



HAL
open science

Ich schreibe, also bin ich aus der Gemeinschaft ausgeschlossen: Roma SchriftstellerInnen

Cécile Kovacshazy

► **To cite this version:**

Cécile Kovacshazy. Ich schreibe, also bin ich aus der Gemeinschaft ausgeschlossen: Roma SchriftstellerInnen. Margot Brink; Sylvia Pritsch. Gemeinschaft in der Literatur. Zur Aktualität poetisch-politischer Interventionen, 57, 2013, 978-3-8260-4841-8. hal-04713487

HAL Id: hal-04713487

<https://hal.science/hal-04713487v1>

Submitted on 29 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ich schreibe, also bin ich aus der Gemeinschaft ausgeschlossen: Roma SchriftstellerInnen

Seit ungefähr hundert Jahren gibt es Roma-Literatur bzw. kann man von Roma-Literatur sprechen. Eine vielfältige mündliche Literatur existiert freilich bereits seit Jahrhunderten, aber dass AutorInnen sich öffentlich als Roma bezeichnen und diese Zugehörigkeit in ihrem Schreiben thematisieren, ist ein Phänomen, das erst seit den 1920er Jahren in der UdSSR (z.B. in Bereichen des Romen-Theater) bzw. seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Ungarn (mit den Gedichten von Ferenc Sztojka) in Erscheinung tritt. Noch sind die literaturgeschichtlichen Kenntnisse über die Roma-Literatur allerdings nicht sehr ausdifferenziert, weitere Forschungen wären hier notwendig. Während es im Bereich der Sozialwissenschaften derzeit zahlreiche WissenschaftlerInnen gibt, die über Roma aus unterschiedlichsten Perspektiven arbeiten, haben Forschungen zur Literatur der Roma noch Seltenheitsstatus. Dabei bietet gerade diese Forschungsperspektive die Chance, durch die Fokussierung auf die (literarischen) Realitätskonstruktionen aus der Sicht der Roma stereotype Denkmuster zu durchbrechen, die noch immer weit verbreitet sind. Bislang sind, meines Wissens, fünf Monographien erschienen, die sich mit der Roma-Literatur auseinandersetzen, außerdem fanden in den letzten Jahren zwei Kolloquien zum Thema statt.¹ Was das Verlagswesen betrifft, so führte der Mauerfall, das Ende der Sowjetunion sowie zuvor die Emigrationen von Roma in Folge des Jugoslawienkriegs zu einem gewissen Interesse an der Roma-Literatur. Dieses war allerdings eher vom Zufall statt von einem systematischen Zugang zum Gegenstand bestimmt, so dass es bislang nur sehr wenige Verlage gibt (einen in Frankreich, einen in Österreich), die der Roma-Literatur eigene literarische Reihen widmen. Diesem verlegerischen Interesse kommt auf alle Fälle das Verdienst zu, dass es sich deutlich von der folkloristischen Rezeption der 1960er und 1970er Jahre abgrenzt. Da heute ansatzweise ein intellektuelles und kulturelles Interesse für die Roma und ihre Literaturen zu verzeichnen ist und die Roma selbst, zumindest teilweise, Zugang zum literarischen Diskurs

¹ Die Kolloquien fanden 2008 an der Universität Limoges und 2009 an der Universität Paris IV Sorbonne unter meiner Leitung statt und sind meiner Kenntnis nach die ersten Tagungen zu dieser Thematik.

haben,² wäre es an der Zeit, dass sich WissenschaftlerInnen verstärkt mit dem Thema beschäftigten, zum einen, um die Kenntnisse zu vertiefen und zum anderen, um dieses Wissen dann auch in die Lehrpläne der Bildungsinstitutionen einzuschreiben.

Der vorliegende Aufsatz zielt nun darauf ab, die paradoxe Situation zu analysieren, in der sich der/die Roma-SchriftstellerIn befindet: Er/sie stellt sich in der Gesellschaft und in seinen/ihren Texten als der/die FürsprecherIn einer Gemeinschaft dar, die ihn/sie als solche/n nicht anerkennt.

