgt der Leser Dharani in ihr Zelt (64). Die ausführliche Beschreibung des Interieurs führt über die umstehenden Utensilien zu ihren magischen Fähigkeiten, der Zubereitung von Medikamenten und Zaubertänken. Ihr geheimnisvolles Wesen wird beschrieben, ihr komplexes Verhältnis zu Voso erstmals angedeutet:

La vieille femme parlait très peu et seulement dans des cas exceptionnels. Quand elle préparait ses remèdes, elle marmottait quelques mots incompréhensibles avec un accent triste ou elle chantait lugubrement. Dans ses incantations, qui saurait dire si elle s’adressait à Dieu ou au diable? au paradis ou à l’enfer? Dharani était une femme impénétrable pour tous, sauf peut-être pour Voso, un peu sorcier lui-même. (66)

Der Leser erfährt in der Folge von Dharanis Plänen, ihrer telepathischen Verbindung zu Silenka und ihrer absichtlichen Herbeiführung von Tantchis erst scheinbarem, dann tatsächlichem Tod (67–69). Zu Beginn des zweiten Teils offenbaren sich in tiefer Innensicht Dharanis Beweggründe, Gefühle und Ängste (82–83), ehe sie ihre Prophezeiungen und genauen Absichten für Silenka darlegt (85–89), die sie einem letzten, langen Monolog auch der Kleinen erklärt, ergänzt durch ihre persönlichen Konfessionen über Macht, Schmerz und Einsamkeit einer Hexe (181–184).

Die Hybridität und Ambivalenz der Figur Voso kommt narrativ in langen Gesprächen über Glaube, Moral und Metaphysik zum Tragen (25–28;32–35;39–41). Drei Binnenerzählungen, in denen er aus seinem reichen Erfahrungs- und Wissensschatz schöpft, tragen zur Bewältigung der jeweils aktuellen Situation bei (60, 61, 132). In einer motivischen Reprise folgt der Leser Voso in sein Zelt wie zuvor Dharani; auch hier führt das Interieur, das durch Berge von Ratio repräsentierenden Büchern dominiert wird, ins Innenleben der Figur, die an dieser Stelle von offenen Fragen, Rat- und Schlaflosigkeit geplagt ist. (124–129)

¹⁸¹ Erwähnung des Alters: S. 67, 180

Die drei intradiegetischen Begegnungen zwischen Dharani und Voso (118ff., 135ff, 174ff) sind neben Silenkas Verschwinden zentrale, den Text strukturierende Grenzüberschreitungen und bilden die diskursiven Spiegelachsen des Romans. Archaische und archetypische Kämpfe werden zwischen den beiden dialogisch ausgefochten, elementare Fragen nach Moral, Lebenssinn, Glauben und Ethos gestellt – und letzten Endes offengelassen. Analeptisch wird die gemeinsame Vergangenheit der beiden Protagonisten beleuchtet, in der ihre ambivalente Komplizenschaft begründet liegt (118f). Im Moment des Todes Dharanis gewinnt Voso auch narrativ seine zuvor eingebüßte Autorität zurück, dominiert fortan die Handlung (195 ff) und spricht die letzten Worte des Romans.

Der Begriff *Tzigane/s* kommt 66-mal vor, *Rom/Roms/Romni/Romnia* insgesamt 327-mal. Eine synonyme Verwendung der Begriffe offenbart sich durch Formulierungen, wie „Comme l’oiseau vole d’arbre en arbre, le Rom (Tzigane) peut sauter d’un pays à l’autre “ (11, Vorwort des Autors) und “Tziganes Kalderash” (186). ‚Rom‘ wird auch in der Bedeutung Mann/Ehemann verwendet: „les Roms et surtout les femmes se rendent au cimetière“ (ebd), “Les Roms avaient pris soin de ne pas tout manger.[...] Les femmes et les enfants allèrent à leur tour boire et manger” (191). Sehr genau differenziert wird indes extradiegetisch zwischen den verschiedenen in Frankreich lebenden Gruppen, wobei die Bezeichnung *Tziganes* den Roma mit osteuropäischen Wurzeln zugeordnet wird :

La plupart des gens qui ne connaissent pas les Tziganes les confondent tous, que ce soit Tziganes, Gitans, Romanichels, Bohémiens ou Gypsies, les appellent communément les ‘Gitans’. Certes, il n’est pas facile pour un non-initié de les distinguer. Pourtant, grâce à leur état-civil il est facile de les reconnaître. Les Tziganes portent des noms slaves ou balkaniques, les Gitans, des noms ibériques, les Bohémiens, des noms français, les Romanichels, des noms germaniques, les Gypsies, des noms anglais. [...] Mais revenons à notre récit. (103f)

Gadje (in FILL *Gadgeo/Gadgés*) werden insgesamt elfmal erwähnt, meist zur Benennung der anonymen Mehrheitsgesellschaft. Die beiden Gendarmen werden in der Regel in ihrer Funktion benannt, ebenso die Totengräber und der Friedhofswärter. Ihre gelegentliche Benennung als „gadgés“ hat eine distanzierende Funktion:

Personne ne parlait plus des événements de la nuit, comme s’ils avaient peur d’être entendus par les gadgés. (70)

Tout se sait, et les gendarmes n’ignoraient pas que Dharani était une sorcière. Mais eux, les gadgés, ne croyaient pas à ces choses-là. (197)

Devant le ravin, les gadgés hésitèrent, mais ils ne voulaient pas se montrer plus poltrons que les Roms. Ils descendirent dans le gouffre, soutenus d'ailleurs par les Tziganes pour leur éviter de salir leurs uniformes. (198)

Zehn Begriffe und Phrasen in Romani werden in Klammern übersetzt und in der Folge verwendet, *Gadgeo/Gadgés* bleibt ohne Übersetzung. Die Bedeutung des Namens Dharani wird als einzige erläutert, wobei der Leser erfährt, dass niemand ihren echten Namen kennt: „[...] ce n'était qu'un sobriquet, mais nul ne connaissait son nom réel. Dharani veut seulement dire en tzigane « la femme qui fait peur » ou « la femme qui a peur“ (66)

Die ‚Tsera‘, das traditionelle Zelt der Kalderash-Roma ist auf mehreren Ebenen zentral und daher – wie ‚Pomana‘ und ‚Mulo‘ – auch sprachlich sehr präsent: Ein Großteil der Romanhandlung spielt sich in zwei Tseri ab: zuerst in der des verstorbenen Tanchi, in der er zu Beginn aufgebahrt ist und die Totenwache gehalten wird; nachdem Thantchis Zelt verbrannt wurde, verlagert sich das Zentrum in ‚Stervos Tsera. Als Ort des Diskurses, an dem man vor den Ohren der Gadge geschützt ist, bildet das Zelt innerhalb des Lagers einen Mikrokosmos, in dem – der Internierung zum Trotz – die Gesetze der Roma gelten. In einer Heterotopie verbirgt sich im Innenraum des Zeltes einerseits familiäres Zusammenrücken und Wärme, andererseits blinder Traditionalismus und Gewalt, vereint unter dem fragilen Stoffdach als reale wie symbolische Grenze zur Außenwelt.¹⁸² Die Tseri Dharanis und Vosos sind Orte der Magie, des Wissens und des Rückzugs, welche die Persönlichkeiten ihrer Besitzer repräsentieren.

¹⁸² In der autobiografisch gefärbten Erzählung „Das Auge meines Urgroßvaters“ des Kalderash-Rom Ruzdija Sejdovic (2017: 120–138) ist die traditionelle Tsera Trägerin des Familiengedächtnisses. In das über hundert Jahre alte Zelt, das seine Großmutter ihn kurz vor ihrem Tod bittet, aufzustellen, scheinen die Erinnerungen seiner Vorfahren eingewoben zu sein:

„Im Inneren des Zeltes herrschte Dunkelheit. Als ich hineinblickte, war es mir, als hörte ich dort den Atem der Vergangenheit, ich hörte die Schreie von Müttern bei der Niederkunft, das Weinen von Kindern, vernahm schwache Gesänge, ich roch den Dunst von Alkohol und Betrunkenheit, spürte den Odem und Wahnsinn der Liebe, und auf meinen Wangen fühlte ich die Wärme von Tränen.“ (125)

In dem Zelt, in dem auch sein Großvater starb, erfährt er im Folgenden vom Trauma der Familie im Zweiten Weltkrieg – „So begann meine Großmutter zu erzählen, mir aber schien es, als würde das Zelt zu mir sprechen.“ (127)

3.2 Themenzentrierte Analyse

3.2.1 Identität, Alterität, Hybridität

3.2.1.1 Berufe

Die namensgebende Profession des Schmiedehandwerks steht werkübergreifend im Zentrum des kulturellen Selbstbewusstseins der Kalderash-Roma, wie in *Vinguerka* durch den Erzähler dargelegt wird:

Les Roms ont, depuis l'origine, exercé des métiers traditionnels. Passés maîtres dans l'art du cuivre et du fer, pendant des siècles et bien avant les grandes inventions mécaniques, en Europe et en Asie, bref, un peu partout, les forgerons des villes et des villages étaient des Roms. En artisans qui entendaient rester libres, ils s'installaient à l'extérieur des agglomérations. Si les conditions le permettaient, le Rom plantait sa tente dans un pré et, équipé d'instruments rudimentaires, il forgeait et réparait tout ce qu'on lui apportait. Ses compétences allaient de l'affûtage d'un couteau ou d'une paire de ciseaux à la remise en état d'une charrue. Cela ne l'empêchait pas de voyager; alors le cheval restait à la fois son compagnon et son gagne-pain. Il savait le ferrer mieux que quiconque; il était d'ailleurs capable de fabriquer les fers dont il avait besoin. Son sac d'outils sur le dos, il parcourait les rues des villes et des villages, réparant souvent sur place les objets en cuivre ou en fer qu'on lui confiait. Parfois, quand il y avait dans une ville une clientèle importante, il y louait une baraque avec un bout de terrain pour y habiter quelques mois ou quelques années, aussi longtemps qu'il y avait assez de travail pour nourrir sa famille. (VING 69)¹⁸³

In *Le Prix de la Liberté* verkörpert die Figur Petri, der zu Beginn des Romans gemeinsam mit seinen Kindern auf einem Sklavenmarkt erworben wird, Stolz und Identität eines Rom Kalderash in der rumänischen Sklaverei Mitte des 19. Jahrhunderts:

S'il était un esclave, comme tous ceux qui étaient autour de lui à l'écouter, il n'avait jamais voulu céder à la force. Ses séjours dans les cachots étaient nombreux, et plus ou moins longs. On avait toujours besoin d'un bon forgeron et ses délits n'avaient jamais été graves: insubordination envers l'intendant, punissable de quelques jours de cachot. (PRIX: 13)

In *Condamné à survivre* beschreibt eine Alltagsszene im prärevolutionären Russland das Schmiedehandwerk und den Bezug zum Autonym:

En face d'une troisième tente, quelques jeunes gens travaillent le cuivre. Le tuyau de la forge primitive est enfoncé dans la terre. Un jeune enfant en tourne la manivelle. De l'autre côté brûle un feu de charbon qu'active l'air amené par le tuyau. Un Rom est en train de chauffer une casserole en mauvais état pour la réparer avant de l'étamer pour

¹⁸³ An diesem Ausschnitt zeigt sich, dass Maximoff „Les Roms“ oft in der Bedeutung Kalderash-Roma verwendet.

lui rendre son éclat premier. Ce sont des artisans des temps anciens. Dans les campagnes et les villages, c'était la principale activité de ces Roms. Ils réparaient surtout les chaudrons en cuivre que l'on utilisait dans tous les foyers, ces chaudrons appelés kaldera, et qui ont donné leur nom à la tribu des Roms Kalderash, ce qui signifie chaudronniers. (CAS 66)

Motorisierung, Ausrichtung an technischem Fortschritt und Professionalisierung des Vertriebs der Schmiedearbeiten hat etwa ein Jahrzehnt später die traditionelle Lebensweise der Kalderash-Roma in *Condamné à survivre* modifiziert, wobei das Handwerk des Kupferschmieds auch angesichts rapide voranschreitender Industrialisierung im Interbellum zunächst seinen Marktwert behält:

Ils sont toujours des Kalderash (chaudronniers), et les paysans, qui n'ont guère confiance dans le modernisme, continuent à leur confier leurs ustensiles en cuivre qui ont besoin d'être réparés. (CAS 175)

Quand un métier ne marche pas bien, on en invente un autre. C'est que le Rom s'adapte facilement à la vie moderne. Plus qu'on le croit. Le cuivre est une matière noble, commode pour transformer une casserole ou pour remettre à neuf une marmite. Les objets en cuivre deviennent des objets d'art. Le passage d'un pays à un autre, et même d'un continent à un autre, est désormais très facile. Ainsi s'ouvrent pour tous les Roms de nouveaux débouchés. Ils exercent partout la même activité. Ils sont si habiles que beaucoup d'usines font appel à eux. Le Rom minable du passé s'est petit à petit transformé en homme d'affaires. Les jeunes se sont facilement adaptés aux activités nouvelles. Ils n'ont plus ni barbes ni cheveux longs, tout juste une petite moustache pour être à la mode. Ils habillent convenablement. Parfois même ils apprennent à lire. Ils visitent eux-mêmes leurs clients qui ignorent souvent qu'ils ont affaires à des Tziganes. [...] Et c'est ainsi que le Rom commence à économiser un peu. Il achète un baraque en bois, parfois une maison, dans la zone d'une grande ville, ou bien dans un endroit où il sait qu'il ne manque pas de travail. (CAS 181)

Während der Festsetzung im Lager in *La septième fille* tritt die Kalderash-Identität und -Agency indes vollkommen in den Hintergrund, Arbeit unter erzwungenen Bedingungen dient hier ausschließlich dem nackten Überleben. Dennoch wird erwähnt, dass diese Arbeit auch in der Reparatur von Metallwaren bei der Landbevölkerung und in Fabriken der Umgebung bestand (FILL 92). Mehrfach findet werkübergreifend auch das von Frauen ausgeübte Metier der Wahrsagerei Erwähnung (URS 65ff, 84; SAV 183; CAS 68, 80, 123; PRIX 259). Sowohl in *Vinguerka* (VING 21, 27) als auch in *Le Prix de la liberté* (PRIX 73–82) werden Roma zur Unterhaltung der adeligen Leibeigener für Festivitäten engagiert, in letzterem wird die Ableitung der Namen der Gruppierungen *Kalderash* und *Lautari* (PRIX 258f) aus den ausgeübten Berufen bei der Abschaffung der Sklaverei in Rumänien erklärt. In *Savina* findet die prominente Rolle, die Roma-Musiker im zaristischen Russland

eingenommen haben (vgl Kapitel 1.3.2 in dieser Arbeit) Erwähnung, die mit dem Krieg eine Zäsur erfuhr, an die Ika sich schwer gewöhnen kann:

Bien qu'il fût pauvre, il possédait depuis longtemps une vieille guitare. Tous les tziganes sont musiciens, chanteurs ou danseurs.¹⁸⁴ C'était là une de leurs principales ressources avant la guerre de 1914. Nul cabaret n'était digne de ce nom en Russie s'il ne possédait sa troupe de tziganes. À quatre ans, Ika savait déjà faire vibrer les six cordes d'acier. Plus tard, ayant une belle voix, il s'accompagna lui-même, et les coeurs féminins ne pouvaient résister à tant de charme. [...] Évidemment, l'amour et la musique ne peuvent enrichir un rom. Il fallait travailler. Depuis la guerre, les tziganes ne pouvant plus jouer dans les cabarets étaient obligés de revenir aux anciens métiers : chaudronniers, étameurs, soudeurs, maquignons, etc. (SAV 29)

Auch in *Condamné à survivre* treten Roma als Musiker und Unterhaltungskünstler in Erscheinung (CAS 67ff). Zu Beginn der Revolution ist ihr Dasein auf der Grundlage von Handel, Schmiedekunst und Unterhaltung noch sehr auskömmlich (ebd 78f), Khantchi konstatiert, nachdem er sich dem Stamm Dodos angeschlossen hat gegenüber Georges: „Notre troupe de danse et de chant est très appréciée; le commerce du sel est lucratif; notre chaudronnerie est très recherchée; que demander de plus?“ (CAS 85). Aufgrund dieser Prosperität geraten sie wenig später ins Visier der Roten Armee (87ff). Einige Jahre später findet Khantchi – im Hauptberuf Schmied – durch sein Balalaika- und Akkordeon-Spiel Anschluss in der Kirchengemeinde des Dorfes, in dem sich die Familie gegen Ende des ersten Weltkrieges niederlässt (CAS 142f). Am Ende des Romans haben die Roma als Musiker und Tänzerinnen im Konzentrationslager eine Chance, durch Unterhaltung der Nazis ihr Leben zu verlängern (CAS 197ff).

3.2.1.2 Sprache

Die auf Französisch wiedergegebene intradiegetische Kommunikation mit Gadge verkörpert in den untersuchten Romanen in der Regel die Sprache des jeweiligen Landes, in welchem die Roma sich aufhalten – Russisch, Rumänisch, Französisch oder Deutsch. Das Beherrschen der Landessprache durch die Roma wird nur vereinzelt betont, beispielsweise in *Les Ursitory*: „Toutes ces phrases étaient échangées dans la langue roumaine que Téréina connaissait admirablement.“ (URS 46). Khantchis Tochter Rakli beherrscht die „Sprache Hitlers“, was ihr bei der Verhaftung ihrer Familie in Belgien und im Konzentrationslager vorübergehend zum Vorteil gereicht (CAS 193, 200), ebenso

¹⁸⁴ Diese Aussage tätigt Maximoff auch in der Autobiographie *Routes sans Roulottes*, beschreibt sich selbst jedoch als Ausnahme von dieser Regel: „On le sait, chez nous les Roms, nous sommes tous de bons artistes. En tout cas pas moi. Je n'ai jamais joué d'un instrument de musique“ (ROUT 60). Vor dem Hintergrund dieser Beichte ist das Pressefoto, das Matéo Maximoff mit einer Gitarre posierend zeigt, umso amüsanter (siehe Anhang, Presseartikel).

wie ihrem Vater, der aufgrund seiner Mehrsprachigkeit von den Nazis als Übersetzer für neu eintreffende Häftlinge verpflichtet wird. (ebd 195). Der Jude Abraham, mit dem er sich zuvor angefreundet hat, weist Khantchi auf die Kostbarkeit der eigenen Sprache hin: "Quelle chance est la vôtre d'avoir une langue à vous, tout comme nous, les Juifs" (ebd 51), wohingegen die Erzählinstanz auf die Gefahren hinweist, die mit dem Gebrauch des Romani und des Hebräischen in der Geschichte einhergegangen sind:

Lors de l'inquisition, par exemple, les Espagnols tuaient tous ceux qui parlaient l'hébreu. Comme les Gitans s'exprimaient dans une langue qu'ils ne connaissaient pas et qu'ils prenaient pour de l'hébreu, ils les tuaient aussi. Le même phénomène s'est produit dans bien d'autres pays; récemment encore, en ce début de XXe siècle, lorsqu'en Turquie on a confondu les Gitans avec les Arméniens. Leur langue leur a souvent coûté très cher. Voilà qui explique pourquoi peu d'entre eux la parlent aujourd'hui. (CAS 188)

Der Erzähler kommentiert auch die Weiterentwicklung des Romani durch Neologismen und dessen teilweisen Verfall:

Après le train (le chemin de fer), il y a eu l'aéroplane (l'avion), etc. Des mots nouveaux pour le pauvre Rom qui continue de voyager dans le pays où bien souvent il est né, des mots qu'il fallait 'tziganiser', mais chacun dans la langue du pays où il circulait. Alors, il s'est formé un charabia de dialectes tziganes. Quand se rencontrent deux Roms de la même tribu, parfois de la même famille, ils pourraient avoir de la peine à se comprendre s'ils ne parlaient pas la langue ancienne. Il y a même des Tziganes qui ont totalement perdu le parler de leurs ancêtres. Mais ceci est une autre histoire. (CAS 77f)

Von elementarer Bedeutung für die Integration des Gadjo Georges in die Gemeinschaft der Roma ist dessen Beherrschen des Romani (CAS 14, 128), Ausdruck der überlegenen Bildung Vosos in *La septième fille* dessen Mehrsprachigkeit in Wort und Schrift, die ihn zum „centre d'information“ der Roma macht (FILL 43). Der hohe soziale Stellenwert von Alphabetisierung innerhalb der Roma-Gemeinschaften kommt auch darin zum Tragen, dass in *Vinguerka* die Nebenfigur Xitro einzig deswegen zum Chef erklärt wird, weil er als einziger lesen und schreiben kann (VING 168).

Schlüsselbegriffe des Romani werden in allen untersuchten Romanen nach einmaliger Übersetzung oder Erklärung kontinuierlich verwendet, eine große Zahl von Begriffen wird darüber hinaus einmalig verwendet und übersetzt. In *Vinguerka* wird die Bedeutung der Worte *Rom*, *Manouche*, *Sinti* und *Kris* erläutert (VING 201) und aus dem Sanskrit hergeleitet, der etymologische Nachweis der indischen Herkunft kommt auch anhand der extradiegetischen Erklärung und intradiegetischen Anwendung des Konzepts *marimé* zum Tragen (SAV 118–133), dessen Einfluss auf das Zusammenleben von Männern und Frauen mehrfach eine Rolle spielt (SAV 146f, 176, URS 38 f, 123–128; CAS 126). Als Dreh- und Angelpunkt der Handlung von *La septième fille* wird die Tradition

der *Pomana* vom Erzähler ausführlich beschrieben (FILL 185f). Rituelle Floskeln – etwa bei der Beerdigung Thantchis (FILL 71) oder der Eröffnung der Kris (URS 141) werden ebenfalls in Romani wiedergegeben.

Darüber hinaus wird in wörtlicher Rede der Gebrauch des Romani durch einzelne Wörter und Sätze angedeutet oder von der Erzählinstanz benannt: „Bien entendu, il parle en romanès, une langue que le patron du bistrot ne comprend pas.“ (CAS 192) „En outre, ils avaient parlé en romanés, et l’intendant ne connaissait pas cette langue, à part quelques mots, insuffisants pour suivre une conversation animée.“ (PRIX 17)

Wie in diesen Beispielen hat die intradiegetische Verwendung des Romani in erster Linie die Funktion einer Geheimsprache, die dem Schutz vor einer feindlichen Umwelt oder der gegenseitigen Erkennung als Roma dient. (PRIX 17, 133, 156, 203f; VING 137; URS 67, 80, 115; CAS 43, 183, 192f). Indes rät einer der Ältesten *Condamné à survivre* in einer Situation höchster Bedrängnis dazu, kein Romani mehr zu sprechen, noch nicht einmal untereinander, um nicht als Roma erkannt zu werden (CAS 129).

3.2.1.3 Gesetze

Althergebrachte Gesetze – „des coutumes vieilles comme le monde et que les Roms continuaient à respecter“ (FILL 71) – regeln das Zusammenleben der Roma in ihrer jeweiligen Kumpania und gruppenübergreifend. Die *Kris* als Instanz der Rechtsprechung steht dabei im Selbstverständnis der Roma über den nationalen Gesetzen der Gadje, vor denen ein Gesetz des Schweigens – vergleichbar mit der sizilianischen *Omertà* – Schutz bieten soll:

Les Roms se confient tous les secrets. Une loi commune les unit. Aucun Rom n’en dénonce un autre. C’est la loi du silence. Lorsqu’ils ont des histoires entre eux, et même quand il y a des blessés ou des morts parmi eux, ils ne veulent pas mêler la justice officielle à leurs affaires.

Les Roms Kalderas ont leur propre justice et règlent tous leurs différends en se basant uniquement sur leurs lois ancestrales. Celui qui a recours à la police étrangère et qu’on nomme familièrement un ‘mouchard’ est non seulement banni de la tribu, mais parfois tué par l’un des parents de la victime. Tout cela, les gadgés le savent, et lorsqu’ils se mêlent de affaires des Roms, ils se trouvent devant des histoires parfois si embrouillées que, bien souvent, ils renoncent à les poursuivre, car la loi du silence joue, aussi bien pour les coupables que pour les victimes. (FILLE 144f)

Ausführlich werden die Abläufe einer Kris in *Les Ursitory* (URS 145–152), *Savina* (SAV 144–181), *Condamné à survivre* (CAS 11–21) beschrieben. Ein aufgrund von Erfahrung, Integrität und Weisheit berufener *Krisnitory* führt als Richter und Staatsanwalt in Personalunion die Beweisaufnahme, Befragung von Zeugen, Klägern und Angeklagten – wenn nötig unter Eid („solajas‘ SAV 145) – durch,

auf deren Grundlage er am Ende sich auf die althergebrachten Gesetze der Roma berufend sein Urteil fällt. Auf die Frage, ob er alle Gesetze der Roma kenne antwortet der *Krisnitory* Merko in *Les Ursitory*: „Toutes, mon fils, c'est impossible. Cependant, je t'affirme que j'en connais bien les principales. D'ailleurs, lorsque des tribus sont réunies, comme aujourd'hui, elles peuvent] toujours faire de nouvelles lois.“ (URS 153)

In *Condamné à survivre* wird die durch den *Krisnitory* Vestimé zuvor suggerierte Universalität seines Urteils schon bald durch Fassi untergraben, der den Bann missachtend Khantschi Freund wird (CAS 53). In dem Moment, in dem Khantchi Fassis Schwester heiratet und Aufnahme in deren Stamm findet, verliert der Bann seine Fatalität und die allgemeine Gültigkeit des Urteils wird auch vom Erzähler relativiert:

Après tout, les lois des Roms ne sont pas respectées par tous. Toutes les tribus ne sont pas tenues de les accepter. Ce qui est valable pour l'une ne l'est pas forcément pour l'autre. Si Dodo a entendu parler de Vestimé, il ne l'a jamais vu. Et lui, Dodo, n'a pas assisté à la kris; il n'a pas donné sa parole. Il est même sensé ne rien savoir de toute cette histoire. Et maintenant que Khantchi est devenu son gendre, malheur à celui qui essaiera de le toucher ! (CAS 79)

In *Les Ursitory* überdauern Hass und Rachsucht in der älteren Generation zwar die 17 Jahre der Abwesenheit Arnikos und Tereinas, doch die junge Generation, verkörpert durch Parni und Arniko, hat die alte Feindschaft vergessen und ist zu einem Neubeginn bereit (URS: 80ff).

Eine Modifikation von Gesetzen und Sitten kann auch stattfinden, wenn die Situation es erfordert. So wird *La septième fille* entgegen der Tradition Stervo und seinen Geschwistern auferlegt, nicht länger als neun Tage um den verstorbenen Vater zu trauern, damit sie zurück ins Leben kehren und nach vorne schauen können. Krieg und Lagerhaft erfordern, dass Stervo schnellstmöglich wieder in vollem Umfang für seine Geschwister sorgt. Zudem können die Mädchen nicht heiraten, solange sie in Trauer sind, was wiederum für Stervo, der nach dem Tod seines Vaters als Familienoberhaupt die Verantwortung für seine dreizehn Geschwister übernimmt, das Leben noch schwerer machen würde (FILLE 93f). Als Stervo entrüstet einwendet, dass das Gesetz der Roma eine Heirat vor Ablauf der regulären Trauerzeit von mehreren Monaten verbietet, sagt der alte Fedya:

La loi, mon pauvre, il y en a une qui est plus dure que toutes les autres : c'est celle de la guerre. Tous les peuples du monde modifient les leurs à l'heure actuelle, nous en faisons autant, provisoirement, bien entendu, jusqu'à ce que la paix revienne. Tu ne dois plus avoir de pensées moroses. Oublie une fois pour toutes le passé. Tourne-toi vers les tiens, songe à leur bonheur. Ne te montre pas égoïste sous prétexte que tu as du chagrin. Cela te paraît inadmissible, mais tous les Roms ici m'approuvent. (FILL 94)

Die Relativierung der Universalität oder Modifikation der *romipen* hebt auf Tradition fußende Grundlagen der Gemeinschaft nicht auf. Es findet eine Anpassung an Veränderungen der persönlichen oder gemeinschaftlichen Umstände statt, es wird bisweilen vergeben und vergessen, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft wird nur im Extremfall infrage gestellt, und selbst das ist nicht unumkehrbar, wie das Beispiel des Banns Khantchis in *Condamné à survivre* zeigt.

Die politische Bedrängnis in den Kriegen der Gadje hingegen untergräbt und schwächt die traditionelle Sozialstruktur und kulturelle Identität der Roma (vgl. Eder 1993: 112). Durch die Kriegshandlungen und die Revolution empfindlich getroffen entscheiden sich die Roma in *Condamné à survivre* für die Zerstreung und Maskierung ihrer Identität als Überlebensstrategie:

Nous vous conseillons, jusqu'à ce que cette maudite guerre prenne fin, de vous rendre dans le Sud. Mais seulement famille par famille. Ne parlez pas romanès, même entre vous. [...] Oubliez pour le moment que vous êtes des Roms, et faites tout pour vous confondre avec la population locale. Même si plusieurs sont tués en route, nous ne le serons pas tous. Une fois la guerre terminée, nous nous retrouverons et nous compterons nos morts. (CAS 129)

Pour traverser une frontière, il arrive au Rom et à sa famille de vendre roulotte et cheval. Ils en achètent d'autres, dès le lendemain, dans un autre pays où ils viennent d'entrer. Souvent, la femme et les enfants s'habillent comme les gens du pays pour que les policiers et les douaniers ignorent qu'ils sont tziganes. Entre les deux guerres, il y a tant de gens qui se déplacent, réfugiés de divers pays, que les Roms passent pour des malheureux chassés de chez eux, ce qui, au fond, est vrai. (CAS 145)

3.2.1.4 Nomadentum und Freiheit

In Opposition zu Unterjochung und Versklavung wird das Selbstkonzept von Freiheitsdrang, Wildheit und Eigensinn eines *peuple libre* wiederholt betont. In *Le Prix de la liberté* ist der rebellische Schmied Petri ebenso wenig bereit, Isvan als Autorität anzuerkennen, wie die Sklaverei hinzunehmen: „Mais de quel droit donne-t-il des ordres ? [...] Nous sommes un peuple libre, votre fils Isvan doit savoir cela [...] Nous n'avons pas toujours été des esclaves. » (PRIX 13).

Im Kontext der russischen Leibeigenschaft streift der Erzähler in *Vinguerka* die dialektische Frage nach Herrschaft und Knechtschaft¹⁸⁵:

Le peuple Tzigane a vécu ou plutôt survécu en Russie, moitié libre et moitié esclave. Mais libre au plus profond de lui-même, l'esclavage ne lui semblait pas trop lourd car, d'une façon ou d'une autre le Rom sait se débrouiller et se rendre utile aux autres. Tant et si

¹⁸⁵ vgl. Hegel (1970 [1807]): „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“ und Diderot (1797) : *Jacques le fataliste*.

bien, qu'en fin de compte, on pouvait se demander qui était l'esclave et qui était le maître.
(VING 202)

Zwar greift Maximoff mit der Idee der angeborenen oder kulturinhärenten Freiheit ein Motiv auf, das auch in den stereotypen Projektionen der Bohemiens-Romantik zum Tragen kommt und seinen Anklang im Vorwort zu *Les Ursitory* von Robert Henri Guizelin anklängt:

A l'inverse des Occidentaux sédentaires, pour qui la liberté n'est qu'un mot, «les Tziganes connaissent la vraie liberté, et ils sont libres, absolument libres». Du reste, chacun de nous sent cela, personne n'a jamais mis en doute que cette race fût la plus libre, et peut-être la seule libre, du monde. (URS: IV)

In seinem eigenen Vorwort zu *La septième fille* setzt sich Matéo Maximoff jedoch sehr kritisch mit Hetero- und Autostereotypen des *peuple libre*, insbesondere mit dessen Traditionalismus, auseinander:

Lorsque vous entendez le mot « tzigane », l'idée de liberté vous vient tout de suite à l'esprit, de liberté, de chants, de danse, de magie et d'amour. Le cinéma a popularisé certaines scènes, la fille sensuelle dansant autour du feu, les pieds nus, la poitrine provocante, attirant les regards des hommes, en particulier des étrangers. Nous doutons qu'un Tzigane ou un non-Tzigane ait pu voir une telle scène dans la réalité, pour la simple raison que jamais dans nos tribus, une jeune fille n'a dansé autour du feu, les pieds nus et le haut de la poitrine découvert. Ceux qui ont écrit de telles danses sont totalement ignorants des lois des Roms (Tziganes). Savent-ils seulement que si la jeune fille ose montrer ses jambes ou une parcelle de son sein devant les regards de sa tribu, elle serait tout de suite classée comme une « Kurva » (putain), certainement fouettée, et même peut-être bannie ? La liberté n'est qu'un mot, pour lequel bien des peuples ont lutté en vain. L'esclavage sous le joug secoue parfois ses chaînes, mais c'est peut-être sous une autre domination. Où est la liberté ? (FILL 10)

Im Folgenden stellt er dem Verständnis von nomadischem Leben als Ausdruck von Freiheit dessen Härten, Exklusions- und Vertreibungserfahrungen gegenüber, legt dar, dass Roma nicht nur den Gesetzen des jeweiligen Landes sondern auch jenen ihrer Stämme unterworfen sind und fragt erneut „Où est la liberté?“ (ebd. 11f)¹⁸⁶. In der Insubordination sieht Maximoff in der Tat einen Ausdruck von Freiheit, diese gilt jedoch nicht nur den Autoritäten der Gadje, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft, die das Konzept eines „Königs“ strikt ablehnt (vgl. ROUT 10f). Einzig Lebenserfahrung, Weisheit und Verantwortungsbewusstsein konstituieren im hier von Maximoff

¹⁸⁶ In der deutschen Übersetzung folgt dieser Passage jene besondere Herausarbeitung der Situation der Frauen, die in der französischen Originalausgabe fehlt. (vgl 3.1.6.1 in dieser Arbeit) Auch diese endet mit der Epipher, „Wo ist die Freiheit“, womit diese Frage dreimal wiederholt wird.

dargelegten Selbstverständnis der Roma die Autorität eines Chefs (ebd. 12). Er hinterfragt sogar das allen Gesetzen der Kalderash zugrunde liegende Konzept von „Ehre“ und offenbart die Unfreiheit, die diesem oft innewohnt:

Toute la loi tzigane kalderash est basée sur l'honneur. La parole donnée est sacrée par celui qui la donne. L'honneur de la tribu, du clan, de la fille outragée. L'honneur, comme la liberté, n'est qu'un mot, mais pour lequel le Tzigane parfois tue, et pour lequel le plus souvent il se tue. Esclave de sa parole, là aussi il n'est pas libre. (ebd 14)

Freiheit liegt für Maximoff auch in kultureller Teilhabe und Scholarisierung begründet – selbst wenn diese, einhergehend mit Sedentarisierung erzwungen wurde – ebenso, wie in dem Recht, die eigene Kultur aufrechtzuerhalten:

Pour que le Rom soit pleinement libre, nos enfants pour la plupart vont à l'école, car les lois nous obligent à devenir sédentaires. Mais nous voulons rester nous-mêmes, garder nos coutumes, nos chants et danses. Ainsi un jour, plus proche que l'on croit, nous aurons notre centre culturel. Où ? Seule l'histoire le dira. (ebd 15)

Auch in den Handlungsverläufen der untersuchten Romane sind immer wieder kritisch die begrenzenden Kräfte von Traditionalismus herausgearbeitet, insbesondere Bezug nehmend auf die Situation der Frauen. Andererseits meint Freiheit auch die Freiheit, das vermeintlich bessere, sesshafte Leben der Gadje abzulehnen, wie es die Romanhelden Arniko, Isvan und Khantchi tun. Als Katalina, die in Isvan verliebte Nichte des Voivoden Andrei, ihn nach seiner Verlobung darauf hinweist, dass man von ihm erwartet hätte, er werde mit seiner Bildung und Erziehung eine Rumänin heiraten, antwortet er voller Stolz und in demütigender Direktheit:

— J'ignorais que le maître eût de tels projets pour moi [...]. Il ne m'en a jamais parlé. D'ailleurs, je ne vois pas qui j'aurais pu épouser? Je ne suis qu'un pauvre tzigane, libre en apparence, mais esclave en réalité. Une Roumaine? Il faudrait qu'elle eût perdu la raison pour m'accepter comme mari, moi qui suis sans fortune et sans foyer, n'ayant rien en ma possession. Non, les rêves et les contes de fées ne se réalisent pas. Si aimer veut dire désirer une femme, alors j'aime Lena. Mais je crois ce dialogue bien inutile... Voyez-vous, j'ai une grande expérience du cœur féminin et je vous connais, vous, mademoiselle Katalina. Si en toute sincérité, vous me posiez la question : 'M'aimez-vous?', je vous répondrais aussi sincèrement : 'Oui, je vous aime.' Mais à quoi bon de telles paroles! Me voyez-vous, moi, Isvan, un tzigane esclave, épouser la nièce du gouverneur? Même si cette nièce avait une dot considérable et qu'elle me promît de me libérer de mes chaînes, je n'accepterais pas. J'appartiens à une race orgueilleuse qui sait dire non quand il le faut... (PRIX 55)

Dennoch verlässt der Rom Isvan seinen Clan am Ende mit der Rumänin Katalina und dem gemeinsamen Sohn, womit die Familie eine Distanzierung in beide Richtungen vollzieht, um ihren eigenen Weg zu gehen (ebd 281). Arnikos Versuch, die Seinen zu verlassen, um die Rumänin Helena zu heiraten, endet hingegen in dessen schicksalhaftem Tod.

Die Behandlung des Nomadentums ist polyvalent, einerseits mitunter idealisierend – „Le voyage, c’est la liberté du tzigane“ (SAV 202), andererseits haben freiwillig oder unfreiwillig sedentarisierte Roma in Vinguerka sich von der alten Lebensweise distanziert: „Plus jamais les Roms [sédentaires] n’auraient accepté leur vie. [...] Si ces Roms-là sont devenus sédentaires par nécessité, ils n’ont maintenant plus aucun désir de reprendre la route“ (VING 60).

Nicht ohne Sozialromantik wird hingegen in *Condamné à survivre* vom Erzähler der Stereotyp des ‚angeborenen Nomadentums‘ aufgegriffen, als Khantchi nach dem Krieg die Einladung der Bewohner des Dorfes, indem die Familie Zuflucht gefunden hatte, ablehnt: „Lui, le Rom ne regrette pas sa vie sédentaire. Nomade il est né et nomade il mourra.“ (CAS 144). Dennoch steht im Zentrum der Handlung gerade das Nomadentum als Folge immer wieder erzwungener Fluchtbewegungen und Vertreibungen (vgl Eder 1991: 109f). Als Krieg und Revolution auch große Teile der sesshaften Bevölkerung zur Flucht zwingen, konstatiert der Erzähler in einer kontemplativen Passage:

La population a fui. Pour aller où ? Ceux que les Roms appellent des sédentaires sont devenus nomades à leur tour. Ainsi, pensent les Roms, ils vont apprendre ce que c’est d’errer d’un endroit à un autre sans bien savoir où l’en va. À souffrir de fatigue, de faim et de soif. À être chassés par les uns et par les autres, dévalisés, parfois tués. (CAS 121)

Als erfolgreiches Geschäftsmodell wird das peripathetische Nomadentum der Salzhändler und Zirkusbetreiber in *Condamné à survivre* beschrieben, ebenso das der mit Stoffen handelnden muslimischen Roma in Savina:

„On nous appelle Dirzaria, parce que nous ramassons les dirzi (chiffons). Mais comme vous pouvez voir, nos dirzi sont plutôt riches. Il est vrai que nous parcourons le monde à la recherche de tissus ordinaires, mais aussi des plus beaux, de plus chic. Nos femmes et nos jeunes filles savent parfaitement tisser toutes sortes de vêtements que nous vendons dans les boutiques ou aux bazars, chez les commerçants des villes ou simplement sur les marchés. (VING 163)

In *La septième fille* legt der Erzähler dar, wie im Moment der deutschen Invasion die französische Regierung jegliche nomadische Zirkulation verboten und durch Festsetzung unterbunden hat (FILL 29f), dennoch werden die Roma in der Amtssprache weiterhin als Nomaden bezeichnet: „À cette époque, quoique les gens voyageassent beaucoup, les nomades, eux, n’avaient pas le droit de circuler.“ (FILL 99)

3.2.1.5 Musik und Tanz zwischen Profession, Klischee und Resilienzfaktor

In *Condamné à survivre* werden extradiegetisch romantisierende Klischees vom vermeintlich lustigen Leben der Roma aufgegriffen, und der Beschreibung der harten Realität der Profession fahrender Unterhaltungskünstler gegenübergestellt:

À travers le récit en forme de roman, l'auteur a voulu faire comprendre au lecteur qu'il doit être indulgent envers celui qu'il ne connaît pas ou qu'il ne connaît qu'à travers des auteurs mal intentionnés, que le Tzigane est un homme comme les autres qui a souffert et qui souffre encore de l'incompréhension de ceux qui le voient passer, en disant: 'Voilà des gens heureux', sans savoir qu'à l'intérieur de la roulotte, il y a parfois des enfants qui souffrent de maladie. Ces gens qu'ils croient heureux sont à la recherche d'un petit endroit où ils pourront passer la nuit paisiblement, avant que la police les découvre et les chasse plus loin. (CAS: 77)

Den Rückgriff auf Bohémiens-Stereotype, wie betörend schön tanzende Romnia (CAS 79) oder pittoreske Zirkus-Szenarien (ebd 68–69) relativiert Maximoff, indem er nicht an der Oberfläche folkloristischer Szenarien verweilt, sondern die dahinter liegende Lebenswelt, die Routine des Zirkusalltags hinter den Kulissen beschreibt, die sich dem voreingenommenen Blick der Gadje entzieht:

Et c'est ainsi qu'on pouvait voir, à l'arrêt, parfois même en pleine campagne, les Roms descendre et allumer les feux des samovars, pour faire bouillir le thé. [...] Ceux qui voyageaient ainsi étaient des artistes: chanteurs, danseurs, parfois même acrobates. Les wagons étaient loués pour un jour ou pour une semaine, parfois même pour un mois. Quand leur spectacle était terminé, on accrochait leur wagon à un train, et ils gagnaient ainsi la ville suivante. Et cela même par grand froid. Il leur arrivait de dormir dans les salles d'attente, avec leurs femmes et leurs enfants. Ils amenaient leurs bagages avec eux. [...] On entendait les cris des enfants et les pleurs des bébés. C'était déjà en soi un spectacle pour les curieux, et il n'en manquait pas. [...] Gais de nature, ils terminaient la soirée par des chants et des danses, et n'hésitaient pas à faire la quête parmi les autres voyageurs. (CAS 61)

Die Fähigkeit, auch unter den schwersten, widrigsten und bedrohlichsten Umständen zu musizieren und zu tanzen, manifestiert sich dennoch vielfach erzählerisch als Quelle und Ausdruck von Resilienz und somit auch als – von Gadje häufig fehlinterpretierte – Überlebensstrategie (CAS 147, 159; VING 137, 142f, 167; PRIX 23, 29, 31; URS 29, 99; SAV 29, 56, 74f, 209).

3.2.1.6 Unterschiedliche Gruppen

In intradiegetischen Begegnungen werden in den untersuchten Werken kulturelle Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen verschiedenen Roma-Gruppen aufgezeigt. In *Vinguerka* erleben die Roma während des Asien-Feldzugs die Begegnungen mit ihnen noch unbekanntenen Gruppen überwiegend positiv, die Gemeinsamkeiten überwiegen:

Alors, les Roms qui vivent dans les endroits où s'arrête une armée ont vite fait de retrouver leurs frères de race: on fraternise et on boit ensemble. Drago et Xitro font ainsi la connaissance de Roms qu'ils ne connaissaient pas auparavant : des Miyeyesti, des Matchouaya, des Moldouvanouri, des Grekouri, des Serbaya, des Zembas, des Lovaria, des Tchouraria et tant d'autres Roms, tous plus ou moins originaires d'Asie. Ils faisaient presque tous partie du vaste clan des Kalderash (chaudronniers). Ils parlent tous à peu près la même langue: le romanés même si on peut noter ici et là quelques variations dans le vocabulaire. Les costumes ne changent guère. (VING 158)

Auch mit anderen Nomaden, wie Beduinen (159) oder Kirgisen (188ff) lassen sich Gemeinsamkeiten finden. Die Zusammentreffen mit muslimischen Roma in Zentralasien fördern sowohl exotische Faszination (162ff) und Befremden (214–217) als auch freundschaftliche Loyalität (241–243) zu Tage. Wenngleich zunächst abgestoßen durch die ‚unzivilisierte‘ Sitte, eine Frau einfach zu verschenken anstatt zu verkaufen (217), willigt Drago doch ein, Melcho zu heiraten. Diese ist nicht nur bereit, seine Religion anzunehmen, sondern hat es bewusst darauf angelegt, nicht mit einem muslimischen Rom verheiratet zu werden, da diese in dem Ruf stehen, ihre Frauen und Töchter schlecht zu behandeln (222, 237). Die aus Frankreich angereisten Roma in *Savina* folgen den gleichen Gesetzen wie die Gruppe aus Russland (145), doch den *Krisnitory* Falca und die Seinen umgibt ein Nimbus der aufgeklärten Fortschrittlichkeit (207). Als äußerst unerfreulich wird die Begegnung mit amerikanischen Roma in *Condanné à survivre* beschrieben, da diese die Greenhorns skrupellos ausbeuten (CAS 160f).

3.2.1.7 Rückbezug zu Indien

Mehrfach wird die indische Herkunft der Roma in *Savina* anhand der Ethymologie von Romani-Begriffen thematisiert; ihr Name, so erklärt Kali auf dem Höhepunkt ihrer Auseinandersetzung mit Savina, führt zurück zu den indischen Ursprüngen: „Mon nom est Kali. Et mon frère m'a dit qu'il y a plusieurs centaines d'années, lorsque nous avons un pays dans l'Inde, Kali était la déesse de la mort. Son nom me soutiendra“ (SAV 139). Auch über den Begriff ‚marimé‘ stellt der Erzähler einen Bezug zu Indien her: „Comme les roms sont incontestablement de race hindoue, il existe chez eux la superstition de ‚marimé‘, comme il existe chez les Hindous les « intouchables“ (SAV 118f). Einen ausführlicheren Exkurs unternimmt die Erzählinstanz in *Vinguerka* bei der Herleitung der Begriffe *Rom*, *Manouche*, *Sinti* und *Kris*:

Passons en Inde. La septième incarnation de Vichnou dont il est question dans le Ramayana se nomme Rama. De là à en tirer le nom de Rom, que nous prononçons Rôm, il n'y a qu'un pas que nous franchissons facilement. C'est la preuve que notre nom est ancien. Le fils de Rama qui est la huitième incarnation, se nomme Krishna (Kris = l'homme juste). Par contre, les Tziganes d'Europe, et plus particulièrement ceux de France, se nomment eux-mêmes des Manouches (ce qui signifie homme en hindou). Il en est encore qui s'appellent Sinti (du fleuve Sind, l'ancien Sindhi). Au dire des spécialistes, il y aurait actuellement vingt millions de Tziganes en Inde. Les tribus y sont trop nombreuses pour que nous puissions en donner la liste complète. Pourtant, quand il assistait au Festival des Danses des Provinces à Dehli, l'auteur qui avait vu des dizaines de Rajahstanes, n'avait plus qu'à fermer les yeux pour retrouver en pensée le portrait de sa grand-mère en costume. Mais dire comment les Roms de l'Inde sont venus en Europe est une toute autre histoire. (VING 201)

In *Condamné à survivre* wird dargelegt, dass sowohl der Salzhandel als auch das traditionelle Schmiedehandwerk auf die indischen Vorfahren der Roma zurückgeht (80ff), auch die Aufmachung der Tänzerinnen in Dodos Zirkus erinnert an das Ursprungsland :

Des jeunes filles circulent d'une tente à l'autre. Elles ont mis leurs plus beaux habits. Elles n'ont nul besoin de se farder car elles sont belles et elles savent. Des bijoux magnifiques, venant de tous les pays, ornent leurs cous et leurs bras, parfois même leurs chevilles; ils rappellent le pays d'où elles viennent : l'Inde. (CAS 69)

Beiläufig wird auch in *La septième fille* in einem Nebensatz erwähnt, dass die Vorfahren vor mehreren Jahrhunderten aus Nordindien emigriert sind (FILL 103).

3.2.2 Religion und Mystik

3.2.2.1 Mythen der Roma

Mit dem *Mulo* und den *Ursitory* lernt der Leser der untersuchten Werke zwei zentrale mythische Wesenheiten ausführlich kennen, wobei sich bei den letztgenannten die Integration und Koexistenz lokaler Mythen der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft mit eigenen Legenden eindrucksvoll manifestiert.¹⁸⁷ Während der *Mulo* in *La septième fille* extradiegetisch durch den Erzähler klar als

¹⁸⁷ Auch die Figur Sara la Kali (Die Schwarze Sara), zu deren Ehren seit knapp hundert Jahren die alljährliche Wallfahrt nach Saintes-Maries de la Mer vollzogen wird, ist ein Beispiel für die synkretistische Integration umgebender Mythen in tradierte Vorstellungen. Der Legende nach war Sara eine ägyptische Romni und Sklavin der drei heiligen Marien, die nach der Kreuzigung Christi mit weiteren verfolgten Christen auf einem Schiff ohne Segel aufs offene Meer gejagt wurden und an der Rhône-Mündung strandeten. Sara rettete ihnen das Leben, sodass sie die provençalische Bevölkerung zum Christentum bekehren konnten. Rüdiger Vossen benennt die Prominenz der Wallfahrten für viele Roma-Gruppen als auffälligste Gemeinsamkeit mit dem Hinduismus. (Vossen 1983: 229–232)

fataler Aberglaube entlarvt wird, bleibt bei der Erscheinung des toten Ika am Ende von *Savina* unklar, ob es sich um Spuk oder eine psychotische Episode Savinas handelt.

Zentral sind Geisterglaube und die Angst vor Phantomen und Widergängern in *Vinguerka*, sowohl in Gestalt der durch die Handlung spukenden Protagonistin als auch in der Schauergeschichte der Binnenerzählung (VING 101–116). Von der Gemeinschaft gefürchtet und gehasst werden die Hexen Savina, Dunicha und Dharani, während magisches Können bei männlichen Figuren, wie Voso (FILL) oder dem Krisnitory Falca (SAV) positiv bewertet werden (SAV162 ff).

Zu Savinas übernatürlichen Fähigkeiten gehört die Herstellung von Zaubertränken gegen Alkoholismus (106ff) und Unfruchtbarkeit (114ff), kurz vor Ende des Romans durchläuft sie eine christliche Läuterung (193ff), um vor ihrem Tod wieder zu ihrer alten Rachsucht zurückzukehren – sie kündigt an, Ika bis über dessen Tod hinaus zu verfolgen (220). Dharani, die von sich selbst sagt, kein Gewissen zu haben (FILL175) beherrscht eine Sprache, die die Roma nicht kennen (136) und versteht sich neben der Zubereitung von Liebestränken und Schlafmitteln auf die telepathische Manipulation ihrer Mitmenschen. Voso, der als einziger Zugang zu Dharani hat, erklärt, dass es sich bei der Hexerei um eine angeborene Fähigkeit in Kombination mit intergenerationell weitergegebenem Wissen über Heilkünste handelt, das verschiedene Ausprägungen annehmen kann (ebd 40ff). Die Hexe Dunicha in *Les Ursitory* hat im Gegensatz zu den beiden vorgenannten keine bösen Intentionen, sondern ist eine kundige Heilerin, dennoch wird sie durch die Gemeinschaft stigmatisiert.

3.2.2.2 Christentum

Das Verhältnis der Roma zum Christentum zeichnet sich in den untersuchten Romanen überwiegend durch pragmatischen Synkretismus aus. In *La septième fille* kommt Christentum in Koexistenz mit dem *Mulo* vor allem durch religiöse Gegenstände zum Tragen; an Thatchis Totenbett sind eine Ikone und ein Kreuzifix (FILL 24), bei dessen vermeintlicher Erscheinung als *Mulo* werden alle Ikonen aus den Zelten geholt, die Romnia knien davor nieder und beten (ebd 48). Der Besitz von Ikonen ist selbst für die Hexe Dharani selbstverständlich:

Chose étonnante pour une sorcière, au fond, à une planche clouée sur la perche, brûlait une veilleuse devant une icône. C'est la chapelle traditionnelle de tous les Tziganes, chez lesquels on trouve parfois plusieurs icônes; et une tente est déclaré tabou si elle ne possède pas ces reliques. (ebd 64)

Als sie Stervo empfängt, entzündet sie eine Kerze und erklärt :

Et puis, les hommes croient que Satan est l'ennemi de Dieu. Alors qu'en réalité Satan est son bourreau, l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu. Comme toute nation a ses bourreaux, Dieu a le sien et il le nomme Satan. Regarde Stervo. Tous les soirs j'allume la veilleuse ou une bougie devant une icône et le crucifix. Ce sont des objets pieux qui, aux yeux des hommes, sont des symboles divins. Je suis croyante, et ce n'est pas en Satan que je crois. Pas en celui qui est sous la terre, mais en l'Être Suprême, celui qui est aux cieux. (ebd 88f)

Vosos persönlicher Hausaltar besteht aus einem orientalischen Teppich, auf dem sich Ikone und Kerze befinden, gerahmt von zwei Stapeln Bücher, die kontrapunktisch Bildung und Rationalität symbolisieren (124). Auch in *Savina* kommt die Omniprésence des Hausaltars am Beispiel des Zeltes Vasilias zum Tragen: „Au fond, des tapis orientaux cachaient des malles d'osiers. Sur celle du milieu, il y avait la petite chapelle que chaque rom possède : plusieurs icônes devant lesquelles brûlait une veilleuse à huile.“ (SAV 41) In *Les Ursitory* bekennt sich keine Figur explizit zum Christentum, die Vorstellung von Gott ist aber floskelhaft oder ritualisiert im Sprachgebrauch präsent – auch auf Romani:

Arniko, sois le bienvenu chez nous et, si tes intentions sont bonnes, que Dieu t'accompagne. (URS 83)

C'est bien. Je retourne prévenir mon chef, Ilika, et je prie Dieu que ta ' réponse soit la bonne. (ebd 97)

Il s'avança vers le petit groupe que formaient les Minesti et cria :

— Devlesa arakar tumé Romale ! (Je vous trouve avec Dieu, les Roms!).

Selon la coutume, les Minesti répondirent d'une voix :

— Devlesa aves ! (Vous venez avec Dieu !). Puis Merko embrassa Miya. (141)

Über das Floskelhafte hinaus geht hingegen Arnikos Schwur „Je jure devant Dieu que je n'ai jamais adressé à Parni d'autres mots que ceux que je lui ai dits devant son père“ (127). Dass der Glaube an Gott und an die Ursitory für sie in keinem Widerspruch stehen, zeigen die folgenden Äußerungen Tereinas:

— Que Dieu et les Ursitory fassent pour vous que jamais nos deux races ne se rencontrent, car vous payeriez cher le crime que vous avez commis. (URS 41)

— Si, au contraire, tu sens ta mort prochaine et qu'Arniko possède encore la jeunesse et la force, transmets le bois des Ursitory à celui à qui tu auras accordé ta confiance comme j'ai confiance en toi, en ce moment. Dieu fasse que ce soit ton fils, Chachu. (173)

Der Erzähler in *Vinguerka* legt dar, dass eine Taufurkunde in vergangenen Jahrhunderten von entscheidender, mitunter lebensrettender Bedeutung sein konnte (VING 122). In einem Nebensatz bekennt sich Drago intradiegetisch zum christlichen Glauben (ebd 136), der ihn am Ende des

Romans dazu bewegt, Dimitri, dem Mörder seiner Frau, zu vergeben. Beiläufig erfährt der Leser auch vom christlichen Glauben Ikas in Savina: „Ika tomba à genoux, leva les mains vers le ciel, remercia dieu de l’avoir aidé. Car pas un moment il avait cessé de prier“ (SAV 91). Der belesene Voso besitzt einerseits Kenntnisse der Hexerei und Magie (FILL 27), andererseits belehrt er die anderen Roma über das Christentum im Kontext anderer Religionen:

Il y en a eu plusieurs [Dieux]. Rama Krishna, Bouddha, Confucius, et après Mahomet: chacun de ces personnages a créé une doctrine à l’usage de l’homme. Mais le christianisme est une doctrine plus claire, mais compliquée et dans laquelle il entre plus d’amour. A l’époque du Christ, il y avait d’autres religions, je ne me rappelle plus lesquelles. Pour le baptême, il fallait sacrifier un animal domestique. Cela revenait cher, alors les gens se tournèrent en masse vers le christianisme dont le baptême avec de l’eau bénite ne coûtait rien. (35)

Die religiöse Fluidität Vosos, der sich in seiner tiefsten Verzweiflung im Gebet an Gott wendet (129), stößt bei seinen Zuhörern auf Misstrauen wie Zustimmung:

- Que pensez-vous de la théorie de Voso, et de sa conception de Dieu?
- Personnellement je constate une chose, dit un troisième jeune: Voso est un incroyant et un athée.
- Ce n’est pas mon opinion. Au contraire, il croit en plusieurs dieux.
- Cela revient au même. Quand on croit en plusieurs dieux, c’est que l’on ne croit en aucun. » (38)

Im Gegensatz zu den anderen untersuchten Romanen ist in *Condamné à survivre* die Bekehrung des Protagonisten zum Christentum von zentraler Bedeutung, während traditionelle Mythen weitgehend außen vor bleiben. Khantchis erste Berührungen mit dem christlichen Glauben bestehen in einigen kryptischen Sätzen Georges, die ihn neugierig machen, und in der Bibel, die dieser ihm zum Abschied schenkt, Khantchis Einwand, er könne nicht lesen mit den prophetischen Worten „tu apprendra“ beantwortend (CAS 133). Kurze Zeit später macht er die Erfahrung, aufgrund des Besitzes dieses Buches für einen Christen gehalten und freundlicher behandelt zu werden, was er erstmals mit der *Parole de Dieu* in Verbindung bringt (ebd 136). Es sind auch die soziale Erfahrung im Anschluss an den Gottesdienst, die Ergänzung der Worte durch Musik und die anerkennende Aufwertung, die er als Musiker erfährt, die Khantchi anziehen und schließlich zur Konversion bewegen (142ff). Es findet eine Verknüpfung von Alphabetisierung und Religion statt, die den läuternden Stellenwert des durch die Taufe besiegelten Glaubens intensiviert. Khantchi verlässt das Dorf als anderer, ‚besserer‘, ‚gebildeterer‘ Mensch – „C’est là que Khantchi entreprend son véritable exode“ – wobei der biblische Begriff des ‚Exodus‘ hier auch die Befreiung aus Unwissen und Unmündigkeit impliziert. Dieser existentielle Wendepunkt in Khantchis Leben

bedeutet zugleich eine Abwendung von alten Traditionen der Roma, die er nun als heidnisch empfindet (CAS 157, 165). Dass er nach dem Tod seiner Ehefrau keine *Pomana* abhält, stößt auf das Unverständnis anderer Roma, die Erzählinstanz erläutert:

Pour lui, cette cérémonie païenne a été remplacée par la Parole de Dieu. Mais le Rom qui interroge Khantchi l'ignore et son étonnement vient de ce qu'il pense que Khantchi a oublié les vieux rites. (ebd 166)

In seinem Versuch, Rom und Christ zu sein bewegt sich Khantchi auf einem schmalen Grat zwischen dem „et“ sous érasure und dem „ou“ auf der Einband-Banderole der ersten Ausgaben des Romans. Von der Mehrheitsgesellschaft genau wie sein Widersacher auf das ‚nackte Leben‘¹⁸⁸ zurückgeworfen beruft sich Khantchi auf die *romipen*, die in ihrer Unversöhnlichkeit mit seiner christlichen Vergebungsidealen nicht vereinbar ist:

— Et maintenant, qu'est-ce que tu attends ? Que je te pardonne ? Parce que j'étais chrétien ?
— Me pardonneras-tu ? –
— En tant que Chrétien, je devrais le faire ! [...] Mais je suis un Rom ! (CAS 204f)

Mit diesen Worten endet der Roman. Ob Khantchi – dem Tod im KZ geweiht – tatsächlich Rache übt oder sich noch einmal besinnt, bleibt offen. Insofern könnte die Frage „Gitan ~~et~~ ou Chrétien“ auf individueller Ebene unbeantwortet bleiben. Der historische Kontext, in dem sie gestellt wird, lässt ihm jedoch nicht die Freiheit der Selbstdefinition, sondern gibt eine klare Antwort: Er ist Gitan, deshalb ist er im Konzentrationslager.

3.2.2.3 Judentum

Der Erzähler in *Condamné à survivre* versteht Roma und Juden insofern als eine Schicksalsgemeinschaft, als sie als Staatenlose im Lauf der Geschichte ähnlichen politischen Gewaltakten ausgesetzt waren, deren Höhepunkt der Holocaust bildet:

Des centaines d'écrivains ont raconté dans toutes les langues les massacres de Juifs et de Tziganes, les génocides ou les holocaustes [sic!] de deux peuples qui avaient le malheur de n'avoir pas de pays à se défendre, qui n'ont pas d'armes et qui sont fondamentalement

¹⁸⁸ Das ‚nackte Leben‘ verkörpert für Giorgio Agamben (2002) der ‚homo sacer‘, als doppelt Rechtloser, von allen weltlichen und religiösen Gemeinschaften ausgeschlossener, der in biopolitischen Gewaltakten der souveränen, staatlichen Macht ermordet, aber nicht geopfert werden darf, da ihm dies eine religiöse Wertigkeit verleihen würde. Agamben hat dieses Konzept primär auf die Opfer des Holocaust bezogen, wobei der Begriff durch ‚nacktes Leben‘ die Assoziation der Bilder entmenslichter Leichenberge in Konzentrationslagern auf makabre Weise illustriert wird. Roswitha Scholz (2007) entfaltet in ihrem Aufsatz „Homo sacer und die ‚Zigeuner‘. Anitziganismus. Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb ‚vergessenen‘ Variante des modernen Rassismus“ die These, dass der Roma als in Dominanzgesellschaften „für vogelfrei erklärter Typus“ schon immer ein homo sacer war.

pacifiques. Roms et Juifs, ils savent une chose : c'est qu'ils survivront au nazisme, à la bête noire de l'Apocalypse. (CAS 202)

Schon während der russischen Revolution haben Khantchi und der Jude Abraham reziproke Vorurteile, wie die alten Legenden von Kannibalismus und Kindesraub, die Juden und Roma gleichermaßen verfolgen, ironisch diskursiv erörtert (CAS 49). Neben der zentralen Gemeinsamkeit jahrhundertelanger Vertreibung, Exklusion und Verfolgung, betont Abraham auch jene der eigenen Sprache. Zwei entscheidende Unterschiede in Selbstwahrnehmung und kultureller Identität kommen extradiegetisch zum Ausdruck: Während die Vorstellung einer Rückkehr in das gelobte Land, aus dem man gemeinsam aufgebrochen ist, konstituierend für das jüdische Diaspora-Verständnis und die Gründung des Staates Israel nach dem Zweiten Weltkrieg ist, sieht der Erzähler in *Condamné à survivre* gerade in deren Abwesenheit ein identitätsstiftendes Merkmal der Roma: „Il y a eu le Juif errant ; il a trouvé une nation. Il y a encore le Rom errant, mais lui ne veut pas de nation“ (CAS 76).¹⁸⁹

Das Fehlen einer Schriftsprache und damit einhergehend einer Heiligen Schrift ist die zweite Differenz von großem Gewicht in der Entwicklung der kulturellen Selbst- und Fremdwahrnehmung von Juden und Roma. Bezeichnenderweise ist es in *Condamné à survivre* die Freundschaft zu Abraham, die Khantchi erstmals – lange vor seiner christlichen Taufe – mit der Heiligen Schrift in Kontakt bringt, was als symbolisches Hervorgehen des Christentums aus dem Judentum verstanden werden kann.

Khantchi und Abraham verkörpern zwei Antipoden stereotypisierten Außenseitertums – den zivilisationsfernen Rom und den schlauen Angehörigen des ‚Volkes des Buches‘. Hans Richard Brittnacher weist darauf hin, dass in der nationalsozialistischen Logik die Juden „ein schriftgelehrtes Volk [sind], das in der Perspektive der autochthonen Antisemiten schleichend die Gesellschaft unterminiert. ‚Zigeuner‘ hingegen agieren nicht als heimliche Invasoren, sondern nur als Schädlinge – während die Juden – so will es das Vorurteil – als hochintelligente Kosmopoliten [...] das Zentrum eines Staatswesens infiltrieren [...] bilden die [...] ‚Zigeuner‘ die auffällig-farbigen Flecken an der Peripherie der Gesellschaft“ (Brittnacher 2011: 37–38).

3.2.3 Rache

Dass er ein ‚Recht‘ auf Rache nicht in Gesetzen und Ethos der Roma verankert sieht, zeigen die Antworten des Ältesten in *Les Ursitory*, als sich im Zuge der Kris Prasniko und Féro auf ihr *droit de la vengeance* berufen wollen: „La vengeance n'existe que dans la cervelle des fous.[...] Ce droit

¹⁸⁹ Maximoff lehnte Ideen eine Staatengründung der frühen Roma-Bürgerrechtsbewegung entschieden ab, vgl Kapitel 2.2 in dieser Arbeit.

n'existe pas chez les Roms" (URS 149).¹⁹⁰ Dennoch zielt Téréinas gesamtes Handeln und ihre Erziehung Arnikos auf die Vergeltung des Mordes an ihrer Mutter zu Beginn des Romans ab, es gilt, Dunichas unmittelbar vor ihrem Tod gegen die Minesti geäußerten Fluch zu vollstrecken – das Gelingen dieses Plans ist ein erhabener Moment in Téréinas Leben:

Mais un autre sentiment secret faisait briller ses yeux de joie. Le sang de Dunicha était bien vengé, plus encore qu'elle ne l'avait souhaité. Par-delà sa tombe, la sorcière, toujours présente, avait jeté le mauvais sort à ses meurtriers. (URS 361f)

Rache ist auch zentrale Triebfeder der männlichen Protagonisten in *Vinguerka* und in *Condamné à survivre*. In der Figur Khantchi scheint am Ende des Romans noch einmal die Rachsucht über seine religiöse Läuterung zu siegen (CAS 204f), der elementare, scheinbar unüberwindbare Widerspruch zwischen christlichem Ethos der Vergebung und vermeintlich im Ehrbegriff von *romipen* begründetem Vergeltungstrieb, kommt im Untertitel auf der Einbandsbanderole der Erstausgabe zum Ausdruck: „Gitan et ou Chrétien?“ zum Tragen.

In *Vinguerka* hingegen bereuen beide Widersacher ihre Verfehlungen, Drago kommt zu dem Schluss: „Si Dieu existe, et je crois qu'il existe, il le punira!“ (VING 248). Die Rede ist hier vom Gutsherren und Mörder Vinguerkas, Dimitri, dem einzigen Gadjo, der in den untersuchten Werken Ziel der Rachepläne eines Rom wird.

Als Charakteristikum und genuine Eigenschaft von Romnia wird durch Eifersucht verursachter Rachetrieb in *Les Ursitory* dargestellt: „Il savait bien qu'il n'est pas de Rom, digne de ce nom, qui abandonne sa Romni pour une étrangère. La femme tzigane délaissée se venge toujours“ (URS 183). Wie Ordanka in *Les Ursitory* schwört auch Rayka in *Le Prix de la liberté*, Lena eher zu töten, als zuzulassen, dass sie ihren Geliebten Isvan heiratet (PRIX 43). In keinem anderen Roman kommt jedoch die zerstörerische Kraft rachsüchtiger Frauenfiguren stärker zum Tragen als in *Savina*. Die Protagonistin kündigt mehrfach an, die durch Ika und dessen Familie erfahrenen Demütigungen, wenn nötig mit dessen Tod, zu vergelten (SAV 37, 60, 72, 113):

Or la jeune fille pouvait désormais assouvir sa vengeance quand et où elle le voudrait. Son cerveau infatigable, avait emmagasiné mille projets diaboliques; [...] Savina savait attendre son heure. Son plan était minutieusement préparé et elle se trouvait prête à prendre l'offensive. Pendant de longs mois d'incertitude, elle n'avait manqué ni de

¹⁹⁰ Aus Maximoffs Tagebüchern geht hervor, dass ihn der Topos Rache intensiv beschäftigt hat. In Einträgen vom 19. Februar 1945 und vom 17. März 1946 erwähnt er eine von ihm verfasste Novelle mit dem Titel *La vengeance est un droit*, die er aus einem Kapitel des unvollendeten *Romanversuchs Le Sang Impur* extrahiert hat (MEM 44: 12,30). Am 5. Januar 1955 notiert er in seinem Tagebuch: „Lundi, j'ai écrit une nouvelle, „La vengeance n'est pas un droit“ (MEM 50: 393).

courage, ni de patience. Durant trois mois, elle calcula toutes les possibilités pour nuire au Bonheur, non de Shero, mais de Ika. (ebd 117–118)

Savina in ihrem Furor ebenbürtig ist Kali – „fille vengeresse“ –, die sich, ebenfalls entschlossen, für ihre Rache bis in den Tod zu gehen, in einen erbitterten physischen Kampf mit der Widersacherin stürzt (ebd 139f), den diese nur knapp überlebt. Nachdem es Savina tatsächlich gelungen ist, Ikas Ehe zu zerstören, sucht der Vergeltungsdrang am Ende seines Lebens auch ihn heim: „Kali, la joie déborde de mon cœur. La vengeance est une douceur“ (ebd 182). Als spukende Seele findet er nach seinem Tod erst Frieden, nachdem er seine Rache an Savina aus dem Jenseits vollzogen hat (ebd 218f).

3.2.4 Grenzgänger, ambivalente Helden und verbündete Gadge

Nomaden und ‚Barbaren‘ haben in vergangenen Jahrhunderten die Ränder großer Reiche besiedelt und beschützt. Durch sie wurde die Existenz einer semiotischen Kontakzone, als Zone des bilingualen kulturellen Austauschs sichergestellt, in der eine „Kreolisierung semiotischer Strukturen stattfinden konnte (Lotman 2005: 211). Lotman führt interessanterweise Magier und Schmiede unter den Beispielen für kulturelle Übersetzer an der Peripherie an:

A person who, by virtue of particular talent (magicians) or type of employment (blacksmith, miller, executioner), belongs to two worlds, operates as a kind of interpreter, settling in the territorial periphery, on the boundary of cultural and mythological space, whilst the sanctuary of “culture” confines itself to the deified world situated at the centre. (ebd)

Auch fahrende Musiker, Tänzerinnen, Gaukler sind kulturelle Übersetzer par excellence. Die Figuren Kali, Shero und Ika in *Savina* hätten als Künstler das Potential zur poetischen Grenzüberschreitung. Der talentierte und charismatische Musiker Ika begnügt sich, nach Ausbruch des Krieges seiner Auftrittsmöglichkeiten in Cabarets beraubt, fortan mit gelegentlichen Kneipenauftritten und betritt so zumindest sporadisch kleine semiotische Kontaktzonen, worauf im Roman jedoch nicht näher eingegangen wird (SAV 29). Shero ist eine exzellente und leidenschaftliche Tänzerin, die zu Beginn des Romans täglich Prügel ihrer männlichen Verwandten in Kauf nimmt, um zu Ikas Gitarrenspiel zu tanzen (ebd). Nach ihrer Heirat werden die beiden nicht selten von Ikas alkoholkranken Vater Klebari zu dessen Unterhaltung gezwungen, dürfen aber zumindest ihr gemeinsames Künstlertum, das ihnen in ihrem beschwerlichen, traurigen Leben die einzigen Momente des Glücks beschert, endlich ungehindert und ungestraft ausleben:

Toutes les nuits, quel que fût le temps, Ika, qui n’avait pas changé ses habitudes, prenait sa guitare, l’accordait et en faisait jaillir quelques notes lentes et mélodieuses. Personne ne pouvait plus empêcher Schero de danser, et elle s’en donnait à cœur joie. Bien

entendu, les autres jeunes filles et garçons ne manquaient pas de venir participer à leur gaieté. (ebd 74f)

Ganz anders steht es um Ikas kleine Schwester Kali, die von ihrem Vater ebenfalls regelmäßig brutal zum Tanzen und Singen gezwungen wird – sowohl zu seinem Vergnügen als auch zu seiner Existenzsicherung:

Elle aussi, elle dansait dans les auberges et sur les places, les jours de marché. Mais au contraire des autres enfants, elle ne dansait pas pour son plaisir. Ce n'était pour elle qu'une nécessité à laquelle elle ne pouvait se dérober; elle devait rapporter de l'argent à la voiture par n'importe quel moyen. [...] Lorsque la petite fille rentrait les mains vides, elle recevait une dizaine de coups de fouet qui marquaient sa peau douce et fragile. Son père exigeait un minimum de deux bouteilles de vin par jour, c'était à elle qu'incombait la tâche de les lui procurer. (ebd 29–30)

Als sie wie so oft für ihren schwer betrunkenen Vater singen muss, trägt Kali das folgende Lied vor, das den einzigen tiefgehenden semiotischen Kontakt der Roma mit dem Zeitgeschehen im ganzen Roman herstellt, indem es die Grausamkeit des Krieges in poetischen Bildern figuriert:

Un vol de corbeaux dans la morne grisaille,
Un vol de vautours sur le champ de bataille ;
L'air est empesté d'une odeur de carnage,
Le ciel retentit d'une clameur sauvage,
Le cri des guerriers et des agonisants
Couchés dans la boue, sous les deux écrasants,
Couchés dans leur sang, la lèvre desséchée,
Parmi tous ces morts dont la terre est jonchée.
Enfin le soir tombe, un vent glacé se lève,
Sous un ciel blafard, la bataille s'achève.
Un pâle reflet s'étend comme un suaire
Au-dessus des corps qu'un astre blême éclaire.
Un cheval gisant, les yeux exorbités,
La bave aux naseaux, les flancs ensanglantés,
Se débat en vain dans un cri d'agonie
Qui perce la nuit. Comme une litanie
S'élèvent sans fin les plaintes, les blasphèmes,

Les imprécations, les confessions suprêmes.
Et comme un encens, les âmes dégagees
S'élèvent des corps et planent, soulagees.
La lune se cache et tire son rideau,
Tout devient obscur comme un vaste tombeau. (72f)¹⁹¹

Das Leben der fahrenden Gruppe bleibt an der Peripherie verortet, von der Semiosphäre der Zentren der sozial dominanten Mehrheitsgesellschaften isoliert, und zwar bewusst, um deren Kriegen zu entgehen. Sowohl Krieg als auch interne Traditionen behindern die Entfaltung des künstlerischen Potentials der drei jungen Menschen, die unter anderen Umständen vielleicht kulturelle Übersetzer hätten sein können.