Zigeuner? Rom? Terminologien im kulturellen Kontext

Einleitend möchte ich die von mir im Folgenden verwendete Terminologie präzisieren. Ich werde nämlich gleichwertig die Termini „Zigeuner“ und „Roma und Sinti“ verwenden, also das Wort „Zigeuner“ nicht vermeiden. Warum? In Frankreich ist der Ausdruck „Tsigane“ (das französische Äquivalent für *Zigeuner*) der neutrale wissenschaftliche Terminus, während der Begriff „Rom“ im Laufe der Diskussionen und Proteste um die Ausweisung von *tsiganes*-Familien im Jahr 2011 eher zu einem politischen und konjunkturell benutzten Terminus geworden ist. In Deutschland hingegen wurde das Wort *Zigeuner* seit den 80er Jahren aus der öffentlichen Sprache verbannt, in der Zeit, als sich in Deutschland und dann überall in Europa die historische Rede über die rassistische Verfolgung der Zigeuner während des Zweiten Weltkriegs – von der *jewish narrative* inspiriert – entfaltet hat. Diese neue Historiographie hat u.a. dazu geführt, dass die Idee eines *Volks* der Roma sich entwickeln konnte, und zwar eines Volks im Sinne einer Nation ohne Territorium, also einer transnationalen Nation.

Ich benutze also hier den Terminus *Zigeuner* aus folgenden drei Gründen: erstens, weil es der historische Begriff ist, mit dem sich die ersten in West-Europa Angekommenen selber bezeichnet haben; zweitens, weil ich meinen Aufsatz in französischer Sprache konzipiert habe, einer Sprache, in der diese historische jahrhundertealte Bezeichnung gängig ist; und drittens weil der Ausdruck „Sinti und Roma“ zwar die Heterogenität der Volksgruppen betont, die häufig (zu) rasch unter der Bezeichnung „Roma/Zigeuner“ subsumiert werden, dabei aber dennoch einen großen Teil der Zigeuner nicht berücksichtigt, und zwar die Gitanos.

² Im Hinblick auf die Frage der Legitimität des Sprechens vgl. Kovacs-hazy, Cécile: Das Wort ergreifen, in: Blandfort, Julia/Hertrampf, Ortrud M. (Hg.): *Grenzerfahrungen: Roma-Literaturen in der Romania*, Berlin 2011, S. 101–108.

„Roma-SchriftstellerIn“ und „Roma-Literatur“ – Bedeutungen

Will man die Bezeichnungen „Roma-SchriftstellerIn“ und „Roma-Literatur“ genauer bestimmen, so können zwei Merkmale als kleinster gemeinsamer Nenner fungieren: Es handelt sich um eine/n SchriftstellerIn, der/die sich selber öffentlich als ZigeunerIn (Rom, Sinto oder Gitano) definiert, *und* dessen/deren literarische Texte diese Zugehörigkeit thematisieren. Diese Definition basiert nicht auf einer ethnischen Zuordnung, bei der die biographische Herkunft zentral wäre, vielmehr stehen hier inhaltliche, selbstdefinitive Zuschreibungen im Vordergrund.

In den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde in Ungarn Lyrik auf Romanes³ geschrieben. Der Verfasser dieser ungarischen Lyrik war Ferenc Sztojka, ein Schützling von Joseph von Habsburg; diese Gedichte könnten – zum derzeitigen Forschungsstand – als der Anfang der Roma-Literatur betrachtet werden. Wenn auch bereits für das 18. Jahrhundert in Ungarn einige von Roma-Schriftstellern verfasste Theaterstücke belegt sind, so ist der Beginn einer breiteren Produktion und Rezeption erst in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts anzusetzen und zwar in der UdSSR. Dort wird in dieser Zeit eine staatliche Kulturpolitik verfolgt, die die Aufwertung der Minderheiten zum Ziel hat. Diese Politik, die als zweite Phase eigentlich vorsah, zunächst bestimmte kulturelle Aspekte von Minderheiten herauszustellen, um sie danach zu zerstören mit dem Ziel, eine einheitliche sowjetische Kultur zu schaffen (nämlich den ‚Neuen Menschen‘), hat dazu geführt, eine eigenständige Literatur auf Romanes zu befördern. Natürlich gab es seit Jahrhunderten Märchen, Musik, also eine mündliche Literaturtradition. Aber ab dem oben genannten Zeitpunkt wird Literatur in schriftlicher Form verfasst und damit auch institutionalisiert: Man schreibt und publiziert auf Romanes narrative Texte, Theaterstücke und Zeitschriften; in einem damals gegründeten Roma-Theater (*Romen Theater*) werden Theaterstücke auf Romanes gespielt. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass es seit rund hundert Jahren eine schriftliche Roma-Literatur gibt. Damit stellt sie in der Geschichte der Roma ein relativ neues Phänomen dar. Zu berücksichtigen ist außerdem, dass dieses Schreiben im Verhältnis zur mündlichen Erzählkultur der Roma einen marginalen Stellenwert besitzt.

³ Romani ist eine indo-aryanische Sprache, die von vielen Roma gesprochen wird, aber nicht von allen. Die Romani-Sprache hat regionale Varianten. Die Personen, die Romanes sprechen, beherrschen alle darüber hinaus mindestens eine weitere Sprache, meist die des Herkunftslandes.

„Zigeuner-Gemeinschaften“?

Wer gehört Roma-Gemeinschaften an? Unter dem Begriff „Roma“ lassen sich nämlich ganz heterogene Gruppen von Menschen finden: 1. Die Sinté (die in Deutschland, Italien, Frankreich, usw. leben): Diese dienten zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert in den Berufsarmeen der Adligen und konstituierten ihre Gemeinschaft folglich auf der Basis geographischer Heterogenität und Mobilität. 2. Die Roma in dem ehemaligen Territorium des Habsburg-Kaisertums: Sie lebten unter einem speziellen Status und waren an eine Lehnsherrschaft gebunden, so dass sie ausschließlich an einem Ort ansässig waren, genauso wie andere Teile der europäischen Bevölkerung, die sesshaft waren. Das übliche Vorurteil, „diese Menschen seien in ihrem ureigensten Wesen Nomaden“, trifft hier also in keinster Weise zu. 3. Roma, die aus der Walachei und Moldawien kamen: In diesen Regionen unter ottomanischem Einfluss wurden die Roma auf der Basis eines diskriminierenden Sonderstatus als Sklaven definiert und behandelt, und zwar bis 1861. 4. Und schließlich gibt es noch die Gitanos, die während der Inquisitionszeit nach Spanien kamen, und heute auch in Portugal leben.

Mit großer Gewissheit kamen diese Menschen ursprünglich aus Nordindien, von dort wurden sie wahrscheinlich Anfang des 11. Jahrhunderts aus militärischen Gründen von Mahmud von Ghazni deportiert (der geschichtliche Verlauf und die politischen Hintergründe der Migrationsbewegungen haben sich in den folgenden Jahrhunderten freilich stark ausdifferenziert).⁴ Dennoch kann man, trotz dieser Heterogenität, von einer gemeinsamen Kultur sprechen. Und das ist tatsächlich einmalig in der Welt: Eine orale Kultur, die geografisch so verstreut ist, die so verschiedene nationale Geschichten durchlebt und es dennoch geschafft hat, eigene kulturelle Muster zu tradieren und als eine Einheit zu bewahren. Während die Sprachwissenschaftler davon ausgehen, dass eine Sprache, die länger als drei Generationen nicht gesprochen wird, stirbt, hat sich die Romani-Sprache seit tausend Jahren lebendig halten können. Es gibt also kulturelle Gemeinschaften, die trotz regionaler und historischer Heterogenität ihre kulturellen Konstanten behalten und fortführen – und dies ist in der Romani-Kultur der Fall. Aber es handelt sich dabei keineswegs um eine politische Gemeinschaft.

Die *Gadje* (Nicht-Zigeuner) schließen diese spezifische Gemeinschafts-Kultur zumeist mit einer ziemlich abwertenden Haltung aus. Im Vergleich zu anderen Gemeinschaftskonzeptionen, die in den Beiträgen dieses Bandes diskutiert werden, lässt sich in Bezug auf die „Zigeuner-

⁴ Diese Hypothese entwickelt Elisabeth Clanet, genannt Lamanit in dem Aufsatz: „Fils du ‚Vent de l’Histoire‘: Une autre approche sur l’histoire de la migration des ancêtres des Roms, Sinté et Kalé, in: *Etudes Tsiganes*, 39–40 (2009), S. 218–253.

Gemeinschaft“ weder von einer Vernichtung der Gemeinschaft noch von einer Utopie der Gemeinschaft sprechen. Vielmehr handelt es sich um einen Fall, bei dem die Wirklichkeit (sie ist kein Mythos) einer Gemeinschaft sogar beständig erweitert wird: Gemeinschaft als eine solche kulturelle Realität umfasst eine viel weitere und ganz andere Bedeutung als diejenige, die ihr in ungenau bleibenden (und dementsprechend zumeist abwertenden) stereotypischen Diskursen der *vox populi*, von Journalisten und Politikern, aber auch von ‚Wissenschaftlern‘, zugeschrieben wird.