Dieses Konstrukt einer hermetisch geschlossenen Existenz der Roma in *Savina*, ohne semiotische Kontaktzone, bei völligem Fehlen einer Figur des kulturellen Grenzgängers oder Vermittlers unterscheidet das Werk von den anderen untersuchten Romanen. In den fünf weiteren in dieser Arbeit analysierten Werken verkörpern vier verschiedene Figurentypen die Erfahrungen kultureller Grenzgänge und Grenzüberschreitungen:

1. Als gebildete, weise alte Männer blicken Voso (FILL) und Papo (VING) kritisch über den Tellerrand der eigenen Traditionen hinaus.
2. Der bikulturell erzogene junge Rom, der durch die Gunst eines Gadjo höhere Bildung erfahren hat, die er in seine Gemeinschaft hineinträgt, wird verkörpert von Arniko (URS) und Isvan (PRIX).
3. Die Gadje Georges und Marta (CAS) haben sich dazu entschieden, sich den Roma anzuschließen und treten mehrfach als Vermittler zwischen den Welten in Erscheinung.
4. Khantchis Grenzüberschreitung besteht in der ebenfalls mit Alphabetisierung und Bildung verwobenen Konversion zum Christentum, die unweigerlich eine Distanzierung zu überlieferten Traditionen mit sich bringt, ohne jedoch sein Selbstverständnis als Rom zu eliminieren (CAS).

Ihnen allen ist gemein, dass sie sowohl mit den Traditionen der Roma vertraut als auch der Schriftsprache mächtig sind, wodurch sie Zugang zu einem breiteren Wissenshorizont haben und zu hybriden Positionierungen zwischen ‚Minderheit‘ und ‚Mehrheit‘ fähig sind. Der den ersten Typus verkörpernde Voso – beschrieben als „vieux, âgé d’environ soixante ans, laid à souhait, la figure énorme et boutonneuse, le nez épaté, en somme la laideur même“ (24) erläutert dies verbunden mit einer Kritik an blindem Traditionalismus:

¹⁹¹ In einer Fußnote wird darauf hingewiesen, dass die Ballade von Tita Parni „(Ex Mme Maximoff)“ aus dem Romani übersetzt wurden.

Pour moi, c'est difficile de vous faire savoir mes conceptions. Je ne peux vous faire adapter mon point de vue, car je me trouve entre deux tendances, la vôtre et la mienne. Pour vous, le monde n'a pas changé. Vous voyez les choses telle que les ont vues vos ancêtres. Sur un sujet particulier vous avez une idée préconçue; vous l'adoptez une fois pour toutes et vous ne croyez pas au reste. Moi qui ai beaucoup lu, je développe toujours une idée. Je réfléchis d'abord comme un Rom, et ensuite comme un gadgeo (non-tzigane). Je suis obligé de reconnaître que bien souvent nos conceptions de la vie sont fausses. (FILL 32.).

Sein eigenes Grenzgängertum reflektierend bewegt sich die Voso in hybrider, nicht selten zweifelnder Ambivalenz zwischen Rationalität und Magie. In den durchwachten Nächten der Pomana führt er mit den anderen lange Gespräche über Körper, Seele, Unterbewusstsein und Hypnose (25–28), über Gott, das Jenseits, das Christentum und andere Religionen (32–35) und über das Wesen der Hexerei (39–41). Seine Bildung und Belesenheit lassen ihn zwar bisweilen in seiner Gemeinschaft als Sonderling erscheinen, der nicht ganz ernst genommen wird (43), dennoch wird er für seine Eloquenz und sein Wissen respektiert und für seine Erzählkünste bewundert, insbesondere von Stervo, den Voso als seiner Lektionen würdig erachtet:

Ce genre de discussion sur des problèmes identiques n'étaient pas rares entre Stervo et Voso. Les autres Roms les écoutaient sans les interrompre, car cela les passionnait. Mais en réalité, c'étaient des leçons que le maître Voso donnait à son élève Stervo. (26)

Voso betont die Überlegenheit der Wissenschaft gegenüber Magie und Mystizismus (26, 62) und ist doch selbst Mystiker; er kritisiert blinden Traditionalismus der Roma (32) und ist zugleich selbst davon befangen. Trotz seiner Hässlichkeit war Voso in jungen Jahren vierzehnmal mit wunderschönen Frauen verheiratet, dies wird von den anderen Roma auf seine magischen Kräfte zurückgeführt (27). Im Alter jedoch ist er allein und kinderlos (118), was ihn ebenfalls zum Sonderling, nicht jedoch zum Außenseiter macht:

Voso n'ayant plus de femme et pas d'enfant, l'une de ses nièces venait souvent faire le ménage et la tsera était toujours en parfait état. Voso était un bon cuisinier et préparait lui-même ses maigres repas qu'il prenait le plus souvent seul. Dans les grandes occasions, pour les fêtes ou pour les mariages, c'est lui qui était chargé de cuire à la broche les porcs et les moutons. (124)

In tiefer Innensicht erfährt der Leser von den Selbstzweifeln, die Voso plagen (113f), seiner Ratlosigkeit angesichts der Rochaden Dharanis (116) und dem Trost, den er im Gebet sucht (129). Von hohen moralischen Ansprüchen geleitet, verschreibt er sich der Weitergabe humanistischer Bildung an seine Gemeinschaft und lehnt mörderische Selbstjustiz strikt ab:

Voso aurait été incapable de tuer quelqu'un. De toute sa vie, il avait cherché à rendre les Roms meilleurs, et ce n'était pas maintenant, alors que peut-être ses jours étaient

comptés, qu'il allait devenir un meurtrier et finir sa vie en contradiction avec ce qu'il avait toujours soutenu. (138)

Aus der finalen Konfrontation mit Dharani geht er zwar von ihrer Klugheit, Eloquenz und Macht geschlagen, aber als moralischer Sieger hervor:

Oui, Dharani, je suis une âme stérile, comme tu l'as dit. Mais quel est l'homme, la femme, l'enfant qui osera seulement m'insulter ? Toute ma vie, Dharani, je l'ai consacrée à l'humanité, à ma race. J'ai cherché par tous les moyens possibles à améliorer les connaissances des miens, puisque je ne pouvais pas leur apprendre à lire et à écrire, je suis devenu le conteur de la tribu. Un Rom de qui on se moque quelquefois. Et pourtant, j'ai passé des nuits et des nuits à enseigner aux Roms à vivre heureux et à ne pas mépriser les gadgés. Car tout homme, Rom ou pas, est mon semblable. Voilà, Dharani, mon oeuvre à moi. Réfléchis, calcule, pense. Lequel de nous deux 179s tun bienfaiteur de l'humanité ? (177)

Auch die Nebenfigur Papo in *Vinguerka* ist ein begnadeter Erzähler, der es versteht, sein Publikum in den Bann zu ziehen und dabei die Aufmerksamkeit auf existenzielle Fragen zu lenken. Auf die Frage seines Enkels Drago nach der ihnen selbst unbekanntem Herkunft der Roma verweist Papo auf die Gadje, die herausgefunden haben, dass ihre Vorfahren aus Indien kamen. Er benennt das Problem der aus der Schriftlosigkeit resultierenden Geschichtslosigkeit, die dazu geführt hat, dass alles, was in Büchern und Archiven über Roma zu lesen ist, von Gadje aufgeschrieben wurde und rührt damit an die Problematik der Fragilität des eigenen kommunikativen Gedächtnisses gegenüber dem archivierten Wissen der Gadje:

Moi, ce que je peux vous raconter ne remonte pas à plus de cent ans, alors que les Gayziés savent ce qui s'est passé il y a mille ans et plus. [...] Je souhaite qu'à l'avenir, plusieurs d'entre vous aillent à l'école, qu'ils apprennent à lire et à écrire, et que peut-être un jour ils deviennent des écrivains. Ce sera alors leur devoir de faire connaître aux autres notre race, ce que nous avons vécu et ce que nous vivons. Et non pas comme les auteurs étrangers l'imaginent et le racontent. (VING 49)

Papo betont, dass das verschriftlichte und archivierte Wissen wenngleich übermächtig doch beileibe nicht immer richtig ist, denn – so Papo – keiner der Gadje habe lange genug unter Roma gelebt, um deren Lebensweise zu verstehen, und was sie über Roma nicht wissen, das denken sie sich einfach aus (ebd).¹⁹² Die von ihm zum Ausdruck gebrachte Hoffnung auf künftige

¹⁹² In *Condamné à survivre* räumt indes die Erzählinstanz im Kontext des Kontakts der Roma zu einem Journalisten ein, dass diese an den über sie kursierenden Legenden nicht immer ganz unbeteiligt sind:

Ainsi cet homme, comme tant d'autres avant et après lui, questionne un Rom sur sa vie, ses coutumes, les lois et les cérémonies de sa tribu. Le Rom répond, en inventant parfois des réponses

Alphabetisierung und Bildung in seiner Gemeinschaft entspringt dem Wunsch, der Deutungshoheit der Gadje die eigene Geschichte und das eigene Wissen entgegenzusetzen und enthält eine Aufforderung zur Grenzüberschreitung.

Zum zweiten Typus des bikulturell gebildeten Grenzgängers gehört Arniko dessen verheißungsvoller Name übersetzt „Der Tapfere“ bedeutet (URS: 24). Er verbringt seine ersten siebzehn Lebensjahre gemeinsam mit seiner Mutter Tereina auf dem Schloss des Grafen Tulesco und genießt die Erziehung, Ausbildung und Förderung eines Aristokraten, während Tereina ihn mit Sprache und Sitten der Roma vertraut macht.

Dass sich Arnikos Heranwachsen auf dem Schloss trotz aller Zuneigung und Großzügigkeit des Grafen in einer etwas vagen Sphäre zwischen privilegiertem Ziehsohn und Domestiken vollzogen hat, äußert sich zu Beginn des zweiten Teils vor dem Abschied vom Schloss in der an Helena gerichteten Bitte, den Raum verlassen zu dürfen (68) und der Bitte um Freiheit an Tulesco, die diesen wiederum erstaunt: „La liberté? Mais, depuis que vous êtes à Tulesco, vous êtes libres tous les deux de partir quand vous voudrez“ (72). Obwohl in die Tochter des Grafen verliebt und obwohl Tulesco ihm eine privilegierte Zukunft in Aussicht stellt, zögert Arniko nach siebzehn Jahren keinen Moment, das Schloss gemeinsam mit Tereina wieder zu verlassen, um sich den Roma wieder anzuschließen. Bestürzt über dessen Pläne bleibt die väterliche Zuneigung Tulescos dennoch ungebrochen:

Ton départ me cause un vrai chagrin. Je t'aime, oui je dis bien, je t'aime comme un fils et tu ne l'ignorais pas. J'ai insisté pour que tu apprennes à lire et à écrire. J'aurais voulu faire de toi quelqu'un. [...] Tu es courageux. Tu ne redoutes pas le danger. Tu auras à affronter la pluie, le froid, les tempêtes et, pour te préserver des rigueurs du temps, tu ne posséderas plus les murs solides d'une maison. Cependant tu choisis cette vie du nomade plutôt que celle que je t'offrais. Encore une fois, je ne t'en empêche pas. Si ton choix est mauvais, tu en seras seul responsable. Va, Arniko, pars au loin, là où ton cœur et les tiens t'appellent. Mais je voudrais que tu le saches, chaque fois que tu le voudras, reviens à Tulesco; ma demeure sera toujours la tienne et, tant que je vivrai, il y aura toujours un homme ici pour t'accueillir les bras ouverts. [...] Je vais te dire encore quelque chose qui

qui n'ont aucun rapport avec la réalité. Et celui qui l'interroge va évidemment écrire tout ce qu'on lui raconte. Si, plus tard, il advient qu'un Rom lise cela, il ne manquera pas de remarquer : Quels menteurs, ces Gayziés! Il arrive que des Roms ne se rendent pas compte que, par leur légèreté et pour le plaisir d'inventer et de se moquer de leurs interlocuteurs, ils contribuent à colporter et à multiplier les légendes les plus invraisemblables. Avec son talent — car les journalistes en ont souvent —, un bon journaliste embellit, enrichit et le plus souvent déforme les paroles du Rom. À qui la faute? Au Rom qui parfois dit n'importe quoi, et aussi au journaliste qui brode pour intéresser ses lecteurs. (CAS 176)

Angesichts abenteuerlicher Geschichten und Inszenierungen, die Matéo Maximoff selbst in jungen Jahren Journalisten dargeboten hat, ist diese Passage aus seinem Spätwerk auch durchaus selbstkritisch zu verstehen.

te montrera que je ne t'en veux pas. J'ai décidé de te laisser, sur mon testament, une des fermes proches du château. (73–74)

Die Vaterfigur Tulesco hinter sich lassend empfindet Arniko die Rückkehr zu den Roma zunächst als Emanzipation. Zurück in der Roma-Gemeinschaft profitiert er – neben seiner magischen Unverwundbarkeit – von seinem von Tereina erlernten Wissen über Gesetze und Bräuche der Roma und es gelingt ihm, alle Widrigkeiten bekämpfend, sich Respekt zu verschaffen. Die Wahl seiner Ehefrau unterwirft er – trotz seiner heimlichen Liebe zu Helena und später zu Parni – zunächst den Regeln der Roma und dem Wunsch Téréinas. An Orkas Seite wird er ein angesehener Chef (170f) und entgegnet beim Wiedersehen mit Tulesco nach Jahren selbstbewusst auf dessen Vorschlag, seinen alten Platz einzunehmen: „Malheureusement non, je suis devenu le chef d'une grande tribu et j'ai des responsabilités envers elle. Je ne peux plus être un domestique“ (180). Dennoch wird er am Ende schwach und entschließt sich, Orka und das gemeinsame Kind zu verlassen, um zur geliebten Helena zurückzukehren – im Verständnis der *romipen* eines der schlimmsten möglichen Vergehen. Das strahlende Heldentum des gerechten, großzügigen Arniko ist plötzlich mit den Mäkeln der Untreue, des Egoismus und der Unzuverlässigkeit, vor allem aber der boshaften Brutalität behaftet, die im Streit mit der eifersüchtigen Orka zutage tritt: „Folle que tu es! Tu peux remercier Dieu d'être encore vivante après les paroles que tu viens de prononcer. Oublies-tu que je suis le chef?“ (188) Hybris, Verhöhnung des Mythos und Selbstüberschätzung werden ihm schließlich zum Verhängnis.

Der mit ähnlichen Charakterschwächen ausgestattete, privilegierte Sklave Isvan (PRIX) wird aufgrund seiner gepflegten Erscheinung, seiner Bildung und seiner Stellung als Sekretär des Voivoden und Bibliothekar des Schlosses von einigen Roma respektiert, von anderen beneidet (14). Wenngleich er der gute Antagonist des bösen Yon ist, ähnelt er diesem in seiner Promiskuität und Brutalität gegenüber Frauen. Seine Geliebte Rayka, die er nach der Verlobung mit Lena kaltblütig verlässt, behandelt er im ersten Romanteil sowohl verbal als auch physisch sehr schlecht (27,42). Nach der Vergewaltigung Lenas durch Dimitro, lässt er diese fallen und tröstet sich schnell mit Katalina: „Et voilà que maintenant Isvan aimait la jeune Roumaine. Lena n'était plus qu'un souvenir, et la cause involontaire de ses malheurs“ (108).

Das Verhältnis der beiden Erzrivalen Yon, der keinen Hehl aus seinem tiefsitzenden Antiziganismus macht (63), und Isvan ist geprägt von einem seltsamen Wechselspiel aus Hass und komplizierter Loyalität, es gibt sogar einen Moment tiefen Mitgefühls, in dem Yon Isvan kurz eine verletzte Seite offenbart und ihm anvertraut, dass er der leibliche Sohn des Voivoden Andrei ist, der ihn nicht anerkennt (35f). Als Yon, aus einem Hinterhalt von einem Rom attackiert wird, rettet Isvan ihm das Leben, weigert sich aber, die Identität des Angreifers zu verraten: „Ne compte

pas sur moi pour dénoncer un tzigane“ (50). Yon zu schützen war für ihn dennoch eine Frage der Ehre:

Si les roms avaient décidé de tuer l'intendant, ils s'attaqueraient également à lui, car pour rien au monde, il ne voudrait commettre une lâcheté et permettre un assassinat dont il serait le témoin. Il prendrait inévitablement la défense de Yon et se ferait tuer avec lui, même si parmi les agresseurs, devait se trouver son père ou son frère. (PRIX 49)

Der Voivode Andrei charakterisiert die Gemeinsamkeiten zwischen Isvan und Yon pragmatisch: „Tu es presque un homme libre et Yon, lui, presque un esclave, puisqu'il est à mon service. La seule différence qu'il y a entre lui et toi, c'est qu'il est payé, et toi pas“ (73). Wie gut Yon und Isvan einander tatsächlich kennen und verstehen wird deutlich, als sie aus der Ferne die Kampfstrategien des jeweils anderen errahnen (206-208). In der finalen Schlacht siegt schließlich wieder die Loyalität der beiden (238).

Im zweiten Romanteil erstrahlt Isvan in uneingeschränktem Heldentum, seine früheren Schandtaten werden – auch von den betroffenen Frauen - vergessen. Schnell avanciert er in den Bergen bei den *hors-la-loi* dank seines strategischen Talents zum Anführer, was deren bisherige Kommandant Rista – nicht ganz neidlos – eingesteht: „Tu sais être un chef [...]. Tu es né pour commander[...]“ (184) Isvan erklärt seinen Führungsstil mit kühler Rationalität:

Je me dis: ceci, cela va arriver. Je prévois à peu près ce qui va se passer. C'est ainsi que j'agis exactement comme je dois le faire; tu es mon supérieur et je ne l'oublie pas. Mais, vois-tu, je suis né esclave et j'ai appris à désobéir aux ordres qu'on me donnait, non pas en résistant par la force, mais simplement avec mon cerveau. (185)

Die Roma Arniko und Isvan sind mit charakterlichen Makeln behaftete Sympathieträger, wodurch ihr Heldentum eine Ambivalenz in sich trägt. Diametral dazu ist der Gadjo Yon ein Schurke, der in seltenen Momenten Verletzlichkeit und Loyalität an den Tag legt.

Der dritte Typus des Grenzgängertums entsteht durch interethnische Liebe und bikulturelle Ehen. Die Gadje Marta und Georges (CAS) schließen sich den Roma an und können aufgrund ihrer kulturellen Hybridität die Rolle von Vermittlern zwischen den Welten einnehmen oder zwischen die Fronten geraten. Auf den Vorwurf, er rede wie ein Gadjo, antwortet Georges:

Je le suis toujours quand il faut que je pense comme un Gayzio. Je me mets à la place de ceux de ma race. Les uns et les autres défendent un idéal. Qui a raison et qui a tort ? Cela, je l'ignore. Mais il faut comprendre que pour les autres nous sommes des parasites, des bons à rien. Certes, ils apprécient nos danses et nos chants, parfois même nos filles, peut-être nos capacités d'artisans. Mais lorsqu'il s'agit de choses sérieuses, nous ne comptons plus pour eux; nous sommes des étrangers, même si nous avons vécu des siècles parmi eux. Et si, profitant des troubles qui dévastent le pays, nous nous livrons au trafic du sel,

pour en vivre il est vrai, ils ne le comprennent pas. Nous devenons pour eux l'ennemi du peuple. C'est ce qu'ils pensent tous, qu'ils soient Blancs ou Rouges. (CAS: 91)

Wenngleich er die Gadge als „ceux de ma race“ bezeichnet, zeigt der Gebrauch der ersten Person Plural Georges starke Identifikation und Loyalität mit den Roma. Dennoch bleibt er, der mit einer Romni verheiratet ist, seit vielen Jahren mit den Roma lebt, deren Sprache und Sitten erlernt hat und seine Kinder als Roma bezeichnet, ein assimilierter Fremder. Er spiegelt in einer *mise-en abîme* innerhalb der Roma-Gemeinschaft deren Situation in der Gesellschaft wider, entlarvt die Exklusions-Mechanismen, von denen auch die Roma nicht frei sind, und widersetzt sich ihnen mitunter mit harten Worten, was im folgenden Beispiel eine eigenwillige Auseinandersetzung über die Konzepte von ‚Rasse‘ und ‚Nation‘ bei Roma und Nicht-Roma zur Folge hat:

— Il ya longtemps que je suis parmi vous. Mais comme tous les peuples qui n'ont pas évolué, vous imaginez avoir des secrets, des secrets de quoi je me demande? Non, je parle romanès, j'accepte de vivre parmi vous; cependant, vous ne m'avez accepté qu'avec réserve. Je ne discute pas vos lois qui, aujourd'hui, sont aussi les miennes. Alors, acceptez-moi entièrement ou rejetez-moi ! Je suis parmi vous dans une situation fausse. Vous ne voulez pas que je sois Rom, et moi je ne me sens plus Gayzio. Alors, je le dis encore : que dois-je faire pour être vraiment un Rom ?

— Justement renonce à être un Gayzio, ce que tu es encore. Ton discours d'ailleurs le prouve. Je t'ai offensé sans le vouloir, mais cela aussi est un défaut de ma race; nous ne réfléchissons pas assez quand nous parlons. J'avais oublié que tu es plus rom que gayzio.

— Plus rom, dit Georges, mais pas complètement. Dans mon pays, quand nous sommes naturalisés, nous les sommes pour de bon.

— Cela change votre nationalité, dit Diordi, mais pas votre race. Disons que tu es naturalisé tzigane, mais tu n'es pas tzigane. (S. 16)

Marta durchlebt mehrere Brüche und Grenzüberschreitungen; sie ist erst Leibeigene, dann kommunistische Funktionärin, ehe sie eine Zeit lang bei den Roma untertauchen muss und als Gehilfin eines Dorfarztes arbeitet. Später flieht sie mit ihrem Liebhaber, dem Kommunisten und Kriminellen Boris nach Amerika, kehrt nach der Trennung von ihm zurück nach Europa und wird als Khantchis zweite Ehefrau zur Romni. Anders als Georges vollzieht sie eine vollständige Akkulturation, die intradiegetisch nicht in Frage gestellt wird.

Insbesondere im rumänischen Kontext werden die Erfahrungen gesellschaftlicher Exklusion und Unterdrückung auf individueller Ebene von Kontakten zu freundlichen, hilfreichen Gadge, wie dem Grafen Tilesco (URS) oder dem Voivode Andrei (PRIX), flankiert, wobei die Güte und

Großzügigkeit des Letzteren mitunter auch fragwürdige Züge annimmt (18, 105).¹⁹³ Das Engagement aus der Mitte der Gesellschaft, das in Rumänien zur Abschaffung der Sklaverei geführt hat, wird verkörpert durch Figuren wie den alten Holzfäller, der die Entflohenen beherbergt (PRIX 141ff) oder den Colonel der rumänischen Armee, der sich in der Folge dem Partisanenkampf der Abolitionisten anschließt (ebd. 257). Die Erzählinstanz hebt eine historische Verbundenheit zwischen Kalderash-Roma und Rumänen hervor:¹⁹⁴

Les tziganes, pendant des générations, ont béni les noms d’Alexandre Ghika, voivode national de Valachie, de Grégoire A. Ghika, voivode national de Moldavie, du prince Stourdza et du « domnul » Alexandre J. Cuza, qui plus tard se montra très bienveillant à leur égard. (PRIX 258)

In *Vinguerka* ist es ein alter russischer Wachsoldat, der Tränen der Empathie über das Schicksal Dragos und Xitros vergießt, sich Dimitris Befehl, Drago zu töten, widersetzt und den beiden Männern hilft, aus der Kerkerhaft zu entkommen (VING 124). Auch Sergeant Virgil widersetzt sich dem Tötungsbefehl aus christlichem Ethos und rettet die beiden Roma indem er sie inkognito in die Armee aufnimmt (125). Er ist der einzige Russe, der in das Geheimnis der Roma um Vinguerka eingeweiht ist (230) und der einzige, dem die Trennung von ihnen schwerfällt – „Pour lui, malgré les continuelles menaces de Drago, ces Roms étaient devenus des amis et voilà qu’ils partent“ (236). Seine Empfindung beruht auf Gegenseitigkeit – Drago korrigiert Xitro, als dieser davon spricht, „gegen die Russen“ zu kämpfen, präzise differenzierend:

Contre une catégorie des Russes, objecte Drago. Tous ne sont pas méchants, il s’en faut. Nous en connaissons qui non seulement sont nos amis, mais aussi nos compagnons de misère; il y a beaucoup de ceux-là. Je déteste ceux qui nous oppriment, mais je n’ai rien contre les autres. (VING 179)

In *La septième fille* wird die Humanität zweier Franzosen hervorgehoben: „Deux hommes seulement ont toujours eu pitié des Tziganes: c’étaient le brigadier de la gendarmerie et le maire de la commune“ (FILL 31). Die lange gewachsenen guten Beziehungen Vastaris zu Bevölkerung und Autoritäten der Region, in der er 1940 festgesetzt wird, helfen ihm nicht nur, die bedrohliche Zeit relativ sicher zu überstehen, sondern münden in die teilweise Assimilation und Sedentarisierung seiner Familie¹⁹⁵:

¹⁹³ Wiederkehrend ist in diesen Kostellationen auch das Motiv eines relativ gerechten Gutsherren, dessen Sohn ein brutaler Vergewaltiger ist (VING, PRIX, CAS).

¹⁹⁴ Die Beteiligung Rumäniens am Genozid an den Roma im Zweiten Weltkrieg und die fortdauernde, Diskriminierung von Roma im 20. Jahrhundert werden in keinem der untersuchten Werke thematisiert.

¹⁹⁵ Überaus kritisch sieht Kathy Comfort (2019: 86f) Assimilierung, Sedentarisierung und Umerziehung als Ziele des Vichy-Régimes, die über die deutsche Besatzung hinaus in der Politik der Troisième République

Comme la plupart des Tziganes, lors de l'arrêt ministériel, Vastari se trouvait avec sa femme et ses enfants dans une petite bourgade du Midi. La municipalité le connaissait depuis longtemps, car il voyageait presque toujours dans la même région. Le maire, qui était l'un de ses amis, lui fit louer une maisonnette à la sortie de la commune. Vastari gara sa roulotte, vendit son cheval et alla exercer son métier de chaudronnier dans la campagne et dans les fermes avoisinantes, ce qui lui permettait de vivre et de nourrir sa famille. Grâce à la sympathie dont il jouissait parmi les autochtones et avec l'appui de la municipalité, il obtint de rester sur place, lui et sa famille, et de ne pas être interné dans un camp comme la plupart des nomades. Son fils aîné avait même épousé une fille du pays, ce qui était déjà un début de sédentarisme, et nous dirons même de modernisme, étant donné que la mésalliance chez les Tziganes est rare. (FILL 99f)

3.2.5 Die Kriege der Anderen: Historische Traumata

Mehrfach wird in den untersuchten Werken ein der Kultur der Roma innewohnender Pazifismus hervorgehoben; der kollektive Wunsch, friedlich und unbehelligt ihrer Wege zu ziehen fällt jedoch in der kriegerischen Geschichte Europas immer wieder politischen und territorialen Verwerfungen zum Opfer, die im nationalsozialistischen Genozid während des Zweiten Weltkriegs ihren entsetzlichen Höhepunkt finden. In *Vinguerka* werden die Roma in den 1820er Jahren unfreiwillig Teil der russischen Armee, die in einem Feldzug Aufstände in den kleinasiatischen Steppen niederschlagen will. Die Erzählinstanz erläutert, dass der geradezu religiöse Nationalismus, mit dem die russischen Soldaten unter der Führung Dimitris in den Kampf ziehen – „Il [le soldat russe] sait également qu'il participe à une guerre sainte, même si c'est l'armée russe qui est l'envahisseur“ (VING 169) – im starken Kontrast zu der Haltung der Roma in derselben Armee steht:¹⁹⁶

Tout autre est la mentalité du Rom. Lui ne défend rien, sauf sa vie. Cette guerre n'est pas la sienne, car s'il est vrai qu'il y a des Roms dans l'armée russe, il est vrai aussi qu'il y en a tout autant, sinon plus, dans l'armée d'en face. (ebd.)

Folgerichtig lautet Dragos Appell an die anderen Roma vor der finalen Schlacht, nicht die Nation, für die man in den Krieg zu ziehen gezwungen wurde, sondern die eigene Gemeinschaft an erste Stelle zu setzen:

Nous ne sommes pas des guerriers, mais on nous a appris à manier les armes. Quand nous serons face à l'ennemi, il ne s'agira pas de défendre la Russie, mais nous-mêmes. Restons

weiterverfolgt wurden. Guy Hantarrede bezeichnet dies als „un désir paternaliste et vague de les aider [les Roms] et de les transformer par un travail fixe.“ (Hantarrede 1999: 126 zitiert in Comfort 2019: 86)

¹⁹⁶ Auch ein russischer Offizier untermauert intradiegetisch diese Feststellung: „Ce n'est pas la sainte Russie que défend un soldat tzigane, mais sa propre vie, et il la défend bien.“ (VING 172)

autant que possible ensemble. J'aimerais qu'au moins l'un d'entre nous puisse revenir vivant pour raconter nos exploits aux autres Roms. (VING 137)

Ähnlich wie in *Vinguerka* sind die in *Le Prix de la liberté* während der Sklaverei in Rumänien beschriebenen Verhältnisse geprägt von dem absoluten Recht über Leben und Tod der Sklaven/Leibeigenen, das deren Eigner über sie ausübten (VING 63, 232; PRIX 65, 276). Keinerlei Gerichtsbarkeit ist für die Roma zuständig; das Strafmaß für Vergehen entlang des eigenen willkürlichen Rechtsverständnisses liegt vollkommen im Ermessen der Besitzer. In diesem Verständnis ist die Auspeitschung mit Todesfolge des Sklaven Tatchi durch den Aufseher Yon kein Mord, sondern eine Zerstörung von Sacheigentum des Voivoden (PRIX 62–65). Sexuelle Übergriffe Yons und Dimitros gegen Romnia werden als allgegenwärtige Bedrohung beschrieben (9ff, 26, 82, 84, 95). Besonders grausam werden die Zustände in einem „persönlichen Strafgefangenenlager“ (39) Andreis dargestellt, dessen Insassen zur Arbeit als Goldwäscher gezwungen sind. Vollkommen nackt, bis zur Taille im eiskalten Wasser eines transsilvanischen Gebirgsflusses stehend, müssen die Elenden zu zweien aneinandergekettet bis zur völligen Erschöpfung arbeiten (ebd). Dagegen verkörpert die in den Wäldern lebende Gemeinschaft der *hors-la-loi* Insubordination und Wehrhaftigkeit, die den stolzen Schmied Petri anziehen:

— Voyez les roms des montagnes. Eux, ils ignorent ce que sont les chaînes aux pieds, les carcans au cou, les coups de fouet, la faim et la soif.

— Ils sont des hors-la-loi, dit timidement Damo.

— Quelle loi? demanda Pétri. Il n'y a pas de loi qui puisse empêcher un être humain de vivre à sa guise. Qu'on nous laisse tranquilles, et nous laisserons tranquille le monde, mais tant qu'il y aura une partie des roms vivant dans les montagnes et dans les forêts, et l'autre attendant d'être délivrée on ne sait par qui, nous serons toujours des malheureux. Moi, Pétri, mes fils et ma fille, dès qu'il nous sera possible, nous irons rejoindre les autres.

(13)

Basierend auf dem wenig erforschten Phänomen der *Netoți*¹⁹⁷ entwirft Maximoff hier die Utopie einer idealen, in Freiwilligkeit und Solidarität begründeten Gemeinschaft, die sich den unterdrückerischen Gesetzen entzieht:

¹⁹⁷ Die als *Netoți* oder *Netoci* („Idioten“) bezeichneten Gesetzlosen unterschieden sich in ihrer Lebensweise von allen anderen Roma, wobei zeitgenössische Quellen in ihren Repräsentationen divergieren (Achim 1998: 89f). Gemeinsam ist den Darstellungen die wiederholte Betonung des wilden Äußeren und Wesens und die Kolportage grausamer Geschichten über ihre primitive Lebensweise (Hancock 1987: 26f), es ist auch die Rede von einer „strong resemblance to the negro physiognomy and character“ (Ozanne 1878: 65, zitiert in Hancock 1987: 26) Der Historiker George Potra ([1939] 2001) hingegen schrieb ihnen auf Grundlage seiner fragwürdigen, quellenarmen Typisierung von „Zigeunerkategorien“ die Rolle der „stolzen, unbeugsamen, aber auch diebischen und gewalttätigen ‚Zigeuner‘“ zu (Quicker 2016: 95).

Nous vivons ici dans l'amour du travail, de l'égalité, de la sympathie et du courage, car il faut en avoir. Nous ne possédons aucune qualité ni aucun titre, en dehors de celui qui m'a été conféré par les miens, chef unique, et celui de mon fils adoptif, chef adjoint. Vous pouvez nous désobéir si vous en exprimez le désir; personne n'est censé recevoir des ordres de moi, il peut les discuter et même les refuser. Chacun ne se met que volontairement sous ma protection. (169)

Vom harten und gefährlichen Leben in den Wäldern gestählt werden die Gesetzlosen als durch gnadenlosen Darwinismus geformte „Edle Wilde“ dargestellt:

Il n'y avait pas de faibles parmi les hors-la-loi. La race devenue forte se sélectionnait par elle-même. Malheur à celui qui n'était pas capable de gagner sa nourriture ou qui ne pouvait supporter le climat à cette hauteur. (166)

In Maximoffs Narrativ haben die Gesetzlosen entscheidenden Anteil am Erreichen der Abolition der Sklaverei in Rumänien, die Mihail Kogalnicianu als „unnatürlich, beschämend, grausam und entwürdigend sowohl für die Sklaven als auch für die Herren“ bezeichnete (Kogălniceanu 1892: 265f, zitiert in Chiriac 2019: 31). Historiografisch gibt es dafür keine Belege, es gilt jedoch gerade an dieser Stelle zu bedenken, dass die fernab der Zentren lebenden Außenseiter keinerlei Einfluss auf die Geschichtsschreibung der Dominanzgesellschaft nehmen konnten.

Maximoff integriert in *Le Prix de la Liberté* diegetisch geschickt historische Eckdaten in das fiktionale Werk, das nach eigenen Angaben die Geschichte seines eigenen Urgroßvaters – verkörpert durch Isvan – erzählt. Wo genau die Grenzen zwischen Fiktionalität, Historizität, *Oral history building* und künstlerischer Freiheit des Autors verlaufen bleibt sein Geheimnis und lässt sich aufgrund der schwachen Quellenlage über die Netoți nicht überprüfen. Nachgewiesen ist, dass mehrere Generationen von Netoți sich dem System der Sklaverei entzogen und in der Wildnis gelebt haben (vgl. Achim 1998: 98f; Hancock 1987: 26f). Über das Wissen um deren Existenz hinaus ist über diese Menschen historisch gesichert kaum etwas bekannt. Matéo Maximoff hat dieser wichtigen Counterstory einen Raum im „fiktionalen kulturellen Gedächtnis“ (Blandfort 2015: 66ff) der Roma zugewiesen, dessen Historizität zu hinterfragen ebenso wenig fruchtbar sein dürfte, wie die Historizität diffamierender Narrative aus der rumänischen Mehrheitsgesellschaft (vgl. Quicker 2016: 95) zu hinterfragen.

Fest steht, dass es den Netoti irgendwie gelang, sich der Versklavung zu entziehen, sie also unter niemandes Kontrolle standen und damit ein Problem für Bevölkerung und Autoritäten darstellten (Achim 1998: 90, 104). Hancock vergleicht die überwiegend in den Wäldern der Karpaten lebenden Semi-Nomaden mit den Maroons, jenen entflohenen Afrikanern, die sich seit dem 18. Jahrhundert in den Amerikas, Westindien und der Karibik der Sklaverei durch verstecktes Leben in der Wildnis der Sklaverei und der Kontrolle durch Autoritäten entzogen (Vgl. Aptheker 1939, Diouf 2014, Pargas 2021).

Der in *Le Prix de la Liberté* betonten Wehrhaftigkeit steht etwa siebzig Jahre später in *Condamné à survivre* die Hilflosigkeit der Roma angesichts der Wirren von Krieg und Revolution gegenüber, deren aus ihrer Sicht unlogische Vorgänge sich ihnen – auch mangels Zugang zu schriftlichen Informationen – nicht erschließen:

La révolution suivait son cours. Les politiques, compagnons d'infortune des Roms, allaient gagner la bataille. Non seulement chez eux, mais plus tard dans d'autres pays. Un monde nouveau venait de commencer. Mais, pour qui? Le monde allait changer sans que cela touche les Roms; du moins ne s'intéressaient-ils pas à des événements qui ne les concernaient pas. Pratiquement, aucun d'eux ne savait lire ou écrire, ou si peu. Ils ne lisaient donc pas les journaux et n'étaient pas au courant de ce qui se passait 'ailleurs', dans le monde. C'est avec quelques mois de retard qu'ils apprirent que leur pays était en guerre contre un autre; cela se passait de l'autre côté, une sorte de règlement entre familles, les unes pensant rouge et les autres blanc. Ce n'était qu'une guerre intérieure, pour une question de couleur. Comment faire partager une opinion à des gens qui n'ont jamais fait de politique, qui ont vécu parmi toutes sortes de peuples, ne sachant pas très bien eux-mêmes d'où ils venaient et où ils allaient. (S. 78)

Les Roms, eux, ne participent pas à cette guerre ni à cette révolution. Dans cette jungle sanguinaire, ils ne savent dans quelle direction se diriger. Ils assistent, impuissants, à la fin d'un système qui entraîne le massacre de leur race. (S. 121)

In der unberechenbaren Revolution der Gadje sind die unpolitischen Roma den Anschuldigungen sowohl der Roten als auch der Weißen ebenso wie deren brutalen und erpresserischen Methoden von Deportation und Enteignung ausgeliefert:

On les appelle encore les révolutionnaires. Les deux Roms, pour ce qui les concerne, ne comprennent rien à la politique ; ils ne questionnent même pas leurs co-détenus comme le font souvent leurs compagnons d'infortune. Ce n'est pas leur affaire. (CAS 43)

— Nous venons d'échapper aux Rouges, reprend le Rom, comme auparavant nous avions échappé aux Blancs. Nous nous trouvons pris entre les deux blocs, et nous payons les pots cassés. On dirait qu'à chaque fois que l'un des deux camps perd une bataille, il se venge sur nous comme si nous étions les coupables. (CAS 128)

In der gleichen Epoche bewegen sich die Figuren in *Savina*, die etwas mehr Glück darin haben, sich den tödlichen Verwerfungen der Gadje zu entziehen und dank Ausdauer, Resilienz und Unauffälligkeit zu überleben:

Les cataclysmes, les guerres, les revolutions, rien ne peut arrêter la marche en avant des tziganes. Les inondations, les tremblements de terre ou les bouleversements politiques n'ont aucune importance pour eux lorsqu'il s'agit de régler leurs affaires personnelles. (SAV 26)

Les affaires des roms ne marchaient pas aussi bien qu'avant. D'une part les gajé (étrangers) ne pensaient qu'à la guerre ou à la révolution; d'autre part les tziganes, désireux de vivre en paix, se montraient le moins possible. (SAV 32)¹⁹⁸

Nach dem Krieg wird Europa zum idealisierten Ziel, für das es sich lohnt, die Mühen eines langen, gefährlichen, beschwerlichen Wegs ins Ungewisse auf sich zu nehmen, auf dem sich die Grenzen jederzeit wieder schließen können:

L'Europe, délivrée du cauchemar de la guerre, représentait pour eux le paradis. Ils ne se doutaient pas un seul instant qu'ils pouvaient être chassés de partout et que les frontières risquaient de se fermer devant eux. Mais jamais une frontière n'a pu arrêter un rom... (SAV 85)

Die Härten der Reise fordern insbesondere im Winter viele Todesopfer unter Frauen und Kindern – „Il ne se passait pas une semaine où l'on ne dût enterrer hâtivement l'un d'eux“ (ebd). Frankreich, das – verkörpert durch die Gestalt des zur *Kris* eigens von dort angereisten Falka – Kultiviertheit und Wohlstand verspricht, wird unterwegs zum vagen Ziel der Reise Richtung Westen erklärt:

— Il est question d'aller dans un autre pays, je ne sais plus lequel! [...] Mais j'ai entendu prononcer plusieurs fois le nom de la France. Car depuis Falka a fait la Kris, Vasilia croit que ce pays est le paradis. Il a peut-être raison. (SAV 207)

Khantchi und seine Familie schaffen es in *Condamné à survivre*, bis nach Westeuropa zu gelangen, sie zirkulieren zwischen den Weltkriegen durch Belgien, Frankreich und Deutschland, wo sie als fahrende Händler und Schmiede eine Phase der Prosperität erleben. Die Pferdewagen wurden durch Autos und Wohnwagen ersetzt, ihre Dienstleistungen sind gefragt, die Geschäfte laufen gut. In den kalten Wintermonaten begeben sie sich nach Spanien, wo der älteste Sohn Milay regelmäßig die Schule besucht (CAS 173–181). Die Bedrohung, die von Hitlers Machtergreifung für ganz Europa, für Roma und Juden im Besonderen ausgeht, die Totalität des Vernichtungswillens- und -vollzugs der Deutschen im Zweiten Weltkrieg erkennen sie dennoch zu spät, sie werden denunziert, verhaftet und in Konzentrationslager deportiert (182ff). Unter allen Erfahrungen existenzieller Bedrohung und Verfolgung nimmt Nazi-Deutschland in *Condamné à survivre* eine Sonderposition ein, die sich auf die Gesamtheit der in dieser Arbeit untersuchten Werke übertragen lässt:

Nous n'allons pas décrire ici toutes les mesures discriminatoires dont les Roms ont été les victimes. Mais aucun pays n'a surpassé par son mépris et sa cruauté ce qu'a fait une nation qu'on dit civilisée : l'Allemagne nazie. (CAS 173)

¹⁹⁸ Hier liegt ein weiteres Beispiel für die unter 3.1 mehrfach aufgezeigten, synonym alternierende Verwendung von ‚Rom(s)‘ und Tzigane(s) vor.

Der Erzähler bringt die tiefe, mit mannigfacher Retraumatisierung verbundene Verletztheit von Roma in der Nachkriegszeit darüber zum Ausdruck, dass sie als Opfer des Holocaust ignoriert wurden (CAS 189) und richtet schwere Vorwürfe mittelbar durch die in der zweiten Person adressierte Leserschaft an die Mehrheitsgesellschaft:

Pour ceux d'entre vous qui ont vécu la Seconde Guerre Mondiale et l'immédiat après-guerre, vous avez appris que des centaines de milliers de Roms, de toutes conditions, de tous les clans, ont été massacrés, exterminés, brûlés, tout comme les Juifs, dans les champs de concentration, et cela vous a étonnés. Quoi, les Tziganes aussi? Mais avez-vous lu les milliers d'ouvrages qui ont été écrits sur les Tziganes au cours des siècles, à travers les âges? Je dirai que les massacres de la Seconde Guerre Mondiale n'étaient que l'aboutissement de cinq siècles de tueries, de dégradations, de peurs, de misères et cela, dans la plupart des nations qu'on dit civilisées. Et après cela vous voulez que les Tziganes vous aiment, qu'ils n'aient pas peur de vous? Chaque Tzigane a dans son cœur des motifs puissants de haïr l'autre, celui qui n'est pas de sa race. Mais comme il est humain, beaucoup plus que certains le pensent, il oublie, il pardonne et il continue son chemin.
(CAS 76–77)

Die fiktionale Behandlung der französischen Mehrheitsgesellschaft fällt – sicherlich auch gespeist durch Maximoffs persönliche Erfahrungen – vergleichsweise milde aus. Dennoch demontiert Maximoff in *La septième fille* durch die präzise Darstellung des Lagers und dessen Lebensbedingungen die von Kathy Comfort als „French Amnesia about the Roma internment“ (Comfort 2019: 87ff) und „resistencialist myth“ (ebd. 82) bezeichneten Narrative des gaullistischen Nachkriegsfrankreichs (ebd. 81; vgl. Filhol 2007).¹⁹⁹ Im Vorwort des Romans erfährt der Leser, dass Maximoff schon wenige Jahre nach seinem Entkommen aus Lannemizan mit dessen Niederschrift begonnen hat, bemüht, das Lager möglichst genau zu beschreiben (FILL 14).

Lannemizan, das Lager, in dem Maximoff und seine Familie interniert waren, bestand aus nichts als einer planen Fläche. Von den elenden Bedingungen unter denen Männer, Frauen und Kinder sich selbst überlassen, Hitze und Kälte ausgesetzt dort interniert waren, zeugt mangels eines Gedenkortes einzig deren Erinnerung, insofern ist es ein *non lieu de la mémoire*²⁰⁰. Die präzise und

¹⁹⁹ Diese „Amnesie“ war eingebettet in das, was Henry Rousso als „Vichy-Syndrom“ bezeichnet hat - die Tendenz des kollektiven Vergessens der französischen Kollaboration während der deutschen Okkupation in der französischen Nachkriegsgesellschaft (Rousso 1990, zitiert in Ette 2005: 55). Bis in die siebziger Jahre hinein, spiegelte sich dies auch in der französischen Literatur wieder (ebd 55). Insofern gehörte Matéo Maximoffs Dekonstruktion der Verdrängung auch jenseits der Roma-Literaturen zur literarischen Avantgarde.

²⁰⁰ Claude Lanzmann bezeichnet als *non-lieux de la mémoire* Orte des Verbrechens, die zwar aufgelöst worden sind, um die Spuren zu verwischen, von denen aber immaterielle Spuren im Gedächtnis der Überlebenden und Zeugen geblieben sind. (Lanzmann 1990: 289f) Das Internierungslager Lannemizan

gnadenlose literarische Refiguration des defigurierten Ortes²⁰¹ steht im Kontrast zur scheinbaren Zeitenthobenheit der Handlung, die ihren eigenen Mikrokosmos innerhalb des erzwungenen topographischen Rahmens konstituiert.²⁰² So wird die Existenz der Roma vor dem Grauen, das sie umgibt, metaphorisch in eine Schauergeschichte hinein gerettet, denn der eigene Mystizismus erscheint als Chance, die bedrohte Identität zu retten (vgl. Comfort: 81). Selbst für den gebildeten Voso ist die Hexe Dharani in all ihrer perfiden Grausamkeit eine berechenbarere Gegnerin, als die obskuren Mächte, die Europa ins Chaos stürzen und die Roma von ihren Verwandten im Osten abschneiden. Der Mulo – leibhaftige Manifestation des gefürchteten Todes im Diesseits – verkörpert die buchstäblich unfassbare Bedrohung des Krieges; doch anders als dem Krieg meinen die Roma, dem Mulo beikommen zu können, indem sie ihn erneut töten.²⁰³

In *Route sans Roulottes* beschreibt Maximoff ausführlich die durchlittenen Härten der Internierung, an deren Ende er nur noch 42 Kilo wog (ROUT 103ff). Doch schon bald nach ihrer Ankunft, auf dem kalten, feuchten, windigen Plateau de Lannemezan, auf dem sie notdürftig ihre Zelte aufstellen, bewährt sich die Resilienz der Gruppe:

Nous commençons à nous organiser, car, chose curieuse, nous ne voulions jamais désespérer: dans les circonstances les plus difficiles, nous gardions l'espoir. La chose nous

musste nicht vorsätzlich zur Beseitigung der Spuren zerstört werden, wie einige Konzentrationslager, weil es auf dem leeren Plateau keine materiellen Spuren gab – nicht einmal Baracken. Entsprechend war es sehr einfach, seitens der Autoritäten die immateriellen Spuren der epistemischen Vernichtung durch Vergessen anheimfallen zu lassen (vgl. Filhol 2004: 15). Die durch die damalige französische Regierung begangenen rassistischen Verbrechen gegen Roma wurden erst am 18. Juli 2010 offiziell von Frankreich als solche anerkannt (vgl. Comfort 2019: 88).

²⁰¹ Kathy Comfort betont die historische Präzision von Maximoffs Beschreibungen des Lagers. (vgl. Peschanski 2010, Filhol 2004 & 2009, Sigot 1999, zitiert in Comfort 2019: 87–90)

²⁰² Von allen untersuchten Werken ist *La septième fille* das einzige, dessen Diegese – sieht man von den Binnenerzählungen ab – statisch am gleichen Ort verharrt. Selbst in den Romanen, die in der rumänischen Sklaverei verortet sind, finden fortwährend topographische Deplatzierungen statt; in *La septième fille* hingegen sind die konzentrischen Bewegungen in die Tseri als Räume der kulturellen Identität und des Diskurses stil- und handlungsprägend.

²⁰³ Eine vergleichbare Imagination des Mulo zeigt sich in folgendem Zeugnis einer Begegnung, das der Künstler Otto Pankok in seinen Erinnerungen an die „Düsseldorfer Sinti“ ablegt:

Eines Tages war große Erregung in der Wagenburg. Mit weit aufgerissenen Augen standen die Zigeuner da, und den Frauen flossen die Tränen über die Wangen. Was gibt's? Da war gerade eine der jungen Frauen über die Heide gekommen und hatte plötzlich etwas Seltsames vom Himmel herabfliegen sehen. Und als sie erschrocken genau zusah, da war es der Mulo gewesen, der Tod. Ein menschliches Gerippe, das vom Himmel herniederschwebte, umschwärmt von einer großen Schar schwarzer Vögel. Und da war sie gelaufen, und nun saß sie zitternd auf dem Boden und hielt ihren Kopf in den Händen vergraben, und ihre Flechten hingen ihr vorn über das Gesicht. „O Molari“, flüsterte Mami Fisili mir zu, „jetzt wird was kommen, was Schreckliches wird kommen für die Sinte, du wirst dran denken, was ich sage: wenn man den Mulo am Himmel sieht, dann kommt was, das schlimmer ist als alles, was man sich ausdenken kann.“ Die Junge aber, der der Mulo begegnet war, das war die Ringela gewesen, die in Oranienburg einen grauenhaften Tod gefunden hat. (Pankok 1947: 24 zitiert in Fings 2006: 8)

était impossible à comprendre, mais on aurait dit que des gens, en tout cas une certaine catégorie de gens, étaient heureux de nous opprimer. (ROUT 106)

Am Beginn des autobiografischen Werkes steht Maximoffs Erinnerung an die erzählend mit seinem Großonkel verbrachten Nächte in Lannemezan, der ihn mit der Vergangenheit seiner Vorfahren in Russland und Rumänien vertraut machte und sein literarisches Schaffen inspiriert hat (ebd.10). Im wärmenden Eskapismus des Erzählens, des Fabulierens, der Anreicherung von Erinnerung und Gegenwart durch Magie, Spannung, Schönheit lag verbunden mit dem Traum einer Schriftstellerkarriere eine der Quellen von Maximoffs Widerstandskraft angesichts der in monströser Weise absurden Realität des Zweiten Weltkriegs.

3.2.6 Die Situation von Frauen

Innerhalb der rassistisch diskriminierten Roma-Gemeinschaften sind die Frauen in den untersuchten Werken im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wiederholt intersektionale Opfer interner misogynen Diskriminierung. Da diese Situation in allen analysierten Romanen intradiegetisch prominent dargestellt und extradiegetisch kritisch betrachtet wird, soll sie in diesem Abschnitt Gegenstand der ausführlichen Untersuchung sein.

3.2.6.1 Regeln im Alltag

Das alltägliche Leben der Romnia ist im untersuchten Textkorpus durch eine Vielzahl an Vorschriften geprägt, die Verhalten, Aussehen und Dienstbarkeit reglementieren. Zur traditionellen Kleidung der Frauen gehört zwingend ein Rock, der die Knöchel zu bedecken hat, meistens von prachtvoller Buntheit (CAS 63; FILLE 20, 104; vgl. Abb. 2). Sobald sie verheiratet ist, muss eine Romni ein Kopftuch tragen – „Il ne fallait pas manquer à cette coutume, aussi vieille que la race tzigane sous aucun prétexte“ (SAV 31). Diese Regel gilt über den Tod des Gatten hinaus, wie der Leser aus einer Rüge Vosos an Marona erfährt, die ihr Kopftuch nach Thatchis Ableben unerlaubterweise abgenommen hat:

Marona, le mouchoir est le symbole de la femme mariée, tout d'abord celui de l'épouse, avant d'être celui de la mère. On insulte et on maudit le mari de la femme sans mouchoir, mais si le mari est mort, les insultes s'adressent aux fils. Tu ne voudrais tout de même pas qu'on maudisse tes enfants. (FILL 52)

Das Kopftuch wird normalerweise im Nacken verknotet, doch als Zeichen beschädigter Ehre muss Kali ihres unter dem Kinn knoten (SAV 132). Das Tragen üppigen Goldschmucks zu besonderen Anlässen ist Ausdruck von Erfolg und Prosperität (SAV 94), wobei Schmuck für den Nomaden auch eine pragmatische Geldanlage ist: „Pour le Rom, la banque n'existe pas. Sa richesse, c'est de parer le corps de sa femme, de ses filles ou de ses belles-filles.“ (CAS 181). Während der Trauerzeit darf jedoch kein Schmuck getragen werden (SAV 153).

Mit größter Sorgfalt gilt es, die Reinheitsgebote einzuhalten, die Folgen auch nur des Verdachts deren Missachtung können fatal sein, wie das Beispiel Sheros zeigt, die in *Savina* zu Unrecht verdächtigt wird, Fleisch in einem für Kleidung vorgesehenen Behältnis gewaschen zu haben (SAV 119). Bemerkenswert ist von außen betrachtet die Asymmetrie der Bewertung, in der Sheros Vergehen, die rituelle Unreinheit der ganzen Familie und eine Kris zur Folge hat, wohingegen die von Kali begangene schwere Körperverletzung, in deren Folge Savina erblindet, völlig ungeahndet bleibt.

Im alltäglichen Zusammenleben ist streng geregelt, wann und worüber eine Romni sprechen darf (SAV 171; URS 145,185; VING 141), wann sie sich in Anwesenheit von Männern zeigen, bewegen oder setzen darf (SAV 153, VING 141, 231; URS 185) und selbstverständlich auch wann und wen sie heiratet, denn „Les filles sont faites pour être demandées en mariage“ (URS 100).

3.2.6.2 Ehe und Gewalt

Einer Heirat gehen Verhandlungen ökonomischer Natur voran, in denen die Väter und Brüder der künftigen Braut deren Preis aushandeln. Der Gegenwert der Frau besteht in ihrer Arbeitskraft für die Familie. So nimmt in *La septième fille* Tanchi für seine zwanzigjährige Tochter Yovana den schweren Makel der Ehelosigkeit in Kauf, da er sie als Arbeitskraft bei der Versorgung der 13 Geschwister nicht entbehren kann (FILL 18). Wenn eine Familie sich keine Ehefrau für einen Sohn leisten kann, ist auch der Tausch einer der Töchter gegen eine Braut eine mögliche Option (FILL 158, VING 138).

In *Vinguerka* beschreibt „l’auteur“ die Praxis der Verlobung sehr junger Kinder in einigen Gruppen, weist aber explizit darauf hin, dass dies in verschiedenen Stämmen sehr unterschiedlich gehandhabt wird. Er bringt hier nicht nur seine persönliche Ablehnung dieser Praxis zum Ausdruck, sondern verweist auch darauf, dass ihm dies in seiner Jugend selbst widerfahren ist. (VING 218; vgl. ROUT 22f) Das pränatale Heiratsversprechen und dessen Bruch sind in *Savina* fataler Ausgangspunkt der Handlung (SAV 24). Der Leser wird in den untersuchten Werken Zeuge mehrerer Heiratsverhandlungen (URS 100ff, SAV 35f, 40–52, PRIX 20–22, VING 116–120).

Innerhalb der fantastischen Binnenerzählung in *Vinguerka* lehnt eine Gruppe Roma, die sich als moderner bezeichnet, als die russischen Roma, die Sitten des Brautkaufs vollständig ab – „Nous avons en effet découvert, que le mariage est une affaire personnelle“ (VING 109). Bei der Begegnung mit muslimischen Roma empfindet Drago hingegen deren Sitte, Frauen einfach zu verschenken als „unzivilisiert“ (VING 217). Hochzeiten werden auch unter widrigen Bedingungen mit großem Aufwand gefeiert, beispielsweise während des russischen Feldzugs in *Vinguerka* (140–144). Der Beschreibung des Hochzeitszeremoniells Sheros und Ikas in *Savina* fügt der Erzähler hinzu: „Étranges mœurs où la mariée est la plus triste de la noce.“ (SAV 61)

Vor und nach der Verheiratung scheint ein Sklavinnen-Dasein die unhinterfragte Normalität der meisten Romnia in den untersuchten Romanen zu sein. Mannigfach wird in allen Romanen beschrieben, wie Frauen und Mädchen ihre Väter, Brüder und Gatten sowie deren Gäste stets unaufgefordert, wortlos und ritualisiert bedienen (URS 4, 27, 29 ; SAV 62, CAS: 99) oder auf Befehl zu deren Unterhaltung singen und tanzen (SAV 72, 80, 100ff). Shero, die sich von Ika erhofft, dass er sie vor der Gewalttätigkeit ihrer Brüder beschützen wird, ist voller devoter Hingabe –

Ika pourrait la diriger à sa manière, faire d'elle une sorte d'esclave ; elle serait entièrement soumise à ses désirs. A la rigueur, Ika pouvait même la tromper avec une autre sans que ce soit un réel danger pour lui. (SAV 57)

– und muss nach kurzer Zeit verzweifelt erkennen, dass die Brutalität ihres Schwiegervaters die zuvor erfahrene noch übersteigt. Eheliche Gewalt ist die Regel, deren Ausbleiben positiv hervorgehoben wird, wie im Fall Ordankas und Vasilias in *Savina*:

Quand Ordanka manquait à quelqu'un de ses devoirs, et cela lui arrivait souvent, Vasilia ne la giflait pas. Aucun reproche ne lui était adressé; le jeune rom allait trouver son beau-Père et lui disait:

— Ordanka a fait ceci de mal aujourd'hui. Dois-je la gifler en conséquence, ou mérite-t-elle une autre punition?'

— Tu es son rom et son maître, la loi t'accorde de la batter, fais-le sit u en as envie.

En rentrant chez lui, Vasilia disait à sa femme:

—Ton père m'a permis de te batter, considère-le comme déjà fait.

Ainsi n'avait-il véritablement jamais frappe sa femme. (SAV : 20)

Diese gewohnheitsmäßige Hinnahme männlicher Brutalität zieht sich durch alle untersuchten Romane. Rayka wird zur Strafe für ihren Verrat gemeinschaftlich ausgepeitscht (PRIX 48), Shero wird unter Androhung von Peitschenhieben zum Tanzen gezwungen (SAV 102). Es kommt häufig vor, dass Väter und Brüder ihre Töchter und Schwestern verprügeln, wie etwa Stervo in *La septième fille*: „une paire de gifles ou un coup de pied de Stervo pour que les deux sœurs consentissent à faire un effort.“ (FILLE 19). Stervos Ehefrau Tifla wird als „bien dressée par Stervo, en femme obéissante“ (ebd 141) beschrieben. Selbst Khantchis rebellische Tochter Rakli, die am Ende von *Condamné à survivre* todesmutig mit Nationalsozialisten anlegt, zeigt an der Seite ihres Mannes eine völlig andere Seite: „A côté de lui, Rakli ne dit rien. En épouse soumise, elle accepte tout ce que fait son Rom. Il lui arrive même de recevoir une gifle, mais sans répliquer. Son Rom n'est-il pas un homme?“ (CAS: 192). Die unhinterfragte Akzeptanz ehelicher Gewalt zeigt sich darin, wie, Arnikos Mutter Tereina ihre künftige Schwiegertochter Orka auf ihr Los einstimmt:

«J'ai foi en ta parole, Orka. Aime Arniko autant que je l'ai moi-même aimé. Je reconnais qu'il est parfois brutal. Mais il regrette vite. Peut-être adviendra-t-il qu'il te batte, car il

n'est pas de Rom qui n'ait battu sa Romni. Il ne faudra pas, pour cela, brûler le bois ou même en parler à quelqu'un. (URS: 174)

Melchos Vater Sherokan gibt Drago, dem er seine Tochter „geschenkt“ hat, mit auf den Weg: „Ne la frappe pas trop, mais montre-lui que le rom, c'est toi! (VING 220); die erste Ohrfeige lässt anschließend nicht lange auf sich warten (ebd 223). Als Vasilja Klebari erklärt, er könne froh sein, dass Savina nicht seine Schwiegertochter geworden sei, da sie schwer zu befehligen sei, entspinnt folgender Dialog:

- Je l'aurais menée, moi, ta fille, avec un fouet, dit Klebari, et il n'eût plus manqué que cela qu'elle n'obéît pas!
- Mais il m'est aussi parvenu aux oreilles bien des cris de détresse de la pauvre Schero, répondit Vasilja.
- Est-ce une insulte ? demanda Klebari.
- Non, Dieu m'en garde ! Un reproche, simplement. Tu ne peux nous empêcher de faire allusion à ta brutalité à l'égard de ta bru. » (SAV 96)

Selbst für Femizid gibt es im traditionellen Verständnis rechtfertigende Gründe. In *Les Ursitory* macht der Älteste Féro klar, dass dieser – wenn er wirklich überzeugt gewesen wäre, Arniko habe seine Tochter entehrt, das Recht gehabt hätte, in einer Kris Arnikos Tod zu fordern, nicht aber ihn selbst zu töten (URS 151). In *Condamné à survivre* wird Khantschis Mord an seiner Ehefrau, unter der Prämisse, dass diese ihn tatsächlich betrogen hat, am Ende selbst von deren Bruder als gerechtfertigt erachtet (CAS 203-204),

Maximoffs persönliche Kritik an der Situation von Frauen in traditionellen Roma-Gemeinschaften kommt implizit durch deren wiederholte und schonungslose Darstellung zum Tragen, explizit wird diese im Vorwort der deutschen Übersetzung von *La septième fille* angeprangert (vgl 3.1.6 in dieser Arbeit). Innerhalb der untersuchten Narrative scheint die einzige Alternative zum Dasein als Sklavin für eine Romni ein Leben als Außenseiterin zu sein.

3.2.6.3 Außenseiterinnen

Weibliches Außenseitertum existiert primär in Gestalt gefürchteter und gehasster Hexen, wie Savina, Dharani (FILL) oder Dunicha (URS). Letztere unterscheidet sich durch Mutterschaft von den beiden anderen, was zur Folge hat, dass ihre Tochter Tereina, die selbst keine übernatürlichen Kräfte besitzt, durch Sippenhaft ebenfalls zur Außenseiterin wird. Kurz vor ihrem Tod gibt Dunicha ihrer Tochter auf den Weg: „Ma fille, il y a deux façons de vivre, heureuse ou malheureuse. Si tu restes avec les Roms, tu seras malheureuse. Si tu les quittes, tu seras heureuse.“ (URS 27)

Nach der Ermordung ihrer Mutter durch den Lynchmob begeht Tereina, bevor sie die Gemeinschaft verlässt, einen Tabubruch, dem ein ganzes Kapitel – „L'audace de Tereina“ – gewidmet ist. Ihren Status als *marimé* nach der Geburt ausnutzend, schüchtert sie die Männer des

Dorfes ein und droht Yakali, ihn anzufassen (URS 38–40). Damit wäre auch er *marimé* – ein Fluch, der in der Auffassung der Roma eine schlimmere Strafe, als der Tod darstellt: „La punition millénaire, la plus sévère qu'un Tzigane puisse infliger à son ennemi détesté“(124)²⁰⁴ Die Exeptionalität ihres Handelns wird betont: „Ainsi, Tereina faisait une chose que nulle Romni n'avait osée avant elle“ (38). Nach 17 Jahren der Abwesenheit gelingt es ihr dennoch, gemeinsam mit Arniko wieder Aufnahme in der Gemeinschaft zu finden.

Bei Savina und Dharani werden Ehe- und Kinderlosigkeit als Ausdruck enttäuschter Liebe und Bitterkeit („âme stérile“ FILL 175) mit der manipulativen Boshaftigkeit ihrer übernatürlichen Kräfte in Bezug gesetzt. Doch in Dharanis Randexistenz erkennt die Erzählinstanz in *La septième fille* auch eine verborgene Freiheit, die den anderen Romnia vorenthalten ist: „Mais après tout, étant une sorcière, elle avait bien le droit d'aller où elle voulait sans donner d'explication à qui que ce soit. » (FILLE 121). Dharani selbst versteht sich als „pas une femme normale mais supérieure à toutes les autres, dominatrice de leurs corps, de leurs vies, de leurs âmes“ (180) und sieht dies auch für die Zukunft Silenkas voraus – vorausgesetzt, diese trifft die richtigen Entscheidungen:

Elle-même aurait des vicissitudes dans sa vie; à la croisée des chemins, deux solutions se présenteraient à elle : la sorcellerie ou l'amour, la gloire éphémère et maudite d'une sorcière ou la jouissance des sentiments féminins, périssables au bout de peu de temps.
(ebd)

Die Liebe stellt nach Dharanis Auffassung die größte Bedrohung weiblicher Macht und Überlegenheit dar, ihre Prophezeiung diesbezüglich klingt, wie ein Fluch:

Si ta sœur choisit l'amour, elle sera très malheureuse. Son mari la brutalisera, comme encore aucun Rom ne l'a fait envers sa femme, et en plus il lui fera un enfant tous les ans. Ce seront tous des filles, des petits monstres; chacune d'elles aura une difformité, sauf la dernière qui sera parfaite, la septième. (87)

In ihrem Monolog legt sie – wie zuvor auch Voso – die guten Ursprünge der Hexerei dar, die Herstellung von Heil- und Liebestränken, die auch sie oft bereitwillig auf die Bitten verzweifelter Menschen hin mischt; doch die Menschen leugnen, sich an sie gewandt zu haben und vergessen das Gute, das sie getan hat, bevor sie sich der dunklen Seite ihrer Kunst verschrieben hat:

Oui Stervo, j'ai aimé d'amour, et j'ai renoncé à mes désirs. J'ai aimé d'affection et j'ai renoncé à mes parents. J'ai aimé le monde et j'ai renoncé à lui, et tout cela pour l'amour de mon art, car c'en est un. (88)

²⁰⁴ Ähnlich agiert Savinas Mutter Ordanka, um ihre Tochter vor dem wütenden Mob nach der Kris zu schützen (SAV 176).

Zwar besitzt Savina die gleichen Fähigkeiten wie Dharani, die sie gelegentlich auch einsetzt – doch niemals zum Guten. Ihr angeborener schlechter Charakter hat sich seit ihrer frühen Kindheit offenbart, sie ist tyrannisch, arrogant, verwöhnt (33). Einziger Antrieb ihres verleumderischen Handelns ist Rache für die erlittene Zurückweisung und Demütigung – „Je ne suis pas de celles qui oublie une offense“ (60). Besessen liebt sie Ika weiter und bietet sich ihm an, was diesen veranlasst, sie ein weiteres Mal bis aufs Blut zu demütigen: „Quand j’étais jeune garçon, j’ai fréquenté beaucoup de filles, mais aucune n’était aussi kurva que toi! Plutôt ma mort que d’être ton amant!“ (112), woraufhin sie ihn wissen lässt: „Mon amour à moi n’est pas comme celui des autres. Il est silencieux, il est dangereux. Tu ne tarderas pas à t’en apercevoir! Adieu!“ (113). Später verdrängt sie, dass es Ika selbst war, der sie zurückgewiesen hat und versteht sich als Opfer der Wortbrüchigkeit ihres Vaters, in der sie den Grund ihrer Ehelosigkeit sieht (170). Selbst ihre Katharsis, nachdem sie vom mächtigen und weisen Krisnitory Falka durch einen Wahrheitszauber in die Knie gezwungen und ihre Perfidie entlarvt wurde, ist nur vorübergehender Natur. Während Dharani, die ihren Tod antizipiert hat, in dem Wissen stirbt, ihr Ziel erreicht und Silenka auf ihre Nachfolge vorbereitet zu haben, begeht Savina in zornzerfressenem, wahnhaftem Zustand Suizid.