Die Verwirrung, in die man leicht gerät und die man vermeiden sollte, ist die, dass das Politische und Kulturelle, das Öffentliche und Private auf derselben Ebene verortet wird. Es existieren kulturelle private Gemeinschaften von Zigeunern sowie familiäre Gemeinschaften im Sinn der Verwandtschaft. Es existieren aber keine politischen Zigeuner-Gemeinschaften. Man dürfte also nicht von Gemeinschaften sprechen, wenn man in der politischen Sphäre von Roma spricht. Leider ist diese Verwirrung sehr verbreitet, gerade unter Politikern, Journalisten und sogar Intellektuellen. Das ist z.B. der Fall, wenn man der *Fabulation/Fiktionalisierung* (das Wort ist von Gilles Deleuze⁵) einer angenommenen königlichen Genealogie Vertrauen schenkt, wie sie der rumänische Florin Cioaba konstruiert, wenn er sagt, dass er König der Zigeuner sei, und seine Tochter, Luminița, die Schriftstellerin ist, sich als Prinzessin inszeniert. Die rumänischen Medien stellen immer wieder diese zwei Personen in den Vordergrund und betonen dabei ihre ‚königliche‘ Genealogie, schwankend zwischen einem Schundexotismus und einer unreduzierbaren Alterität. Natürlich kann man Herkunftsfiktionen entwerfen, aber dann gilt es, diese Entwürfe von Gemeinschaft auch als eine solche Fiktion zu betrachten. Insofern kann man bei Roma-Gemeinschaften von Zivilisation-Gemeinschaften sprechen, aber auf keinen Fall von politischen Gemeinschaften.

Roma-SchriftstellerInnen in der Ausnahmesituation

Die Roma-SchriftstellerInnen befinden sich also aus mehreren Gründen in einer Ausnahmesituation: Erstens betreiben sie ein minoritäres Gewerbe in einem bestimmten kulturellen Milieu, wobei diese erste Ausnahme nicht ausschließlich auf die Situation der Zigeuner zutrifft. Zweitens bedienen sich die Roma-AutorInnen einer schriftlichen Ausdruckweise, während die Romani-Kultur eine weitgehend mündliche ist. Das Schreiben stellt insofern eine subversive Handlung dar, die in einem Spannungsverhältnis zur gemeinschaftlichen Identifikation über orale Traditionen

⁵ Deleuze, Gilles: *L'Image-temps*, Paris 1985, S. 288.

steht. Das literarische Schreiben wird sogar als ‚Verrat‘ an der kulturellen Gemeinschaft gewertet, aus der es hervorgeht. Vor diesem Hintergrund lassen sich die überaus gewalttätigen innergemeinschaftlichen Reaktionen gegenüber literarischen Werken verstehen. Ein Beispiel: Die Geschwister der österreichischen Schriftstellerin Ceija Stojka haben den Kontakt mit ihr abgebrochen, als sie über ihre Zeit im KZ schrieb (in den Büchern *Wir leben im Verborgenen* und *Träume ich, dass ich lebe?*). Der Vorwurf des Verrats wurde dabei in Bezug auf eine Frau mit besonderer Schärfe erhoben, da das Schreiben, so die allgemeine Auffassung, nicht der tradierten Weiblichkeitsrolle entspricht.⁶ Drittens drücken sich die Roma-SchriftstellerInnen aus und veröffentlichen, während die Identität der Gemeinschaft auf dem Gesetz der Stille gegründet ist. *Stille*, heißt hier, von den eigenen Sitten und Normen gerade nicht zu reden, die kulturellen Spezifika nicht an ein gesellschaftliches Außen preiszugeben. Dieses Schweigegebot oder Kommunikationsverbot kann als charakteristisch für die Roma-Kultur betrachtet werden. Es ist eine Art kultureller Überlebensstrategie und ein Weg, die eigene „vorgestellte Gemeinschaft“ (*imagined community*, so Benedict Anderson) zu bewahren. Die Stille „garantiert die Unbestechlichkeit der Identität, die Fortdauer der Gruppe“, wie der französische Anthropologe Patrick Williams feststellt, der über die Manouches (Sinti) und mit den Manouches der Auvergne gearbeitet hat.⁷ Diese Stille richtet sich gegen ein Außen: Man sagt den Nicht-Zigeunern nicht, wer man ist. Aber die Stille richtet sich auch gegen das Innen: Man drückt nicht explizit vor den Seinen aus, was z.B. der Ritus für die Gestorbenen ist, sondern es geht vielmehr darum, diese Riten gemeinschaftlich zu praktizieren. Inwiefern diese kulturellen Praktiken gelebt werden, obwohl sie weder ausgesprochen noch besprochen werden, ist für die Gruppe zugleich ein Indikator dafür, ob die Gemeinschaft noch funktioniert. Auf diese Weise erhält und schützt sich die gemeinschaftliche Kultur: „Et si, plus encore qu’une fidélité aux morts, nous n’affrontions une fidélité au silence ? [...] L’exploration du passé n’intéresse pas. Que

⁶ Selbst Verleger können sich wegen des Schweigegebots manchmal gefährlichen Situationen ausgesetzt sehen: So wurde Françoise Mingot vom Verlag Wallada bedroht, weil die vom Verlagshaus publizierte Autorin Coucou Doerr in ihrer Autobiographie *Où vas-tu, Manouche?* Mitglieder ihrer Familien namentlich genannt hatte. Das Problem bestand darin, dass diese Familienmitglieder einige Jahre nach der Veröffentlichung des Buches gestorben waren und die Tradition vorschreibt, dass man die Namen der Toten nicht nennen darf. Die Existenz des Buches wurde somit zu einer Infragestellung der Regeln der Gemeinschaft (vgl. Mingot, Françoise: *Editer la parole tsigane. L’expérience de Wallâda*, in: *Etudes tsiganes*, 37 (2009), S. 130–173).