Auch Kali, die jüngere Schwester Ikas, ist eine Außenseiterin, denn sie gilt als entehrt, seitdem sie im Alter von zwölf Jahren von einem Gadjö entführt und geschwängert wurde. Sie wird gezwungen, das „enfant de sang impur“ wegzugeben, entgeht jedoch der Verbannung und darf nach drei Jahren des ‚Wohlverhaltens‘ aus Mitleid Teil der Gemeinschaft bleiben, da diese ihrem Vater und ihrem Bruder die Schuld an ihrer Verwahrlosung gibt (29–31). Ihre miserablen Lebensbedingungen nimmt sie devot als Strafe hin: „Kali ne recherchait la pitié de personne. Le destin l’avait marqué et elle le savait. Qui aurait pu la sauver ? Pouvait-elle devenir autre chose qu’une kurva ?“ (30) Von ihrem Vater brutal, respektlos und demütigend behandelt (77ff) spricht sie so gut wie gar nicht mehr (132) und ist wegen ihrer Jugendsünde voller gnadenlosem Selbsthass, introvertiert und verhärtet – einzig für ihre Leidensgenossin Schero empfindet sie Zuneigung:

Kali ne savait plus ce que signifiait le mot pitié. Son cœur s’était privé d’affection s’était endurci, non comme une pierre qui pouvait éclater, mais comme de l’acier dur. [...] Impitoyable envers elle-même et même envers tous, Kali avait pris en affection sa belle-sœur Shero. Bien souvent, elle s’était interposée entre elle et son père. Les coups qui étaient destinés à Shero, c’était elle qui les recevait. Sa peau, habituée aux mauvais traitements, ne craignait pas d’en recevoir. [...] La jeune femme estimait mériter la mort. Elle avait enfreint la loi et accepté de le payer. (136-137)

Nach dem Tod des Vaters legt sie ihrem Bruder Ika die Unterschiedlichkeit ihrer beider Rollen in der Familie dar, wobei sie die ihre fatalistisch mit ähnlichen Worten beschreibt, wie sie im deutschen Vorwort zu *Die siebente Tochter* (vgl. 3.1.6 in dieser Arbeit) zu lesen sind:

Depuis mon plus jeune âge, j'ai pensé comme une femme. Toi, tu as grandi dans l'insouciance, tu n'avais à t'occuper de rien. Moi, j'avais tout à ma charge. Je suis une de ces femmes qui ont besoin de toujours obéir. Hier j'étais esclave de mon père, aujourd'hui je suis la tienne, demain je serai peut-être celle de ton fils. (SAV 186)

3.2.6.4 Rebellinen

Kleine Momente der Rebellion gegen das Patriarchat wagen die Nebenfiguren Malilini und Saviya in *Les Ursitory*, indem sie die Ausgestoßenen Tereina und Dunicha freundlich aufsuchen (URS: 8f, 36f). Als Tereina und Arniko 17 Jahre später zu den Minesti zurückkehren, sind es Saviya und ihre Tochter Parni, die sich Féro resolut und erfolgreich widersetzen, der an seiner alten Ablehnung festhalten und Arniko die Gastfreundschaft verweigern will (88–89). Auch als Arniko die Schuld an Parnis Suizid gegeben wird, verteidigt Saviya ihn couragiert: „Vous aviez besoin d'un coupable afin de vous venger. Vous avez choisi Arniko. Mais il n'est coupable de rien.“ (109) Doch nach mehreren beherzten Versuchen, sich einzumischen und die Männer vom Mordversuch an Arniko abzuhalten, muss sie klein begeben: „Saviya ne pouvait répondre. Elle était une femme. Elle fondit en larmes.“ (113)

Die Titelfigur des Romans *Vinguerka* ist in ihrer Kindheit mutig und selbstbewusst. Heimlich ist sie den Jungen durch den Tunnel zum Festsaal des Maître gefolgt, doch anders als diese wagt sie sich auch hinein und überrascht alle – inklusive ihrer eigenen Eltern – mit ihrer atemberaubenden tänzerischen Darbietung. Als die Jungen später von den Erwachsenen ob ihrer Courage gelobt und belohnt werden, den Tunnel allein betreten und ihre Angst überwunden zu haben, Vinguerka hingegen nur aufgefordert wird, erneut zu tanzen, fordert diese auch für sich Anerkennung ein:

Je ne danserai que quand vous me le demanderez en m'offrant autant de choses que m'en ont offert les Gayziés! Moi aussi, j'ai bien traversé le tunnel, et toute seule. Sans les autres. Et j'avais bien plus peur qu'eux! (34)

Zynisch antwortet ihr Vater, dass auch sie ihre Belohnung erhalten werde, nämlich das Kopftuch der verheirateten Frau (35). Tatsächlich fügt sich Vinguerka nach ihrer Heirat mit Drago bereitwillig und voller Liebe in ihr Schicksal:

Pendant des années, Vinguerka n'a été, pour ainsi dire, que l'ombre de Drago. [...] Jamais Vinguerka ne s'était plainte de sa brutalité; inconsciemment sans doute, elle se soumettait à sa loi et son autorité de rom. Et maintenant qu'elle était sa femme, elle acceptait tout à fait d'être l'esclave exclusive de son seul et unique amour. Désormais, elle ne vivrait que par lui et pour lui. (VING 57)

Die Figur Rayka sprengt in *Le Prix de liberté* in ihrer Laszivität und Forscherheit den Rahmen des Rollenverständnisses einer Romni. Gemeinsam mit Lena schließt sie sich den Männern an, die den Ausbruch beschließen und schmettert den Zögerlichen ihre Verachtung entgegen:

Bande de dégonflés! Propres à rien! Cachez- vous derrière les jupes de vos femmes ou de vos mères ! Une chance unique vous est donnée de quitter la servitude et comme des brebis galeuses, vous acceptez de rester ici! Moi, rien ne me retient, j'irai avec eux. (PRIX 129)

Auf der abenteuerlichen Flucht und im folgenden Partisanenkampf erweisen sich die beiden Frauen als mutig und ausdauernd. Als Männer verkleidet kämpfen sie Seite an Seite mit diesen gegen die rumänischen Soldaten (234). Von Isvan mit der Bewachung der Geisel Yon betraut, warnt Rayka diesen: „Je vous le dis tout de suite: je sais me servir d'un fusil aussi bien qu'un homme.“ (240) Die zu den *hors-la-loi* gehörende Azza wird auf ihr eindringliches Bitten hin vor der finalen Schlacht mit der Führung einer strategisch sehr wichtigen Gruppe betraut (246f). Isvan sinniert nach dieser Entscheidung: *J'ai confié à une femme l'une des plus dangereuses missions, et pourtant je ne le regrette pas.* » (248) Seinen Männern hingegen erklärt er: „Que voulez-vous, dit-il, les femmes sont tellement persuasives, et dans de telles occasions, il vaut mieux les éloigner que de les avoir auprès de soi.“ (248)²⁰⁵

Nach der siegreichen Schlacht, in der Lena getötet und Rayka angeschossen wurde (251), ist diese endlich nach acht Jahren geduldigen Wartens an ihrem Ziel – Isvan hält um ihre Hand an. Als Chef der Gruppe muss er – so will es die Tradition – die anderen Männer um ihre Zustimmung bitten: „Cela est normal, étant donné que chaque fois que l'un de vous veut se marier, il demande mon consentement. Je dois donc demander le vôtre.“ (260) Diese wird ihm von den anderen Roma gewährt, denen es jedoch wichtig ist, festzuhalten:

« Nous te l'accordons, dit le guide. Bien entendu, et cela sans t'offenser, nous n'aurons aucun ordre à recevoir d'elle; non parce qu'il s'agit de Rayka et que nous ayons quelque chose à lui reprocher, mais parce que c'est une femme, et un rom ne doit jamais obéir à une romni. »(261)

²⁰⁵ Die Tapferkeit und Zähigkeit auch jener Frauen, die sich unterwürfig im Hintergrund halten, in existenziell herausfordernden oder lebensbedrohlichen Situationen wird mehrfach erwähnt. Der Überlebenskampf Kalis und Sheros auf dem herausfordernden Weg nach Westeuropa, auf dem viele Frauen und Kinder sterben (SAV 84f) werden ebenso betont, wie jener der Frauen, die in *Vinguerka* der russischen Armee folgen (VING 134ff). Eine Szene in der Binnenerzählung aus der russischen Vergangenheit in *La septième fille* enthält einen abenteuerlichen Kampf, den die Roma bestehen mussten, als ihre Gruppe von einem Rudel Wölfe angegriffen wurde, das von den auf Töpfe schlagenden Romnia in die Flucht geschlagen wurde. Der Erzähler konstatiert: „Et pourtant, ce n'étaient pas les Roms qui sortaient vainqueurs de cette bataille homérique, pas plus que les loups, mais c'étaient les Romnia.“ (FILL 102)

In *Condamné à survivre* wird Rakli, die älteste Tochter des Protagonisten Khantchi, zur Symbolfigur des Widerstands. Mit allen Insignien der verführerischen *femme fatale* ausgestattet erfährt der stereotype Mythos durch die Figur ein drastisches Renversement. Ihre betörende Schönheit wird ihren männlichen ‚Opfern‘ zum Verhängnis. Die Opfer indes sind Täter – die mörderischen Henker des deutschen Nazi-Regimes. Rakli tötet zwei von ihnen. Der erste wollte sie zum Sex zwingen (192–194), der zweite verlangt im Konzentrationslager von ihr, nackt vor ihm, seinen Offizieren und den als Unterhaltungs-Sklaven anwesenden Roma zu tanzen. An Leib und Leben bedroht überwindet Rakli zunächst ihre Scham und tanzt, opfert schließlich aber ihr Leben – und das der anderen Roma-Häftlinge –, um sich nicht nur für diese, sondern für alle seit ihrer Deportation erlittenen Qualen und Demütigungen²⁰⁶ zu rächen, indem sie den obersten Offizier mit dessen eigener Waffe ersticht (CAS 199-201). Diese doppelte Umkehrung des im *femme fatale*-Mythos von vornherein pervertierten Opfer-Täter-Verhältnisses zeigt die Verzweigung auf, von der im Fall Raklis der Furor am Ende ihres Lebens zeugt. Weniger als Frau, denn als Repräsentantin der Roma setzt Maximoff in der Figur der einseitigen Darstellung als Opfer im NS-Regime ein Exempel von Mut und Wehrhaftigkeit entgegen (Vgl. Eder-Jordan 1991: 113).²⁰⁷

3.2.7 Zusammenfassung

Durch die hervorgehobene Stellung des Erzählers in fingierter Interaktion mit dem Rezipienten kommt in den untersuchten Werken – mit Ausnahme von *Les Ursitory* – eine Reminiszenz oraler Tradition zum Tragen, die in der Notwendigkeit interaktiver Kommunikation zur Strukturierung und Konservierung von Gedankengängen jenseits von Schriftlichkeit (vgl. Ong 2002: 34) kollektive Erinnerungsfiguren diskursiv in einem gegenwärtigen Bezugsrahmen platziert. Während der Erzähler – oft in Personalunion mit dem Autor – den Anschein der Wiedergabe von selbst Erlebtem erweckt, findet eine Einverleibung der Vergangenheit, welche die Lebensspanne des Autors überschreitet, in der Gegenwart statt. Im Rückgriff auf intergenerationelles kommunikatives Gedächtnis verschwimmen die Grenzen zwischen Fiktion und verschriftlicher *Oral History* – Julia Blandfort spricht von „fiktionalem kulturellen Gedächtnis“ (2008: 66ff). Diese verschriftlichte Erzählstrategie korrespondiert mit der mündlichen Tradition der im ersten Teil dieser Arbeit beschriebenen *vakeriben pal o dada*, der Ahnengeschichten, die den Rahmen für die mündliche Tradierung erlebter historischer Ereignisse bilden. In *Le Prix de la liberté* wird eine Counterstory

²⁰⁶ Die Vorgeschichte Raklis, die zu diesem Zeitpunkt mehrere Konzentrationslager überlebt hat und Opfer von Folter und Menschenversuchen geworden ist (CAS194), greift das Martyrium Maximoffs zweiter Ehefrau Carolina auf, die als KZ-Überlebende unter schweren psychischen Folgestörungen litt. (MEM 44: 100; vgl. Kapitel 2.1 in dieser Arbeit)

²⁰⁷ Dieses Selbstverständnis ist von großer Wichtigkeit für die kulturelle Autorepräsentation von Roma in der Gegenwart, weshalb jedes Jahr am 8. Mai der International Romani Resistance Day an den Roma-Aufstand am 8. Mai 1944 in Auschwitz erinnert (vgl. S. 61 in dieser Arbeit).

des Widerstandes von Roma gegen die Sklaverei mit historiografisch belegten Fakten über die Abolition verwoben und mit den Vorfahren – namentlich dem Urgroßvater – des Autors in Verbindung gebracht.

Heterodiegetische Abschweifung, Gattungs- und Textsortenvermischung sowie Magischer Realismus begründen eine außerordentliche Hybridität Maximoffs Erzählstils, die auch im konsequenten Durchwirken der Texte mit Romani-Begriffen zum Tragen kommt. Sowohl ‚Rom‘/‚Roms‘ und ‚Tzigane‘/‚Tziganes‘ werden teilweise in schnellem Wechsel innerhalb eines Satzes überwiegend synonym benutzt, wobei der Gebrauch von ‚Roms‘ – häufig Kalderash-Roma bezeichnend – deutlich überwiegt, während ‚Tziganes‘ ohne pejorative Konnotation sowohl synonym als auch als gruppenübergreifendes Hyperonym benutzt wird. Darüber hinaus kommen ‚Rom‘/‚Romni‘ in den Bedeutungen ‚Mann‘/‚Ehemann‘ oder Frau/Ehefrau vielfach vor.

Der Leser erhält als Hilfestellung mit didaktischer Intention einmalige Übersetzungen in Klammern, zentrale Begriffe werden in der Folge als bekannt vorausgesetzt in der Narration benutzt (Vgl. Kovacschazy 2012: 41ff; 2013 und 248–250; Blandfort 2015: 31). Auf diese Weise lernt er durch die Lektüre der untersuchten Romane nicht nur ein etwa 60 Begriffe und Phrasen umfassendes Grundvokabular des Romani, sondern auch elementare Traditionen kennen. Die intensive Behandlung der Traditionen der *Kris* und der *Pomana* sowie des Konzepts *marimé* zieht sich als roter Faden durch die untersuchten Werke.²⁰⁸ Das aus dem traditionell ausgeübten Schmiedehandwerk abgeleitete Autonym Kalderash steht im Zentrum auf jahrhundertalter Tradition fußender kultureller Identität, die narrativ im Stolz zum Ausdruck kommt, mit dem Alltagsszenen, Können, Nachfrage und ökonomischer Erfolg beschrieben werden.

Traditionalismus wird kritisch diskursiv behandelt; insbesondere die Frage nach einem Recht auf Rache wird intensiv zwischen einem von christlichem Humanismus geprägten Rechtsverständnis und dem althergebrachten Paradigma der Ehre verhandelt. Der Rückbezug auf indische Ursprünge und deren Spuren bildet zwar ein identitätsstiftendes Narrativ, begründet aber kein diasporisches Selbstverständnis im Sinne des Strebens nach Rückkehr in das Gelobte Land im jüdischen Glauben. Stattdessen kommt in der gelegentlich autostereotyp verwendeten Erinnerungsfigur des „angeborenen Nomadentums“ ein Amor Fati zum Ausdruck, der in jahrhundertelanger Praxis zwischen peripatetischer Existenzsicherung und durch Vertreibung erzwungener Wanderschaft Eingang in die kulturelle Identität von Roma gefunden hat. Dennoch werden romantisierende Klischees vom ‚lustigen Wanderleben‘ durch die Darstellung der harten Realität hinter der scheinbaren Leichtigkeit dekonstruiert. Sedentarisation ist – abhängig von den

²⁰⁸ Auch non-literarisch war es Maximoff ein Anliegen, Einblicke in die Sitten der Kalderash-Roma zu vermitteln, die in den Artikeln „Naissance, baptême, enfance, fiançailles et mariage chez les Tsiganes kalderash“ (ET 1/1960 : 11–21) und « Coutumes des Tsiganes kalderash après le mariage, la mort, la pomana » (ET 3 / 1962 : 10–17) beschrieben werden.

Umständen, unter denen sie stattfindet, und persönlichen Erfahrungen – in den untersuchten Werken positiv oder negativ besetzt. Aus der Ablehnung territorialer Sesshaftigkeit und Landnahme folgt in Maximoffs Narrativen logisch Pazifismus. Das Ideal der peripatetischen Wanderschaft in friedlicher Koexistenz mit der sesshaften Bevölkerung, das durch Nationalismus und Kriege der Gadje ins Reich der Utopie verbannt wird, ist ein häufig wiederkehrender Topos.²⁰⁹

Das Überleben der Roma auf dem langen Weg von Osten nach Westen bedeutet ein permanentes Wechselspiel zwischen Annäherung und Distanzierung, Adaption an technischen Fortschritt und Wahrung der kulturellen Identität, die es in den durchlebten gesellschaftlichen Erschütterungen zu schützen, bisweilen aber auch zu maskieren oder zu variieren gilt. Kriegen und Revolution sind die vulnerablen Nomaden weitgehend hilflos ausgeliefert, deren ‚Sinn‘ erschließt sich ihnen nicht. Die brutalen und fatalen Konsequenzen destabilisieren die Gemeinschaften in ihrem ökonomischen und sozialen Gefüge, doch selbst prekären Situationen wird mit Resilienz und Anpassungsfähigkeit begegnet. Als Quell und Ausdruck dieser Resilienz²¹⁰ wird die auch in der Not aufrechterhaltene musikalische und tänzerische Praxis innerhalb der Gemeinschaften vielfach beschrieben.

Tatsächlich ist das Potential von Musik als „emotional wirksamstes Kommunikationsmittel in der Kultur des Menschen überhaupt“ in der Regulation belastender Emotionen sowohl durch neurovegetative Prozesse als auch in der zwischenmenschlichen Praxis seit der Antike Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung und gezielter Funktionalisierung in Medizin, Pflege, pädagogischer und sozialer Arbeit (Wickel 2011: 281). Im Gegensatz zu „assimilativen Strategien [...] als bewusste und kontrollierte Bewältigungsmaßnahmen“ kann durch Musik als Copingstrategie die emotionale und künstlerische Umdeutung einer ausweglosen Situationen wirken, die zwar keine Lösung zu deren Bewältigung, aber eine emotionale Stabilisierung und Regulierung bieten kann (ebd: 282f, Verweis auf Greve 2008: 920). Der intensive und regelmäßig im Kollektiv praktizierte Zugang zu Musik, der bis in die Gegenwart hinein in vielen Roma-Gemeinschaften Usus ist, ist eine starke resilienzfördernde Ressource. Es ist naheliegend, sich dieser insbesondere in unsicheren, bedrohlichen Situationen zu bedienen. Es ist ebenso naheliegend, dass sich durch die regelmäßige, generationenübergreifende und meist in der frühen Kindheit einsetzende musikalische Praxis im Alltag oft ein hohes Maß an Professionalität und künstlerischer Brillanz entwickelt. Diese wiederum

²⁰⁹ In seinem Spielfilm *Liberté* (2010) behandelt Tony Gatlif das Schicksal einer Gruppe Kalderash-Roma im besetzten Frankreich während des Zweiten Weltkriegs. Bei ihrer Festsetzung durch den Bürgermeister einer Kleinstadt, die dieser mit dem Krieg begründet, antwortet ihm einer der Roma: „C'est votre guerre. Nous, on n'a jamais fait la guerre!“ (Liberté: Min 12:30)

²¹⁰ „Sie [Resilienz] kommt zustande, wenn stabilisierende Bewältigungsprozesse den Umgang mit belastenden und potentiell bedrohlichen Entwicklungsbedingungen so regulieren, dass die weitere Entwicklung der Person nicht eingeschränkt oder negativ beeinflusst wird“ (Greve 2008: 924, zitiert in Wickel 2011: 283).

werden von Außenstehenden in ihrem Unterhaltungswert goutiert und nicht selten in einer ethnisierenden Gleichsetzung von Künstler und Performance als ‚angeborene‘, bisweilen als unangemessen empfundene ‚Sorglosigkeit‘ fehlinterpretiert.²¹¹ Diese Aporie beschreiben die Erinnerungen an Auschwitz der jüdischen Ärztin Lucie Adelsberger, die trotz tiefem Mitgefühls ihr kulturelles Unverständnis der von ihr als Leichtfertigkeit empfundenen Attitüde, die einige Roma auch unter Lagerbedingungen aufrecht erhielten, bzw. als von der SS gezwungene Musiker und Tänzerinnen aufrechterhalten mussten, nicht überwinden konnte (zitiert in Bogdal 2014: 448f). Von interner musikalischer Praxis als Copingmechanismus zeugen auch die in Kapitel 1.4.2 behandelten KZ-Lieder (vgl. Hemetek/Heintschink 1992). Doch der Kaltblütigkeit und Monstrosität des Vernichtungswillens der Deutschen im Zweiten Weltkrieg ist kaum eine der traditionellen Überlebensstrategien der Roma gewachsen. Davon legt *Condamné à survivre* Zeugnis ab.

Als „littérature engagée“ im Sinne Jean Paul Sartres versteht Cécile Kovaczhazy die literarischen Texte Matéo Maximoffs: „le simple fait de nommer ce qui n’avait pas encore eu accès à la parole commune, à la République des Lettres, est une action, un acte d’engagement.“ (Kovaczhazy 2016: 86). Dies bezieht sich in erster Linie auf die Refiguration defigurierter Orte, wie dem Internierungslager Lannemezan in *La septième Fille* und historisch verdrängter Tatsachen, wie der rumänischen Sklaverei in *Le Prix de la liberté*. Mit beiden Werken hat Matéo Maximoff diesbezüglich Pionierarbeit geleistet. Die Ermordung von Roma im Holocaust thematisierte Maximoff – als erster Rom überhaupt – 1946 in seinem Artikel *Germany and the Gypsies*, doch erst 1984 wagte er dessen literarische Figuration in *Condamné à survivre* und 1990 dem in dieser Arbeit nicht untersuchten Roman *Dîtes-le avec des Pleurs*. Beate Eder-Jordan verortet den Beginn des „Bruchs des Schweigens“ in Westeuropa in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts (2008: 119ff)²¹².

²¹¹ Eine gewisse Empfindlichkeit gegenüber der kulturellen Aneignung über Generationen tradierter, hoch elaborierter Ausdrucksformen, wie beispielsweise dem Flamenco spanischer Roma resultiert auch aus der Wahrnehmung, dass die in künstlerischer Praxis sublimierten schmerzhaften historischen Erfahrungen ignoriert, negiert oder sogar reproduziert werden, während die Tradition als popkulturelles Massenphänomen und Konsumgut missbraucht wird. Oder – wie die aus einer alten Flamenco Dynastie stammende Singer Songwriterin Victoria Rios es im Rahmen eines Talks im Rahmen der Konferenz „Approaches to Critical Romani Studies“ in Budapest 2018 ausdrückte: „They want the gold, but they’re not strong enough to carry its weight“. Eindrucksvoll setzt Tony Gatlif in seinem Kurzfilm *Canta Gitano* (1981) und in der letzten Episode von *Latcho Drom* (1993) die Symbiose aus künstlerischer Praxis und Verarbeitung von kulturellem Trauma in Szene.

²¹² In Osteuropa verlief die Entwicklung unterschiedlich. Hier ist die Lyrikerin und Altersgenossin Maximoffs Papsza (Bronisława Wajs) ebenfalls als Pionierin zu nennen. Die Publikation ihrer seit etwa 1950 entstandenen Gedichte, die unter anderem thematisieren, wie ihre Familie sich während des Zweiten Weltkriegs in den Wäldern Polens versteckt hat, führten zu ihrer Exklusion aus der Gemeinschaft und zu ihrem Verstummen. (Eder-Jordan 1999: 135–139). Auch Erinnerungen der Auschwitz-Überlebenden Ceija Stojka (1988) wurden von ihrem Umfeld negativ aufgenommen (Eder-Jordan 2008: 124). Die sensible Dynamik von Verarbeitungs- und Erinnerungsprozessen ist jedoch auf die Entwicklung symbolischer

Dies entspricht in etwa der „Latenz-Zeit“, die nötig war, ehe das posttraumatische Schweigen der Opfergeneration gebrochen werden konnte (Assmann 2006: 244). Der sonst in der Grundtendenz veröhnliche Ton seiner Narration verschärft sich deutlich in Maximoffs Behandlung der Verbrechen der Nationalsozialisten im Zweiten Weltkrieg. Die Wut und die Intention der moralischen Zeugenschaft (vgl. Assmann 2006: 239ff) ist in der Narration der Gräueltaten deutlich spürbar.²¹³

Jenseits staatlich institutionalisierten Terrors verläuft die Demarkationslinie zwischen Gut und Böse in den untersuchten Werken nicht zwischen Roma und Gadje, es gibt sowohl inter- als auch intrakulturelle Vertrauensbeziehungen und Konflikte, bei denen überwiegend das Individuum im Vordergrund steht. Die Figuren Marta, Georges und Khantchi (CAS) vereinen sich zu einer *new ethnicity* (Hall 1996b), deren Grundlage nicht ethnische oder kulturelle Homogenität, sondern die gemeinsame Erfahrung von Diskontinuität und Außenseitertum ist. So wird kulturelle Differenz auf individueller Ebene neu ausgehandelt mit einer gewissen Feinfühligkeit für den *point aveugle* stereotypisierender Fremdzuschreibungen. Durch die Verteilung sympathischer und unsympathischer Wesenszüge der Figuren auf Roma und Gadje, die Darstellung der Reziprozität von Exklusionsmechanismen und deren selbstkritische Infragestellung sowohl durch den Erzähler als auch durch Roman-Figuren findet hybride Gesellschaftskritik im dritten Raum²¹⁴ statt, wie in der Gegenüberstellung folgender drei Passagen deutlich wird:

Nous autres, peuple dit civilisé, qui avons été à l'école, qui avons fait des études normales et supérieures, nous nous représentons le tzigane comme un être à demi sauvage, illettré,

Formen angewiesen, um die erlittenen Trauma kollektiv zu verarbeiten und deren unbewusster intergenerationeller Übertragung entgegenzuwirken (Assmann 2006: 243–245).

²¹³ Der Entstehung von *Condamné à survivre* gingen Maximoffs persönliche Teilnahme an der Demonstration in Bergen Belsen 1979 (vgl. in dieser Arbeit) und an dem 30jährigen Gedenken an das Massaker in Auschwitz 1974 voran, im Zuge dieser Reise besuchte er auch das ehemalige KZ Dachau. (vgl. ET 4/1974: 9–10).

²¹⁴ Das Konzept *Third Space* (Bhabha 1994: 54) rüttelt an den essentialistischen Grundfesten kultureller *différence*-Vorstellungen, in welchen Hybridität die Vermischung zweier a priori vorhandenen, territorial verankerten Kulturen im Sinne der ursprünglichen biologischen Bezeichnung für Rassenmischung oder botanische Kreuzung bedeutet. Er führt die essentialistische Kultur-Vorstellung ad absurdum um verortet die Hybridität in jenem dritten Raum, in denen kulturelle Identität in einem perpetuellen Prozess des Zulassens, Spiegeln und Übersetzens in jedem Moment neu ausgehandelt wird. Ausgangspunkt des Konzepts der Hybridität transkultureller Prozesse in der postkolonialen Theorie war Michail Bachtins (1979) linguistischer Ansatz. Die von ihm geprägten Konzepte der ‚intentionalen‘ und der ‚organischen‘ Hybridität ermöglichen die Analyse der Polyphonie von Texten und ihrer Effekte. Das subversive Potential der textuellen Unterwanderung dominanter kultureller und linguistischer Strukturen hat Bhabha auf den postkolonialen Diskurs übertragen, sodass der Akt der hybriden Identitätsbildung im ‚dritten Raum‘ als einer Form des Widerstands gegen koloniale Normativität verstanden werden kann.

incapable d'un travail manuel, ne sachant rien faire que jouer de la musique... Eh bien, c'est nous qui avons tort ! (PRIX 277)

Et pourtant, j'ai passé des nuits et des nuits à enseigner aux Roms à vivre heureux et à ne pas mépriser les gadgés. Car tout homme, Rom ou pas, est mon semblable. (FILL 177)

Les Tziganes, que la plupart des gens appellent Tziganes, Gitans, etc., ne sont que des Roms; c'est notre nom et il signifie « homme ». Pour ceux de ma race, nous sommes des hommes, et les autres, les « Gayziés », ne le sont pas. C'est ce que nous pensons par orgueil; peut-être plus encore par ignorance. (CAS 75)

In der Beobachtung dieser Variabilität von Zentrum und Peripherie erweist sich die Tendenz zur Selbstvergewisserung durch Exklusion und Abwertung des Fremden als kollektive, grenzüberschreitende anthropologische Grundkonstante. Der dritte Raum eröffnet die Chance der Sensibilisierung für diese allzu menschliche Schwäche jenseits ethnischer oder nationaler Zugehörigkeit.²¹⁵ Innerhalb der Heterotopien (Foucault 1984), in denen sich die Gruppen durch Europa bewegen, gibt es ein eigenes Verständnis von Zentrum und Peripherie, das der Außenwelt verborgen bleibt und seine eigenen Außenseiter und Grenzgänger hervorbringt. Außenseiter bleiben jedoch Randexistenzen innerhalb der Gemeinschaft, extrem selten findet die vollständige Exklusion in Form eines Banns, der im internen Verständnis schwerer als der Tod wiegt, statt; selbst Verbannung verliert nach Ablauf eines gebührend langen Zeitraums ihre Gültigkeit, wie an den Beispielen Tereinas (URS), Kalis (SAV) und Khantchis (CAS) deutlich wird. Während für Männer die Möglichkeit besteht, als kulturelle Grenzgänger, wie Voso ein Stück weit aus dem Traditionalismus herauszutreten und Akzeptanz als Sonderling zu finden, werden weibliche Außenseiterinnen als Hexen gefürchtet und gehasst, als Entehrte verachtet und gedemütigt.

Maximoffs Engagement im Sinne inhärenter Kritik durch Benennen des Unbenannten so wie explizit geäußelter Kritik richtet sich nicht nur an die Mehrheitsgesellschaften, sondern wagt auch *Inner Criticism* (Vgl. Eder-Jordan 2010: 10ff, 16).²¹⁶ Im narrativen dritten Raum unternimmt er die schonungslose Benennung und Darstellung der Situation intersektioneller Diskriminierung, der Frauen in der stagnierenden Sphäre patriarchalen Traditionalismus ausgesetzt sind, was auch ihm wiederum Kritik aus seinem Umfeld einbringt. Maximoffs Frauenfiguren indes nehmen misogynie

²¹⁵ Eine Entsakralisierung der konstituierenden Gegensätze postuliert Michel Foucault (1984: 49), ebenso wie Giorgio Agamben, der feststellt, dass „alle Völker Zigeuner und alle Sprachen Jargons“ sind (Agamben 2001: 61).

²¹⁶ Eder-Jordan betont, dass dieses Wagnis des Aufzeigens interner Missstände ein Vertrauensbeweis in Richtung der Nicht-Roma-Leserschaft ist, der Roma-Autoren in ihren Communities oft übelgenommen, bisweilen auch sanktioniert wird. Ursache dieser literarischen Verschlossenheit ist die Angst, negative Stereotype zu verstärken (ebd). Die ethnisierende Lesart mancher Rezensenten der Werke Maximoffs zeigen, dass dies keine grundlose Angst ist.

Unterdrückung und Misshandlung als Gesetzmäßigkeit hin, auch die Außenseiterinnen und Hexen können keine Auswege entwickeln: Die Hexen sterben, die Rebellionsversuche Raydas und Vingerkas enden in der Ehe, bevor letztere ebenfalls stirbt und Kali erachtet ihr Martyrium als verdiente Strafe (vgl Eder-Jordan 1993:199ff und 2010: 16).

Jenseits moralischer Zeugenschaft und Sozialkritik entfaltet sich Matéo Maximoffs reiches narratives Repertoire und Talent für spannungsreiche Handlungsentwicklung. Elemente von Abenteuer- Helden und Entwicklungsroman werden sowohl mit historischen Fakten als auch mit magischen und mystischen Handlungssträngen zusammengeführt; mystischer Eskapismus, das Geschichtenerzählen als Praxis kultureller Selbstvergewisserung und sozialer Stabilisierung sowie das Aushandeln gemeinschaftlicher Anliegen mit Hilfe tradierter Narrative erschaffen intradiegetisch in *La septième fille* eine eigene Sphäre, die es ermöglicht *cette drôle de guerre* als paradoxes Geschehen an der Peripherie stattfinden und die Gadje zu Statisten werden zu lassen. Der omnisciente, spürbare, kommentierende und sich einmischende Erzähler in *Condamné à survivre* fordert indes den Leser heraus, konfrontiert ihn mit historischen Grausamkeiten, richtet in fingiertem Dialog Fragen und Vorwürfe an ihn und will zum Nachdenken anregen – nicht ohne versöhnliche Untertöne. Maximoff lädt seine Leser über die Grenzen der Narration – und auch über jene der ethnischen Zugehörigkeit – hinweg zu einem fiktiven Divano, jenem mündlichen Genre der Kalderash-Roma, das der Verhandlung moralischer und sozialer Fragen Raum gibt (vgl. 1.4.2). In einem solchen „dezentralisierten Kommunikationsmodus“ (Todorov 1986: 19) kann ein interkulturelles Verstehen unter gegenseitiger Berücksichtigung menschlicher Fehlbarkeit und Verletzbarkeit oder die Akzeptanz von *opacité* (Glissant 1990: 203–211) geschehen.

4. Comparationes

4.1 Boris Pasternak (1890–1960): *Doktor Shiwago*

Der Roman *Doktor Shiwago* wurde zunächst 1957 bei Feltrinelli Milano auf Italienisch und Russisch veröffentlicht.²¹⁷ Auf Druck der russischen Regierung, die das Werk als antistalinistisch und künstlerisch dem sowjetischen Ideal widersprechend auffasste, musste Boris Pasternak den Nobelpreis für Literatur, der ihm 1958 zugesprochen wurde, ablehnen. Erst 1988 im Zuge der politischen und gesellschaftlichen Modernisierung unter Michail Gorbatschow („Perestroika“) wurde das in 18 Sprachen übersetzte Werk auch in Russland publiziert. 1989 nahm Boris Pasternaks Sohn stellvertretend für seinen Vater postum den seinerzeit abgelehnten Nobelpreis entgegen. Internationale Popularität erlangte *Doktor Shiwago* durch die fünffach oscarprämierte Verfilmung von David Lean (1966) mit Omar Sharif in der Hauptrolle.

Das Werk umfasst 685 Seiten und besteht aus zwei Teilen. Am Ende des zweiten Teils stehen intradiegetisch eingebunden „Die Gedichte Juri Shiwagos“ (646ff), die einen nachträglichen Einblick in Innenleben und Emotionen ihres Verfassers gewähren.

Der historische Roman ist stilistisch eine Bricolage aus Prosa, Lyrik und extensiven philosophischen Passagen, die in Form von Gesprächen, Introspektion und tagebuchartigen Notizen des Protagonisten vermittelt werden. Pasternak selbst bezeichnete sein Werk als epischen Roman („Epopöe“, Tippner 2020: 2), was den Protagonisten Juri Shiwago in die Nachfolge von Aeneas, Odysseus und *Pierre Bezuchov* (Lev Tolstoi 1885: *Krieg und Frieden*) stellt.

In dem „Buch eines Dichters über einen Dichter“ (Danow 1981: 889) und über das Entstehen von Dichtung spielt „die Lyrik eine Schlüsselrolle als symbolisches Gedächtnis, während der Prosa die Aufgabe des Archivierens verschiedenster Daten zugewiesen ist“ (Tippner 2020: 2).

4.1.1 Synopsis

Am Beginn des Romans steht die Beerdigung der Mutter des elfjährigen Juri Shiwago ungefähr im Jahr 1901. Der Vater des Jungen – ein ruiniertes ehemaliger Millionär – ist verschwunden, Juri wird viele Jahre später erfahren, dass er sich das Leben genommen hat. Vorerst zieht er zu seinem Onkel Kolja Wedenjapin nach Moskau, wo er die Schule absolviert und ein Medizinstudium beginnt.

Parallel lernt der Leser die sechzehnjährige Gymnasiastin Lara Guichard kennen, die mit ihrem Bruder und der verwitweten Mutter Amalia Guichard zusammenlebt und von deren Liebhaber Victor Komarowski über ein halbes Jahr lang sexuell missbraucht wird. Als Shiwago nach einem Selbstmordversuch Amalia Guichards als Assistenzarzt bei deren Behandlung zugegen ist, kreuzen

²¹⁷ Dieser Untersuchung liegt die deutsche Übersetzung von Thomas Reschke zugrunde, erschienen 2017 in der dritten Auflage beim Fischer Taschenbuchverlag. Dieser Ausgabe folgt auch die in dieser Arbeit verwendete Transliteration der russischen Namen.

sich seine und Laras Wege das erste Mal flüchtig. Lara schafft es, sich aus dem für sie sehr leidvollen Verhältnis zu lösen und lernt den jungen Rebellen und Arbeitersohn Pawel Antipow („Pascha“) kennen, den sie – nachdem beide ihr Studium abgeschlossen haben – heiratet (123). Im Affekt sucht sie eines Abends eine Soirée der angesehenen Moskauer Familie Gromeko auf und schießt auf den als Gast anwesenden Victor Komarowski. Auch hier ist Juri Shiwago, der seit Beginn seines Studiums bei der Familie des Chemieprofessors Alexander Gromeko wohnt und mit dessen Tochter Antonina „Tonja“ Gromeko verlobt ist, anwesend und empfindet trotz des Attentats Sympathie für Lara, deren Schuss Komarowski nur leicht verletzt hat. In derselben Nacht verstirbt Tonias Mutter.

Während des Ersten Weltkriegs begegnen sich Lara und Juri, der inzwischen mit Tonia verheiratet ist, als Arzt und Krankenschwester in einem Lazarett wieder (159). Sie haben eine kurze, leidenschaftliche Affäre, kehren zu ihren Familien zurück und verlieren einander wieder aus den Augen. Tonia hat inzwischen den gemeinsamen Sohn Saschenka geboren (215). Als die Oktoberrevolution ausbricht, wird die reiche Familie Gromeko/Shiwago enteignet, verarmt und lebt trotz Shiwagos gefragter Arbeit als Arzt wie viele Moskauer am Rande des Verhungerns; Juri erkrankt an Typhus (258). Nach seiner Genesung flüchten Juri, Tonia, Alexander Gromeko und Saschenka nach Warykino, einem ehemaligen Landsitz der Familie Gromeko im Ural, wo sie sich durch Gemüseanbau selbst versorgen können und Tonia erneut schwanger wird (351). Juri sucht regelmäßig die Bibliothek der nahegelegenen Stadt Jurjatin auf, wo ihm eines Tages Lara wiederbegegnet, die dort als Bibliothekarin arbeitet (363). Lara lebt allein mit ihrer achtjährigen Tochter Katenka; Pascha Antipow hat inzwischen unter dem Namen Strelnikow bei den Bolschewiken politisch Karriere gemacht und ist ein für seine Gnadenlosigkeit und Brutalität gefürchteter General der Roten Armee, der in einem Zug durch das Land reist und Terror verbreitet. Shiwago ist Strelnikow während der langen Reise in den Ural begegnet, verschweigt Lara jedoch zunächst, dass er um die hinter dem Pseudonym verborgene Identität ihres Mannes weiß (372). Die Affäre der beiden lebt wieder auf, fortan reitet Juri regelmäßig nach Jurjatin, um sich mit Lara zu treffen, während Katenka in der Schule ist. Eines Tages wird er auf dem Rückweg nach Warykino von einer Partisanenarmee gefangengenommen und gezwungen, die Partisanen, denen Frauen und Kinder sowie eine große Viehherde der Truppe folgen, als Arzt zu begleiten (382); unter widrigsten Bedingungen erlebt er, mit den Partisanen durch Sibirien ziehend, großes Elend, brutale Massaker und Kampfhandlungen, ehe es ihm nach zwei Jahren gelingt es, zu fliehen (468).

Er findet in Jurjatin Lara wieder und erfährt, dass seine um eine Tochter angewachsene Familie vor den marodierenden Horden der Konterrevolution nach Moskau geflohen ist (485). Von dort erreicht ihn einige Monate später ein Brief von Tonja, die erfahren hat, dass er nach Jurjatin zurückgekehrt ist. Sie teilt ihm mit, dass sie nach Paris fliehen werden, da die Familie Gromeko von Hinrichtung bedroht ist (519ff).

Eines Abends taucht Victor Komarowski, der unter dem neuen Regime Karriere als Justizminister der Fernöstlichen Republik Primoje gemacht hat, bei Lara und Juri auf (522ff). Da Shiwago als Deserteur gilt und die Situation in Jurjatin in den Wirren der Konterrevolution auch für Lara als Strelnikows Frau immer gefährlicher wird, bietet Komarowski an, die drei mitzunehmen und in Sicherheit zu bringen, was Lara und Juri zunächst kategorisch ablehnen. Stattdessen verschanzen sie sich mit Katenka in dem alten Haus der Gromekos in Warykino, wo sie eine kurze Zeit lang in eskapistischem Frieden leben. Doch als die Bedrohung immer näher rückt und das Gerücht der Hinrichtung Strelnikows kursiert, kehrt Komarowski zurück und wiederholt sein Angebot (556ff). Shiwago weigert sich weiterhin mitzukommen, täuscht jedoch Lara, damit sie und Katenka mit Komarowski reisen, und bleibt allein zurück. Er durchlebt eine Phase intensiven Leidens und poetischer Kreativität, in welcher er die Gedichtsammlung verfasst, die am Ende des Buches steht. Eines Tages sucht ihn Pascha/Strelnikow auf, der seiner Hinrichtung entkommen konnte und sich versteckt. Nach einem langen, desillusionierten Gespräch über die Epoche, Krieg, Revolution und Sozialismus lässt Shiwago ihn in Warykino übernachten, wo Pascha sich in derselben Nacht erschießt (579).

Mit Beginn der Neuen Ökonomischen Politik (NÖP) im Frühjahr 1922 kehrt Shiwago nach Moskau zurück, arbeitet dort als Arzt, wird aber zum Trinker und verwahrlöst zusehends. Er schafft es noch einmal, sich aus Depression und Vereinsamung herauszuwinden, als er Marina kennenlernt, mit der er in ‚wilder Ehe‘ lebt, da die Ehe mit Tonja nicht aufgelöst wurde. Marina toleriert seine „Absonderlichkeiten“ und gebiert zwei Mädchen im Abstand von sechs Jahren (598). Doch Shiwago verschwindet eines Tages spurlos und zieht sich allein in eine Kammer zurück, in der er seinen letzten lyrischen Schaffensrausch erlebt (607ff). An einem Augustmorgen stirbt er in einer Moskauer Straßenbahn an einem Herzinfarkt (612). Bei seiner Beerdigung begegnen sich Lara, die zufällig in Moskau ist, und Juris Bruder Jewgraw Shiwago. Gemeinsam sichten sie einige Tage lang Shiwagos Nachlass und tauschen vertrauliche Informationen aus, die dem Leser verborgen bleiben, bis Lara plötzlich verschwindet und nie wieder kehrt – sie wird auf der Straße verhaftet und in ein Konzentrationslager gebracht (626).

Im Epilog unterhalten sich zwei alte Freunde Shiwagos, die nun Soldaten sind, im Jahr 1943 an der Front mit einer jungen Waisen namens Tatjana, die ihnen erzählt, dass sie zum Generalmajor Jewgraw Shiwago gerufen worden ist. Aus ihren arglosen Erzählungen geht hervor, dass sie Laras und Juris Tochter ist. Lara hat nach ihrer Flucht Komarowski geheiratet, Tatjana heimlich zur Welt gebracht und fortgegeben. Dies hatte sie nach Juris Beerdigung Jewgraw Shiwago anvertraut, der nach dem Mädchen gesucht hat und sich fortan um sie kümmern will. Weitere zehn Jahre später sitzen die beiden ehemaligen Soldaten in Moskau beisammen und finden Trost in einem Band, den

Jewgraf zusammengestellt und herausgegeben hat. Die „Gedichte aus den gesammelten Schriften Juri Shiwagos“ bilden den Abschluss des Romans.

4.1.2 Vergleichende Analyse zentraler Topoi

4.1.2.1 Erzwungenes Nomadentum

Juri Shiwago bezeichnet die Menschenmenge der vor dem Moskauer Bahnhof schlafenden Revolutionsflüchtlinge als „Zigeunerlager“ (196) und benutzt den Begriff ‚Zigeuner‘ zur Bezeichnung des als beklagenswert empfundenen, erzwungenen Nomadentums: „Ach, dieses Wanderleben, dieses Herumziehen wie bei den Zigeunern“ (157), „Arme Kinder der heutigen Zeit, Opfer unseres Zigeunerlebens, folgsame Beteiligte an unserem Umherziehen“(539), „Unser Wanderleben ist tatsächlich falsch und anormal, da hast du recht. Aber wir haben es uns nicht ausgesucht. Dieses verrückte Herumziehen ist das Los aller Menschen, es liegt im Geist der Zeit“ (542). Aus der Perspektive der ‚erfahrenen‘ auf die ‚neuen‘ Nomaden in Matéo Maximoffs *Condamné à survivre* spricht Mitgefühl:

Ceux que les Roms appellent des sédentaires sont devenus nomades à leur tour. Ainsi, pensent les Roms, ils vont apprendre ce que c'est que d'errer d'un endroit à un autre sans bien savoir où l'on va. A souffrir de fatigue, de faim et de soif. A être chassés par les uns et par les autres, dévalisés, parfois tués. Ils ont des appartements, des maisons, des fermes, parfois même des villas ou des châteaux. Il leur faut tout abandonner pour fuir le plus loin possible. Les Blancs sont chassés par les Rouges et les Rouges par les Blancs. Une guerre ou une révolution est souvent le fait d'un petit groupe d'hommes, mais ce sont les civils qui en souffrent. Les femmes et les enfants en particulier. (CAS 121)

4.1.2.2 Revolution und Krieg

Juri Shiwago ist – wenngleich der *haute bourgeoisie* zugehörig – aus humanistischem Denken heraus zunächst ein Befürworter der Revolution (201) und stimmt mit seinem Onkel Kolja überein, wenn dieser sagt:

Die große Masse des Volkes hat jahrhundertlang ein unvorstellbares Dasein gefristet. Das können Sie in jedem Geschichtsbuch nachlesen. Wie das immer heißen mag, Feudalismus oder Leibeigenschaft, Kapitalismus oder Fabrikindustrialisierung, diese Ordnung ist unnatürlich und ungerecht, das steht seit langem fest, und der Umsturz, der das Volk zum Licht führen und alles zurechtrücken wird, ist längst vorbereitet. Sie wissen, dass eine teilweise Erneuerung des Alten nichts taugt, es bedarf eines grundlegenden Umbruchs. Der zieht vielleicht einen Einsturz des Gebäudes nach sich. Na und? Das ist schrecklich, aber daraus folgt doch nicht, dass es nicht so sein wird! Es ist eine Frage der Zeit. Wie kann man das bestreiten? (224)

Das ihn umgebende und selbst erfahrene Elend großer Teile der Bevölkerung lässt Juri jedoch zum Kritiker des Bolschewismus werden. Als Geisel der Partisanen äußert er unverhohlen, dass in seinen Augen die Brutalität der „Umgestaltung“ des sowjetischen Menschen, die er ohnehin in ihrer Grundidee für ein infames Vorhaben hält, durch nichts zu rechtfertigen ist: „[D]as alles [ist] von der Verwirklichung weit entfernt, und nur das Gerede darüber wurde mit solchen Strömen von Blut bezahlt, dass der Zweck gewiss nicht die Mittel heiligt.“ (422)

Im „revolutionären Aberwitz“, der sich ihm im Dialog mit Pascha/Strelnikow offenbart, welcher Shiwago unmittelbar vor seinem Suizid eine Lebensbeichte ablegt, sieht dieser die „Krankheit des Jahrhunderts“ (570). Shiwagos Auffassung nach ist ihre ganze Generation diesem Aberwitz zum Opfer gefallen. Strelnikow hingegen sieht in Shiwago den Angehörigen einer dekadenten Klasse, die überhaupt nicht in der Lage ist, die Dimensionen sozialen Elends, welche jenen „revolutionären Aberwitz“ ausgelöst haben, anders als in hochtrabenden Sozialtheorien zu erfassen:

— All das ist nichts für Sie. Sie können das nicht verstehen. Sie sind anders aufgewachsen. Da war die Welt des Stadtrands, der Bahngleise und der Arbeiterkasernen. Schmutz, Enge, Armut, Verhöhnung des werktätigen Menschen, Verhöhnung der Frau. Und da war die lachende, ungestrafte Dreistigkeit der Ausschweifung, da waren die Muttersöhnchen, die adligen Studenten und die Kaufmannsprößlinge. Mit Scherzen oder mit verächtlicher Gereiztheit setzten sie sich über die Tränen und Klagen der erniedrigten, getäuschten Habenichtse hinweg. Welch eine Olympiade der Nichtstuer, die nur dadurch bemerkenswert waren, dass sie sich nichts abverlangten, nichts suchten, der Welt nichts gaben, nichts hinterließen! (573)

Im Verhältnis zu den Roma in *Condanné à survivre* und *Savina* vom diametral entgegengesetzten Ende der Gesellschaft kommend, erleben die Gromeko/Shiwagos die existenzielle Erschütterung durch die Revolution – Verarmung, Entwurzelung, Gefangenschaft und ständige, multiple Bedrohung zwischen sehr unberechenbaren Fronten – bald in ähnlicher Weise, wie große Teile der Bevölkerung. Die alten Eliten, das ‚einfache Volk‘ und die Roma sind gleichermaßen Leidtragende des Kampfes der ‚Roten‘ und der ‚Weißen‘ um die Herrschaft:

C'est qu'à cette époque, les Rouges fusillent n'importe qui et pour n'importe quoi, les accusant d'être des Blancs. De leur côté, les Blancs en font autant. Et souvent sans le vouloir car ils ne savent pas où ils sont, les Roms se trouvent au milieu. (CAS 78)

Fahren Sie doch mal hundert Werst weiter weg von der Bahnstrecke. Überall und ununterbrochen Bauernaufstände. Gegen wen, fragen Sie? Gegen die Weißen und gegen die Roten, je nachdem, wer dort gerade herrscht. (SHIW 417)

Auch Bourgeoisie und Adel werden nicht nur in den Grundfesten ihrer Existenzen erschüttert, sondern müssen um ihr nacktes Leben kämpfen, nachdem mit der Ermordung der Zarenfamilie ein

fatales Exempel statuiert wurde. Ausnahmen bilden nur jene, denen es wie Komarowski gelingt, innerhalb des neuen Systems ihre Macht neu zu etablieren.

Nachdem Juri Shiwago eine Typhus-Erkrankung überlebt hat, bleibt der Familie angesichts der allgemeinen Hungersnot nichts anderes übrig als die Flucht aus Moskau, denn „[i]n der Zwischenzeit lebten die Shiwagos in äußerstem Elend. Sie litten Not und waren dem Tode nahe“ (258). Die lange und gefährliche Zugfahrt in den Ural (271–332)²¹⁸ vollzieht nach der sozialen die topografische Entfernung der Shiwagos von Privilegien, Besitz und Wurzeln, die Bewegung aus dem Zentrum an die Peripherie, während das Zentrum – das Moskau der alten Eliten – sich unwiederbringlich auflöst. Die Roma in *Condamné à survivre* haben sich bei Ausbruch der Revolution seit langem an der gesellschaftlichen Peripherie etabliert und leben als fahrende Händler und Zirkusbetreiber in Wohlstand, was sie in der Logik der Bolschewiken genauso zu Kapitalisten macht, wie die Shiwagos.

Khantchi gerät wie Shiwago zwischen die Fronten der Revolution und zwischen zwei Frauen, von denen eine mit einem sich später radikalierenden Revolutionär liiert ist. Die Brutalität und Grausamkeit, deren Zeuge Shiwago als Arzt in der Partisanenarmee wird, ähneln dem, was die Kumpanía in der Gefangenschaft bei den Partisanen erlebt. Das Szenario der Hinrichtung von „Schnapsbrennern und Verschwörern“ (SHIW 442–444) erinnert an das Partisanentribunal, vor das die Roma gestellt werden (CAS 92–96).

Frauen und Kinder folgen der Partisanenarmee, wie im knapp hundert Jahre zuvor angesiedelten Roman *Vinguerka* die Romnia dem russischen Eroberungsfeldzug folgen, an dem die Männer gezwungen sind, teilzunehmen. Die Partisanen dürfen vorübergehend sogar mit ihren Familien im Trupp zusammenleben, was zu kleinen Momenten des familiären Glücks innerhalb des kriegesischen Kontextes führt. Die Familie oder Kumpanía als Heterotopie innerhalb des chaotischen Weltgeschehens erweist sich als stabilisierender und zugleich äußerst fragiler Faktor. Bei den Roma in *Vinguerka* kommt es zur Doppelhochzeit (VING 162ff), später werden die Frauen von Menschenhändlern entführt. In *Doktor Shiwago* findet der psychisch labile Partisane Pamfil

²¹⁸ Das wiederkehrende Motiv des Zuges als Vehikel panischer Fluchtbewegung, aber auch – im Fall Strelnikows – des Terrors, wird bildsprachlich vielfach reflektiert in der Perspektive auf die gigantischen Landschaften Sibiriens aus einem Zugfenster, die im Gegensatz zu dem dichten Gedränge der Bahnhöfe stehen. D.K. Danow stellt fest:

Two of the most prevalent images in the book, however, are of trains and death. Meant to convey a sense of the perplexing, catastrophic times when both armies and households are constantly on the move, the train recurs as a concrete, realistic detail and as a frequent, symbolic image. With everything in chaotic flux, the train figures centrally in the nation's confused, self-perpetuating dance of death. (Danow 1981: 891)

Palych, der seine Familie „besinnungslos liebt“ (447), während der Zusammenführung in deren Nähe Trost und Erholung, doch die Maßnahme wird als schädlich erachtet und die Verbringung der Familien in ein weit entferntes Lager beschlossen. Nachdem er Zeuge des Sterbens eines schwer Gefolterten geworden ist, verliert Pamfil Palych vollends den Verstand und tötet eigenhändig seine Frau und seine drei Kinder, um ihnen ein solches Schicksal zu ersparen (462).

4.1.2.3 Zauberei und Mystizismus

Zur Partisanenarmee stößt eine Soldatin und Tierärztin, die „insgeheim auch Zauberin“ ist und von Shiwago den Spitznamen „Brummkreisel“ erhält (440). In ihrem Vortrag eines alten russischen Liedes, dem Shiwago heimlich und ergriffen lauscht, als sie sich unbeobachtet wähnt, manifestiert sich eine jahrhundertealte Praxis musikalischer Verarbeitung existentieller Bedrohung (vgl. 3.2.7 in dieser Arbeit), in der russische und Roma-Traditionen eine kulturelle Kontaktzone betreten:

Das russische Lied ist wie Wasser in einem Staubecken. Es scheint stillzustehen und sich nicht zu bewegen. In der Tiefe aber fließt es unaufhörlich aus den Dammluken, und die Stille an der Oberfläche ist trügerisch. Mit allen Mitteln, Wiederholungen und Parallelismen, verzögert es den Ablauf des allmählich sich entwickelnden Inhalts. An irgendeinem Punkt erschließt es sich plötzlich, und wir sind verblüfft. Auf diese Weise äußert sich seine strenge, beherrschte, sich selbst disziplinierende, schwermütige Kraft. Es ist der verrückte Versuch, mit Worten die Zeit anzuhalten. (453)

Als die Tierärztin/Zauberin zu einer verletzten Kuh gerufen wird, bietet sie deren Besitzerin zunächst einen Zauber an, um ihren Gatten von seiner Trunksucht zu befreien (455; vgl. SAV 104–107). Dann beginnt sie, die Kuh zu besprechen, woran Shiwago, der sie auch scherzhaft „Quacksalberin“ oder „Konkurrentin“ nennt, aus der Ferne teilhat – er lauscht „wie verzaubert dem altertümlichen Singsang“ (456). Nebenher philosophiert sie – sich nun Shiwagos Zuhörens bewusst – über die Zauberei, die „alles kennen [muss]: Wegzaubern, Herzaubern, das Wort zum Heilen, das Wort zum Feien“ (456f). Ein von ihr ironisch angeführtes Beispiel für das Wirken magischer Fetische ist die Fahne der Bolschewiken:

Oder nehmen wir eure rote Fahne. Du meinst bestimmt, das war wirklich eine Fahne. Das ist überhaupt keine Fahne, nein, die Pesthexen winken mit dem himbeerroten Tuch, und wem winken sie? Sie winken den jungen Männern, sie zwinkern ihnen zu, sie locken sie zur Schlachtbank, in den Tod, sie hexen ihnen die Pest an. Und ihr glaubt, das wären Fahnen, dabei kommen zu mir Arme und Proleten aller Länder. (457)

Sie rühmt sich ihrer Fertigkeit im Brauen von Liebestränken und geht nahtlos in eine Reihe mystischer Szenarien vergangener Jahrhunderte über, die Shiwago zwar rational einordnen, sich deren ‚Zauber‘ aber nicht entziehen kann:

Doktor Shiwago war gebildet genug, um in den letzten Worten der Zauberin Stellen aus einer Chronik zu vermuten, aus der Nowgoroder oder der Ipatjewer Chronik, deren ursprünglicher Text durch Abwandlungen in Apokryphe verwandelt worden war. Jahrhundertlang hatten Zauberer und Märchenerzähler sie mündlich von einer Generation an die nächste weitergegeben. Noch früher hatten Abschreiber sie verändert und entstellt. Warum konnte die Macht der Legende ihn dermaßen fesseln? Warum nahm er den unverständlichen Unsinn, die sinnlosen Märchen so auf, als wären es reale Dinge? (458f)

Das Gehörte vermischt sich in Shiwago mit einer Vision von Lara.²¹⁹ Er versucht, sich „Teufelei“ und „Unerhörtheit“ zu entziehen: „Wo war er jetzt, und was widerfuhr ihm? Der Wald, Sibirien, die Partisanen. Sie waren eingekesselt, und er würde das allgemeine Los teilen“ (459). Doch es gelingt ihm nicht, „sein Kopf weinte und der zunehmende Regen umküsste und umspülte ihn“²²⁰ (ebd). Es scheint, als bedürfte es der verabschiedenden Worte, die die Zauberin an die Besitzerin der Kuh und indirekt an Shiwago richtet, um diesen aus seinem Bann zu erlösen: „Bete zur Gottesmutter. Sie ist der Lichtquell und das Buch des Lebens“ (ebd).

Mystizismus – insbesondere dessen Figurationen in Mantren, Riten, Gesängen – kann in einer brutalen, in Irrationalität und Chaos versinkenden Gegenwart ein stabilerer Bezugspunkt sein als die Realität. Worte, Beschwörungen und damit verbundene Emotionen und Imaginationen, die seit Jahrhunderten transportiertes, menschliches Kulturgut verkörpern, sind im Angesicht einer völlig unberechenbaren Bedrohung, wie die Situation Lager oder Gefangenschaft sie darstellt, wahrer, verlässlicher und tröstlicher als die Kommandos und Urteile von Unterdrückern und Henkern. Die Stärkung der Beteiligten durch Affirmation und Repetition ist weltanschauungsübergreifend eine Grundlage von meditativem, metaphysischem und liturgischem Ritus.

Der mystische Eskapismus der beschriebenen Episode ist eine wirksame Bewältigungsstrategie, um einer die Ratio überfordernden Situation zumindest vorübergehend zu entkommen, ohne den Verstand zu verlieren, wie Pamfil Palych und viele andere in der Partisanenarmee. Diese scheinbar „archaisch-zeitenthobene“ (vgl. Bodal 2014: 476) Überlebensstrategie wird in Matéo Maximoffs *La septième fille* auf die Spitze getrieben, indem die Verhältnisse narrativ in ihr Gegenteil verkehrt werden: Das gemeinschaftliche mystische Erleben steht im Zentrum der Diegese, deren Kulisse das Lager und Nebenhandlungsstrang der Krieg ist. Die Roma im französischen Internierungslager greifen – im Gegensatz zu Shiwago, für den erzwungenes Nomadentum und Gefangenschaft in Folge der Revolution eine nie zuvor gekannte Zumutung und Katastrophe bedeutet – auf

²¹⁹ Bereits zu Beginn des Romans hat Juri als Kind eine „Gehörhalluzination“, in welcher der Geist seiner toten Mutter durch Vogelgezitscher zu ihm spricht (SHIW 19).

²²⁰ Hier weicht die Übersetzung vom russischen Original ab, in dem Laras Haupt in Juris Vision vom Regen geküsst wird.

jahrhundertealte, über Generationen entwickelte und verinnerlichte Mechanismen der Abgrenzung gegen eine feindliche Umwelt zum Schutz der eigenen kulturellen Identität zurück. Extremer Traditionalismus gehört zu diesen Mechanismen – ein „performatives Vaterland“, das nicht – wie in der jüdischen Tradition – verschriftlicht und damit „portativ“ ist, sondern an Memorierung und exakte physische Repetition gebunden bleibt (vgl Heine 1854: 85; Ong 2002: 41f). In *La septième fille* hinterfragt und kritisiert die Figur des belesenen Grenzgängers Voso blinden Traditionalismus zwar, entzieht sich diesem aber nicht, denn selbst für ihn als Exzentriker ist die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Roma existentielle Grundkonstante, deren Fortbestehen untrennbar mit der Tradition verbunden scheint.²²¹ Das von Voso geäußerte Postulat der kollektiven Weiterentwicklung durch Bildung ohne Negierung der Traditionen durchzieht literarische und nicht-literarische Texte Maximoffs als roter Faden – es gehört neben der Forderung nach historischer Gerechtigkeit zu seinen zentralen Anliegen. Grundlage dessen sind Maximoffs persönliche Erfahrungen mit der Wirkmacht, die Schrift entwickeln kann und der kulturellen und der politischen Vulnerabilität, die Schriftlosigkeit bedeutet. Er erachtet es als seine künstlerische wie politische Aufgabe, mündlich Tradiertes durch Verschriftlichung zu fixieren und über das kommunikative Gedächtnis hinaus im kollektiven kulturellen Gedächtnis der Roma zu verankern. Am Beispiel Juri Shiwagos – ebenso wie unzähliger Opfer des Holocaust – zeigt sich, dass es Ausmaße staatlichen Terrors und politischer Willkür gibt, vor denen Bildung, Belesenheit, Informiertheit und Eloquenz einen Menschen nicht schützen können, weil die Vollstrecker des Terrors dafür nicht empfänglich sind und jenseits der Ratio eines universellen Humanismus agieren.²²² Glaube und Poesie bleiben intradiegetisch die Konstanten der Existenz Shiwagos. Der Autor Pasternak verdichtet sie, verwoben mit den Ereignissen der Zeitgeschichte zu einem poetischen Manifest, dessen Intention und Figuration Schnittstellen mit jenen des Autors Maximoff aufweist:

Pasternaks Roman lässt sich [...] als ein Versuch lesen, eine christlich geprägte Vision der Geschichte zum Ausdruck zu bringen, die in einem klaren Gegensatz zur materialistischen Historiographie und ihren literarischen Spiegelungen stand. Dabei sind es vor allem die Biographien der Protagonisten, die als Sinnträger einer von der offiziellen Gedächtniskultur nicht bewahrten Geschichtserfahrung fungieren. (Tippner 2020: 3)

²²¹ Bei konkreter Bedrohung an Leib und Leben kann jedoch selbst die Tradition Aufweichungen zugunsten einer ethnischen Mimikry erfahren (CAS, FILL).

²²² Unter den in Europa während des Dritten Reichs deportierten und ermordeten Roma waren zahlreiche assimiliert lebende, gebildete Menschen, was dem Narrativ widerspricht, mit dem die Nationalsozialisten ihre rassistisch begründete Mordlust pseudowissenschaftlich zu rechtfertigen suchten. Zur Rechtfertigung des Völkermords an den Juden wurde indes mit dem gegenläufigen Narrativ eines staatszersetzenden, international agierenden ‚Intellektualismus‘ argumentiert (vgl Brittnacher 2011: 37–38). Beide Narrative wirken in Antisemitismus und Antiziganismus bis in die Gegenwart hinein fort.

4.1.2.4 Religion

In *Condamné à survivre* wie in *Doktor Shiwago* elaborieren die Autoren entlang der christlichen Prägung ihrer Protagonisten ihre eigene, von – auch biografisch begründetem – synkretistischem Eigensinn, politischem Zeitgeschehen und intensiver Hinwendung geprägte Beziehung zum Christentum. Matéo Maximoff, der kurz nach seiner Geburt katholisch getauft wurde, wuchs in einem russisch-orthodox und katholisch durchwirkten Umfeld auf. Seine Konversion zum evangelikalen *Pentecôtisme* Ende der fünfziger Jahre war nicht nur spirituell sondern auch operativ eng verbunden mit seiner politischen *prise de conscience*²²³. Boris Pasternak war das Kind liberaler Juden, erfuhr jedoch eine „heimliche orthodoxe Taufe“ und Erziehung durch sein Kindermädchen, in der seine eigenwillige Religiosität ihre Wurzeln hat, wie er selbst unterstreicht:

In my early childhood I was baptized by the nurse who looked after me, but because of restrictions upon the Jews and particularly in a family which was exempt from those restrictions and enjoyed a certain distinction as a result of its father's artistic merits, the fact of my baptism was accompanied by various complications and remained semisecret and private, thereby providing me with rare and exceptional inspiration rather than calm habit. But I believe this to be the source of my originality. During the years 1910–1912, when the main roots and foundation of that originality – together with my vision of things, of the world, of life – were taking shape, I lived most of my life in Christian thought. (Brief von Boris Pasternak an Jacqueline de Proyart vom 2. Mai 1959, zitiert in De Mallac 1973: 364f)

²²³ Mit der wachsenden Popularität des *Pentecôtisme* unter französischen Roma ab den 1950er Jahren, gingen neue Möglichkeiten gesellschaftlicher und kultureller Teilhabe, die Aufwertung und Förderung von Scholarisierung und eine Sensibilisierung für Alkoholmissbrauch und häusliche Gewalt einher. Maximoff fand in der Führungsebene der französischen Pfingstgemeinde, namentlich in Abbé Pierre und André Barthélémy, engagierte Unterstützer für die politischen Anliegen der sich zunehmend international vernetzenden Roma. Dank seiner guten Kontakte konnte er den World Council of Churches als Sponsor und das John Knox Center in Genf als Austragungsort des zweiten Welt-Roma-Kongresses gewinnen, in dessen Rahmen die International Romani Union (IRU) ausgerufen wurde (vgl. Acton 2018 o.S.). Als Erweckungs- und Heilslehre mit Universalitätsanspruch ermöglichte der *Pentecôtisme* eine neue Grenzziehung, die nicht mehr zwischen Roma und Gadge, sondern zwischen Gläubigen und Ungläubigen verläuft. In der Auto-Stigmatisierung ihrer Vergangenheit übernahmen viele evangelikale Roma in weiten Teilen die Negativ-Stereotype der Mehrheitsgesellschaft, durch deren Überwindung sie von ‚schlechten‘ zu ‚guten‘ Roma wurden. Dennoch bleibt die Roma-Identität zentral, denn gerade ihr Außenseitertum wird als Begründung ihrer Auserwähltheit durch Gott herangezogen (Vgl. Williams 1984: 49–51; Loiseau 2014: 107–125). Trotz seines starken religiösen Engagements barg der Dogmatismus evangelikaler Christen für Maximoff Konfliktpotential. *Condamné à survivre* entstand nach der Teilnahme an der Demonstration in Bergen-Belsen im Oktober 1979 in einer Phase vermehrten Zweifels an seiner christlichen Mission (MEM 76: 1148–1170). Insofern ist die auffällige Banderole mit der Frage „Gitan et ou Chrétien“ auch als bewusste Provokation in Richtung der Pfingstkirche zu verstehen.

Der Romanprotagonist Juri Shiwago ist russisch-orthodox, durchlebt mehrere religiöse Epiphanien und führt mit seinem Onkel und seinem Freund Mischa Gordon philosophische Gespräche, in denen neben gesellschaftspolitischen, ethischen und kulturellen auch Fragen des Glaubens intensiv verhandelt werden, wobei immer wieder die Überwindung des Todes zentral ist:

Man kann Atheist sein und möglicherweise nicht wissen, ob es einen Gott gibt und wozu, aber man kann dennoch wissen, daß der Mensch nicht in der Natur lebt, sondern in der Geschichte, die aus heutiger Sicht von Christus begründet wurde, mit dem Evangelium als Grundlage. Und was ist die Geschichte? Sie ist die Festschreibung jahrhundertelanger Bemühungen um die fortschreitende Enträtselung des Todes und seine künftige Überwindung. (17)

In der diskursiven Auseinandersetzung mit dem Judentum, massivem Antisemitismus und Pogromen gegen Juden ist Shiwago zwar mitfühlend zeigt aber auch ein gewisses Unverständnis für das Festhalten am Judentum angesichts des Leids, dem seine Angehörigen ausgesetzt sind und sieht in Konversion und Assimilation die einzige Chance zur Erlösung:

Seit er denken konnte, hatte er nie aufgehört, sich darüber zu wundern, daß jemand, der die gleichen Arme und Beine, die gleiche Sprache und die gleichen Gewohnheiten hat, ganz anders sein kann als alle anderen und noch dazu so, daß nur wenige ihn mögen und er nicht geliebt wird. [...] Was bedeutete es, ein Jude zu sein? Wozu gab es so etwas? Was belohnte oder rechtfertigte diese waffenlose Herausforderung, die nichts als Leid brachte? (21)

— Du kannst dir nicht vorstellen, was für eine Schale des Leids die unglückliche jüdische Bevölkerung in diesem Krieg hat leeren müssen. [...] Was die Leute durchgemacht haben, all die Leiden, die übermäßigen Abgaben, die Verwüstungen lohnt man ihnen obendrein mit Pogromen, Verhöhnungen und der Beschuldigung, sie hätten zu wenig Patriotismus. Wo soll der auch herkommen, wenn sie beim Feind alle Rechte genießen und bei uns nur Verfolgungen ausgesetzt sind? Der Haß auf sie, seine Grundlage, alles zwiespältig. Man fühlt sich gereizt über das, was einen rühren und für sie einnehmen müßte: ihre Armut, ihr Zusammengedrängtsein, ihre Schwäche und die Unfähigkeit, Schläge abzuwehren. Unbegreiflich. Verhängnisvoll. (152)

Deutlich drastischer kommt bei Mischa Gordon und Lara trotz klar geäußelter Ablehnung antisemitischer Verfolgung im Postulat der Abwendung vom Judentum eine an Antisemitismus grenzende Täter-Opfer-Umkehr zum Ausdruck²²⁴:

²²⁴ Die Tatsache, dass nicht die in poetischer Hinsicht als Alter Ego des Autors zu lesende Figur Shiwago, sondern andere diese Äußerungen tätigen, legt nahe, dass hier gesellschaftlich vorhandene, nicht eigene Positionen des Autors narrativ repräsentiert sind; die Figur Shiwago bleibt in der Antwort auf Laras Frage

— Wem gereichte dieses freiwillige Märtyrertum zum Vorteil, für wen war es notwendig, daß jahrhundertlang so viele unschuldige Greise, Frauen und Kinder mit Spott und Blut bedeckt wurden, Menschen, die so feinsinnig waren und so begabt für das Gute und den herzlichen Umgang miteinander? Warum sind sie so träg und so unfähig, die schreibenden Volksfreunde aller Völker? Warum sind die Vordenker des jüdischen Volkes nie weitergegangen als bis zu den leicht zugänglichen Formen des Weltschmerzes und der ironisierenden Weisheit? Warum haben sie nicht riskiert, zu explodieren von der ihnen auferlegten Pflicht, so wie Dampfkessel vom Überdruck platzen, und warum haben sie es nicht auseinandergehen lassen, dieses kleine Volk, das immer für irgend etwas kämpfte und für irgend etwas geprügelt wurde? Warum haben sie den Leuten nicht gesagt: Besinnt euch. Es genügt. Mehr ist nicht nötig. Nennt euch nicht mehr wie früher. Drängt euch nicht zusammen, verstreut euch. Seid mit allen. Ihr seid die ersten und die besten Christen der Welt. Ihr seid genau das, wogegen sich die Schlechtesten und Schwächsten von euch stets gesträubt haben. (156)

— Diese Juden, die einst die Menschheit vom Joch der Götzenanbetung befreiten und sich jetzt in so großer Zahl ihrer Befreiung vom sozialen Übel widmen, haben nicht die Kraft, sich von sich selbst zu befreien, die Treue zu ihrem überlebten vorsintflutlichen Volksnamen aufzugeben, der seine Bedeutung verloren hat, sie können sich nicht über sich selbst erheben und spurlos mit den anderen Menschen verschmelzen, deren religiöse Ursprünge sie selbst legten und die ihnen so nahe wären, wenn sie sie besser kennten. Sicherlich sind es die schlimmen Verfolgungen, die sie zu dieser sinnlosen und zerstörerischen Haltung, zu dieser beschämenden, nur Unglück bringenden, fatalistischen Abkapselung verpflichten, aber selbst darin ist auch eine innere Altersschwäche, eine historische Müdigkeit durch die vielen Jahrhunderte. Ich mag es nicht, wie sie sich ironisch selber Mut machen, ich mag nicht die alltägliche Dürftigkeit ihrer Begriffe, ihrer mutlosen Phantasie. Das reizt mich ebenso wie die Gespräche von Alten über das Alter, von Kranken über die Krankheit. (376)

Im Gegensatz zum geäußerten Unverständnis der Privilegierten für die Marginalisierten in *Doktor Shiwago* steht die Fraternisierung angesichts des gemeinsamen Loses der Marginalisierung in *Condamné à survivre* – intradiegetisch in der Begegnung Abrahams und Khantchis, extradiegetisch in den Kontemplationen der Erzählinstanz. Verbundenheit in Glauben und Stolz auf die eigene Kultur und Sprache, die es um jeden Preis vor den irrationalen Verfolgungen und Pogromen der Mehrheitsgesellschaften zu schützen gilt, bilden das Zentrum, an dessen Peripherie die obskuren politischen Verwerfungen und Rassismen der Gadge/Gojim stehen. Adaption und Mimikry sind im

nach Zustimmung zu ihren Thesen (376) vage distanziert: „Ich habe noch nicht darüber nachgedacht. Aber ein Kamerad von mir, ein gewisser Gordon, ist derselben Meinung.“ (376)

Notfall akzeptierte Strategien, um das eigene Leben und das der Angehörigen zu schützen. Die Negierung der eigenen *romipen* jedoch ist für Khantchi, obwohl er einige Traditionen im Zuge seiner Christianisierung kritisch in Frage gestellt hat, am Ende keine Option. Im Angesicht von Gaskammern und Krematorien des christlichen Abendlandes wendet er sich von dessen ‚Ethos der Vergebung‘ ab.

4.1.2.5 Patriarchale Gewalt

Als sechzehnjährige Gymnasiastin weckt Lara das Interesse des Liebhabers ihrer Mutter, Viktor Komarowski, der bei seinen Besuchen Amalia Guichards „das Mädchen so an[sieht], dass es errötet[...]“ (32). Der „kaltblütige [...] Handelsmensch, der das Geschäftsleben in Rußland kannte wie seine fünf Finger“ (31) nutzt die finanzielle und soziale Abhängigkeit der nach dem Tod von Laras Vater verarmten Familie schamlos, manipulativ und brutal aus. Mitunter sucht Amalia bei dem Nachbarn, der ihr gelegentlich seine Wohnung für ungestörte Zweisamkeit mit Komarowski zur Verfügung stellt, „Schutz vor ihrem Gönner“ (33). Lara ist von Komarowskis dreisten Avancen überfordert – „Er ist doch Mamas – wie heißt das gleich ... Er ist doch ihr ... Scheußliche Wörter, ich mag sie nicht wiederholen. Aber warum sieht er mich dann mit solchen Augen an? Ich bin ihre Tochter!“ (35) – fühlt sich aber auch geschmeichelt und angezogen vom Interesse des Lebemanns, der der Familie eine kleine Tür zur ‚besseren Gesellschaft‘ zu öffnen vermag.

Die sexuelle Beziehung der beiden nimmt ihren Anfang, als Lara Komarowski an Stelle ihrer erkrankten Mutter auf deren Drängen hin zu einem Ball begleitet. Lara ist fasziniert von dem mondänen Ambiente und der Sicherheit, mit der er sich darin bewegt, jedoch „so küssen würde sie sich nie wieder lassen. Sie hatte nicht geahnt, daß sich in den Lippen eines anderen so viel Schamlosigkeit bündeln konnte, wenn sie so lange auf die eigenen gepresst wurden“ (37). Sie gibt sich selbst die Schuld an dem Vorfall und ermahnt sich, mit den „Dummheiten“ aufzuhören (ebd), doch sie schafft es nicht, sich Komarowski zu entziehen. Selbstanklage und Scham peinigen Lara im Verlauf der ein halbes Jahr dauernden Affäre und darüber hinaus für den Rest ihres Lebens. Sie empfindet sich als „Gefallene“, die sich in der Gegenwart keiner ihrer Altersgenossinnen anvertrauen kann – „Irgendwann einmal, in vielen, vielen Jahren, wenn das möglich wäre, würde Lara es Olja Djomina erzählen. Olja würde ihren Kopf in die Arme nehmen und losheulen“ (61). Gegenüber der Mutter, die selbst viel zu labil ist, um sie zu schützen, fühlt Lara sich in der umgekehrten, parentifizierenden Verantwortung: „Wenn ihre Mutter das erfuhr, brachte sie sie um. Zuerst sie und dann sich“ (60). Lara ist in einem „Teufelskreis“ gefangen:

Wenn Komarowski, als er in ihr Leben trat, nur Abscheu in Lara geweckt hätte, würde sie aufbegehrt und sich gelöst haben. Aber so einfach war es nicht. Es schmeichelte dem Mädchen, daß der schöne, schon grau werdende Mann, der ihr Vater hätte sein können, dem Versammlungen applaudierten und über den die Zeitungen schrieben, Geld und Zeit

für sie aufwandte, sie seine Göttin nannte, sie ins Theater und ins Konzert mitnahm und sie, wie es so schön hieß, ‚geistig entwickelte‘. (63)

Komarowskis „Handgreiflichkeiten“ in der Öffentlichkeit sind „so unverhohlen dreist, dass es sie fesselte und das in ihr erwachte Teufelchen zur Nachahmung reizte“ (ebd). Doch der massive psychische Druck und die Scham fordern ihren Tribut:

Quälende Niedergeschlagenheit und Entsetzen vor sich selbst bemächtigten sich ihrer für lange Zeit. Sie hätte immerzu schlafen können. Das machten die schlaflosen Nächte, die Tränen, der ewige Kopfschmerz, die Schule und die allgemeine physische Müdigkeit. (ebd)

In luziden Momenten stellt sie sich selbst die Frage, womit er „ihre Fügsamkeit [erpresste], so daß sie sich ihm auslieferte, seine Wünsche erfüllte und ihn mit dem Zittern ihrer ungeschminkten Schande ergötzte? Mit seinem Alter, der finanziellen Abhängigkeit ihrer Mutter von ihm, mit seiner gekonnten Einschüchterung?“ Doch Selbstverurteilung und Scham bemächtigen sich ihrer immer wieder zwischen dem „Weg der Sophismen“ und „auswegsloser Schwermut“ (64).

Nach sechs Monaten wird die „Gefangenschaft des sexuellen Alptraums“ (92) für Lara unerträglich, sie sucht und findet einen Fluchtweg, indem sie für drei Jahre Gouvernante der Tochter eines reichen Unternehmers wird, in dessen Haushalt sie fortan lebt (94). Ihre selbstentwertende Scham besteht jedoch fort und überschattet von Beginn an auch ihre Ehe mit Pascha Antipov, dem sie nach ihrem Attentat auf Komarowski erklärt: „Ich bin schlecht. Du kennst mich nicht, irgendwann erzähle ich Dir alles. Es fällt mir schwer zu sprechen, du siehst, ich muß immer wieder weinen, aber verlasse mich, vergiss mich. Ich bin deiner nicht wert.“ (122) Pascha verlässt sie nicht, sondern heiratet sie, dennoch haftet ihr in seiner, wie später Shiwagos Auffassung das Stigma einer „beschädigten Frau“ an (vgl Cooke 1994: 118), an dem ihre Beziehungen scheitern. Shiwago, der schon bei der ersten flüchtigen Begegnung nach dem Suizidversuch Amalia Guichards das ungesunde Verhältnis Laras zu Komarowski erfasst hat (80f) und dreizehn Jahre später erklärt, er sei eifersüchtig auf Komarowski, weil er „das Dunkle, Unbewusste [...] das, was zu erklären undenkbar, was nicht zu erraten ist“ in ihr kenne (500), lässt Lara im entscheidenden Moment der Flucht im Stich und liefert sie dem einstigen Täter – erneut in einer Situation existenzieller Abhängigkeit – aus. Komarowski wird ihr ‚Retter‘ und sie seine Frau. Bei Shiwagos Beerdigung reflektiert sie im imaginierten Dialog mit dem Toten:

Damals ist alles zerbrochen. Mein Gott, was habe ich durchgemacht, was habe ich erdulden müssen! Aber du weißt nichts davon. Oh, was habe ich angerichtet, Jura, was habe ich nur getan! Ich bin eine solche Verbrecherin, du machst dir ja keinen Begriff! Aber ich kann nichts dafür. Ich habe damals drei Monate im Krankenhaus gelegen, einen davon ohne Bewusstsein. Seitdem habe ich kein Leben mehr, Jura. Meine Seele findet keinen Frieden vor Mitleid und Qual. Aber ich verschweige dir die Hauptsache. Es will mir nicht

über die Lippen, ich habe nicht die Kraft. Wenn ich an diesen Punkt meines Lebens denke,
sträuben sich mir die Haare vor Entsetzen. (625f)

Wenige Tage später verschwindet sie und wird in einen Gulag verschleppt, in dem sich ihre Spur für immer verliert. Lara ist Zeit ihres Lebens ein intersektionales Opfer staatlicher und individueller patriarchaler Gewalt.

Die mit großer Empathie in erlebter Rede wiedergegebenen psychischen Vorgänge Laras sind typische Verhaltens- und Erlebensweisen von Opfern sexuellen Mißbrauchs (vgl. Cooke 1994: 113ff).²²⁵ Ein omniszienter, erwachsener Erzähler ordnet das Verhältnis ein und benennt es unmissverständlich als „sexuellen Alptraum“ (SHIW 92), in dem Lara – entgegen ihrer eigenen mitunter verschobenen Wahrnehmung – das Opfer ist. Mit dieser Einordnung war Boris Pasternak seiner Zeit – in der mißbräuchliche Beziehungen literarisch und außerliterarisch nicht selten normiert oder sogar romantisiert wurden – voraus, wie Brett Cooke betont:

Clearly Pasternak implies this affair is truly indecent. He plants various hints in the text that Komarovskij's "seduction" constitutes sexual abuse, even incest. Quite remarkably for an author often accused of insensitivity in characterization, he depicts in Lara with notable empathy a nearly classic example of the abused girl, decades before the syndrome was properly described by experts. (Cooke 1994: 107)²²⁶

In seiner Analyse asymmetrischer Machtverhältnisse, die den innerhalb der Handlung bedeutsamen Missbrauch möglich machen und gesellschaftlich tolerabel erscheinen lassen²²⁷, sowie in dessen Darstellung ist Pasternak drastischer als Maximoff, der das Thema ehelicher Gewalt nicht zentral, aber beharrlich wiederkehrend in seinen Romanen behandelt.²²⁸ Gemeinsam ist den

²²⁵ Pasternak hat mit dieser Narration des Missbrauchs einen bedeutenden Counterpart zum 1955 erstmals erschienenen Roman *Lolita* von Vladimir Nabokov verfasst. In Nabokovs Roman wird das perverse Verhältnis des Ich-Erzählers Humbert Humbert mit der zu Beginn des Romans zwölfjährigen Dolores ‚Lolita‘ Haze ausschließlich aus dessen Sicht, rückblickend wiedergegeben; das Opfer ist zu diesem Zeitpunkt schon tot, was Humbert im intradiegetischen ‚Vorwort‘ zur Bedingung für die Publikation des Romans macht. Aus dem Psychogramm des sich selbst entlarvenden Pädophilen gingen in seiner äußerst kontroversen Rezeptionsgeschichte auch romantisierend pop-kulturelle Lesarten der Figur Lolita als ‚kindliche Verführerin‘ hervor.

²²⁶ In einer Endnote benennt Cooke eine Reihe wissenschaftlicher Texte und Studien aus den achtziger Jahren zum Thema, auf die er sich in dieser Feststellung beruft. Die gesellschaftliche Wahrnehmung und wissenschaftliche Untersuchung sexueller Gewalt an Kindern und Jugendlichen begann in den 1970er Jahren. (Cooke 1994: 123f)

²²⁷ Für Brett Cooke ist auch die unkritische Rezeption des erzählten Missbrauchs als „Verführung“ symptomatisch für diese fortdauernde Störung der gesellschaftlichen Wahrnehmung sexualisierter Gewalt (Cooke 1994: 106).

²²⁸ Sexueller Missbrauch sprengt den Rahmen des innerhalb der von Maximoff entworfenen Roma-Gemeinschaften Denkbaren, wird aber in *Savina*, in *Le Prix de la Liberté* und in *Condamné à survivre* als Verbrechen von Gadje thematisiert. Das Opfer Kali wird, nachdem ihr Vater Klebari sie „bis aufs Blut

beiden Autoren, die patriarchale Gewalt²²⁹ im frühen 20. Jahrhundert beschreiben, eine erzählerische Ratlosigkeit, die keinen imaginier- oder figurierbaren Ausweg findet.

4.2 Ralf Giordano (1923–2014): *Die Bertinis*

Der stark autobiographisch geprägte Roman entstand auf der Grundlage von Notizen und Entwürfen, die Ralph Giordano während der Verfolgung seiner Familie im Dritten Reich verfasst hat. Die erste Auflage erschien 1982 beim S. Fischer Verlag Frankfurt. 1988 wurde eine Verfilmung des Romans unter der Regie von Egon Monk als fünfteilige Serie vom ZDF produziert und ausgestrahlt.

Das über 800 Seiten lange Werk ist in fünf Teile gegliedert. In Teil 1–4 wird auktorial generationenübergreifend – ab dessen Geburt mit leichter personaler Fokalisierung bei Roman Bertini, dem Alter Ego des Autors – das Schicksal der Familien Bertini/Seelmann/Lehmborg von 1895 bis 1945 beschrieben. Im fünften Teil, der die unmittelbare Nachkriegszeit beschreibt, wird die Fokalisierung auf Romans Erleben deutlich verstärkt, sodass hier eine personale Erzählsituation entsteht.

4.2.1 Synopsis

Zu Beginn des als „Chronik“ betitelten ersten Romanteils wird die Emigration Giacomo Bertinis aus Sizilien im Jahr 1895 (BERT 13f) und dessen Heirat der „heimatlosen Schwedin“ Emma Ossbahr 1896 in Hamburg, aus der wenige Tage nach der Eheschließung der Sohn Alfredo, genannt Alf, hervorgeht, erzählt (17).

Der Ahne Giacomo wird als narzisstischer Choleriker dargestellt, der Emma von Anfang an brutal und schwer misshandelt, „bis sie mit geschwellenen Gliedern und unkenntlich verwüstem Gesicht blutend zusammenbrach“ (16). Auch im Kontext seiner Arbeit als erfolgreicher Dirigent einer Blaskapelle werden Giacomos Alkohol- und Gewaltexzesse immer dramatischer, als er sich obendrein mit einer Pistole bewaffnet, wird das Zusammenleben mit ihm „lebensgefährlich“ (21). Doch obwohl ihm sein Ruf vorausseilt, wird sein Cholerikertum angesichts seines Genies im Allgemeinen geduldet. So glorreich sein Aufstieg, so verheerend sein Niedergang, als er während des Ersten Weltkrieges als Italiener plötzlich Staatsfeind ist. Sein Orchester, das bald nicht mehr auftreten und reisen darf, zerbricht, sein Vermögen schwindet und Giacomo muss in seinen erlernten Beruf des Schneiders zurückkehren.

verprügelt“ hat, für unrein erklärt und geächtet (SAV 30f). Lena wird in Folge der Vergewaltigung durch Dimitro mit großer Selbstverständlichkeit von ihrem Verlobten Isvan verstoßen (PRIX 95).

²²⁹ Pasternak beschreibt auch Gewalt gegen Untergebene in Gestalt eines regelmäßig verprügelten Schlosserlehrlings (SHIW 58, 212).

Alf, von Giacomo früh aber ohne reale Evidenz zum Wunderkind erklärt und als solches gehätschelt und gepriesen, wächst in permanenter Selbstüberschätzung heran, ohne jedoch eine solide musikalische Ausbildung zu erhalten. Dennoch gelingt es Giacomo Bertini 1916 – kraft seines nachwirkenden Renommees – Alf am Hamburger Musikkonservatorium unterzubringen; mit seiner eigenen Mittelmäßigkeit konfrontiert wird dieser hier zum zynischen Misanthropen, der aller Welt unterstellt, sein Genie zu verkennen (25–26).

Im zweiten Kapitel werden der jüdische Kaufmann Ahab Seelmann, dessen Frau Kezia und ihre exzentrische, 1875 geborene Tochter Recha eingeführt. Aus Rechas sehr kurzer Ehe mit einem galizischen Juden geht 1897 Lea hervor, die überwiegend in der Obhut der Großeltern aufwächst, während die Mutter zunächst einem hedonistischen Lebenswandel frönt, ehe sie ein zweites Mal heiratet. Der sanfte Schlosser Rudolph Lehmborg übernimmt für Lea verantwortungsvoll die Vaterrolle (BERT 32f).

Am Konservatorium lernt Alf die ihm an Talent und Können weit überlegene, gutmütig naive Lea kennen, die er mit leeren, pseudo-sozialistischen Worthülsen so sehr zu beeindrucken versteht, dass sie ihn heiratet. Die Ehe wird wider besseren Rat ihrer exzentrischen Mutter Recha geschlossen, die vom ersten Moment an eine tiefe Aversion gegen „den Schlehmil“, wie sie ihn fortan nennt, und die gesamte Familie Bertini entwickelt, die „elementar, organisch, ohne jede Entwicklung“ ist (35–37).²³⁰ Die Heirat mit Alf bedeutet zugleich das Ende von Leas sehr vielversprechender Karriere als Pianistin, denn „Alf Bertinis erste eheliche Handlung bestand darin, das künstlerische Selbstbewusstsein seiner Frau restlos zu zertrümmern“ (42).

Der zweite Teil, „Lindenallee“, benennt im Titel den Schauplatz der Handlung und das Zentrum des Bertinischen Mikrokosmos bis 1933²³¹. In die Lindenallee 113 – oft synonym für ‚zu Hause‘ gebraucht – ziehen 1921 die frisch Vermählten Lea und Alf kurz vor der Geburt des ersten Sohnes Cesar, dem 1923 Roman folgt. Die Familie lebt in ärmlichen Verhältnissen – Lea trägt durch Klavierunterricht zum Lebensunterhalt bei, denn „außer Lea überzeugte er [Alf] keine Seele, und es verwunderte niemanden, dass er immer wieder im hohen Bogen hinausflog.[...] Sein Ruf als unverträglicher Geselle bewirkte, dass ihn bald keine Kapelle mehr aufnahm“ (42–43).

²³⁰Lea, die ihre eigene Verlobung mit dem evangelischen Rudolph Lehmborg ihren Eltern gegenüber mit den Worten „Ein Goj [...], muss das ein Fehler sein?“ (31) kommentiert hat, betont, dass keinerlei religiös oder anderweitig motivierte Ablehnung von Nicht-Juden der Grund ihrer Abneigung ist: „Den Schlemihl willst du nehmen? Der wird dich unglücklich machen bis ins Mark [...] Nicht weil er ein Goj ist, es kommt nur darauf an, was für einer“ (36–37).

²³¹Der für die Bertinis „Heimat“ verkörpernde Stadtteil Hamburg Barmbek verleiht der Narration ein intensives Lokalkolorit. Dieter Thiele und Reinhard Saloch suchen die Schauplätze des Romans in ihrer Publikation *Auf den Spuren der Bertinis – Ein literarischer Spaziergang durch Hamburg.Barmbek* (2003) auf. Unter dem gleichen Namen werden von der Geschichtswerkstatt Hamburg Barmbek regelmäßig geführte Rundgänge angeboten (<http://www.geschichtswerkstatt-barmbek.de/rundgaenge.html>).

Auch Alfs Auskommen als Stummfilmpianist findet mit der Erfindung des Tonfilms 1929 ein jähes Ende (86.) Da Alf aufgrund seiner „Unverträglichkeit“ fortan keine Anstellung als Musiker mehr findet und sich in seiner ungebrochenen Selbstüberschätzung zu schade für jede andere Arbeit ist, muss die erneut schwangere Lea zusätzlich – neben Klavierstunden, Haushaltsführung und Erziehung der beiden Söhne – die Familie mit Nährarbeiten in der Nachbarschaft über Wasser halten, während der Gatte „stempeln geht“ und ganztätig Klavier übt, wofür Recha ihn innig verachtet (168). Im Januar 1930 kommt Ludwig Bertini zur Welt (94).²³²

Kurz darauf ziehen Recha und Rudolf Lehmborg in die Lindenallee 110, um die junge Familie zu unterstützen (97). Recha – „immer häufiger von der Unruhe gequält, Lea und Alf nur durch ihre dauernde Nähe beschützen zu können“ – pachtet einen Schrebergarten, und bewahrt durch ihre „segnende, düngende, begießende Hand“ (171) die Bertinis vor dem Hungern. Das bescheiden lebende alte Paar ernährt durch seine Sparsamkeit und seinen Fleiß die Nachkommen mit (98f., 166). Leas Talent, ihre guten Beziehungen zu örtlichen Händlern nutzend das Maximum aus den knappen Lebensmittelmarken herauszuholen, ist neben Rechas Schrebergarten „der zweite Grund, warum die Bertinis keinen Hunger litten“ (303).

Im März 1933 gelingt es den Bertinis trotz ihrer Armut, die beiden älteren Söhne im angesehenen Hamburger Elite-Gymnasium *Johanneum* anzumelden, dem arbeitslosen Alf Bertini wird das Schulgeld erlassen. Die warnenden Worten des Volksschullehrers Blaß an Lea zum Abschied – „Sie haben den Reichstag in Berlin angezündet, Sara, sie waren es *selber*. Verlass Deutschland, ehe es zu spät ist – flieh, Sara, um Gottes willen, *flieh!*“²³³ (136, Herv. i.O.) – werden ignoriert.

Mit dem ersten Betreten der Bertinischen Wohnung durch die Gestapo im Mai 1933 „endet das, was die Bertinis später die ‚unpolitische Vorgeschichte‘ nennen werden, und es beginnt ihre Geschichte: die Apokalypse“ (151). Die folgenden Jahre sind geprägt von zunehmender Bedrängnis. Zwar ist die Familie durch die „privilegierte Mischehe“ Leas mit Alf noch vor direkter Verfolgung geschützt, doch die Schikanen durch Nachbarschaft, Lehrer und Mitbürger nehmen zu – allerdings gibt es auch Menschen, die sich solidarisch zeigen, wie die Nachbarin Helene Neiter und der Lehrer Ernst Freund. 1935 wird Recha Lehmborgs Schrebergarten von den Nationalsozialisten

²³² Der Hausarzt Doktor Aaron, der Leas Konstitution von Kindheit an kennt, hatte ihr schon nach der ersten Entbindung von weiteren Kindern abgeraten und empfindet jede weitere Schwangerschaft Leas er als Akt der Barbarei seitens Alf Bertini, was er diesen deutlich spüren lässt, als er von Leas dritter Schwangerschaft erfährt: „Zunächst bekam [Doktor Aaron] einen Tobsuchtsanfall [...], bedrohte den verdutzten und beleidigten Alf mit den Fäusten und weinte hemmungslos zu Leas Füßen.“ (88f.)

²³³ Bereits Anfang 1932 hat Blaß Lea eigens in die Schule gerufen, um ihr – angesichts zunehmender Politisierung auf dem Schulhof - zu sagen „Rebecca [...] um Deines und Deiner Kinder Heil willen – flieht! Verlasst Deutschland, ehe es zu spät ist!“ (BERT 111) Dass Blaß sie dabei einmal „Rebecca“ und einmal „Sara“ nennt unterstreicht, dass er an sie als Jüdin appelliert.

beschlagnahm (174) und Lea Berufsverbot als Klavierpädagogin erteilt – sie wird aufgrund der Nürnberger Rassegesetze aus der Reichsmusikkammer ausgeschlossen (186). Für den seit sieben Jahren arbeitslosen Alf hingegen findet Lea 1937 eine Anstellung als Pianist auf einem Kreuzfahrtschiff der HAPAG – der Personalchef ist bereit, seine „jüdische Versippung“ zu ignorieren, sich auf den jüdischen Mitbegründer der HAPAG Albert Ballin besinnend (206). Am Tag des Kriegsausbruchs, dem 1. September 1939, wird Roman Bertini erstmals von der Gestapo verhaftet. Stundenlange Verhöre und Folter über zwei Tage, in denen von Nachbarn und Mitschülern kolportierte, angeblich staatsfeindliche Aussagen angeführt werden, zielen darauf ab, dass Roman seine Mutter der Gestapo ans Messer liefern soll, doch er bleibt standhaft. Anfang 1940 muss Alf die HAPAG und Roman Bertini das Johanneum verlassen. Der Vater kommt beim „Sicherheitshilfsdienst“ (SHD) unter (242), für Roman findet Lea einen Platz an der Höheren Handelsschule, die er 1941 erfolgreich abschließt und anfängt, in der Faktura eines Eisen- und Stahlexporteurs zu arbeiten. Kurz vor seinem Abitur wird auch Cesar, „der letzte Nicht-Arier am Johanneum“ (267) der Schule verwiesen und arbeitet fortan in einem Kunstgewerbeatelier. Sämtliche „volljüdischen“ Mitschüler und Freunde wurden inzwischen deportiert, sind geflohen oder untergetaucht. 1943 verliert auch Rudolph Lehmborg seine Stelle aufgrund seiner „Mischehe“ mit Recha, im selben Jahr muss Ludwig Bertini die Realschule verlassen (316–318). Im Juni 1943 erhalten die Bertinis von der Gestapo die Aufforderung, eine Eigentumsliste zu erstellen; dass dies den „Anfang vom Ende“ bedeutet wissen sie, denn in ihrem direkten Umfeld gibt es immer mehr Deportationen, zwei Freunde, darunter Leas alter Hausarzt Doktor Aaron, entziehen sich dem Deportationsbefehl durch Suizid (288, 308). Alf wird aus dem SHD entlassen und von der Gestapo aufgefordert, sich scheiden zu lassen, was Leas, Cesars und Romans Deportation mit dem 14. Transport von Hamburger Juden „nach dem Osten“ am 23. Juni 1943 bedeuten würde. Zwar würdigt Alf die Gestapo keiner Antwort, von diesem Tag an wird er jedoch zum „inneren Feind“ (326), der sich gewalttätig gegen seine eigene Familie wendet.

Roman Bertini eignet sich die Waffe seines verstorbenen Großvaters Giacomo aus dessen Erbe an und trägt sie fortan immer bei sich, fest entschlossen, Lea zu erschießen, sollte die Gestapo sie abholen kommen, um ihr das grauenhafte Schicksal der Deportation in ein KZ zu ersparen (328). Zweimal macht er sich in den letzten beiden Kriegsjahren tatsächlich dazu bereit (428, 485). Die Bombardements Hamburgs, die für die Bertinis Hoffnung und Horror zugleich bedeuten, nehmen zu. Am 29. Juli 1943 wird das Zuhause der Bertinis in der Lindenallee dem Erdboden gleich gemacht, was den Ausgangspunkt einer abenteuerlichen Flucht nach Bodendorf bildet. Mit dem Kapitel „Wie die Bertinis die Lindenallee verließen“ endet der zweite Teil.

Den dritten Teil „Bodendorf“ (351) verbringt „die Sippe“, wie der Erzähler sie fortan nennt, bestehend aus Alf und Lea Bertini samt Söhnen, Recha und Rudolph Lehmborg sowie Emma Bertini

im Altenteil der hilfsbereiten Bodendorfer Dorfgemeinschaft.²³⁴ Die „jüdische Versippung“ wird zunächst geheim gehalten, die Bertinis sind schlicht ausgebombte Hamburger. Alf kann den Bodendorfer Organisten ersetzen, der an der Front ist (273ff), der Rest der Familie macht sich gegen Kost und Logis bei Ernte- und Handwerksarbeiten oder durch Nachhilfeunterricht nützlich.

Doch die Bertinis werden von Emmas Hamburger Untermietern denunziert, sodass auch die Dorfgemeinschaft erfährt, dass Lea und Recha „Volljüdinnen“, Cesar, Roman und Ludwig „Halbjuden“ sind (384f). Die Gestapo und das Hamburger Arbeitsamt haben die Familie weiterhin im Blick, der verbohrte Nationalsozialist und Gemeindediener Theodor Wandt bedroht sie immer offener und zeigt Roman und Cesar schließlich wegen „Rassenschande“ an (460).²³⁵ Der ‚Untersuchung‘ der Angelegenheit durch die Gestapo mit knapper Not entgangen, werden die Bertinis ohne Recha und Rudolph Lehmborg, die in Bodendorf bleiben dürfen, nach Hamburg zurückbeordert, ihre Ankunft dort bildet den Beginn des vierten Teils „Das letzte Jahr“ (479).

Die gefürchteten Untermieter Emmas, die gehofft hatten, nach Verschwinden der Bertinis die Wohnung übernehmen zu können, sind nicht bereit, die ganze Familie aufzunehmen, erlauben es aber Emma, zu bleiben. In der Nähe ihrer alten Wohnung in Barmbeck richtet sich der Rest der Familie zunächst im Souterrain eines ausgebombten Hauses ein. Alle bis auf Ludwig, der zu jung ist, werden „dienstverpflichtet“²³⁶.

Roman und Cesar Bertini werden verhaftet und im Johannissollwerk, dem Sitz der Hamburger „Rassen-Gestapo“, gefoltert – die Vorwürfe der „Rassenschande“ sind nun doch bis dorthin vorgedrungen (522). Cesar wird schnell wieder freigelassen (524), doch Roman wird erst nach mehreren Tagen schwerster Folter, die bleibende körperliche Schäden bei ihm hinterlassen wird, aus der Haft entlassen (528).

Trotz erneuter Aufforderung durch die Gestapo lässt Alf Bertini sich nicht von Lea, die zum Entsetzen der Söhne zum vierten Mal schwanger ist, scheiden. Als jedoch entgegen der bisherigen Politik „Mischehen“ zwangsweise getrennt und jüdische Partner deportiert werden – die Schwangerschaft kann keine Zurückstellung erwirken –, bleibt den Bertinis nichts anderes übrig, als in die Illegalität unterzutauchen. Roman Bertini hat das Untertauchen seit Monaten mit der

²³⁴ Das fiktive Dorf wird in der Altmark im heutigen Sachsen-Anhalt verortet (126), tatsächlich flohen die Giordanos damals ins Schleswig-Holsteinische Bösdorf (Giordano 2007: 187).

²³⁵ Tatsächlich hat Roman ein Verhältnis mit der Tochter des Gemeindevorstehers (454). Cesar, der sexuelle Beziehungen zu diversen Bäuerinnen hat (429, 437), wird von diesen, wie von den in der Mehrzahl wohlwollenden Dorfbewohnern gedeckt (464). Insbesondere dem guten Willen des Gendarmeriewachtmeisters Schubert, der mit allen Mitteln verhindert (468), dass der Fall an die Gestapo weitergeleitet wird, ist es zu verdanken, dass die Bertinis glimpflich davonkommen.

²³⁶ Angesichts der im Roman beschriebenen Bedingungen, unter denen überwiegend deutsche Juden und „Fremdarbeiter“ – darunter Roma – arbeiteten, ist Dienstverpflichtung an dieser Stelle ein Euphemismus für Zwangsarbeit. (vgl. <https://www.zwangsarbeit-archiv.de/zwangsarbeit/zwangsarbeit/zwangsarbeit-begriffe/index.html>)

Eisenbahnerin Erika Schwarz und dem Klempner Erich Snider – vorbereitet. Am 13. Februar 1945, dem Tag vor der Deportation der Hamburger Jüdinnen aus Mischehen, verstecken sich die Bertinis in einem feuchten Keller voller Ratten bei Erika Schwarz, wo sie die letzten Wochen des Krieges verbringen. Roman Bertini wird um ein Haar von der Gestapo gefasst, als er Lebensmittel, die Erich Snider regelmäßig für ihn in einem Versteck ablegt, nachts abholen will (627); er schießt einen Gestapo-Mann an und schafft es gerade noch, zu entkommen. Die letzten Kriegstage verbringen die Bertinis ohne Nahrung und Licht in Angst und völliger psychischer und physischer Erschöpfung. Als die Alliierten am 4. Mai 1945 Hamburg befreien, können sie ihr Versteck nur noch kriechend verlassen. (637)

Im fünften und letzten Teil „Das erste Jahr“ (641ff) versuchen die Bertinis, nachdem sie den kritischen Zustand völliger physischer und moralischer Entkräftung mit Erika Schwarz' Hilfe überwinden konnten, zaghaft, in Hamburg wieder Fuß zu fassen. Der Zeugenbericht eines „Konzentrationsärztes“ (647) verändert Roman Bertinis Leben einschneidend: „Noch in der Stunde des Berichts wusste er, dass es für ihn keine Sekunde mehr ohne Auschwitz geben würde“ (649). Die Familie muss jedoch feststellen, dass sich weder die sehnsüchtig erwarteten Befreier noch die vermeintlich reumütigen Deutschen sonderlich für ihr Schicksal interessieren.

Nachdem sie zunächst wieder in den Keller des ausgebombten Hauses in Barmbek eingezogen sind, vermittelt ihnen das Wohnungsamt eine Bleibe zur Untermiete in der Blankeneser Patriziervilla der anfangs sehr wohlwollend erscheinenden Mörtlings. Diese beschenken die Familie sogar mit einem Bechstein-Flügel, es stellt sich jedoch bald heraus, dass das vermeintliche Wohlwollen aus Angst vor den Alliierten herrührt und die Familie Bertini lediglich als Feigenblatt erhalten muss (714–717). Sobald die Gefahr einer gefürchteten Zwangsumsiedlung gebannt ist, lässt die Freundlichkeit rapide nach, Mörtling entlarvt sich im Gespräch mit dem fassungslosen Roman als Holocaust-Leugner (722). Auch der temperamentvolle Lebenswandel der Musikerfamilie, die im Juni 1945 um das kleine Schwesterchen Kezia²³⁷ sowie Recha und Georg anwächst, die sich bald wieder aus Bodendorf zu ihnen gesellen, führt zunehmend zu Spannungen. Es kommt zum Zerwürfnis, sodass die Bertinis die Villa wieder verlassen müssen (767). Roman Bertini, der intensiv mit seinem Selbstverständnis als Deutscher und mit der Idee der Auswanderung in die USA ringt, entscheidet sich schlussendlich dagegen. Er will in Deutschland bleiben, um als Journalist einen Beitrag zum demokratischen Wiederaufbau zu leisten und als Buchautor vom Dritten Reich Zeugnis abzulegen.

²³⁷ Wie seinerzeit Dr. Aaron schäumt der zur Geburt der kleinen Kezia hinzugerufene Arzt vor Wut auf Alf und geht sogar so weit, diesen nach der Entbindung zu ohrfeigen (688). Kezia ist aufgrund der extremen Belastungen, denen die schon 48-jährige Lea während ihrer Schwangerschaft ausgesetzt war, mit dem Down Syndrom zur Welt gekommen, was der Rest der Familie erst Wochen später erfährt, da Lea es zu verheimlichen versucht (761).

4.2.2 Vergleichende Analyse zentraler Topoi

4.2.2.1 Bildung, soziales und „rassisches“ Außenseitertum

Bereits während ihrer Grundschulzeit, „unter den Kindern armer Leute“ gehören Roman und Cesar als Söhne eines Arbeitslosen zu den Ärmsten (106). Alf Bertini, dem Bildungsaufstieg sehr am Herzen liegt, fasst früh den Plan, „seinen Söhnen das zuteil werden zu lassen, was ihm selbst nie zuteil geworden war: die beste, die allerbeste Schulbildung – dass ein Abglanz falle noch auf ihn, den Vater gelehrter Kinder.“ (46, 136)²³⁸ Die extrem ängstliche Mutter Lea hingegen, die stets Qualen erleidet, wenn sie ihre Söhne nicht in ihrer unmittelbaren Nähe weiß (46–49), verzögert Cesars Einschulung „gegen den Widerstand der Schulbehörde [...] ebenso leise wie unnachgiebig“, damit er zumindest mit Roman die gleiche Klasse besucht (79). Sie hätte die Söhne nach der vierten Klasse auch lieber weiterhin in die nahegelegene Volksschule als auf das weit entfernte Johanneum geschickt, doch Alf setzt sich durch (137). Leas schon vor der Machtergreifung manifeste, irrational wirkende Angst rührt auch daher, dass sie selbst ihre erste einschneidende Kindheitserfahrung mit Antisemitismus in der fünften Klasse gemacht hat, als ihr Lehrer ihr mitteilte, dass sie für ihren Aufsatz zwar eine Eins verdient hätte, aber eine Drei bekommt, weil sie „eine Jiddische“ sei (31, vgl Böll 1982: 219). Leas Angst hat vergleichbare Ursachen, wie das unter Roma über Jahrhunderte gewachsene Misstrauen gegen Schulen aufgrund der Erfahrungen erzwungener Scholarisierung, die oft mit dem Entzug der Kinder einherging und zur Wahrnehmung von „Schule“ als bedrohlichem, diskriminierendem Ort geführt hat (Vgl. Toninato 2014 : 25ff).

Tatsächlich heißt es an ihrem ersten Tag am Elitegymnasium Johanneum 1933 „[d]ie Juden David Hanf – Cesar Bertini – Roman Bertini vortreten!“ (139) – zunächst nur, um auf einer Liste abgehakt zu werden. Die Brüder spüren anfangs „die soziale Demütigung viel unmittelbarer als die rassistische Diskriminierung“ (162, 188). Als Kinder eines Unterstützungsempfängers aus dem proletarischen Stadtteil Barmbek sind sie unter den Söhnen vermöglicher Familien am *Johanneum* Außenseiter – schlecht gekleidet, zu arm, um sich Bahnkarten für den Schulweg zu leisten, sodass sie die sehr lange Strecke zu Fuß zurücklegen müssen. Doch trotz des „unsichtbar auf die Stirn gebrannte[n] Stigma“ der Armut lernen sie, sich zu behaupten, „besser, als sie es selbst ursprünglich für möglich gehalten hätten“ (189). Die Selbstbehauptungsstrategien des sozialen Außenseitertums sind jedoch wirkungslos gegen den wachsenden Antisemitismus, auch wenn nationalsozialistisch beflissene Lehrer gemäß den Nürnberger Rassegesetzen zunächst zwischen den „Halbjuden“

²³⁸ Nachdem er sein großes Ziel erreicht und seine Söhne „an die Quelle der Bildung geführt [hat]“ (159) bleibt Alf Bertini – an den Grenzen seiner eigenen Bildung angekommen – nichts anderes übrig, als sich aus den Schulangelegenheiten seiner Söhne zurückzuziehen. Die väterliche Autorität erfährt in Romans Wahrnehmung ihre erste, empfindliche Schwächung, dieser beginnt, sich angesichts der Unbeholfenheit des Vaters die Frage zu stellen, „wo und wie lange [...] der Vater überhaupt zur Schule gegangen [ist]“ (160).

Roman und Cesar und ihren „volljüdischen“ Mitschülern unterscheiden (191). Die höhere Bildung der Brüder hat sich schnell auch im Stadtteil Barmbeck herumgesprochen und ihnen unter einigen Altersgenossen Respekt verschafft (174), doch auch hier nehmen die Schikanen jener, die Hakenkreuzfahnen aus dem Fenster hängen, zu. Hatte die Gestapo beim ersten Betreten der Bertinischen Wohnung die Bedrohung in eher abstrakter Weise angekündigt, wird der Einfluss des Regimes auf ihr Leben mit Leas Berufsverbot und der Enteignung des Schrebergartens konkret und existenziell. Schließlich macht die nationalsozialistische Ideologie auch der Schullaufbahn der Bertini-Brüder den Garaus. Nachdem sämtliche *volljüdischen* Mitschüler deportiert wurden, geflohen oder untergetaucht sind, werden Cesar und Roman mittels zunehmender Schikanen und ungerechter Benotung so lange demoralisiert (216ff), bis ein Vorwand gefunden ist, sie der Schule zu verweisen (245, 284). Die „Bertinische Isolation“ schreitet fort, Freunde wenden sich ab (228). Die Gefährdung durch den Nationalsozialismus besteht und wächst unabhängig von ihrem Verhalten, „nicht, weil sie etwas gegen die staatliche Gewalt unternahmen, sich gegen sie organisierten, auflehnten oder kämpften, sondern einfach [...], weil sie lebten, atmeten, existierten“ (201). Ins existenzielle Außenseitertum gedrängt leben die Bertinis angesichts Verhaftungen, Deportationen und Gerüchten über Konzentrationslager in permanenter Todesangst, Entfremdung und schließlich auch physischer Entwurzelung, als sie ausgebombt werden und ihr „Nomadendasein“ beginnt (340). Dennoch werden die Bombardements der Alliierten bejubelt (280, 415). Die sprachliche Manifestation des Verlusts der Zugehörigkeit zu „den Deutschen“ kann vielleicht auch eine Facette des Konzepts *Gadjo* erklären, die aus dem jahrhundertalten Empfinden möglicher oder latenter Bedrohung durch eine den Roma feindlich gesinnte Umwelt erwachsen ist:

Um diese Zeit sagten die Bertinis längst nur noch – *die Deutschen*, etwas, womit sie nichts mehr zu tun hatten. Die antisemitische Rassenpolitik so vieler Jahre hatte in ihnen den antideutschen Gegenmechanismus in Kraft gesetzt. Aber dieser Mechanismus war seinem ganzen Charakter nach anonym. So hassten weder Roman noch Cesar irgendeinen ihnen persönlich bekannten Menschen, selbst die Speckrolle und Günther Jucht nicht. Diese zählten zur Gruppe derer, die ihnen übelwollten, Helene Neiter oder Erika Schwarz zu jener, die ihnen wohlwollten – beides Minderheiten. Dazwischen lag die große Masse derer, die sich weder für die Propaganda noch für die Verfolgten engagierten. Das waren ihre Erfahrungen mit denen, die sie kannten. Der Gegenmechanismus aber war undifferenziert, er richtete sich gegen alle, die sie nicht kannten, sozusagen gegen

Unbekannt, gegen die erdrückenden Millionen, von denen sie nichts wussten, die für sie anonym waren – eben die Deutschen. (335, Herv i.O.)²³⁹

Als die Bertinis sich im Keller von Erika Schwarz verstecken, sind sie vollständig abgeschnitten vom Rest ‚der Deutschen‘, der von ihrer Existenz in diesem Keller nichts wissen darf.

Wenngleich die Bertinis schon vor 1933 soziale Randexistenzen waren, gab es für sie als Künstlerfamilie eine Nische gesellschaftlicher Akzeptanz in der sozialen Heterotopie „Bohème-Kleinbürgertum-Proletariat“ (Böll 1982: 219).²⁴⁰ Nach der Befreiung finden die Bertinis schwer in ihr „gewohntes“ Außenseitertum einer prekär lebenden Künstlerfamilie zurück. Die allgegenwärtige Lebensgefahr wird abgelöst durch das Stigma überlebender Juden im Nachkriegsdeutschland, auf die wahlweise mit Scham, ängstlicher Unterwürfigkeit, fortbestehendem unterschwelligem Rassismus oder offener Aggression reagiert wird. Während Ludwig daraufhin zionistische Auswanderungsfantasien hegt, muss Roman sich nach einer Phase des Schwankens eingestehen, dass ihm eine Auswanderung aus drei Gründen unmöglich ist: Er liebt Hamburg „mit jeder Faser seines Körpers, mit jedem Winkel seiner Seele“ (667) unvermindert trotz des Grauens der vergangenen zwölf Jahre. Ebenso liebt es seine deutsche Muttersprache und kann sich – eine Journalistenkarriere anstrebend – nicht vorstellen in einer anderen Sprache zu schreiben. Schließlich muss er einsehen, dass die gemeinsame Erfahrung existenzieller Bedrohung die Bertinis solchermaßen zusammengeschweißt hat, dass sie „sich niemals unter keinen Umständen voneinander trennen würden [...] unverbrüchlich und unabhängig davon, was sie sich gegenseitig angetan hatten“ (781).

Die in Maximoffs Romanen beschriebenen Roma sind existenzielle Außenseiter, bewegen sich aber in Friedenszeiten einigermaßen sicher an der gesellschaftlichen Peripherie in ihren Eigenschaften als Händler, Unterhaltungskünstler und Dienstleistungsnomaden, die sie gelegentlich ins Zentrum führen.²⁴¹ Jene Bindung an einen Ort, welche die Bertinis, deren

²³⁹ Nach der Befreiung, in der Diskussion Roman und Cesars mit Jack the Socialist über ihr „Deutschsein“, wird diese Differenzierung zwischen Helfern, Tätern und der „lenkbare[n] Masse der Passiven, die den Bertinis in ihrer Indifferenz und amorphen Gesichtslosigkeit kaum weniger unheimlich waren als die zweite“ noch einmal erläutert. (677f)

²⁴⁰ Alfs Außenseitertum ist ein in hohem Maße intentionelles, seinem schwierigen Charakter zuzuschreibendes (vgl. Mayer 1975). Lea indes versucht, ihres mit Überangepasstheit und extremer Obrigkeitshörigkeit zu kompensieren.

²⁴¹ Die Kombination aus musikalischer Unterhaltung und Reparaturdienstleistungen bewährt sich in Bodendorf auch für die Bertinis als Lebengrundlage: Alf übernimmt vorübergehend die Stelle des Organisten in Bodendorf, da dieser sich an der Front befindet (BERT 273), der jüngste Sohn Ludwig macht sich als „Hexenmeister der Reparaturkunst“ (279) im Dorf nützlich. Hierin liegt eine typologische Analogie mit Khantchi, der in *Condamné à survivre* auf der Flucht im Ersten Weltkrieg den verschollenen Schmied eines polnischen Dorfes ersetzt und als Musiker Zugang zur örtlichen Kirchengemeinde findet (CAS 136f, 142).

Vorfahren aus Galizien, Italien und Schweden stammten, selbst in der radikalen Exklusion zutiefst hamburgisch fühlen lässt, empfinden die Roma nicht. Ihre Verwurzelung ist von vornherein in Traditionen und Gesetzen der eigenen Gemeinschaft begründet und topografisch entgrenzt. Ihre Identität ist nomadisch in einem Kontinuum aus Freiwilligkeit, Profession, Erfordernis und Zwang. Es sind also weder Entwurzelung noch die Exklusionserfahrung als solche, die die Roma in *Condamné à survivre* während des Dritten Reichs in nie zuvor dagewesener Weise in Bedrängnis bringen, sondern das in beiden Romanen mit der „Apokalypse“ gleichgesetzte Ausmaß der Grausamkeit Nazideutschlands (CAS 202, BERT 151).

4.2.2.2 Trauma, Vergeltungswunsch und literarische Verarbeitung

Auf die schleichend anwachsende Bedrohung durch den Nationalsozialismus, reagieren die Brüder Bertini in unterschiedlicher, teils psychosomatischer Weise. Ludwig, der Jüngste, ist bei Hitlers Machtergreifung fünf Jahre alt. Nach einem antisemitischen Übergriff gegen die Familie bei einem Strandspaziergang in Blankenese 1937 erleidet er erstmals eine jener nächtlichen Panikattacken, die die Familie fortan begleiten werden (192f).²⁴²

Als Roman Bertini 1933 an seinem ersten Tag am Johanneum erstmals mit dem Antisemitismus des sadistischen Lehrers ‚Speckrolle‘ konfrontiert wird, „duckte er sich blitzschnell vornüber, als hätte er mit einer Eisenstange einen entsetzlichen Schlag gegen den Leib erhalten, eine wilde, fürchterliche Bewegung, die sich jenseits seines Willens vollzog“ (139). Die Eisenstange als Metapher für eine psychosomatische Schockreaktion auf die neue Bedrohung wird in der Folge mehrmals verwendet: Beim ersten Betreten der Bertinischen Wohnung durch die Geheime Staatspolizei (150), als Roman sich das erste Mal der permanenten Angst bewusst wird, seine Familie nicht wiederzusehen (198), als er des Johanneums verwiesen wird (246), bei der Ankunft in Bodendorf (347) und als Emma Bertini in der klaustrophobischen Enge des Altenteils in Bodendorf den Verstand verliert (450).²⁴³ Im Sommer 1938, als Roman sich fünfzehnjährig angesichts ‚Speckrolles‘ Schikanen seiner Chancenlosigkeit bewusst wird, beschließt er, Suizid zu begehen und legt sich fünf Tage lang vollkommen regungslos bei eisigem Regen in einen Graben im Stadtpark. Der Gedanke an Lea gibt ihm schließlich doch die Kraft, wieder aufzustehen und zu ihr

²⁴² Rocco Giordano alias Ludwig Bertini litt bis in die Achtziger Jahre hinein an Depressionen, Angststörungen und Suizidalität (Giordano 1990: 7).

²⁴³ Emma Bertini bildet sich fortan ein, die Stimmen der Häftlinge aus dem nahegelegenen Konzentrationslager zu hören und wiederholt immer wieder: „‘Fa-ame – fa-a-me!’ sie dehnte das italienische Wort für ‘Hunger’ beschwörend. ‘Hört ihr nichts? [...] Hört ihr die Gefangenen nicht? Das KZ kann nicht weit entfernt sein – Fa-me. Ich bin eine Antenne!’“ (450)

nach Hause zurückzukehren (222–226).²⁴⁴ Die Abwendung seiner ersten Liebe ‚Regenbogen‘, nachdem er ihr gestanden hat, dass er eine jüdische Mutter hat, prägt sein Verhältnis zu Frauen, dieses Erlebnis verwandelt ihn in „einen Bluter des Misstrauens, der Panik und der Furcht vor der Liebe“ (253). Dem äußeren Anschein nach kann die Situation Cesar am wenigsten anhaben, er gibt sich gewohnt faul, gefräßig, lüstern und grobschlächtig (210ff, 263). Doch er ist sich seit dem Erwachen seiner ausgeprägten Libido der Gefahr, die das Konzept der Rassenschande für ihn darstellt, bewusst. Eine seiner Geliebten stellt fest:

‘Cesar Bertini, ein Stier bist du wie kein anderer, und kannst stoßen, daß einem die Himmelsglocken läuten. Aber da, anwesend, bei der Sache, bist du nur bis hierher.’ Auf ihm, drückte sie beide Hände von oben gegen seine Schultern. ‘Denn dein Kopf kreist wie ein Ventilator, hin und her, schön gleichmäßig und immer halbrund, als sumtete drinnen ein Motor [...]’ (756).

Die Ungewissheit, ob sie einander wiedersehen werden, wenn sie sich voneinander getrennt haben, ob während der Abwesenheit eines Familienmitglieds die anderen möglicherweise abgeholt und deportiert werden, ist ab 1937 ständiger Begleiter jedes Mitglieds der Familie Bertini (198), „[d]eshalb wird es bei den Bertinis immer ums Überleben, nie um Widerstand gehen“ (201). Mit der Nachricht der „Erschießung auf der Flucht“ aus dem KZ Neuengamme des Vaters des „volljüdischen“ Klassenkameraden David Hanf 1940 erreicht „die Organisation des großen Mordens den persönlichen Umkreis der Bertinis endgültig“ (268). Die Angst, ermordet zu werden, wird zum allgegenwärtigen Grundrauschen im isolierten Dasein der Bertinis (298, 441, 472):

Hinter dem Universum allgegenwärtiger Angst vor dem Gewalttod war das vorherrschende Gefühl in Roman Einsamkeit. Beschränkt auf die eigene Familie, ohne natürliche Bindungen zu Altersgenossen beiderlei Geschlechts, ohne Zuspruch in seiner Not oder Antwort auf seine Fragen, war er immer tiefer in sich selbst hineingekrochen. (328)

Als Roman am Dammtorbahnhof die erste Deportation Hamburger Juden, unter denen sich die Mutter eines Mitschülers befindet, beobachtet, beginnt sich jedoch in ihm jener unbedingte Überlebenswille zu regen, der ihn später zum Retter seiner Familie werden lassen wird (287). Im Kapitel „Vergeltung“ (320 ff) fasst Roman nicht nur den Entschluss, Lea zu töten, ehe er zuließe, dass sie der Gestapo in die Hände fiel, sondern fällt auch die Entscheidung zur Vergeltung, sollte seine Familie die Befreiung durch die Alliierten, an die er fest glaubt, erleben:

²⁴⁴ Bei seiner Rückkehr bricht sie in Tränen zusammen, doch ein Jahr später, als Roman nach erneuter Verhaftung durch die Gestapo abermals nach mehreren Tagen der Ungewissheit heimkehrt, ist in Lea etwas „erstarrt, was nie wieder frei werden sollte, wie ein geronnener Schrei in der Kehle, ein gefrorenes Gebet, ein Gewebe aus unfasbarem Grauen.“ (247)

Vergeltung! Vergeltung für jeden falschen Gedanken, für jedes verkehrte Wort, für jede herausgehängte Fahne, für jeden Jubelruf; für jeden Schlag, jeden Tritt, jeden Stoß und jeden Schuß im Namen Hitlers; Vergeltung für soviel unschuldig vergossenes Blut, für alle und alles, die schuldig und verantwortlich waren für den Tod von Chaim Kanten – Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut, Tod um Tod – Vergeltung! (336)

Der Wunsch nach Vergeltung wächst sich in Roman zu einem Tötungstrieb aus, der ihn in Bodendorf um ein Haar Theodor Wandt hinterrücks erschießen lässt, welcher ihn zuvor schwer misshandelt hat, „[die] Pistole in beiden Händen, fühlte er nichts in sich als die tödliche Gier, abzudrücken und dem deckungslosen Mann da vor ihm eine Kugel in den Kopf zu jagen, ihn hinzustrecken auf den Boden und zu erlegen wie ein wildes Tier“ (473). Die zweite Verhaftung und Folter durch die Gestapo bestärkt seinen Entschluss, sich nach dem Krieg an seinen Peinigern zu rächen (530).

Traumatisiert und verhärtet vom Überlebenskampf sucht er mit der Pistole seines Großvaters bewaffnet, im Sommer 1945 den Denunzianten Hattenroth (646f) und gemeinsam mit Cesar den sadistischen Lehrer ‚Speckrolle‘ (695ff) auf, bereit, beide zu erschießen. Er hätte auch die Gelegenheit dazu und drückt beide Male doch nicht ab. Roman begibt sich auch auf die Spur seines Folterers, des Gestapomannes ‚Melone‘ und erfährt, dass dieser sich kurz nach der Kapitulation selbst erschossen hat (758). Wenngleich Roman und Cesar feststellen müssen, dass sie zur Rache in Selbstjustiz nicht fähig sind, werden Vergeltung, Anerkennung des erlittenen Leids und Wiedergutmachung zum Familien-Thema aller dreier Bertini-Männer, im Vertrauen auf die gerechtigkeitsstiftende Macht der Alliierten:

Das hieß, die Bertinis rechneten mit Maßnahmen, die keinen Zweifel daran ließen, dass hier organische Unterschiede walteten, sichtbar gemacht kraft der Gewalt und des Verständnisses der britischen Militärregierung. Vor allem aber erwarteten sie, zu der unausbleiblichen Vergeltung hinzugezogen zu werden. [...] Was immer Vater und Söhne unterscheiden mochte, in dem Punkt stimmten sie überein. (651)

Die Brüder sind entsprechend entrüstet über die Idee eines großen Weltbündnisses, in das auch das besiegte Deutschland eingeschlossen werden solle, die ihr neuer Freund, der alliierte Soldat ‚Jack the socialist‘, an sie heranträgt. „Wo blieben da Sühne für das vergossene Blut, Bestrafung der Schuldigen, Gerechtigkeit – *Vergeltung?*“ (676, Herv. i.O.) Mit Auschwitz – so die Brüder – habe Deutschland seinen Platz in der Weltgemeinschaft für immer verwirkt. Schockiert sind sie zunächst auch darüber, dass ‚Jack the Socialist‘ sie als „Deutsche“ wahrnimmt (678).

Roman und Cesar erlauben sich drei genussvoll martialische Auftritte bei einem antisemitischen Wirt, der ein „Juden unerwünscht“-Schild an seiner Gaststätte hängen gelassen hat (656) und zweimal beim Wohnungsamt (669, 704). Als ein Mitarbeiter des Arbeitsamts Roman wissen lässt, dass er nur für kurze Zeit Unterstützung erhalten könne, dann würde er

dienstverpflichtet, verliert Roman die Fassung: „Sag das noch einmal – dienstverpflichtet! – noch ein einziges Mal, und du bist ein toter Mann!“ (730). Einen Mann, der auf dem Arbeitsamt laut sagt „Die Juden sind an allem schuld! Ich sage euch – die Juden sind unser Unglück!“ bedroht er mit Giacomo Bertinis Beretta (769f). Schon bald müssen die Bertinis feststellen, dass die Bereitschaft der Täter, aus Angst vor Vergeltung vor den Opfern zu Kriechen zu kriechen, abnimmt.²⁴⁵ Auch die Hoffnungen, welche die Bertini-Männer in die gerechtigkeitsstiftende Macht der britischen Besatzung setzen, werden enttäuscht. Ein von ihnen gemeinsam verfasster und von ihrem Freund Mickey ins Englische übersetzter Lebensbericht, in dem sie ihre leidvollen Erlebnisse zwischen 1933 und 1945 ausführlich schildern, findet keinerlei Beachtung seitens der britischen Militärkommandatur (651–653). Grundlage dieses Berichts sind auch Romans *Manuskripte* und Notizen aus den Kriegsjahren.

Neben dem archaischen Wunsch nach Vergeltung hat Roman Bertini in der letzten Phase des Krieges ein Projekt am Leben gehalten: *Das Buch*²⁴⁶. Eine Affinität zum Schreiben, einhergehend mit dem Berufswunsch Journalist oder Schriftsteller, hat sich schon seit seiner frühen Jugend entwickelt. Nach einer Phase ausgiebiger Beschäftigung mit Literaturgeschichte und Werken, wie dem ‚Ratgeber für angehende Poeten‘ (289–291) im Jahr 1941 entsteht eine Mappe voller „Halbplagiate“, mit denen er selbst nicht zufrieden ist, doch dann erlebt er Anfang 1942 nach monatelanger, krankhafter Agonie eine Epiphanie:

Was Roman Bertini soeben überfallen hatte, war die Erkenntnis vom eigenen Leben als literarische Vorlage, als Stoff, als schriftstellerischer Humus – urplötzlich gegenwärtig, riesenhaft, rot in der Schwärze der Nacht und von malmender Übermacht. [...] Kalt und siedendheiß brach es ihm aus den Poren, wie er dalag in dieser Urstunde und erkannte, dass ihm niemand helfen konnte bei dem Auftrag, den er sich soeben selbst erteilt hatte und dessen er sich nicht anders entledigen konnte, als um den Preis seiner Bewältigung – eine titanische Arbeit, so schwebte ihm vor, angefangen von den Ahnen über die Gegenwart bis – hier stockte ihm der Atem – in die verborgene Zukunft, ein grenzenloses,

²⁴⁵ In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Leo-Baeck-Preises an ihn am 7. November 2003 stellte Giordano auf diese Zeit zurückblickend fest:

Nach höchstens sechs Monaten eines schweren Vergeltungsschocks, in dem die Deutschen nur noch aus Hitlergegnern und Judenfreunden zu bestehen schienen, zeigte sich, quasi als Rückschlag auf die ausgestandenen Ängste des schlechten Gewissens, allenthalben die Überlebenskraft jenes braunen Ungeistes, dessen Ausläufer bis in unsere Tage reichen und von der Hartnäckigkeit bestimmter Denk- und Verhaltensweisen aus der vordemokratischen Epoche deutscher Geschichte künden.

<https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/rede-von-ralph-giordano-zur-preisverleihung/> o.S.

²⁴⁶ *Das Buch* und die *Manuskripte* sind – entsprechend ihrer Bedeutung für Romans Existenz – im Roman durchgehend kursiviert.

unbändiges Werk, eine ganze Bibliothek voll, mindestens aber eine Tetralogie – *das Buch!*

(295)

Umgehend beginnt er seine Recherchen mit der Befragung Emma Bertinis über die Vorgeschichte der Familie und mit der Niederschrift der *Manuskripte*, die er ab dem Moment des „Nomadendaseins“ der Bertinis immer bei sich trägt, wie eine Bundeslade. Die Verschriftlichung des erlebten Grauens hat ihn in den schwersten Zeiten stabilisiert: „*Das Buch* war immer gegenwärtig, war der Spiegel gewesen, in dem sich alles Erlebte brach, war der Sinn aller Ängste, aller Qualen, aller Hoffnungen“ (666). Nach einer Phase der Erstarrung nach Kriegsende wendet er sich dem *Buch* zaghaft wieder zu, doch er erschrickt vor der Größe der selbstgestellten Aufgabe und erkennt, dass es sich dabei um einen Lebensraum handelt, dessen Verwirklichung viele Jahre in Anspruch nehmen wird (667). Die Erfahrungen fortdauernden Antisemitismus‘ beginnen, Roman zu politisieren, er fängt an, sich zu vernetzen und sein Deutschsein zwischen Zorn, Vergeltungsdrang und Heimatliebe neu auszuhandeln. Er fühlt sich den Aufrechten, Rettern und Verbündeten verpflichtet, möchte sie nicht im Stich lassen, sondern mit ihnen gemeinsam als „Bundesgenossen“ die demokratische Bundesrepublik gestalten.²⁴⁷ Als Journalist will er ohne Verzögerung Zeugnis ablegen und sich einmischen; er erhält die Chance dazu beim *Magazin*, einer von der Militärregierung genehmigten Wochenzeitschrift nach dem Vorbild der *Times*, für das unbelastete deutsche Mitarbeiter Beiträge zu Politik, Wirtschaft und Kultur verfassen (773).

Die eigene Biografie als Ausgangspunkt ihrer Autorenschaft, und die überlebensstiftende Kraft, die während der harten Kriegsjahre vom Schreiben mit dem Ziel der Publikation im Falle des Überlebens ausging, sind Matéo Maximoff und Ralph Giordano alias Roman Bertini gemein. Durch moralische Zeugenschaft (vgl. Margalit 2002: 147–182) treten sie für ihre Forderung nach historischer Gerechtigkeit (Meyer 2005) ein, die an die Stelle von Rache treten soll.

In den untersuchten Werken Maximoffs hat die Verschriftlichung intergenerationellen Gedächtnisses oral tradiertter Geschichten und Mythen Priorität vor der Wiedergabe von unmittelbar selbst Erlebtem. Der spürbare Autor/Erzähler in *Condamné à survivre* kommentiert aus der Gegenwart heraus die Vergangenheit und weist nur punktuell darauf hin, bestimmte Episoden bezeugen zu können – was wiederum ein Kunstgriff unter Rückgriff auf intergenerationelles

²⁴⁷ Auch in dieser Erwartung teilweise enttäuscht und entrüstet über die den Tätern zuteilgewordene Amnestierung einhergehend mit gesellschaftlicher Amnesie publiziert Giordano 1987 *Die Zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein*. Unter „zweiter Schuld“ versteht er die Verdrängung und Verleugnung der ersten Schuld (11) und den „großen Frieden mit den Tätern“ (85ff), welche ihre Karrieren in der Mehrheit ungestraft, unbehelligt, und erfolgreich fortsetzen konnten. Aleida Assmann betont, dass im Falle des nationalsozialistischen Völkermords „Vergessen und Spurenverwischung keine nachträgliche Strategie der Vertuschung, sondern bereits Teil des Verbrechens selbst [war]“. (Assmann 2006: 241)

Familiengedächtnis ist. Maximoffs persönliches, chronologisches Zeugnis ist der explizit non-fiktionalen Autobiografie vorbehalten.

Bei Giordano indes geht die über weite Strecken personale Erzählinstanz vollständig auf im Protagonisten und Alter Ego des Autors. In welchem hohem Maße die Fiktion autobiografisch eingefärbt – oder die Erinnerung durch die Fiktion beeinflusst – ist, zeigt die Lektüre der 2007 publizierten Autobiografie, in deren erster Hälfte die Narration der Jahre 1895–1945 weitgehend übereinstimmend mit *Die Bertinis* wiederholt wird (Giordano 2007: 9–244). Die literarische Verarbeitung des eigenen Traumas ist in *Die Bertinis* sowohl inhaltlich als auch stilistisch spürbar. Giordanos Neigung zur narrativen Repetition berührt ein Paradigma, das Beate Eder-Jordan (2008: 122ff), angelehnt an Aleida Assmanns Positionen zum „Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften“ (2002), im Bezug auf die Bedeutung von Trauma im Gedächtnisdiskurs und dessen literarische Mitgestaltung durch Texte von Roma über den Nationalsozialismus herausarbeitet: Der Prozess des Erinnerns geschieht – nicht nur für Angehörige mündlicher Tradition – in hohem Maße performativ durch „Prozesse des Vorführens, Teilnehmens, Erlebens, Interagierens, Aushandelns, Austauschens seitens konkreter Akteure, die sich jenseits der Grenze des Textes vollziehen“ (Assmann 2002: 30, zitiert in Eder 2008: 123). Diesen Dynamiken der „Reaktivierung“ durch „Re-präsentation“ und Repetition wurde in der Vergangenheit wenig Bedeutung zugemessen, „weil sie dazu neigten, sich einer Lesbarkeit zu entziehen“ (Eder 2008: 124). Die Dimension des Traumas erweitert den Gedächtnisdiskurs um die unkontrollierbaren „Nachwirkungen einer schmerzhaften Extremerfahrung“, die das „Gegenteil freier Konstruktivität“ verkörpern und die „These von der umfassenden Machbarkeit und Selbstkonstruktion des Menschen“ außer Kraft setzen (Assmann 2002:36). Die skriptural-kulturell begründete Ablehnung von Redundanz und Repetition in literarischen Werken wird in *Die Bertinis* durch die eigenwillige Stilistik und Dynamik literarischen Trauma-Gedächtnisses in ähnlicher Weise herausgefordert, wie durch Roma-Literaturen, die nicht selten der Vorwurf von Repetitivität trifft (vgl Eder 2008: 137f). In der *Oraliture* von Roma ist diese indes auch eine Reminiszenz „mnemotechnischer Notwendigkeit“ in oralen Traditionen (Ong 1987: 45 zitiert in Eder 137, vgl Blandfort 2015: 72ff, 260)²⁴⁸. Maximoffs ‚zielstrebige‘, kaum repetitive Narration in den untersuchten Werken entspricht dieser stilistischen Klassifizierung nicht²⁴⁹, Spuren oraler Tradition finden sich jedoch in seinem diskursiven, den Leser

²⁴⁸ Walter Ong weist darauf hin, dass Spuren „oral begründeten Denkens“ auch in Texten des Mittelalters und der Renaissance zu finden sind, die „uns oft auf aufgeblasene Weise redundant [erscheinen]“ (Ong 1987: 46)

²⁴⁹ Eine Ausnahme bildet das in dieser Arbeit nicht behandelte Spätwerk *Dites-le-avec des pleurs* (1990), das in seinem polyphonen, disruptiven, collagenhaften Stil von den besprochenen Romanen abweicht. Emanuel Filhol stellt fest: „On note par ailleurs [dans *Dites-le-avec des pleurs*] le recours à des répétitions fréquentes puisque des scènes reviennent plusieurs fois, révélatrices d'une écriture de l'oralité attachée à reproduire les conditions ordinaires de l'interaction et du contact vivant.“ (Filhol 2010: 127).

einbeziehenden Stil, der im mündlichen Genre des *Divano* wurzelt und abendländischen literarischen Stil-Normen, wie *impersonalité, impartialité, impassivité* entgegenläuft.²⁵⁰ Den nicht mit mündlicher Tradition vertrauten Rezipienten mag der mitunter appellative Charakter der Lektüre irritieren – „es stört ihn wohl auch der ‚kämpferische Ton‘, nach Ong eine zentrale Eigenschaft „oral begründeten Denkens und Ausdrucks““ (Eder 2008: 138, darin zitiert Ong 1987: 42). Im Fall der untersuchten Werke Maximoffs geht der kämpferische Ton jedoch weit über die Spuren von Oralität auf Ausdrucksebene hinaus, Maximoff appelliert als Autor buchstäblich an den Leser, an dessen Fähigkeit zu Empörung und Empathie. Hingegen werden Körperlichkeit oder ausführliche Schilderungen extremer physischer und/oder psychischer Zustände, die bei Giordano explizit und realistisch zum Ausdruck kommen, bei Maximoff in der Regel nur angedeutet oder im magischen Raum angesiedelt, in dem Grenzüberschreitungen möglich sind (vgl SAV 215–220).²⁵¹ Seine Narration wagt nicht das Maß an „Innerlichkeit“ (vgl. Böll 1982: 219), das den Leser beinahe unerträglich nahe an das Erleben der Angst, Bedrohung und Verlorenheit der Bertinis heranzuführt. In den realistischen Beschreibungen beispielsweise der Panikattacken der Bertini-Brüder offenbart Ralph Giordano seine außergewöhnliche Empfindsamkeit,

die Voraussetzung [ist] für die Fähigkeit, alle Varianten der Feindseligkeiten, des Rassenwahns, des Opportunismus, auch des Widerstands und des Hasses auf dieses verfluchte Nazisystem nicht nur zu registrieren, sondern auch sprachlich zu verkörpern und an Personen zu fixieren. (Böll 1982: 219)

Bei Maximoff kommt diesbezüglich – trotz seines Grenzgängertums und seiner literarischen Wagnisse – eine in seiner kulturellen Herkunft verankerte Introversion zum Tragen, die durch die literarische Thematisierung der Internierung von Roma während des Vichy-Régimes in *La septième fille* bereits konventionelle Grenzen strapaziert:

An intensely private people, due in part, no doubt, to their history of persecution, the Roma tend not to disclose details of their personal life and, consequently, their experiences during the Occupation are not part of a collective narrative. (Comfort 2019: 88)

Der schmerzhafteste Prozess des Erinnerns nach dem Holocaust geschah in der ersten Generation überlebender Roma im Verborgenen, in gezielter Unsichtbarkeit zum Schutz vor Zugriffen der Mehrheitsgesellschaft. Projekte der Verschriftlichung, durch die das Erlebte und Erinnernte „auf

²⁵⁰ Zu finden sind solche Herausforderungen des Lesers dennoch auch in der abendländischen literarischen Tradition, etwa bei Denis Diderots *Jacques le fataliste* – dem Knecht, der die Abhängigkeit des Herrn demaskiert.

²⁵¹ Bemerkenswerte Ausnahmen hiervon sind die Beschreibungen der nackt tanzenden Rakli im Konzentrationslager (CAS 199–201) und des Kampfes Savinas mit Kali (SAV 139f).

Dauer gestellt“ wurde (Assman 2002:31, vgl Eder 124) waren ein Tabubruch, der Maximoff wie anderen Roma-Autorinnen und -Autoren in ihrem Umfeld Kritik einbrachte, insbesondere angesichts der Angst vor der Verstärkung negativer Stereotype. Der Publikation sowohl Giordanos autobiografischen Romans als auch Maximoffs Autobiografie gingen Jahrzehnte des Einfließens ihrer Erinnerungen in publizistische und politische Arbeit voraus.

4.2.2.3 Verbündete

Die trotz aller Anklage der Greuelthaten spürbare tiefe Verbundenheit mit Freunden und Rettern unter „den Deutschen“/Gadje wird von beiden Autoren betont. Ralph Giordano hat die real existierenden Personen hinter den Figuren Mickey, Studienrat Dr. Ernst Freund, Walter Janns, Erika Schwarz und Erik Snider in ihrer Loyalität und ihrem Heldentum sowohl in *Die Bertinis* als auch in seiner Autobiografie *Erinnerungen eines Davongekommenen* (2007) ausführlich literarisch verewigt.²⁵²

Der ersten Begegnung der Bertini-Kinder mit Mickey, dem Sohn einer Deutschen und eines Liberianers, beim Spielen auf den Barmbeker Straßen ist ein ganzes Kapitel gewidmet (105). Mickey gilt als „feine[r] Pinkel vom Schwarzen Kontinent“, da er der Enkel des ehemaligen Generalkonsuls von Liberia ist und die ersten Lebensjahre in dessen Blankeneser Villa verbracht hat; nach der Trennung der Eltern jedoch lebt er mit seiner Mutter, einer Krankenschwester, in Barmbek (329). All das erfährt Roman 1943, als er Mickey nach langer Zeit auf der Straße wiederbegegnet. Die gemeinsame Erfahrung lebensgefährlicher Sichtbarkeit bringt die beiden jungen Männer einander näher: „Der eine war sofort ausgewiesen durch seine Hautfarbe, der andere durch sein Zivil, oder besser – seine Uniformlosigkeit im Alter von zwanzig Jahren. Dafür gab es nur eine Erklärung“ (329).

Mickey, fortan ein treuer Freund der Familie Bertini, entwickelt früh und voller Optimismus die Zukunftsvision der Auswanderung in die USA – Chicago ist das Ziel seiner Träume (332f). Selbst ausgebombt erfüllt er als regelmäßiger Besucher der Familie das Barmbeker Souterrain-Versteck „mit der Verve und den Farben seiner amerikanischen Visionen [...] all das in unverfälschtem Barmbeker Dialekt, der so merkwürdig anmutete bei der Erscheinung dieses afrikanischen Hamburgers“ (552).

Nach Kriegsende gereicht Mickey seine dunkle Hautfarbe im Kontakt mit den Alliierten erstmals in seinem Leben zum Vorteil (643). Dank Cleverness und guter Beziehungen kann er die Familie Bertini nicht nur mit Lebensmitteln unterstützen (661) und Alf zu einer Stellung als

²⁵² Auch Matéo Maximoff erwähnt den Chef der Gendarmerie und den Bürgermeister von Lannemezan sowohl im Roman *La septième fille* als auch in der Autobiografie *Routes sans Roulottes*, behandelt sie aber narrativ nicht näher.

Komponist und Dirigent bei einem britischen Militärorchester verhelfen (744), es gelingt ihm auch sehr schnell „unsere Auswanderung“ einzuleiten, womit er sich und die Bertinis meint. Nach Allem, was sie erlebt haben, ist es für Mickey unvorstellbar, die Familie könne in Deutschland bleiben wollen (660). Nachdem er erkannt hat, dass genau dies der Fall ist (774f), trennen sich ihre Wege – „Mickey mußte allein nach Amerika fahren [...]. Und sie beide würden weinen über die Trennung und ihre Unvermeidlichkeit“ (782). Die Figur Mickey ist angelehnt an Hans Jürgen Massaquoi. Giordanos Wiedergabe seiner Kindheitsgeschichte deckt sich teilweise mit der Autobiografie Massaquois (1999), obwohl dieser selbst sich an keine Begegnung mit Giordano vor 1943 erinnern kann (Giordano 2007: 72). Dieser Begegnung jedoch widmet er in seiner Autobiografie das Kapitel „Die Giordanos“ (Massaquoi 1999: 284–289).²⁵³

Studienrat Doktor Ernst Freund, der einzige Lehrer am Johanneum, der offen seine Ablehnung des Nationalsozialismus zeigt (153), basiert auf dem realen Studienrat Dr. Ernst Fritz (Giordano 2007: 87f). In ihm sowie ihren Mitschülern Peter Togel und Walter Janns – letzterer eine Hommage an Walter Jens, mit dem Ralph und Egon Giordano dieselbe Klasse besuchten (vgl. Giordano 2007: 101, 125; Böll 1982: 222) – finden Roman und Cesar Bertini Verbündete, die über Klassen- wie Rassenunterschiede hinweg auch angesichts des erstarkenden Nationalsozialismus zu ihnen halten. Mit ihnen, in Opposition zu vom SA-Hintergrund ihrer Väter geprägten Klassenkameraden beginnt die „antifaschistische Biografie“ der beiden (155). Nach der Verhaftung Ernst Freunds nach einer Schülerdenunziation (216) schlägt für die bis dahin verschonten Halbjuden die Stimmung am Johanneum um. Nach jahrelanger Inhaftierung im Zuchthaus ist von Ernst Freund nach dem Krieg nur noch eine „Menschenruine“ übrig, die Roman im Sommer 1945 voller Erschütterung in einer psychiatrischen Anstalt besucht (743, vgl. Giordano 2007: 103f). Zwei frühe Bekanntschaften Romans sind für das Überleben der Bertinis später von entscheidender Bedeutung: „Durch die Begegnung mit dem Klempner Erich Snider auf der Uhlenhorst rasteten, wie zuvor schon bei Erika Schwarz, die Räder des Bertinischen Schicksals abermals ein – lautlos, unsichtbar und erst im Schoße einer verborgenen Zukunft wirksam“ (260). Die etwa dreißigjährige

²⁵³ In *Die Bertinis* heißt es, Mickey habe in seiner Kindheit keine rassistische Ausgrenzung erlebt, diese sei erst 1933 über ihn hereingebrochen (BERT 330f). Dies beschreibt Massaquoi in seiner Autobiografie anders. Es gab zwar eine behütete Kindheitsphase jenseits von Rassismus-Erfahrungen in der Blankeneser Diplomaten-Villa seines Großvaters, diese endete aber schon vor 1933, und zwar mit dem Umzug ins proletarische Barmbek (Massaquoi 35, 55). Sein Lebensgefühl während des Dritten Reichs beschreibt Hans-Jürgen Massaquoi im Prolog seiner Autobiografie wie folgt:

Als Schwarzler im weißen Nazideutschland war ich derart auffällig, dass ich weder fliehen noch mich verstecken konnte. Anders als meine schwarzen Brüder und Schwestern in den Vereinigten Staaten konnte ich nicht von Überlebensstrategien profitieren, die in den Jahrhunderten der Unterdrückung von zahllosen Vorfahren entwickelt und von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Ich war also gezwungen, meine ureigenen Instinkte zu verfeinern, um physisch und psychisch in einem Land zu überleben, das von Rassenhass beherrscht wurde und sich unverhohlen der Vernichtung aller „Nicht-Arier“ verschrieben hatte. (8)

Erika Schwarz bezieht 1938 gemeinsam mit ihrem Mann, der bei Beginn des Krieges sofort eingezogen wird und 1944 fällt (624), die Wohnung über den Bertinis in der Lindenallee und freundet sich schnell mit ihnen an, wobei sie Objekt der Begierde der pubertierenden Bertini-Söhne wird (212f). Während der Luftangriffe auf Hamburg beginnt sie eine Affäre mit Roman – die beiden treffen sich einige Male heimlich in Erikas Wohnung während Bombenalarmen, wenn alle anderen sich in die Luftschutzkeller begeben (262f.). Nach dem Luftangriff auf Hamburg durch die Royal Airforce in der Nacht vom 26. auf den 27. Juni 1942 beenden die beiden ihr Verhältnis in stummer Übereinkunft (301). Als das Haus in der Lindenallee bei einem Bombardement zerstört wird, verlieren sich zunächst ihre Wege, doch aus Bodendorf zurückgekehrt gelingt es Roman Bertini, Erika wiederzufinden (502ff). Sie wurde inzwischen als Eisenbahnerin dienstverpflichtet und lebt in einer ehemaligen Waschküche in einem Souterrain nahe eines Bahnhofs. Angesichts ihrer Verhältnisse verwirft Roman seine ursprüngliche Idee, sie um ein Versteck zu bitten, doch sie bietet es ihm von selbst an. Im Februar 1945 beziehen die Bertinis den an Erikas Souterrain angrenzenden, vom Rest der Nachbarschaft abgeschotteten Kellerraum, in dem sie bis zum Ende des Krieges versteckt bleiben (601–638). Während dieser Zeit legt Erich Snider regelmäßig Lebensmittel an einem vorher sorgsam ausgesuchten und verabredeten Ort am Stadtrand Hamburgs ab (608ff.) Doch Snider fliegt auf, wird von der Gestapo gefoltert, bis er das Lebensmittelversteck preisgibt, ins KZ Neuengamme gebracht und ermordet (644). Erika bleibt der Familie in enger Freundschaft verbunden, Roman und sie setzen nach einer Weile die gemeinsame Liebesaffäre fort (710f). Hinter Erika Schwarz verbirgt sich Grete Schulz (Giordano 2007: 153f, 214f, 232ff), Erich Snider indes wird in Giordanos Autobiografie nur „Der Klempner“ genannt (215, 226, 238, 247f) und hat im Gegensatz zur Romanfigur überlebt.

Wie Matéo Maximoff, der sich selbst als „Tsigane français à 100%“ bezeichnete (ET 1971/4: 10), verstand sich Ralph Giordano als „Bundesgenosse“ jener anständigen Deutschen, die nach 1945 vor der Herausforderung des Aufbaus einer demokratischen Bundesrepublik angesichts des fortdauernden politischen Wirkens der amnestierten Täter standen, denn „[m]it dem Nationalsozialismus war Deutschland noch lange nicht fertig! Nach dieser Erkenntnis wäre ich mir wie ein Fahnenflüchtiger vorgekommen, wenn ich es verlassen hätte.“²⁵⁴

Auch die Solidarität mit anderen Opfergruppen, insbesondere mit Sinti und Roma hat Giordanos politisches Wirken im Nachkriegsdeutschland entscheidend mitgeprägt und kommt in

²⁵⁴ Aus Giordanos Rede anlässlich der Verleihung des Leo-Baeck-Preises am 17. September 2003. <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/rede-von-ralph-giordano-zur-preisverleihung/> o.S.