⁷ Williams, Patrick: *Nous, on n’en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris 1993, S. 63.

pourrait apporter la connaissance de l'histoire sinon la découverte d'un processus?⁸

Der vierte Ausnahmefall besteht darin, dass sich der/die Roma-SchriftstellerIn auch auf der Ebene der Sprache von der Gemeinschaft entfernt. Dies ist besonders der Fall, wenn es um die Sprache Romani geht. Jahrhundertlang war sie eine Sprache, die ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft benutzt wurde, eine Sprache, die nur in einer sich im Zusammenleben konstituierenden Gemeinschaft verstanden wurde. Diese indo-arische Sprache wurde lange Zeit so wenig von den Nicht-Roma wahrgenommen bzw. Ernst genommen, dass ihre Herkunft zum Objekt absolut unwissenschaftlicher Phantasien wurde. Inzwischen haben die SprachwissenschaftlerInnen sie jedoch eingehend untersucht, sodass heutzutage jede/r diese Sprache erlernen kann. Es gibt sogar seit 2004 einen Romani-Kauderwelsch-Sprachführer⁹.

Resümierend lässt sich also sagen, dass der/die Roma-SchriftstellerIn sich in einer überaus paradoxen Situation findet. Er/sie inszeniert sich in seinem/ihrer Text als SchriftstellerIn. Er/sie schreibt im Namen derer, die nicht sprechen und denen man das Wort nicht gibt. Er/sie versteht und präsentiert sich folglich als FürsprecherIn einer Gemeinschaft, für die das Schweigen, die Stille konstitutiv ist. Für diese paradoxe Situation sei hier auf das Beispiel des österreichischen Schriftstellers Stefan Horvath (geb. 1949), Verfasser von *Ich war nicht in Auschwitz* (2003) und *Katzenstreu* (2007; thematischer Bezug auf den Anschlag auf Roma in Oberwart 1995), verwiesen. Der Ausgangspunkt von *Katzenstreu* ist, dass der Sohn des Erzählers durch einen explizit gegen Roma gerichteten Anschlag ermordet wurde. Der Erzähler geht zum Tatort und fühlt von nun an, dass es für ihn eine Pflicht ist, zu erzählen bzw. aufzuschreiben, was passiert ist:

In diesem Augenblick war mir klar, dass mein bisheriges Leben nicht mehr aufrecht zu erhalten war, und sich mir eine völlig neue Dimension aufgetan hatte. Bis zu diesem Zeitpunkt war ich einer der Stillsten der Romasiedlung gewesen. Von diesem Tag an wagte ich den Schritt in die Öffentlichkeit. Ich spürte plötzlich, dass mir

⁸ Ebd., S. 62. Diese Stille ist wahrscheinlich das, was die jüdische Kultur, Kultur des Kultus des Gedächtnisses und folglich des Schreibens, von der Romani Kultur unterscheidet.

Dt.: Und wenn, viel mehr als eine Treue an die Gestorbenen, wir einer Treue an die Stille gegenüberreten würden? [...] Die Ausforschung der Vergangenheit interessiert nicht. Was könnte die Kenntnis der Geschichte bringen, außer der Entdeckung eines Prozesses?

⁹ Heinschink, Mozes/Krasa, Daniel: *Romani Wort für Wort*, Bielefeld 2004.

eine Last auferlegt worden ist, und dass ich diese Last auch zu tragen hätte.¹⁰

Völlig besessen von dem Anschlag, der sich jede Nacht in seinem Kopf aufs Neue abspielt, macht der Erzähler mit einem Mal die Erfahrung, dass es für ihn eine Notwendigkeit des Erinnerns in Form des Erzählens und Schreibens gibt:

Und dann war in der Nacht auf einmal alles anders als sonst. Der Attentäter ließ nicht die Bombe in meinem Kopf explodieren, sondern mir erschien wieder dieses Konzentrationslager. Und diesmal verstand ich die inhaftierten Roma. Sie schilderten mir ihr vergessenes Leid, ihre Sehnsucht nach Liebe, Anerkennung und Geborgenheit, ihren unbändigen Drang nach Freiheit und Gerechtigkeit. In dieser Nacht bin ich zum ersten Mal ein Sprachrohr der vergessenen Roma geworden. Ich stand auf und schrieb diese Eindrücke nieder. Daraus wurde ein Gedicht. Danach war mir leichter, und ich konnte beruhigt einschlafen.¹¹

Dabei handelt es sich um ein Erinnern im Sinne eines kollektiven Gedächtnisses, das wie ein Palimpsest funktioniert, bei dem sich der Erzähler an Sachen ‚erinnert‘, die er selber nie direkt erlebt hat.

Wie geht nun die Gemeinschaft der Zigeuner mit diesen literarischen Zeugnissen ihrer Geschichte um? Meines Wissens und meiner Erfahrung nach finden diese von Roma geschriebenen Texte kaum Anerkennung, geschweige denn, dass sie ein Gefühl von Stolz auslösten. Warum aber weder Anerkennung noch Identifikation mit diesem Schreiben? Eine Vermutung ist: weil das literarische Werk den *Gadjes* eine interne Wahrheit vermittelt. Für die Einen handelt es sich dabei um einen Verrat von etwas, was in der Gemeinschaft hätte bleiben sollen. Von den Anderen wird eine solche Literatur als weitgehend uninteressant für die eigene Gemeinschaft betrachtet¹², weil davon ausgegangen wird, dass sich die Texte ohnehin an den (vermeintlichen) ästhetischen Erwartungen einer potenziellen Leserschaft, das heißt eines *Gadje* Publikums orientiert. Was aber wäre ein „gutes“ literarisches Werk aus der Perspektive der Gemeinschaft? Eine Antwort gibt die tschechische, inzwischen verstorbene Literaturwissenschaftlerin Milena Hübschmannová, eine der bisher interessantesten Roma-Autorinnen:

Werke, die – ohne eine klare „Pointe“ – das *romano čaćipen* (die Wahrheit/die Realität/die Erfahrung der Roma) beschreiben [...]. Dieses *romano čaćipen* wird natürlich von den Gadže nicht geteilt,

¹⁰ Horvath, Stefan: *Katzenstreu*, Oberwart 2007, S. 7.

¹¹ Ebd., S. 11–12.

¹² Seslavinskaya, Marianna: Publications d’auteurs roms contemporains de Russie: ‚intérieur‘, ‚l’extérieur‘ et le ‚vrai Romano‘, in: *Etudes tsiganes*, 43 (2011), S. 128–149.

da ihre Lebenserfahrung – sowohl die individuelle als auch die kollektive – und ihre Erfahrung mit gesprochener und geschriebener mündlicher Kultur ganz anders sind.¹³

An dieser Aussage lässt sich ablesen, dass die schriftliche Literatur nach und nach Anerkennung erfährt, in der jedoch verschiedene und sogar widersprüchliche ästhetische sowie kulturelle Kriterien aufeinander stoßen.

Schreiben in dichten Verortungen

In Anbetracht der oben beschriebenen paradoxen Situation des/der Roma-SchriftstellerIn ist diese/r immer an einem besonderen – sozialen und ästhetischen – Ort angesiedelt. Dieser Ort ist kein Nicht-Ort (im Sinne des Begriffs des Anthropologen Marc Augé¹⁴), sondern im Gegenteil ein dichter Ort, ein Ort erzwungener Begegnungen, ein Ort von Zusammenstößen: gleichzeitig *in* der Roma-Gemeinschaft (als Mitglied der Familie, im weiten Sinn) und *außerhalb* der Gemeinschaft (als Schreibende/r für einen *gadjo* Publikum). Die Frage des Adressaten eines Buches ist auch bei literarischen Texten von Roma eine komplexe Frage: *gegenüber* der Gemeinschaft (durch einem polyphonen Text, der sich auch an die eigene Gruppe richtet) und *vor* der Gemeinschaft (indem der Schreibende sich als Fürsprecher der eigenen Gemeinschaft nach außen richtet). Z.B. in dem autobiografischen und zugleich hoch literarischen Roman des ungarischen Schriftstellers Menyhért Lakatos *Füstös képek* (auf Deutsch *Bitterer Rauch. Ein Zigeunerroman* 1978), in dem alle Worte des Erzählers sich auf dem schmalen Pfad zu bewegen scheinen, der zwischen diesen dichten und konfliktuellen Verortungen verläuft. Als begabtes Kind wird der Protagonist in der Schule von ein paar Lehrern gefördert, wobei seine Kumpel aus dem Zigeuner-Clan das Ganze komisch und zugleich sehr praktisch finden, da sie nun einen Freund haben, der lesen und schreiben kann. Das Buch thematisiert rekurrent die schwierige Verortung, das beständige Aufeinandertreffen der verschiedenen Identifikationsmodelle für den Protagonisten und seine Freunde.