Die Bertinis in einer intradiegetischen Anekdote zum Tragen.²⁵⁵ Den Hamburgischen Elektrizitätswerken, in dem die Bertini-Männer 1944 ‚dienstverpflichtet‘ sind, werden – sehr zum Unmut einiger deutscher Arbeiter – auch polnische und andere „Fremdarbeiter“ zugeteilt, unter ihnen sind eines Tages zwei Roma:

Eine Woche nach Ankunft des Trupps vom Hegestieg wurden ihm zwei sehr junge Männer zugesellt, Angehörige desselben Stammes, mit leidenschaftlichen Gebärden und von so unerschöpflicher Fröhlichkeit, als wären sie zu ihrem Vergnügen hier. Selbst ihr Streit trug diese Note, und sie stritten sich oft. Dabei ging es immer um die Schwester des einen, die der andere zur Frau haben wollte, ohne damit auf die Gegenliebe seines Stammesbruders zu stoßen. Der Trupp wurde morgens, jeweils vor der Einteilung zur Arbeit auf Neuhof, Zeuge, wie die beiden Zigeuner mit lustvollen Blicken auf die anderen so heftig miteinander rauften, dass die schwarzen blanken Locken bei dem gehörigen Stück Theater nur so wehten und der Zwist auch bei Alarm bis in den Betonsockel des großen Schornsteins fortgesetzt wurde. Mit den beiden Zigeunern zog auf Neuhof ein fast unwirkliches Amüsement ein, nach dem der Trupp bald schon beinahe süchtig zu sein schien. [...] Eines Morgens nun erschienen die beiden Zigeuner nicht wieder auf Neuhof, was auch bedeuten konnte, dass sie einer anderen Arbeit zugeteilt worden waren. Aber bei dieser Beruhigung blieb es nicht, sondern ein neues, furchtbares Gerücht kam auf, das sich hielt und nicht verstummen wollte: dass nämlich die beiden von der Gestapo aus ihrem Wohnwagen heraus gepackt und am selben Tage noch, mit mehreren anderen Zigeunern, ihrer Fruchtbarkeit beraubt worden seien – ob durch Sterilisation oder Kastration, das wusste niemand. (578)

Die pittoreske Darstellung der beiden „unwirkliches Amüsement“ verbreitenden Jungen spiegelt zwar die kulturelle Aporie von Gadjie in der Wahrnehmung von Roma wider, welche die Oberfläche der vermeintlichen Unbekümmertheit oft nicht durchdringen, sich aber gerne von ihr unterhalten lassen (vgl. 3.2.7 in dieser Arbeit). Doch die Thematisierung des unmenschlichen Verbrechens der Sterilisation fügt sich in die Kontinuitäten Giordanos aufgrund der gemeinsamen Verfolgungserfahrung empfundener Solidarität und seines persönlichen Engagements gegen die fortgesetzte Diskriminierung und Kriminalisierung von Roma, unter anderem im Rahmen einer Demonstration 1986 an der Seite des Kölner Aktivisten Kurt Holl (1938–2015), wie in einem Nachruf an diesen zu lesen ist:

Der Kölner Journalist und Schriftsteller Ralph Giordano betritt das Podium. Und legt los, in einer selbst für ihn ungewohnten Vehemenz und Deutlichkeit: Er habe sich umfassend

²⁵⁵ Angesichts seines lebenslangen Engagements gegen Diskriminierung ist es umso bedauerlicher, dass Ralph Giordano in seinen letzten Lebensjahren laut und öffentlich seinem blinden Fleck altersstarrsinniger Islamophobie erlegen ist.

informiert, eine Initiative um Kurt Holl habe ihm zahlreiche historische Dokumente überlassen, ruft Ralph Giordano in den übervollen Saal. Es sei ein ungeheurer, ihn zutiefst empörender Skandal, wie die Kölner Verantwortlichen aus Politik, Verwaltung und Justiz noch heute mit den ehemaligen Verfolgten der Nazis, mit den deutschen Sinti und Roma umgingen. Und der scharfzüngig-kämpferische Shoah-Überlebende Ralph Giordano attackiert die gesamte SPD-Stadtspitze, die Presse und die Kölner Polizei scharf für ihren unmenschlich-zynischen Umgang mit Sinti und Roma. Für ihre Geschichtsblindheit. Für ihre Unmenschlichkeit und Kältherzigkeit. (Degania 2018 o.S.)²⁵⁶

Im Nachruf des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma an Ralph Giordano bezeichnet Romani Rose ihn als „persönlichen Freund und engen Weggefährten“, der „die Arbeit des Zentralrats über viele Jahre mit großem persönlichem Engagement unterstützt [hat]“.²⁵⁷

4.2.2.4 Religion

Die Zugehörigkeit zum Judentum ist in der Familie Seelmann zwar von Beginn des Romans an sehr präsent, jedoch nicht religiös konnotiert – Rechas Eltern, Ahab und Kezia Seelmann sind „obwohl jüdisch bis ins Mark ihrer Knochen, [...] nichts weniger als fromme Leute“ (30) – sondern primär angstbesetzt. Ahab Seelmann, Spross einer hanseatischen Kaufmannssippe wurde als zweiundzwanzigjähriger Handlungsreisender in der Ukraine Zeuge eines Pogroms, dessen „Schreckensbilder [ihn] nie [verließen]“ – auch nicht bei der Geburt seiner Tochter 1875:

Seufzend und kummervoll fragten sie den Ewigen ihren Gott, ob sie recht daran getan hätten, ein jüdisches Kind in diese ungewisse, diese furchtbare, diese tödliche Welt zu setzen. Aber dann trösteten sie sich, dass die Zeiten des Mittelalters und der Verfolgung in diesem aufgeklärten Land, das keine Ghettos mehr kannte, für immer vorbei sein und nie wiederkehren würden. (27)

Weder Recha noch Lea werden religiös erzogen, Lea erhält in der Schule protestantischen Religionsunterricht, Ahab und Kezia Seelmann werden nach ihrem Tod auf einem evangelischen Friedhof beigesetzt (61). Lediglich sprachlich bleiben bei den Seelmanns/Lehmbergs/Bertinis Spuren der Herkunft in „einer Reihe von Ausdrücken unverkennbar jiddischer Herkunft [...], selbstverständlicher Bestandteil ihres Sprachschatzes, darunter *Nebbich* und *Schlehmil*,

²⁵⁶ Ebenfalls gemeinsam mit Kurt Holl sowie Günther Wallraff unterstützte Giordano 2002 den Strafantrag des Kölner Rom e.V. und Zäzilia Reinhardts gegen Leni Riefenstahl wegen Holocaustleugnung, in dessen Folge Riefenstahl eine Unterlassungserklärung bezüglich ihrer Aussage, keinem der Roma-Komparsen in ihrem Film *Tiefeland* sie etwas passiert, sie habe alle nach dem Krieg wiedergesehen“ eine unterzeichnete. Mindestens 20 der 48 für ihren Film engagierten Roma-Zwangsarbeiter sind nach Ende der Dreharbeiten in Konzentrationslagern umgekommen. (vgl. https://www.romev.de/?page_id=3849 o.S., <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/leni-riefenstahl-triumph-der-tiefeland-haeftlinge-a-209809.html> o.S.)

²⁵⁷ <https://zentralrat.sintiundroma.de/nachruf-ralph-giordano/>

Chasserkopp und *Ganev*, *Schmodder*, *Jelodimche* und der Aufschrei *Oi wei*“ (61). Nach ihrer Heirat unterwirft sich Lea Alf Bertinis Zugehörigkeit zur „Christlichen Wissenschaft“, einer nordamerikanischen Sekte von „Gesundbetern“ (61).²⁵⁸ Weihnachten ist – insbesondere für die Söhne – der Höhepunkt des Bertinischen Jahreszyklus:

Symbol der Assimilation aber, ihr ebenso unbewusster wie völlig unprovokatorischer Höhepunkt, bildete, Glanzstück und kulinarisches Zentrum, ein mächtiger, saftiger, ungeheuer verlockender Schweinebraten! Duftend, mit krosser, von Lea in kleine Würfel zerschnittener Schwarte, ein Gegenstand von fünfzehn Pfund und mehr, das Jahr über gehütet im Andenken der Sippe, von ihr bis in alle Einzelheiten wieder und wieder beschworen, bildete er bei trister Durchschnittskost das Objekt selbstquälerischer, speichelfördernder Gespräche, das zur Bestimmungszeit mit unglaublichem Appetit verspeist zu werden pflegte. (89)²⁵⁹

1939 nehmen die drei Bertini-Söhne die Angewohnheit gelegentlichen „Jüdelns“ (236) zur Unterhaltung und Ablenkung der Familie an. Die schauspielerische, groteske Überzeichnung von Stereotypen ist eine Karikatur der Karikatur, ein verzweifelter Versuch, eine Art humoristischen Schutzraum für die Familie zu schaffen, in dem die Verächter und Verfolger unbehelligt verspottet werden können (vgl. Giordano 2007: 199). Mit der zunehmenden Stigmatisierung als Juden geht eine stärkere Bewusstwerdung des eigenen Jüdischseins einher. Die Bertinis werden wie viele assimilierte, nicht religiöse Bürger, von den Nationalsozialisten ‚zu Juden gemacht‘, zum Beispiel durch Sätze, wie „Die staatsfeindlichen Ideen hat dir das Hurenstück von einer jiddischen Mamma eingegeben – unterschreib das!“ (239), die angesichts Leas ausgeprägter Obrigkeitshörigkeit besonders paradox anmuten. Recha grenzt sich – insbesondere sprachlich – durch Rückbesinnung auf ihr Jüdischsein, von der immer feindseligeren Umwelt ab. In Momenten höchster Verzweiflung entflammt in ihr eine vorher nie dagewesene Religiosität, etwa wenn sie, als die Nachricht der Ausweisung der Bertinis aus Bodendorf sie erreicht, das *Schema Israel*, *Adonai Elohenu* ausruft:

Recha Lehmborg, die wahrscheinlich nie eine Synagoge von innen erlebt hatte; die kaum Jom Kippur von Pessach unterscheiden konnte; die über die Trennung von Milchding und

²⁵⁸ Da die Lehre alles Diesseitige, Materielle als „Trugbild“ und Krankheiten als einen Mangel an „Harmonie“ erachtet, der einzig durch Gebete und gute Gedanken behoben werden kann, enthält Alf Frau und Kindern angemessene medizinische Versorgung bei Krankheiten vor und begnügt sich während Leas regelmäßig auftretenden, schweren Asthmaanfällen damit, zu beten, wofür der alte Familienarzt der Seelmanns, Doktor Aaron, ihn inbrünstig hasst (45f.)

²⁵⁹ Bis 1940 in schafft Lea es, den Schweinebraten-Ritus aufrechtzuerhalten, 1941 und 1942 gibt es Pferdefleisch (204, 305), 1943 im Exil wird der Familie im Bodendorfer von ihren Gastgebern ein Schweinebraten geschenkt. (426) 1944 im ausgebombten Barmbeker Souterrain, wendet sich die Familie in unausgesprochener Übereinkunft für immer von der Tradition des Weihnachtsfestes ab, „als hätte es nie existiert“ (576).

Fleischding nur gelacht hätte und niemals die Tefillin am Arm eines Mannes befestigt noch ihm je die Jarmolka aufs Haupt gesetzt hatte; Recha Lehmborg, die kein Hebräisch gelernt oder eine Talmud-Schule besucht hatte und von der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels zu Jerusalem ebenso wenig wußte wie von der Natur der Radiowellen – dieselbe Recha Lehmborg hatte soeben aus den Urtiefen ihres gewöhnlich so seichten Hirns, vielleicht als lang vergangene kindliche Erinnerung an eines der sehr seltenen Gebete von Ahab und Kezia Seelmann, an den Klang der elterlichen Stimmen, im Tonfall der Beschwörung den Jahrtausende alten Notschrei des jüdischen Volkes zu seinem Trost und seiner Hoffnung in den Himmel über Bodendorf gestoßen: ‚Höre Israel – der Ewige, unser Gott, ist der Einzige!‘ (469–470)²⁶⁰

Im Kapitel „Wie Roman Bertini zu einer Menora kam“ (594ff) schenkt Erich Snider Roman einen siebenarmigen Leuchter mit den Worten „Nimm ihn mit, er soll Euch Glück bringen“ (469). Neben seinen Aufzeichnungen, einem Roman von Thomas Wolfe und der Waffe seines Großvaters gehört die Menora zu den Gegenständen, die er mit in das Versteck nimmt (603), wo er sie mit sieben Kerzen bestückt, ohne diese in der absoluten Finsternis zu entzünden (630). Erst nachdem Erika Schwarz die Meldung von Hitlers Tod überbringt, werden erstmals die sieben Kerzen angezündet, und die Bertini-Söhne beginnen – zum letzten Mal – zu *Jüdeln*:

Ungewöhnlich hell wurde es im Versteck, ja gleißend, dass die Ratten rasender noch als sonst flüchteten und jeder Riß an der niedrigen Decke und den glitschigen Mauern sichtbar wurde. Und in diesem Licht nun geschah es, daß die drei Brüder sich aufstützten, daß sie zeitlupenhaft langsam, die abgemagerten Gesichter vor Anstrengung verzerrt, auf die Beine kamen und mit gleichsam ungeschmierten Gelenken zu tanzen begannen. Tiefer, bodennäher noch eingeknickt in den Knien als früher bei gleicher Szene; den Rücken buckelhaft gewölbt; die Oberlippe aufgeblasen, um die Nase stärker zu krümmen; watschelnd und doch leichtfüßig, als wären sie gerade einem Erholungsaufenthalt entsprungen, und die Köpfe weit zwischen die Schultern genommen – so umkreisten sie vor dem Loch in der Mauer den siebenarmigen Leuchter. (635)

Nach der Befreiung durch die Alliierten wird das „Jüdeln“ für immer eingestellt (743). Mit einer unerwarteten, innigen Hinwendung zum Judentum beginnt der jüngste Bruder Ludwig, sich im ‚Danach‘ einzurichten. In Bergen-Belsen, das inzwischen als Sammelstelle für *displaced persons* in Ludwigs Augen der „Vorhof des gelobten Landes“ ist, schließt er sich einer zionistischen Gemeinschaft an, lässt sich beschneiden und grenzt sich als „echter Jude“ von der übrigen Familie

²⁶⁰ Auch der Arzt Dr. Ohrenstein, den Roman Bertini in der Hoffnung aufsucht, für Lea eine Zurückstellung von der Deportation erwirken zu können, ruft in seiner Verzweiflung darüber, den Menschen nicht helfen zu können „Schema Israel, adonai elohenu, adonai ehat...“. (589)

ab – in der Absicht, nach Palästina auszuwandern (664, 701, 720f). Sein „Schwadronieren“ über die Auswanderung provoziert zwischen ihm und Recha einen augenzwinkernd explosiven Dialog:

Halb-Goi, beschnittener! Nie wirst Du das Wasser des Jordan trinken noch für den Judenstaat kämpfen oder gar seine Feinde besiegen – Ganev! Nie wirst Du erbeben vor der Schönen, Jerusalem, noch je zum Kinde Israels werden – Chasserkopp! Hierbleiben wirst Du, Ludwig Bertini, Dein Lebtag lang, wirst Deiner Mutter auf die Nerven gehen, und wirst unglücklich machen – wie Dein Vater seine Frau unglücklich gemacht hat – die schöne Witwe von nebenan samt ihrem Kleinen. Oder glaubst Du, Ponim, mieses, ich hätte den Braten nicht gerochen? (740)

Die exzessive Durchsetzung mit jiddischen Begriffen ist als Einschüchterungsversuch zu werten, doch der Recha an religiöser Bildung inzwischen weit überlegene Ludwig weiß sich zu wehren:

‘Braten hin, Braten her, Großmommeleben – in Sachen Judenstaat und dem kleinen Ludwig irrst Du! Dein beschnittener Halb-Goi hat sich inzwischen sehr gelehrig gezeigt [...]. Großmommeleben’ wiederholte er mit hintergründiger Versöhnlichkeit, ‘ich weiß, mit Dir komme ich nicht mit. Du hast den unschätzbaren Vorteil, als ganze Jüdin geboren zu sein, sozusagen gratis und frei Haus, aber sag selbst[...], was verstehst Du von Schiwesitzen, von Sukot und Tischa be-Aw? [...] Sag mir doch, Rechachen, gib deinem Enkele Auskunft – zähle ihm in Hebräisch die Monate auf, na? Also ich fange mal an – Kislev, Tebet, Schowat – wie weiter? Adar, Nissan, Ijar! [...] und nun Koschermatzen! Wie lange muss das Fleisch gewässert, und wie lange in Salz gelegt werden? [...] Und werden Kopf und Fuß des Tieres erst gespalten und dann gesalzen – oder umgekehrt? [...] Da bist Du platt, was, dass Dein beschnittener Halb-Goi darüber mehr weiß als seine volljüdische Muttersmutter!’ (741)

Recha kann – fauchend und nach ihrem Enkel schlagend – nur noch in einer finalen Persiflage der Rassenlogik der Nationalsozialisten erwidern: „Und bleibst doch nur ein Ersatz-Jid, verstehst Du? Ein Ersatz-Jid!“ (ebd.). Die Hinwendung Rechas und Ludwigs zum Judentum als Abgrenzung gegen die feindliche Mehrheitsgesellschaft verhält sich konträr zu der integrierenden Bedeutung, die das Christentum für Khantchi in *Condanné à survivre* einnimmt, ist aber vergleichbar mit dem extremen Mystizismus der Roma in *La septième fille*. Als es zunehmend überlebenswichtig wird, sich abzuschotten tritt bei Recha ein „uralt[es], instinktiv[es] Ghettogebaren“ (401) zu Tage, ein Pendant zu jenem mitunter irrational anmutenden Traditionalismus von Roma, der dem Schutz der eigenen kulturellen Identität angesichts jahrhundertelanger Verfolgung dient.

Roman Bertini, wie seine Brüder von Alf seit Kindheit im Sinne der „Christlichen Wissenschaft“ indoktriniert, wendet sich schrittweise vom Christentum ab. Hat er während der ersten Folter durch die Gestapo 1939 noch gerufen „Hilf mir, Gott im Himmel, hilf mir!“ (765), kommt er im Moment höchster Angst nach der Denunziation durch Emma Bertinis Untermieter, um das Schicksal deportierter Juden wissend, zu dem Schluss: „Es gibt keine Heimat – es gibt kein

Glück – es gibt keinen Gott!“ (390). Es ist schließlich das Wissen um Auschwitz, das nach der Befreiung einen „dunkel-grüblerischen Prozeß“ der Auseinandersetzung mit dem Christentum und der christlichen Kirche, die seit Jahrhunderten Pogrome und Massaker an Juden geduldet und begangen hat, in Roman auslöst (765). Im Disput mit Alf, dessen Auffassung nach Auschwitz Menschenwerk ist, mit dem Gott nichts zu tun hat, findet für ihn nicht nur der Übergang von der „Ent-Christlichung“ zur „Ent-Gottung“ statt, sondern auch die ultimative Abnabelung und Entmachtung des tyrannischen Vaters (765–767). Roman findet seinen Frieden nicht in christlicher Vergebung sondern im Atheismus.

4.2.2.5 Übermütter und Gewaltopfer

Lea bedient still und demütig aber auch als subtil matriarchale Alleinherrscherin – „beharrlich, konservativ, unbesiegbar“ – ihren Mann und ihre Söhne, hat sie „zu völliger Unselbstständigkeit erzogen“, ihnen „unüberwindlich eingebläut, dass sie sogar zu einfachsten häuslichen Verrichtungen nicht fähig waren“, sodass „namentlich Alf Bertini sich längst auch der geringsten Handreichung entwöhnt [hat]“ (100–101).

In allen praktischen Dingen stützten sich Alf und die Söhne auf Lea, alle Tätigkeit, alle Ordnung liefen bei ihr zusammen. Und so war paradoxerweise das einzige weibliche, gesundheitlich schwächste und politisch gefährdetste Mitglied der Familie gleichzeitig ihr Fundament. (304)

Sie ist eine Übermutter, pausenlos mit der Versorgung ihrer Kinder befasst, ihr eigenes Wohlergehen bis zur Selbstzerstörung hintenanstellend und ihr künstlerisches Talent vergeudend. Die Situation verschärft sich aufgrund ihrer Schwangerschaft und Alfs Arbeitslosigkeit im Herbst 1929. „Ihr Leben war archaisch, völlig zugeschnitten auf Haus und Herd, ganz beschränkt auf das Stück Lindenallee zwischen Rübenkamp und Fuhlsbüttler Straße“ (302). Dabei verwöhnt sie besonders den jüngsten Sohn Ludwig maßlos, was teilweise machohaftige Charakterzüge bei ihm befördert. Die Gluckenhaftigkeit Leas wird vom Erzähler als ‚zutiefst jüdisch‘ empfunden:

Was an dieser Person jüdisch war – und das war, unabhängig von ihren mangelnden Kenntnissen der mosaischen Religion, ihrer Abstinenz gegenüber israelitischen Organisationen, und unabhängig auch von ihrer christlichen Unterwerfung, jedes Haar, jeder Blutstropfen, jede Faser ihres Leibes – alles, was an Lea Bertini jüdisch war, sammelte, konzentrierte, ballte sich in der allgegenwärtigen, schlaflosen, muttertierhaften Sorge um ihre Brut. (120)

Die ab 1943 einsetzenden Misshandlungen ihres Mannes erträgt Lea stillschweigend und voller Angst, stets darauf bedacht, seinen Zorn nicht zusätzlich zu provozieren.²⁶¹ Das Bewusstsein, dass „ein Federstrich von Alf Bertini [...] ihr Leben beenden könnte“ (413) vertieft die Kluft zwischen Vater und Söhnen, doch Leas Vertrauen in Alf bleibt davon unberührt: „eine erschütternde Zuversicht, ein so selbstverständliches, unbeirrbares, wissendes Vertrauen in den Mann, der nach fünfundzwanzig Jahren wie ein dumpfer, bösartiger Fremdkörper unter ihnen aufgestanden war [...]“ (413). Gleichzeitig intensiviert sich mit zunehmender Unberechenbarkeit ihres Mannes Leas Beziehung zu Roman. Angesichts der wachsenden Bedrohung legt sie ihr Schicksal unausgesprochen in die Hände des Einundzwanzigjährigen, der über Alf hinweg für die Familie die Entscheidung trifft, unterzutauchen – „[a]us dem tödlichen Ernst der Stunde geboren, war unter ihnen plötzlich eine völlig neue Autorität aufgestanden – die Roman Bertinis“ (601). Roman erwägt sogar, dies ohne den Vater zu tun, da er fürchtet, dass dessen Unbeherrschtheit sie alle in Gefahr bringt, erkennt jedoch, dass Lea nicht ohne Alf in den Untergrund gehen würde. Lea ist sich Romans Bereitschaft, sie zu erschießen, sollte die Gestapo sie holen kommen, bewusst. Als in den letzten Tagen der Illegalität ein Unbekannter in das Kellergewölbe vordringt,

griff Lea mit der rechten in ihr schweres schwarzes Haar, [...] und zog die Flechte aus dem Nacken weit nach vorn vor das gesenkte Gesicht. Schräg von unten nach oben, dort, wo der Hals in die Schädeldecke übergang, drückte Roman Bertini die Pistole fest gegen seine Mutter. (624)

In ihrer Devotheit unterscheidet sich Lea essenziell von ihrer resoluten Mutter Recha, die in jungen Jahren eine leichtfüßige Hedonistin war, ihren gutmütigen Ehemann konstant tyrannisiert und wie Xanthippe zetert, wo Lea schweigt und dient (144–145). Als am Weihnachtsabend 1943 Lea vor lauter Bedienen der Familie selbst überhaupt nicht zum Essen kommt, schwelgend im „gewohnten, geliebten und fürchterlichen Amt der Großen Mutter“ lässt Recha ihrem Unmut wie so oft freien Lauf:

„Warum hilft ihr keiner?“ fragte Recha Lehmborg streng, jedoch froh, endlich loslegen zu können. „Wird sich das denn niemals ändern? Wie könnt ihr euch diese Plackerei bloß

²⁶¹ Lea und die Söhne werden auf zwei Ebenen traumatisiert, durch Alfs Gewalttätigkeit und durch die Bedrohung des Nationalsozialismus. Roman ist vom Moment der ersten Handgreiflichkeit des Vaters gegen Cesar an bewusst, dass „nichts je wieder so werden [würde] wie vor den Schlägen“ (326). Als im Bodendorfer Exil die Nerven der gesamten Familie blank liegen, konstatiert Cesar, nachdem sein Vater sich wegen einer Bagatelle einen Feuerhaken schwingend auf ihn gestürzt hat: „Papa ist dem Druck nicht mehr gewachsen – er wollte mich erschlagen. Wir haben den Feind innen und außen. Aber Trennung von ihm bedeutet – Deportation. Es ist zu spät.[...] Wir sind verloren, Mutter, so oder so“ (412). Der „Feind im Innen“ wird nach Kriegsende entmachtet, als sich der angestaute Zorn der Söhne Bahn bricht, die sich zu dritt auf ihn stürzen und ihn zu Boden schlagen (762f). Damit ist „seine Galtherrschaft wirklich gebrochen“ (763).

anschauen, kräftige Mannsbilder im besten Alter', sie streifte Alf und die Söhne mit zornigem Blick. (427)

Doch auch Recha kann nicht anders, als zu unterstützen, zu ernähren und zu beschützen, selbst wenn dies unter wilden Flüchen geschieht. Recha und Lea sind die Ernährerinnen der Familie Bertini, die Mann und Kinder durch ihre unermüdliche Arbeit in Küche und Garten vor dem Hungern bewahren. Während Lea ihr sklavinnenhaftes Dasein an der Seite des arbeitslosen Alf klaglos hinnimmt, hilft Recha ihrer Tochter verlässlich, tatkräftig und schimpfend. Die beiden Frauen legen verschiedene Ausprägungen idealtypischer, in der jüdischen Religion und in der jüdischen Moderne verwurzelter Mutterbilder (Herweg 1995)²⁶² an den Tag. In der Figur Recha entfaltet sich der kraftvoll-beschützende Aspekt der Mutterrolle, der auf biblische Beschützerinnen und Führerinnen, wie Debora, Jael, Ester oder Abel-Bet-Maacha (ebd 16) zurückverweist, deren archaische Macht symbolisch in der Metapher „Mutter in Israel“ im Debora-Lied zum Tragen kommt (15). Herweg stellt fest:

Die Rolle der Frau als mutig-kreative und zugleich fürsorgliche, dabei unnachgiebig harte und gerechte Anführerin hat das jüdische Frauen- und Mutterbild bis heute implizit mitgeprägt. In ihrer weiteren Ausformung wurde dann aber zunehmend der eher passive, fürsorglich-liebende Aspekt betont! (17)

Letzteren verkörpert – im biblischen Text wie im Roman – ‚Lea‘, „die Müde“ (13). Die biblische Lea steht „vorbildlich für die treu ergebene, liebende Ehefrau“ in der Reihe der archaischen mythenbildenden Stammütter Sara, Rebekka und Rahel, wobei letztere in der rabbinischen Tradition als die ‚ideale Mutter‘ gilt (ebd.). Sprichwörtlich und den Stammütern gemeinsam sind „ihre weise Voraussicht, ihre mütterlichen Qualitäten, ihre Hilfsbereitschaft, ihre Schönheit“ (12).²⁶³ Lea Bertini bedient das auf die biblischen Stammütter gestützte rabbinische Mutterbild, das in einer klaren Rollen-Bias von Mann und Frau Mutterschaft, Geduld und Selbstaufopferung als typisch weibliche Tugenden definiert (32–33). In ihrer extremen Obrigkeitshörigkeit²⁶⁴ repräsentiert sie zudem den „Typus des deutschen Staatsbürgers jüdischen Glaubens“, den die auf

²⁶² Rachel Herweg (1995) analysiert auf der Grundlage einer historisch-hermeneutischen Rekonstruktion, deren Quellen in erster Linie die Bibel, der Talmud und rabbinische Schriften (Kommentare, Rechtswerke, -verordnungen und -gutachten) sind, traditionelle Mutterbilder des Judentums und setzt sie ins Verhältnis zu Äußerungen jüdischer Frauen, um zu einem neuen Verständnis zeitgenössischer jüdischer Mütterlichkeit zu gelangen (2). Kriterium für die Auswahl ihrer Quellen ist deren „Wirkmacht“ (3).

²⁶³Die Schönheit oder „Spuren einstiger Schönheit“ Rechas, ihrer Mutter Kezia und ihrer Tochter Lea werden häufig benannt (29, 58, 100, 302, 469, 752), wobei betont wird, dass Lea ihre Schönheit an die männlichen Nachkommen weitergegeben hat (249).

²⁶⁴Als der Deportationsbefehl sie erreicht, zeigt Lea sich – zu Romans Entsetzen – „verschickungsbereit“ (597), da „Widerstand gegen die Staatsgewalt für Lea etwas völlig Unausdenkbares“ ist (590). Roman muss sanften Drucks auf sie ausüben, damit sie sich seiner Entscheidung fügt, unterzutauchen.

Moses Mendelsohn (1729–1786) als Schlüsselfigur zurückgehende Jüdische Aufklärung seit Ende des 18. Jahrhunderts hervorgebracht hat (146ff). Der starken Assimilation liegt der Gedanke zugrunde, dass „mit der Anerkennung der vollen staatsbürgerlichen Gleichberechtigung auch die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten Hand in Hand gehe“ (152).²⁶⁵

In Recha vollzieht sich jene „Verknüpfung von Fürsorglichkeit und unnachgiebiger Härte“ (17, 33), die – so Herweg – den Kreis religiös fundierter Mutterbilder des Judentums schließt und zugleich auf moderne Images der jüdischen Mutter verweist. Als „resolute Retterin der Familieneinheit wortreich und dramatisch, ihrem Gegenüber ein schlechtes Gewissen implizierend, voller Genugtuung über die Unersetzbarkeit ihrer eigenen Person“ (135), versinnbildlicht sie dramatisch performativ einen parallel in osteuropäischen Shtetln und in den USA entstandenen, negativen Autostereotyp der jüdischen Mutter (157ff); einerseits in Osteuropa die von Armut und Überlebenskampf erschöpfte, zänkisch keifende Mutter, andererseits die amerikanisch-jüdische Helikoptermutter, die in Dan Greenburgs ironischem Ratgeber *How to be a jewish mother* (1964) porträtiert wird. Sie zeichnet sich durch unermüdliche und scheinbar grenzenlose Fürsorglichkeit aus, wobei ihrem vermeintlichen Altruismus immer auch der Unterton des Vorwurfs und der emotionalen Erpressung innewohnt (Herweg 1995: 160ff).

Der narrativ idealisierten jüdischen Mutter Lea wird die verkommene, aber arische deutsche Mutter in Gestalt einer Nachbarin in einem zynischen Renversement gegenübergestellt. In ihrer Gebärfreudigkeit erfüllt die „mit einem Mutterkreuz dekorierte“ (BERT 195) Nachbarin Scholz in der Lindenallee, in deren „zerlumpte[m], gröhlende[n] Schwarm“ (105) von Kindern zwischen drei und achtzehn Jahren es zu inzestuösen Vergewaltigungen kommt (194), das nationalsozialistische Weiblichkeitsideal der „unemanzipierten Gebärkuh“ (Vinken 2001: 260)²⁶⁶, wengleich die als „ausgemergelt“ beschriebene Frau die von Vinken damit in Verbindung gebrachte „blondbezopfte Breithüftigkeit“ vermissen lässt (ebd) . Paradoxerweise findet bei den Scholzens in ihrer Verwahrlosung de facto jene „soziale Zersetzung“ statt, welche die Nationalsozialisten den Juden zuschreiben, doch ihr Ariertum, ihr Kinderreichtum und das Anbringen von Hakenkreuzflaggen an ihren Fenstern genügen, um ihnen im Dritten Reich ein ‚rassisches‘ Überlegenheitsgefühl zu vermitteln, dass sie dazu ermuntert, in den Briefkasten der

²⁶⁵ Damit verbunden war eine zunehmende Entfremdung von jüdischer Praxis im Alltag, die auf die Einhaltung der hohen Feiertage reduziert wurde. Die durch hochgebildete Töchter aus wohlhabenden, jüdischen Familien vorangetriebene Entwicklung einer jüdischen Salonkultur verstärkte den Trend der Konversion zum Christentum (Herweg: 148). Beispielhaft ist die unter säkularen Juden in der Weimarer Republik verbreitete synkretistische Vermischung von Weihnachten und Channuka. Bei den Bertinis zeigt sich diese Art ritualisierter kultureller Hybridisierung in der Tradition des Schweinebratens an Heiligabend.

²⁶⁶ Dieametral entgegen steht dem die ebenfalls im Dritten Reich idealisierte „autonome, sportliche Nationasozialistin der Riefenstahlfilme“ (Vinken 2001: 261)

Bertinis Zettel mit Aufschriften, wie „Judenschwaine nemt euch In acht“ (193) oder „Ihr Juden werded ale getöded“(195) zu hinterlassen.

Über Heterogenität, Wandlungen und Brüche hinweg, so wird aus Rachel Herwegs Untersuchung deutlich, steht die jüdische Mutter in der Diaspora- und Minderheitssituation „symbolisch für das Durchhaltevermögen einer religiösen Minorität und wurde innerhalb des Judentums als Wahrerin und Vermittlerin einer eigenen kulturellen Identität inmitten einer ihm feindlich gesonnenen Umwelt respektiert und idealisiert“ (Herweg 1995: 189).

In dieser Intentionalität wird der idealisierende Stereotyp der jüdischen Mutter in Giordanos Roman reproduziert – aber auch dekonstruiert und ironisiert. Jenseits der Zuschreibung des Stereotyps oder des Gebrauchs der Metapher gehen die beschriebenen Charakteristika Leas und Rechas in ihrem epochalen und sozialen Kontext aus einem Kontinuum soziohistorischer und individueller Gegebenheiten hervor, wobei Rechas späte Hinwendung zum Judentum durch die antisemitische Verfolgung herbeigeführt wird. Dass Lea Gewaltopfer in ihrer Ehe ist, während Recha in der ihren den dominanten Part innehat ist primär den divergenten Charakteren der beiden Frauen zuzuschreiben. Als Jüdinnen werden beide – vollkommen unabhängig von ihrer Religiosität – Opfer des Zeitgeschehens und des Zeitgeistes.

Ein machtvolleres, kämpferisch beschützendes Mutter-Narrativ, wie es die Figur Recha auf die biblischen Anführerinnen rekurrierend verkörpert, oder eine Pluralität and Mutterbildern sind in den untersuchten Romanen Matéo Maximoffs nicht zu finden. Mutterschaft ist hier auf ihre dienende, dem Mann – auch Brüdern und Söhnen – unterworfenen Ausprägung reduziert.²⁶⁷

Mit zahlreichen weiblichen Romanfiguren Maximoffs teilt indes Lea – völlig unabhängig von ihrem Jüdischsein – die Erfahrung ehelicher Gewalt und permanenter, aufopferungsvoller Bedienung von Gatten und Söhnen. Ihre soziokulturelle Herkunft begünstigt dies nicht – ihre Mutter Recha ist eine emanzipierte Frau, die Lea nicht zur Unterwürfigkeit erzogen und von der Heirat des verhassten „Schlehmil“ dringend abgeraten hat. Zudem wäre sie auf diese Ehe sozioökonomisch angesichts ihres hervorragend abgeschlossenen Klavierstudiums nicht angewiesen. Ihre devote Hingabe zu einem Mann, der „auf allen Ebenen seiner Existenz – beruflich, charakterlich, geistig – Windigkeit verbreitet“ (Böll 1982: 219), ist zunächst ihrem Wesen und jugendlicher Naivität zuzuschreiben. Mit der nationalsozialistischen Bedrohung gerät Leas Leben in vollständige Abhängigkeit vom zunehmend brutalen Alf. Die Tragik ihres geschundenen Daseins gipfelt in den letzten Kriegsmonaten, die sie schwanger, unter ständiger Todesangst in einem

²⁶⁷ Die – oft subtile – matriarchale Macht, die eine *Puri Dai* (alte Mutter/Großmutter) auch in traditionalistischen Gemeinschaften innehaben kann (vgl. Fonseca 1995: 40–47, Gelbart 2012: 23, 27f) wird von Maximoff nicht erzählerisch aufgegriffen. Die einzigen alten weisen Frauen Dunicha (URS) und Dharani (FILL) sind Außenseiterinnen, gelten als böse und müssen sterben.

rattenverseuchten Keller verbringt und – mit angesichts ihrer schwachen Konstitution niemals vermuteter Zähigkeit – übersteht. Leas Schicksal ist ein extremes Beispiel eines intersektionalen Gewaltopfers. Die Gewalttätigkeit ihres Ehemanns ist dennoch eine Erfahrung, die sie mit vielen ihrer deutschen Zeitgenossinnen teilt. War das preußische Züchtigungsrecht in der Ehe bereits 1812 abgeschafft worden, so fand es dennoch mancherorts bis zum Inkrafttreten des Bürgerlichen Gesetzbuches 1900 noch Anwendung (Honig 1988: 191f). Auch darüber hinaus blieb „eheliche Züchtigung“ in einem Verständnis von Familie als „Gebiet privater persönlicher Herrschaft“ (ebd) weitgehend tolerierte soziale Praxis, wie ein Beitrag zeigt, den ein „bekannte[r] für die Frauensache sehr interessierte[r] Rechtsanwalt“ dazu 1904 für die feministische Zeitschrift *Die Frau: Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit* schrieb:

In weiten Kreisen, selbst in den Kreisen der Gebildeten ist die Meinung verbreitet, daß dem Ehemann auch heute noch das Recht zustehe, die Frau in den Grenzen der Mäßigung zu züchtigen. Dem Verfasser ist diese Meinung an verschiedenen Orten und von Personen verschiedener Volkskreise entgegengebracht worden. Vor einiger Zeit wandte sich eine Lehrerin an die Redaktion dieser Zeitschrift und bat um Ratschläge, wie einer von ihrem Manne unaufhörlich mißhandelten Arbeiterfrau zu helfen sei; auch sie war der Ansicht, daß es dem Ehemann gesetzlich gestattet sei, seine Frau zu schlagen. Man muß aus solchen Erfahrungen schließen, daß der Glaube an das Züchtigungsrecht des Mannes noch sehr viele Anhänger hat und daß eine Menge von Frauen sich schweigend eine Behandlung gefallen läßt, die keine Rechtfertigung in den Gesetzen findet. Deshalb ist es nicht überflüssig und wird hoffentlich zur Aufklärung in weiten Kreisen beitragen, wenn wir hier einmal die Tatsache feststellen, daß nach dem heute in ganz Deutschland geltenden Rechte der Ehemann nicht befugt ist, seine Frau zu schlagen oder sonstige Zuchtmittel gegen sie anzuwenden, auch nicht in den Grenzen der Mäßigung. [...] ²⁶⁸ Deshalb kann die Frau, welche von ihrem Manne geschlagen worden ist, seine Bestrafung wegen vorsätzlicher Körperverletzung oder tätlicher Beleidigung fordern. Solche Strafanträge werden leider nur sehr selten gestellt und auch dann nur in Fällen, wo schon fortgesetzte und geradezu unerträgliche Mißhandlungen stattgefunden haben: die Frau muß ja die Rache des Mannes fürchten, wenn er auf ihre Anzeige hin bestraft worden ist [...]. Vielleicht wird aber schon die Aufklärung darüber, daß der Mann kein Recht hat die Frau zu schlagen und daß er sich strafbar macht, wenn er es dennoch tut, zu einer Verminderung der in Stadt und Land leider noch so häufigen Misshandlungen führen. (Goldmann 1904: 462)

²⁶⁸ Es wird präzisiert, dass sich die Frau in der Ehe zwar dem Willen des Mannes zu fügen hat, er aber bei Zuwiderhandlung kein Recht auf Zuchtmittel, „wie sie Eltern gegenüber dem Kinde zustehen“, habe, da er nicht Erzieher der Gattin sei (ebd.). Das Recht auf gewaltfreie Erziehung ist in der Bundesrepublik am 1. Januar 2001 in Kraft getreten.

Es zeigt sich, dass die Annahme eines Rechts des Ehemanns auf physische Misshandlung von Frau und Kindern in den untersuchten Epochen kein den Roma exklusiv vorbehaltenes Phänomen, sondern in hohem Maße Ausdruck des vorherrschenden Zeitgeists ist, den Autoren wie Ralph Giordano, Matéo Maximoff und Boris Pasternak schonungslos und kritisch abbilden.

4.3 Louise Doughty: *Fires in the Dark*

Fires in the Dark erschien erstmals 2003 bei Simon & Schuster London. Die Ausgabe bei HarperCollins New York (2004) liegt dieser Arbeit zugrunde. Der Roman entstand während eines Aufenthalts Doughtys als *writer in residence* an der Masaryk Universität in Brno (Tschechische Republik) 1999, im Zuge dessen sie intensiv über die Ermordung tschechischer Roma während des Zweiten Weltkriegs recherchierte.

Louise Doughty ist britische Kalderash-Romni, deren Vorfahren Mitte des 19. Jahrhunderts aus Osteuropa in das Vereinigte Königreich einwanderten.²⁶⁹ Nach ihrem Masterabschluss in Englischer Literatur und Creative Writing arbeitete sie als Journalistin und Drehbuchautorin unter anderem für *The Observer*, *The Guardian* und *BBC Radio*, sie hat seit 1995 neun Romane veröffentlicht, von denen einige Bestseller wurden.²⁷⁰

Fires in the Dark und *Stone Cradle* (2006) (Deutsche Übersetzung: *Die Wiege aus Stein*, Bertelsmann 2008) sind die bisher einzigen Romane Doughtys, die von Roma handeln²⁷¹; die Autorin hat ihre Roma-Identität vorher literarisch oder außerliterarisch nicht thematisiert. In einem Interview mit *Travellers Times* vom 23. April 2018 stellt Doughty fest:

What was interesting about those two books is they got very good reviews, but they didn't sell particularly and I think at the time they were published [...] there wasn't much interest or understanding of Gypsy Roma and Traveller issues and those books didn't sell very well. I think maybe that's changed and if those books were published now maybe they would reach a wider audience. So, in many ways I think there is a room for another book, but I guess if I was going to do it now I would want to bring it up to date and maybe write about Eastern European Roma in London perhaps.(o.S.)

²⁶⁹ Doughty nimmt an, dass sie aus Rumänien kamen, es gibt jedoch keine Belege oder Erzählungen in ihrer Familie, die so weit zurückreichen. Sehr präsent ist hingegen die „family mythology“ über ihren Großvater, der sich als Pferdehändler in Cambridgeshire niederließ. (*Travellers Times* 2018 <https://www.travellerstimes.org.uk/news/2018/04/talk-me-conversation-special-romani-author-louise-doughty-meets-ruby-smith> o.S.)

²⁷⁰ <https://louisedoughty.com/index.php/>

²⁷¹ *Stone Cradle* erzählt teils analeptisch die Geschichte dreier Generationen von Roma in Großbritannien ab dem Jahr 1875. Die Narration vollzieht sich abwechselnd aus der Sicht zweier Frauen – der Mutter und der Frau des Protagonisten Elijah. Dreh- und Angelpunkt der Handlung ist die Rivalität der beiden, denn Elijahs Frau Rose ist keine Romni, was aus der Sicht seiner traditionsbewussten Mutter einen Tabubruch darstellt.

4.3.1 Synopsis

Der 480 Seiten lange Roman besteht aus sieben Teilen, deren Titel jeweils das Jahr der einsetzenden Handlung angibt: 1927, 1933, 1942, 1942–3, 1943, 1945.

Kommentiert [GF1]: Du nennst hier aber nur sechs Jahre-

Am Beginn des ersten Romanteils wird im Sommer 1927 irgendwo in Böhmen Emil Maximoff geboren. Mehrere Frauen stehen der Gebärenden, Anna Maximoff, bei, darunter Tekla, eine erfahrene Geburtshelferin. Unterdessen begibt sich Annas Ehemann Josef Maximoff gemeinsam mit ein paar anderen Männern ins nächste Dorf, um herauszufinden, auf wessen Grund sie sich befinden – denn die Kumpánia hat, als Annas Geburtswehen einsetzen, bei einem Gatter auf freiem Feld Halt gemacht (13ff). Zufällig verkündet an eben diesem Tag der Dorfpolizist einen neuen Erlass der tschechischen Regierung, nach dem sich alle „Personen ohne festen Wohnsitz“ an ihrem jeweiligen Aufenthaltsort unverzüglich zur erkennungsdienstlichen Erfassung zu melden haben, andernfalls drohen ihnen empfindliche Strafen (20).²⁷²

Die Roma leisten dem Folge, doch sie dürfen nicht auf dem Land des Farmers bleiben (39) und begeben sich zum Arbeiten auf die Obstfarm von Ctibor Michalek, dem einzigen Gadjo, den Josef als seinen Freund bezeichnet, um dort zu arbeiten (43). In der Nähe kampiert auch die Kumpánia des reichen, entfernten Verwandten Todor Maximoff, der es durch Handelsreisen nach England zu Ruhm und Reichtum gebracht hat (46). Josef stattet ihm einen Besuch ab, um ihn über die Geburt Emils zu informieren und die ganze Kumpánia zur Tauffeier einzuladen – wovon Anna bei Josefs Rückkehr wenig begeistert ist (55). Ctibors Frau Sarah, die Jüdin ist, macht sich große Sorgen um die politischen Entwicklungen.

Nach einer Ellipse lebt die Familie zu Beginn des zweiten Romanteils im Januar 1933 in prekären Verhältnissen. Die Fässer-Fabrik, für welche die Männer hätten Reifen herstellen sollen und in deren Arbeiterhütten sie überwintern sollten, hat geschlossen. Seither reist die Kumpánia illegal durch Tschechien und ernährt sich von Tagelöhner-Arbeiten und Wahrsagerei. In dieser trostlosen Situation erreicht sie ein Brief von Ctibor Michalek, der inzwischen ein Handelsunternehmen für das Obst seiner Farm in Prag gegründet hat. Er bietet Josef Maximoff und seiner Kumpanía an, für ihn zu arbeiten, was kontrovers diskutiert wird; Josef lehnt aus Stolz und tiefer Abneigung gegen Prag ab, dies löst bei den anderen Unmut aus (66).

In der direkten Nachbarschaft zu moravischen Roma gibt es interkulturelle Diskrepanzen, die zu handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den Frauen führen (68–70). Im Winter grassiert in der Kumpanía der Maximoffs eine Grippe, an der mehrere Kinder sterben. Auch Emil wird krank, doch Anna schafft es unter Aufbringung all ihrer Energie, sein Leben zu retten (78–84). Die Situation zwingt Anna dazu, gemeinsam mit Emil bei den Gadje um Essen zu betteln, was sie als

²⁷² Der Polizist verliest den Originaltext des „Gesetzes 117“ von 1927.

zutiefst demütigend empfindet (84–90). Die Rettung kommt in Form eines größeren Auftrags für Schmiedearbeiten von einem Tschechen, den Josef gemeinsam mit seinem Freund Vaclav annimmt – Emil darf die beiden begleiten. Josef, der ein exzellenter Kupferschmied ist, genießt es, endlich wieder in seinem Beruf gegen angemessene Bezahlung arbeiten und seine Familie ernähren zu können, ärgert sich aber sehr über die Arroganz, mit der sie von Gadge behandelt werden (100–108).

Teil Drei beginnt im Winter 1942 – die Roma verstecken sich vor den Deutschen in den Wäldern Böhmens. Hier begegnet der inzwischen fünfzehnjährige Emil einem Juden, der, wie der Junge von ihm erfährt, aus Theresienstadt geflohen ist. Emil will dem Mann helfen, doch Tekla macht ihm klar, dass die Situation der Roma selbst zu gefährdet und prekär ist, als dass sie einem entflohenen Juden helfen könnten (113–120). Das schlechte Gewissen darüber, den Mann seinem Schicksal überlassen zu haben, wird Emil später zweimal einholen (272, 307).

Zwischen den Männern gibt es wachsende Spannungen, Josefs Autorität als Chef (*Rom baro*) der Kumpanía wird aufgrund seiner Sanftheit in Frage gestellt und man gibt ihm die Schuld an der Misere der Gruppe, da er die Einladung Ctibor Michaliks nach Prag 1933 ausgeschlagen hat. In einem Divano soll entschieden werden, ob es klüger ist, in Böhmen zu bleiben oder die Flucht in die Slowakei zu versuchen, doch es kommt zum Zerwürfnis. Josef entscheidet, seinen Chefposten an Václav zu übergeben, die Kumpanía zu verlassen und mit seiner Familie in Richtung Mähren zu ziehen. Václav fühlt sich verbal von ihm beleidigt und fordert eine Kris, was Josef angesichts der Kriegssituation für absurd hält und ablehnt. Am nächsten Morgen brechen Josef und Anna Maximoff mit ihren inzwischen drei Kindern Emil, Parni und Bobo auf, Tekla und die beiden jungen Frauen Eva und Ludmilla schließen sich ihnen an; sie nehmen auch Pavlina Franzóva mit, eine alte Witwe, die fließend Deutsch kann, was Josef als nützlich erachtet (126–132).

Prag vermeidend bewegen sie sich, als Gadge verkleidet, abseits großer Straßen in Richtung Osten. Ihnen ist bewusst, dass ihre Papiere, sobald sie Böhmen verlassen, keine Gültigkeit mehr haben. In einem ernsten Gespräch bereitet Josef Emil darauf vor, die Verantwortung für die Familie zu übernehmen, sollte ihm etwas zustoßen (140). Kurz nachdem sie mährischen Boden erreicht haben, werden sie von Deutschen angehalten, die den ungültigen Papieren sofort entnehmen können, dass sie Roma sind (144). Emil übersetzt die Aufforderung des Offiziers, sich umgehend in der nächstgelegenen Stadt Trebic registrieren zu lassen, wozu alle Roma im Prorektorat Mähren verpflichtet sind. Dort angekommen werden sie gemeinsam mit über hundert anderen Roma amtlich erfasst; tschechische Gendarmen befehlen ihnen, soviel Gepäck mitzunehmen, wie sie tragen können und beschlagnahmen die Wagen. Die Roma werden in Lastwagen gezwungen, die Gendarmen erzählen ihnen, sie würden über die Grenze in die Slowakei gebracht (145–151).

Im vierten Teil findet einzeitsynchroner Perspektiv- und Ortswechsel statt – in dem kleinen Roma-Dorf Romanov in Mähren lebt der patriarchale Tyrann Jan Malik mit seiner Frau Líba und der Tochter Marie. Malik wird vom ganzen Dorf für seine exzessive Brutalität gegenüber seiner Frau verabscheut, doch niemand greift ein, auch nicht sein eigener Bruder Karel. Dieser hat gute Beziehungen zu einem Tschechischen Offizier und kann mit diesem aushandeln, dass einige Roma an die Deutschen zur Deportation ausgeliefert werden, damit der Rest des Dorfes verschont bleibt. Unter den Deportierten ist auch die Familie Jan Maliks (156–174).

Zu Beginn des fünften Teils kommt die Familie Maximoff zuammen mit anderen Roma im Zug im KZ Nédvedice an, das von Tschechischen Polizisten bewacht wird. Emil wird von dem Aufseher Cacko, der es vom ersten Moment an auf ihn abgesehen hat, brutal misshandelt (179). Allen werden Besitz und Papiere abgenommen, Männer, Frauen und Kinder in verschiedenen Baracken untergebracht, obwohl der kleine Bobo noch gestillt wird (183–187).

Die Männer müssen täglich zum Arbeitseinsatz in einer Geröllmine, die Frauen arbeiten in der Küche oder als Näherinnen. Josef baut körperlich sichtlich ab, Emil ist den ständigen Schikanen und Misshandlungen des sadistischen Wärters Cacko ausgesetzt. Er beginnt, Fluchtfantasien zu entwickeln (194), einer anderen Familie gelingt tatsächlich die Flucht (197). Als Cackos Gewalttätigkeit derart eskaliert, dass Emil sich übel zugerichtet in die Krankenstation begeben muss, lernt er den freundlichen, gutmütigen, jüdischen Arzt Doktor Steiner kennen, bei dem er etwas Trost findet (204–207). Er denkt erstmals daran, Cacko zu töten. (209)

Eines Tages kommt auch Jan Malik mit Frau und Tochter im Lager an. In dem nun völlig überfüllten Frauenblock verlieren einige den Verstand, darunter eine Kalderash-Romni aus Rumänien, die ihre sechs Kinder und ihre Eltern in einem Lager in Transnistrien verloren hat, während ihr Mann in der rumänischen Armee kämpft. Es kommt zu Suiziden, Tekla wird krank, auch die Kleinen und Josef werden immer schwächer (217–228). Emil und Marie Malikova begegnen einander, als beide von Cacko gezwungen werden, Leichen aus der Krankenstation auf einen Wagen zu stapeln (233–236). Sie führen danach ein langes Gespräch und verlieben sich ineinander.

Ab Dezember 1942 werden Gefangene „entlassen“ um in ein „Sanatorium“ gebracht zu werden, vornehmlich Alte und Kranke. Unterdessen ist Parni im Kinderblock gestorben (244). Als eines Tages auch Emils Name auf der Liste steht, begreift Anna, dass es sich nicht um eine „Entlassung“ handeln kann und der Zielort wahrscheinlich kein Sanatorium ist (250). Ausgerechnet der brutale Cacko rettet Emil, indem er ihn kurz vor dem Transport aus der Kolonne zieht, um für ihn für sich arbeiten zu lassen, doch Pavlina Franzová wird deportiert (251). Eine Gruppe Gefangener wird aus Lety nach Nédvedice gebracht. Da diese aufgrund ihres schlimmen Zustands nicht arbeitsfähig sind, werden sie direkt weiter „ins Sanatorium“ transportiert, unter ihnen der bis aufs Skelett abgemagerte Todor Maximoff (269). Eines Morgens ist auch Doktor Steiner, den Emil

gelegentlich aufgesucht hat, um ein wenig dessen Freundlichkeit zu genießen, nicht mehr da, er wurde nach Theresienstadt deportiert.

Als im Lager Typhus ausbricht, stirbt als erster Josef, der schon seit einer Weile auf der Krankenstation lag (280). Auch Anna wird krank und überredet Emil, die Flucht aus dem Lager zu versuchen, bei deren Vorbereitung sie ihm hilft (283–285). Sie nennt ihn nun bei dem Namen, den sie ihm bei seiner Geburt ins Ohr geflüstert hat – Yenko – wie er fortan auch in der Narration genannt wird. Es gelingt ihm, aus dem Lager zu entkommen (300).

Zu Beginn des sechsten Teils findet Yenko nach einigen Tagen der Flucht durch den Wald eine leerstehende Hütte, in der er sich mit Nahrung und unauffälliger, warmer Kleidung versorgen und etwas ausruhen kann. Als die Bewohner, ein altes Paar, zurückkehren, tötet er beide und schmiert mit Kreide einen Davidstern an die Tür, damit es aussieht, als seien sie Juden gewesen, und niemand ihn verfolgt (305–317).

Er schafft es, sich bis nach Prag durchzuschlagen, sucht und findet dort Ctibor Michalik (339). Der alte Mann lebt inzwischen allein und etwas heruntergekommen in einer Dachkammer. Seine Farm wurde von den Nazis niedergebrannt und seine Firma in Prag geschlossen, doch das weitgehend verlassene Gebäude, in dem sich die Dachkammer befindet, gehört Ctibor; dies ist den Deutschen entgangen, da sie alle auf der Farm befindlichen Papiere verbrannt haben.

Als Yenko sich als Josef Maximoffs Sohn zu erkennen gibt, nimmt Ctibor ihn bei sich auf. Da er blond ist, fällt er in Prag nicht als Rom auf und kann sich frei bewegen, wenngleich die omnipräsente SS ihm Angst einjagt. Ctibor gibt ihn als seinen Neffen aus und vermittelt ihm den Kontakt zum Schwarzmarkt-Händler Blažek, sodass Yenko auf diese Weise seinen Lebensunterhalt bestreiten kann (354–358). Erst nach einigen Wochen erfährt er von Ctibor, der zu viel Alkohol trinkt, dass dessen Frau ihn 1939 verlassen hat – er denkt, dass sie ihn dadurch vor der Sippenhaft der Nazis schützen wollte. Seither hat er nichts mehr von ihr gehört (362). Eines Nachts werden sie vom Fenster aus Zeugen einer Deportation von Juden. Ctibor erzählt Yenko, was er über die Destinationsorte weiß, und dass nie jemand von dort zurückkehrt. Dieser will so schnell möglich nach Nédvedice zurückzukehren, um Anna ebenfalls herauszuholen (368). Wenig später begibt er sich mit dem Zug – inzwischen in einen ordentlichen Anzug gekleidet – nach Nédvedice und wartet außerhalb des Lagers im Wald die Nacht ab. Als er sich näher heranwagt, stellt er fest, dass das Lager verlassen ist, klettert über den Zaun und trifft, nachdem er die leeren Baracken durchstreift hat, auf Čacko (380). Dieser sitzt angetrunken in einem Büro und hält Yenko, den er nicht erkennt, für die Wachablösung, auf die er sehnsüchtig wartet. Er erzählt, dass das Lager eine Woche zuvor geräumt wurde und die Roma „nach Norden“ gebracht wurden. Yenko schlägt Čacko plötzlich mit seinem Koffer nieder, nimmt ihm seine Pistole weg und zwingt ihn, ihm genaueres zu verraten. So erfährt er von den Vernichtungslagern und den Gaskammern in Polen. Čacko hat ihn inzwischen

erkannt, erzählt Yenko, dass seine ganze Familie tot ist und will ihn damit beschwichtigen, dass er ihn vor dem Transport nach Auschwitz gerettet hat. Yenko will ihn erschießen, doch die Pistole ist nicht geladen. Es kommt zum kurzen Kampf, ehe Yenko aus dem Büro und dem Lager in den Wald rennt und verzweifelt weint.

Zwei Jahre später, zu Beginn des siebten und letzten Teils, ist Yenko ein erfolgreicher ‚Handlungsreisender‘ und vergnügt sich in einem Hotel in Beroun mit einer Frau (391). Für alle, auch für seinen Geschäftspartner Blažek, mit dem er einen erfolgreichen Schwarzhandel betreibt, heißt er jetzt Jan Michálek. Zurück in Prag begibt er sich – inzwischen bei Ctibor ausgezogen – in sein Appartement in der Altstadt, dann sucht er Blažek auf. Dieser bittet ihn, sofort seinen Keller freizuräumen, da er dort die Habe der Eltern seiner Geliebten, einer achtzehnjährigen Deutschen unterbringen will. Diese wollen vor dem jeden Moment erwarteten Einmarsch der Russen fliehen (399). Seit Tagen braut sich der Prager Aufstand zusammen, Tschechen wie Deutsche sind spürbar angespannt, viele wollen fliehen. Es kommt zu Angriffen aus der Zivilbevölkerung gegen Deutsche. Diese reagieren paranoid mit gehäuften Verhaftungen, was wiederum Yenko nervös macht. Als er sich mit seiner Gastwirtin, die ihn gebeten hat, sie zu ihrem Bruder zu begleiten, dem Wenzelsplatz nähert, geraten sie in die ersten Tumulte – tschechische Flaggen werden aus Fenstern gehängt, Musik tönt durch Lautsprecher, Geschäftsinhaber überpinseln oder zerstören die obligatorischen deutschsprachigen Ladenschilder. Die Stimmung ist euphorisch, gleichzeitig werden Barrikaden hochgezogen und Yenko ahnt, dass es noch keinen Grund zu feiern gibt. Er begibt sich zu Ctibor, trifft ihn aber zu Hause nicht an. Seit Yenkos Auszug haben sie einander selten gesehen; der alte Mann ist zunehmend verwahrlost, hat die Kontrolle über seine Alkoholsucht und sein Leben verloren. Yenko beschließt, sich nicht in den Aufruhr hineinziehen zu lassen und geht nach Hause (410).

Am nächsten Tag wird er auf der Suche nach Blažek von tschechischen Dissidenten angehalten, die seinen Weg umleiten, da in der Nähe Kampfhandlungen stattfinden. Einer der Aufständischen wird erschossen, Yenko begibt sich auf schnellstem Weg wieder nach Hause. Erneut nimmt er sich vor, sich zu Hause zu verschanzen, um nicht in Gefahr zu geraten, doch als er am nächsten Morgen im Radio den Aufruf an die Tschechen zum Aufstand hört und von draußen Schüsse ertönen, läuft er auf die Straße, auf der Barrikaden aus Sandsäcken aufgeschichtet werden.²⁷³ Er schließt sich den Widerstandskämpfern an, rettet einem von ihnen in einer Schießerei das Leben und wird zum Helden (415). Von Blazeks verzweifelter Ehefrau erfährt er, dass dieser mit seiner Geliebten und deren Familie geflohen ist und nicht nur Frau und Kinder zurückgelassen,

²⁷³ Am Morgen des 5. Mai 1945 erhoben sich auf einen Aufruf im Tschechischen Radio hin Militär, Widerstandstruppen und Bevölkerung gegen die deutschen Besatzer. Der Aufstand endete erfolgreich am 8. Mai mit dem Abzug der Wehrmacht und dem Einzug der Roten Armee.

sondern auch Yenkos und seine gemeinsamen Gewinne der letzten Jahre mitgenommen hat. Am nächsten Tag schließt er sich wieder den Aufständischen an und muss erfahren, dass diese Ctibor verhaftet haben, da sie ihn für einen Kollaborateur halten. Yenko gibt sich als Ctibors Sohn aus und versucht, dessen Freilassung zu erwirken, was nicht sofort möglich ist. Im fortdauernden Kampfgetümmel begegnet ihm unvermittelt Marie wieder, die um ein Haar von der SS erschossen wird. Für Marie ist Yenko ‚Emil‘.

Emil/Yenko erfährt von Marie, dass sie und ihre Eltern der letzten Deportation vor der Schließung des Lagers knapp entgangen sind – Jan Maliks Bruder Karel hatte dies durch seine guten Kontakte zum tschechischen Militärs erwirken können. Aufgrund eines bürokratischen Fehlers wurden sie frei gelassen. Marie hat Emils Mutter und den kleinen Bruder in dem letzten Deportationszug noch einmal gesehen. Ihre Eltern und sie haben es nach Prag geschafft, wo sie sich seither versteckt halten.

Nach der Kapitulation der Deutschen ziehen die Maliiks gemeinsam mit Emil in eine leerstehende Wohnung und versuchen, sich wieder zurechtzufinden. Überlebende aus Konzentrationslagern strömen in die Stadt, es gibt Hilfsangebote, doch Emil hat Angst, offiziell preiszugeben, dass sie Roma sind, was sofort daran ersichtlich wäre, in welchem KZ sie waren (456). Die vorübergehende Hoffnung, auch Anna und Bobo könnten überlebt haben, schwindet schnell wieder. Endlich trifft er Ctibor, der erst jetzt aus der Haft freigekommen ist. Dieser will Prag verlassen und die Überreste seiner Farm zurückfordern. Seine eindringliche Einladung, mit ihm zu kommen, schlägt Yenko/Emil aus. Er hat vorübergehend mit dem Gedanken gespielt, all das Leid, das es ihm bereitet hat, Rom zu sein, hinter sich zu lassen und, sein ‚arisches‘ Äußeres nutzend, als Gadjo irgendwo in der Welt der Gadje unterzutauchen. Doch er entscheidet sich, ein Rom zu bleiben, Marie zu heiraten und mit ihr eine Familie zu gründen.

4.3.2 Vergleichende Analyse narrativer Charakteristika und zentraler Topoi

4.3.2.1 Narration und Romani

In der vorangestellten *Note on language* erläutert Louise Doughty zunächst ihre Verwendung der Begriffe Gypsy/gypsy: „The word gypsy is pejorative in many European languages and is often a racial slur. In English it is inaccurate but not generally considered offensive as long as it is spelt with a capital G.“ (FIRES vorangestellt o.S.). Die im Zentrum des Romans stehenden Kalderash-Roma werden in der Regel als ‚Roma‘ bezeichnet.

Der Begriff gypsy wird intradiegetisch pejorativ seitens Gadje sowie in der Wiedergabe offizieller Gesetzestexte verwendet. Gypsy in der Großschreibung wird zur Bezeichnung anderer Gruppen, sowie (selten) autonom benutzt – „Lowari Gypsies“ (7), „‘The Gypsies you have dealt with

before have been Polish, [...] We are Kalderash.“ (32), „Coppersmith Gypsies“ (ebd), “‘I’m not a gadjo, I’m a Rom, a Gypsy man. Do I look like a white man?’” (115).²⁷⁴

Der Begriff Gadjo/Gadje ist in *Fires in the Dark* durchgehend negativ bis verächtlich konnotiert, Doughty schreibt in der *Note on language*: “Gadje may be imagined as whitefolks said with a great deal of scorn” (ebd o.S.).²⁷⁵ Gadje werden an zwei Stellen als „unclean“ bezeichnet (56,344), der Begriff wird in der Narration immer großgeschrieben (4, 98, 292).

Die erwähnte Gleichsetzung von Gadje mit „whitefolks“ schlägt sich intradiegetisch mehrfach in der Bezeichnungen, wie „white woman/women“ (56, 464), „white people“ (89, 373, 408), „white man“ (115), „white boys“ (142) nieder, während Roma auf sich selbst ehimals als „black“ referieren (51,215), Líba spricht von „my black skin“ (457). Die Erzählinstanz benutzt mehrfach „dark-skinned“ oder „brown“ zur Beschreibung der Roma (69, 237, 275, 276, 373).²⁷⁶ Betont wird im Gegensatz dazu die blonde Hellhäutigkeit Emils, der „beinahe als weißer Junge durchgeht“ (67).²⁷⁷ Louise Doughty verwendet in der Narration insgesamt 26 Begriffe und Wendungen des Kalderash-Dialekts, diese werden jedoch bis auf sechs Ausnahmen²⁷⁸ weder erklärt noch übersetzt – es bleibt dem des Romani nicht mächtigen Leser selbst überlassen, die Bedeutung der Worte herauszufinden. Auch das explizit an Roma gerichtete Grußwort am Ende der *Note on language* bleibt unübersetzt.²⁷⁹ Doughty adressiert damit explizit Roma als Leser, während Maximoffs intendierte Adressaten in erster Linie Nicht-Roma sind. Deutsch als Sprache des Lagers

²⁷⁴ Von dieser Regel gibt es kleiner Abweichungen.

²⁷⁵ Über die pejorative oder neutrale Implikation in der Verwendung des Begriffs, sowie über dessen Herkunft besteht Uneinigkeit. Ian Hancock geht davon aus, dass er auf das Sanskrit-Wort ‚gajjha‘ zurückgeht, das „Zivilist“ bedeutet, und führt ihn in seiner Beweisführung, dass die Roma Indien in militärischem Kontext verlassen haben, an (Hancock 2006: 35 und 2010: 21). Im Beitrag für das Glossar von *RomArchive* wird die etymologische Herleitung auf gārhya zurückgeführt, was Landwirt, Dorfbewohner, Hausherr oder Ehemann bedeuten kann. (vgl. <https://www.romarchive.eu/de/terms/gadjo-das-gor/>)

²⁷⁶ Vgl. Einleitung

²⁷⁷ Matéo Maximoff misst der Hautfarbe in den untersuchten Werken kaum Bedeutung bei, erläutert jedoch im Kontext der Unterscheidung verschiedener in Frankreich lebender Roma-Gruppen in La septième fille: „Physiquement, il est facile de distinguer un Gitan, brun, d’un Tzigane, bronzé, ou d’un Romanichel, blond“ (103).

²⁷⁸ “Marimé – Unclean“ (4) und “his walking stick – his rovli – [...]“ (400) werden in artikelloser Apposition übersetzt. Ebenfalls eine Übersetzung beigefügt ist den Phrasen: “‘Devlesa arakhav tu.’ I find thee with god [...] ‘O Del anel tu.’ May God leed thee.“ (47) “‘Te tasarel les O Beng...’ May the devil choke him.“ (107) “‘Me mangar kris! I demand justice!’“ (131) “‘Taté, rrobija si kado than?’ Dad, is this a prison?“ (178).

²⁷⁹ “Rromale, phrálale, pheyale, me sim rromani feri ekh tserra, numa o mai lačo kotor si. Te yertin varesave doša me kerdem ande kadi paramiči, thai pačan ke čačo si o ilo murro.“ (o.S.) “Roma, Brüder und Schwestern, ich bin eine Romni, die nur für eine kurze, glückliche Zeit unter Euch ist. Vergebt mir, wenn mir ein paar Fehler passiert sind in dieser Geschichte, die von ganzem Herzen richtig und wahr ist.“ (Übers. d. Verf.)

und des Krieges, die auch die tschechischen Aufseher sprechen, wird repräsentiert durch Begriffe und Phrasen, wie beispielsweise „Schnell. Raus! Alles raus!“, „Aufseherin“, „Appell-Platz“, „Jawohl“, „Dankeschön“, „Nein“.

Eine spürbar weibliche Erzählinstanz führt den Leser direkt mit Beginn des Romans in jenen privaten Raum der Frauen, in den männliche Roma – somit auch die Narration Matéo Maximoffs – niemals vordringen. Der Beginn der von fünf Frauen begleiteten, schweren und sehr blutigen Geburt Emils wird detailreich mit interner Fokalisierung bei Tekla beschrieben; die Erzählinstanz erläutert, dass der empathische, sensible Josef noch frühzeitiger, als dies die Reinheitsgebote verlangen, vom Ort des Geschehens entfernt werden muss (10).

Im Folgenden wird in wechselnder interner Fokalisierung bei Josef, Anna und Tekla, unterbrochen von analeptischen Rückgriffen auf Details aus der Vergangenheit, das Geschehen um die Kumpánia bis 1942 erzählt. Im dritten Teil liegt die interne Fokalisierung abwechselnd bei Emil, Josef und Anna, im vierten Teil wird in einer topografischen Verlagerung der Perspektive auktorial die Geschichte der Maliks erzählt. Das Geschehen im Lager wird im fünften Teil mit wechselnder interner Fokalisierung bei Anna und Emil wiedergegeben, bei welchem sie ab dessen Flucht bis zum Moment der Wiederbegegnung mit Marie bleibt (433). Nach einer analeptischen Wiedergabe deren Erlebens seit Emil/Yenkos Flucht, wechselt die Fokalisierung zwischen Marie und ihm, bis der Roman in der Innensicht Yenkos endet. Der Bricolage-Charakter der Narration wird durch das Einfügen anderer Textsorten, wie einer humoristischen Miniatur über Kalderash-Roma (52f), einem Gesetzestext und einem Bericht aus dem KZ Hodonin verstärkt, wobei letztere als Original-Texte auch dessen Historizität erhöhen. Sehr dynamisch ist das Verhältnis zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit; während zwischen den drei ersten Romanteilen zwei Ellipsen von fünf und elf Jahren liegen, wird die Narration der Jahre 1942 bis 1943 in Teil drei bis sechs stark gedehnt, in Teil sieben wird nach einer erneuten zweijährigen Ellipse das Geschehen weniger Wochen im Jahr 1945 wiedergegeben.

Von besonderer Bedeutung ist in der Diegese der geheimnisvolle und komplizierte Umgang mit ‚echten‘, offiziellen‘, inoffiziellen‘ und Decknamen der Roma, der auch in den untersuchten Romanen Maximoffs erläutert (VING 20f) und vielfach intradiegetisch eingebunden wird (URS 24, SAV 139, VING 21, 34, 125, 221, FILL 66). In der Narration wird Emil durch die Erzählinstanz zunächst bei diesem seinem offiziellen Roma-Namen benannt, Anna flüstert ihm nach der Geburt seinen ‚echten‘ Namen ins Ohr (5), den der Leser erst bei dessen Affirmation erfährt: „‘Yenko‘ Anna whispered in her son’s ear. ‘Your real name is Yenko’” (28).²⁸⁰ An dieser Stelle erwähnt sie auch seinen offiziellen Namen „to give the gadje“, František, den sie nur benutzt, wenn sie ihn ermahnt

²⁸⁰ Im Gebet nennt Anna im KZ die bei der Geburt geflüsterten Namen ihrer drei Kinder: Yenko, Doikitsa, Branko (196).

(85, 92). Der offizielle Nachname der Familie lautet Růžičká. Anna Růžičková wird im KZ vom Tod ihrer Tochter Lidia Růžičková in Kenntnis gesetzt (244). Sie appelliert an Yenko, einen Fluchtversuch zu unternehmen (283), der sich selbst ab seinem Ausbruch so nennt, ebenso, wie die Erzählinstanz (303ff). Nur im Kontext des Schwarzhandels benutzt er, sich als Ctibors Neffe ausgehend, den Decknamen Jan Michalek (240ff). Bei den Partisanen ist er Yenko. Als er Marie im Prager Aufstand wiederbegegnet, ruft diese ihn beim Namen Emil und nennt ihn auch fortan so, was in Kapitel 30 auch von der Erzählinstanz übernommen wird, da dieses personal intern fokalisiert bei Marie erzählt wird (434–446). Von Kapitel 31 (447ff) bis zum Ende kehrt die Erzählinstanz wieder zu Yenko zurück, für Marie bleibt er Emil. Als er sie nach ihrem „richtigen“ Namen fragt, kann sie ihm diesen zu seinem Entsetzen nicht nennen:

She looked at him, querying, then shrugged. Yenko frowned. 'But didn't your mother whisper your real name into your ear when you were born, didn't she put out bread for the Three Spirits on the third night?' Marie smiled and shook her head. 'We lived in a cottage like everybody else. Nobody keeps up those old customs any more.' (479f)

Die Mimikry der Identitäten, die in der Tradition verwurzelt vornehmlich dem Schutz vor der potenziell feindseligen Umwelt dienen soll, konnte die Roma der Kumpánia nicht schützen; im KZ versucht Josef im Angesicht von Demütigung und Entmenschlichung zum Kern seiner Identität zurückzufinden:

Josef Růžička, Jozef Maximoff, Phrálá Jonó, Branko, Limping Boy, my son, grandson – Kakó, the Rom Baró ... Sometimes he rehearsed all the names he had been called, as if in that litany he might find a part of himself that was the essential core, the heart of him, the part lost when he had been admitted to the camp. Branko. His real name. He never used it, even to himself. He had never felt the need, until now. How strange a thing to have forgotten oneself, to have become a shell, a husk, to know intently that there was another self somewhere, in a place where he had really existed, lost in the past. My name is Branko Maximoff, common name of Josef. I am Rom Baró of my kumpánia. We winter in Moravia, not far from Třebíč, but in the summer we move around the Czech lands. Harvest time finds us at the cherry orchards. They are owned by a good man. I forget his name. He keeps a fine table. The Tent-Dwellers antagonise the other Roma but I always make sure to smooth things over. I believe we are all brothers. We once held a kris for over three hundred men. I was allowed the honour of speaking first. There was a new law afoot. Grave news ... the men listened to me. They showed me great respect. (276f)

Implizit wird die schützende Macht deutlich, die der von der Mutter eingeflüsterte Name ausüben soll – Josef nutzt ihn zum ersten Mal, weil er die Notwendigkeit dazu verspürt. Indem Anna ihn dem erwachsenen Emil/Yenko laut ausgesprochen mit auf den Weg aus dem KZ gibt, belegt sie ihn symbolisch mit diesem Schutz und nimmt ihren eigenen Tod vorweg.

4.3.2.2 Identität und Alterität

Moralische Instanzen traditioneller Kalderash-Identität, die in den untersuchten Werken Matéo Maximoffs zentral waren, *Kris* (52), *Divano* (128ff) und *Marimé* (4, 5, 39, 160) sind in *Fires in the Dark* intradiegetisch präsent, aber nicht prominent.²⁸¹

Durch Josef, der als beinahe feminine Führungspersönlichkeit stark von den von Maximoff beschriebenen Chefs abweicht, werden *Kris* und *Divano* in Frage gestellt, was schließlich zum Abbruch des *Divano*, zur Ablehnung der *Kris*, zur Niederlegung seines Chefpostens und zur Abspaltung von der *Kumpanía* führt. Josef ist „sick of being a Rom“ (131), findet das starre Festhalten an Konventionen im Krieg unangemessen und die Verantwortung für die Familie wichtiger, als jene für die *Kumpanía*. Der Tabubruch wird ihm als Schwäche ausgelegt, von der in den Augen der anderen Roma auch seine späte Vaterschaft zeugt:

Josef is sincere but misguided. I believe he is weak in his thoughts. It was seven years before his wife bore him a child – I do not mean to offend you, Kakó, but I must speak as I find. Seven years is a long time. He is a good man but not strong. He has hesitated all his life. (129)

Das Konzept *marimé* hingegen wird nicht in Frage gestellt – im Gegenteil: Die Drohung, in der Anwesenheit von Männern ihre Röcke auszuschütteln, wurde Líba als Kind von ihrer Großmutter als absolut wirksames Mittel empfohlen, um diese in die Flucht zu schlagen, wenn sie von ihnen belästigt würde (160). Die Reinheitsregeln werden bei Emils Geburt strengstens befolgt (4).²⁸² Erschöpft nach der schweren Entbindung empfindet Anna die aus ihrer postnatalen Unreinheit resultierende Abschottung eher als einen Schutz, denn als Last – eine Chance, nach den Strapazen der Geburt gemeinsam mit ihrem Kind zur Ruhe zu kommen.

Now, Anna and Tekla were alone, and this was the best of times. [...] When Tekla had left, Anna realized that there was one thing better than being alone with Tekla and her baby – it was being alone with the baby, just the two of them, the arm around him creating the perfect circumference. (26–27)

Spannungen entstehen im Kontakt mit den überwiegend sesshaften Roma in Mähren, die das Nomadentum der Kalderash ablehnen und ihrerseits von diesen verachtet werden:

Joseph observed the group. He did not like his son mixing with Moravian Roma. He had talked to him about it, but Emil was a spoiled boy, and disobedient. [...] ‘I don’t like him associating with that riff-raff. He should be learning Vlach ways from other Kalderash boys

²⁸¹ In der Begegnung mit der *Kumpanía* des „pure Kalderash“ Todor Maximoff, „strict adherents to the purity laws“ fühlt sich Josef „assimilated, almost like a Czech by comparison“ (46).

²⁸² Angesichts der Not, in die sie gerät, Emil vor dem Verhungern zu retten, nimmt sie jedoch in Kauf, dass dieser durch das erbettelte Essen „Unclean“ wird und verheimlicht deshalb das Betteln vor Josef (84, 98).

– but there are no other Vlach Families round here, and if there were, they probably wouldn't associate with us because we've become so used to Moravian ways. There is no one like our strange, mongrel group. What are we doing here? Why don't we go back to Wallachia, or Russia, where we belong, and stay put? Hardly anyone travels these days.' (68f)

„Wallach...‘ the old man said huskily.[...] ‘Go back where you belong. It's bad enough without you nomads. They don't care about us. It's you that have caused all the trouble. Thieves. You've spoiled everything...‘ (95)²⁸³

Das kulturelle Sendungsbewusstsein der im Roman beschriebenen Kalderash-Roma – insbesondere der Figur Todor Maximoff – wird vor dem Krieg von der Ablehnung der sesshaften Roma nicht beeinträchtigt. Unterhaltsam ironisch erläutert dies eine in die Diegese eingeschobene humoristische Miniatur:

This is what other Roma say about the Kalderash.

The Kalderash. If you're going to hold a kris with the Kalderash, then make sure you do it in their tent. They're the only ones who have tents big enough and they have eiderdowns to fall asleep on. You will certainly want to fall asleep, because nobody can talk longer than a Kalderash. When a Kalderash stands up to demand retribution because his brother-in-law told him there was copperwork in one town knowing full well it was in the next, then he begins by saying that his sister married when there was frost on the grass. He will then describe the frost. Do not expect jokes from a Kalderash. The Kalderash take themselves extremely seriously, especially their appearance. They are famously vain. This is because it takes them so much time to polish their buttons and stitch ribbons on to their coats. A Kalderash likes to pretend he can drink and sing like any other brother but underneath his brash exterior is a Wallach as gloomy as a cow. A Kalderash always believes the worst. Do not ask a Kalderash to lend you money. If he does, you will be bound to him forever and spend your whole life making rivets. When the Kalderash have a vessel to work, they do not stop, even to eat. They carry on working even when it gets dark. They make their women stand over them holding paraffin lanterns. Fortunately, their women are tall. Unfortunately, this allows their men to hammer and beat and hammer, right through the night, when the rest of us have to be up before dawn to pick cherries with nothing but a cup of chicory coffee inside us. They do their work outside their tents so that everyone can see how hard they work. They are immensely strong. Do not marry your daughter to a Kalderash. By the following summer, she will despise you.

²⁸³ Als „Vlach“ oder „Wallach“ werden die Gruppen von Roma bezeichnet, deren Dialekt sich in der Wallachei (Rumänien) entwickelt und nach deren Abolition in Osteuropa verbreitet hat. Charakteristisch für den Vlach Dialekt ist ein hoher lexikalischer Anteil rumänischen Adstrats. (vgl Achim 1998: 23, 122; Hancock 1987: 142)

Do not bother trying to open negotiations for one of their women on behalf of your son.

A Kalderash would sooner see his daughter married to a bear.

This is what the Kalderash say about other Roma. They are all right, probably. But they are not Kalderash! (52f)

Ctibors jüdische Frau Sarah akzeptiert dessen Freundschaft mit den Roma mit wenig Begeisterung, was auf Gegenseitigkeit beruht: "It was clear she no more enjoyed sitting at table with a Gypsy than he did with an Unclean white woman, but they both cared for Ctibor and for him, they would do it" (56f).

Die Ablehnung zwischen verschiedenen Gruppen ist zunächst auch zwischen Emil und Marie ein Thema, das sie selbstverständlich verinnerlicht haben und miteinander besprechen, als sie sich im Konzentrationslager ineinander verlieben (291f). Emil, dessen Vater zu diesem Zeitpunkt schon tot ist, erklärt sich bereit, Maries „einzigsten Fehler, keine Kalderash zu sein“ (262) angesichts ihrer Qualitäten zu ignorieren. Auf sein Drängen hin zählt diese ihm jedoch alle Vorurteile auf, die ihr Vater Jan Malik – vor der Deportation ein sesshafter Rom – gegen Kalderash-Roma hegt und kommt resigniert zu dem Schluss: „Even if your father was alive, to talk to mine [...] My father would never permit me to marry a Vlach Rom“(293).²⁸⁴

Schwierigkeiten zwischen sesshaften und Kalderash-Romnien, die schon vor dem Krieg hin und wieder zu Handgreiflichkeiten geführt haben (68–70), bestehen im KZ unter den Frauen fort (215). Auch die „German Roma“ im Lager werden negativ als arrogant und besserwisserisch wahrgenommen. Anna hat spezifische Abneigungen gegen eine Kapo, die in ihren Ohren „more like a gadji“ klingt:

‘You think you’re suffering,’ she said simply, her eyes glazed. ‘You haven’t got a clue. You are like children. In Germany ...’ Anna rolled her eyes. The German Roma all went on and on about how tough things were in the Reich. (257)

Wie Matéo Maximoff thematisiert auch Louise Doughty die interne Perpetuierung von Stereotypen und Exklusionsmechanismen und deren Funktionieren in alle Richtungen, zeigt aber auch deren mögliche Überwindung durch jüngere Generationen auf.

In erschütternder Weise demonstriert folgende Äußerung Parnis im Kindertrakt des Konzentrationslagers, mit welcher Macht brutal von außen indoktrinierte Stereotype in der Selbstwahrnehmung kleiner Kinder wirken und als Autostereotype die Entwicklung prägen können:

²⁸⁴ Als sie einander 1945 in Prag wiederbegegnen, ist Jan Malik ein von der Lagerhaft zerstörter Mann. Emil/Yenko, der sich für Maries Eltern nach Kriegsende ebenso verantwortlich fühlt, wie für Marie, stellt die Verhältnisse klar, noch ehe er Marie gefragt hat: „I am going to marry Marie’, Yenko said. There was no hint of interrogation in his words. He was not asking for permission. Malik’s wandering expression did not change. He lifted his teacup, paused when it was halfway to his mouth and said quietly, ‘Of course.’ He sipped his tea.“ (456)

'Dale... when the war is over, will I not be a filthy gypsy anymore?' Anna kept her voice soft. 'You will always be a Roma girl, shei. Who has been calling you a gypsy?

'We are all dirty gypsies. That's why we're here. We're here to be punished for telling lies and stealing all the time and for being a race that God hates, like the Jews. The Jews are even worse, though, because they killed God, in real life, only we just kill him in our hearts. The Germans look like God.[...]' (255f)

Erst wenn sie alles, was 'gypsy' sei, aus ihrem Inneren verbannten, so hat ihr eine Aufseherin erklärt, würde Gott auch in ihnen wohnen; sie würden getestet werden, und nur die, in denen Gott sich manifestiere, kämen wieder aus dem Konzentrationslager heraus. Alle anderen kämen in die Hölle (ebd). Dass auch jenseits solch extremer Indoktrination das rassistische Narrativ weißer Überlegenheit sich als „*épidermisation d'inferiorité*" (Fanon 1952: 8) in der Selbstwahrnehmung nicht-weißer Kinder festsetzen kann, zeigt die Reaktion der anderen Roma-Kinder auf Emil als kleinen Jungen: „He was popular with the other children because of his light skin and hair – he could almost pass for a white boy.“ (67)²⁸⁵ Während der letzten beiden Kriegsjahre in Prag rettet Emil/Yenko sein unauffälliges Aussehen das Leben. Als Marie und er sich wiederbegegnen, stellt sie fest: „You look like a proper Gadjó“(437). Er entscheidet sich dagegen, dieses Privileg weiterhin zu nutzen:

'I have lived like a gadjó for two years,' he said, as he ushered her out, 'And I have learnt that they are every bit as treacherous as we were always taught. They would betray each other for a glass of beer.' (448)

Die Maskierung der eigenen Roma-Identität und die stolze Rückkehr zu ihr nach Jahren des Lebens 'wie ein Gadjó' haben auch in Matéo Maximoffs Narrative Eingang gefunden; der Stamm Dodos in *Condamné à survivre* teilt sich zu Beginn des Ersten Weltkriegs auf, um weniger aufzufallen; Dodo empfiehlt, sich wie Gadjó zu kleiden und zu verhalten und kein Romanes zu sprechen (CAS 129), was von der Erzählinstanz als gängige Praxis eingeordnet wird (CAS 145). Ebenso tut es die Gruppe der Roma in *Savina* (SAV 93). Arniko bevorzugt in *Les Ursitory* das Leben bei den Roma gegenüber dem auf dem Schloss des Grafen Tilesco (URS 73, 180). Doch auch freiwillige und positiv empfundene Assimilation wird in anhand der Figur Vastari In *La septième fille* als Option aufgezeigt (FILL 99f).

²⁸⁵ Die frühe Ablehnung des eigenen Äußeren rührt auch daher, dass es die dunklen Roma zur Zielscheibe von Ablehnung und Hass werden lässt, die Sehnsucht nach ethnischer Unsichtbarkeit ist auch eine Sehnsucht danach, nicht diskriminiert zu werden. Zu diesem Ergebnis kam auch der berühmte *Doll-Test*, den die Psychologen Kenneth und Mamie Clark in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den USA mit afroamerikanischen Kindern durchführten. Vgl. <https://www.naacpldf.org/brown-vs-board/significance-doll-test/>

4.3.2.3 Geschlechterverhältnis und Ehe

Brauthandel und Ehe spielen in *Fires in the Dark* am Rande in inhaltlich ähnlicher Weise, wie in Matéo Maximoffs untersuchten Romanen, eine Rolle. Das Problem der asymmetrischen ökonomischen und psychologischen ‚Wertigkeit‘ von Töchtern und Söhnen wird zwischen den Männern der Kumpanía Josefs verhandelt – „A man with three daughters would always feel at a disadvantage next to a man who had produced sons“ (14). Unmittelbar nach Emils Geburt sinniert Anna:

A son [...] is a blessing and a curse, a treasure and an agony. A girl would be a part of me, like a limb. But a boy, how long will he be mine? Before I know it, he will join the men. He will run from me without so much as a backward glance. (28)

Todor Maximoff berichtet stolz vom Erwerb einer Gattin für seinen Sohn:

‘We met this one’s family at Cambridgeshire. I bought her for my youngest, Andreas, that imp who welcomed you. They made me pay through the nose and my wife had to show her how to butter her hair, but she’s a good girl so we have already honoured her with the tea-making duties for our guests.’ (50)

Josef und Anna erinnern sich gemeinsam amüsiert an die Verhandlungen um ihre eigene Ehe, nach denen Josefs Vater einen sehr hohen Brautpreis von fünftausend Kronen zahlen musste (123).

In ihrer Position der unverheirateten Außenseiterin weist die Figur Tekla Parallelen zu Savina und Kali (SAV) auf; wie Savina in Ika, so war Tekla seit ihrer Kindheit unglücklich in Josef verliebt, der sie aufgrund ihrer Hässlichkeit ignoriert hat, obwohl sie sich als entfernte Cousine aufopferungsvoll um ihn gekümmert und ihn bekocht hat. Als die schöne Anna Demeter in sein Leben tritt, ist ihr sofort klar, dass es bei dieser Heirat um „mehr als nur ein Arrangement geht“ (74). Wenngleich sie wie Savina große Bitterkeit und Eifersucht verspürt, wird sie dieser Herr und stellt rückblickend in Gedanken gegenüber Anna fest: „It has been an effort not to hate you“ (76f). Fortan bezieht sie Anna – ähnlich, wie Kali in *Savina* ihre Schwägerin Shero – in ihre liebevolle Versorgung Josefs mit ein:

When Josef’s parents died, Tekla found herself with a new role, new status. She took over the bulk of the cooking duties and began to organise more and more of the chores, distributing the work between herself and Anna’s sisters but bestowing on Anna only the lighter duties. She, Tekla, was now mother to this strange grown-up family, the new Rom Baró, his beautiful, carefree wife and her charming siblings. It was she, Tekla, who kept the wheels turning. It was a role which remained secure so long as Josef and Anna were childless. (75–76)

Doch ihre beinahe mütterliche Autorität, endet mit Emils Geburt; Als Mutter ist Anna nun nicht mehr nur schöner als Tekla, sondern wird auch stärker respektiert (76). Diese kann nur noch

ernüchtert feststellen: „You have a child [...] You are a proper Romni now. The decision is yours”(27). Die Abwertung der unverheirateten, kinderlosen Frau wird von Tekla als Autostereotyp übernommen, „She should be grateful, after all. Few unmarried women were ever accorded the status she had within Josef’s family” (27). Ihre Bitterkeit behält sie tief in sich – “It is the only thing I have that is truly mine” (77).²⁸⁶

In Josef hat Anna einen nachdenklichen, „milden Mann“ (55) mit ausgeprägtem Familiensinn geheiratet. Angesichts seines Autoritätsverlusts als Chef der Kumpania bei zunehmendem Ernst der Lage plagen ihn im dritten Romanteil schwere Selbstzweifel: “First my son disobeys me when I forbid him to leave the cart, now this. Does no one heed me, value me? Am I of no consequence? I am Rom Baró!” (130). Er entscheidet sich dennoch nicht zum autoritären Durchgreifen, sondern zieht sich zurück und verlässt die Gruppe:

When Vaclav demanded kris, justice, he had told himself that he would not argue more with him because it was obscene that one Rom should fight another when the gadje were trying to kill them all. He had told himself that the only course of action for a wise man was to walk away, and walked away he had. (133)

Wenngleich er diese Entscheidung bewusst und rational getroffen hat, hadert und kämpft er danach innerlich weiter mit dem Dilemma der Verantwortung als *Rom baro* und Vater gegenüber der Kumpania und der Familie:

But now, in the still grey night he knew in his bones... He was a coward. [...] What kind of man am I? His hands gripped at the reins. Tears smarted his eyes. Am I a true Rom? A Rom’s first duty is to his family. I must save my family. Yes, a voice whispered, and save your own hide into the bargain. How convenient to have a family. How comfortable to hide behind your wife’s petticoats. A true Rom Baró saves his whole people. You are no true Rom. [...] What kind of man am I? What kind of man? If they came through this, if they lived, he would have his answer: a wise Rom, a living one. (133–135)

²⁸⁶ Was Tekla in besonderem Maße verletzt, ist die Diskriminierung aufgrund ihres Aussehens, die sie innerhalb der Gemeinschaft erfährt. Sie erweist sich in mehreren Situationen als resolut und mutig, ist die einzige, die bei Emils riskanter Geburt einen kühlen Kopf behält, ist diejenige, die Josefs und Annas Haushalt zusammenhält und muss dennoch schmerzlich erleben, dass Annas Eigenschaften und Leistungen immer in einem besseren Licht bewertet werden, als ihre eigenen:

Why was it that people thought it charming when a beautiful woman was headstrong? She, Tekla, was headstrong too but nobody had ever remarked of it approvingly. [...] Anna could lose her temper and the men around her – even the women – would sigh at the dark flash of her eyes. If Tekla got cross, it only made her more ugly. (74f)

Der Erfolg gibt Josef nicht Recht, wie er gehofft hat. Der Vorwurf, falsche Entscheidungen getroffen zu haben, trifft ihn am härtesten von seinem eigenen Sohn, dem einzigen Mitglied der Kumpanía, das überleben wird. Josefs Autorität als Vater beginnt zu erodieren, als Emil nach der Trennung von der Kumpanía im vertraulichen Vater-Sohn-Gespräch dessen Angst und Unsicherheit gewahr wird: "I am all he has', thought Emil, his happiness a little spoiled by the thought that his new-found status in his father's eyes had as much to do with necessity as respect" (140). Hinzu kommt die Bewusstwerdung, dem Vater an Bildung überlegen zu sein (142).²⁸⁷ Die Demütigung des nackten Vaters durch die Aufseher im Konzentrationslager, dessen sichtbare Wehrlosigkeit und Fragilität (181–183), sind für Emil kaum zu ertragen. Als angesichts der schweren Misshandlung durch Cacko die Erkenntnis hinzukommt, dass sein Vater ihn nicht schützen kann, schlägt sein Entsetzen in Wut um; er gibt dem Vater die Schuld an der Misere und entwickelt aversive Abwehr- und Abgrenzungsmechanismen:

He felt suddenly strong – as if he could march all the way back to Bohemia, leave behind this thin, weak father and stride back to the strong, healthy Dad and the others who were waiting back there in the Bohemian cottages, in the past. [...] He lay still as the men around him fell swiftly asleep, resenting his father beyond measure. (192f)²⁸⁸

Die Außergewöhnlichkeit der Figur Josef im Vergleich zu den in Maximoffs Romanen dargestellten Kalderash-Patriarchen, deren oberste Paradigmen jeden Handelns Tradition und Ehre bilden, ist intradiegetisch in der Ablehnung, die Josef von allen außer seiner Frau erfährt, deutlich spürbar. Auch die Offenheit und Gleichberechtigung der Kommunikation mit seiner Frau Anna ist ein diametraler Gegenentwurf Louise Doughtys zum traditionellen Rollenbild in der Ehe, das Maximoff kritisiert, aber literarisch reproduziert. Zwar erfüllt die Figur Anna, wie die meisten Frauen in Maximoffs Romanen, selbstverständlich die traditionellen Pflichten einer Romni, sich halbherzig beschwerend:

Freezing February became a bitter March. Each morning, she would lift her shawl from the hook on the back of the wagon's door and slip outside, instantly awake as the air embraced her. With any luck, Tekla would have already started the fire. The other women would join them silently in the icy darkness, taking it in turns to make tea for their men in order of precedence but as one in their misery. 'It's the only time we all hate our men',

²⁸⁷ Der einzige erwachsene Rom, der lesen und schreiben kann, ist in dieser Kumpanía nicht Josef, sondern Justin Zelinka, dem dieser seine Korrespondenz mit Ctibor diktiert (61).

²⁸⁸ Besonders tragisch ist, dass die ihm als Schwäche ausgelegte Friedfertigkeit und Reflektiertheit die Kumpanía angesichts der Übermacht der Bedrohung genauso wenig retten hätte können, wie der Traditionalismus eines autoritären Rom Baro. In der historischen und topografischen Situation, in der sich die Kumpanía zum Zeitpunkt ihrer Aufteilung befindet, gibt es keine richtige Entscheidung mehr. Auch die Mitglieder der Gruppe, die sich entscheiden in Böhmen zu verharren, statt die Slowakei anzustreben, werden später deportiert und getötet.

Anna sometimes thought, 'when we stand before the fire, waiting for the water, while our husbands and sons have a few more moments in the sweet land of sleep. We hate them then, with all our hearts'. (84)²⁸⁹

Doch sie ist Josef als Partnerin diskursiv ebenbürtig. Narrativ ist dies in den ersten beiden Romanteilen in der abwechselnden internen Fokalisation bei Anna und Josef angelegt, deren Sichtweisen in Dialogen zusammengeführt und ausgehandelt werden. Zu Beginn des dritten Teils wird der Leser Zeuge einer langen Szene großer Vertrautheit, in der Intimität²⁹⁰, in der Humor und Fatalismus zum Ausdruck kommen – „We might all die tomorrow“ (122). In ihrer Eigenschaft der Mutter geht die Figur Anna angesichts der Bedrohung des Lebens ihrer Kinder an die äußersten Grenzen ihrer physischen und psychischen Kräfte, erstmals während Emils Grippe-Erkrankung (79ff). Als sie im Konzentrationslager erlebt, wie mehrere Mütter im Angesicht des Wahnsinns, dem sie genau, wie ihre von ihnen getrennten Kinder ausgeliefert sind, den Verstand verlieren, kämpft sie auch dagegen an:

She thought, 'I must not go mad. If I am to protect my family and save my children's lives, then I must think clearly and calmly the whole time we are here.' She could still hear Bobo's singular scream in her head, as if the sound of it had lodged in her brain like a piece of food stuck between two teeth. I must not go mad. (187)

Verzweifelt fleht sie Gott, den sie in jüngeren Jahren „blasphemisch“ herausgefordert hat (99), um Vergebung ihrer Anmaßung und Verschonung ihrer Kinder an:

'O Del'²⁹¹, she thought. Enough. 'Devla yertisar ma... Forgive me. It is enough. I deserve this perhaps, but my children? Must my children suffer too? [...] I thought I was so strong, so capable, whatever was thrown at us. [...] We were surviving the war so well I thought, thanks to my resourcefulness.[...] Devla yertisar ma ... Forgive me. Forgive me my pride in believing I could protect my children.' (195f)

Als sie nach Josefs und Parnis Tod, selbst krank wird und erkennt, dass Yenko/Emil der Einzige von ihnen ist, der noch gesund ist genug Kraft haben könnte, zu fliehen und eventuell Bobo und sie

²⁸⁹ Devote weibliche Dienstbarkeit extremerer Ausprägung, wie sie mehrfach in Maximoffs Romanen beschrieben wird, ist in *Fires in the Dark* in den Darstellungen der Familien Todor Maximoffs (49–55) und Jan Maliks zu finden (157–170).

²⁹⁰ Dieser Aufbau wiederholt sich im letzten Romanteil zwischen Emil/Yenko und Marie. Die sexuelle Vereinigung der beiden wird zu einem sakralen Moment, auf den Emil, der zwar schon mit vielen „gadjii whores“ aber noch mit keinem „good Roma girl“ geschlafen hat, sich in einem Gebet vorbereitet (476–478). Explizite Erotik ist ein Stilmittel, dessen Louise Doughty sich sparsam, Matéo Maximoff hingegen überhaupt nicht bedient.

²⁹¹ In der vorangestellten *Note on Language* erläutert Louise Doughty: "There are some deliberate inconsistencies in this book. When using the plural, I have added an English 's'. and I have occasionally used the Anglo-Romani term O Del, meaning God.[...]" (FIRES o.S.)

nachzuholen, akzeptiert sie von ihm keinen Widerspruch: „Yenko. You must go.[...] I command you to go!(283). Sie hat auch einen Plan dafür parat, wie Yenko zu Nahrung und Kleidung kommen soll, um zu überleben: „Kill a *gadjo*.“ (ebd.)²⁹²

4.3.2.4 Krieg und Trauma

Wie Maximoff in *La septime fille* refiguriert Louise Doughty mit dem Lager Nédvedice einen *non-lieu de la mémoire*.²⁹³ Im Verhältnis zu Luise Doughtys literarischem Manifest, legen Maximoffs Werke in der Auseinandersetzung mit dem eigenen kollektiven Trauma und der Täterschaft der Gadje – bis auf wenige Ausnahmen – eine gewisse Zurückhaltung an den Tag. Eine solche Ausnahme bildet eine Passage in *Condamné à survivre*, in der die Verbrechen an Roma und Juden im Zweiten Weltkrieg aufgezählt werden, um an den Leser die Frage zu richten: „Et après cela vous voulez que les Tziganes vous aiment, qu'ils n'aient pas peur de vous?“ Doch selbst diese endet mit versöhnlichen Worten: „Chaque Tzigane a dans son cœur des motifs puissants de haïr l'autre, celui qui n'est pas de sa race. Mais comme il est humain, beaucoup plus que certains le pensent, il oublie, il pardonne et il continue son chemin.“ (CAS 76–77)

²⁹² Es finden sich hier Anklänge des von Rachel Herweg beschriebenen Archetypus der kraftvoll das Leben schützenden jüdischen Mutter, wie sie im Debora-Lied dargestellt ist (Herweg 1995: 15, vgl. 4.2.2.5 in dieser Arbeit). Aus Herwegs Untersuchung wird deutlich, die narrative idealisierte jüdische Mutter als machtvoller, identitätsstiftender Counterpart zu den kontinuierlichen Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen die Widerstandskraft der Minderheit symbolisiert. Eine äquivalente Symbolik ist in der Figur der Romni Anna in *Fires in the Dark* angelegt.

²⁹³ Das Lager Nédvedice im Roman ist eine Fiktionalisierung des KZ Hodonín, in dem im damaligen Protektorat Böhmen und Mähren zwischen 1942 und 1943 ungefähr 1300 Roma unter unmenschlichen Bedingungen gefangen gehalten und zur Arbeit gezwungen wurden, ehe die meisten von ihnen ins Vernichtungslager Auschwitz deportiert wurden. 1943 brach in Hodonín eine Typhus-Epidemie aus, in deren Folge das Lager zuerst unter Quarantäne gestellt, dann geschlossen wurde. Zur Entstehungszeit des Romans befand sich am ehemaligen Standort des Lagers eine Ferienanlage mit Sportattraktionen (FIRES 481 [Postscript]). 2009 kaufte die Tschechische Regierung das Terrain, um eine angemessene Gedenkstätte zu errichten, die 2017 unter der Verwaltung und Trägerschaft des Museums für Roma-Kultur in Brünn eröffnet wurde (<https://deutsch.radio.cz/roma-museum-ist-traeger-der-gedenkstaette-hodonin-u-kunstatu-8181684>). Die Geschichtsblindheit und Geschmacklosigkeit, mit der lange Zeit in der Tschechischen Republik die Ermordung von neunzig Prozent der Tschechischen Roma schlicht unter den Tisch gekehrt wurde, konnte durch beharrliche Proteste von Roma-Aktivist*innen langsam durchbrochen werden. Seit 1993 fanden regelmäßig Demonstrationen am Standort des ehemaligen KZ Léty statt, an dem sich eine Schweinemastanlage befand. 1995 ließ Vaclav Havel vor dem Betrieb eine Gedenktafel aufstellen. (<https://zentralrat.sintiundroma.de/die-neue-gedenkstaette-fuer-die-ermordeten-sinti-und-roma-im-ehemaligen-konzentrationslager-in-lety-u-pisku/>) 2017, nachdem die tschechische Regierung auch dieses Gelände gekauft hatte, wurde die Schließung der Schweinefarm und Errichtung eines Gedenkortes beschlossen (<https://www.roma-sinti-holocaust-memorial-day.eu/de/recognition/lety/>). Im *Roman Fires in the Dark* wird auch Léty erwähnt, als einige Männer von dort nach Nédvedice gebracht werden (258).

In *La septième fille* rückt die grausame Realität des Krieges an die Peripherie, während die magisch durchwirkte und durch Traditionen strukturierte Welt der Kalderash-Roma das Zentrum bildet. Dies ist, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, zugleich Strategie und Symbol des Schutzes der eigenen kulturellen Identität angesichts einer den menschlichen Erfahrungshorizont übersteigenden Bedrohung. Wenngleich ein mutiger Protagonist im Bruch des Schweigens (vgl. Eder-Jordan 2008: 119ff), gehört Maximoff dennoch zu jener Generation, für die Schweigen eine „Durchgangsphase des Selbstschutzes“ (Assmann 2006: 245) bedeutet.

Louise Doughty hingegen beschreibt als Nachgeborene ohne direkte eigene Betroffenheit oder Zeugenschaft aber mit einem hohen Maß an kultureller Bindung und Empathie mit den Opfern auf der Grundlage historischer Recherchen schonungslos die perversen Maschinerien des Massenmords. Als die Kumpania noch geeint ist, versucht Vaclav die von den „Devil Germans“ (128) ausgehende Bedrohung noch in Bekanntes einzuordnen²⁹⁴:

‘Czechs, Germans, Germans, Czechs. They’re just as bad as each other.’ He began to slap the back of one hand into the palm of the other. ‘A gadjo is a gadjo is a gadjo! Getting away from Germans will do us no good whatsoever. The truth is, all gadje are evil.’ (129)

Gerade die bürokratische Zusammenarbeit zwischen Tschechen und Deutschen verschlimmert die Bedrohungslage jedoch rasant – „‘We are forbidden’, Josef thought. ‘We are becoming more forbidden with each passing day’“ (137). Die früh wahrgenommene teuflische Monstrosität der Deutschen kommt sprachlich zum Ausdruck, als Josef einen vorbeifahrenden Militärkonvoy aus einem Versteck heraus beobachtet:

Josef was driving and kept his head down as the convoy passed, afraid that if he glanced at it he might meet the gaze of one of the Devils. Unable to look, he was aware of the Evil Ones and their vehicles only as a thunder of noise, a vibration from the road that shook the decrepit, overloaded cart and shuddered his bones. (137)

Auch die Kollaboration tschechischer Polizisten bei Organisation und Durchführung des Genozids an Roma, die in der Figur Cacko ihr hässliches, sadistisches Antlitz zeigt, wird präzise benannt:

²⁹⁴ Vor dem Krieg erfährt Josef noch die etwas Genugtuung spendende Fraternalisierung eines tschechischen Auftraggebers, als es darum geht, die deutschen gemeinsam abzulehnen, obwohl er den Rom vorher herablassend behandelt hat:

He was pleased with himself for that ‘we’, the implied inclusion of all three of them in a joint endeavour. He felt it redeemed his previous error. (The Czech gadje went purple if you even said the word German these days.) (102)

The General Commander of the Civil Police in the German Protectorates of Bohemia and Moravia has issued the order for 'The Elimination of the Gypsy Menace'. It is to be called Registration Day, and every Gypsy must register. (166)

Der Leser erfährt in der Narration bis zum dritten Teil sukzessive nur so viel über den Krieg, wie die Roma in der Diegese. Das Monster Auschwitz baut sich langsam und schemenhaft auf. In einem Nebensatz findet die direkte Bahnverbindung zu „small, insignificant towns such as Trzebnica and Oświęcim“, die durch Mähren führt, Erwähnung (156). Die Deportationszüge aus Nédvedice fahren angeblich in ein „Sanatorium“. Als im Lager Typhus ausbricht, wird die Narration durch den „Original Report on Reception Camp at Hodonín, near Kunštat in the German Protectorate of Moravia“ vom 15. Dezember 1942 unterbrochen, in dem die im überfüllten Lager grassierenden Krankheiten und die damit verbundenen Kosten erfasst sind. Als Lagerarzt wird Physician MUDr Steiner genannt, wodurch eine historische Person in der Diegese verankert ist. Am Ende des Berichts wird auf die „Entlastung des Lagers“ durch den kürzlich erfolgten Transport von 75 Insassen nach Auschwitz verwiesen und zu weiteren „entlastenden“ Maßnahmen angeregt (252–254). In Unkenntnis dieser extradiegetischen Informationen erreichen die Romanfiguren Gerüchte:

There were whispers around the camp, whispers about what was really happening to the Jews. 'Whatever they do to the Jews they will do next to us'. But the things they said – you could not believe that anyone would really do those things, not even the Germans. (272)

Annas Ahnung, dass das Ziel der Transporte kein Sanatorium ist, werden Yenko von Cacko bestätigt, als er nach seiner Flucht ins Lager zurückkehrt mit dem Plan, auch Anna und Bobo zu befreien. Häppchenweise prügelt er aus diesem die Information heraus, dass alle Roma nach der Schließung des Lagers „irgendwohin in Polen“ an den gleichen Ort, wie die Juden gebracht wurden. Den Namen des Ortes kann Cacko nicht nennen, doch er weiß, dass es in Polen Lager „groß, wie Fabriken“ gibt, in denen die Schwachen mit Gas getötet werden (284).

Nach dem Krieg, als Yenko in der leisen Hoffnung, Anna und Bobo könnten dennoch überlebt haben, Kontakte suchend in Prag mit einem aus Polen kommenden Überlebenden ins Gespräch kommt, erhält er von diesem einen Zeugenbericht über Auschwitz und Buchenwald, der mit den zynischen Worten endet: „Smoke Brothers,[...] that's what you Gypsies call us Jews now. [...] We went up the chimney together.“(463)

Einzigster Antipode zum tschechischen Kollaborateur und zum ‚hässlichen Gadjó‘ im Allgemeinen, auf den im nächsten Abschnitt näher eingegangen wird, ist Ctibor Michálek, der Tscheche, der sich den Roma seit langem tief verbunden fühlt (45) und Emils Retter wird. Der passionierte Farmer, der „romantische Beziehungen zu Kirschen, Aprikosen und Pfirsichen“ hegt, bezeichnet sich selbst vor dem Krieg als „happy man, filling the world with fruit“ (43–44). Er nimmt die Ängste und düsteren

Vorahnungen seiner jüdischen Frau zunächst nicht ernst, optimistisch denkt er, sein seelischer und materieller Reichtum könne sie alle schützen:

„Look‘ said Ctibor, gesturing at the abundance of food that had appeared merely as accompaniments. ‘I don’t believe any real harm can come to the world. Just look.’ He raised his hands to indicate the whole of his large kitchen with its copper pans ascending sizes and huge blue ceiling and decorative plates on the walls. ‘We sit here in this lovely house which hard work and God has granted me, and around this table we three diverse souls. Doesn’t it fill your heart with hope?’ Ctibor beamed at his wife and at Josef, and his wife and Josef beamed back at him, but not at each other. (58)

Nach Kriegsende ist er zwar ein heruntergekommener Zyniker geworden, der Yenko auf die Regeln der „competition called, Who Has Suffered Most“ einstimmt, die nun bald einsetzen wird (473), doch konnte er einen Rest seines alten Optimismus über den Krieg retten: Er will zurück aufs Land und die Ruinen seiner von den Deutschen niedergebrannten Obstfarm zurückfordern. Dort will er die Stellung halten, falls es Neuigkeiten von Sarah gibt. Und sollte es ihm gelingen, das Grundstück zu verkaufen, will er ein kleines Landhaus kaufen und dort – „Who knows?“ – vielleicht sogar ein paar Bäume pflanzen (ebd).

4.3.2.5 Gadge

Die literarische Behandlung der ‚Gadge‘ als kulturellem Phänotyp ist – mit Ausnahme der Figur Ctibor – nicht nur unversöhnlich, Louise Doughty lässt die Protagonisten in *Fires in the Dark* verbal Rache nehmen, indem sie Hass, Ekel, Verachtung und Misstrauen, das Roma und Menschen anderer Hautfarbe im europäisch-weißen Alltag bis in die Gegenwart hinein entgegengebracht wird, gnadenlos auf diese zurück richten.

Gadge sind im Roman schon vor dem Krieg mit Attributen, wie „ugly“, „dirty“, „filthy“, „evil“, „stinking“ oder „foolish“ belegt, eine Spiegelung jahrhundertealter Stereotype in Bezug auf Roma. Dabei handelt es sich nicht um oberflächliche Pejorative, sondern um tief zum Ausdruck gebrachten kulturellen Ekel, wie das folgende Gespräch des fünfjährigen Emil mit seiner Mutter zeigt:

‘Dalé, why are the gadje all so ugly? Their faces, they are white and pudgy, and they have big noses and ears, and they’re so clumsy when they walk. They are like cows.’ ‘They can’t help being ugly,’ Anna responded listlessly. ‘They are born that way. You mustn’t be unkind about their faces. It’s not their fault.’ (91)

Hier wird nicht nur die abschätzige Haltung angesichts der vermeintlichen physischen und ästhetischen Minderwertigkeit der ‚Anderen‘ in einem süffisanten Renversement gespiegelt, sondern auch die Empfindung von ‚Unreinheit‘ zum Ausdruck gebracht, wenn Tekla hinzufügt :

— They *can* help being dirty, said Tekla. That *is* their fault.
— Do they ever wash?' Emil asked.[...]
— They call it washing,' Tekla replied, squatting on the ground and beckoning Emil to her.'But what they do is put water into a huge copper tub, then lower themselves into it, completely... unclothed. The dirt floats off their skin and dissolves into the water. Then they lie there in the water for hours and hours, soaking themselves in their own filth.'
(ebd, Herv. i.O.)

Die Mutter eines kleinen Mädchens, das im Spiel Kontakt zu tschechischen Kindern sucht, ruft ihre Tochter entsetzt zu sich: „Eva! Eva! Come away from those little girls, they're filthy!“ (31). Die Frau, mit der Emil/Yenko während seiner Schwarzmarkt-Karriere eine Nacht im Hotel verbracht hat, bezeichnet er als „stupid gadji whore“ (391). Sprichwörtlich wird der Geiz und das Bedürfnis, Besitz anzuhäufen und abzuschotten im Gegensatz zur verschwenderischen Großzügigkeit im Hier und Jetzt der Roma am Beispiel einer Schweineschlachtung illustriert:

It never lasted long, a pig, not among the Roma, for it would have been shameful not to invite all your neighbours around to eat it. It was why the pigs were kept for fattening and selling and rarely killed. When the Gadje killed a pig, they kept it hidden from their neighbours. They froze the meat in ice-houses, smoked it, stored the sausages. They tried to make a pig last forever. (86)

Selbst der einzige Freund unter den Gadje und Retter Emils, Ctibor, „the only gadjo in the whole world as generous as a Rom“ (56) erregt in Emil Abscheu, als er Zeuge von dessen Verwahrlosung wird:

This unclean *gadjo* who stank of alcohol and washed the dirt from his body in the same sink he used for cooking utensils – that he should be worried about *his* hygiene ... it was almost endearing. (344) (Herv. i.O.)

Inbegriff der Verkommenheit von Gadje ist in Josefs Augen die Stadt Prag, die er so sehr verabscheut, dass er sogar Ctibor Michaliks Angebot, dort für ihn zu arbeiten, ablehnt und seit Beginn der deutschen Besatzung einen großen Bogen um sie macht:

The restaurants and cafés in Prague were full of Hitlerites now, they said, all in black with those stiff caps with skulls on them. Bored of Paris, the Devils holidayed in Prague. Prague had always been a hell-hole, in Josef's opinion. Now it was truly a seething city of Evil, the heart of all that was rotten amongst the most rotten of the rotten, stinking gadje. (136)

Für Emil/Yenko wird Prag hingegen – trotz der angsteinflößenden und dekadenten Präsenz der Deutschen – zum Ort der Rettung nach der Flucht aus dem KZ, an dem er seine Unsichtbarkeit und Schadlosigkeit aufatmend genießen kann – „Prague; wonderful, anonymous Prague“ (347). Erfährt die Verabscheuungswürdigkeit der Gadje durch den Nationalsozialismus eine vorher kaum

vorstellbare Steigerung, so kulminiert und kollabiert alles Übel in der Person Hitler, „that evil colossus – the gadjo to end all gadjos who spread poison over the earth“ (405).

Verachtung und Ekel brechen sich Bahn, als Emil Marie bei ihrem Wiedersehen vom Benehmen der SS in Prag berichtet: „“I nearly smashed a window [...] In a restaurant full of SS officers, and women. I saw them all eating and laughing. Fat white women like cows. And I nearly smashed the window with my fists“ (464).²⁹⁵ Nachdem er ihr – unweit einiger gefangener SS-Männer, die unter tschechischer Aufsicht Aufräumarbeiten verrichten müssen, die schlimmste Geschichte, die ihm aus einem polnischen Konzentrationslager berichtet worden ist, erzählt hat, verliert auch Marie die Fassung:

The Germans on the work detail and their Czech guards had stopped to stare at them. Marie jumped to her feet, rounded on them and cursed them in Romani. They went back to their tasks. She turned back to Yenko and spat on the ground. ‘Gadje ...’ she muttered bitterly, ‘Filthy, evil gadje ...’ (465)

In Erfahrung begründetes Misstrauen erklärt das Paradigma, Gadje möglichst wenig Informationen zu geben, insbesondere keine schriftlichen:

Never tell a gadjo where you are going or where you have been. If they know where you come from, they will close the road behind you. If they find out where you’re heading, they will have a gallows waiting. (17)

What about when they ask which camp, and why? They will write it down. They will write down that we are ‘gypsies’. Since when has that been a good idea? (456)

I will teach them [our children] never to let anyone write down anything about them, and to remember that the gadje hate us. (479)

Voller Verachtung aber auch im Bedürfnis der Selbstrechtfertigung betrachtet Yenko die brennende Bibel im Haus der zwei alten Gadje auf seiner Flucht und stellt fest: „our God needs no books to live in our hearts, foolish gadje. We worship him with deeds, not words. We live honest lives and we only kill when we have to – not because we enjoy it, like you.“²⁹⁶ (316)

Während das Postulat der Scholarisierung und Alphabetisierung im Werk des skripturalen Autodidakten Matéo Maximoff ein zentrales, wiederkehrendes Anliegen ist, weil er darin die Chance zu sozialer und politischer Teilhabe und Mitgestaltung sieht, kommt in *Fires in the Dark* Verständnis für Angst und Misstrauen vieler Roma gegenüber Schrift und Schulen der Gadje zum

²⁹⁵ Eine überraschende Erkenntnis ist für Emil/Yenko nach dem überstandenen Grauen die Tatsache, dass den Deutschen nicht nur Roma und Juden, sondern auch Tschechen und andere Gadje zum Opfer gefallen sind (349f).

²⁹⁶ God/O Del/Devla ist in der Praxis des Gebets und in vielen Wendungen präsent, der Bezug zu einer bestimmten Religion oder Konfession wird aber nirgends hergestellt.

Ausdruck. Anna verachtet die Frau, bei der sie mit Emil in der Not betteln geht, dafür, dass sie so bereitwillig ihre Kinder weggibt:

Where were the children now? At a school, probably, one of those large buildings where gadjis sent their children to learn numbers and letters and forget how to gut chickens or raise a shelter – to be turned into foolish gadje like their parents. What kind of mother hated her children so much that she sent them away from her each day when they were scarcely big enough to walk? No wonder the gadje sometimes came and stole children from good Roma families. They could not bear to see how much they were loved. It shamed them. (87–88)

Emil hingegen hat ein durchaus positives Verhältnis zur Schule, die er hin und wieder besuchen durfte, und erkennt die Vorteile, die ihm seine Bildung bringt, insbesondere im Selbstvergleich mit seinem Vater:

He had quite liked school [...] He had even made friends with some gadje boys in his class. And he knew how to read and write, and speak German. He knew things his father didn't know, about the world. He knew how big it was, and how different types of gadje thought they were different from each other and would be insulted if they realized that to the Roma they were all just Gadje. (141f.)

Die ethnisierende Generalisierung der ‚Anderen‘ als homogene Masse wird hier zurück an die Gadje gerichtet. In Josefs Beobachtung der Bewohner eines Dorfes hingegen treten Stereotype gegen verschiedene Gruppen von Gadje miteinander in Konkurrenz:

He glanced around the villagers – a small group, not wealthy by the looks of them. The women were stout and tired-looking, sallow-skinned. Odd how these Czech gadje could seem both dark and unhealthily pale at the same time. Josef preferred Eastern and Balkan gadje. They were swarthy and vicious, the lot of them, but you knew where you stood. These Bohemians thought of themselves as progressive and that often made them worse.(19)

Sein Verhältnis zu Gadje reicht von ironisch kopfschüttelndem Unverständnis über das seltsame Konzept ‚Nation‘ der *gadje dile*²⁹⁷ bis hin zu tiefer Verletztheit und Verachtung:

Josef allowed himself a conspicuous yawn. White people. *Gadje*. National this; national that – the Empire had been dead for eight years and still they were scrapping over its corpse. How may one own the earth? Plant on it, travel it, dig it – but own it? *Gadje*. They

²⁹⁷ „Geliebte Gadje“; eine zärtliche Floskel des interkulturellen Unverständnisses, in der in diesem Kontext auch infantilisierende Herablassung mitschwingt. *Gadjo Dilo* (sg.) heißt auch ein Film von Tony Gatlif (1997), in dem ein junger Franzose sich in einem rumänischen Roma-Dorf in eine Romni verliebt, dort eine Zeitlang lebt und Zeuge eines Pogroms wird.

would plant a flag on the moon if they could. *Gadje, gadje, dile*. Truly, there was nothing wrong with the world that was not the fault of the *gadje*. (19)

He had met *gadje* like Slavicek before. One word of Romani and they considered themselves experts. (32)

Josef was furious. Did these *gadje* think he needed their loose change to provide for his son? Add together his horses and his wifes jewellery and he was worth five of these peasants. (38)

Ökonomischer Erfolg und Unabhängigkeit konstituieren zu Beginn des Romans einen elementaren Teil seines Selbstbewusstseins, wie das letzte Zitat zeigt. Er ist stolz auf sein berufliches Können und darauf, seine Familie durch seine Professionalität ernähren zu können. Als er nach langer Zeit prekärer Tagelöhnerlei gemeinsam mit Vaclav einen umfangreichen Auftrag von zwei *Gadje* bekommt, ist er „zum ersten Mal seit Monaten glücklich (105). Vaclav sinniert:

Do you remember when every day was like this, day after day, hard work that we were trained to do, not digging ditches for cold *gadje* who think, they are doing us a favour by giving us a few crowns. (107)

Als sie kurz darauf nach getaner Arbeit in einem Wirtshaus als Roma nicht bedient werden, versucht er, den zornigen Josef mit einer pragmatischen Sicht auf die Dinge zu besänftigen:

We have food for today and work for tomorrow, god save the *gadje*. Where would we be without their cake tins and their ornamental horse brasses and all their foolish little things? They were sent to this earth for a good reason – to put food in our bellies, and even beer some times. They may be stupid as a flock of starlings, but they keep us alive.’ (108)

Deutlich drastischer benennt dieses Konzept vom *Gadjo* als ‘zahlendem Kunden’ der weitgereiste Todor Maximoff, der zu Beginn des Romans unter den Roma paternalistischen Kapitalismus verkörpert:

In South America the *Gadje* are black like us, and so poor, you can’t make a penny out of them. I like my *gadje* fat and white. The English are slugs. All you have to do is squeeze. (51)

4.3.2.6 Rache

Angesichts der schweren Misshandlungen und Schikanen, die Emil durch Cacko erleidet, entwickelt er bald Mordfantasien (209), deren Umsetzung bei seiner Rückkehr ins Lager daran scheitern, dass die Waffe, die er Cacko entwunden hat, nicht geladen ist (386). Im Partisanenkampf wird er zum Helden und tötet mehrere Deutsche, nicht aus Rache, sondern aus Notwehr. Ein Moment der Genugtuung wird Yenko zuteil, als er von Hitlers Tod erfährt:

He bit at his lip, overwhelmed by the urge to run through the silent streets waving the paper and shouting up at the windows. He wanted to shout, Hitler is dead but I AM STILL ALIVE. That man, that evil colossus – the gadjo to end all gadjos who spread poison over the earth, he is dead and I, whom he thought to squash like an insect, I AM STILL ALIVE. (404f, Herv. i.O.)

Vor seiner Vereinigung mit Marie am Ende des Romans, bittet er Gott um Vergebung für seine Sünden und merkt im Gebet, dass in ihm Reue und Genugtuung, Zorn und Annahme seines Schicksals, Anklage und Hinwendung zu Gott miteinander ringen:

'I am sorry I killed the old couple in the shack.' He paused and opened his eyes. White light. No, it wasn't true. He wasn't sorry. If he hadn't killed them, he wouldn't be alive now. He glanced back at Marie. She sat waiting, not looking at him. 'Dear God, this is all I can say sorry for. I am sorry that I did not admit to myself, before now: I did it to live, but it was vengeance too. There is hatred in me. I think I will always carry it around with me. I cannot put it down.' Was it enough, to acknowledge something, even if you weren't truly sorry for it? He groaned aloud. He could feel in his bones; it wasn't enough. He looked up at the sky. The summer sun beat down, relentlessly. Where was God? Where was he when they were all dying in the camps? 'Te šai vrakeren mange o Kham thai o Chan ... Sun and moon bear witness ...' He dug his fingernails into his clenched hands. 'I am not repentant, but I know what I did. I know what it means. I am a man. I will, I will ...' He heaved a sigh. 'I will take care of Marie, and her parents [...]. I will take on my shoulders Marie and her mother who is like a little, old child, and her father, who I despise. I will protect these two old people that I do not care for, for Marie's sake, and because I killed the old couple. [...] I will work in some gadjo's factory if I have to ...' He paused again. 'Don't ask more of me, O Del. You took my family and all my people away from me. How can you ask ...?' It was enough. He was empty of words. (477)

Wie Khantchi (CAS) und Roman Bertini verhandelt Emil/Yenko am Ende des Romans mit sich selbst existenzielle Fragen ethnischer, kultureller oder nationaler Zugehörigkeit und die moralische Frage nach Rache oder Vergebung.

4.4 Zusammenfassung

Im Zentrum der drei vergleichend untersuchten Werke stehen historische und kulturelle Traumata des 20. Jahrhunderts, die auch den historischen Rahmen der Romane *Condamné à survivre* und *La septième fille* bilden. *Doktor Shiwago* und *Die Bertinis* sind wie *La septième fille* persönliche, in unterschiedlicher Ausprägung autobiographisch gefärbte Zeitzeugnisse, während Maximoff in *Condamné à survivre* als unmittelbarer Nachfahre auf intergenerationelles Gedächtnis zurückgreift. Ebenfalls Nachgeborene jedoch ohne direkten familiären Bezug zum Beschriebenen ist Louise Doughty, deren Narration sowohl aus kultureller Verwandtschaft als auch aus intensiver

historischer Recherche gespeist ist. *Fires in the Dark* ist eine Verbeugung Louise Doughtys vor Matéo Maximoff, die weit über die intradiegetischen Referenzen seines Familiennamens und der Namen von Figuren seiner Romane (Dunicha, Tekla, Parni, Arniko, Yakali, Malilini) hinausgeht. Der Glaube an das Erscheinen der „Three Spirits“ drei Tage nach Emils Geburt wird angedeutet (36). Eine Interferenz mit Maximoffs persönlichem Umfeld und außerliterarischen Texten bildet die Benennung von ‚Anna Demeter‘ (73), als eine der „three beautiful Demeter Sisters“ (42), die mit der Heirat ‚Anna Maximoff‘ wird.²⁹⁸ In den vorangestellten *Acknowledgements* würdigt Louise Doughty Maximoffs Artikel zu Sprache und Sitten der Kalderash-Roma im *Journal of the Gypsy Lore society* unter den historischen Arbeiten, die „von unschätzbarem Wert“ für ihre Recherchen zum Roman waren. In der *Note on Language* ordnet sie die zahlreichen Interferenzen des Romani dem Kalderash-Dialekt zu und bedankt sich bei Maximoffs Weggefährten Thomas Acton, Donald Kenrick und Ian Hancock „for attempting to explain to me the complexities of Romani along with a great deal else besides“ (FIRES o.S.). Doughtys literarisches Aufgreifen des durch Maximoff erstmals verschriftlichen kommunikativen Gedächtnisses seiner Generation ist ein entscheidender Schritt in Richtung dessen Verankerung im kulturellen Gedächtnis europäischer Kalderash-Roma, sein Werk erhält durch *Fires in the Dark* ein imposantes Echo. Dass sie dies aus der Perspektive einer Kalderash-Romni der übernächsten Generation tut, erweitert den literarischen „vektoriellen Gedächtnisraum“ der Kalderash-Roma, den Maximoff eröffnet hat, um eine weitere Kammer (vgl. Ette 2005: 245f). Aus einer divergenten sprachlichen und topografischen Positionierung heraus wird der kollektiven, intergenerationellen Erinnerung an dieser Schnittstelle eine weitere Dimension hinzugefügt. Doughty schöpft dabei aus ihrer literarischen Professionalität in tiefem

²⁹⁸ Die Familie Demeter/Dimitrevich lebte zwischen den Kriegen in der Nachbarschaft der Maximoffs in Montreuil-sous-bois bei Paris, ihr widmete Maximoff die beiden Artikel „Les Dimitrevich“ (ET 3/1987: 28.) und „Les douze vierges“ (ET 1/1997: 32–33). Seine Erinnerungen an „Les Dimitrevich“ reichen zurück in den Sommer 1931, in dem sich die Familien Maximoff und Dimitrevich an der Porte de Pantin niederließen. Die Dimitrevichs, entfernte, erst kürzlich aus Russland eingewanderte Verwandte, waren exzellente Musiker, Tänzer und Schauspieler, die in den dreißiger Jahren in Pariser Cabarets und in diversen Filmproduktionen zu sehen waren, beispielsweise in *La Tragédie Imperiale* (1938). Bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs emigrierten viele von ihnen in die USA. Nach Maximoffs Angaben war unter ihnen der spätere Hollywood-Star Yul Brynner, der Gründungsmitglied und von 1977–1985 Ehrenpräsident der IRU werden sollte. (Maximoff in ET 3/1987: 28)

Den „schönen Demeter-Schwestern“ wird mit „Les douze vierges“ ein nostalgisches Denkmal gesetzt, endend mit den Worten: „Cependant je peux le dire, ces jeunes filles sont toutes mortes. [...] Chacune d’elles aurait mérité un livre. Mais qui l’écrira?“ (Maximoff in ET 1/1997: 33). Louise Doughtys *Fires in the Dark* gibt eine Antwort auf diese rhetorische Frage.

Respekt vor der mündlichen Kalderash-Tradition.²⁹⁹ Beide Qualitäten fügen sich zum Gemälde einer stolzen, traditionsreichen Kultur in einer leidvollen Epoche zusammen.

Der Vergleich der fünf Romane (CAS, FILL, SHIW, BERT, FIRES) bildet ein Mosaik figurierter Erinnerungen und Imaginationen osteuropäischer Kalderash-Roma, eines russischen Bourgeois und eines deutschen Juden an die Russische Revolution, den Ersten und Zweiten Weltkrieg ab, das essentialistischer Territorialisierung und Ethnisierung in der Rezeption literarischer Produktion deren Vektorisierung in poetischen Bewegungsfiguren entgegengesetzt (vgl. Ette 2005: 37–43). Das hierin vermittelte polyperspektivische „Überlebenswissen“ gehört zum Kanon „friktionale[r] Verschränkungsformen von literarischem und literaturwissenschaftlichem, biographischem und autobiographischem Schreiben in der Zeit des Nationalsozialismus und der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts“ (Ette 2004: 21). In der gesellschaftlichen Verfügbarmachung solcher „Heterotopien des Wissens“ liegt die politisch und sozial relevante Dimension literarischer Produktion und Rezeption, für deren Ausdrucksformen Ottmar Ette zu Recht einfordert, nicht als „ornamentales Beiwerk sondern als integraler epistemologischer Bestandteil der jeweiligen Räume des Wissens“ verstanden zu werden (ebd. 20). Es zeigt sich in den untersuchten Romanen Pasternaks und Giordanos, dass sich Erfahrungshorizonte Überlebens- und Verarbeitungsstrategien von Roma und Nicht-Roma entgegen ethnisierenden Zuschreibungen unter den Bedingungen erzwungenen Nomadentums und rassistisch oder ideologisch motivierter Verfolgung einander annähern. Vertreibung und Entwurzelung sind im Leben der Bertinis wie der Shiwagos existenziell neue und einschneidende Katastrophen, für die Roma in Maximoffs Romanen hingegen sind sie über Jahrhunderte generationenübergreifend internalisierte Lebensrealität.

Die moralischen Zeugen Maximoff, Pasternak und Giordano adressieren die Rezipienten symbolisch als „moralische Gemeinschaft“ und Vertreter der „Weltöffentlichkeit“ (Assman 2006: 240f, 247). Als Opfer und Überlebende besteht ihre Wahrheits-Mission darin, der Verleugnung, Verschleierung und Beschönigung der Verbrechen durch die Täter und der kollektiven gesellschaftlichen Amnesie durch die schriftliche Fixierung ihrer traumatischen Erfahrungen entgegenzuwirken (241).³⁰⁰

Die Verknüpfung der Bedeutsamkeit des Schreibprozesses selbst wird in Maximoffs Autobiographie wie in Giordanos autobiographischem Roman thematisiert. Werkübergreifend ist

²⁹⁹ Die berührende und spannungsreiche Qualität der Narration Maximoffs liegt nicht in der hohen Elaboration von Sprache, Stil und Struktur begründet, wie Doughty sie an dem Tag legt, sondern in deren unmittelbarer Verwurzelung in einer Tradition des Erzählens und erzählenden Reflektierens.

³⁰⁰ Jay Winter, der den Begriff des ‚moral witness‘ von Avishai Margalit (2002: 147–182) aufgreift, betont, dass moralische Zeugen „keine Spezialisten für unverstellte Wahrheit [sind]. Was sie zu bieten haben, ist eine sehr subjektive Konstruktion der Extremsituation, der sie ausgesetzt waren.“ (Winter 2003: 13, zitiert in Assmann 2006: 240)

bei Maximoff das Postulat der Alphabetisierung und Skripturalisierung kulturellen Gedächtnisses von Roma zentral. Auch Boris Pasternak geht intradiegetisch auf den kulturellen Stellenwert verschriftlichter Zeitzeugenschaft ein:

Im dritten Kriegsjahr hat sich im Volk die Überzeugung herausgebildet, die Grenze zwischen der Front und dem Hinterland werde sich früher oder später verwischen, ein Meer von Blut werde jeden einholen und die in Deckung Gegangenen überfluten. Die Revolution ist diese Überflutung. In ihrem Verlauf werdet ihr, so wie wir im Krieg, glauben, das Leben wäre zu Ende, alles Persönliche hätte aufgehört zu sein und auf der Welt geschähe überhaupt nichts mehr außer Töten und Sterben. Aber wenn wir lange genug leben, um Aufzeichnungen und Memoiren über diese Zeit zu veröffentlichen, und wenn wir die Erinnerungen lesen, werden wir sehen, daß wir in diesen fünf oder zehn Jahren mehr erlebt haben als andere in einem ganzen Jahrhundert. (SHIW 227)

Die Intentionalität der „Wahrheits-Mission“ wohnt auch Louise Doughtys *Fires in the Dark* inne, wenngleich sie keine moralische Zeugin ist und ihr Werk nicht im Wortsinn als „Literatur der 2. Generation“ (Asmann 2006: 244) verstanden werden kann. Als Nachfahrin im 19. Jahrhundert aus Osteuropa nach Großbritannien emigrierter Kalderash-Roma stellt Doughty selbst fest: „‘Stone Cradle’ is my family history and ‘Fires in the dark’ is what might have been my family history if our family had stayed in Eastern Europe“ (Doughty 2018 o.S.). Indem sie auf die moralische Zeugenschaft Matéo Maximoffs verweist, wird Doughty zu deren Multiplikatorin für die Weltöffentlichkeit und führt die von Maximoff begonnene Skripturalisierung kommunikativen Gedächtnisses fort, wodurch ein weiterer Schritt in Richtung dessen Verankerung im kulturellen Gedächtnis vollzogen wird. Wie Matéo Maximoff in *La septime fille* Lannemezan, refiguriert Louise Doughty in der Darstellung des fiktiven Konzentrationslagers Nėdvedice den *non-lieu de la mėmoire* Hodonín, dessen Spuren Teile der Mehrheitsgesellschaften zu verwischen suchten.

Während die Narrative der Zeitzeugen Maximoff (FILL) und Giordano trotz traumatischer Erlebnisse aus eigener Erfahrung schöpfend auch positive Erinnerungen an verbündete ‚Gadje‘ und ‚Deutsche‘ beinhalten, ist Doughtys Narration aus der Distanz zweier Generationen inhaltlich wie stilistisch geprägt von unerbittlicher Abscheu gegen die Täter.³⁰¹ In gnadenloser Umkehrung der Verhältnisse lassen Erzählinstanz und Figuren die Leserschaft – sofern sie es gewöhnt ist, ‚weiße Normativität‘ zu repräsentieren – die Erfahrung von *Othering* und Diskriminierung aufgrund von

³⁰¹ Auch in den aus generationenübergreifendem Gedächtnis gespeisten Narrationen *Vinguerka*, *Le Prix de la libertė* und *Condamné à survivre* spielen ‚hilfreiche Gadje‘ eine wichtige Rolle. Im ersten Teil dieser Arbeit konnte gezeigt werden, dass sich im Lauf der Geschichte innerhalb der Dominanzgesellschaften punktuell immer wieder Solidarisierung und zivilgesellschaftlicher Widerstand gegen Unterdrückung und Verfolgung von Roma formiert hat. Im Fall Spaniens und Rumāniens konnten Proteste von Bürgertum und Intellektuellen den Abbruch der geplanten ‚ethnischen Säuberung‘ und die Abolition der Sklaverei herbeiführen.

Merkmale ethnischer Zugehörigkeit spüren und ersparen ihr nicht die Konfrontation mit dehumanisierendem kulturellem Ekel, dem ethnisch sichtbar markierte Menschen kontinuierlich ausgesetzt sind.

Ähnlich wird der Topos 'Rache' bei Louise Doughty und bei Ralph Giordano behandelt. Die überlebenden Protagonisten Roman und Emil sind zunächst getrieben von dem Verlangen, ihre Peiniger zu töten und tun es doch nicht, als sich ihnen die Gelegenheit bietet. Beide durchlaufen eine Katharsis und wenden sich der Gegenwart und Plänen für die Zukunft zu. Matéo Maximoff verarbeitet die Thematik werkübergreifend in verschiedenen Varianten – verübte oder verhinderte Rache, blinde Rachsucht, Läuterung und Vergebung (vgl. 3.2.3 in dieser Arbeit). In einem Punkt unterscheidet sich Maximoffs fiktionale Behandlung von 'Rache' elementar von der Louise Doughtys und Ralph Giordanos: Rache ist in den untersuchten Romanen eine elementare, aber strikt interne Angelegenheit der Roma, die sich nicht auf Gadge ausdehnt³⁰². In seiner extradiegetischen Positionierung in *Condamné à survivre* postuliert der Erzähler nicht blutige Rache, sondern historische Gerechtigkeit. Diese – ähnlich wie bei Roman Bertini alias Ralph Giordano – unmittelbar nach dem Krieg vom naiven Glauben an die gerechtigkeitsstiftende Macht der Alliierten (BERT 651) gespeiste Forderung kommt 1946 auch in Maximoffs Artikel „Germany and the Gypsies. From the Gypsy's point of view“ zum Ausdruck:

We, the Gypsies, the freest people in the world, together with the people of all the United Nations, we demand that the Gypsy martyrs at Auschwitz be avenged, like those of France or Poland, not by the fury of barbarism but by the hand of Justice. A tribunal of the United Nations rather than the pages of this Journal would be the appropriate place in which to supply evidence in support of our charge against the Nazis, though we could summon but few witnesses since so few Gypsies have returned from this inferno. (JGLS 1946/25: 106)

In der Konstellation der Ehe Anna und Josef Maximoffs wagt Doughty als Vertreterin der Enkel-Generation einen Gegenentwurf zum Genderrollen-Verständnis traditionalistischer Roma-Gemeinschaften, das Maximoff kritisch thematisiert, ohne Alternativen aufzuzeigen. In der Figur Anna führt Louise Doughty jenen in den untersuchten Werken Maximoffs kaum repräsentierten Archetypus der Mutter als machtvolle Beschützerin und Ernährerin ein, den die jüdische Mutter Recha Lehmborg in *Die Bertinis* verkörpert.

Die kritische Benennung familiärer Gewalt ist in den Autoren-Generationen Pasternaks, Maximoffs und Giordanos durchaus als literarisches Engagement und *Inner Criticism* zu würdigen. Die Erzählinstanzen der drei Autoren sind loyal und empathisch mit den Frauenfiguren, ohne sie jedoch zu ‚retten‘ – es scheint innerhalb der Lebenswelten Leas, Laras sowie der prominenten

³⁰² Die einzige Ausnahme hiervon ist Drago (VING), der sich an dem Gutsherrn Dimitri für den Mord an seiner Frau Vinguerka rächen will, sich am Ende aber für Vergebung entscheidet.

Frauenfiguren Maximoffs keinen Ausweg aus der Unterdrückung zu geben. Das strukturelle Patriarchat innerhalb von Maximoff figurierter Roma-Gemeinschaften ist vor allem durch die häufigen Darstellungen dienender Frauen spürbar, die dem beschriebenen Alltag Leas Bertinis sehr ähneln. In der brutalen wie verwehrlosten Figur Klebari in *Savina* manifestiert sich auf individueller Ebene eine Korrelation zwischen männlicher Gewalt gegen die eigene Familie, Unzufriedenheit, Selbsthass, Armut und dem Gefühl des Versagens als Versorger und Beschützer der Familie. Ähnlich steht es um Alf Bertini, der seinen Frust über eigenes Versagen und die unverschuldete Ausweglosigkeit der Situation gewalttätig an Frau und Söhnen auslässt. Etwas anders verhält es sich in Doktor Shiwago, in dem nicht der am Ende ebenfalls verwehrloste Juri, sondern der gesellschaftlich hoch angesehene, skrupellose Viktor Komarowski Täter ist. Von Männern ausgehende familiäre Gewalt und misogyne Unterdrückung präsentiert sich in den vergleichend untersuchten Werken ethnien- und klassenübergreifend als epochales Phänomen. Identitätsstiftender Traditionalismus erfährt in *Fires in the Dark* durch den Tabubruch der Abwendung Josefs von der Gemeinschaft eine kritische Herausforderung – dennoch besinnt sich sein Sohn Emil, der unmittelbar nach dem Krieg ebenso „sick of being a Rom“ (131, 469) ist, wie einst Josef, schlussendlich zurück auf seine *romipen*.

4.5 Palimpseste

Das Jugendbuch *Mond Mond Mond* von Ursula Wölfel (1962) erzählt einfühlsam und kindgerecht von einer Roma-Sippe in Deutschland in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Im Vordergrund stehen das Leben der fahrenden Zirkus- und Händlerfamilien, eine Liebesgeschichte zwischen Jugendlichen und die abenteuerliche Suche nach Verwandten, die vor längerem aus den Augen verloren oder vor kurzem verhaftet wurden. Am Rande erfahren die Jugendlichen durch Begegnungen mit anderen Roma vom Schicksal jener, die im Krieg von „den Braunhemden und ihren bösen schwarzen Brüdern“ (75) abgeholt wurden und nie wieder kamen. Auch Diskriminierungserfahrungen in der Gegenwart werden thematisiert, dennoch bleibt der Grundton der Narration jugendlich optimistisch. Die Geschichte endet mit der Heirat der Protagonistin Nauka mit dem 15-jährigen Puppenspieler Mateo, der lesen und schreiben kann und seine Stücke selbst verfasst (75). Weitere Figuren tragen Namen, die aus in dieser Arbeit besprochenen Werken Maximoffs bekannt sind – Savina, Parni, Arniko, Tereina. Mythen und Sitten, wie die drei Schicksalsengel, die nach der Geburt eines Kindes erscheinen (153), der strikte Rückzug von Mutter und Kind nach einer Geburt, oder Heiratsverhandlungen werden beschrieben.³⁰³

³⁰³Ursula Wölfel war Sonderpädagogin und Mitarbeiterin in der Gründungsphase des Instituts für Jugendbuchforschung an der Goethe-Universität Frankfurt (Gründungsdirektor Prof. Dr. Klaus Doderer 1963). 1991 erhielt sie den Sonderpreis des Deutschen Jugendliteraturpreises für ihre mutigen

In dem Marvel Comic *The Mighty Avengers #186: Nights of Wundagore* (Lee e.a. 1979) erfährt der Leser analeptisch von der Vergangenheit des Superhelden Quicksilver alias Pietro Maximoff, der in *X-Man #4: 'The brotherhood of Evil Mutants'* (Lee e.a. 1964) eingeführt wurde. Pietro und seine Zwillingsschwester Wanda Maximoff (alias The Scarlet Witch) sind die Kinder des Mutanten Magneto und der Romni Magda, die die beiden kurz nach der Entbindung im Versuchslabor Wundagore in Transnien auf dem Balkan bei der Hebamme Bova zurückgelassen hat. Diese vertraut die Babys den in der Nähe kampierenden Roma Marya und Django Maximoff, deren eigene Zwillinge Ana und Mateo Maximoff während des Zweiten Weltkriegs gestorben sind, zur Adoption an. Als Heranwachsende entdecken Wanda und Pietro nach und nach ihre übernatürlichen Kräfte. Nachdem Tod der Adoptiveltern in einem Pogrom, irren die Zwillinge zunächst durch Osteuropa, bis Magneto sie in seine *Brotherhood of Evil Mutants* aufnimmt (Gruenwald 2019: 320).³⁰⁴

Abweichend kommen in der vom Marvel Cinematic Universe produzierten Serie *WandaVision*, die Eltern Wandas und Pietros, Iryna und Oleg Maximoff, im fiktiven südosteuropäischen Sokovia bei einem Mörsergranatenangriff in den neunziger Jahren ums Leben. Mit zehn Jahren zu Waisen geworden melden sich die Kinder freiwillig für Experimente der Geheimorganisation Hydra, in deren Rahmen sie ihre Superkräfte erhalten. Fiktive Staaten, wie Sokovia oder East Transnia repräsentieren im Marvel-Universum den Balkan, in dem sowohl die traumatischen Kindheitserfahrungen als auch die Ursprünge der Superkräfte Pietro und Wanda

Pionierleistungen in der deutschen Kinder- und Jugendliteratur, die sich seit den siebziger Jahren zunehmend für „Sozialkritik, Problembezug und Konfliktdarstellung“ geöffnet hat. Über die Recherchen zu ihrer Geschichtensammlung *Die grauen und die grünen Felder* (1970) äußerte Wölfel:

Jetzt wollte ich auch wahre Kindheitserlebnisse erzählen und bat im Freundeskreis um Berichte aus der Kinderzeit, Erinnerungen, die den jetzt erwachsenen Frauen und Männern wichtig seien. Ich erwartete viel Spaßiges, auch Nachdenkliches und Interessantes über Kindheiten vor vierzig bis sechzig Jahren. Auch sehnsüchtig verklärende Rückblicke würden dabei sein, dachte ich. Aber es kam ganz Unerwartetes: Was mir - meist mündlich, wenig auch in Briefen - erzählt wurde, war ohne Ausnahme tiefere frühe Lebenserfahrung. (<http://www.ursula-wölfel.de> o.S.)

Es ist naheliegend, dass Wölfel das 1955 auf Deutsch erschienene *Die Ursitory* gelesen hat, worauf der Rückgriff der Figuren-Namen und die beschriebenen Traditionen hinweist. Naheliegend ist ebenfalls, dass Ursula Wölfel sich im Zuge ihrer pädagogischen Arbeit und ihrer Recherchen mit dem Schicksal von Sinti und Roma während und in der Folge des Zweiten Weltkriegs beschäftigt hat.

³⁰⁴ Der Comic-Redakteur Stan Lee (1922–2018) gestaltete ab 1938 das *Golden Age* der Superhelden Comics entscheidend mit, in dem eine Gruppe junger jüdischer Comic-Editoren, -Zeichner und -Texter in New York unter dem Eindruck der deutschen Judenverfolgung, latentem amerikanischem Antisemitismus und wirtschaftlicher Depression das heilsame und kämpferische Imaginativ von „Super-Golems“ und Hitler-Bezwingern, wie Superman, Captain America und Spiderman erschufen (Vgl. Kaplan 2008). Lee war das Kind rumänischer Juden, die vor Pogromen in die USA geflüchtet waren. In Solidarisierung mit anderen Marginalisierten und Verfolgten entstanden aus der Feder seines Teams aus Zeichnern und Textern in den sechziger Jahren Doctor Doom, The Scarlet Witch, Quicksilver und der Black Panther.

Maximoffs verortet sind.³⁰⁵ East Transnia weist in seiner graphischen Darstellung Ähnlichkeiten mit Transsilvanien auf.

Transsilvanien in Verbindung mit dem Namen Mateo Maximoffs hat auch Eingang in die Fanfiction rund um *Harry Potter (Potterverse)* gefunden. Danny De Santa alias Scopatore hat eine umfangreiche Familienlegende um den 1975 in den Karpaten geborenen „Vollblutmagier“ und Sohn eines berühmten Schriftstellers, Mateo Django Maximoff, verfasst³⁰⁶, in welcher dieser eine Beziehung zu Gabrielle Delacour hatte und Lehrer für Verteidigung an der von ihr geleiteten Beauxbatons Academy ist.³⁰⁷ Die Verwurzelung in Rumänien wird betont, jenseits der Namensinterferenz wird hier aber kein Bezug zu Roma hergestellt.