Diese SchriftstellerInnen haben Anteil an dem Prozess der Vergesellschaftung im Sinne von Weber,¹⁵ indem sie die Gemeinschaft im Hinblick

¹³ Hübschmannová, Milena: Mes rencontres avec le romano šukar laviben, in: *Etudes tsiganes*, 36/1 (2008), S. 98–135, hier S. 129–130.

¹⁴ Augé, Marc: *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.

¹⁵ Weber bricht mit der substanziellen Festschreibung der Dichotomie von Gemeinschaft/Gesellschaft, wie sie Tönnies vornimmt, um zu zeigen, dass die Vergesellschaftung ein *Prozess* ist, der nicht alle gemeinschaftlichen Formen des Zusammenlebens auslöscht.

auf andere, von den traditionellen abweichende Formen von Rationalität und Affektivität hin öffnen. Der Autor, der sich zur Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Zigeuner bewusst bekennt, setzt seine Schriften gleichwohl anderen, von Außen bestimmten (ästhetischen und/oder ökonomischen) Werten aus. Die Pole der Dichotomie Außen/Innen sind insofern nicht hermetisch, sondern vielmehr dynamisch miteinander verkoppelt. Der/die VerfasserIn schafft eine Kommunikation (Kommunikation im Sinne einer Gemein-sinn-stiftenden Kommunikation, die ich als *Gemein-kation* bezeichnen möchte) auf Kosten der Gemeinschaft. Und dies führt innerhalb der Gemeinschaft zum Bruch innerhalb des Prozesses der Vergemeinschaftung (Weber¹⁶). Ein tragisches Beispiel hierfür ist das der polnischen Dichterin Papsza (Bronisława Wajs), die nach dem Zweiten Weltkrieg in Polen auf Polnisch und Romani Lyrik veröffentlichte. Darunter waren auch Gedichte, die die Sesshaftigkeit der Zigeuner befürworteten (eine Position, von der man nicht genau weiß, inwiefern sie von ihrem Verleger Jerzy Ficowski manipuliert wurde). In Folge der Publikation dieser Gedichte wurde kollektiv verfügt, dass die Autorin aus dem Gedächtnis aller, die sie gekannt hatten, gestrichen werden sollte, und zwar für alle Zeit. Papszas Leben endete in Einsamkeit und man sagt, sie verlor darüber den Verstand.

Diese mit der Literatur einhergehenden Brüche und Öffnungen bieten für Nicht-Zigeuner die Chance, eine Welt kennenzulernen, die ihnen sonst verwehrt bliebe. Es scheint also so zu sein, dass Roma-Literatur nur dann von einer Nicht-Roma-Außenwelt wahr- und vor allen Dingen *angenommen* werden kann, wenn Regeln der Roma-Gemeinschaft übertreten werden. Es bleibt zu fragen, unter welchen Bedingungen Roma-Literatur entstehen und ob dies nur durch eine von den Zigeunern als Bruch mit den kulturellen Normen und Werten ihrer Gemeinschaft verstandene Öffnung geschehen kann.

Fazit

Wenn es tatsächlich kulturelle Gemeinschaften gibt, und manchmal können solche Gemeinschaften sehr solide sein, muss man dennoch feststellen, dass es keine literarischen Roma-Gemeinschaften gibt. Das Phänomen der von Roma geschriebenen Literatur ist noch zu selten, zu heterogen und auch zu neu. Wie vereinzelt die Schreibenden aufgrund ihrer paradoxen Situation innerhalb der Zigeuner-Gemeinschaft arbeiten und sich deshalb in ihrer literarischen Produktion auch nicht aufeinander beziehen (können), lässt sich an einem Beispiel illustrieren, das fast schon

¹⁶ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, 1 „Soziologische Grundbegriffe“.

komisch-absurde Züge trägt: 1986 publiziert Ceija Stojka ihre Autobiographie über ihre Zeit im KZ. Ihre Herausgeberin, Karin Berger, behauptet, sie sei die Allererste, die das Schweigen bricht. Ein Jahr zuvor hatte Philomena Franz ihre Autobiographie über ihre KZ-Erlebnisse publiziert, und auch sie reklamiert für sich, als Erste das Schweigen gebrochen zu haben. 1984 publizierte Latscho Tschawo seine Autobiographie: Er war ebenfalls im KZ und erzählt von der Zeit nach 1945. Ihm zufolge ist sein Werk das erste, das diese Erfahrungen zur Sprache bringt.

Es ist sicher, dass das Internet die Gesamtlage bereits geändert hat und weiterhin ändern wird. Einige Vernetzungen zwischen Roma-SchriftstellerInnen haben sich inzwischen entwickelt: so der Zusammenschluss von Roma-SchriftstellerInnen und -Kulturschaffenden IRWA (*International Romani Writers Association*) im Jahr 2002, der vielleicht das Einsetzen neuer Formen von kulturellen Gemeinschaftlichkeit erlauben wird.

Dann stellt sich aber ein anderes Problem, nämlich das der Standardisierung oder der nicht-regionalen Variante der Romani-Sprache. Wie viele andere National-Sprachen, ist Romani auf dem Weg zu einer Standardisierung; da dieser Prozess aber nicht von einer politischen Instanz, einem politischen Willen vorangetrieben wird (wie das bei den meisten Sprachen zu beobachten ist, die sehr eng mit einem nationalen/politischen Projekt verbunden waren: z.B. Deutsch mit Luther, Französisch mit François 1^{er}), ist die Standardisierung der Romani-Sprache nicht einfach und konfliktlos zu verwirklichen. Das wäre aber das Thema eines anderen Beitrages!

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Franz, Philomena: *Zwischen Liebe und Hass: Ein Zigeunerleben*, Rösrath 1985.
- Horvath, Stefan: *Ich war nicht in Auschwitz*, Oberwart 2003.
- Horvath, Stefan: *Katzenstreu*, Oberwart 2007.
- Lakatos, Menyhért: *Bitterer Rauch. Ein Zigeunerroman* (Füstös képek 1975), übersetzt v. Andreas Borosch, Berlin 1978.
- Stojka, Ceija: *Träume ich, dass ich lebe*, Wien 2005.
- Stojka, Ceija: *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin*, hg. Karin Berger, Wien 1988
- Sztojka, Ferenc: *Un dictionnaire rromani oublie: le „Gyök-szótár“ (1890)*, hg. v. Marcel Courthiade, mit András Kányádi, Paris 2007.

Tschawo, Latscho: *Die Befreiung des Latscho Tschawo: Ein Sinto-Leben in Deutschland*, Bornheim 1984.

Sekundärliteratur

- Anderson, Benedict: *Imagined Community. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.
- Augé, Marc: *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.
- Clanet dit Lamanit, Elisabeth: Fils du „Vent de l’Histoire“: Une autre approche sur l’histoire de la migration des ancêtres des Roms, Sinté et Kalé, in: *Etudes Tsiganes*, 39–40 (2009), S. 218–253.
- Deleuze, Gilles: *L’Image-temps*, Paris 1985.
- Elias, Norbert *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) Frankfurt am Main 1995.
- Heinschink, Mozes/Daniel, Krasa: *Romani Wort für Wort*, Bielefeld 2004.
- Hübschmannová, Milena: Mes rencontres avec le romano šukar laviben, in: *Etudes tsiganes*, hg. v. Cécile Kovacshazy, 36 (2008), S. 98–135.
- Kovacshazy, Cécile (Hg.), *Etudes tsiganes*, Littératures romani: construction ou réalité?, 36 (2008).
- Kovacshazy, Cécile: Einleitung, in: dies. (Hg.), *Etudes tsiganes*, 36 (2008), S. 4–7.
- Kovacshazy, Cécile: La littérature romani : cas exemplaire de la littérature-monde?, in: dies. (Hg.): *Etudes tsiganes*, 36 (2008), S. 136–145.
- Kovacshazy, Cécile (Hg.), *Etudes tsiganes*, Littératures romani: construction ou réalité?, 37 (2009).
- Kovacshazy, Cécile (Hg.), *Etudes tsiganes*, Une ou des littératures romani?, 43 (2011).
- Kovacshazy, Cécile: Das Wort ergreifen, in: Blandfort, Julia/Hertrampf, Ortrud Marina (Hg.): *Grenzerfahrungen: Roma-Literaturen in der Romania*, Berlin 2011, S. 101–108.
- Mingot, Françoise: Editer la parole tsigane. L’expérience de Wallâda, in: *Etudes tsiganes*, 37 (2009), S. 130–173.
- Seslavinskaya, Marianna: Publications d’auteurs roms contemporains de Russie: ‚intérieur‘, ‚extérieur‘ et le ‚vrai Romano‘, in: *Etudes tsiganes*, 43 (2011), S. 128–149.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 Bde., Tübingen 1956.
- Williams, Patrick: *Nous, on n’en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris 1993.