³⁰⁵ Auch der *Super Villain* Doctor Doom wurde als Sohn einer Romni im fiktiven osteuropäischen Latveria geboren und entwickelt seine magischen Kräfte zunächst, um den Tod seiner Mutter bei einem Handel mit Mephisto zu rächen. [https://marvel.fandom.com/wiki/Victor_von_Doom_\(Earth-616\)](https://marvel.fandom.com/wiki/Victor_von_Doom_(Earth-616))

³⁰⁶ [https://harrypotterfanon.fandom.com/wiki/Mateo_Maximoff_\(Scopatore\)#](https://harrypotterfanon.fandom.com/wiki/Mateo_Maximoff_(Scopatore)#)

³⁰⁷ Gabrielle Delacour ist im Originalwerk J.K. Rowlings die Schwester Fleur Delacours, die die Beauxbatons Academy in Band 4 (*Harry Potter and the Goblet of Fire*) im Rahmen des trimagischen Turniers vertritt. Transsilvanien findet in Rowlings Harry Potter-Reihe mehrfach Erwähnung im Zusammenhang mit Quidditch-Weltmeisterschaften und mit Percy Weasley, der dort zeitweise lebt und forscht. Vgl. <https://harrypotter.fandom.com/wiki/Transylvania>

5. Fazit und Ausblick

Kluge Leute beklagen immer, der Roman der Epoche sei noch nicht geschrieben. Die klugen Leute vergessen, dass der Roman der Epoche von vielen geschrieben wird, nicht von einem geschrieben werden kann. (Böll 1982: 222)

Wie im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt wurde, verkörperten Roma seit Beginn ihrer belegten Präsenz in Europa kulturelle Fremdheit. Angereichert wurde die mittelalterliche Xenophobie im zunehmend nationalstaatlich geprägten Europa durch die Wahrnehmung von Fahrenden als Bedrohung von Identitäten, die sich immer stärker über territoriale Zugehörigkeit und Einheit definierten. Gesellschaftliche Exklusion und Politik der Kontrolle und Repression waren die Folge.

Ab dem 18. Jahrhundert wurde das Sendungsbewusstsein eurozentristisch weißer Überlegenheit untermauert von der Philosophie der Aufklärung und deren pseudowissenschaftlichen Rassenlehren, die zur Rechtfertigung von Kolonisierung und Versklavung ‚nicht weißer‘ Menschen herangezogen wurden. In diesem Geiste entstand auch die „Zigeunerwissenschaft“, als deren Begründer Heinrich Moritz Grellmann (1783) gilt; unwissenschaftliche Stereotypisierungen verfestigten sich, indem sie unhinterfragt wiederholt und abgeschrieben wurden, zu enzyklopädischem Wissen, mit dem drakonische staatliche Repressalien gegen Roma gerechtfertigt und begründet wurden. Reißerischer Journalismus bestärkte die Legendenbildung um die ‚gefährlichen, parasitären Nomaden‘ (vgl. 1.3.5.1) während die in dieser Arbeit exemplarisch betrachtete französische Literatur des 19. Jahrhunderts – mit Ausnahme kritischer Geister, wie George Sand und Gustave Flaubert – ethnisierende Bohémiens -Stereotype zwischen Tremendum und Faszinosum einerseits als Inkarnationen des Bedrohlichen, Zivilisationsfeindlichen, andererseits als Projektionsfläche für Exotismus und bürgerliche Sehnsüchte aufgriffen. Da sich Roma durch oralen Konservativismus von der gefürchteten hegemonialen Macht der Schrift abgrenzten, blieben ihre kulturelle Identität, Erzähltraditionen und Autorepräsentationen den Mehrheitsgesellschaften indes weitestgehend verborgen. Nicht selten wurden künstlerische Inszenierungen zur Unterhaltung der Gadge von diesen als kulturell repräsentativ aufgefasst – es wurde der Autor mit seinem Werk, der Künstler mit seiner Performance gleichgesetzt, wodurch man sich im Klischee vom ‚lustigen Wanderleben‘ bestätigt sah und das *Othering* perpetuiert wurde.

Der Bruch mit dem traditionellen Paradigma mündlicher Überlieferung und das *Writing Back* Matéo Maximoffs geschieht im schmerzhaften Bewusstsein der eigenen kulturellen Fragilität angesichts des erlittenen Traumas des Holocausts, in der Wahrheitsmission des moralischen Zeitzeugen und der Intention, das durch die Ermordung einer halben Million Menschen empfindlich getroffene kommunikative Gedächtnis europäischer Roma in ein kulturelles Gedächtnis zu überführen und vor dem Vergessen zu bewahren. Auch gilt es, Zeugnis abzulegen von den Verbrechen, die nicht nur dem Schleier gesellschaftlicher Amnesie anheimfallen, sondern nicht selten zu Gunsten der Täter umgedeutet werden.

Die ‚Mauer des Schweigens‘ (Eder 2008: 119–128, Assmann 2006: 243f) der Überlebenden-Generation nach dem Krieg durchbricht Maximoff journalistisch in seinem Artikel „Germany and the Gypsies. From a Gypsy’s point of view“ bereits 1947 vehement, in seinem literarischen Schreiben erst später sukzessive. Für seine drei ersten Romane *Les Ursitory* (1946), *Le Prix de la Liberté* (1955) und *Savina* (1957) greift er zunächst auf das intergenerationelle, kommunikative Gedächtnis seiner Familie zurück, indem er die Handlungen in Rumänien und Russland im 19. und frühen 20. Jahrhunderts verortet, wobei er historische Episoden, wie Leibeigenschaft und Sklaverei thematisiert, die literarisch nie zuvor aus der Sicht der Betroffenen geschildert worden sind. Er verleiht jenen Roma, die Zola, Flaubert und Sand beschrieben haben, nachträglich eine Stimme, die erzählt, welche Wege die Kalderash-Roma an die Porte Saint-Ouen, nach La Seyne-sur-Mer oder nach Rouen geführt haben (vgl. 1.3.5.1).

In der etwa 1956–1957 entstandenen Refiguration des *non-lieu de la mémoire* Lannemezan in *La septième fille* verarbeitet Maximoff erstmals eigene Erfahrungen während des Zweiten Weltkriegs, was unter Roma seiner Generation einen Tabubruch bedeutete (vgl. Eder 2008: 119–128, Comfort 2019: 88). Es ist bezeichnend, dass *La septième fille* erst 1969 in deutscher Übersetzung und 1982 im Selbstverlag auf Französisch erschienen ist.

Die lange Pause literarischer Publikationen nach *Savina* liegt neben dem Ende der Zusammenarbeit mit Flammarion auch in der Intensivierung des religiösen und politischen Engagements Matéo Maximoffs begründet. Sein Wirken in der Bürgerrechtsbewegung, deren internationale Vernetzung, der Besuch von Gedenkveranstaltungen und -orten sowie das sukzessive Erfassen der Perfidie des Völkermords kommen in den siebziger Jahren in Artikeln in *Etudes Tsiganes* (4/1971, 4/1974) und in den Spätwerken *Condamné à survivre* (1984) und *Dites-le avec des pleurs* (1990), in welchen er erstmals die Existenz von Vernichtungslagern literarisch thematisiert, sowie in der Autobiografie *Routes sans Roulottes* (1993), zum Tragen.

Die etwa 1905 in Russland einsetzende Handlung von *Condamné à survivre* behandelt den Holocaust als Höhepunkt an historische Kontinuitäten anknüpfender wachsender Repressionen gegen Roma erst im letzten Romanabschnitt (CAS 173–205) intradiegetisch, dennoch ist die starke

Politisierung des Autors mittelbar durch die regelmäßig extradiegetisch intervenierende Erzählinstanz im gesamten Roman präsent und fordert den Leser zur Reflexion heraus.

Dem zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Russland verorteten Roman *Vinguerka* ist eine narrative Collage historischer Pogrome gegen Roma an verschiedenen Orten Europas vorangestellt, die den Roman ebenfalls in einen Gesamtkontext perpetuierter Verfolgung stellt.

Indem Matéo Maximoff die an der gesellschaftlichen Peripherie lebenden Kalderash-Roma als Romanfiguren werkübergreifend ins Zentrum rückt, verkehrt er die ethnozentristisch weiße gesamtgesellschaftliche Realität in ihr Gegenteil. Im Angesicht der bedrohlichen Irrationalität der Kriege und Revolutionen vermeintlicher Kulturnationen kämpfen die Romanfiguren Maximoffs in erster Linie um ihre durch Traditionen und Gesetze verkörperte kulturelle Identität und Würde, in zweiter Linie um ihr Überleben.

In der Darstellung von Sitten, Traditionen und Mythen sind Kontaktzonen und Gemeinsamkeiten mit anderen Kulturen und Religionen sichtbar. Anhand der Legende der Schicksalsgottheiten *Ursitory* konnten die antiken Wurzeln des im Balkan- und Mittelmeerraum verbreiteten Mythos schicksalsbestimmender Wesenheiten und die Relevanz dessen variantenreicher mündlicher Tradierung in verschiedenen Sprachen für ein europäisches kulturelles Gedächtnis gezeigt werden (3.1.3.4). Die schon in der Antike praktizierte Tradition einer mehrtägigen, ritualisierten Totenwache (*Pomana* in Romani) existiert im katholischen Christentum noch symbolisch im Sechswochenamt, in den orthodoxen Religionsgemeinschaften Osteuropas, Russlands und Griechenlands hat sie auch gegenwärtig einen hohen Stellenwert. Im Judentum wird traditionell eine siebentägige, lithurgisch formalisierte Totenwache (Shiv'a) durchgeführt.

In der mannigfach beschriebenen Sitte des Heiratshandels finden sich Anklänge der von Verwandten oder Vermittlern arrangierten Ehe, die unter anderem in Indien bis in die Gegenwart hinein die Regel ist. Auch in Europa war diese bis ins 20. Jahrhundert hinein – insbesondere in Adel und Großbürgertum mit monetären oder territorialen Interessen verbunden – üblich, ebenso wie die Verheiratung Minderjähriger. In Deutschland galten bis zur Reform des Volljährigkeitsalters im BGB 1974 Frauen ab dem Alter von 16 Jahren, Männer mit 21 Jahren als ehemündig.³⁰⁸ Heute gilt eine arrangierte oder vermittelte Ehe in Deutschland dann als legitim, wenn sie zwischen Volljährigen freiwillig geschlossen wird, dadurch sollen Kinderehen und Zwangsverheiratungen

³⁰⁸ Ausnahmen von der Ehemündigkeit mit 18 wurden auch nach 1974 zugelassen. Ein Regierungsentwurf sah zunächst vor, ausschließlich Frauen von der Erfordernis der Volljährigkeit auszunehmen, da angesichts vieler Schwangerer zwischen 16 und 18 Jahren „offenbar ein gesellschaftliches Bedürfnis“ bestanden habe. (Bundestagsdrucksache 7/117: 11, <https://dserver.bundestag.de/btd/07/001/0700117.pdf>) Letztendlich wurde die bis heute geltende Regelung im BGB geschlechtsneutral mit Spielraum für Ausnahmen formuliert: Eine Ehe darf nicht vor Eintritt der Volljährigkeit eingegangen werden. Mit einer Person, die das 16. Lebensjahr nicht vollendet hat, kann eine Ehe nicht wirksam eingegangen werden. (Bürgerliches Gesetzbuch § 1303 Ehemündigkeit https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/_1303.html)

bekämpft werden.³⁰⁹ Matéo Maximoff stellt in den untersuchten Werken arrangierte Ehen in positiven und negativen Facetten dar, die Verheiratung von Kindern lehnt er jedoch mit Verweis auf seine eigene Erfahrung in der Jugend vehement ab (SAV 24, VING 218, ROUT 22f).

Strenge Gesetze ritueller Reinheit, wie Matéo Maximoff und Louise Doughty sie beschreiben, existieren auch im Islam und im Judentum. Das Christentum kennt keine physischen Reinheitsgebote, „Reinheit“ meint hier symbolisch Frömmigkeit und Keuschheit. Dass die Angehörigen christlich abendländischer Dominanzgesellschaften von Menschen, in deren Leben selbstverständlich kulturell verankerte Hygieneregeln gelten, als ‚unrein‘ und ekelhaft empfunden werden, demonstriert die Erzählinstanz Louise Doughtys, indem sie häufig gegen Roma gerichtete Pejorative, wie *dirty, filthy, stinking, Unclean* intradiegetisch an die Gadje zurückgibt.

Das identitätsstiftende und namensgebende Handwerk der Kalderash-Roma wird sowohl von Matéo Maximoff als auch von Louise Doughty in prosperierenden Zeiten als Quelle von Wohlstand und kulturellem Selbstbewusstsein beschrieben (VING 69, CAS 66, PRIX 13, ROUT 40, FIRES 105ff; vgl. 3.2.1.1), die dank ihrer Anpassungsfähigkeit auch in der Industrialisierung nicht versiegt. Auch andere Berufe, wie Handel und Unterhaltungskunst haben sich über Jahrhunderte als Existenzgrundlagen peripathetischer Nomaden etabliert und bewährt, solange sie an deren Ausübung und der freien Zirkulation nicht durch Exklusion, Verfolgung und Kriege gehindert wurden. Der Verlust von Lebensgrundlagen und professioneller Identität, Festsetzung und Versklavung führen indes zu materieller und sozialer Verelendung, wie das Beispiel Klebaris in Savina zeigt. Khantchi in CAS indes gelingt es, sich und seine Familie durch Beharrlichkeit und Widerstandskraft aus der Prekarität hinauszuführen, um schließlich dem Völkermord durch die Nationalsozialisten zum Opfer zu fallen. Nur in äußerster Not betteln Frauen und Kinder um Nahrung, was Ana Maximoff in Louise Doughtys *Fires in the Dark* als zutiefst demütigend empfindet, aber bereit ist auf sich zu nehmen, um das Leben ihres Kindes zu retten. Hunger und extreme Not erleiden auch die Familien Shiwago und Bertini während Revolution und Kriegen, so wie weite Teile aller europäischen Bevölkerungen während und in Folge der Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Situation der Not, die eigenen Kinder zu ernähren verschiebt kultur- und ethnienübergreifend die Maßstäbe des moralisch Tolerablen.³¹⁰ Weder durch Kriege und politische

³⁰⁹Mit Beschluss vom 2.6.2017 wurde die oben beschriebene Ausnahmeregelung durch den Bundestag abgeschafft (Gesetzesentwurf <https://dserver.bundestag.de/btd/18/123/1812377.pdf>).

³¹⁰ In seiner Silvesterpredigt 1946 erteilte der Kölner Kardinal Josef Frings den von Hunger und Kälte geplagten Gläubigen indirekt Absolution für den Diebstahl von Nahrung und Brennmaterialien, indem er das siebte Gebot „Du sollst nicht stehlen“ relativierte: „Wir leben in Zeiten, da in der Not auch der einzelne das wird nehmen dürfen, was er zur Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit notwendig hat, wenn er es auf andere Weise, durch seine Arbeit oder Bitten, nicht erlangen kann“. In der Folge ging „fringsen“ als Synonym für Mundraub und Kohleklaue in die regionale Umgangssprache ein.

Verwerfungen erzwungene existenzielle Grenzerfahrungen noch das Schreiben darüber sind als „Merkmal von Roma-Literaturen“ zu ethnisieren. Die Narrationen und Narrative der Überlebenden und der „Literatur der 2. Generation“ (Assmann 2006: 244) belegen deren elementare Zugehörigkeit zum kulturellen Trauma-Gedächtnis und dessen literarischer Verarbeitung im 20. und 21. Jahrhundert. Der „große Roman der Epoche“ (Böll 1982: 222) entsteht in der Kollaboration vieler Autorinnen und Autoren, zu denen auch Roma gehören.

Der Autostereotyp ‚angeborenen‘ Nomadentums wird in den untersuchten Werken als Erinnerungsfigur polyvalent behandelt: Sowohl ein romantisierendes Freiheitsideal als auch die prekäre Komponente durch Not und Vertreibung erzwungenen Nomadentums werden thematisiert. In der Darstellung peripathetischen Nomadentums wird die Frage nach Sesshaftigkeit oder Wanderschaft pragmatisch und ökonomisch orientiert beantwortet. In der Symbiose dieser drei Wahrnehmungsansätze präsentiert sich Maximoffs Narrativ des Nomaden im 19. und frühen 20. Jahrhundert als Bestandteil der kulturellen Identität und *Amor fati* der Roma. Für die abrupt und unfreiwillig zu Nomaden gewordenen Shiwagos und Bertinis ist der Zustand des Heimatverlusts eine Zumutung, die an die Grundfesten ihrer Identitäten rührt. Die ‚Zuflucht im Schreiben‘ teilen die Alter Egos der Autoren Pasternak und Giordano mit Matéo Maximoff. Die gesellschaftliche Bewertung und soziale Konnotation von Nomadentum haben sich seither weitgehend in ihr Gegenteil verkehrt. Erhöhte Mobilität, weltweite Vernetzung und virtuelle Entgrenzung haben das digitale Arbeitsnomadentum einer hochqualifizierten Leistungselite hervorgebracht, während die unfreiwillige Fixierung in sesshaftem Elend heute eher dem Prekariat vorbehalten ist. Die Mobilität der Nomaden, die im frühen Europa der Nationalstaaten als bedrohliche Ausnahme galt, ist in der globalisierten Welt eine gefragte Qualität der ‚digitalen Bohème‘.

Matéo Maximoff hatte von 1947 bis ans Ende seines Lebens seinen sesshaften Lebensmittelpunkt in Romainville bei Paris, von wo aus er zahlreiche ausgedehnte Reisen unternahm. Seine hybride Identität eines „Rom à 100% français“ befähigte ihn zu hybrider Gesellschaftskritik. Seine enge Verbundenheit mit den Traditionen von Kalderash-Roma stand für ihn nicht in Widerspruch zu deren kritischer Hinterfragung, seine Loyalität galt gleichermaßen dem Mikrokosmos seiner Herkunfts-Community, wie dem Makrokosmos der französischen Gesellschaft, deren Teil die Maximoffs seit nunmehr fünf Generationen sind (Maximoff in in ET 4/1971, S. 10–11; vgl. 2.2).

Wenngleich es auch ein Anliegen Maximoffs war, Zeugnis „from a Gypsies point of view“ abzulegen, so ist in seinem literarischen Schaffen die Wahrheitsmission eingebettet in den künstlerischen Anspruch, Geschichten zu erzählen, zu unterhalten und Spannung zu erzeugen,

https://www.erzbistum-koeln.de/kultur_und_bildung/historisches-archiv/projekte/schaetze-aus-dem-archiv-1/eine-predigt-mit-folgen-die-bedeutung-des-wortes-fringsen/

wofür er insbesondere in den Genres des Abenteuerromans und der Schauergeschichten³¹¹ ein besonderes, im familiären Umfeld entwickeltes und geschultes Talent an den Tag legt. Spuren mündlicher Tradition finden sich in der spürbaren Präsenz der Erzählinstanzen im fingierten *Divano* mit den Rezipienten (3.2.7), Elemente magischen Realismus' greifen auf mythische Vorstellungen der Roma, die mit anderen im Balkan-Raum verbreiteten Mythen interferieren, zurück. Hélène Lenz (2010) weist darauf hin, dass das Durchweben literarischer Werke mit folkloristischen Stoffen eine stilistische Parallele zwischen Matéo Maximoff und rumänischen Autoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts darstellt, ebenso wie die sprachlichen Interferenzen zwischen Französisch und Romani.

Motivisch bedient sich Maximoff klassischer literarischer Topoi, angereichert durch Elemente von Horror und Magie; aus fatalem Ehrbegriff erwachsende Querelen bis in den Tod, Generationenkonflikte, Rache, Intrigen, Liebes- und Eifersuchtsdramen haben sich seit der Antike als Grundlagen spannungsreicher Diegese bewährt. Es besteht kein Grund, diese Bestandteile von Narration und Handlungsstrukturen Maximoffs ethnisch zu lesen. Inhaltlich gewährt das Erzählte zwar tiefe, zum Teil kritisch kontextualisierte Einblicke in Traditionen und Lebensweise von Kalderash-Roma in den beschriebenen Epochen, diese sind jedoch selbstverständlich nicht als kulturelle Repräsentationen aller Roma zu lesen und in der Gesamtschau als literarische Fiktion zu behandeln. Es wäre rezeptionsästhetisch absurd, die ethnische Herkunft eines Autors in jeder seiner Figuren repräsentiert zu lesen, auch dann, wenn der Autor explizite oder implizite interne Sozialkritik übt. Die Kreation von Schurken, Antihelden, Konflikten, Brüchen, Kriminalität und Desastern ist elementarer Bestandteil belletristischer Autorenschaft, denn

Literatur gehorcht der Kategorie des Besonderen. Das gilt für die schöpferische Subjektivität wie für die Besonderheit von Form und Gehalt. Sie behandelt stets Ausnahmefälle. Alle kulturpolitischen Appelle, die zur Gestaltung von kaum gebrochenen Alltagsexistenzen aufgefordert hatten, sind an dieser Konstellation gescheitert. (Mayer 1975: 13)

Der gebildete Rezipient des abendländischen Literaturkanons hat selbstverständlich gelernt, Werke sowohl in ihrem historischen und sozialen Kontext als auch als Fiktion zu lesen, Metaphorisches, Groteskes, Abwegiges als künstlerische Produktion zu würdigen oder abzulehnen. Selbst dezidierte Sittenbilder werden in der Regel in ihrem soziohistorischen Kontext als Geschichten von Individuen oder Gruppen gelesen, historische Allgemeinbildung verhindert die einseitige Rezeption der *Buddenbrooks*, dem Personal der *Dreigroschenoper*, *Oliver Twists*, der Figuren in *Vanity Fair*, *Emma Bovarys* oder der *Miserablen* als Repräsentanten aller Deutschen, Engländer oder Franzosen. Auch

³¹¹ Der in dieser Arbeit nicht untersuchte Schauergeschichten-Band *La poupée de Maméliga* findet in Julia Blandforts Dissertationsschrift *Die Literatur der Roma Frankreichs* nähere Betrachtung (2015: 108f, 399).

und gerade autobiografisch gefärbte Literatur kann aus der künstlerischen Freiheit der Vermischung von Autobiografie und Fiktion schöpfen, was genussvoll in Roman Bertinis Vorhaben anklingt,

keine Dokumentation über seine Familie und Sippe, kein Protokoll, sondern einen Roman [zu schreiben], etwas eigenständig Gestaltetes, das keine einzige Szene so wiedergab, wie sie sich zugetragen hatte, und in dem doch jedes Wort, jeder Buchstabe die Wahrheit war.

(BERT 667)

Der Erzähler in *Die Bertinis* thematisiert, überzeichnet ironisch und hinterfragt bestimmte Züge als vermeintlich „typisch jüdisch“, betont jedoch die erst mit der Verfolgung als Juden einsetzende Identifikation einzelner Familienmitglieder mit dem Judentum. Nicht als typisch deutsch, italienisch oder jüdisch sondern als „extreme Familie“ (Böll 1982: 219) extremer Individuen, die in extreme Bedrängnis gerät, hat Ralph Giordano die Bertinis angelegt. Heinrich Böll stellt in seiner Rezension des Werks fest: „Überraschend – und das erhöht die Wichtigkeit des Romans –, daß die Bertinis keineswegs so ungeheuer sympathisch herauskommen [...]“ (ebd 224). Es ist das vermeintliche oder tatsächliche Bekenntnis zu familiären Abgründen und Schwächen, welches das Erzählte glaubhaft erscheinen lässt, auch wenn dem außenstehenden Leser die Grenzen zwischen Dichtung und Wahrheit verborgen bleiben. Mit dem Autor verwandte oder bekannte Individuen konnten sich indes von ihrer Darstellung gekränkt fühlen, wie Egon Giordano, der erfolglos wegen Verletzung seiner Persönlichkeitsrechte gegen die Darstellung Cesar Bertinis im Roman klagte. Dazu schreibt Heinrich Böll:

Familienromane bringen gewöhnlich Ärger, auch wenn die ‚Buddenbrooks‘ nicht ‚Mann‘, die ‚Bertinis‘ nicht ‚Giordano‘ heißen. Ich kann nicht beurteilen, ob bei Letzteren ausreichend ‚verfremdet‘ worden ist, ob sie gar Porträts enthalten, möglicherweise sogar zutreffende; Zutreffendes kann ja auch kränkend sein oder wirken, und in der möglichen Gekränktheit gleichen sie sich, ob sie nun ‚Clan‘ oder ‚Mischpoke‘, ‚Sippe‘, ‚Stamm‘ oder einfach ‚Familie‘ heißen. (Böll 1982:224)

Nicht aus individueller Gekränktheit sondern aus kollektiver Furcht vor Negativdarstellungen von Roma (vgl Eder 2010) erfuhr auch Matéo Maximoff in seinem Umfeld Widerstand gegen sein Werk, insbesondere *Savina* wurde von seinem Freund Vania de Gila Kochanowski als schädliche Darstellung der Roma scharf kritisiert, dieser schrieb: „Je ne voudrais pas qu'on identifie les Tziganes de ton roman avec ceux du monde entier“ (MEM 44–48: 81 vgl 2.1.1 in dieser Arbeit). Auch wenn die Sorge, negative, ethnisierende Stereotype könnten literarisch verstärkt werden, angesichts kontinuierlicher Diskriminierungserfahrungen nachvollziehbar ist, so gilt es doch unbedingt festzuhalten, dass das Problem diskriminierender Lesart beim Rezipienten, nicht beim Produzenten von Literatur liegt.

In der Rezeption des Schaffens Angehöriger nicht ‚weißer‘ ‚Minderheiten‘ spiegelt sich – selbst im Rahmen postkolonialer Literaturkritik³¹² – nicht selten ein Phänomen wider, dass in den Critical Whiteness Studies als Aspekt „weißen Privilegs“ beschrieben wird: Angehörige ‚weißer‘ Dominanzgesellschaften – an das Grundrauschen unbenannter ‚weißer‘ Normativität gewöhnt – können selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen, als Individuum zu sprechen und differenziert wahrgenommen zu werden, während *persons of colour* tendenziell in erster Linie als Verkörperung von ‚Minderheit‘ und *race* wahrgenommen werden. (vgl. Fanon 1967: 112, Hall 1996: 12–37, Kilomba 2020 [2008] 66ff, 114).

Armut, soziale Verwahrlosung oder psychische Beeinträchtigung werden bei ‚Weißen‘ in der Regel intuitiv als individuelles Schicksal gelesen, sofern sie aus Krieg und Vertreibung resultieren, gelten zudem ‚mildernde Umstände‘. Im Roman *Und sagte kein einziges Wort* (1953) thematisiert Heinrich Böll aus unverarbeiteten Kriegserlebnissen Deutscher resultierenden sozialen Abstieg in Gestalt von Alkoholismus, Depressionen und Gewalttätigkeit zynisch, wenn er den Protagonisten und Ich-Erzähler Fred sagen lässt: „Ich habe schon vor dem Krieg gesoffen, aber das scheint man vergessen zu haben, und mein tiefer moralischer Stand wird mit einer gewissen Milde betrachtet, weil man von mir sagen kann: Er ist im Krieg gewesen“ (Böll 2017 [1953]: 29).

Solche ‚mildernden Umstände‘ wurden Roma, die den Holocaust überlebt hatten, im Nachkriegsdeutschland nicht eingeräumt; psychische und soziale Folgeschäden wurden im Gegenteil in ungebrochener Kontinuität der Dogmen des Nationalsozialismus als „anlagebedingt“ deklariert (Peritore 2012: 98, vgl. 1.3.6). Die narrative Ethnisierung sozialer Phänomene ist gegenwärtig noch immer tief im Mainstream medialer Berichterstattung und in der kollektiven Wahrnehmung von Roma verankert (vgl. End 2014).

Man könnte Maximoff vorwerfen, in seiner Sozialkritik misogyne Gewalt und Unterdrückung selbst als Roma-spezifisches Problem formuliert zu haben in Tereinas Aussage „il n’est pas de Rom qui n’ait battu sa Romni“ (URS 174) und im deutschen Vorwort zu *Die siebente Tochter* (vgl. 3.1.6). Zu berücksichtigen ist jedoch, dass die Roma-Gemeinschaften konstant im Zentrum seiner Narration stehen, Gepflogenheiten und Verhalten der Gadge sind nur in Relation zu Roma relevant, es werden sowohl interethnische Liebe (Arniko und Helena, Isvan und Katalina, Khantchi und Martha) als auch Vergewaltigung von Romnia durch Gadge (VING 62f, PRIX 95, SAV

³¹² Das Konstrukt der minor/minority literature (Deleuze/Guattari 1986 [1975]) basiert auf drei konstituierenden Merkmalen: 1. Linguistische Deterritorialisierung, die sich im Schreiben in der Sprache der Dominanzgesellschaft äußert, 2. Politischer Gehalt, 3. Kollektivität: “in it everything takes on a collective value”, and that such literature “produces an active solidarity in spite of scepticism” (Deleuze and Guattari 1986, 17, zitiert in Toninato 2014: 124). Der Reduktionismus, der insbesondere dem dritten Merkmal innewohnt, wird von Paola Toninato scharf kritisiert und als ungeeignet für die Kategorisierung von Romaliteraturen befunden (Toninato 2014: 124f).

30) erzählt.³¹³ Dass Matéo Maximoff nur für die Roma sprechend eheliche Gewalt gegen Frauen als Alltagsphänomen thematisiert, impliziert nicht, dass er deren Vorhandensein in anderen Bevölkerungsgruppen ausschließt – diese sind aber nicht sein Thema. Im Vergleich mit den untersuchten Werken Pasternaks und Shiwagos zeigt sich die Problematik als epochales Phänomen³¹⁴, das trotz legislativer Bemühungen auch heute noch nicht vollständig der Vergangenheit angehört.³¹⁵ Doch auch in der Gegenwart wird patriarchale Gewalt medial regelmäßig mit rassistischer Hypokrisie als „Roma-Problem“ dargestellt. (Vgl. End 2014: 76f)³¹⁶

³¹³ Eine Ausnahme ist die Vergewaltigung der Gadji Martha durch den Sohn eines Gutsherrn im ersten Drittel von *Condamné à survivre* – ihre Geschichte ist für die Diegese von Bedeutung, weil sie später als Khantchis Frau zur Romni wird.

³¹⁴ Auch der Protagonist Fred in *Und sagte kein einziges Wort* ist gewalttätig gegen seine Kinder und reflektiert in der Introspektion:

Die Menschen waren ekelhaft, ich begann sie zu hassen. Solange ich mich erinnern kann, habe ich immer eine Abneigung gegen körperliche Züchtigung gehabt. [...] Auch bei Gefangenen. Es hat mir viel Scherereien und Gefahr eingebracht, dass ich auch die Züchtigung der Gefangenen nicht sehen konnte [...]. Aber seit ein paar Monaten fühle ich oft den Wunsch jemand ins Gesicht zu schlagen, und manchmal habe ich auch meine Kinder geschlagen, weil ihr Lärm mich reizte [...]. Ich schlug sie heftig, sehr heftig, wissend, dass es ungerecht war, was ihnen durch mich geschah, und es erschreckte mich, weil ich die Herrschaft über mich verlor. (Böll 1953: 61f)

Freds Frau Käte sieht in der durch den Krieg zerstörten Existenz und der Verarmung der Familie die Ursachen für den Wandel und Kontrollverlust ihres Mannes, den sie trotz ungebrochener Zuneigung konsequenterweise verlässt: „Lieber liege ich im Bett und weine, als zu wissen, dass du die Kinder schlägst, einzig und allein, weil wir kein Geld haben.“ (ebd 122)

³¹⁵ Dass die Epoche misogynen Gewalt trotz verstärkter politischer Bemühungen vergangener Jahrzehnte auch in Deutschland noch nicht überwunden ist, zeigt die Zahl von 148.031 (gemeldeten) Fällen von Gewalt in Partnerschaften im Jahr 2020, in denen 80,5% der Opfer weiblich waren, von den insgesamt 460 Todesopfern waren 359 weiblich. (Partnerschaftsgewalt – Kriminalstatistische Auswertung 2020: 5 https://www.bka.de/DE/AktuelleInformationen/StatistikenLagebilder/Lagebilder/Partnerschaftsgewalt/partnerschaftsgewalt_node.html)

³¹⁶ In seiner Studie *Antiziganismus in der deutschen Öffentlichkeit. Strategien und Mechanismen medialer Kommunikation* zeigt Markus End bezüglich des Tonfalls in der journalistischen Berichterstattung deutscher Medien über patriarchale Praktiken von Roma, dass die berechtigte Ablehnung solcher Praktiken in den von ihm untersuchten Beispielen vor dem Hintergrund eines Wir-Bildes geschieht, das die Mehrheitsgesellschaft einseitig als „modern, gleichberechtigt und liberal markiert, während „sozial unerwünschte Praktiken aus der eigenen Gruppe herausdefiniert und vermeintlich ‚Fremden‘ zugeschrieben werden.“ Nicht die Ablehnung solcher Praktiken als ‚archaisch‘, sondern deren essenzialistische Zuschreibung und Projektion auf alle Mitglieder einer imaginierten Gruppe ist – so End – rassistisch. (End 2014: 72–77)

Kollektives moralisches Sendungsbewusstsein Angehöriger von Kulturnationen, in denen sich religiöse Würdenträger und moralische Instanzen, Intellektuelle, Politiker, Adelige, Stars und Normalbürger – wie in jüngerer Vergangenheit massiv zu Tage getreten ist – des nicht selten in stillem gesellschaftlichen Konsens mit den Tätern vertuschten Kindesmissbrauchs schuldig machen, ist vollkommen unangemessen.

Dass Romnia aus Osteuropa überdurchschnittlich häufig Opfer häuslicher Gewalt sind, liegt jedoch primär in ihrer besonders hohen intersektionalen Vulnerabilität begründet³¹⁷, insbesondere in Ländern, die sich politisch generell schwer damit tun, misogyne Gewalt als Problem anzuerkennen und ernsthaft zu bekämpfen, wie im Folgenden am Beispiel Ungarns gezeigt werden soll: Der 58-seitige Bericht *Unless Blood Flows: Lack of Protection from Domestic Violence in Hungary* (Human Rights Watch 2013) – aus dem Jahr, in dem häusliche Gewalt in Ungarn erstmals Straftatbestand wurde – prangerte an, dass es Ungarn an nationalen Strategien fehle, um häusliche Gewalt zu bekämpfen und ihr vorzubeugen. Behördenversagen, Untätigkeit der Polizei, Lücken in Politik und Gesetzgebung sowie unzureichende Hilfs- und Schutzangebote für Opfer bedeuteten in der Summe, dass in Ungarn internationale Verpflichtungen, mit der gebührenden Sorgfalt die Rechte von Frauen auf ein Leben frei von Gewalt und Diskriminierung zu schützen, nicht erfüllt wurden. Die Forderung von Human Rights Watch, die ungarische Regierung solle den Schutz von Opfern häuslicher Gewalt zur Priorität machen, ist indes politisch auf taube Ohren gestoßen, im Bericht zur Menschenrechtslage in Ungarn 2019 (Human Rights Watch 2020) heißt es: „Die Regierung hat die Istanbul-Konvention noch nicht ratifiziert. Ein ungarischer Minister bezeichnete die Konvention im Juli als ‚politische Hysterie‘. Es gibt keine zuverlässigen Statistiken über häusliche Gewalt im Land“ (ebd.). Eine Ratifizierung fand auch 2020 nach einer Aufforderung des Parlaments an die Regierung nicht statt (Amnesty International 2021). Aus den genannten Berichten von Human Rights Watch und Amnesty International geht auch hervor, dass Roma in den Bereichen Wohnen, Bildung und Gesundheitswesen weiterhin stark diskriminiert werden. Gerade die langjährige, andauernde Diskriminierung einer ganzen Bevölkerungsgruppe in den genannten Bereichen führt zu überdurchschnittlicher Vulnerabilität der Gruppe (vgl. Riegler 2014). Hochgradig rassistisch segregierende Bildungssysteme, wie das Ungarns, führen zu strukturell angelegter Armut, Arbeits- und Chancenlosigkeit der davon Betroffenen. Diese soziale und ökonomische Deprivation kann in einen Teufelskreis aus Diskriminierung und Verelendung führen, in dem insbesondere Frauen und Mädchen intersektionelle Opfer von struktureller Diskriminierung auf staatlicher Ebene aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit, von Misshandlung in den eigenen Gruppen, und diesbezüglich wiederum von staatlicher unterlassener Hilfeleistung aufgrund einer Mischung aus rassistischer und misogyner struktureller Diskriminierung werden. Sozioökonomische Vulnerabilitätsfaktoren stehen also nur insofern mit der Ethnie in Zusammenhang, als sie eine Folge der tiefgreifenden ethnischen Diskriminierung gegenüber Roma sind, welche für viele Romnia wiederum die Deprivation von Schutz- und Hilfsangeboten zur Folge hat.

³¹⁷ Aus demselben Grund sind sie auch überproportional häufig von Frauenhandel und Zwangsprostitution betroffen (vgl. Riegler 2014).

Eine virulente Problematik sieht auch Petra Gelbart³¹⁸ in Communities, in denen der Zugang zu Hilfs- und Informationsangeboten für Opfer beschränkt ist (Gelbart 2012: 25), wendet sich aber entschieden gegen Reduktionismus in der Einordnung der Lebensrealitäten tschechischer Romnia und untersucht die Möglichkeiten und Bedingungen für *Gender Equality* unter Roma unter Berücksichtigung kultureller Beschränkungen nicht nur in ihrem ethnischen, sondern auch in ihrem geografischen Kontext (22). In Anlehnung an ihr Konzept *Gadjology* (Gelbart 2011; vgl. Einleitung) fordert Gelbart, die Position von Romnia in Osteuropa nicht auf die Dichotomie Roma/Mehrheitsgesellschaft zu beschränken:

And if we are comparing the groups, are we only comparing ethnicities as wholes, or are we also comparing the Romani poor to the non-Romani poor, rural Roma to rural non-Roma, Romani jazz musicians to the non-Romani jazz scene, and so forth? (25)

„Feminismus“ ist im konservativen Mainstream sowohl unter Tschechen als auch unter Roma ein „dirty word“ (26). In der Heterogenität von Roma-Gemeinschaften wie der tschechischen Mehrheitsgesellschaft, so Gelbart, kann eine gebildete, selbständige, berufstätige Romni ein selbstbestimmteres Leben führen und mehr Anerkennung in ihrem familiären Umfeld finden, als eine bildungsferne Gadge in patriarchal prekären Verhältnissen – und umgekehrt (25f).³¹⁹ Der Behauptung, eine solche Romni sei nicht repräsentativ für die Lebensrealität von Romnia in der Tschechischen Republik, lässt sich Gelbarts Feststellung entgegensetzen, dass Eliten nie repräsentativ sind für die ganze Breite der Gesellschaft, in der sie leben.³²⁰ Einen exotisierenden und generalisierenden *first world feminism*, der Klassenzugehörigkeit, individuelle, familiäre und geografische Kontexte ethnisiert außer Acht lässt, lehnt Gelbart für Romnia ebenso ab, wie Chandra Talpade Mohanty das monolithische Narrativ der *third world woman* (Mohanty 2003, 17 zitiert Gelbart 2012: 27).³²¹ Für den gegenwärtigen Stand der Gender Equality in osteuropäischen Ländern hält sie fest:

³¹⁸ Als in den USA lebende Romni tschechischer Herkunft forscht die Musikethnologin und -pädagogin Dr Petra Gelbart ist Kuratorin der Sektion Musik des RomArchive.

³¹⁹ Gelbart bezieht sich hier auf ihre Beobachtungen ihres Umfelds als „a Czech (and American) citizen with a strong Romani middle-class identity but also with other cultural and socioeconomic affiliations“ (25)

³²⁰ Petra Gelbart at Romani Studies Conference, UC Berkeley January 2012
<https://www.youtube.com/watch?v=cup3fwqsoLE> Min 3:09–4:16

³²¹ In ihrer Herkunfts-Community in der Tschechischen Republik, die Gelbart exemplarisch betrachtet, herrschten in der Generation ihrer Mutter und Großmutter zwar noch sehr konservative Rollenbilder, dennoch beschreibt Petra Gelbart auch subtil wirksame Kontrolle – *Romany patriarchy* (23) – die ihre Großmutter als „mistress of visible hygiene and ritual cleanliness“ (27) ausübte, während sie bis zum Tod ihres Mannes nach außen hin die Rolle der gehorsamen Gattin in ihrer arrangierten Ehe spielte (23): „My grandmother finds it ridiculous that a woman should relinquish her God-given right to perform certain exclusively female acts, such as cooking breakfast, that continually prove a man’s helplessness“ (27).

Despite their democratic and economically developed character, Central and Eastern European societies still have decades of work to do before women will achieve equal pay, equal political representation, and anything like equal social status. Faced with many of the same societal constraints as the general female population, as well as with some culturally specific challenges and stratagems, many Romani women are already on top of this endeavor, with more soon to follow. (Gelbart 2012: 28f)

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Position von Frauen innerhalb traditioneller Kalderash-Gemeinschaften betritt Matéo Maximoff früh einen diskursiven Pfad, der weit über sein Umfeld und seine Generation hinausführt. Das individuelle und soziokulturelle Problem ehelicher Gewalt thematisiert er – ebenso wie Ralph Giordano und Heinrich Böll – in einer Zeit, in der diese in weiten Teilen der Gesellschaft noch zur „paradoxen Normalität“ gehört (Honig 1988: 199).

Maximoffs literarische Zeugnisse wirken komplementär zu seiner politischen Arbeit bis in die Gegenwart hinein. Zwischen magischem Realismus und Sozialkritik eröffnen seine Narrative Möglichkeiten der diskursiven Neuverhandlung von Identität und laden den Leser zum Überdenken gängiger Konzepte von Zentrum und Peripherie vor ihrem historischen Hintergrund ein. Die Vervollständigung einseitig in vorsätzlicher Ignoranz erschaffener und perpetuierter Narrative über Roma ist Voraussetzung für einen Diskurs auf Augenhöhe, der eine gemeinsame Bewältigung der Vergangenheit und Gestaltung der Zukunft ermöglicht.

In seinen Palimpsesten in *Fires in the Dark*, *Mond Mond Mond* und dem Marvel-Universum wird der Name Matéo Maximoffs zur mahnenden und heroisierenden literarischen Erinnerungsfigur, die einen „identitätskonkreten“ Bezug zu Roma symbolisiert und individuelle wie kollektive Traumata als zentralen Topos aufgreift (vgl. Assmann 1997: 37–42; Blandfort 2015: 72–75 und 239–241). Die Erinnerungsfigur der rassistischen Verfolgung verlässt hier die Sphäre der Roma-Literaturen, indem sie von Ursula Wölfel und Stan Lee aufgegriffen wird, die keinen bekannten Roma-Hintergrund haben. Damit vollzieht sich ein Stück Integration des

Dieses subtile Matriarchat kann auch in der häufig von Frauen ausgeübten ökonomischen Kontrolle innerhalb einer Familie zu tragen kommen.

Als weiteres Beispiel einer Quelle interkultureller Missverständnisse im westlichen Feminismus nennt Gelbart die Interpretation von Eifersucht als Machtmissbrauch und Freiheitsbeschränkung. Die von ihr als „Dance of ownership“ (24) bezeichneten filigran verflochtenen semantischen Felder ‚Liebe‘, ‚Beziehung‘, ‚Stolz‘ und ‚Besitz‘ im Beziehungsverständnis mancher traditionsbewusster Roma bedürften eines hohen Maßes an interkultureller Sensibilität, um durchdrungen zu werden. Es besteht aber keine allgemeine Notwendigkeit, die Sozialstrukturen anderer Kulturen vollständig zu durchdringen, um sie zu respektieren (vgl. Glissant 1990: 203–209). Mehr Respekt forderte die Filmemacherin Melanie Spitta in ihrem Artikel „Ich wende mich entschieden gegen Bevormundung“ (1981) von vermeintlich wohlmeinenden Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern vor den Organisationsstrukturen deutscher Sinti.

Opfergedächtnisses in ein gesamtgesellschaftliches, kollektives kulturelles Gedächtnis (vgl. Assmann 2006: 244–245).

Das literarisch-politische Wortergreifen von Roma im 20. und 21. Jahrhundert, zu dessen Pionieren Matéo Maximoff gehört, bietet fortwährend inspirierende Ansätze, einen „Ethos des Zusehens, des Zuhörens und auch des Lesens“ (Waldenfels 2005: 309) bei Rezipientinnen und Rezipienten zu schulen, eigene Bildungslücken in Bezug auf Europas seit Jahrhunderten präsenste größte Minderheit zu schließen und herauszutreten aus jener Sphäre der gestatteten Ignoranz in der Unwissen „sozial belohnt wird und auch nicht Halt macht vor den theoretischen Eliten“ (Spivak 1999: 30; Varela/Dhawan 2009: 349).

Die Werke der Lyrikerin und Zeitgenossin Maximoffs ‚Papusza‘ Bronisláwa Wajs (Wolff 2020) und die Erinnerungen ihres 25 Jahre jüngeren Verwandten Edward Debicki (2018: *Totenvogel*) berichten vom Schicksal polnischer Roma, die sich vor nationalsozialistischer Verfolgung in den Wäldern versteckten. Autorinnen wie Philomena Franz und Ceija Stojka haben als Überlebende deutscher Vernichtungslager Zeugnis vom unermesslichen Grauen und von ihrem Leben nach dem Krieg in Deutschland und Österreich abgelegt.

Das Drama *Kosovo mon Amour* (2004) von Ruzdija Sejdovic und Jovan Nolic zeigt die zermürbende Realität der vulnerablen Minderheit bei Ausbruch der Balkankriege. In weiteren Werken behandeln die beiden in Köln lebenden Autoren die existentiellen Grenzgänge jener, denen die Flucht nach Deutschland gelungen ist.

Mit Louise Doughty und Oksana Marafioti (2012: *American Gypsy*. vgl. S. 35 in dieser Arbeit) entfalten Kalderash-Romnias der Enkelgeneration Matéo Maximoffs neue Perspektiven auf Historie, Tradition und Moderne, auf patriarchales Erbe, Traumata der Vergangenheit und neue Herausforderungen der Gegenwart. Der Leser ihrer Werke erkundet die *routes* (vgl. Gilroy 1993:19) der Kalderash-Roma, die im 19. und 20. Jahrhundert den Atlantik überquerten und erfährt die Poetik der Bewegung neuer post-migrantischer Zwischenwelten (Ette 2005: 37–43). Die 1990 geborene Juristin Anina Ciuciu erzählt in ihrer Autobiografie *Je suis Tzigane et je le reste. Des camps de réfugiés Roms jusqu'à la Sorbonne* (2013) die Geschichte des trotz großer Widrigkeiten gelungenen sozialen Aufstiegs einer Romnias, die als Kind mit ihren Eltern aus Rumänien emigriert ist, in Frankreich in Geflüchteten-Camps und zeitweise in der Illegalität gelebt hat. In ihrem 2018 erschienenen Roman *Andere Akkorde* entwirft Simone Schönnett eine Gesellschaftsutopie, in der Roma-Aktivistinnen und -Aktivisten den europäischen Gedanken rekonstruieren, „den ihre Vorfahren schon lebten, lange vor der Gründung der EU und auch lange vor der Gründung der Nationalstaaten. Man könnte von ihnen lernen, dass Grenzen keine Bedeutung haben, könnte

profitieren von ihren Erfahrungen, vom Austausch über alle Grenzen hinweg“ (55).³²² Zwischen Tradition, Pluralität, neuem Nomadentum und High Tech loten die Protagonisten von *Andere Akkorde* die Grenzen und Möglichkeiten einer *new ethnicity* innerhalb Europas aus, in der die *Kumpanía* als neue und alte Organisationsform selbstbestimmten Arbeitens wieder zum Leben erweckt werden soll (52–56).

Der Kalderash-Rom und Aktivist Gianni Jovanovic setzt sich in seiner Autobiografie *Ich, ein Kind der kleinen Mehrheit* (2022) kritisch mit seiner Verheiratung als Jugendlicher auseinander und findet zur Vergebung des Handelns seiner Eltern, indem er dessen Ursachen und Beweggründen nachspürt.³²³ Jovanovics Kindheit und Jugend waren einschneidend geprägt, von strukturellem Rassismus im deutschen Bildungssystem und von antiziganistischer Gewalt – seine Familie wurde 1982 in Darmstadt Opfer eines Brandanschlags – auch davon legt seine Autobiografie Zeugnis ab.

Eine Rückbesinnung auf die mündliche Tradition ihrer Vorfahren und zugleich deren Erneuerung und weibliche Besetzung³²⁴ vollzieht seit dem Tod ihres Vaters 1999 Nouka Maximoff als *conteuse Tsigane* und *passeuse de mémoire* (vgl. Maximoff/Pommerat 2016; Marnette 2016). Bei ihren Auftritten lässt sie das Publikum am Reichtum der Kalderash-Erzählkunst und an ihrem von Matéo Maximoff geerbten Talent zu fesselnder, unterhaltsamer und spannungsreicher Narration teilhaben.

Die oben genannten repräsentieren nur eine kleine Auswahl zeitgenössischer Roma-Autorinnen und -Autoren, eine umfassende Übersicht der Literaturen von Roma und Sinti aus Italien, Frankreich und im deutschen Sprachraum liefern Arbeiten von Beate Eder-Jordan (1993, 2008, 2015) Paola Toninato (2014), Julia Blandfort (2015) und Lorely French (2015). Der Band

³²² Vergleichbar hat sich Günter Grass geäußert, für den Roma als „geborene Europäer aus jahrhundertealter Erfahrung in der Lage [sind], uns zu lehren, Grenzen zu überschreiten, mehr noch, die Grenzen in uns und um uns aufzuheben und ein nicht nur in Sonntagsreden behauptetes, sondern erwiesen grenzenloses Europa zu schaffen“ (Grass 2000: 93)

³²³ Jovanovic beschreibt, dass er die Zwangsheirat im Alter von fünfzehn Jahren – die Braut war dreizehn – damals nicht als solche empfand:

Ich fühlte mich zwar schon sehr erwachsen, aber ich war ein Kind, das ein Kid heiraten sollte. Niemand bedrohte oder schlug uns, zwang uns einen Ring an den Finger oder verschleppte uns ins Ausland, aber der unausgesprochene Druck war immens. [...] Es stimmt, ich hatte keine Wahl – aber gezwungen fühlte ich mich damals so gar nicht. Ich fügte mich einfach in das für mich bestimmte Schicksal – und auf eine befremdliche Art fühlte es sich sogar organisch an. (Jovanovic 2022: 44f)

Rückblickend kann er einordnen:

Wenn Rom*nja-Eltern ihre Kinder verheiraten (müssen) und wenn Kinder nicht rebellieren (können), dann bewegen sich alle Beteiligten in einem Spannungsfeld von Gewalt, Dominanz und Missbrauch. Aber es ist auch der Versuch, die Familie zu schützen und die Zukunft für weitere Generationen zu sichern. Auf eine sehr kranke Art zeigen Eltern damit ihre Fürsorge und tief empfundene Liebe. Liebe, die Angst macht und wehtut. Denn die romantische Vorstellung einer Liebe, die nichts fordert und abverlangt, muss man sich auch leisten können. (61f)

³²⁴ Wie in 1.4.2 dargelegt war in der Vergangenheit das öffentliche Vortragen von Geschichten (*pro paramisa*) ausschließlich Männern vorbehalten.

Morgendämmerung der Worte. Moderner Poesie-Atlas der Roma und Sinti (Ihrig/Janetzki 2018) präsentiert aus 21 Sprachen ins Deutsche übersetzte Lyrik aus Europa, den Americas, Kanada und Australien. Die Anthologie *Die Literatur der Roma und Sinti* von Rajko Djuric (2002) gewährt Einblick in das reiche literarische Schaffen russischer Roma in der UdSSR und ihren Nachfolgestaaten sowie den Ländern des ehemaligen Ostblocks.

Lokale Institute, wie der Kölner Rom e.V. oder die Médiathèque Matéo Maximoff in Paris, sowie nationale und transnationale Organisationen, wie das Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma e.V., RomArchive oder ERIAC sind Leuchtturmprojekte kulturpolitischer Agency von Roma, von deren Wissensspeichern und -vermittlung diese Arbeit in hohem Maße profitieren konnte. Die Angebote, Handreichungen, Einladungen und diskursiven Herausforderungen seitens Roma-Intellektuellen, -Künstler*innen und -Aktivist*innen an die Mehrheitsgesellschaft sind zahlreich und wachsen stetig.

Auch Matéo Maximoffs reiches schöpferisches Erbe birgt noch ungehobene Schätze, wie die in Paris archivierten, auf seinen Reisen entstandenen Super8-Filmaufnahmen, deren sorgfältige Digitalisierung wünschenswert wäre, oder das unveröffentlichte Typoskript des außerordentlich spannenden Abenteuerromans *Atziganis*.

Anhänge

Abbildungen

Mit freundlicher Genehmigung von Nouka Maximoff



Abbildung 1: Fotografien in *Condamné à survivre*, nach S. 113.



La mère et le père de l'auteur, le jour de leur mariage en 1916.



*A droite, l'une des
tantes de Matéo
MAXIMOFF.
Alors jeune fille, la
tante de Matéo
était née en
Pologne en 1908;
elle est morte à
Paris en 1979.*

Abbildung 2: Fotografien in *Le Prix de la Liberté*, nach S. 95.

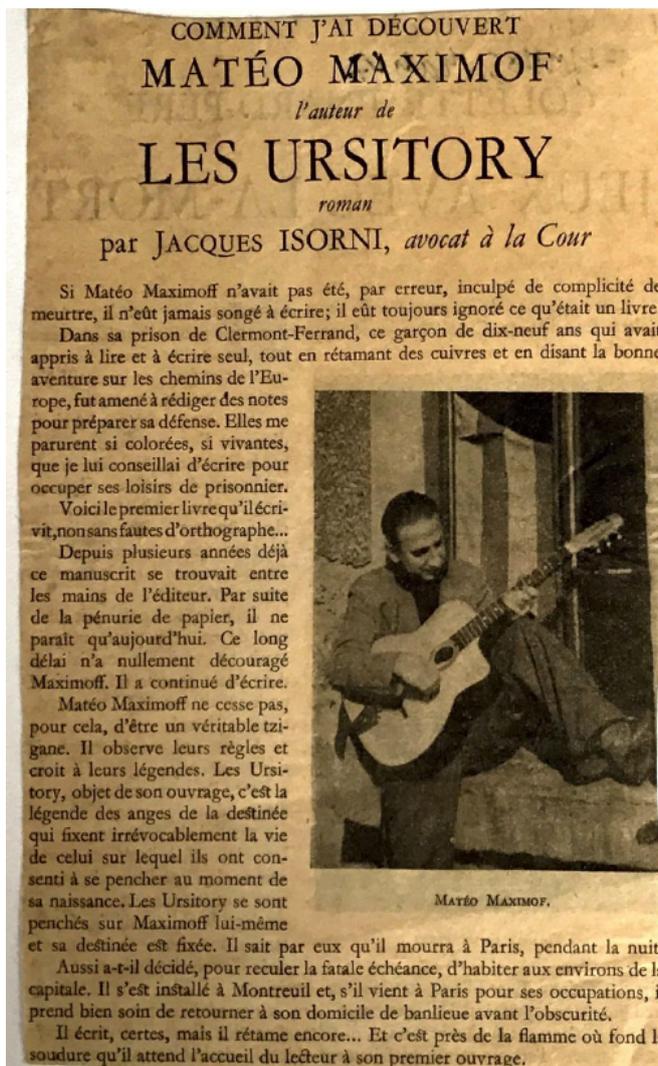


L'auteur enfant, avec son père, à Barcelone (Espagne).

Abbildung 3: Fotografie in *Le Prix de la Liberté*, nach S. 174

Presseartikel

Matéo Maximoff hat zwischen 1947 und 1997 Zeitungsartikel über seine Person, seine Werke und seine Familie gesammelt. Das von ihm angelegte Portfolio umfasst über 130 Artikel, von den im Folgenden einige exemplarisch abgebildet sind.



Jacques Isorni in *Flammes* 1947/3

Cinq minutes avec...

Matéo MAXIMOFF

UN battant de portail barbouillé de craie, à Montreuil-sous-Bois. On le pousse : une volée d'enfants fuse dans les jambes des visiteurs.

Au fond de la cour, une échappe. Parmi les Bohémiens, habite Matéo Maximoff, écrivain tzigane qui publie chez Flammarion son premier roman, Les Ursitory.

Matéo Maximoff vient d'avoir trente ans. Il a les traits lourds mais relevés d'un sourire doucement narquois. De petits yeux malins sur un nez de topir.



Nous avons parlé des Ursitory devant un arc-en-ciel de jupes longues : des femmes aux cheveux noirs viennent d'écouler, repartant en riant ; le cousin du romancier — un jeune gitan à fine moustache américaine, qui joue de la guitare, et fait fonction de secrétaire — ne perd pas un mot de l'entretien.

— Les Ursitory, m'a dit Matéo Maximoff, sont les anges de la destinée. Une vieille tradition aztèque qu'ils parlent. Le troisième jour qui suit notre naissance, et les femmes de notre race peuvent les entendre fixer notre vie.

— Vous connaissez donc votre destin ?

— On m'a prédit que je mourrai à Paris, de mort violente, entre le coucher et le lever du soleil.

Mais Maximoff a pris en quelque sorte une assurance sur la mort : il ne couche pas à Paris : chaque soir, au bon jeune homme rangé, il rentre à Montreuil et rien ne l'en fait sortir avant le chant des coqs.

— Pourquoi avez-vous raconté cette tradition tzigane ?

— Parce que M^e Isorni, l'avocat, me l'a demandé. J'étais en prison, à Clermont-Ferrand, à la suite d'une échauffourée entre deux tribus de « roms ». Je m'ennuyais, dans ma cellule. M^e Isorni me fit rédiger quelques notes sur la vie des tziganes. Plus tard, après l'ordonnance de non-lieu, ces notes devinrent un roman.

L'ambition de Maximoff est d'être le premier romancier des Tziganes.

— On a dit tellement d'inexactitudes sur notre vie, sur nos coutumes ! Dans Miarka, Richepin fait nourrir par une ourse une petite fille de quelques jours : inraisemblance, car même le lait de vache est interdit à nos enfants ! Blaise Cendrars a voulu se renseigner auprès de vrais gitans : mais nous sommes assez menteurs et il a eu bien tort de tout croire.

Il y a des choses qu'on ne doit pas connaître. Dans Les Ursitory, j'aurais pu expliquer certains secrets — celui de cette eau changée en sang, par exemple — mais je ne l'ai pas fait pour éviter de choquer les miens.

Matéo Maximoff m'a alors raconté qu'avant d'affronter le comité de lecture de la maison Flammarion, il passait devant le comité de censure de la tribu.

— Je ne donne aucun roman à mon éditeur avant de le lire moi-même deux fois aux Anciens : une première fois en français, une seconde fois en tzigane.

La liberté des « Roms », cette liberté des éternels vagabonds, vaut bien quelques menus concessions...

Pierre Macaigne.

Pierre Macaigne in *Le Figaro littéraire* 1947/7



Mateo Maximoff

CŒURS TZIGANES

Mateo du Jour
N° 489
12/1955
George Vidal
Photo Mateo Maximoff

QUEL que soit le nom qu'on leur donne : Romanichels, Bohémiens, Gitans, Tziganes, Zingaris, Gypsies, tout le monde connaît ces errants aux yeux de brasse, au teint laque, qui conservent, même sous les haillons et la crasse, une étrange noblesse d'allure. Leurs femmes ont un permanente des grâces de danseuses, mais on les accuse volontiers de manier le maléfice. Quant aux hommes, ils respirent facilement une sauvagerie inquiétante et, partout, ils se heurtent à l'hostilité des populations sédentaires.

Dans les villages, les gendarmes veillent. Défense de séjourner plus de vingt-quatre heures. Ou alors il leur faut posséder, ce qui est très rare, une carte de Joseph Simon : « Il est interdit de stationner aux caravans », annonce un écriteau. Et la petite caravane repartira à la poursuite d'un horizon qu'elle n'atteindra jamais.

Leur race, la plus aryenne de toutes, — bien qu'elle ait été vouée par Hitler à l'extermination totale, — est originaire de l'Inde d'où elle s'expatria, aux environs de l'an 500, pour des raisons qui ne furent jamais élucidées. Elle a eu, depuis lors, à souffrir de tribulations sans nombre. Tous les moyens ont été employés, au cours des siècles, pour réduire ces vagabonds qui noueraient pour la liberté une passion fanatique. Mais aucune mesure, si-elle feroce, n'est venue à bout de leur résistance. Aujourd'hui seulement les Gitans sont vraiment en péril. La saparaterie policière des temps modernes risque de réduire ces rebelles plus sûrement que ne l'ont fait le fer et le feu.

Aussi, venus du monde entier, les chefs tziganes se sont-ils réunis en Espagne au mois de mai pour jeter les fondements d'un État tzigane qui réaliserait, en Afrique ou en Amérique du Sud, ce que les Israélites ont réalisé en Palestine. Et si nous évoquons ici cet événement de caractère social, c'est qu'il a été provoqué par un écrivain tzigane de langue française, Mateo Maximoff.

DANS son dernier roman, *Le Prix de la Liberté* (1), Mateo Maximoff nous conte une histoire d'amour qui semble émerger des cruelles ténèbres du moyen âge ou de l'antiquité, bien qu'elle se situe au milieu du siècle dernier. Mais les Tziganes de l'Europe orientale, il y a cent ans, étaient soumis par leurs maîtres aux mêmes contraintes que les esclaves de l'Empire romain. Le valvode Amiré, patriarche de l'ancienne Roumanie, possède le droit de vie et de mort sur les nombreuses familles qui cultivent ses terres et dont les membres ne peuvent contracter mariage sans son autorisation. Ceux qui tentent de fuir sont poursuivis et abattus comme des bêtes sauvages.

berle, roman..... 550
..... 350

Le héros, Ievan, est un jeune Tzigane instruit et dévot de l'éclairage à la façon des affranchis de l'ancienne Rome. Amé, son frère, il va bientôt entrer en conflit avec ceux qui l'outragent dans ses affections et dans son honneur. Ce sera une lutte farouche d'abord pour sauver la pure Lena des griffes de l'intendant Von qui terrorise les Tziganes et exerce sur leurs filles le droit du seigneur; ensuite pour se sauver lui-même de la jalousie de Barka, sa maîtresse, enfin pour sauver la réputation de la jeune aristocrate roumaine Katalina, dont le cœur ne connaît pas les frontières de races et de castes.

Roman simple, sans les factures aux pas l'esprit, *Le Prix de la Liberté* plaira à celles qui aiment avant tout le pathétique sentimental des situations.

GEORGES VIDAL.

(1) Editions Flammarion.
La Librairie Parisienne, 43, rue de Dun-
kerque, Paris (2^e), peut vous fournir cet
ouvrage contre la somme de 550 frs + 55 frs
de frais d'envoi recommandé. En cas de
commande, envoyez un mandat au C. G. P.
Paris 4-149-29. Aucun envoi contre rem-
boursement.

FRANCO - 10111
N° 3271
29/3/55

Tita, modèle et gitane, est venue de Suède pour épouser l'élu de son cœur Matéo Maximoff poète tzigane

ici Paris 23/1/51

Lé campement est secoué d'allégresse. Les violons et les guitares alternent, les danseurs tziganes et les flamencos trépidants enlèvent de leurs rythmes toutes les filles et les femmes de la tribu. C'est la « fiesta manouche ».

Tout est convié au festin comportant le traditionnel « niglo » à la viande, dont la doyenne, la vieille Ludka, coupe de savantes parts qu'elle dispose sur des rochers avant de les offrir aux convives par ordre de préséance. L'union a été scellée suivant la

tradition gitane, la capiteuse Tita Parmi, est devenue la femme du seul écrivain dont puisse s'enorgueillir le monde des éternels errants.

Il y a quelques années, Matéo Maximoff avait publié chez Flammarion son roman : Les Urutary. Cette étude de mœurs et des légendes de son peuple, ainsi l'historie des trois anges qui président à la naissance, à la vie et à la mort des gens de cette race étrange : les tziganes.

Tita, petite roumée de 20 ans telle avait, on se sait par quel mystère, appris à lire et à écrire) lut avidement ce roman. Elle s'écrit à



Tita dessine avec talent : voici son propre portrait

l'auteur. Et ce fut pour cette jeune Suédoise le grand amour.

Néanmoins de sa tribu, ni les siens ne purent la retenir. Elle partit sur les routes pour retrouver celui que, déjà, elle aimait.

Fidèle à la loi, elle ne voulait pas épouser un étranger... un « gadjé ».

Une nuit de février, elle arriva à Montreuil. Deux grandes tribus y résidaient dont celle de Tita de son cœur. Un « Krias » se réunissait. Les uns jetaient l'anathème, les autres désiraient aider le chaudronnier-poète à contrôler en « justes notes ».

Matéo, quelque peu Don Juan, avait déjà en sa épouse choisie la loi tzigane. Il y a quinze ans, de cela. Un fils est né de cette union, il se nomme Bourdiss et il a 13 ans.

Tout cela ne devait pas découvrir la jeune Tita.

Mais il lui fallait vivre aussi. Après avoir essayé la broderie, le dessin (elle a un jeune talent qui s'affirme tous les jours) elle devint le modèle de Callanocert, le peintre des tziganes.

Comme tous ceux de sa race, Matéo habite sous la tente — car les gitans de Montreuil, fidèles à leur tradition, répugnent à habiter dans des maisons de pierres.

Tita se joit aux autres. Ils s'étaient tard dans la nuit, comment dansent.

Matéo est tout de suite le roi de foudre pour la jolie Suédoise. Si ce sentiment n'avait pas été, réciprocité, il ne pourrait pas demander à la sorcière de la tribu un philtre d'amour. Le poète gitane n'a jamais su ce qu'il a fait de ces sortilèges, il était si jeune et depuis longtemps.

Matéo et Tita ont, l'un pour l'autre une passion folle. Ils se sentent que l'équilibre est très sérieusement réprimé : nez coupé, oreille tranchée, membres brisés. Leur union est donc indissoluble. Et les chers pas du mariage sont réparties entre les deux époux.

Tout, le jeune marié, n'a montré en confiance le père-bonheur qui doit lui assurer de longs jours heureux.

Il lui vient de sa grand-mère, qui son futur grand-père l'offrit à genoux sous la statue de Saint la Noire ; c'est un lambeau de châtie de la sainte dans un médaillon d'or.

Martine BEAUVAIS.

Martine Beauvais in Ici Paris 23/1951 (Mit einem Aquarell von Tita Maximoff)

Une originale, intéressante et humaine initiative
du Secours Catholique d'Annonay...

UNE CONFÉRENCE DE L'ÉCRIVAIN MATTEO MAXIMOFF SUR LES GITANS

Le mercredi 17 octobre, à 21 h., à l'Alhambra, aura lieu une conférence donnée par Matteo Maximoff, écrivain gitan spécialisé sur la vie des tribus qui, parties, il y a quinze siècles de quelque part dans l'Inde, poursuivent leurs incessantes pérégrinations à travers l'Europe.

L'auteur des « Ursitory » et du « Prix de la Liberté », traitera de la vie, des mœurs, des aspirations des tribus appelées Rom, Sing, Manouchs, Gitans, que l'on désigne sous les noms communs, imprécis, de romanichels, de bohémiens ou de gitans.

Cette conférence a un triple but : faire connaître le problème des tribus, dissiper les préjugés contre leurs membres en pénétrant dans leur vie et en suscitant à leur égard l'intérêt et la sympathie, et créer un courant d'aide matérielle pour les incessants problèmes sociaux qui se posent à la société moderne.

5 millions de gitans vivent à travers l'Europe, l'Afrique du Nord et l'Asie Mineure dans leurs incessantes migrations circulaires, ne s'amalgamant jamais à la société dont la tendance so-

ciale, à leur égard, ne semble pas avoir d'autre but que de les envoyer ailleurs, sans leur laisser le temps de vivre du fruit de leur travail, parlant le sanscrit complété des mots d'emprunts aux langages des pays traversés... Ils reconnaissent l'autorité des chefs de clans et de tribus et subissent les lois des pays traversés...

500.000 ont payé le prix de la liberté dans les fours crématoires hitlériens...

Les coutumes patriarcales leur religion catholique empreinte de biblisme et de rites superstitieux, leurs coutumes originales : tout cela sera exposé par l'auteur lui-même qui dédicacera ses ouvrages.

Un film de court métrage, parlant et en couleurs : « Boléro Gitan », illustrera cette conférence dont le droit d'entrée est fixé à 100 fr.

Cette excellente initiative est due au Secours Catholique, délégation d'Annonay, dont l'aumônier diocésain, M. l'abbé Fraysse, de la Maison des Œuvres, est aussi aumônier des Gitans.

Avec *Savina*, que publient les éditions Flammarion, nous entrons dans une farouche histoire tzigane racontée par un tzigane. Son auteur, Mateo Maximoff, est, en France, l'unique écrivain appartenant à la race tzigane chez qui seule compte la tradition orale. Il nous révèle, dans ce roman, divers aspects saisissants du caractère farouche de ces hommes rudes, aux passions violentes, qui ne connaissent de justice que celle qu'ils exercent eux-mêmes.

Par suite d'un serment autrefois échangé entre Klébari et Vassilia, leurs enfants respectifs, Ika et Savina, se voient promis l'un à l'autre. De tels engagements sont sacrés chez les tziganes. Mais le jeune musicien Ika attire toutes les filles et bientôt Savina, qui est aussi laide que méchante, se voit délaissée au profit de sa rivale, la danseuse Schero. Dans le cœur tumultueux de la pauvre abandonnée, ravagé par la jalousie, « la vengeance bat son infernal rappel » et déchaîne la tragédie dont Savina sera la pitoyable victime.

Dans ce roman, dominé par le respect de la parole donnée et dont la fureur jalouse est l'un des principaux ressorts, les scènes poignantes se succèdent. Les héros sont extraordinaires de vie et de présence, leurs dialogues toujours incisifs et prenants.

Les lecteurs de *Savina* assisteront à de pittoresques mariages qui se prolongent plusieurs jours durant et se terminent par des bagarres. Ils seront les témoins de rites curieux et verront siéger la Cour de Justice (la Kris) qui juge sans appel. L'autorité totale du chef de famille, les croyances, les coutumes, les superstitions de ce peuple à la rudesse élémentaire sont admirablement mis en relief dans ce palpitant récit.

COURRIER

LES LIVRES, par André BILLY

Un roman sur les tziganes écrit par un tzigane

SAVINIA (Flammarion) est le troisième roman écrit par Matéo Maximoff à la gloire de sa race : la race tzigane. Comme les jours passent vite et que l'oubli n'épargne rien ni personne, je rappellerai d'abord qu'il y a une vingtaine d'années une véritable bataille rangée mit aux prises, dans la proche banlieue de Paris, deux tribus de tziganes, faisant trois morts et vingt blessés. Tous les survivants furent arrêtés, parmi lesquels un jeune bohémien de 20 ans, Matéo Maximoff, chaudière de son état, qui, par exception, savait lire et écrire. Son défenseur, M^r Jacques Isorni, se prit d'intérêt pour lui et le convainquit d'écrire tout ce qu'il savait des mœurs de sa tribu. Au bout de trois mois de prison, Matéo Maximoff remit à l'avocat un manuscrit que celui-ci retrouva dans ses dossiers après la guerre. Il le corrigea et le confia à son éditeur. Ce sont, *Les Ursitory*, Matéo Maximoff nous avait promis ses souvenirs. On les attend.

Savinia est à la fois l'histoire d'une passion malheureuse et d'une kris. Une kris est une cour de justice chargée de faire respecter la loi tzigane. Je me suis trouvé jadis dans le voisinage immédiat d'une kris ou de quelque chose d'approchant. C'était aux Saintes-Maries-de-la-Mer, où le dessinateur et graveur Hermann-Paul s'était fixé pour finir sa vie. Deux amours se partageaient son cœur : celui des taureaux et celui des bohémiens, qu'on appelle dans la vallée du Rhône des *rabouins* ou des *caracs*. Je revois le brave Hermann-Paul à cheval, le trident au poing, en veste de velours noir, caracolant, sérieux comme un pape, parmi les *guardians* du marquis de Baroncelli, en tête de la procession de sainte Sarah, qui, conduite par l'abbé Amat, aumônier des bohémiens, avait lieu la veille de celle des Saintes orthodoxes. Le soir même, chez Hermann-Paul, se tint une réunion

des chefs bohémiens venus en pèlerinage pour élire leur roi et régler quelques affaires litigieuses. Et nous eûmes beau, le lendemain, presser Hermann-Paul de questions pour obtenir des détails sur cette réunion à laquelle il disait avoir assisté, ayant réussi à s'assurer la confiance des *caracs* et connaissant leur langage, il ne voulut rien nous dire. Il avait juré le secret. Il attachait à tout cela une importance religieuse, mystique. Je dois ajouter qu'à cette époque le pèlerinage des Saintes avait déjà perdu son pittoresque traditionnel et que Mérimée y eût cherché en vain cette couleur locale que lui et ses amis romantiques étaient si fiers d'avoir inventée. Sur les routes de la Camargue, quelques pauvres roulottes hippomobiles se faisaient à peine remarquer dans le flot des camions et des camion-

nettes mécaniques. En revanche, dans la crypte de l'église, l'odeur, elle, était terriblement locale.

Je reviens à *Savinia*. De ce roman romanesque et documentaire émergent quelques figures d'un assez bon relief. L'héroïne, *Savinia*, n'est pas, bien entendu, à mettre en parallèle avec *Carmen*, mais elle a sa violente et cruelle originalité et sa fin tragique la réhabilite dans l'esprit du lecteur sentimental. Et puis, cette kris à l'issue de laquelle l'homme qu'elle aime, mari de sa rivale, lui crève d'un coup de poignard l'œil qui lui reste, est un bien curieux tableau de mœurs, surtout s'il est authentique. On se prend à regretter qu'un collaborateur, anonyme ou non, n'ait pas donné au roman de Matéo Maximoff le « fini » qui lui manque. On le lit quand même avec un vif intérêt. On y apprend sur les tziganes beaucoup de choses généralement ignorées.

André BILLY,
de l'Académie Goncourt.

Le journal de dimanche
24.4.58

Pas d'alcool, de rasoir ni de peigne pendant 8 jours pour les gitans de Paris qui portent le deuil de Mimi Rossetto



Mateo Maximoff et sa fille

La mort en Italie de Mimi Rossetto, « la reine des gitans », a beaucoup touché les tziganes de Paris, mais, seuls, ceux de son clan porteront son deuil.

Mimi Rossetto n'était pas la reine de tous les gitans, nous dit Mateo Maximoff, lui-même chef de tribu important puisque le clan des Kaldéras (chaudronniers) qu'il dirige à Montrouge compte quelques milliers d'individus. C'était une grande dame, un très grand chef de tribu. Celle-ci groupe plus de trois mille personnes éparpillées dans le monde entier.

Mateo Maximoff, le seul écrivain tzigane qui existe au monde — après « Les Ursitory », « Le Prix de la liberté », et « Savina », il va publier un quatrième ouvrage sur l'épopée de son peuple errant — ne pense pas que ceux du clan de Mimi Rossetto iront aux obsèques. Mais le deuil qu'ils porteront à Paris ne sera pas moins strictement suivi.

La croix sur la verdine

La tradition, précise Mateo Maximoff, veut que chaque membre de la tribu, dès l'annonce de la mort, dessine au charbon de bois une croix sur sa verdine (roulotte), sur sa tente ou sur son campement. Les femmes doivent allumer la bougie ou la lampe à huile devant le petit autel aux icônes qui se trouve dans chaque camping. Les hommes ne peuvent se raser, ni se peigner, ni changer de vêtements pendant huit jours. Hommes et femmes doivent fuir les spectacles et

abandonner l'usage de boissons alcoolisées.

Jusqu'à la guerre, les vêtements, la roulotte, tout ce qui appartenait au mort était brûlé après l'enterrement. Cette coutume a été abandonnée généralement, du moins en France.

« Pas de roi : des chefs de tribu »

Le titre de roi des gitans, poursuit-il, est une invention de journalistes. Comment voulez-vous qu'un roi puisse régner d'une façon convenable sur un peuple de plusieurs millions d'individus qui se promènent perpétuellement sur le globe. On a parlé de ce titre plusieurs personnes à Paris ou dans la région parisienne. Il y a eu Coco l^{er} qui est mort, puis Titl, le grand Vaïda d'Argenteuil et enfin Mailhes qui habite Montrouge.

Mimi :

maquignon des bohémiens

Comme Mimi, je suis né à Barcelone, dit Mateo Maximoff. C'est là où je l'ai connue. Elle s'était spécialisée, bien longtemps avant la guerre, dans le commerce des chevaux, ce qui la conduisit en Irlande où elle effectuait ses achats qu'elle venait revendre en Europe. La dernière fois où je la vis, c'était en Italie. Elle était entourée d'une véritable cour, où sa sœur exerçait une grande influence. Elle vivait seule, n'ayant jamais voulu se marier, sous une tente somptueuse, car elle avait amassé une grosse fortune.

Robert GIRAUD.

Le rendez-vous de Maiche (25)

Le premier écrivain tzigane se souvient d'Auschwitz... et de Renoir

MONTBELIARD. — Le tzigane : celui qui n'est jamais d'ici, mais toujours de plus loin, loin derrière cette cravate où se profilent le traquenard du gendarme, les papiers, jamais suffisants, les décharges publiques, offertes en lieux de séjour, la fierté aussi de ces nomades gardant les mystères à la pointe de leurs caravanes. Autant qu'il y a d'étoiles dans le ciel, mais, en plus, une sensibilité d'écorché vil.

Une intelligence sortant enfin de l'ombre, entraîne derrière ses médecins, ses avocats, ses ingénieurs, tout un peuple émergeant de l'analphabétisme.

Matéo Maximoff en est l'un des porte-parole : « Je suis le premier écrivain tzigane ». Un art de vivre subtil de l'union de propriétés. A Maiche, il se transforme en pasteur secouru de ses 4.000 frères rassemblés pour le grand pèlerinage de cette sacre protestante qu'est la mission évangélique tzigane.

La cinquantaine bien tassée, derrière ses lunettes rudes, le défilé rapide au français, distillant un savoureux accent russe, Matéo Maximoff se souvient. Le 12 juillet 1944, à Auschwitz, 4.200 romsés et 12.000 enfants quittaient cette terre sans joie. Deux membres de sa famille les accompagnaient. Mais il a déjà abandonné les nazis pour les chemins de l'Inde à la recherche des origines de la langue tzigane dont 73 p. cent de, mais proviennent du sanscrit. N'est-il pas le président international de la commission de la langue tzigane ?

Traduit en vingt langues

Et la fusée de ses ancêtres

tres qu'il n'a jamais connue ? Il a arpenté avec toute la passion d'un apatride des centaines de kilomètres de frontières sans pouvoir saisir sous ses semelles la poussière de cette terre aimée. Qu'importe si ce n'est pas aujourd'hui, demain, l'ingratitude lui ouvrira les bras.

Son premier roman « Les Ursulines », paru chez Flammarion, a été préfacé par M^{rs} Lorenzi. Tout simplement, il précise qu'il a été traduit en vingt langues. La liberté, l'amour, il a vidé son cœur et sa plume en quelques centaines de pages pour expliquer qu'un tzigane ça respire et ça aime et ça moult comme tout le monde.

L'un de ses ouvrages, « La 7^e fille », raconte comment, en devenant acteur chez les tziganes, un aveugle sous le manteau. Surtout à Maiche, chez ces convertis de fraîche date que les démons farceurs de la civilisation de consommation viennent trer par les basques.

Trente-six longs métrages

Matéo Maximoff a aussi connu les joies du cinéma avec trente-six grands et 200 courts métrages. Jean Renoir ? Un motif d'admiration sans borne. « Il ne tournait jamais une scène de tziganes sans venir me consulter. Et quel œil de maître ! Il détectait un clois qui dépassait à 50 mètres, ou un figurant fumant en cachette derrière un décor ».

Assistent technique, directeur de l'édition, il a collaboré aussi Christian Jacque. Et encore d'autres. Brutallement, il se tait. Une coupure qu'il calque sur sa « révélation », celle qui l'a conduit à

cesser radicalement. Il y a dix ans toutes ses activités artistiques. Mais, une voix lui a murmuré qu'il ne devait pas entermer inutilement ses talents, alors, il s'est souvenu qu'il avait à jouer son rôle de guide.

« C'est la première fois depuis que le monde est monde que les tziganes ont la responsabilité de A à Z d'une semblable manifestation ».

Toute une passion candide et sans fard pour vibrer en jetant à la face des autres : « Si c'est un échec, ce sera notre faute, si c'est une réussite, ce sera notre gloire ».

Aujourd'hui, il n'y aura pas assez de bois mort à Maiche pour alimenter le feu de camp où se réchaufferont leur joie et leur croyance.

Hubert PARUIT.



Le premier écrivain tzigane.

(Photo Robert MESSINET)

L'EST Républicain

n° 649 du 74-7.74

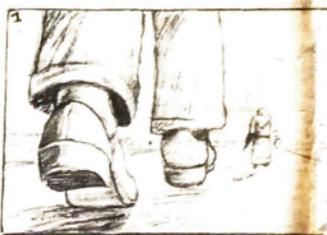
Du BLE.

LA CROIX 4.11.83

LA ROUTE DONT LES PRINCES SONT DES TSIIGANES

CRIS DE LA VIE

Le réveil par l'image



■ *Le pas démesuré du Tsigane à l'échelle de la route.* (Dessin de Tony Gatlif)

Les Princes, premier film en France d'un Tsigane sur les Tsiganes, et la création d'un prix littéraire tsigane accentuent la nouvelle revendication d'identité menée depuis longtemps déjà par une élite soucieuse de sauver les gens du voyage de la paupérisation et de la marginalisation qui les guettent de plus en plus.

Pour Tony Gatlif, qui a connu la délinquance, les terrains vagues, les bidonvilles, les centres de redressement avant de faire du théâtre puis du cinéma, la revendication culturelle est désormais la seule base d'un réveil possible des Tsiganes illettrés à 96 %.

Pour Matéo Maximoff également. Maximoff a été le premier écrivain tsigane. Il a appris à lire et à écrire seul à partir de l'alphabet que lui avait enseigné son père. Arrêté à 21 ans pour une faute qu'il n'avait pas commise, il s'est mis à écrire en prison, sur les conseils de son avocat. Pasteur de l'Eglise évangéliste tsigane, il n'a qu'un but : rétablir l'identité du nomade dans sa vérité.

Matéo Maximoff : La guerre au mépris

Il est temps de montrer qu'il existe aussi chez les Tsiganes des intellectuels, des écrivains, des artistes... Il est temps de nous faire connaître du grand public, pour défendre notre droit à l'existence, notre survie, notre histoire, notre culture. Pour combattre le racisme. Pour que cesse le mépris.

Depuis la parution de mon premier roman en 1947, j'en ai publié six autres. De nombreux Tsiganes se sont mis à nous écrire. Nous avons donné d'innombrables conférences, collaboré à la réalisation de nombreux films, parcouru de multiples pays, fondé la revue *Etudes tsiganes*, des associations, diverses entreprises culturelles. Nous venons de créer un prix littéraire. J'ai même commencé à traduire la Bible en romanes, notre langue, encore parlée et comprise par la plupart des Tsiganes dans le monde.

L'ONU, l'Unesco, le Conseil de l'Europe, les pouvoirs publics se préoccupent officiellement de notre sort.

Le racisme anti-tsigane, je l'ai découvert dans les camps de concentration, à partir de 1940, pendant quatre ans. Depuis, concrètement, qu'y a-t-il de changé dans notre vie quotidienne? On nous rejette autant. Et nous devenons les victimes des mêmes tracasseries.

Qu'est-ce que notre peuple est originaire de l'Inde? Que notre langue vient du sassanide? Que le voyage est

l'essence même de la vie? Que nous sommes violents? Oui. Quand on nous y oblige et pour l'honneur. Mais la nécessité de l'entraide l'emporte toujours sur les différends. Notre mépris que vous mépriez n'est pas honteux. Pourquoi n'avons-nous le choix qu'entre les terrains vagues et la sédentiarisation? La voie n'est pas la fertilité des « princes » des bidonvilles. Rejetés, nous relevons la tête et nous nous échappons.

Gatlif n'abandonne aucune situation. Il ne verse ni dans le misérabilisme ni dans l'angélisme. Il préfère accentuer la violence jusqu'à l'excès. Il raconte une histoire simple.

Nara répète sa femme car elle a pris le bébé à son sein. Il demeure avec sa mère et sa fille dans une cité de transit en bordure d'un terrain vague où des gadjo, des chômeurs, des voyous cherchent leur maigre subsistance dans les dépotoirs et les ruines d'usines désaffectées. Un jour, lassé des expulsions et des contrôles, il reprend la route.

Muse Dalbray, la grand-mère, vit tout l'orgueil tsigane avec un humour et une virilité infimes. Les Tsiganes eux-mêmes, en la voyant, s'y sont trompés. Quant à Gérard Darmon, le geste sec, le verbe tranchant, il clame haut la rancœur, la rage, la soif de liberté de Nara.

Tous deux au fond ne sont que tendresse. Nara ne se dévèle que par à-coups. Muse Dalbray, elle, traduit, dans sa démarche, son sourire, sa malice, son port de tête un sentiment complexe d'accueil, d'accablement, de joie de vivre. — Jeanine BARON

(1) Gadjo : le sédentaire, le non-tsigane.

pour nous une nécessité inéluctable que nous renvoie à la Bible? Que nos meilleures sources d'inspiration ce sont la Bible, judaïsme, et « la route, droite à l'infini, jusqu'au dernier souffle » celle des Princes.

Propos recueillis par Jeanine BARON

OUVRAGES DE MATEO MAXIMOFF :
Les Ursibory; Le Prix de la liberté; Sarcas; Tsiganes; Wanders des Vahé; Les Tsiganes, nomades mystérieux (en français, allemand et italien); Le Monnaïa Zingars (en italien); Le Septième Fille. En vente chez l'auteur, 61, bd Edouard-Brady, 92030 Romainville et au Secrétariat des Etudes tsiganes, 2, rue d'Hauteville, 75009 Paris.

Jeanine Baron in *La Croix* 1981/11 (mit einer Zeichnung von Tony Gatlif)

S

... de mieux faire com-
... les situations nan-
... d'un mythe, d'une
... Les collègues rencon-
... gérien Djoliba pour
... du gros scotéus par

... que, le stage de per-
... taine de jeunes de la
... rythme (derbour-
... ka et congai) sont

... animés par
... Rachid Belgacem
... (joueur de der-
... bourka), Aly
... Keita (balafon),
... Basht Termtani
... (percussions) et
... Camel Zekri
... (thab). L'école de
... percussions est
... née sur les rives
... du fleuve Niger
... où une dizaine
... d'artistes afri-
... cains et euro-
... péens ont
... descendu le fleu-
... ve à pirogue pour
... nigériens. Les élèves
... percussions se retrou-
... vent Cachin (du 12 au
... privilégiant des thèmes
... des musiciens nigé-
... a maison de quartier
... et des intervenants pro-
... fite concert final cog-
... 6 mars. ■

tral

... le 24 janvier et
... «conseiller» sur
... à réaliser sur la
... le deux femmes
... dans la steppe de
... ne en peau habi-
... tée par un
... gigantesque
... monstre.
... «l'esprit de la
... neurs» Celiu-

Ecrivain tzigane et romainvillois

LA FETE A MATEO

Samedi 1^{er} février, à la maison de quartier Nelson Mandela, près de 300 personnes ont participé à l'hommage rendu par la municipalité à Mateo Maximoff, grand écrivain tzigane et romainvillois, à l'occasion de ses quatre-vingt ans. Une fête chaleureuse et spontanée à l'image d'une des figures les plus singulières de la littérature contemporaine.

... ans la capotement de basse-cour que pro-
... chut notre société du tout-communicant,
... il arrive qu'une voix tranche. Celle de
... Mateo Maximoff tranche assurément par la mosaï-
... que qu'elle impose aux mots, aux choses et aux êtres.
... Mateo Maximoff ne laisse pas la parole tranquille.
... Il la fait danser. Tout comme il fait danser les mots
... dans ses récits traduits aux quatre coins du monde.
... A la jonction de l'écrit et de l'oral, l'œuvre de l'écri-
... vain tzigane et romainvillois perpétue la tradition
... des conteurs du groupe auquel il appartient : les
... Roms Kalderash. Samedi 1^{er} février, la fête à Mateo
... (Matei en langue Romanès) a tout naturellement
... démarré par une séance de contes assurée par
... Jeanne Ferron, grande conteuse contemporaine.
... De sa voix sûre et envoiante, elle a tenu en haleine
... petits et grands en adaptant des récits de Mateo
... Maximoff comme *La poupée de Mameliça*. Une
... excellente mise en bouche pour découvrir ou entre-
... tenir la flamme de la tziganté. Loin de toute
... folklorisation à bon compte et des alibis exotiques
... écoulés, la soirée a prouvé combien les tziganes ont
... gardé le goût de la fête spontanée, des noces abon-
... dantes et des anniversaires enflammés. Ils sont tous

... venus : les voisins, les amis - anonymes ou célèbres,
... roms ou gadgés - la famille, les femmes en longues
... jupes et foulards colorés, les dyasties de violon-
...nistes et de guitaristes. Sur les murs, des photo-
... graphies. Celles de Mateo Maximoff - «Les
... voyages de Mateo» et celles réalisées par de jeunes
... tziganes sur l'univers des gens du voyage. Autour
... d'un buffet campagnard, la fête fut aussi variée que
... le personnage est multiple. Rom kalderash, tzig-
... nologue, passeur pentecôte, conférencier, cinéas-
... tre, auteur et collectionneur. La fête à Mateo s'est
... prolongée par des chants, des musiques et des
... danses tziganes. Une musique hantée par la
... recherche de ses racines dont les morceaux com-
... mencent en douceur pour finir en fête. Si Mateo
... Maximoff a en mémoire l'histoire des longues
... transhumances des Roms d'Europe centrale, il gar-
... de encore les stigmates d'un racisme ordinaire qui
... a pendant longtemps relégué sa communauté au
... statut de parias. «*À la Libération, on ne nous a pas
... tés ni interdits de voyage, on nous a interdits de sta-
... tionner. C'est plus subtil, mais ce n'est pas parce
... que l'on s'arrête que le voyage est arrêté*» sou-
... ligne-t-il. Lui dont 27 membres de sa famille ont
... été gazés en Allemagne et qui ne se résout pas à
... accepter la montée en charge des idées fascistes.

*Mateo Maximoff sera l'invité de la bibliothèque
samedi 22 février à partir de 18h. Au programme :
«Danses roumaines» de Bartok, interprétées par
les élèves de l'ENM et tenu contre avec Mateo
Maximoff qui dédicacera ses livres. A noter que
depuis le 3 février et jusqu'au 1^{er} mars, une expo-
sition des photos de Mateo Maximoff intitulée «Des
métiers, des tziganes» est présentée à la biblio-
thèque, 61 av. de Verdun. ■*



A l'occasion des 80 ans de Mateo Maximoff, ses enfants et sa famille, la veille du rendez-vous hommage le 1^{er} février dernier à la Maison de quartier Nelson Mandela

Publikationen Matéo Maximoffs

Romane

- 1946: *Les Ursitory*. Paris: Flammarion,
— 1949: *The Ursitory*. London: Chapman & Hall.
— 1954 : *Die Ursitory*. Zürich: Manesse .
— 1957: *Odets makt* . Stockholm: NOK.
— 1988: *Les Ursitory*. Champigny-sur-Marne: Concordia.
— 2001: *Die Ursitory*. Zürich, Unionsverlag, 2001.
— 2007: *Sudba Ursitoru*. Prag: Argo
1955: *Le Prix de la liberté*. Paris: Flammarion.
— 1955: *Der Preis der Freiheit*. Zürich: Morgarten Verlag.
— 1996: *Le Prix de la liberté*. Châteauneuf-les-Martigues : Wallâda.
— 2005: *Prețul libertății*. Bukarest: Editura AMM.
1957: *Savina*. Paris: Flammarion.
— 1957: *Savina*. Stockholm: NOK.
1982: *La septième fille*. Paris: Concordia.
— 1969: *Die Siebente Tochter*. Zürich: Flamberg Verlag.
1984: *Condamné à survivre*. Paris: Concordia.
— 1988: *Verdammt zu leben*. Bern, Zytglogge.
1986: *La poupée de Maméliga*. Paris: Concordia.
— 1986: *La bambola de Mameliga*. Torino: Eurostudio.
1987: *Vinguerka*. Paris : Concordia.
1990: *Dîtes-le avec des pleurs*. Paris : Concordia.
1992: *Ce monde qui n'est pas le mien*. Paris : Concordia

Mitherausgeberschaften

- Daettwyler, Otto und Matéo Maximoff (1959): *Tsiganes*. Zürich: Büchergilde Gutenberg.
Rinderknecht, Karl André Barthélémy, Francis Lang, Matéo Maximoff, Carl-Herman Tillhagen (1973) : *Tsiganes : nomades mystérieux*. Lausanne : Editions Mondo.

Weitere Publikationen

1993: *Routes sans roulottes*. Paris : Concordia. (Autobiografie)

1999 : *Les Anges du destin – Texte de Matéo Maximoff, photos de Claude et Marie-José Carret*. Paris : Filigranes.

1995: *Les Gens du Voyage – photographies*. Paris : Concordia.

1995: *E nevi vastia*. Pierrefitte : Société Biblique Française. (Übersetzung des Neuen Testaments ins Romani)

Artikel in *Journal of the Gypsy Lore Society*

“Germany and the Gypsies: from the Gypsy’s point of view.” JGLS 1946/25, S. 104–108.

“Some Peculiarities in the Speech of Kalderas”. JGLS 1946/25, S. 108–112.

“The Gypsies of Montreuil-Sous-Bois”. JGLS 1947/26, S. 37–42.

“Three Feast Days among the Turco Americans” JGLS 1947/26 S. 127–132.

“Children of the devil”. JGLS 1948/27, S. 110–114.

“Romani Proverbs”. JGLS 1948/27, S. 115–117.

“Tales of Terror I”. JGLS 1949/28, S. 82–97.

“The Tribe of the Miyeyesti”. JGLS 1949/28, S. 61–65.

“Tales of Terror II”. JGLS 1950/29, S. 55–61.

“Tales of Terror IIIa”. JGLS 1951/30a, S. 25–37.

“Tales of Terror IIIb”. JGLS 1952/30b, S. 100–118.

“Tales of Terror IV”. JGLS 1953/32, S. 42–54.

“Tales of Terror Va”. JGLS 1955/34a, 46–57.

“Tales of Terror Vb”. JGLS 1955/34b, S. 133–140.

“Tales of Terror VI. JGLS ‘The last door’” 1958/37, S. 97–103.

“The Gypsies of Montreuil-Sous-Bois”. JGLS 1961/40, S. 109–111.

Artikel in *Études Tsiganes*

„Principaux groupes Tsiganes en France“. ET 1955/1, S. 3–6.

„E Pasledno. La dernière porte“. ET 1956/1, S. 4–8.

„Naissance, baptême, enfance, fiançailles et mariage chez les Tsiganes kalderash“. ET 1960/1, S. 11–21.

„Coutumes des Tsiganes kalderash après le mariage, la mort, la pomana“. ET 1962/3, S. 10–17.

„Réflexions sur l’avenir de l’organisation internationale tsigane“. ET 1971/4, S. 10–11.

„Le 30ème anniversaire du massacre tsigane d’Auschwitz“. ET 1974/4, S. 9–10.

„Le commerce du sel“. ET 1983/3, S. 40–45.

- „Traverser la grande mer“. ET 1984/2, S. 13–14.
- „Une roulotte dans la tête“. ET 1985/1, S. 9–10.
- „Savina : extrait de ‚Savina‘“. ET 1985/4, S. 3–10.
- „Les Dimitrievitch“. ET 1987/3, S. 28.
- „Guérisseuses ou sorcières ?“ ET 1988/2, S.11–12.
- „Varsovie 1990, 4ème Congrès Mondial Tsigane“. ET/1990, S. 29–30
- „Témoignage“. ET 1995/6, S. 192–194.
- „Les douze vierges“ . ET/1997, S. 32–33.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Baudelaire, Charles ([1830] 1975): *Mon cœur mis à nu*. In : Œuvres complètes. Ed. Claude Pichois, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1975, t.I, p. 701.
- Böll, Heinrich (2017 [1953]): *Und sagte kein einziges Wort*. München: dtv Verlagsgesellschaft. 22. Auflage.
- Caigniez, Louis-Charles (1816): *La petite bohémienne*. Paris: Barba.
- Ciuciu, Anina (201): *Je suis Tzigane et je le reste. Des camps de réfugiés Roms jusqu'à la Sorbonne*. Paris: City Editions
- Cuvelier, J.G.A. (1798): *C'est le diable ou la bohémienne*. Paris: Barba.
- Daudet, Ernest (1879): *Dolorès*. Paris: Plon.
- Debicki, Edward (2018): *Totenvogel*. Berlin: Friedenauer Presse.
- Diderot, Denis (1797): *Jacques le fataliste*. Paris: Gueffier jeune.
- Doughty, Louise (2003): *Fires in the Dark*. London: Simon & Schuster.
- Doughty, Louise (2006): *Stone Cradle*. London: Simon & Schuster.
- Flaubert Gustave (2017 [1867]): *Lettre de Flaubert à George Sand, Croisset, 12 juin 1867*. (Bibliothèque de l'Institut de France, H 1358, ffos 67-68. Collection Lovenjoul. La Pléiade, t. III, p. 652.) Online: *Correspondance de Flaubert*. Université de Rouen: Centre Flaubert. <https://flaubert-v1.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=11117&mot=&action=M> (aufgerufen am 08.09.2022)
- Giordano, Ralph (1982): *Die Bertinis*. Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Giordano, Ralph (2007): *Erinnerungen eines Davongekommenen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Hugo, Victor (1843): *Les Burgraves*. Paris: Michaud & Durie.
- Illyes, Jules (1943): *Ceux des Pusztas*. Paris: Gallimard.
- Jovanovic, Gianni (2022): *Ich, ein Kind der kleinen Mehrheit*. Berlin: Aufbau-Verlag
- Kessel, Joseph (1930): *La rage au ventre*. Paris: La nouvelle société d'édition.
- Lamartine, Alphonse de (ed. Sarga Moussa) (2000 [1835]): *Voyage en Orient*. Paris: Champion.
- Lee, Stan, Mark Gruenwald, Steven Grant David Micheline e.a. (1979): *The Mighty Avengers #186: 'Nights of Wundagore'*. In: Sedlmeyer Cory (2018): *Marvel Masterworks: The Avengers Vol. 18*. New York: Marvel Worldwide Inc. S. 180–197.
- Lee, Stan, Jack Kirby, Paul Reinman and Art Simek (1964): *X-Man #4: 'The brotherhood of Evil Mutants'*. In: Bogart, David (2003): *Marvel Masterworks: The X-Man Vol.1*. New York: Marvel Worldwide Inc. S. 74–97.
- Liszt, Franz (1859): *Des bohémiens et de leur musique en Hongrie*. Paris: Librairie Nouvelle
- Marafioti, Oksana (2012): *American Gypsy*. New York: Farra, Straus and Giroux.

Massaquoi, Hans-Jürgen ([1999] 2010): *Neger, Neger, Schornsteinfeger*. Frankfurt: S. Fischer Verlag. 2. Auflage.

Mérimé Prosper (1845): *Carmen*. Paris: *Revue des deux mondes*.

Nicolic, Jovan und Ruždija Russo Sejdović (2002): *Kosovo mon Amour*. (Französische Übersetzung aus dem Romani von Marcel Couthiades). Paris: Éditions L'espace d'un instant.

Pasternak, Boris (2017[1957]): *Doktor Shiwago*. Deutsche Übersetzung von Thomas Reschke. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag. 3. Auflage.

Sand, George (2017 [1883]): *Lettre de George Sand à Flaubert, Nohant, 14 juin 1867*. (Collection particulière. Corr. Flaubert-Sand, p. 143. Texte de la Nouvelle Revue, 15 février 1883, p. 724.) Online: *Correspondance de Flaubert*. Université de Rouen: Centre Flaubert. <https://flaubert-v1.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=16255&mot=&action=M> (aufgerufen am 08.09.2022)

Sand, George (1857): *La filleule*. Paris: Librairie Nouvelle.

Schönnett, Simone (2018): *Andere Akkorde*. Klagenfurt/Celovec: Verlag Johannes Heyn.

Scribes, Eugène (1829): *La bohémienne ou l'Amérique en 1775*. Paris: Pollet.

Tolstoj, Lev (1885–1886): *Krieg und Frieden*. (Übersetzung aus dem Russischen von Ernst Strengel). Berlin: Berlag A. Deubner

Wolff, Karin (Hrsg.) (2020): *Papuszás Gesprochene Lieder*. Frankfurt a.d.O.: Stiftung Kleist-Museum.

Wölfel, Ursula (1962): *Mond Mond Mond*. Düsseldorf: Hoch-Verlag.

Zola, Émile (2014 [1874]): *Nouveaux contes à Ninon*. Paris: Éditions Gallimard.

Sekundärliteratur

Achim, Viorel (1998): *The Roma in Romanian History*. Budapest: Central European University Press.

Achim, Viorel (2016): "Gypsies speak. An analysis of the petitions of the Gypsy slaves in the Romanian principalities, C. 1835– C. 1855." In: Kyuchukov, Hristo, Elena Marushiakova & Vesselin Popov (2016): *Roma: Past, Present, Future*. München: LINCOM GmbH. S. 56–67.

Acton, T. A. (Hrsg.) (1971): *Current Changes among British Gypsies and their place in International Patterns of Development*. Oxford : National Gypsy Education Council Conference Proceedings

Acton, Thomas (2019): „Beginnings and Growth of transnational Movements of Roma to achieve Civil Rights after the Holocaust“. In: RomArchive. <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/beginnings-and-growth-transnational-movements-roma/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Adichie, Chimamanda Ngozi (2009): "The Danger of a single Story". TED-Talk https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript (aufgerufen am 08.09.2022).

Agamben, Giorgio (2001): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Freiburg: Diaphanes

Agamben, Giorgio u. Hubert Thüring (2002): *Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Dt. Erstaussg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Amnesty International (2021): "Ungarn 2020". In: Amnesty Report. <https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-report/ungarn-2020> (aufgerufen am 08.09.2022).

Aptheker, Herbert (1939): "Maroons Within the Present Limits of the United States". In: *The Journal of Negro History* 24(2), 167–184.

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2010): *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*. London: Routledge.

Assmann, Jan (2000 [1997]): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck. 3. Auflage

Assmann, Aleida (2002): „Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften“. In: Lutz Musner /Gotthart Wunberg (Hg.): *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*. Wien: WUV Universitätsverlag. S. 27–45.

Assmann, Aleida (2006): „'Ein geteiltes europäisches Wissen von uns selbst?' Europa als Erinnerungsgemeinschaft“. In: Feichtinger, Johannes e.a.: *Schauplatz Kultur - Zentraleuropa*, S. 15–24.

Bauer, Sidonia u. Pascale Auraix-Jonchière (Hrsg) (2019): *Bohémiens und Marginalität / Bohémiens et marginalité*. Berlin: Frank & Timme

Baumann, Ulrich (2016): "'From the Gypsy's Point of View' – Politique et Mémoire à travers la vie et l'œuvre de Matéo Maximoff". In: *Études Tsiganes* 60, S. 116–133.

Blandfort, Julia u. Marina Ortrud Hertrampf (Hrsg) (2011): *Grenzerfahrungen. Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: Lit-Verl.

Blandfort, Julia (2015): *Die Literatur der Roma Frankreichs*. Berlin: De Gruyter.

Block, Martin (1936): *Zigeuner, ihr Leben und ihre Seele, dargestellt aufgrund eigener Reisen und Forschungen*. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Bogdal, Klaus-Michael (2014 [2011]): *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.

Bogdal, Klaus Michael (2019): "Das 'Zigeunergefühl' – über die Entdeckung des Anderen im Selbst". In: Bauer, Sidonia u. Pascale Auraix-Jonchière (Hrsg) (2019): *Bohémiens und Marginalität / Bohémiens et marginalité*. Berlin: Frank & Timme

Böll, Heinrich: „'Die Bertinis'. Warnung vor den Deutschblütlern.“ In: *Der Spiegel*, 18/1982, S.219–224.

Bouglione, Firmin (1968): *Le cirque est mon royaume*. Paris: Presse de la Cité.

Bouglione, Rosa (2011): *Un mariage dans la cage aux lions. La grande saga du cirque Bouglione*. Paris: Michel Lafon.

- Bouglione, Louis Sampion u. Marjorie Aiolfi (2002): *Le Cirque d'hiver*. Paris: Flammarion.
- Brednich, Rolf Wilhelm (1963): "Les sources folkloriques du roman tzigane 'Les Ursitory' de Matéo Maximoff". In: *Études Tsiganes* 1963/3, S. 5–16.
- Brittnacher, Hans Richard (2011): Europas "'Traurige Tropen'. Zur medialen Inszenierung der Roma in den Texten der *gadje*". In: Blandfort, Julia u. Marina Ortrud Hertrampf (Hrsg): *Grenzerfahrungen. Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: Lit-Verl., S. 31–50.
- Brunner, Claudia (2020). *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Cañadas Ortega, Araceli (2019): „Die antiziganistische Gesetzgebung in Spanien von den Katholischen König_innen bis zur Großen Razzia“. (Übersetzung Michael Ebmeier) In: RomArchive. <https://www.romarchive.eu/de/flamenco/antigypsy-legislation-spain/#fn4> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Cardona, Giorgio R. (1990): *I linguaggi del sapere*. Bari: Laterza.
- Carmona, Sarah (2018): "Decolonizing the Arts: A Genealogy of Romani Stereotypes in the Louvre and Prado Collections". In: *Journal of Critical Romani Studies*, Vol.1, No.2, S.144-167.
- Cendrars, Blaise (1949): *La banlieue de Paris*. Paris: Pierre Seghers.
- Charaudeau, Patrick (1992): *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette Education.
- Charlemagne, Jaqueline, Jacques Sigot, Eva Brabant, Anne de Guerdavid u. Annie Kovacs-Bosch (Hrsg.) (1999): „Matéo Maximoff : un homme, une trajectoire : Entretien avec Matéo Maximoff". In: *Études Tsiganes* 1/1999, S. 176–197.
- Chiriac, Bogdan. (2020): *Mihail Kogălniceanu's Historical Inquiry into the Question of Roma Slavery in Mid-Nineteenth-Century Romanian Principalities*. In: *Critical Romani Studies*. (2/2019) S. 24-41. <https://doi.org/10.29098/crs.v2i2.64>
- Chopinard, Pierre (2015): *The Forgotten History of Romani Resistance*. In: *La Voix des Roms*, Open Society Foundations. <https://www.opensocietyfoundations.org/voices/forgotten-history-romani-resistance> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Clébert, Jean-Paul (1961): *Les Tziganes*. Paris: Arthaud.
- Colson, Félix (1839): *De l'état présente et de l'avenir des principautés de Moldavie et de Valachie; suivi des traités de la Turquie avec les puissances européennes, et d'une carte des pays roumains*. Paris: A. Pougin.
- Comfort, Kathy (2019): "Matéo Maximoff's 'La septième fille'. A testimony of Internment". In dies.: *Refiguring Les Années Noires: Literary Representations of the Nazi Occupation*. Lanham, MD: Lexington Books (an imprint of Rowman & Littlefield).
- Crowe, David (1995) *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. London / New York: Tauris.
- De Mallac, Guy (1973). "Pasternak and Religion". In: *The Russian Review*, 32(4), S. 360–375. <https://doi.org/10.2307/127580>

- Degania, Uri (2018): „Eine Erinnerung an den radikalen Aktivist und Menschenfreund Kurt Holl“. In: *Hagalil*, 18. Oktober 2018. <https://www.hagalil.com/2018/10/kurt-holl-2/> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Deleuze, Gilles, Elena Gualtieri u. Félix Guattari (1986): *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: U. of Minnesota Press.
- Delgado, Richard (1989): „Storytelling for Oppositionists and Others: A Plea for Narrative“. In: *Michigan Law Review*, 87(8), 2411–2441.
- Diouf, Sylviane A. (2014): *Slavery's Exiles: The Story of the American Maroons*. New York University Press.
- Djuric, Rajko (2002): *Die Literatur der Roma und Sinti*. Berlin: Edition Parabolis.
- Doughty, Louise (2018): „Talk to Me: A conversation special - Romani Author Louise Doughty meets Ruby Smith.“ In: *Travellerstimes* 2018/4: <https://www.travellerstimes.org.uk/news/2018/04/talk-me-conversation-special-romani-author-louise-doughty-meets-ruby-smith> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Du Bois, W.E.B. (1903): *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago: A.C. McClurg & Co.
- Du Bois, W.E.B. (1924): *Gift of Black Folk: The Negroes in the Making of America*. Boston MA: The Stratford & Co. Publishers.
- Eder, Beate (1993): *Geboren bin ich vor Jahrtausenden... Bilderwelten in der Literatur der Roma und Sinti*. Univ., Diplomarbeit--Innsbruck, 1991. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag.
- Eder-Jordan, Beate (1999): „'Die Morgendämmerung der Worte'. Themen und Bilder in der Lyrik der Roma“. In: Halwachs, Dieter W. und Florian Menz unter Mitarbeit von Oswald Panagl und Horst Stürmer: *Die Sprache der Roma. Perspektiven der Romani-Forschung in Österreich im interdisziplinären und internationalen Kontext*. Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag.
- Eder-Jordan, Beate (2008): „Die nationalsozialistische Rassen- und Vernichtungspolitik im Spiegel der Literatur der Roma und Sinti“. In: Fischer von Weikersthal, Felicitas, Christoph Garstka, Urs Heftrich und Heinz-Dietrich Löwe (Hrsg.): *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und künstlerische Verarbeitung*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2008, S. 115–167.
- Eder-Jordan, Beate (2009): „La littérature romani: une aubaine pour la littérature comparée“. In: *Études Tsiganes* 36, S. 156–181.
- Eder-Jordan, Beate (2010): „Une Citique interne est-elle possible?“ In: *Études Tsiganes* 43, S. 10–29.
- Eder-Jordan, Beate (2015): „'Imagining it otherwise'. Der (un)sichtbare Paradigmenwechsel im Bereich der Romani-Literaturen und -Kulturen“. In: Thurne, Erika, Elisabeth Hussl u. Beate Eder-Jordan (Hrsg.): *Roma und Travellers. Identitäten im Wandel*. Innsbruck: Innsbruck university press, S. 51–96.
- Eder-Jordan, Beate: „Literarische Orte der Roma“. In: Härle, Andrea, Cornelia Kogoj, Werner Michael Schwarz, Michael Weese u. Susanne Winkler: *Romane Thana. Orte der Roma und Sinti*. Katalog zur Ausstellung. Wien: Czernin Verlag 2015, S. 194–200.
- El-Maafalani, Aladin (2021): *Wozu Rassismus?* Köln: Kiepenheuer & Witsch.

- End, Markus (2014): *Antiziganismus in der deutschen Öffentlichkeit. Strategien und Mechanismen medialer Kommunikation*. Studie für das Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma, Heidelberg.
https://dokuzentrum.sintiundroma.de/wp-content/uploads/2019/12/140000_Langfassung_Studie_Antiziganismus.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).
- Erl, Astrid (2017 [2005]): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart: J.B. Metzler. 3. Erweiterte Auflage.
- Ernst, Gerhard e.a. (Hrsg.) (2006): *Romanische Sprachgeschichte: ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen*. Berlin: De Gruyter.
- Ette, Ottmar (2004): *ÜberLebensWissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Ette, Ottmar (2005): *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Fanon, Frantz (1952): *Peau Noire Masques Blancs*. Paris: Seuil.
- Fanon, Frantz (1961): *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- Fennesz-Juhasz, Christiane (2010): "Ethnographic sound collections of Roma: Aspects of their original context, archiving and use". In: *Calicut University Folkloristics Journal* vol. 1, issue 1, 2010, S. 34–59
- Fennesz-Juhasz, Christiane, Cech, Petra, Heinschink, Mozes F., Halwachs, Dieter W. (Hrsg.). (2012): *Lang ist der Tag, kurz die Nacht. Märchen und Erzählungen der Kalderaš / Baro o djes, čini e rjat. Paramiča le Kaldërašengë*. Klagenfurt: Drava Verlag.
- Filhol, Emmanuel (1998): "Le mot Bohémien(s) dans les dictionnaires français. (XVII^e-XIX^e siècles). A propos des formes de l'énoncé". In: Dolezal, Fredric F. M. u. Ulrich Heid: *Lexicographica. International annual for lexicography = Revue internationale de lexicographie = Internationales Jahrbuch für Lexikographie*. Tübingen: Niemeyer, S. 177–204.
- Filhol, Emmanuel (2006): „Les Tsiganes en France: du contrôle à la répression (1895–1946)". In: *Revue trimestrielle des droits de l'homme* 68, S. 989–1008.
- Emmanuel Filhol (2007): "L'indifférence collective au sort des Tsiganes internés dans les camps français, 1940-1946", *Guerres mondiales et conflits contemporains* 2007/2 (n° 226), p. 69-82.
- Filhol, Emmanuel (2009): „La mémoire des discriminations et des persécutions envers les Tsiganes : à partir de ‚Dites-le avec des pleurs‘ (1990) de Matéo Maximoff". In: *Études Tsiganes* 37, S.32–72.
- Fings, Karola (2019 [2016]): *Sinti und Roma. Geschichte einer Minderheit*. München: C.H. Beck. (2. Auflage)
- Fings, Karola (2019): „Die Anzahl der Opfer". In: *RomArchive*.
<https://www.romarchive.eu/de/voices-of-the-victims/the-number-of-victims/> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Fings, Karola (2006 [1996]): *Otto Pankok und die Düsseldorfer Sinti. 'Ach Freunde, wohin seid Ihr verweht...?'*. Düsseldorf: Mahn- und Gedenkstätte. 2., überarb. Aufl.

- Fonseca, Isabel (1995): *Bury me standing. The Gypsies and their journey*. London: Vintage (Random House).
- Forgiarini, M., Gallucci, M., & Maravita, A. (2011): „Racism and the empathy for pain on our skin“. In: *Frontiers in psychology*, 2, S. 108.
- Foucault, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris :Bibliothèques des sciences humaines.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve-Verlag.
- Foucault, Michel (1984): „Des espaces autres. Hétérotopies“. In: *Architecture, Mouvement, Continuité* 5, S. 46–49.
- French, Lorely (2015): *Roma Voices in the German-Speaking World*. New York: Bloomsbury.
- Gelbart, Petra (2011): „Gadjology: a Brief Introduction“. Vortrag im Rahmen der *2011 Inaugural Conference in Romani Studies*, The University of California, Berkeley, November 10th, 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=cup3fwqsoLE> (aufgerufen am 08.09.2022)
- Gelbart, Petra (2012). „Either Sing or Go Get the Beer: Contradictions of (Romani) Female Power in Central Europe“. In: *Signs*, 38(1), 22–29.
- Germaná, César (2013): „Eine Epistemologie der anderen Art. Der Beitrag von Anibal Quijano in der Neustrukturierung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika“. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast, 71-92.
- Gheorghie, Nicolae (1997): „The Social Construction of Romani Identity“. In: Acton, Thomas (Hrsg.): *Gypsy Politics and Traveller Identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, S. 153–163.
- Ghinoiu, Ion (2013): *Mitologie Româna. Dictionar*. Bucuresti: Univers Enciclopedic Gold.
- Giordano, Ralph (1987): *Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein*. Hamburg: Rasch und Röhning Verlag.
- Gjorgejevic, Tihomir (1903): *Die Zigeuner in Serbien. Ethnologische Forschungen*. Teil I. Budapest: Buchdruckerei Thalia.
- Glissant, Édouard (1990): *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- Gobineau, Arthur de (1853): *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Firmin Didot [e.a.].
- Goldmann, Ernst (1904): „Das Züchtigungsrecht des Ehemannes“. In: *Die Frau: Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit*, 11/1904, S. 461-62. Auch abgedruckt in: Flemming, Jens, Klaus Saul und Peter-Christian Witt (Hrsg.) (1997): *Quellen zur Alltagsgeschichte der Deutschen 1871-1914*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 105-07. https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/221_Er%20Goldmann%20_Frau%20u%20Ehe_34.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).
- Goodwin, Morag (2004): „The Romani claim to non-territorial nation status: recognition and international legal perspective“. European Roma Rights Center (ERRC)

<http://www.errc.org/roma-rights-journal/the-romani-claim-to-non-territorial-nation-status-recognition-from-an-international-legal-perspective> (aufgerufen am 08.09.2022).

Graff, Harvey J.: *The literacy myth. Cultural integration and social structure in the nineteenth century*. New Brunswick, N.J., U.S.A.: Transaction Publishers 1991.

Grass, Günter (2000): *Ohne Stimme. Reden zugunsten des Volkes der Roma und Sinti*. Göttingen: Steidl.

Greenburg, Dan (1964): *How to be a jewish mother*. Los Angeles: Price Sterne and Sloan.

Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb (1783): *Die Zigeuner ; ein historischer Versuch über die Lebensart, Verfassung und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*. Dessau, Leipzig: Verlagskasse für Gelehrte und Künstler.

Greve, Werner (2008). „Bewältigung und Entwicklung“. In: Oerter, R. & Montada, L. (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie*, 6. vollst. überarb. Aufl., Weinheim/Basel: Beltz, S. 910-926.

Gruenwald, Mark (2019): *The official handbook of the Marvel Universe*. New York: Marvel Worldwide Inc.

Gutsell, Jennifer und Michael Inzlicht (2012): „Intergroup differences in the sharing of emotive states: neural evidence of an empathy gap“. In: *Social cognitive and affective neuroscience*, 7(5), S. 596–603. <https://doi.org/10.1093/scan/nsr035>

Halbwachs, Maurice u. Jeanne Halbwachs Alexandre (1950[1925]): *La mémoire collective*. Ouvrage posthume publié. [1. éd.]. Paris: Presses universitaires de France.

Hall, Stuart (1996a): „The After-life of Franz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?“ In: Read, Alan (Hrsg.): *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and visual representation*. London: Bay Press. S. 12–37.

Hall, Stuart (1996b): „New Ethnicities“. In: Morley, David und Kuan-Hsing Chen (Hrsg.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.

Hancock, Ian (1987): *The pariah syndrome. An account of Gypsy slavery and persecution*. 2. rev. ed., with an index. Ann Arbor: Karoma.

Hancock, Ian (1996): „Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust“. In: Rosenbaum, Alan: *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Oxford: Westview Press, S. 39–64.

Hancock Ian (2002 [1988]): *We are the Romani people/Ame sam e Rromane džene*. University of Hertfordshire Press.

Hancock, Ian (2006): „On Romani Origins and Identity: Questions for Discussion“. In: Marsh, Adrian and Elin Strand (Hrsg.): *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*. Istanbul: Swedish Research Institute, S. 68–92.
<https://romacenter.org/en/wp-content/uploads/2018/07/HistoryOrigins.pdf> (aufgerufen am 08.09.2022).

Hancock, Ian (2010): „Mind the Doors! The Contribution of Linguistics“. In: Acton, Thomas & Damian Le Bas (Hrsg.): *All Change! Romani Studies Through Romani Eyes*. Hatfield: Hertfordshire University Press 2010, S.5-25.

- Hancock, Ian (2011): Keynote Address at *Inaugural Conference in Romani Studies*, The University of California, Berkeley, November 10th, 2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=NTsqiP196Uw> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970 [1807]): „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“. In: *Phänomenologie des Geistes Theorie Werkausgabe*, Bd. 3. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp <https://www.projekt-gutenberg.org/hegel/phaenom/pha4a001.html> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1924 [1822–1831]): *Geographische Grundlagen der Weltgeschichte*. Leipzig: Reclam.
http://www.philotextes.info/spip/IMG/pdf/hegel_philosophie_der_geschichte.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).
- Hemetek, Ursula und Mozes Heinschink (1992): „Lieder im Leid. Zu KZ-Liedern der Roma in Österreich“. In: Ganglmair, Siegwald (Hrsg): *Jahrbuch Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes*. Wien: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, S. 76–93.
- Herweg, Rachel 1995: *Die jüdische Mutter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Höhne, Werner Kurt (1929): *Die Vereinbarkeit der deutschen Zigeunergesetze und -verordnungen mit dem deutschen Recht, insbesondere der Reichsverfassung*. Jur. Diss Heidelberg.
- Hölz, Karl (2002): *Zigeuner, Wilde und Exoten. Fremdbilder in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Schmidt.
- Holler, Martin (2009): *Der nationalsozialistische Völkermord an den Roma in der besetzten Sowjetunion (1941 - 1944) : Gutachten für das Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma*. Heidelberg: Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma. <https://zentralrat.sintiundroma.de/wp-content/uploads/2016/07/2009gutachtenmartinholler.pdf> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Homburg, Frank Friedhelm (2008): *Retterwiderstand in Wuppertal während des Nationalsozialismus*. (Dissertationsschrift) Düsseldorf: Heinrich-Heine-Universität.
<https://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-14457/Retterwiderstand%20in%20Wuppertal%20während%20des%20Nationalsozialismus.pdf> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Honig, Michael-Sebastian (1988): „Vom alltäglichen Übel zum Unrecht – Über den Bedeutungswandel familialer Gewalt“. In: Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.): *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zu Situation der Familien heute*. München: Kösel, S. 189–202.
- Hooks, Bell (1989): *Talking back: Thinking feminist, talking black*. Boston: South End Press.
- Hübschmannova, Milena (2015 [1998]): „Meine Begegnungen mit dem Šukar Laviben der Roma“ (Übersetzung aus dem Englischen von Susanne Costa). In: Thurne Erika, Elisabeth Hussl u. Beate Eder-Jordan (Hrsg.): *Roma und Travellers. Identitäten im Wandel*. Innsbruck: Innsbruck university press, S. 325–366.

Human Rights Watch (2013): "Unless Blood Flows: Lack of Protection from Domestic Violence in Hungary". <https://www.hrw.org/report/2013/11/06/unless-blood-flows/lack-protection-domestic-violence-hungary> (aufgerufen am 08.09.2022).

Human Rights Watch (2020): Ungarn. Menschenrechtslage 2019. Aus dem RU-Kapitel. In: World Report 2020. <https://www.hrw.org/de/world-report/2020/country-chapters/336568> (aufgerufen am 08.09.2022).

Ihrig, Wilfried und Ulrich Janetzki (2018): *Morgendämmerung der Worte. Moderner Poesie-Atlas der Roma und Sinti*. Berlin: Die Andere Bibliothek.

Jaulin, Béatrice (2000): *Les roms de Montreuil 1945-1975*. Paris: Editions Autrement.

Kakridis, J. Th. (1949): "Homeric Researches". In: *The Journal of Hellenic Studies*, 71. Pp. viii 168. Lund: C. W. K. Gleerup, S. 268-269.

Kant, Immanuel (1754–1805): *Logik – Physische Geographie – Pädagogik*. AA IX <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/> (aufgerufen am 08.09.2022)

Kantemir, Demetrie (1711): *Historische, geographische und politische Beschreibung der Moldau (Description historique, géographique et politique de la Moldavie)* III. Frankfurt, Leipzig, Stuttgart: Anton Friedrich Büsching.

Kaplan, Arie (2008): *From Krakow to Krypton: Jews and Comic Books*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Kenrick, Donald (1977): "A contribution to the Early History of the Romani People". Occasional Paper No. 3. Romani Institute London."

Kenrick, Donald and Grattan Puxon (1972): *The Destiny of Europe's Gypsies*. New York: Basic Books.

Kenrick, Donald (1994): *Les Tsiganes, de l'Inde à la Méditerranée*. Paris: Centre de Recherches Tsiganes.

Kepezis, Ekaterini (2019): „Stereotyp, Zerrbild, Romantisierung. Repräsentationen ‚des Zigeuners‘“. In: Bauer, Sidonia und Pascale Auraix-Jonchière: *Bohémiens und Marginalität / Bohémiens et marginalité*. Berlin: Frank & Timme.

Klee, Ernst (1997): „Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer.“ Frankfurt a. M.: Fischer.

Kilomba, Grada (2020 [2008]): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast. 6. Auflage.

Kóczé, Angela (2019): "The Building Blocks of the Romani Women's Movement in Europe". In: *RomArchive* <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/building-blocks-romani-womens-movement-europe/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Kogălniceanu, Mihail (1837): *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains*. Berlin: Librairie de B. Behr. <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015048428620> (aufgerufen am 08.09.2022).

Kogălniceanu, Mihail (1892): "Desrobirea Țiganilor. Oborîrea pronomiilor și privilegiilor de naștere și de castă. Emanciparea țăranilor" [The manumission of Gypsies: The abolition of birth and cast privileges. The emancipation of peasants]. *Analele Academiei Române. Partea administrativă și dezbaterile XIII (1890–1891)*, 2nd series, 255–300.

- Kogalniceanu, Mihail: 1976. *Opere*, Vol. II (Studii istorice) [Selected Works, Vol. II. Historical Studies]. Edited by Alexandru Zub. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Kovaczhazy, Cécile (2008): „Das Wort ergreifen“. In: Blandfort, Julia u. Marina Ortrud Hertrampf (Hrsg) (2011): *Grenzerfahrungen. Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: Lit-Verl., S. 101–108
- Kovaczhazy, Cécile (Hrsg) (2009): Littératures tsiganes/roms: Construction ou réalité. Sonderausgabe *Études Tsiganes* 36.
- Kovaczhazy, Cécile (Hrsg) (2010): *Une ou des littératures Tsiganes?* Sonderausgabe *Études Tsiganes* 43 (2010).
- Kushen, Robert e.a.(2011): „Breaking the silence: trafficking in Romani communities“. Budapest: European Roma Rights Center (ERRC) 2011.
http://www.errc.org/uploads/upload_en/file/breaking-the-silence-19-march-2011.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).
- Kyuchukov, Hristo (2019): “International Romani Language Day”. In: *RomArchive Blog*: <https://blog.romarchive.eu/english/blogarchive-en/hristo-englisch/> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Lanzmann, Claude (1990[1986]): „Les non-lieux de la mémoire“. In: Michel Deguy (Hrsg.): *Au sujet de ‚Shoah‘ le film de Claude Lanzmann*. In: Paris: Belin, 280–292.
- Le Bon, Gustave (1894): *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris: F. Alcan.
- Le Cossec, Clément (1985): “‘Phénomène pentecôtiste’ ou réveil religieux”. In: *Études Tsiganes* 1985/1, S. 19–21.
- Le Roux, Antoine (2016): “Matéo Maximoff, écrivain et photographe”. In: Reyniers, Alain (Hrsg.): *Matéo Maximoff. Un écrivain dans le siècle*. Sonderausgabe *Études Tsiganes* 60.
- Le Roux, Antoine (2018): “La fabrique d’images de Matéo Maximoff. Les archives visuelles d’un écrivain et photographe”. In: About, Ilsen u. Marc Bodigoni (Hrsg.): *Présences tsiganes enquêtes et expériences dans les archives*. Paris: Editions Le Cavalier Bleu.
- Lee, Ronald (2011): *Romani Dictionary: English-Kalderash, Kalderash-English*. Toronto: Magoria Books.
- Lejeune, Philippe (1975): *Le pacte autobiographique*. Paris: Ed. du Seuil.
- Lenz, Hélène (2010): “D'Anton Pann à Matéo Maximoff. Le genre de l'adaption”. In: *Études Tsiganes* 43/2010, S. 30–43.
- Lévy-Vroelant, Claire und Jérôme Segal (2003): “Les roms de Montreuil et d’ailleurs, des immigrés européens particuliers”. In: *Les temps modernes* 58, S. 223-230.
- Liégeois, Jean-Pierre (1975): “Naissance du pouvoir tzigane”. In: *Revue française de sociologie*, 16-3, S. 295-316.
- Liégeois, Jean-Pierre (1983): *Tsiganes*. Paris: Éditions La Découverte.
- Liégeois, Jean-Pierre (2019): “The emergence of the Roma Civil Rights Movement in France”. In: *RomArchive*. <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/emergence-roma-civil-rights-movement-france/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Loos, Adolf: (2014 [1908]): 1908: „Ornament und Verbrechen. In Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts“ (). In: Conrads, Ulrich (Hrsg.): *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*. Berlin, Boston: Birkhäuser, S. 15-21

Lotman, Juri (2005): “On the Semiosphere”. In: *Sign Systems Studies* 33.1, S. 205–227.

Mc Luhan, Marshall (1997): “Acoustic Space”. In: Mc Luhan, Marshall und Michel Moos (Hrsg.): *Media Research: Technology, Art and Communication*. London: Routledge, S.41–47.

Margalit, Avishai (2002): *The Ethics of Memory*. Harvard University Press.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctv1smjv21> (aufgerufen am 08.09.2022).

Marianu, Florin (1902): *Nascerea la Romani : Studiu etnograficu*. Bucharest: Carol Gäbl.

Marnette, Elsa (2016): “Romainville rend hommage à Matéo Maximoff, 'le premier écrivain tzigane'”. In: *Le Parisien*, 2. November 2016 o.S. <https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/romainville-93230/romainville-rend-hommage-a-mateo-maximoff-le-premier-ecrivain-tzigane-02-11-2016-6279726.php>. (aufgerufen am 08.09.2022).

Martinez, Manuel (2014): *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII. El fracaso de un proyecto de exterminio (1748–1765)*. Universidad de Almería 2014.

Martinez, Manuel (2019): *Von der geplanten Vernichtung der spanischen Rom_nja zu den vollen Bürgerrechten: Ein Jahrhundert für die Hoffnung (1749–1843)*. (Übersetzung Michael Ebmayer) In: *RomArchive*. <https://www.romarchive.eu/de/flamenco/from-extermination-of-spanish-roma-to-citizenship/#back2> (aufgerufen am 08.09.2022).

Marushiakova, Elena u. Vesselin Popov (2016): *Gypsies in Central Asia and the Caucasus*. London: Palgrave Macmillaan.

Marushiakova, Elena u. Vesselin Popov (o.D.): *Die Sowjetunion vor dem 2. Weltkrieg*. In: *Datenblätter zur Geschichte der Roma: Allgemeine Einführung*. Strasbourg: Council of Europe Publishing (Projekt Education of Roma Children in Europe).
<https://rm.coe.int/sowjetunion-vor-dem-2-weltkrieg-datenblaetter-zur-geschichte-der-roma/16808b1a76> (aufgerufen am 18.06.2024)

Massie, Alan (1976): “The Kalderasha of Montreuil”. In: *Journal of the Gypsy Lore Society*, fourth series,1, S. 93–127.

Matache, Margareta und Jacqueline Bhabha (2015): “Celebrating Romani Resistance Day. A growing movement among Roma activists looks to celebrate their ancestors' resistance to persecution — and to pick up where they left off”. In: *Foreign Policy in Focus* (FPiF). Washington: Institute for Policy Studies, o.S. <https://fpif.org/celebrating-romani-resistance-day/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Matache, Margareta und Jacqueline Bhabha (2016): “Roma slavery: the case of reparations”. In: *Foreign Policy in Focus* (FPiF). Washington: Institute for Policy Studies, o.S. <https://fpif.org/roma-slavery-case-reparations/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Matache, Margareta (2017): „Dear Gadjó (non-Romani) Scholars...“. Harvard University, FXB Center for Health and Human Rights. <https://fxb.harvard.edu/2017/06/19/dear-gadje-non-romani-scholars/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Matras, Yaron (1995): *Romani in Contact: The History, Structure and Sociology of a Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

- Matras, Yaron (2004a): "Typology, dialectology and the structure of complementation in Romani". In: *Trends in Linguistics, Studies and Monographs: Dialectology Meets Typology* (153), S. 277-304.
- Matras, Yaron (2004b): "The role of language in mystifying and demystifying Gypsy identity". In: Nicholas Saul & Susan Tebbutt (Hrsg.): *The Role of the Romanies: Images and Counter-Images of 'Gypsies'/Romanies in European Cultures*. Liverpool: The University Press, S. 53-78.
- Maximoff, Nouka und Evelyne Pommerat (2016): "La petite fille de la photo. Nouka Maximoff's entretien avec Évelyne Pommerat". In: Reyniers, Alain (Hrsg.): *Matéo Maximoff. Un écrivain dans le siècle*. Sonderausgabe *Études Tsiganes* 60.
- Mayer, Hans (1975): *Aussenseiter*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Mégret, Claude (2017): *Vania de Gila-Kochanowski. Un savant tsigane*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Meyer, Lukas (2012): *Historische Gerechtigkeit*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Mirga-Kruszelnicka, Anna (2019): „A history of the Roma Associative Movement in Spain“. In: *RomArchive* <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/history-roma-associative-movement-spain/> (aufgerufen am 08.09.2022)
- Mirville, Ernest Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau (1994): "Que faire de la parole? Dans la tracée mystérieuse de l'oral à l'écrit". In: Ralph Ludwig (Hrsg.): *Écrire la ,parole de nuit' . La nouvelle littérature antillaise*. Paris: Gallimard, S. 151–158.
- Mode, Heinz und Milena Hübschmannova (Hrsg.) (1983): *Zigeunermärchen aus aller Welt*. Leipzig: Insel-Verl..
- Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Morrison, Toni (1992): *Playing in the Dark. Whiteness in the Literary Imagination*. New York: Vintage Books.
- Moussa, Sarga (Hrsg) (2008): *Le mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*. Paris: L'Harmattan.
- Moussa, Sarga (2008): *Les Bohémiens de Liszt*. In: Moussa, Sarga (Hrsg) (2008): *Le mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*. Paris: L'Harmattan.
- Mudure, Mihaela (2004): "Blackening Gypsy Slavery: The Romanian Case". In: Raphael-Hernandez, Heike: *Blackening Europe*. London: Routledge.
- Necula, Ciprian (2012): "The cost of Roma slavery". In: *Perspective Politice* Vol.5/Nr.2, S. 33–45. <http://perspective.politice.ro/index.php/ppol/article/view/99> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Necula, Ciprian und Valentin Negoii (2019): „The Roma Movement in Romania“. In: *RomArchive* <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/roma-movement-romania/> (aufgerufen am 08.09.2022)
- Olinescu, Marcel (1944): *Mitologie românească*. București: Casa Școalelor.
- Ong, Walter J. (2002 [1982]): *Orality and literacy. The technologizing of the word*. London, New York: Routledge.3., erw. Auflage.

- Ozanne, James William (1878): *Three Years In Roumania*. London: Chapman & Hall.
- Pamfile, Tudor (1916): *Mitologie românească*. București: Socer & Comp.
- Pargas, D. (2021): *Freedom Seekers: Fugitive Slaves in North America, 1800–1860*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peritore, Silvio (2012): *Geteilte Verantwortung? Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma in der deutschen Erinnerungspolitik und in Ausstellungen zum Holocaust*. Hannover : Gottfried Wilhelm Leibniz Universität, Dissertationsschrift. <https://www.repo.uni-hannover.de/handle/123456789/7990?locale-attribute=en> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Peschanski, Denis (2010): *Les Tsiganes en France 1939–1946*. Paris: CNRS Éditions.
- Potra, George (2001 [1939]): *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, Bukarest.
- Quicker, Esther und Hans-Peter Killguss (Hrsg.) (2013): *Sinti und Roma zwischen Ausgrenzung und Selbstbehauptung. Stimmen und Hintergründe zur aktuellen Debatte*. Köln: NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln, 2013
- Quicker, Esther (2016): *Das gespaltene Bild der Roma in Rumänien*. Friedrich-Schiller-Universität Jena, Dissertationsschrift. https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00040704/DissQuicker.pdf (aufgerufen am 08.09.2022).
- Racault, Jean-Michel (1988): “Instants médiatrices et production de l’altérité dans le récit exotique au 17^e et 18^e siècles”. In: Buisine, Alain, Norbert Dodille u. Claude Duchet. *L’exotisme. Actes du colloque de Saint-Denis de la Réunion (7–11 mars 1988)*. Paris: Diffusion Didier-Erudition, S. 33–43.
- Rao, Aparna (1987): “The concept of peripatetics: an introduction”. In: Rao, Aparna u. Fredrik Barth (Hrsg.): *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln: Böhlau, S. 1–32.
- Rao, Aparna u. Joseph Berland (2004): “Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples. In: Rao, Aparna u. Joseph Berland (Hrsg.): *Customary strangers. New perspectives on Peripatetic People in the Middle East, Africa and Asia*. Westport: Praeger Publishers, S- 1–29.
- Rath, Christian (2014): „BGH hetzte gegen ‚Zigeuner‘“. In: *TAZ Die Tageszeitung*. 22.10.2014. <https://taz.de/Antiziganismus-beim-Bundesgerichtshof/!5030401/> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Regnault, Elias (1855): *Histoire politique et sociale des Principautés Danubiennes*. Paris: Paulin et Le Chevalier, S. 329–346.
- Rey, Alain (1978): “Antoine Furetière, imagier de la culture Classique”. Introduction au *Dictionnaire Universel de Furetière*. Paris: S.N.L., Dictionnaire Le Robert.
- Reyniers, Alain und Jacqueline Charlemagne (2017): *Matéo Maximoff. Un écrivain rom dans le siècle*. Sonderausgabe *Études Tsiganes* 60 (2017)
- Richepin, Jean de (1890): “Romanitchels”. In: *Le Figaro Illustré*, Avril 1890, S. 5–7.
- Riegler, Romana (2014): “Roma aus (Süd-)Osteuropa als Betroffene von Frauenhandel”. In: Heinrich-Böll-Stiftung: *Heimatkunde*.

<https://heimatkunde.boell.de/de/2014/12/08/roma-aus-sued-osteuropa-als-betroffene-von-frauenhandel> (aufgerufen am 08.09.2022).

Rose, Romani (1987): *Bürgerrechte für Sinti und Roma*. Heidelberg: Zentralrat Deutscher Sinti und Roma.

Rouso, Henry (1990): *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*. Paris: Seuil.

Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon.

Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.

Schefczyk, Michael (2016): „Historische Gerechtigkeit“. In: Goppel, Anna, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser (Hrsg.): *Handbuch Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler. S. 147–154.

Scholz, Roswitha (2007): „Homo sacer und die ‚Zigeuner‘. Anitziganismus. Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb ‚vergessenen‘ Variante des modernen Rassismus“. In: *EXIT 4/2007*, S. 1–27.

Schullerus, Pauline (1977 [1907]): *Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtal*. Bukarest: Kriterion

Shilliam, Robbie (2011): „The Perilous but Unavoidable Terrain of the Non-West“. In: ders. (Hg.): *International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*. Abingdon/New York: Routledge, 12–26.

Sigot, Jacques (1999): „La longue marche vers l'internement des Tsiganes en France pendant la seconde guerre mondiale“. In: *Études Tsiganes* 13, S. 19–28.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the Subaltern Speak?“ in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press: Urbana, S. 271–313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. London, New York: Routledge, S. 50–58.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Outside in the Teaching Machine*. New York, NY: Routledge.

Steyerl, Hito (2017 [2005]): „White Cube und Black Box. Die Farbmethaphysik des Kunstbegriffs“. In: Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Unrast Verlag, Münster (3. Auflage), S. 135–142.

Sulzer, Franz Joseph (1781): *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist: der Wallachei, Moldaus und Bessarabiens*. Wien: Rudolph Graeffner.

Tcherenkov, Lev und Stéphane Laederich (2004): *The Rroma. otherwise known as Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Tigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc.* (2 Bände). Basel: Schwabe.

Tharau, Jérôme und Jean (1945): „Tziganes et Nazis“. In: *Le Figaro* N° 231, 13. Mai 1945, S. 1.

- Thiele, Dieter und Reinhard Saloch (2003): *Auf den Spuren der Bertinis. Ein literarischer Spaziergang durch Hamburg-Barmbek*. Hamburg VSA Verlag
- Thompson, M.S. und A.J.B. Wace (1914): *The Nomads of the Balkans*. London: Methuen & Co.
- Tippner, Anja (2020): *Pasternak, Boris: Doktor Živago*. In: Arnold, H.L. (Hrsg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Todorov, Tzvetan (1986): "Le croisement des cultures". In: *Communications* 43, S. 5–26.
- Toninato, Paola (2014): *Romani writing. Literacy, literature and identity politics*. New York: Routledge 2013.
- Toninato, Paola (2011): „The Political Use of Romani Writing“. In: Blandfort, Julia u. Marina Hertrampf (Hrsg.): *Grenzerfahrungen. Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: Lit-Verl.
- Vansina, Jan (1985): *Oral Tradition as History*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Varela, Maria do Mar Castro und Nikita Dhawan (2009): „Breaking the Rules. Bildung und Postkolonialismus“. In: Mörsch, Carmen (Hrsg.): *Kunstvermittlung 2. Zwischen kritischer Praxis und Dienstleistung auf der documenta 12. Ergebnisse eines Forschungsprojekts*. Zürich: Diaphanes, S. 339–353.
- Varela, Maria do Mar Castro und Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript. 2. Komplett überarbeitete und erweiterte Auflage.
- Vargas Rubio, Miguel Ángel (2019): "The broken Shield of Perseus. Flamenco and Gitanos in the 1860s." (Übersetzung Michael Ebmeier) In: *RomArchive* <https://www.romarchive.eu/de/flamenco/broken-shield-perseus/> (aufgerufen am 08.09.2022).
- Vaux de Foletier, François de (1970): *Milles ans d'histoire des Tsiganes*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Vaux de Foletier, François de (1981): *Les Bohémiens en France au 19e siècle*. Paris: Lattès.
- Vinken, Barbara (2001): *Die deutsche Mutter*. München: Piper.
- Von Hagen (2009): *Inszenierte Alterität*. München, Paderborn: Fink.
- Vulcanescu, Romulus (1985): *Mitologie Româna*. Bukarest: Editura Academiei Reublicii Socialiste România.
- Waldenfels, Bernhard (2005): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl*. In: *Philosophische Rundschau* 52, S. 302–310.
- Wickel, Hans Hermann (2011): „Die Bedeutung von Musik für die Bewältigung kritischer Lebensereignisse“. In: C. Hölzle, I. Jansen (Hrsg.): *Ressourcenorientierte Biografiearbeit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien GmbH, S. 279–301.
- Williams, Bronwyn T. (2004): "The Truth in the Tale: Race and 'Counterstorytelling' in the Classroom." *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, vol. 48, no. 2, 2004, pp. 164–169.
- Williams, Patrick (2016): "Le Pasteur Matéo". In: Reyniers, Alain (Hrsg.): *Matéo Maximoff. Un écrivain dans le siècle. Sonderausgabe Études Tsiganes* 60, S. 142–158.

Wlislöcki, Heinrich von (1887): "Zauber- und Besprechungs-Formeln der transsilvanischen und südungarischen Zigeuner". In: *Publicationen der ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn*, 2, Budapest: Selbstverlag.

Zink, Michel (Hrsg.) (1990): *Journal d'un Bourgeois de Paris de 1405 à 1449*. Paris: Librairie Générale Française.

Zumthor, Paul (1983): *Introduction à la poésie orale*. Paris: Ed. du Seuil.

Nachschlagewerke

- 1690 Antoine Furetière: Dictionnaire Universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts. 3 vol., La Haye / Rotterdam. (rééd. 1978: Dictionnaire Le Robert 1978. Paris: S.N.L)
- 1694 Le Dictionnaire de l'Académie Française, dédiée au Roy. 2 vol. Paris, chez Jean Baptiste Coignard.
- 1739– Bruzen de la Martinière : *Le grand Dictionnaire géographique, historique et critique*. (1^{er} éd. 1726-1730, La Haye, 10 vol.), 6 vol., Paris, chez P.-G. Lemercier.
- 1741
- 1772 *Dictionnaire Universel, Historique et Critique de mœurs*. Par une société de gens de lettres. 4 vol., Paris, J. P. Costard.
- 1823– Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres et des arts. Par M. Courtin e.a.. 26 vol., Paris, Mongie Aîné.
- 1832
- 1835– Encyclopédie nouvelle, ou Dictionnaire Philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances au dix-neuvième siècle. Sous la direction de P. Leroux et J. Reynaud. 6 vol., Paris, Gosselin. (rééd., Geneve, Slatkine Reprints, 1991.)
- 1841
- 1839– Encyclopédie catholique, répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres et des métiers. Sous la direction de M. l'Abbé Glaire. 18 vol., Paris.
- 1848
- 1846– Encyclopédie moderne. Dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce. Nouvelle édition, sous la direction de Léon Renier. 30 vol., Paris, Firmin-Didot Frères.
- 1851
- 1858– *Encyclopédie du XIXe siècle, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts*. (1^{er} ed. 1842, 26 Tomes), 2e ed., 25 vol. et 2 vol. de supplément, Paris, au Bureau de l'Encyclopédie.
- 1859)

1863– *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*. Pierre Larousse. 15 vol. et 2 vol. de
1876 supplément (1878 et 1890), Paris. (rééd. Geneve : Slatkine, 1982.)

1885– La grande encyclopédie inventaire raisonné des sciences, des lettres et des
1902 arts. Sous la direction de M. Berthelot et H. Derenbourg. 31 vol., Paris, H.
Lamirault.

Filme

Gatlif, Toni (1982): *Canta Gitano*

Gatlif, Toni (1993): *Latcho Drom*

Gatlif, Toni (2009): *Liberté*

Rouxel, Léna (1998): *Matéo Maximoff, Passeur de mémoire*. Film

Spitta, Melanie (1980): *Schimpft uns nicht Zigeuner*

Spitta, Melanie (1981): *Wir sind Sintikinder und keine Zigeuner*

Spitta, Melanie (1982): *Es ging Tag und Nacht, liebes Kind*

Spitta, Melanie (1987): *Das falsche Wort*

Internetquellen

RomArchive : <https://www.romarchive.eu/en/> (aufgerufen am 08.09.2022).

European Roma Institute for Arts and Culture (ERIAN) : <https://eriac.org> (aufgerufen am 08.09.2022).

— Barvalipe Roma Online University <https://eriac.org/barvalipe-roma-online-university/> (aufgerufen am 08.09.2022).

— Barvalipe Digital Library of Critical Romani Scholarship <https://eriac.org/digital-library-of-curricula-roma-scholarship/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Zentralrat Deutscher Sinti und Roma: <https://zentralrat.sintiundroma.de> (aufgerufen am 08.09.2022).

— Dokumentations- und Kulturzentrums Deutscher Sinti und Roma:
<https://dokuzentrum.sintiundroma.de> (aufgerufen am 08.09.2022).

Médiathèque Matéo Maximoff : <https://fnasat.centredoc.fr/index.php> (aufgerufen am 08.09.2022).

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phonogrammarchiv:
<https://www.oeaw.ac.at/phonogrammarchiv/bestaende/online-katalog-recherche>
(aufgerufen am 08.09.2022).

Romani Morpho-Syntax-Database (University of Manchester):
<https://romani.humanities.manchester.ac.uk/rms/> (aufgerufen am 08.09.2022).

Romlex, Romani lexical Database (Universität Graz): <http://romani.uni-graz.at/romlex/>
(aufgerufen am 08.09.2022).

Institut für Zoologie und Evolutionsforschung der Friedrich-Schiller-Universität Jena:
"Jenaer Erklärung" <https://www.uni-jena.de/190910-jenaererklaerung> (aufgerufen am
08.09.2022).

Leibniz-Institut für deutsche Sprache: [https://www.ids-
mannheim.de/aktuell/presse/pressemitteilungen/pm-02082022/](https://www.ids-mannheim.de/aktuell/presse/pressemitteilungen/pm-02082022/) aufgerufen am
08.09.2022).

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name

Karima Renes

Geburtsdatum und -ort

17.05.1979 in Düsseldorf

Derzeitige Position

Seit 02/2021

Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich
Kultur- und Sozialwissenschaften an der
Hochschule Düsseldorf

Wissenschaftliche Ausbildung

seit 01/2018

Universität zu Köln
Promotionsstudium der Romanistik
(2018–2020 als Stipendiatin der Schmittmann-
Wahlen-Stiftung)

04/2014 – 09/2017

Universität zu Köln
Romanistik
Master of Arts

10/2005 – 07/2009

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Romanistik und Musikwissenschaften
Bachelor of Arts

Köln, 14.09.2022